

RELIGIONSHISTORIENS GRÄNS

AV PROFESSOR ERLAND EHNMARK, LUND

Vetenskapen står alltid vid en gräns. På andra sidan ligger det okända. Allt vetenskapligt arbete vilar på övertygelsen att denna gräns kan rubbas och har rubbats. Framstegens storlek, framryckningens hastighet, beror på ansatsens energi, skickligheten och intensiteten i anloppet; den beror också på det motstånd som möter, på svårighetens grad och art. Men inte i alla riktningar är det möjligt att gå fram. Religionshistorien måste t. ex., som historisk vetenskap, alldeles avstå från att söka bedöma sanningsvärdet hos de religiösa föreställningar den behandlar. Likaså faller det utanför det vetenskapliga betraktelsesättet att på grundval av en värdering, som med nödvändighet måste bli subjektiv, indela religionerna i högre och lägre, att ställa upp dem i någon sorts rangordning. Men det finns, för religionshistorien, också en annan gräns, vars art är svårare att bestämma, en gräns i tiden.

Historisk kunskap i sträng mening måste bygga på underrättelser ungefärligen samtida med händelserna själva eller i varje fall möjliga att ställa i direkt förbindelse med dem. Så långt som skrivna uppteckningar finnas, så långt det finns samtida dokument (eller tillförlitlig muntlig tradition), så långt når historien. Visst har det funnits hjältar före Agamemnon, men vi känna dem inte. Om den del av människans tillvaro på jorden, som ligger före den egentliga historien, kunna vi endast ha en indirekt kunskap. Det är visserligen den största delen av mänsklighetens liv, som sålunda ligger i mörker eller skymning: den historiska tiden är en ganska kort period i jämförelse med arkeologernas årtusenden; i jämförelse med geologernas årmillioner och astronomernas ljusår är den väl endast ett försvinnande ögonblick — men humanisterna ha alltid fått lära sig att vara anspråkslösa, och i dessa avlägsna tidsåldrar var ju heller inte människan med.

För religionshistorien har denna gräns mot förhistorien en särskild betydelse. Den medför en speciell svårighet — och utövar samtidigt, eller just därför, en säregen och oemotståndlig lockelse. Som malen mot ljuset dras mången religions-

Installationsföreläsning i Lund den 22 oktober 1949.

historiker mot förhistorien. Där väntar han svar på åtskilliga frågor, som den senare utvecklingen ställer men som där ej kunna lösas. Där lockar tanken att kunna se religionen i dess begynnelse, och i den tanken ligger, medvetet eller ej, en annan: att den som ser begynnelsen, också ser väsendet; att religionens ursprung också kan förklara, vad den är. Men kan man gå längre, än historien gör? De förhistoriska tidernas människor ha ju inte lämnat spår efter sig av annat än sin materiella kultur. Vi se deras vapen och amuletter, men till vem ha de bett, när de gingo till strid eller jakt? Vi finna deras gravar, men vilka föreställningar knötos en gång kring stendösarna och hällkistorna? Vi kunna vara övertygade om att de haft en religion, och att den har spelat en inte mindre roll i deras liv än för dem som byggde Parthenon eller Lunds domkyrka; men vi ha, tycks det, ingen som helst möjlighet att bilda oss en föreställning om det religiösa liv, som pulserade kring de förhistoriska offerplatserna, så som vi kunna lära känna det, när vi studera grekiska fester eller medeltida kristendom. Allt det som riter, myter och heliga texter ge oss i överflöd, så fort vi röra oss på historiens mark, sakna vi här helt och hållet. Vi ha föremålen, men de äro stumma — även om man, som det hände några av oss, en sällsynt gång kan få höra klangen ur fornåldriga offerlurar — ty det levande ord, som gjorde också tingen levande i kult och tro, i sed och rit, är oåterkalleligen borta, och hur skall en religionshistoria kunna skrivas utan texter? Religionshistorien måste göra halt som inför en oöverstiglig mur.

Naturligtvis har man försökt stiga över muren. Metoden, väl funnen, var enkel i princip, besvärligare i tillämpning. Ty det kan frågas, hur mycket ett mänskligt öga kan upptäcka i mörkret därutanför.

Metoden bygger på antagandet, att de s. k. naturfolken skulle fortfarande leva under förhållanden nära motsvarande dem som rått under förhistorisk tid eller under någon period av denna. Studiet av naturfolkens andliga liv skulle alltså i någon mån ersätta bristen på direkta upplysningar om den förhistoriska religionen. Naturfolken skulle utgöra ett slags levande arkeologiskt museum, där man kunde direkt studera ett i ordagrann mening levande förflutet. Denna tanke, och detta studium, har mer än något annat verkat förnyande och livgivande på det vetenskapliga utforskandet av religionens historia i hela dess vidd. Att den historiska synpunkten sammankopplades med utvecklingstanken, att man gärna tänkte sig en stadigt stigande utveckling från de enklaste begynnelse fram till kulturens rikedom i det signade 1800-talet (som också för oss ibland kan te sig som en förgången härlighet), berodde väl mera på tidsförhållandena än på någon inre nödvändighet, men denna utvecklingstro gav inspiration till ett sjudande vetenskapligt arbete, som därförutan kanske skulle ha sak-

nat åtskilligt av sin friska kraft. Vägen till det förlorade paradiset, ursprungens åtrådda lustgård, stod öppen, och ängeln hade sänkt sitt bart huggande svärd. Och i vägens förlängning åt andra hållet lockade ett annat paradiset till vilket utvecklingen skulle leda, vare sig man nu menade, att religionen skulle ha en plats också där, eller ej. I vart fall kunde man hysa välgrundade förhoppningar om att kunna kartlägga människans andliga historia från stenåldern eller därbortom till nutiden.

Men kan något gott komma från naturfolken? Bland vetenskapens pionjärer på detta område förtjänar en fransk jesuitmissionär i början av 1700-talet, Joseph-François Lafitau, en hedersplats, också om hans verk inte utövade något omedelbart inflytande. Vill man ha en bakgrund till Lafitaus framträdande, kan man lämpligen läsa ett uttalande av doktor Samuel Johnson, nedtecknat av James Boswell den 26 april 1776 — alltså från en något senare tidpunkt, vilket dock här saknar betydelse. Johnson protesterade, stödd på förnuftsgrunder, mot sin tids romantiska dyrkan av vilden. Betrakta endast, säger han, våra egna förhållanden. Vi ha vår religion i en bok, vi ha ett prästerskap med uppgift att undervisa i religionen; vi ha en särskild dag i veckan avsedd härför, och denna hålles i allmänhet väl i akt. Men fråga ändå tio första obildade personer, som ni möter, och hör efter, hur mycket de veta om sin religion. — Vad kan man då begära av efterblivna naturfolk, som för övrigt inte befinna sig i något naturtillstånd? Att de skulle ha en religion, är en ren fantasi; möjligen ha de en gång haft en, men den har med tiden förfallit.

Det var mot sådana åsikter som Lafitau redan femtio år tidigare hade vänt sig, ehuru som sagt utan större effekt. Han byggde inte på förnuftsskäl och var inte heller fallen för någon romantisk idealisering av vildarna; han stödde på fakta och på erfarenhet. När han 1724 utgav sitt stora verk om de nordamerikanska indianerna,¹ kunde han bygga på en intim förstahandskunskap om dessa indianers språk och kultur, dessutom på muntliga och skriftliga relationer av andra missionärer — av vilka, som han säger, »några till och med varit lyckliga nog att få utgjuta sitt blod i de grymma marter, som de barbarer låtit dem lida, till vilkas frälsning de vigt sig».²

Men Lafitau hade funnit en verklig religion hos indianerna. Han hade dessutom funnit märkliga likheter mellan deras föreställningsvärld å ena sidan och

¹ *Moeurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*. Par le P. Lafitau, de la Compagnie de Jesus. I—II, Paris 1724. Om Lafitau se A. van Gennep, *Religions, mœurs et légendes* V, 1914, 111 ff.; H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions* I, 1929, 196 f.

² a. a. I, 3.

å den andra dels Gamla Testamentet, dels ålderdomliga bruk omtalade hos de antika författarna. Härav drog han slutsatsen, att de skilda folkens religioner byggde på en gemensam grundval. Att denna grundval enligt Lafitau var en ursprunglig uppenbarelse, har här mindre betydelse, ehuru också den tanken torde ha spelat en roll på ett håll i modern forskning.³ Men hans allmänna åskådning, som också kan formuleras så, att han, i stället för att ur det förflutna förklara det närvarande, ur det närvarande förklarar det förflutna,⁴ är i verkligheten den metodiska princip som också etnologien och folkloristiken använda, att föreställningar och seder, tro och rit, som dröjt sig kvar — hos primitiva folk, i folktro och folksed — kunna användas som ett medel att rekonstruera det längesedan förflutna.

Det skulle emellertid dröja ända till slutet av 1800-talet, innan dessa tankar realiserades i verklig forskning. Smärre ansatser att förtiga, gav engelsmannen E. B. Tylor år 1871 ut sitt banbrytande och fortfarande betydelsefulla verk *Primitive Culture*, ett arbete som är helt grundat på vad Lafitau kallade sin stora princip, den att naturfolken ge oss upplysningar om förhistorien. Lafitau, som hade hoppats, att andra skulle ge definitiv form åt det som han endast hunnit skissera, att de, stödda på honom, skulle se längre, fick sin önskan uppfylld, om än Tylor synes ha varit helt obekant med Lafitaus verk.

Tylor har emellertid öppen blick för att de primitiva kulturerna ligga så att säga utanför historien. Historien bygger, säger han uttryckligen, på muntlig eller skriftlig tradition, som på ett tillfredsställande sätt kan ställas i förbindelse med de händelser, som omtalas; och måhända kan ingen framställning av kulturens förlopp på dess lägre stadier tillfredsställa detta stränga krav. Det kan inte bli fråga om historia i egentlig mening.⁵ Men Tylor menar, att om man följer ut-

³ En sentida ordensbroder till Lafitau anmärker om dennes teori angående en uruppenbarelse, att i den mån Lafitau däri inlägger preciserade upplysningar om treenigheten, återlösningen eller en något mer komplicerad liturgi, så finns det, vad han vet, ingen som längre (1929) tror därpå; om det åter endast avses vissa allmänna uppfattningar om Gud, hans tjänst, sedelagen jämte en förbudan av en kommande frälsare, så försvaras den fortfarande av många teologer; däremot förkastas den av evolutionistiska antropologer (Pinard de la Boullaye, a. a. 198). Det hör till historiens ironi, att i själva verket såväl den skola, som propagerar teorien om urmonoteismen, som den evolutionistiska religionshistorien kunna räkna Lafitau som sin föregångare.

⁴ van Gennep, a. a. 119.

⁵ »The enquiry as to the relation of savagery to barbarism and semi-civilization lies almost entirely in pre-historic or extra-historic regions. This is of course an unfavourable condition, and must be frankly accepted . . . History is oral or written record which can be satisfactorily traced into contact with the events it describes; and perhaps no account of the course of culture in its lower stages can satisfy this stringent criterion» (*Primitive Culture* 1, 1891, 39).

vecklingen i stort så långt tillbaka som det är historiskt möjligt, så kan man i någon mån förlänga linjerna bakåt, och att åtskilligt talar för att det som ligger bortom historiens gräns mycket nära överensstämmer med naturfolkens kultur. Så långt har han givetvis rätt. Det kan i största allmänhet göras troligt, delvis även direkt bevisas, att förhistorisk kultur har talrika beröringspunkter med de primitiva, ehuru visserligen bevisningen kan föras endast om den materiella kulturen. Dock torde ingen sätta i fråga, att något har inträffat även på det andliga livets område mellan låt oss säga människans första uppträdande på vår jord och den historiska tidens början.⁶

Det är den allmänna utgångspunkten, som Tylor f. ö. stöder med utförliga och tänkvärda resonemang. Hur långt tillbaka man nu än må kunna komma med denna metods tillhjälp, så finner man överallt, även bland de primitivaste och därför till typen äldsta folk, så finner man religion. Den som ärligt vill förstå religionens lägre stadier skall, säger han, om också livligt medveten om hur absurd den kan vara och om de gräsligheter, som begås i dess namn, dock med vänligt intresse betrakta, hur människan har sökt sanningen med det ljus hon kunnat finna. Belöningen för denna ansträngning att söka förstå skall bli ett mera rationellt begripande av ens egen tids tro. Ty ingen mänsklig religion lever absolut isolerad från de andra, och den moderna kristendomens tankar och grundsatser äro led i en intellektuell kedja, som går tillbaka genom avlägsna förkristna åldrar till själva ursprunget av mänsklig odling, kanske även mänsklig existens.⁷

Tylor resonerar empiriskt. Man har inte funnit något folk utan religion. Därav kan man visserligen inte sluta, att religionen alltid följt mänskligheten på dess väg genom tiderna, men om det funnits en religionslös period, så ligger den före de av oss äldsta kända, varför antagandet saknar praktiskt värde.

⁶ »By comparing the various stages of civilization among races known to history, with the aid of archaeological inference from the remains of prehistoric tribes, it seems possible to judge in a rough way of an early general condition of man, which from our point of view is to be regarded as a primitive condition, whatever yet earlier state may in reality have lain behind it. This hypothetical primitive condition corresponds in a considerable degree to that of modern savage tribes, who, in spite of their difference and distance, have in common certain elements of civilization, which seem remains of an early state of the human race at large» (Primitive Culture I 21; jfr ib. 42: »Old traditional lore, however untrustworthy as direct record of events, contains most faithful incidental descriptions of manners and customs; archaeology displays old structures and buried relics of the remote past; philology brings out the undesigned history in language, which generation after generation have handed down without a thought of its having such significance; the ethnological survey of the races of the world tells much; the ethnographic comparison of their condition tells more.»).

⁷ Primitive Culture I 420 f.

Tylor ville, som någon sagt, skriva mänsklighetens historia, men inte förordet till den.⁸

Tylor går nu ut från en minimidefinition på vad religion är, en bestämning som han erkänner huvudsakligen tar i sikte religionens intellektuella och inte dess emotionella sida. Religion är tro på andliga väsen, på själar och andar.⁹ En sådan tro finns, menar han, överallt; den är för oss det äldsta stadiet. Från enkla begynnelse, från själs- och andetro, har religionen utvecklats över polyteismen med dess myller av stora gudagestalter till den monoteism, som vi se växa fram i historisk tid. Eftersom monoteismen, tron på en enda Gud, i historisk tid synes efterträda ett äldre polyteistiskt stadium, förefaller det rimligt att anta, att den över huvud är en sen utvecklingsprodukt, om inte utvecklingens höjdpunkt. Tylors teori består sålunda från en synpunkt däri, att han förlänger den historiska utvecklingen ett stycke ned i det primitiva och förhistoriska, varvid utvecklingens riktning tänks ha varit oförändrad.

Denna utvecklingsteori har kritiserats från två håll. Man kan tala om en yttre och en inre kritik, en historisk och en psykologisk. Den yttre och historiska låter kanske mest tala om sig, men den inre, den psykologiska, är allvarligare. Det var två av Tylors egna lärjungar, som öppnade debatten, och från dem leda de två huvudriktningarna i den senare forskningen sitt upphov. När man ser tillbaka på denna fortfarande oavslutade diskussion, kan man utan större överdrift säga, att huvudpositionerna voro intagna redan innan förra århundradet nått sitt slut.

De två lärjungarna, Marett och Lang, voro inbördes varandra lika olika som de förenades i de varmaste känslor för den lärare de gemensamt angrepo, gemen-

⁸ Pinard de la Boullaye, a. a. 385; jfr F. R. Lehmann i *Archiv für Religionswissenschaft* 1937, 324 f. P. Radin (*The Method and Theory of Ethnology*, 1933, 13 f.) anser, att den engelska evolutionistiska skolan — han nämner Tylor, Robertson-Smith och Frazer — var »very definitely historically minded». »They can be said to have misapplied the ethnological data, but they did it in an essentially historical manner and with an historical purpose in view».

⁹ Religion är »the belief in Spiritual Beings» (*Primitive Culture* I, 424). Jfr den majestätiska deklARATIONEN: »I purpose here, under the name of Animism, to investigate the deep-lying doctrine of Spiritual Beings, which embodies the very essence of Spiritualistic as opposed to Materialistic philosophy» (*ibid.* 425). II 358 f. heter det: »the intellectual rather than the emotional side of religion has here been kept in view ... Those to whom religion means above all things religious feeling, may say of my argument that I have written soullessly of the soul, and unspiritually of spiritual things ... My task has been here not to discuss Religion in all its bearings, but to pourtray in outline the great doctrine of Animism, as found in what I conceive to be its earliest stages among the lower races of mankind, and to show its transmission along the lines of religious thought». Jfr R. R. Marett, Tylor, 1936, 143.

samt, ehuru med fullständigt skilda argument och lika skilda syften.¹⁰ Striden kom att föras mellan dem inbördes — allt under det att de upprätthöllo en intim och vänskaplig brevväxling. De två huvudriktningarna inom den kommande forskningen, vilka med en sky av argument sökt komma varandra till livs, härröra från två goda vänner, av vilka den ene, Marett, när han trettio år senare skildrade situationen, räknade också Lang som sin lärare. Hans skildring saknar inte poänger. Det som utifrån sett såg ut som en gemensam attack mot Tylor resulterade, säger han, i en triangelduell, inte utan ett inslag av fars, där de båda opponenterna råkade i luven på varandra, allt under det att deras gemensamme motståndare sparade på krutet och som hönan hos Walter Scott behöll ett utomordentligt lugn under ungtupparnas slagsmål.¹¹

Men det låg allvar bakom. Vad som kommit Lang att tvivla på Tylors allmänna utvecklingsteori var att man även hos mycket lågt stående folk funnit en tro på vad Lang kallade höga gudar (High Gods of Low Races). Det betydde att på ett stadium, där man enligt Tylor endast skulle ha rätt att vänta en tämligen enkel tro på själar och andar, funnos fullt utbildade personliga gudagestalter, mytologiska väsen, som så att säga inte hörde dit — inte ännu.¹² Framförallt kunde monoteismen inte uteslutande vara ett sent utvecklingsstadium — för vissa av Langs efterföljare är den tvärtom utvecklingens utgångspunkt. Även om Lang själv stundom tvekade om det berättigade i att kalla dessa väsen höga gudar¹³ — en tvekan vars motiv den moderna forskningen inte helt lyckats undanröja — så var onekligen ett grundskott skjutet i den strikta evolutionsteorien. Själs- och andetron kunde inte ensam förklara religionens utveckling.¹⁴

¹⁰ A. Lang, *The Making of Religion*, 1898. R. R. Marett, *Preanimistic Religion* (British Association, Dover, 1899, Folk-Lore 1900; även i *The Threshold of Religion*, 1909).

¹¹ R. R. Marett, *The Raw Material of Religion*, 1929, 4.

¹² Tylor själv betraktade dessa som en relativt sen utvecklingsprodukt. »Among [primitive] races, Animism has its distinct and consistent outcome, and Polytheism its distinct and consistent completion, in the doctrine of a Supreme Deity» (*Primitive Culture* II 336). Se vidare Marett, Tylor 141 f.; Lehmann, a. a. 327 f.

¹³ Lang skrev en gång (1909) till Marett: »I dare not say 'Gods' or 'High'; I say 'superior beings' — in diamond type» (Marett, *The Raw Material of Religion* 8).

¹⁴ Lang själv drog härav slutsatsen, att det är omöjligt att fälla ett omdöme om den ena eller andra uppfattningsformens prioritet. »I have tried to show how dim is our knowledge, how weak, often, is our evidence, and that, finding among the lowest savages all the elements of all religions already developed in different degrees, we cannot, historically, say that one is earlier than another. This point of priority we can never historically settle. If we met savages with ghosts and no gods, we could not be sure but that they once possessed a God, and forgot him. If we met savages with a God and no ghosts, we could not be historically certain that a higher had not obliterated a lower creed. For these reasons dogmatic deci-

Här har man nu sökt en säkrare grund att stå på än en allmän föreställning om utvecklingens förlopp. Man vill också på studiet av de primitiva folken tillämpa en historisk metod, man vill nå till säkra fakta i stället för spekulationer. Programmet, rikt och lockande nog, kan lämpligen studeras hos den s. k. kulturhistoriska skolan, vars mest kände representant är pater Wilhelm Schmidt; metoden tillämpas, med större eller mindre variationer, av alla Langs efterföljare, vare sig de bekänna sig till urmonoteismen eller endast tala om höggudstro. Gemensamt för dem alla är den antievolutionistiska inriktningen. Den kulturhistoriska skolan vill, heter det, »vara *historisk* och följa principerna för den allmänna historien men samtidigt använda hjälpmedel som nå längre än de skrivna dokument, varpå den allmänna historien grundar sig».¹⁵ Stödet sökes hos etnologien, som genom en närmare analys av de primitiva kulturerna skall bestämna deras relativa ålder. Genom att studera dessa primitiva kulturer i deras typologiska ordning alltifrån samlarstadiet till åkerbruk och höggkultur skall man kunna avläsa den förhistoriska utvecklingsgången, vars stadier sålunda här ligga bredvid varandra i rummet. Ett folk på samlarstadiet, d. v. s. som varken har åkerbruk eller boskapsskötsel utan uteslutande lever på vad naturen kan erbjuda i form av färdiga produkter, skall representera ett äldre stadium än exempelvis åkerbrukare. Det nya i denna metod ligger alltså i att man företar en skiktning av det primitiva materialet. Däri ligger också metodens svaghet. Jag bortser här alldeles från frågan huruvida man tolkat de höga gudarnas väsen och betydelse riktigt. Jag diskuterar endast själva metoden. Det är då att märka, att också denna skola håller fast vid förutsättningen, att förhistorien kan rekonstrueras med naturfolkens hjälp. Denna förutsättning må, i allmänhet taget och inom vissa gränser, vara riktig, men den bär inte vilka konstruktioner som helst.¹⁶ Ty också om man skulle gå med på den indelning i kulturkretsar, som här användes — och som ingalunda är allmänt antagen — så följer härav inte, att religionen och överhuvud det andliga livet därför har följt ett schema parallellt med den materiella utvecklingen. Indelningen i kulturkretsar, placeringen av de primitiva kulturerna i deras relativa tidsföljd, kan

sions about the *origin* of religion seem unworthy of science. They will appear yet more futile to any student who goes so far with me as to doubt whether the highest gods of the lowest races could be developed, or can be shown to have been developed, by way of the ghost-theory. To him who reaches this point the whole animistic doctrine of ghosts as the one germ of religion will appear to be imperilled. The main practical result, then, will be hesitation about accepting the latest scientific opinion, even when backed by great names, and published in little primers» (The Making of Religion 330 f.).

¹⁵ Wilhelm Schmidt, Religionen hos urkulturens folk, 1936, 99.

¹⁶ Jfr Vilh. Grønbech, Kan man grave historien op af jorden? (Dansk Teologisk Tidsskrift, 1943, 91 ff.).

endast göras med ledning av de materiella kulturförhållandena — i annat fall råkar man f. ö. ut för en *petitio principii* — men just därför blir dess värde osäkert för religionshistoriens vidkommande, eftersom man inte av den materiella utvecklingen kan draga nödvändiga slutsatser beträffande den andliga. Den kulturhistoriska skolans metod är i själva verket ohistorisk, och denna deciderat antievolutionistiska riktning bygger själv på evolutionism.¹⁷ Ty endast under förutsättning av en generellt likformig utveckling, därtill av ett konstant samband mellan materiell och andlig kultur, kan man anta att serien av kulturkretsar skall, vad den andliga odlingen beträffar, motsvaras av en likadan serie under förhistorisk tid. På historiens mark finner man inga generella utvecklingslagar — teorien om en allmän utveckling från monoteism, resp. högguds-tro, till polyteism kan, som historisk teori, inte vara mer än ett induktionsslut och behöver endast en enda motinstans för att falla, ett motbevis som den grekiska religionens historia vid anfordran kan lämna när som helst.¹⁸ Tesen om sambandet mellan andlig och materiell kultur hör i denna utformning till den sorts materialistiska historieuppfattning, vars falskhet ett enda ögonblicks reflexion kan uppdaga. Eller hur skulle man från den materiella kulturnivån

¹⁷ Jfr Radin, *Method and Theory of Ethnology* 78, 163; R. H. Lowie i *American Anthropologist* 35, 1933, 290 ff.; A. Goldenweiser, *History, Psychology, and Culture*, 1933, 149; Fr. Boas, *The Mind of Primitive Man*, 1938, 181.

¹⁸ Ett generellt påstående av t. ex. den art, att polyteismen »i allmänhet och i princip» är sekundär i förhållande till monoteismen, och att man i höggudstron kommer »det religiösa urdatum» så nära som möjligt (I. Engnell, *Gamla Testamentet I*, 1945, 111), förutsätter, såvida det icke skall bygga på en generell utvecklingsteori, att man på historisk väg kan visa, att polyteism regelbundet framgår ur ett tidigare monoteistiskt stadium, och att alla historiskt kända polyteistiska religioner visa en sådan serie. Även i så fall vore ju ingenting bevisat angående förhistorien. Men nu förhåller det sig icke endast så, att en sådan bevisning icke är lämnad, utan även så, att historien på sina håll visar raka motsatsen. Högguden skall bl. a. vara himmelsgud, fruktbarhetsgud, skapargud samt ödesmakt (a. a. 113 f.; jfr G. Widengren, *Religionens värld*, 1945, 57 ff.). Den äldsta traditionen i Grekland, den tradition, på vilken hela den äldre litteraturen bygger, strider direkt mot en sådan tolkning. De grekiska gudarna ha icke skapat världen (Widengrens uppgift, a. a. 76, beror på ett missförstånd). Tvärtom förutsättes allmänt, att världen finns till före gudarna och oberoende av dem. Vidare är varken Zevs eller någon annan gud ödesmakt. Överguden bestämmer inte ödet. Det finns med andra ord inte någon som helst historisk möjlighet att inpassa Zevs i detta höggudsschema. Däremot finns i Grekland en stark tendens till polyteismens övervinnande, och i denna mer filosofiska uppfattning blir Zevs, under en historisk process, som väl kan följas, ödesgud; i den senare traditionen kommer man också till antagandet av en världsskapare. Här har således utvecklingen i historisk tid gått i helt motsatt riktning mot den antagna. Följaktligen laborerar man med ett utvecklingsschema, baserat på vad man menar sig ha funnit på ett håll — och vilket förutsättes ha allmän giltighet. Men därmed bygger hela teorien på en klar och tydlig evolutionism (Jfr M. P. Nilssons principiellt viktiga *Letter to Professor Arthur D. Nock* i *Harvard Theological Review*, 1949, is. s. 102 ff.).

kunna sluta sig till profeterna, Jesus, Sokrates, Buddha, Laotse? Inte alla herdekulturer ha frambragt en religiös nydaning som den som går under Mose namn; men vad veta vi om förekomsten eller saknaden av skapande religiösa personligheter under de arkeologiska åldrarna? Den oerhört stegrade materiella standarden efter kristendomens första uppträdande i världen har veterligen inte medfört en motsvarande religiös nyskapelse utöver evangeliet.¹⁹

Liksom Tylor se dessa också religionen företrädesvis från en intellektuell synpunkt. Vad de sökt och menat sig finna är en serie förändringar i gudsbilden, i det religiösa föreställningssättet. Men frågan gäller icke enbart vissa föreställningars ålder, om den nu skulle kunna uppvisas, utan också deras religiösa betydelse. Här var det den inre kritiken satte in mot Tylor — med förblivande verkningar även beträffande den historiska skolan. Marett menade, att Tylors definition av religionen var för trång. Religionen är rent empiriskt sett, så som den föreligger som ett historiskt och psykologiskt fenomen, mer än tanke, mer än föreställning; den rymmer också känsla och vilja. Man kan till och med säga, att tyngdpunkten ligger på det icke intellektuella planet. För Marett bestod det väsentliga i religionen i vad han kallade supernaturalism, i en säregen inställning, förorsakad av reaktionen mot det mysteriösa, övernaturliga; man kunde kanske säga: i inriktningen mot en annan verklighet.²⁰ Den yttre anledningen till hans kritik var att man på etnografiskt håll fått upp ögonen för en före-

¹⁹ Om man på antievolutionistiskt håll också släpper hypotesen, att naturfolken i en eller annan mening representera förhistorien, för att begränsa studiet till de högkulturer, vilkas religiösa liv kan följas några tusen år tillbaka i tiden, måste man också ta den konsekvensen, att vi veta mycket litet — d. v. s. endast så mycket som arkeologien lär oss — om religionens utseende under den längsta perioden av människans tillvaro. Desto svårare har man att förstå, hur t. ex. Widengren kan säga, icke endast att höggudstron är »den egentliga kärnan i all religion» (Religionens värld 11), utan även, att höggudstron skall kunna visas ha »i mänsklighetens äldsta historia spelat den dominerande rollen i det religiösa livet» (Religionens ursprung, 1946, 103). Detta skall, väl att märka, icke bevisas med naturfolkens hjälp — »vi befinner oss i dag långt bort från de evolutionistiska skribenternas romantiska åsikt att vår tids naturfolk skulle återspegla den palaeolitiska epoken» (ib. 100). Men med rent historiska metoder kan ingenting alls bevisas om någon höggudstro i mänsklighetens äldsta historia. När det i samma skrift (s. 95) säges, att det centrala problemet icke är monoteismens uppkomst utan utvecklingen till polyteism, så ligger redan i dessa ord en evolutionistisk syn innesluten. Man framställer som ett historiskt problem utvecklingen till den form av gudstro, som på flera håll är den äldsta på historisk väg åtkomliga, nämligen just polyteismen.

²⁰ Marett, *Threshold of Religion* s. 1, 11 et passim. Jfr Goldenweiser, a. a. 378: »Tylor's definition is vindicated by ethnological experience, for both religion and a belief in spirits were discovered even among the most backward tribes, whenever proper search was made. From a theoretical standpoint, however, Tylor's definition is somewhat misleading. The belief in spirits may be an all but universal constituent of religion; but it is not, in and by itself, a religion, but a *Weltanschauung*, a world view.» Jfr även R. H. Lowie, *Primitive Religion*, 1925, 134.

ställning, som går under många namn men för vilken det melanesiska ordet *mana* blivit en terminus technicus och vars gemensamma signum synes vara den övernaturliga kraft eller helighet, som gudarna ha men även människor och ting kunna besitta och som enligt en alltmer utbredd åsikt verkligen synes vara uttryck för något av det väsentligaste i religionen. Marett förbättrade därigenom Tylors minimidefinition — det mest allmänna är inte en föreställningsform utan en inställning — som visserligen i sig bär fröet till en föreställning och tar sig intellektuellt uttryck i föreställningens form men som också är gemensam för olika föreställningar, själva den psykologiska gromarken, för att låna ett uttryck av professor M.-P. Nilsson, ur vilken de religiösa föreställningarna växa upp. Härmed var synpunkten radikalt förskjuten. En psykologisk betraktelse sattes i stället för den historiska eller rättare: kompletterade den.²¹ Ty medan den historiska metoden knappast kan föra oss längre än till insikten att vi från början, så långt vi kunna se, ha att räkna med flera samtidiga, skilda uppfattningssätt: själstron är inte äldre än gudstron, de höga gudarna inte tidigare än andra, så få ur psykologisk synpunkt sett de olika föreställningssätten sitt intresse ej som separata stadier i tiden utan som olika uppfattningsformer av den religiösa verklighet, som man förnummit och känt sig beroende av, och framförallt har det öppnats en väg att förstå den primitiva religionen, och inte endast den, som en levande realitet, som religion. Det gäller, med Briems ord, den psykologiska miljö, i vilken religionen har uppstått. Hur främmande man på sina håll stått och står för hela detta betraktelsesätt visar bäst den trots uttryckliga dementier alltfört spridda uppfattningen, att Marett's avsikt varit att till Tylors utvecklingskedja lägga ännu ett stadium, där man endast skulle ha trott på krafter utan att det fanns någon som ägde dem.²²

²¹ »As regards theory, I would rest my case on the psychological argument that, if there be reason, as I think there is, to hold that man's religious sense is a constant and universal feature of his mental life, its essence and true nature must then be sought, not so much in the shifting variety of its ideal constructions, as in that steadfast groundwork of specific emotion whereby man is able to feel the supernatural precisely at the point at which his thought breaks down» (The Threshold of Religion 28, jfr XXIII).

²² I företalet till första upplagan av The Threshold of Religion skriver Marett: »In the paper on 'Preanimistic Religion' I had no intention of committing myself to a definite solution of the genetic problem. For me the first chapter of the history of religion remains in large part indecipherable. My chief concern was simply to urge that primitive or rudimentary religion, as we actually find it amongst savage peoples, is at once a wider, and in certain respects a vaguer, thing than 'the belief in spiritual beings' of Tylor's famous 'minimum definition' . . . Before our science ventures to dogmatize about genesis, it must, I think, push on with the preliminary work of classifying its data under synoptic headings». Termen »non-animistic» kunde, säger han, också ha passat (s. VIII f.). Jfr även The Raw Material of Religion 14 f. För Marett's — senare — åskådning är betecknande, vad han säger i den sistnämnda

Det gemensamma för all religion ligger inte i föreställningar om gudar eller andliga väsen. I så fall skulle den principiellt ateistiska buddhismen inte vara någon religion. Den vidaste definition på religionen, som veterligen har uppställts, Söderbloms, lyder: religiös eller from är den, för vilken något är heligt.²³ Söker man efter något som finns i allt vad vi kalla religion, något oberoende av de föreställningar, som skilja religionsformerna åt, något som bestämmer människans hela religiösa liv, inte endast hennes gudsföreställning, finner man detta i inställningen till det övernaturliga, referensen till det heliga, men detta övernaturliga och heliga självt behöver inte ha en bestämd form, kan icke alltid klart åskådliggöras. Inställningen till det heliga är en mera konstant faktor än någon särskild föreställning om det.²⁴ Vad är det som gör guden till gud? När Elia hånade Baals profeter, var det inte gudens existens han satte i fråga, utan hans makt — han kanske sover, eller har gått avsides, eller är på resa. Det räcker inte med att guden finns; han måste också kunna hjälpa, ha makt att hjälpa. Det avgörande är hans förmåga, men denna undergörande eller övernaturliga eller mystiska makt — termer betyda här föga — det som man kanske bäst kallar hans helighet, finns oberoende av någon bestämd gudsföreställning, inte före i tiden men oberoende av någon viss utgestaltning. Här möter alltså något psykologiskt, eller logiskt, primärt, och det är endast därför att hela synen på den primitiva religionen varit så ensidigt utvecklingshistoriskt inriktad, och därför att man betraktat religionen alltför ensidigt från dess tankemässiga sida, som man — inte minst de som ivrigast bekämpat utvecklingstanken — haft så svårt att inse, att det rör sig om helt skilda argumenteringar. Den ena är: vilken är den historiskt äldsta formen av religion? Den andra är: vad är det gemensamma för alla former av primitiv religion och för religion överhuvud?²⁵

skriften, nämligen att »the three topics, High Gods, animism, and mana seem to me in themselves almost to constitute the three tiers of the pyramid to which primitive religion may be likened — certainly for analytic purposes, and less certainly for genetic purposes also» (s. 22 f.). — Den avgörande gränsen går snarast, som Boas menar, mellan »the approach to the 'supernatural' from the viewpoints of power conceived as anthropomorphic and of power conceived as an inherent quality of objects» (Encycl. of Soc. Sciences s. v. Anthropology p. 97 a).

²³ N. F. s. v. Religion. Hasting's Enc. of Religion and Ethics s. v. Holiness p. 731.

²⁴ Marett, *The Threshold of Religion* s. X.

²⁵ Mana är enligt Marett »the common element in ghosts and gods, in the magical and the mystical, the supernal and the infernal, the unknown within and the unknown without. It is the supernatural or supernormal, as distinguished from the natural or normal . . . Or perhaps another and a better way of putting it, seeing that it calls attention to the feeling behind the logic, is to say that it is the awful, and that everything wherein or whereby it manifests itself is so to speak a power of awfulness, or, more shortly, a *power* (*The Threshold of Religion* 12 f.). — »Not the mere existence of the divinity, but its *mana*, its power, its holiness, is what religion involves» (Söderblom, 1. c.).

Den bävan, det hopp och den fruktan, som det gudomliga, det övernaturliga, det heliga inger, detta kommer så vitt man kan se närmast religionens kärna. Religionen är inte en ren känslosak, men den är ännu mindre enbart en förnuftets sak. Bevis: den ringa verkan som förnuftskritiken utövar på de religiösa. Kritiken drabbar inte sakens kärna. Låge det väsentliga, rent empiriskt sett, i gudsföreställningens teoretiska innehåll, så skulle den förnuftskritik, som så ofta riktats mot religionen, för länge sedan ha medfört dess död, lika säkert som att ingen längre tror att jorden är platt. I stället tar sig religionen ständigt uttryck i nya former, nya föreställningar, när de gamla icke längre äro till fyllest. Rent historiskt och rent psykologiskt sett är religionen ingenting annat än det den själv utger sig för att vara, en framställning, en tolkning av säregna erfarenheter, om vilkas mer än subjektiva värde varken historien eller psykologien har att uttala sig men om vilkas verklighet ingen tvekan kan råda. Men dessa erfarenheter äro icke, som dogmatismen och religionskritiken i förbund alltid vilja intala oss, av den art att de falla under intellektets domvärjo. De uttryck denna erfarenhet tar sig i föreställningar och dogmer äro präglade av sin tid och ort, men därbakom ligger i varje äkta religion något alldeles annorlunda. Religionen innebär alltid ett mysterium, en visshet av annat slag än all annan visshet.

På så sätt kan man kanske säga, att den psykologiska betraktelsen når ett steg längre än den historiska. Naturligtvis finns det ingen skarp gräns mellan dem: de böra och måste alltid gå hand i hand. Men om den religionshistoriens gräns, varom här har talats, hindrar oss från att åskåda religionens historiska upphov, så låter oss den psykologiska analysen komma närmare den erfarenhet, som hur den än må uttryckas, och hur den än först må ha dagats för de första människorna, dock förbinder alla religioner till en enhet och är den enda grunden till att man överhuvud kan tala om religionshistorien som en enhetlig disciplin.

ARBETETS MENING

ETT FÖREDRAG

AV DOCENT GUSTAF WINGREN, LUND

Meningen med arbetet är någonting, som varje människa kan förstå och upptäcka, hon må ha tro på Gud eller ej. Alla de sysslor, åt vilka vi ägna vår kraft, innebära på ett eller annat sätt ett tjänande till andras välfärd och livsuppehälle. Tar man bort en arbetsform ur det stora sammanhanget, inträder snart en störning i omgivningens liv. När hembiträdet plötsligt slutar, kommer en hel familj ur gängorna. Ur detta enkla faktum får ju strejken sin slagkraft. Att sluta arbeta är ett angrepp mot medmänniskornas existens. Arbetsinställelsen är ett vapen, med vilket man kan betvinga en motspänstig klass av människor, som måste foga sig efter de strejkandes vilja för att helt enkelt kunna leva. Emedan det är så, kan man också själv å andra sidan skaffa sig livsmöjligheter genom att arbeta, åtminstone i regel. Eftersom omgivningen behöver ens arbetsinsats, får man sitt levebröd i och med att man utför denna tjänst. Där detta förhållande är rubbat, t. ex. i de stora arbetslöshetsperioderna, där är samhället självt sjukt och rubbat. På samma sätt är det en samhällsjukdom i gång i de tider, då hela människogrupper leva på inkomster, som stå till deras förfogande utan att de behöva arbeta.

Man kunde kortfattat säga, att arbetets mening är nästans bästa och att denna mening utan vidare inses av varje person, som reflekterar över saken. Härtill har den kristna uppenbarelsen och Guds ord egentligen ingenting att tillägga. Detta sammanhänger med att arbetet är våra gärningar och att det därför hör till lagens rike. Ligger något under lagen, så hör det också förnuftet till. För att undervisa oss om sådant har Gud icke sänt Kristus i världen och icke givit oss sitt ord. Arbetets mening kan en kristen gott resonera med vem som helst om, även med en hedning. Utsikterna att nå enighet i ett dylikt resonemang äro ganska stora. De äro givetvis inte större än de äro i någon annan förståndsfråga, som man öppnar ett samtal om, men de äro ändå ganska stora. Härav följer dock ingalunda, att en sådan arbetets ömsesidiga nästantjänst harmoniskt pågår på jorden. Detta att förnuftet inser något har hittills aldrig betytt, att det faktiska samlivet människor emellan rättar sig därefter, att man

gör så. Framför allt betydde icke sambandet mellan lagen och förnuftet i Luthers teologi något sådant. Det är ju i första rummet från Luther som vi ha denna sammanställning av lagen och förnuftet. Men den optimistiska människosynen i nutiden ha vi förvisso icke från honom. Han var övertygad om att lagen varje dag trampades under fötterna, d. v. s. att oförnuft präglade människors göranden och låtanden. Ty ett uppror mot Skaparen hade fått välde i människovärlden, och detta uppror bredde ut sig till varje släkte som föddes. Upprorets väsen består i att varje människa tänker på sig själv och inte kan låta bli att tänka på sig själv. Det är ett tvång detta, en trældom, och den trældomen kallar Luther i likhet med Bibeln för synd. Men om arbetets mening är min nästas bästa och om synden är min hemfallenhet åt tvånget att sörja för mig själv och söka mitt eget bästa, så kan man följaktligen säga, att synden går emot arbetets mening. Min synd tar ifrån mig mitt arbetes mening. Min synd är ett hinder för mig på vägen till min nästa. Jag får aldrig komma in i detta, som är arbetets mening: nästans tjänst. Mitt eget hjärta ställer oavbrutet den motsatta frågan: vad har jag själv för gagn av att utföra detta arbete? I den frågeställningen tror jag mig få tag i arbetets mening, och jag söker och söker — men får aldrig något svar. Just min fråga är det, som stänger dörren för mig och som låser mig ute ur arbetets mening. Jag själv skall faktiskt icke få någonting annat ur mitt arbete än detta: brödet för mig och de mina, levebrödet. Då uppehåller Gud mig, och det är nog. Men det liv, som jag så får, får jag för att kunna tjäna mina medmänniskor. Att begära något annat, att begära »mer» mening är att slå ihjäl livets mening. »Den som står efter att vinna sitt liv, han skall mista det», säger Kristus, »men den som mister det, han skall rädda det» (Luk. 17: 33).

När man utan invändningar kan gå med på att arbetets mening är nästans tjänst men däremot kräver mer mening än så av det arbete, som man själv utför, då beror det troligen på att man i det första fallet — när det gäller den allmänna satsen — huvudsakligen tänker på de andras arbete. Lagen är alltid lätt att förstå, när den drabbar de andra, men tung att förstå, när den drabbar mig själv. Ty lagen är ej i första hand upplysning och undervisning, då vore det ingen skillnad, om det gällde mig själv eller andra, utan den är framför allt tryck, tyngd, ok, styrande vilja eller, som Luther sade: regemente. Att gå in i arbetets mening är att ge upp sig själv och låta den kraft man äger rinna iväg till nästan och styrka nästan, uppbygga nästan. Nästankärlek och kallelsearbete på jorden höra samman och kunna ej lösgöras från varandra. På denna punkt har vår moderna kristendom förlorat totalsynen på livet och hamnat i en uppsplittring av nästankärlek och arbete, som är ödesdiger. Om

någon ibland oss har ett yrkesarbete, t. ex. står i butik eller lagar skor, och samtidigt »vill vara en kristen», som det heter, så förlägges gärna det specifikt kristna till en sfär utanför butiken och verkstaden. »Helgelsen» kan inte vara belägen i denna vardagliga tristess, tycker man. Nästankärleken måste väl yttra sig i att man tar hand om människor på ett mera andligt sätt? Men de omhändertagna känna sig ofta ytterligt besvärade i den onaturliga atmosfär, som vi så skapa. Någon hjälp få de i regel inte av oss förrän vi kommit dem så nära, att djupet väller upp, och då djupet väller upp, är det så gott som alltid idel vardagsproblem som välla upp, där den enda hjälp, som kan ges, består i enkel mänsklig solidaritet. Inte sällan vänder sig då strömriktningen på hjälpen, så att vi själva bli omhändertagna av dem, som vi i vårt andliga övermod ville hjälpa — och häri ligger vanligen den verkliga hälsan för våra medmänniskor, att de få hjälpa oss. Ty det är saligare att giva än att taga. Men låt oss försöka fixera för oss, vari giftet i den där beskäftiga nästankärleken bestod: vad var det, som gjorde hela atmosfären kvalmig? Det var detta, att vårt primära intresse var ett intresse för att vi skulle vara kristna. Till kristenlivet hör nästankärlek, nåväl — då sätter jag igång med nästankärlek. I denna helgelsesträvan finns rätt och slätt ingenting utav kärlek till nästan. Jag och min religion och min kristendom är centrum. Nästan är ett medel att bli kristen med. Först då denna religiositet krossas och vardagligheten är där, kan nästan möjligen bli centrum.

Men vi återvända nu på nytt och med en ny fråga till den nyssnämnda onaturliga situationen, då en människa plötsligt skulle tas om hand. Hon skruvade sig generat och visste inte var hon skulle göra av den fromma hjälp, som erbjöds henne. Men om man verkligen kunde tränga bakom hennes yta, skulle man kanske upptäcka, att hon ganska nyligen blivit lurad på en vara i en butik eller fått igen ett par skor, illa lagade till ett oskäligt pris. Hela hennes tillvaro består ju av detaljer, som äro frukter av andra människors arbete. Detta förhållande hade Martin Luther genomtänkt i all dess trivialitet. För honom tedde sig hela det jordiska livet såsom ett oavbrutet möte med nästan, en oavbruten vandring i gärningar, vilkas utmyning låg hos nästan. Det var omöjligt för honom att upptäcka en fläck av jorden, en enda vrå, som var profan och ohelig — allt var omslutet av Guds bud och befallning: »Älska din nästa som dig själv!» Väl fanns det sådant, som var ont och djävulskt, men detta var aldrig ett område vid sidan om det heliga området. Utan det onda kommer ur människohjärtat, som kan förvrida varje gärning och som, då det får ostört verka i sin demoni, kan göra också bönekammaren, högkoret och kyrkbänken till platser för Satans handlingar. Striden mellan Gud och Satan böljar tvärs-

igenom människofältet och har icke avgränsade områden. Det onda kan följa oss in i de heligaste rum, men det gudomliga kan också följa oss ut i de simplaste yrken, om vi blott höra ordet och lyda, sträcka oss mot nästan i kärleken, sträcka oss mot Gud i tron.

Vår utgångspunkt nyss var antagandet, att den beskäftige och välmenande hjälparen på vardagarna stod i butik eller lagade skor. Båda verksamheterna ha den innebörden, att den arbetande i varje minut har med sin nästa att göra. Varje grepp, varje beslut är en handling mot nästan, även om nästan icke är närvarande och står och ser på. Att vara trogen i detta undangömda verk kan aldrig bli ett medel, med vilket man synliggör den egna religiositeten. Just därför är det här möjligt att låta nästan vara centrum i handlandet. Hela kraften ägnas åt arbetet och dess egen inre mening. Men hur skall jag då kunna kalla mig kristen? Kristen är jag, emedan jag är döpt, emedan Gud i sitt ord säger: »Du är min, frukta icke!» När kärleken går mot nästan, så går tron mot Gud: det är Han, som gör mig till sitt barn i sin kyrka, icke jag själv — min kraft kan utan splittring, utan tudelning av religiöst och profant, få löpa hän emot det, som för mina medmänniskor behövs här på jorden, och just i denna enkelhet ligger kärleken till nästan. Det är inte bara arbetsplatsen och yrket, som därmed fylles av mening. Varje mänsklig, naturlig relation är lika helig, lika laddad med Skaparens gärningar. Man behöver aldrig ordna till särskilda religiösa handlingar åt sig, dagen är ändå till brädden full med sådant, som Gud har befallt.

Hur kan det komma sig, att denna syn på kallelsearbetet gick förlorad? Den måste gå förlorad i den stund, då — grovt uttryckt — kyrkan gick förlorad och sekten kom. Med sekt menar jag då inte nödvändigt en utbrytning ur kyrkan; det kan lika gärna vara fråga om en grupp inom kyrkan, en grupp av sanna kristna inom det stora, yttre kyrkosamfundet. Att tänka helgelsen såsom liggande utanför arbetet, att leta efter särskilda heliga gärningar är nödvändigt i det ögonblick, då de heligas samfund är en cirkel inom den yttre cirkeln, kyrkan. Sektens väsen är viljan att skilja, att klyva. Men om vi i ett ord skulle söka infånga den gudomliga gärning, som skall ske på den yttersta dagen, så blir det exakt detta: att skilja, att dela: ». . . han skall skilja dem från varandra, såsom en herde skiljer fåren ifrån getterna» (Matt. 25: 32). Skiljande är dom, krisis. Ogräs och vete skola här växa tillsammans, men skördedagen, yttersta dagen, är skiljandets dag (Matt. 13: 30, 41). Då drages noten upp på stranden, sållningen tar vid (Matt. 13: 48 f.). Att nu, i kyrkans tid, påbörja skiljandet är att ge sig in på ett skördedagsarbete i en tid, då man alls inte skulle skörda utan bara så, så ut ordet, predika, och då man skulle fylla sin dag

med tjänst åt nästan i denna värld, sådan den nu är, åkern där Gud och hans ovän båda äro i färd med sitt verk. Skiljandet nu är att börja domen, innan Gud börjar den. Alltså är man utan riktigt hopp om någon yttersta dag, man har ju ryckt yttersta dagen till sig. Man tror icke, man nöjer sig inte med ordet, utan man måste se, skåda, synliggöra sin kristlighet, söndra ut den ur jordiskheten, fixera helgelsens kännetecken, skaffa sig en ungefärlig överblick över de heligas antal redan här i tiden. Då måste helgelsens gärningar vara särskilda gärningar utanför arbetet, utanför vardagsumgängelsen. Det finns ingen möjlighet att tänka sig en helgelse, som ligger i arbetet, i människolivets vanliga gång och vanliga sysslor.

Men antag, att jag tar en välgjord, ordentlig och hållbar sak i min hand, låt tanken vandra runt till de ting, som vi bruka under en dag bara! Hur många fördolda handlingar av självförnekelse och av pliktuppfyllelse står det inte bakom alla dessa ting! Och då ha vi ändå blott nämnt det banalaste av allt, tingen. När vi äta vår föda, är det en rad av arbetande människor, som betjäna oss, från bonden och fiskaren till husmodern. När jag läser en bok eller skriver ett par rader, bygger jag ännu idag på ett stycke av min gamla småskollärarynnas arbetsinsats, fast hon ligger bortglömd och otackad i sin grav någonstans, hon som lärde mig läsa och skriva. Då döden går fram ibland oss, är detta ofta en hjälp för oss att varsna livets mening. Först vid gravarna avslöjas stundom hur tomma många beundrade människoliv äro och hur djupt meningsfulla andra livsöden äro, de utan glans bortskänkta, där vederbörande själv fann det självklart att under både milt och hårt väder vara trogen och där vi runt omkring också funno det självklart och egentligen aldrig sade tack. Efteråt frestas vi gärna att sentimentalt måla ut deras offerliv, men detta kan, också det, vara ett »skiljande» utan rätt insikt, ett försök att göra en sekt av de döda. De verkligt hårda offren, de som givits under det grå slitet, de som krävde den bittraste kampen mot det egna jaget, innan de kunde ges, som sedan kanske överskyldes med ett bullrande skratt och ett friskt skämtlynne eller som gömdes i en stor tystnad — de verkligt hårda offren få vi ändå aldrig tag i. Att göra en sekt av de döda är ett lika ytligt företag som att göra en sekt av de levande. De döda måste få vila i sina gravar, blandade med varandra i åkern, intill den dag, om vilken det heter: »Och se, då skola somliga, som äro de sista, bliva de första, och somliga, som äro de första, bliva de sista» (Luk. 13: 30).

Och nu — låt oss tänka på de levande! Idag stå millioner i samma påfrestningar som dessa döda en gång stodo i. Bländverken i tiden, bland vilka religiositeten kan bli det mest förföriska, locka ständigt dessa arma levande in på irrvägar utan mål, ge dem surrogat att fågna sig med en stund. Det är svårt för

oss att hitta en uppgift att stå i, som vi verkligen, utan att väja med blicken, kunna säga oss vilja stå i, tills vi också äro färdiga att dö och begravas. Livsmålen äro nästan alltid mål, till vilka man flyr, flyr från döden och smärtan. Man blundar, när man skall leva. Det behövde i grund genomtänkas, om inte också den kristendom, som idag läres ut, är ett sätt att blunda. Man avskärmar heliga sfärer, och därinne har man sin Gud, men det jordiska människolivet, det lever man utan Gud, utan riktigt hopp, i en känsla av profanitet och ohelighet, såsom gnostikerna på 100-talet och såsom munkarna vid medeltidens slut. Men i den stund, då vi få klart för oss, att Gud är Skaparen, herren över himmel och jord, och att Han är Människan, som vilar i stallet, äter, dricker, hanteras av krigsknektarna, då kan det också gå upp för oss, att ingenting på jorden är för lågt eller för smutsigt eller för torftigt för Gud, ja, att det kanhända tvärtom är i djupen han vistas, att det är därnere i tjänandet och ringheten han utför sina skönaste verk och sina största under, att det är därnere, som han segrar över sin fiende och ovän, satansmakten, självhärlighetsmakten. Denna onda makt ha vi alla inne i vårt eget hjärta. Det är vårt jordiska livs mening, att den makten, »den gamla människan», skall dö. Och hon dör icke, förrän vi kroppsligen dö och begravas i mullen. Alla bördor, som vi måste bära här, kunna bidra till hennes död, om vi taga emot det som händer med tro och lovsång ur Guds hand. Döden i arbetet, döden i vardagsslitet är en del av den kommande, stora döden — därför flyr man icke och blundar icke, man förgyller icke, när man går in i arbetets, kallelens livsuppgift, utan man kan med öppna ögon se, att livet är som det är: fyllt av död och därför fyllt av mening. Ty döden är, när den tages i tro, vår gamla människas död, alltså vår fiendes död, alltså — tvärtom — vårt liv, vårt hopp, en förnyelse och ett reningens bad, »åt oss som hava till ögonmärke de ting, som icke synas» (2 Kor. 4: 18). Det mest karga och tunga i vårt öde har ofta den djupaste andliga meningen. Här få vi sikte på en ny sida i arbetets mening. Men därmed upphäves ej, att arbetets mening är nästans tjänst. Tvärtom: i detta, att allt löper hän mot nästans bästa, inne i detta ligger den tuktan, den död, jag behöver för att kunna renas och leva.

Sådana tankar om arbetets mening höra inte bara hemma i 1500-talet och reformationen. Det är ett vittnesbörd om den ortodoxa österländska kyrkans sammanhang bakåt med fornkyrka och urkristendom, då vi i ryskt tänkande stöta på liknanade — man vill nästan säga — profetior om arbetets mening, en arbetets och det ekonomiska livets teologi, som låter samhällets realiteter i deras inre hårdhet, deras fulla jordiskhet vara element i en livsprocess, i vilken Kristus, hans död och hans uppståndelse, vinner gestalt. Så sent som 1880 ut-

formades av ryssen Feodorov en sådan »philosophy of common action», en det gemensamma arbetets filosofi, där allt arbete ses som en väldig gemensam kamp i Kristus, en kamp, vars slutpunkt är de dödas uppståndelse.¹ Det är en viktig tankeställare för oss, att en dylik profetisk breddning av den andliga livsynen, som gör det möjligt för hela samhällsskeendet att få rum i det gudomliga verket och som ser Kristus i fabriker, det är en viktig tankeställare, att en sådan breddning samtidigt medför denna oerhörda förlängning, så att linjen från arbetet sträcker sig fram mot yttersta dagen och de dödas uppståndelse — den kan icke stanna förr, den måste i hoppet omsluta också detta sista och ofattbara, fiendens död, livets frihet, Guds seger. Sekten förlade det kristna handlandet till särskilda, avgränsade handlingar, och därför ville den skilja och dela människor, utsöndra de sanna kristna, därför förlorade den hoppet om en yttersta dag, den visste och ägde och skådade redan — men i verkligheten krympte det gudomliga ihop i denna luft: hela tillvaron blev profan och tömd på mening. Men här, i arbetets rike, där Guds ord och bud omsluter oss ända ute vid vardagslivets yttersta utkant, här är skiljandet meningslöst, här är varje människa vi möta, från början, utan granskning, en bland de andra i gemenskapen, en lem i samma kropp som vi själva. Och där skiljandet blir meningslöst, där först blir livet meningsfullt, där finns det en förhoppning inför varje människa, en förhoppning inför varje handling, där är det som om allt, nöd och glädje om vartannat, vällde mot yttersta dagen och strömmade såsom en bred livets flod mot uppståndelsen från de döda. Då skall Gud, domaren, skilja, då skall Kristus dela oss, låt oss då hoppas, hoppas om oss själva, hoppas om våra medmänniskor!

Ställer man sig så i arbetets rike, d. v. s. just där man befinner sig, då märker man snart för sin egen del, att de punkter, där det sitter hårdast åt för en, dem anar omgivningen icke någonting om — man märker, hur hemlig, hur fördold och undangömd hjärtats nöd måste vara. Avgörelserna, besluten, handlingarna ligga ofta öppna, mitt i vardagsvärlden, tillgängliga för allas blickar, och ändå se människorna runtomkring oss ingenting. De prisa oss för struntoffer och bagateller, som inte kostade oss något, och de äro blinda för tyngderna, som vi bära under uppbådet av vår yttersta kraft. Naturligtvis är vår egen synförmåga visavi dem, som vandra i vår närhet, lika svag. Vårt öga genomtränger aldrig den mur, som döljer vår nästas hjärta för oss. Den, som ger, ger alltid i det fördolda, annars ger han inte, då behåller han. Och i det fördolda ger man bäst, om man ger mitt på ljusa dagen, ger inne i den kallelseuppgift, som man fått och som ingen fäster sig vid.² Givandet åt nästan kan vara

¹ Se härom Evgueny Lampert, *The divine realm* 1944, sid. 102 f.

² Jfr K. E. Løgstrup, *Den erkendelsesteoretiske Konflikt* 1942, sid. 148.

dolt i detta, att man säljer, säljer bra varor till anständigt pris, alltid betvingar sin lust att göra annorlunda, alltid har kundens rätt i sikte, d. v. s. alltid bevarar det hårda, hälsosamma greppet på sin egen gamla människa. Varje arbete bjuder dagligen på avgörelser av detta slag, och när man till sådana avgörelser förlägger kampen mot sitt eget jag, så kan man egendomligt nog glömma dem efteråt — det slukas liksom upp av vardagen alltsammans och blir aldrig till detta olidliga torn av goda gärningar, denna odrägliga förträfflighet, nej, det slukas upp, rinner ner i jorden, glömmes, den vänstra handen vet icke vad den högre gör. Därför finns det gemenskap i detta, och därför finns det ett evigt, osläckligt hopp i detta: snart skall hela denna kropp med alla sina olika lemmar uppstå till oförgängligt liv ur döden, samlad under sitt huvud och sin Herre, Kristus, som dog i smälek utanför stadsporten, mitt i folkvimlet och ändå okänd, och som uppstod ur fångslen i påskljuset. Och denna vida gemenskap, som vi smaka redan nu i jordiskheten, i vardagligheten, den är kyrkans gemenskap, den kan aldrig bli sektens. Ja, det går inte ens att göra en riktning eller en strömning eller en kyrklig rörelse av detta — då skulle man upphäva gemenskapen, upphäva meningen: man kan bara stå i sin syssla, på sin post, och göra sitt, och så låta livet förrinna. Annars gjorde man ju själva kyrkan till en sekt.

Är det icke detta motsägelsefulla, som idag håller på att ske i svenska kyrkan? Ord och sakrament, det är de medel, genom vilka Kristus är hos oss och gör oss till sin kropp, de medel, genom vilka den levande Guden nu skapar oss nya, d. v. s. nedbryter och dödar vår synd, upprättar och nyföder oss till liv. Dopets mening är, att människan dör och uppstår med Kristus. Och döden i arbetet är den gamla människans död. Dopet förverkligas inte på sidan om den mänskliga umgängelsen med nästan. Dopet är ett dop till det sanna människolivet, det är dopliv som lever därute i yrkena och hemmen, i självförkvävandets och tålmodets tusentals livsformer, alla lika prosaiska. Nattvardens mening är, att Gud kommer som en människa till oss, när vi äta och dricka tillsammans. Så bli vi en enda kropp i Kristus, och kroppens liv lever därute, där också dopet förverkligas, där de många lemmarna göra var och en sitt och så inbördes betjäna varandra. Dop och nattvard bjudas oss i kyrkan och deras kraft fyller hela den jordiska gemenskapens kropp: kyrkans puls slår, där händerna arbeta och maskinerna gå. Här ser man ur en ny synpunkt arbetets mening. Man kunde säga: arbetets mening är, att dop och nattvard måtte bli förverkligade i vår mitt. Men trots att vi så tala om sakramenten, tala vi om alldeles samma arbete som förut, samma triviala vardagliga skeenden, fyllda av nästantjänst — och däri av nattvardens gemenskap, fyllda av tyngd och möda — och däri av do-

pets död. Och så genom och bakom allt detta den stora urkraften, Ordet, Kristi egen röst och stämma, som ljuder i kyrkan och som hörs och följer oss var vi än vistas. Heligheten i de heligas samfund är ingenting annat än detta, att allt går och allt sker i ordet och i sakramenten; det är Guds verk, som är heligt, icke vårt — men Hans verk är med oss i djupen, just när vi ge upp jagandet efter särskilda gärningar och i stället rikta vår blick på vår nästa. Då strömmar ordets och dopets och nattvardens välsignelse genom vårt väsen.³

Men är det icke dessa sakrament, som nu göras om till tecken på en rätt »kyrklighet»? Då måste de bli gränsbildande, alltså inte enkelt gemenskapsbildande. Då ligger människolivet där innehållstomt och blottat på gudomliga handlingar, och ut ur detta profanum måste man draga och locka människorna, in i kyrkans slutna rum. Kyrkan kan icke ostraffat konkurrera med sekterna, då blir hon själv en sekt, besatt av »skiljandets» ande, och hennes gärningar bli klerikala gärningar inför Gud, gåvor, som upplyftas mot Gud på det heliga rummet — som om Gud vore fjärran och som om det jordiska vardagsbruset vore en störning av gudsgemenskapen. Nej, Gud är icke fjärran, utan Han är här. Kyrkan är icke vårt verk utan Hans: därför kan man vila i kyrkan, såsom man vilar hos sin mor, trygg, utan uppskruvat patos, utan program, omgärdad av dopet. Man får styrka i kyrkan, såsom man får styrka vid det bord i hemmet, där brödet brytes och födan för dagen räckes en. Hela ens liv hänger på detta, att det finns något att äta, men ändå »känner» man ingenting särskilt, man bara tar emot, utan själviakttagelse. Och sedan lever man. Varje livsytring under dagen är också en yttring av kraften och välsignelsen i den föda man åt. Det är meningen, att kraften skall ut och bli handlingar, icke stängas in, icke krökas om till en romantik omkring bordet, en egocentrisk gurmendis. I kyrkan föder oss Gud, där livnar han oss till uppståndelsen från de döda. Kyrkans liv är ett liv som trängtar till handlingar, som längtar till vardag efter söndagens dukade bord. Flyr man från sin nästa till Gud, så kommer man inte till Gud utan endast till sig själv, sitt eget jag. Kristus blir icke centrum, när nästan stötes bort ur centrum. Ty Kristus är utgiven för världen, han är människa, i tjänarskepnad. Detta är undret: när nästan är centrum, är Kristus centrum. Vandringen utåt mot jordens människor är en vandring åt det håll, där korset är beläget och där döden sker, d. v. s. en vandring åt det håll, där Han är och där det finns hopp, hopp om livets uppståndelse.

³ Jfr K. E. Skydsgaard, *Kristendom og Menneskelighed* 1949, sid. 111—113.

LAG OCH SKAPELSE¹

AV DOCENT HEINZ-HORST SCHREY, TÜBINGEN

I.

Vad som här följer är en besinning över lagbegreppets grundvalar och dess kris i nutiden. Uppenbarligen skiljer sig vår tid från reformationstiden därigenom, att lagmässighetens begrepp, begreppet om en orubblig varandets ordning i allmännaste mening icke mer är någonting självklart. För reformatörerna var frågan om lagens begrundning icke något problem. Erkännandet av dekalogen liksom naturlagen, båda innehållsligt fullständigt klara och entydiga storheter, var icke ifrågasatt. Reformatörernas problem var icke frågan om lagens mening och väsen, utan det gällde fastmer förhållandet mellan lag och evangelium. Vad det då rörde sig om var frågan om lagens betydelse utifrån tron på evangeliet. I den närvarande situationen däremot är lagen i sitt sakliga bestånd, sin vetbarhet och giltighet överhuvud ställd i fråga.

Det återstår oss därför i dag intet annat än att genomföra en tankegång, som från den reformatoriska teologien sett är onödig men för vår nuvarande förkunnelse oundgänglig. Vi måste i denna lagbegreppets kris fråga efter grundvalarna. För att tala med Kant måste vi ställa frågan om betingelsen för lagens möjlighet överhuvud.

Mina utredningar i det följande äro därför icke att betrakta såsom stående i motsats till reformatörernas teologi. De utgå dock från den förutsättningen, att teologien, om den skall tjäna den levande förkunnelsen av Guds ord, icke får tala blott för den inre kretsen av teologer på deras skolspråk och i den för dem förtrogna problematiken, utan att det hör till dess missionärs- och apologetiska uppdrag att säga ett ord i varje tids aktuella kris. Om teologien tillsluter sig för denna uppgift, så råkar den i fara att icke mer föra samtalet med världen och att röra sig historiserande-musealt i en tankevärld, som icke mer förstås av samtiden. Detsamma är också att säga gentemot en teologi, som berömmar sig

¹ Föredrag hållet vid Teologiska föreningens i Uppsala sammanträde den 11 febr. 1949. Översättningen efter författarens manuskript utförd av pastor Hugo Landin, Uppsala. — Föredraget torde kunna väcka intresse såsom ett exempel på ett tänkesätt hos vissa bland de av existensfilosofien påverkade teologerna. (Jfr Joh. Sløks artikel i denna tidskrift 1949, h. 1.)

av sin trohet mot Luther. Om den bara också kunde berömma sig av ansvar mot sin egen samtid!

Blicken riktas i det följande mindre på den inomteologiska problematik, som vanligen omskrives med begreppsparet »lag och evangelium». Den riktas i stället utåt på den kris för lagtanken i ordets mest omfattande mening, som vi kunna fastställa i nutiden. Jag vill därvid gå fram i tre etapper:

Först skall en idéhistorisk översikt över lagbegreppets väsen och omvandling från antiken till nutiden bilda bakgrunden. Därefter skall i korta drag den kristna skapelsetanken utvecklas. Och slutligen göres denna fruktbarande för lagbegreppets nybegrundning. Därvid synes det oss väsentligt, att den kristna skapelsetanken icke blott har en kritisk-regulativ utan också en konstitutiv betydelse för lagmässighetens tanke i vidaste mening och därmed också för uppfattningen av världen överhuvud.

Det måste nu först vara vår uppgift att visa, att den närvarande krisens väsen och djup ligger just däri, att *laglöshet* råder, att norm och giltighet gått förlorade lika väl som den frihet, som skulle kunna gripa eller skapa sådan norm. Lagtanken har idéhistoriskt alltid varit förbunden med tanken på ett ordnat vara. I det grekiska tänkandet är den logos, som innebor i alla ting och är allt vardandes lag och regel, den eviga världslagen, i kraft av vilken allting sker. Logos såsom kosmisk lag är allmängiltig. Såväl i stjärnvärldens makrokosmos som i människolivets och historiens mikrokosmos råder denna lag och gör allt skeende genomskinligt och förnuftigt. I det kristet-katolska tänkandet ingår denna tanke en syntes med det personliga gudsbegreppet. Gud alstrar världstanken och ordnar allt genom logos. Denna världstanke är tillgänglig för människans naturliga begripande, och *ius naturale* har icke gått förlorat genom människans förlust av urtillståndets rättfärdighet, ej heller försvunnit för människans insikt. Medan för grekisk tanke den sedliga och naturliga lagen är immanent i världens vara, och detta självt såsom kosmos kan kallas gudomligt, är i det kristna tänkandet ett annat synsätt förhärskande. Grekernas kontemplativa *theoria* på tingens ordnade vara träder tillbaka för tron på alla tings transcendente skapare och en ny dimension öppnar sig: själen som kontemplationens liksom frälsningens egentliga föremål. Den grekiska lagtanken i sin harmoniska immanens sättes i fråga genom skapelsetrons transcendens liksom genom den inåtriktade reflexionen över själen. Nu upptäckes viljan såsom den stora störaren i den kosmiska ordos trappstegsbyggnad. Och in i den i sig avvägda ändlighetens naturliga ro träder frälsningshistoriens dynamik, genom vilken Gud ingriper i människovärlden, räddar och förkastar efter sin vilja. Upptäckten av det historiska (*die Geschichtlichkeit*) sätter hos Augustinus ett slut för det grekiska tänkandets naturalism. Nu

är det icke mer det natur- och förnuftsensliga livet som är livet i egentlig mening, utan själens liv, för så vitt det är ett liv inför Gud, den transcendent skaparen.

Vad som nu skett under nya tiden, kan blott förstås mot denna bakgrund. Det innebar ett sönderbrytande av spänningen mellan människan och den transcendent skaparen och å ena sidan en subjektivering av den ordnande världsprincipen, ett tillbakadragande av lagbegreppet in i det tänkande medvetandet — å andra sidan en pånyttfödelse av den grekiska lagtanken men nu i materialistisk form och rent naturlagsmässigt tänkt.

Den västerländska filosofiens nyansats hos Descartes, betyder tillika ordnings- och lagbegreppets subjektivering, ty evidenta äro ordning och lag blott i den tänkande människans medvetande. Ur detta medvetande allena kommer också vissheten såsom det existerandes egen självförvissning om sig och världen. Hos Kant äro såväl sedelagen som naturlagen grundade i det självlagstiftande, avtonoma förnuftsens struktur. Självskapande gestaltar det ordnande förnuftet sin bild av världen. Lagbegreppets oförlorbara kännetecken, allmängiltigheten, var såtillvida bevarat, som man antog ett för alla människor lika, i sig identiskt förnuft. Upplösningen av detta lagbegrepp följer under 1800-talets lopp genom den radikala historisering, som sätter in med romantiken, och som sätter individualitetstanken i identitetstankens ställe. Nu härskar icke längre tanken på alla människors konformitet, utan nu »stellt jeder Mensch die Menschheit in eigener Mischung ihrer Elemente dar» (Schleiermacher). Romantiken upptäcker det historiska livets rikedom och egenart hos de olika folken. Ju mera material språkforskningen och etnologien för fram, desto mer ohållbar blir tanken på en enhetlig, tider och raser överlevande, identisk mänsklig natur. Hans Barth (Fluten und Dämme, Zürich 1945) talar om att till kritiken av det rena förnuftet sluter sig en kritik av det historiska och sociologiska förnuftet. Däri ligger Wilhelm Diltheys betydelse, att han visat, hur det verkliga livet, och just det historiska livet, i sin oändliga mångfald och rikedom icke på upplysningsmännens vis kan tänkas såsom ett långsamt fortskridande, visserligen ständigt stört, men dock slutligen oemotståndligt, segerrikt genombrott av det ena identiska förnuftet. Hos Hegel uppträder individualitetstanken i hans begrepp om folkanden, som i varje folk har sin särskilda gestalt, sin särskilda genius. Hos Marx sker den kritiska destruktionen av lagbegreppet utifrån ekonomiska och sociologiska utgångspunkter. Även han är såtillvida romantiker, som han antager individuella faser i den samhälleliga utvecklingen, vilka inbördes avlösa varandra och var för sig ha ett i sig slutet, men just till den förhandenvarande fasen hörande system av etiska, filosofiska och religiösa föreställningar och normer. I det att den samhälleliga utvecklingens faser växla, måste också dessa normer

förändra sig. När däremot ett sådant normsystems allmängiltighet hävdas, så är detta å ena sidan uttryck för ett visst samhällsskiktets självhävdelsevilja, å andra sidan ingenting annat än en ideologisk överbyggnad över ett i förändring statt fundament. Avslöjandet av ideologierna såsom betingade av konkreta, ekonomiska eller politiska intressen leder till deras slutgiltiga destruktion.

På tvåfaldigt sätt försiggår under 1800-talet lagbegreppets upplösning. Det första är dess utveckling till extrem subjektivism, i det den till lagbegreppet hörande identitetskategorien drages in i den tänkandes subjektivitet. Det andra är naturaliseringen av det historiska, i det lagbegreppet i betydelse av naturlag utsträcker till verklighetens alla områden. Redan hos 16- och 1700-talets historiefilosof Giovanni Battista Vico bestod »scienza nuova» i att på nationerna överföra den i naturen gällande rytmen av tillblivande och försvinnande, av uppstigande och förfall och att så lösa historiens hemlighet utifrån naturen. Något annat syfte har icke heller sociologien hos en Comte eller Pareto. Comte vill förstå historien och det mänskliga samhället helt i parallellitet med naturen. Han väntar sig av insikten i samhällets naturlag möjligheten att så förutbestämma det kommande skeendet, som naturvetenskapsmannen i experimentet kan förutse en fysikalisk eller kemisk process i dess förlopp. Pareto vill efter astronomiens förebild intränga i det mänskliga samhällets »méchanique céleste». Denna är i grunden ingenting annat än ett efter orubbliga lagar förflöpande natursammanhang. Annorlunda tänker ej heller Spengler, när han för västerlandet ställer undergångens prognos. Även han erhåller vissheten från det naturvetenskapliga tänkesättet, som också skall gälla för historien.

För en tid tycktes denna naturalistiska monism och positivism betyda erövring och klarläggning av historiens och det mänskliga samhällets område, som hittills beslöjats av mytologiska och teologiska idéer. Men redan nalkades naturalismens ödestimma, när mekanik och kausalitet insågos vara otillräckliga att förklara även livets enklaste förlopp. 1872 höll naturforskaren du Bois-Reymond sitt berömda föredrag om naturkunskapens gränser, vilket slutar med följande satser: »Inför den fysiska världens gåtor är naturforskaren sedan länge van att med manlig resignation uttala sitt ignoramus. Med tillbakablick på vetenskapens redan tillryggalagda, segerrika bana bäres han därvid av det stilla medvetandet, att, där han nu icke äger kunskap, han åtminstone under vissa omständigheter skulle kunna äga en sådan och en gång kanske också skall äga den. Men inför gåtan vad materia och kraft äro, och huru de kunna äga förmåga att tänka, måste han en gång för alla fälla ett domsslut, som är mycket tyngre att avkunna: Ignorabimus.» 1874 utkom fransmannen Emile Boutroux's doktorsspecimen om naturlagarnas kontingens. Friheten är för honom icke uppslukad

av lagmässigheten, utan den utgör verklighetens själva grundbestånd. Hela verkligheten tager del i friheten. Därför äro naturlagarna kontingenta, och kausal-lagen — grundlagen för hela det naturvetenskapliga betraktelsesättet — är blott praktisk handregel för vetenskapen men såsom sådan ur stånd att förklara, hur tingens äro sammanflätade och ömsesidigt invävda i varandra. Naturlagarna förstås av Boutroux i deras antropologiska bundenhet. De äro ingenting annat än den artificiella avbilden av den till sitt väsen levande och rörliga verkligheten.

Fortgången av den vetenskapliga utvecklingen har fört till att det naturalistiska lagbegreppets totalitetsanspråk på verklighetens alla områden har trängts tillbaka. Vad som gäller i fysiken kan icke förklara biologiens företeelser, och biologerna å sin sida avböja att som en blott funktion av biologiska data upplösa och biologiskt förklara kulturens och det mänskliga andelivets historia.

Men var står nu människan i denna lagtankens omvandling? Uppenbarligen hade denna tanke hjälpt henne att giva stadga och ryggrad åt det egna livet. När all verklighet tänktes i naturens kategorier och lagbegreppet, den stränga kausaliteten, där tycktes härska, kunde ett överförande av den naturliga lagmässigheten på det mänskliga livet synas garantera stadga och norm. Naturvetenskaperna såsom uttryck för den mänskliga viljan till makt blevo tillika ett uttryck för mänsklig stolthet, för mänsklig »Eigengesetzlichkeit», som kunde undvara detta, som Nietzsche föraktfullt kallade »die Hinterwelt», och som James Joyce i sin »Ulysses» betecknat som »perverterad transcendentism». Men hur skulle det gå, när naturvetenskapens fortgång förde till en självbesinning och verklighetens olika områden i sin självsvåldiga pluralitet icke läto sig tvingas in under en enda världsformel? Ytterligare stegrades osäkerheten, när slagordet om relativiteten slog ned i massan och började genomtränga det allmänna medvetandet. När därtill kommo ytterligare överväganden över osäkerheten och det oberäknliga i det naturvetenskapliga experimentet och man talade om att naturlagarna kanske blott hade giltighet såsom statistiska observationsvärden, var icke då förhoppningen på naturvetenskapens normativitet och lagtankens motsvarande universalitet definitivt grusad? Ur sin stolta autonomi var den moderna människan störtad ned i ett läge, där hon måste förtvivla om lagtankens giltighet över huvud. Detta förlopp var nu ingalunda begränsat till vetenskapsmännens esoteriska krets utan hade den bredaste verkan i den moderna världens sedliga medvetande. Ortega y Gasset beskriver i sin bok »Massornas uppror» Europas mänskliga kris på följande sätt: »Detta är problemet: Europa tror icke mer på några sedliga normer. Icke så att massmänniskan skulle förakta en föråldrad moral till förmån för en uppdykande ny. Nej, i centrum för hennes livsföring står just anspråket att leva utan moraliska bind-

ningar. Tro inte ett ord på ungdomen, när ni hör den tala om den nya moralen! Jag förnekar absolut, att det i dag i någon vrå av vår världsdel existerar någon grupp, som skulle mottaga sina normer från något nytt etos.» Liknande ser den holländske Europa-kritikern Huizinga på läget. Han skriver i sin bok »I morgondagens skugga, en diagnos av vår tids kulturella onda»: »Mythos tränger undan logos. Sanningstanken träder tillbaka för värdetanken. Sanningen är relativ, framgång och kraft äro giltighetens måttstockar. Vad som i hög grad är antastat är sedlighetens normer i allmänhet, teorien om moralen själv. — Världen av idag är långt framskriden på vägen till ett allmänt förnekande av absoluta etiska normer.»

II.

Det läge, inför vilket den moderna människan ser sig ställd, är detta, att lag-tanken skall vara henne till orientering och stadga och att dock denna tanke synes henne som en subjektiv fiktion eller otillräcklig på sin egen domän, naturens. Och hur mycket mindre kan den då räcka till för rättens och historiens områden? Denna kris betecknar slutet på en era, på den era, som begynte med renässansen. Varthän skall nu vägen föra? Den kände författaren Artur Koestler låter i sin bok »Arrival and Departure» hjälten säga: »Jag skall säga dig, vad jag tror. Jag tror, att en ny gud födes. — — — Lov och pris vare den nye guden. Försök inte att föreställa dig hans evangelium eller hans kult — det skulle bli något efter vår egen tids sätt. Mystikerna av idag äro precis lika uttröskade som de politiska reformivrarna. Ty vi äro renässansmänniskans sista avkomlingar, änden och icke begynnelsen . . .»

Den nye guden, som ännu ingen känner, vars gestalt ännu icke har några konturer, och vars evangelium ingen vet något om — det är den ena möjligheten att övervinna krisen. Denne gud är hos Koestler icke hinsidig, utan en gud, på vilken redan fullbordats det paradoxa mysterium, om vilket Nietzsche talat: att gud offrades åt intet. Men icke heller den som tror på denne nye gud är någon ny begynnelse utan hör alltjämt till den gamla eran, ty han tror på denna absoluta ändlighet, som »sätter sig själv», och kallar denna för Gud.

Icke om denne »nye gud», som ingen känner, skall här talas utan om den kristna trons Gud, som har gjort sig känd för mänskligheten. Och icke i den meningen skall här talas, att en tanke som lagmässigheten på nytt proklameras, sanktioneras och stadfästes, eller att en apologi för kristendomen skall försökas emot samtidens sekulariserade tänkande. Den kristna tron är varken bunden vid någon gammal världsbild eller någon ny. Den är därför ej heller hänvisad

till en apologetik, som eftersträvar en syntes mellan modernt tänkande och så kallad »biblisk världsåskådning», och som i grunden icke är trovärdig. Den söker icke heller sin egen visshetsgrund i det som erbjuder sig åt den som samtidigt tänkande. Den träder fastmer den moderna människans säkerhet liksom osäkerhet till mötes med den orubblighet, som kommer denna människa att tyst eller öppet hoppas, att något därifrån utginge till henne själv i hennes sökande efter norm och fäste. Därvid måste dock en sak hållas i minne. Sedan tiden för den inbördes polemiken mellan sekulariserad vetenskap och kristen tro är förbi och en tid av vänskaplig dialog inbrutit, kan likväl betydelsen av trons synsätt för vetenskapens alla områden aldrig räcka längre än tron själv. Väl är tron icke väsenslös känsla, ogripbar i sin irrationalitet, utan den är tro, som söker att förstå (fides quaerens intellectum), icke blott att förstå sitt eget inre innehåll utan hela verkligheten. Dock är dess visshet ingenting, som kan demonstreras, ingenting inom tingens eller idéernas sfär förefintligt, utan den är väsentligen något som vi ej kunna förfoga över.

Vad är kristen skapelsetro? Det är tro på den treenige Guden, på en gång skapare, frälsare och fulländare. Som den allsmäktige är han sin skapelse oändligt överlägsen, såsom skaparen är han den oändligt nära, och såsom den där gjort himmel och jord, är han herre över tillvarons alla områden. Kristen skapartro omspanner enheten av motsatserna: Guds absoluta transcendens och intimaste närhet och verksamhet i varje ögonblick, i varje del av det skapade. Vad betyder nu denna tro för lagens tanke? Alltjämt svävar ju bakom vårt tal om lagen tvetydighet angående vilket område av verkligheten vi nu egentligen tala om, huruvida det är om naturen eller om historien och rätten. Men det vill synas mig, som om just utifrån skapelsetron denna halvdager hävdades, såtillvida som alla verklighetens områden, himmel och jord, natur och historia och människa här ses under den ena för dem alla gemensamma synpunkten: att de äro skapelse, d. v. s. de äga intet självständigt vara, äro icke till av egen vilja och för sin egen skull, utan ha sin mening från något bortom dem själva. Men även såtillvida synes oklarheten på denna punkt hävas, att den gängse och med mycken tankemöda och skarpsinnighet upprätthållna gränslinjen mellan natur och historia blir ohållbar. För skapelsetron sker en process, som är motsatt den, som framför allt den nykantiska skolan drivit fram. Här har man varit angelägen att upprätta gränserna mellan de båda områdena, att fastställa en divergens mellan natur och historia, i det inom det ena området allmängiltighet och identitet härskar, medan för det andra det individuella, das Einmalige är kännetecknande. Utifrån skapelsetron blir däremot varats *konvergens* tänkbar, d. v. s. himmel och jord, natur och människa äro icke eviga utan ha början och slut,

äro einmalig, historiska, kontingenta. Under det att den naturalistiska monismen försökte att tänka världens enhet i matematisk-fysikaliska kategorier, alltså en naturalisering av människa och historia, så kan man utifrån den kristna skapelsetron omvänt tala om en *historisering av naturen*. Kategorierna Einmaligkeit, irreversibilitet (Unumkehrbarkeit) och ändlighet (Endlichkeit) äro de kategorier, som gälla för allt skapat vara, för människovärlden såväl som naturvärlden. Dessa tre kategorier äro *skapelsens lag*. — *Einmaligkeit*, det innebär, att allt skapat vara i sig har en oupprepbar kvalitet, är så gestaltat, att det icke kan betraktas som fall av en allmän ordning och regel utan att det därmed skulle förlora sitt egentliga väsen. Såsom einmalig är människan *person*, existerar outbytbar i eget ansvar och egen frihet. Detta är hemligheten i die Einmaligkeit, att i den frihet och ansvar äro sammanbundna. Frihet hör med till die Einmaligkeit, emedan frihet blott är möjlig i avgörelsens avskilda ensamhet, och ansvar, emedan det blott i svarsrelationens form (im Gegenüber des Antwortens) finnes närvaro (Gegenwart). Och *närvaro* (Gegenwart) är den dimension, i vilken die Einmaligkeit lever. Men närvaro (Gegenwart) återigen har skapelsen blott, om den är Gud när (wenn sie Gott gegenwartet), om den vet sig vara till genom honom och giver honom äran i lov och tillbedjan. Men i denna Einmaligkeit har även naturen del. Talet om den »eviga naturen» är möjligt blott så länge, som den talande icke lever i den transcendent skapargudens närvaro, inför vilken allt skapat är ändligt, icke-evigt.

Det andra, som måste utsägas om verkligheten, när den betraktas som skapelse, är dess irreversibilitet. När denna utsäges om det skapade, så är det därmed utmärkt såsom tidlighet, ty sådant kan blott ett tidligt förlopp vara. Men skapelsens tidslinje är riktad, har ett mål och kommer från en begynnelse. Först i irreversibilitetens tecken erhåller allt vara sitt allvar och sitt eget ansikte. Allt framtida är möjligt, det förgångna är däremot faktiskt, kan icke ändras. Och det finns ingen möjlighet att vända om det faktiska till något möjligt eller att förutgripa det möjliga såsom faktum. Tretakten: förgånget, närvarande och framtida bestämmer allt vara, naturens liksom historiens i lika mån. Icke blott den gamla människan kan icke åter bli ung, ej heller den gamla jorden kan mera återvända till ungdomens stadium. Detta är innebörden av termodynamikens andra huvudsats, enligt vilken varje ändlig del av världen blott rymmer i sig ett ändligt antal av ändliga skeenden. Men denna irreversibilitet innebär det djupaste allvar därför, att historien icke är ett i sig slutet kretslopp utan en väg i riktning mot domen, en väg till en apokalypsis av det, som i nuets skeenden blott teckenvis ger sig till känna.

Såsom skapelsens tredje bestämning måste *ändlighet* utsägas om den. Blott

om ändlighet utsäges om det skapade, göres allvar av satsen, att världen är skapad av intet. Detta är nu en tanke, som överskrider all erfarenhet och heller aldrig låter sig tänkas samman med den grekiska tanken om kosmos' omvandling ur kaos, från potentialitet till aktualitet. Vissheten om att skapelsen är Guds verk ur intet, vinner den kristna tron icke ur betraktandet av världen såsom sådan utan ur tron på det faktum, genom vilket Gud har bevisat sin makt att kalla fram tillvaro ur intet, kalla från död till liv. Detta faktum är Jesu Kristi uppståndelse från de döda. Här träda två ting i dagen: dels allmakten hos den Gud, som kan tillropa det, som icke är, att det må vara till — dels den ändlighet, som kännetecknar denna värld, som kallar sig en »evig värld» men är en dödens värld. Ändlighet är ett varande till döds (Sein zum Tode), är förgänglighet, motpolen till gudomlig evighet. En dubbel mening har utsagan om varats ändlighet. Den drar å ena sidan den för allt skapat oöverstigliga gränsen gentemot skaparen men framhäver även å den andra sidan det skapades positivet, hävdar dess hårda realitet gentemot varje idealistisk överspändhet.

III.

Einmaligkeit, irreversibilitet och ändlighet, dessa tre kategorier äro skapelsens lag, naturens såväl som människovärldens. Men dessa tre kategoriala bestämningar äro inga självklarheter, som människan skulle vara villig att utan knot acceptera såsom sådana. Fastmer är det människans strävan att varaktigt denaturera denna lag. Einmaligkeit omtänkes till »ewige Wiederkehr», emedan transcendensens tanke har blivit outhärdlig och den eviga kretsgångens tanke synes avskärma mot allvaret i die Einmaligkeit. Eller också lovar reträtten in i idén en flykt undan förgängligheten. Likaså sättes i irreversibilitetens ställe den romantiska retrospektionen, vandrandet i historiens museum, och den mytiska projektionen in i framtiden. Eller också antager flykten undan den obevekliga tanken att allt vara är oomvändbart formen av utopisk extas, sökandet efter tillvarons egentliga väsen i en ännu aldrig tillfinnandes och hitills ännu oförverkligad framtid. Under det att Wilhelm Dilthey är prototypen för den museala förfalskningen av verkligheten, är Nietzsche prototypen för den extatiska förfalskningen av den hos den människa, som söker tillvarons lag i det som ännu icke är, i det framtida. Ändligheten omtänkes till »esse sicut Deus», till förhåvelsen att människans och världens skapade vara är av gudomlig väsensart.

Här får nu frågan efter lagmässigheten en särskild vändning. Den blir till frågan om hållningen hos den människa, som betjänar sig av lagtanken. Först

nu erhåller frågan den specifikt bibliska vändningen, ty så länge den ställdes som teoretisk eller spekulativ fråga, frågades grekiskt, så som funnes det värld och lag blott i intresselös förefintlighet. Men ställes frågan om lagen bibliskt, så klingar därvid genast frågan efter det mänskliga intresset med. Vilken är alltså den existentiella meningen i frågan efter lagmässighet? — Icke någon annan än den, att människan vill säkra sig, i det att hon gör tillvarons område, kringvärvat som det är av ett hemlöshetens apeiron, till en bekväm boning åt sig. Har detta efter hennes åsikt lyckats, så råkar hon in i frestelsen att fägna sig åt tillvarons tryggt vilande beständighet, att bli säker och mätt som den rike kornbonden i den bibliska liknelsen, som efter den goda skörden kan säga till sig själv: Kära själ, giv dig nu ro, ät, drick och var glad! Lyckas det henne icke, så råkar hon in på samma avväg som Faust, som i förtvivlan över att icke kunna nå kunskap, väljer magien, vidskepelsen, eller ersätter kunskapen genom handlingen. Vetandets resignation kompenseras genom tekniskt handlande.

Utän tvivel är på detta ställe i vår tankeföreläsning en besvikelse invändning att vänta, nämligen den, att den existentiella vändningen av frågan om lagmässigheten är att anse som ett bortvikande från den ursprungliga sakfrågan. Man ville veta, om den kristna skapelsetron har någon konstitutiv betydelse för lagens och ordningens tanke eller icke, och finner sig nu ställd inför frågan om den frågandes existentiella hållning. Men detta innebär icke något undanvikande, eftersom den frågandes existentiella vara går i rang före frågan om det varande, emedan det ju är den perspektiviska mitt, utifrån vilken frågan ställes. Så vinna vi nu åter ny förståelse för att Augustinus kunde säga: *Quod curiositate cognoverunt, superbia amiserunt* — vad de genom sin vetgirighet hava lärt, hava de genom sitt högmod förlorat. Han åsyftar därmed just det nära sammanhang, som sakfrågan i det mänskliga forskandet efter lagmässighet har med den forskandes existentiella hållning. Framsteget på forskningens väg slår alltför lätt om i upptäckarens högmod. Så förklaras även det kyrkliga misstroendet mot den geo- och antropocentriska världsbildens förvandling till den heliocentriska. Detta misstroende var så långt ett missförstånd, som här två objektiva världsbilder stodo emot varandra, av vilka den nyare var den bättre, emedan den bättre förklarade sammanhangen i kosmos. Men det låg ett äkta mänskligt intresse i misstron mot det nya grundat däri, att den nya världsbilden var ett instrument, av vilket den mänskliga superbia kunde betjäna sig.

Denna vaksamhet på den frågandes existentiella hållning är nu helt visst icke allt, som den kristna tron har att säga till denna fråga. Dess betydelse för frågan är icke blott en existentiell-kritisk, en desillusionering av illusionisten och en glädje över att se människan förtvivla i vilshenhet om sig själv och världen. Nej,

den kristna tron har tillika en konstitutiv betydelse för frågan om lagmässigheten. Icke så, som skulle en positiv rättsnorm eller matematisk lag kunna vinnas ur bibeln. Men väl så, att den människa, som frågar om lagmässigheten och tillika är en troende människa, vet, att hon icke är kastad in i sin världs ändlighet för att där förgås i gåtfullheten och hemlösheten. Hon vet fastmer, att hon där får fröjda sig åt löftet om Guds beständiga trohet. Före all lagmässighet i natur och historia står Guds nådesgärning, det evangeliska löftet, att Guds trohet lovar naturförloppets beständighet. »Så länge jorden består, skola härefter sådd och skörd, köld och värme, sommar och vinter, dag och natt aldrig upphöra» (Gen. 8: 22). Denna »lagmässighet» är Guds gärning, varöver människan skall fröjda sig, och i vars skydd hon kan leva sitt jordiska liv. Det är ingen absolut, evig lagmässighet, ty den gäller blott, så länge jorden står, men denna jord står icke evigt, utan den står under löftet och förbudandet av en ny jord och en ny himmel. Detta är den eskatologiska gränsen för allt mänskligt frågande efter lag och ordning. Denna lag garanterar ingen evig säkerhet på denna jord men väl en skyddad vistelse under Guds försyn, tills denna världsålder är fullbordad. Om denna ordning gäller, att allt sker för vår skull såsom skapelsens mitt, omkring vilken allt är ordnat, och i vilkas mitt även frälsningen sker. Huru det än må förhålla sig med lagmässigheten i det makro- och mikrokosmiska rummet, så finns runt omkring människan en värld ordnad omkring henne (eine humane Zeugwelt), i vilken lag och ordning, rytm och konsekvens härska. Det tillhör människans skapelseuppdrag att göra sig jorden underdånig, och till detta herravälde hör även inträngandet i världens lagmässighet. Ur dennas handhavande springer så teknikens fenomen fram såsom ett verk av denna tro, att Gud har förlänat kontinuitet åt sin skapelse, och att de oss bekanta förloppen även skola äga rum i framtiden. Äkta naturforskning och kristen tro äro inga motsatser. Tvärtom giver tron forskaren vördnaden för den Gud, som bjöd det, som är till, att stiga fram ur intet, och den giver tillika den trygghet, som icke förtvivlar, när denna världs skeenden bryter av i intet och allmaktens under genombryter lagens tvång.

På samma sätt som inom naturens område visar sig Guds trohet även inom människornas sociala sammanlevnad. Detta har ju historiskt sett varit det område, inom vilket teologien särskilt diskuterat lagbegreppet. Men detta har fört till en förträngning, såtillvida som Gud icke blott är människornas Gud utan himmelens och jordens Herre och hans trohet omsluter verklighetens alla områden. Såsom den sig uppenbarande möter han mänskligheten i slutandet av förbundet med sitt utvalda folk och förkunnar sin gudomliga lag som sin levande vilja. Det är icke fråga om stadfästandet av en för alltid och överallt gällande

ordning utan om en proklamation av gudsviljan, som grundar buden om vördnaden för nästans egendom och liv i gudsfruktan. Först genom gudsviljan blir rättfärdighet och lag möjliga bland människorna, emedan dessa båda aldrig äro givna i betydelsen av immanent biologisk eller ontologisk förutsättning, utan emedan de såsom en konkret och suverän proklamation av Guds vilja ofta nog uppstå mot människans vilja och önskan. Även i fråga om begründningen av lagen i juridisk mening måste det gälla, som vi i början ha fastställt: den kristna tron kan blott så långt betyda något för rättens klarläggande, som den själv gäller och bekännes. Den kan icke bli basis för en allmän naturrätt, som öser ur det allmänna människoförnuftets källa. Men väl omsluter kyrkans förkunnelse av att Kristus är hela världens Herre hänvisningen till Guds förpliktande lag och det skoningslösa avslöjandet av all orätt. Ty Guds lag gäller för alla människor, liksom också Guds trohet gäller alla människor. När kyrkan predikar evangelium, så omsluter detta tillika lagens predikan, emedan Kristi herravälde omfattar de troendes hela liv, även det sociala och politiska. Därvid måste för den kyrkliga predikan den utläggning av lagen, som Jesus har givit i bergspredikan, förbliva regel och norm. Alltid måste den lyssna till huru gudslagen av profeterna ständigt på nytt betygas för den aktuella historiska situationen och i apostlarnas förmaning klarlägges i sin räckvidd. Det tillhör kyrkans profetiska läroämbete, att det för varje ny tid utlägger den gudomliga lagen, nyformulerar den och inriktar den mänskliga livsgestaltningen efter Guds vilja, som vill alla människors väl och icke deras död, som vill, att frid och rättfärdighet bor bland människorna och icke synd och mord. Här liksom på naturens område skall den kristna tron icke uppställa några materiala principer om den »ideala lagen» utan tilltala den konkreta människan i hennes faktiska orättfärdighet, visa henne Guds godhet och stränghet, trohet och rättfärdighet, som förverkligar sig i skapelse, frälsning och fulländning.

CHIASMUS I NYA TESTAMENTET

AV PROFESSOR NILS W. LUND, CHICAGO

Flera ganska ingående undersökningar av Nya Testamentets stilformer ha företagits av olika forskare i senare tid och resultaten av deras arbete äro redan välkända.¹ Det kan i en kort artikel ej bli fråga om en översikt av detta arbete, men såsom ett allmänt omdöme kan det sägas, att dessa forskare ha nöjt sig med att konstatera likheter och olikheter mellan de paulinska breven och den grekiska litteraturen. Att sådana jämförelser voro naturliga och berättigade behöver ej sägas, och att beröringspunkter skulle anträffas var att vänta, då ju dessa brev kommit till i en omgivning, där grekisk kultur och språk härskat i århundraden. Resultatet av jämförelsen blev emellertid en upptäckt, nämligen att Nya Testamentets skrifter med ett par undantag ej i stilistiskt hänseende kunde jämföras med den grekiska litteraturens alster. Flera av kyrkofäderna hade ju redan på sin tid kommit till samma slutsats, men den blev nu bekräftad av en grundligare forskning.

Fastän huvudintresset i dessa undersökningar varit de grekiska stilformerna, har dock inflytandet av Gamla Testamentet på det Nya ej alldeles lämnats utan avseende. Weiss nämner ju den hebreiska *parallelismus membrorum* såsom en faktor, som medverkat till de paulinska brevens form, och påpekar t. o. m. åtskilliga fall, där den form, som jag särskilt skall uppmärksamma i denna artikel, verkligen förekommer (Das Urchristentum, sid. 310), men han rör sig dock väsentligen på grekisk mark. Bultmann däremot ser klart, att först när forskningen har lyckats sammanföra de båda inflytelserna från apostelns grekiska och judiska arv, kan den sägas ha en korrekt uppfattning om aposteln som författare. (Der Stil . . ., sid. 3 f.). Mitt försök, att framställa den roll chiasmen spelat såsom en litterär form i evangelier och epistlar kan ju blott anses som en liten del av den av Bultmann påpekade uppgiften, men det är en viktig del, som antingen förblivit oupptäckt eller blivit åsidosatt av dessa forskare.

¹ Friedrich Blass: Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa, Leipzig 1905. Rudolf Bultmann: Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoischen Diatribe, Göttingen 1910. Johannes Weiss: Beiträge zur paulinischen Rhetorik, Göttingen 1897. Dens.: Das Urchristentum, Göttingen 1917.

Den stilform, som här betecknas med termen »chiasm», härleder sig från den grekiska bokstaven χ och beskriver fyra termer i en sats, som motsvarar varandra korsvis. Följande exempel illustrera, vad det är fråga om:

»Sabbaten är gjord / för människans skull,
icke människan / för sabbatens skull»
(Mark. 2: 27.)

»Varen därför icke bekymrade / för morgondagen,
ty morgondagen / skall hava sina egna bekymmer»
(Matt. 6: 34.)

Ännu enklare exempel förekomma i Matt. 19: 30, där fyra termer placeras i omvänd ordning: första-sista-sista-första; eller i Matt. 20: 16, där samma termer äro alldeles omkastade: sista-första-första-sista. Det är ej heller nödvändigt att termerna skola vara identiska, ty i Matt. 23: 24 är det fråga om två substantiv och två verb som dock tydligt nog uttrycka relationen: sila-myggan-kamelen-svälja. Många sådana exempel kunde anföras.

Gällde saken endast sådana enklare ställen, som de ovan anförda, vore hela frågan av ringa betydelse för exegetiken. Men de bibliska författarna ha använt sig av denna litterära form i mycket större utsträckning än de anförda exemplen antyda. Ställen förekomma med sex, åtta, tio eller ännu flera led i ett liknande schema. Vidare förekomma ofta ett större eller mindre antal *rader*, som äro uppställda på samma sätt, och i psalmerna hela *strofer*, som i sitt inbördes förhållande till varandra följa samma schema. Även längre prosastycken i såväl Gamla som Nya Testamentet följa en liknande disposition. Våra begrepp om klimax — av det grekiska ordet för steg — synas i sådana uppställningar ha blivit helt lämnade utan avseende, och man kan i stället tala om två motställda stegar. Tankegången fortskrider regelmässigt till sin naturliga höjdpunkt och återvänder därifrån steg för steg i omvänd ordning till utgångspunkten, ofta med bruk av identiska ord och uttryck eller i varje fall av synonymer, som tydligt nog angiva sammanhanget.

Då jag för över fyrtio år sedan först blev intresserad av denna stilform, visste jag ej, att en del förarbeten redan utförts av engelsmännen Jebb och Boys samt av skotten Forbes.² Jebb använder sig av termen »introverted parallelism», som jag anser vara både otymlig och missvisande, i det den leder tanken in på den hebreiska poesien och kommer läsaren att tänka på rader och strofer. Boys term »correspondences» är också mindre lämplig. Bengel,³ som även ägnat denna stil-

² John Jebb: *Sacred Literature*, London 1820. Thomas Boys: *Key to the Book of Psalms*, London 1825. John Forbes: *The Symmetrical Structure of Scripture*, Edinburgh 1854.

³ J. A. Bengel: *Gnomon novi testamenti*, Tübingen 1742.

form någon uppmärksamhet och på ett begränsat område gjort bruk av den vid sin utläggning av Skriften, har begagnat sig av den klassiska termen »chiasmus», vilken har den fördelen, att den brukas i såväl klassisk som modern litteratur, vidare att den kan användas om både poesi och prosa samt slutligen att man vid behov ur den kan härleda ett adjektiv och ett adverb. Som termen därjämte vill beskriva själva den princip det är fråga om, och ej mer eller mindre tillfälliga utformningar av principen, synes den mig vara den lämpligaste termen. Vid framställningen av följande exempel kan det ju ej bli fråga om en från stilistisk synpunkt antaglig översättning, då det ju alltid gäller att så troget som möjligt återgiva grundtextens satsordning och ordval.

Jag tog bort
från bördan
hans skuldra,
hans händer
från lastkorgen
blevo fria.

(Ps. 81: 7.)

Ty hava försvunnit
såsom en rök
mina dagar,
mina ben
såsom av eld
äro förtorkade.

(Ps. 102: 3.)

Och den som upphöjer
sig själv
han skall vara förnedrad,
och den som förnedrar
sig själv
han skall vara upphöjd.

(Matt. 23: 12.)

Den som finner
sitt liv
han skall förlora det,
och den som förlorar
sitt liv för min skull
han skall finna det.

(Matt. 10: 39.)

De två ställena från psalmerna och de två från evangelierna äro varandra lika i sin utformning, men under det att de två förra röra sig med synonymer, använda sig de två senare av identiska termer. Särskilt det sistnämnda stället har flera intressanta varianter i evangelierna (Matt. 16: 25; Luk. 9: 24; 17: 33; Mark. 8: 35), av vilka stället hos Markus även har olika läsarter i texten.

Herre,
Du har varit vår tillflykt
från släkte till släkte.
Förrän bergen
blevo till
och du frambragte
jorden och världen,
från evighet till evighet
är *Du*,
O Gud.

(Ps. 90: 1—2.)

Ett försök att uppställa detta stycke enligt de vanliga reglerna för synonym eller antitetisk parallelism utfaller ej lyckligt, ty det är utformat efter ett annat mönster. De två gudsnamnen, de två personliga pronomina och den dubbla motsvarigheten i tredje raderna från början och slutet äro markanta. Men det är ej fråga om en slavisk bundenhet i utförandet av schemat, ty den andra raden motsvaras i nionde raden av blott *ett* ord, det personliga pronomenet, och »bergen» i fjärde raden av »jorden och världen» i sjunde raden. Det är av vikt att från början taga sikte på sådana variationer, så att man ej faller för frestelsen att påtvinga den chiasmiska formen större restriktioner än dem, som man vanligen tillämpar på andra former av parallelism.

I.

Chiasmus förekommer ofta i kombination med andra former, t. ex. den s. k. »alternerande parallelismen», enligt Jebbs terminologi. Den följer schemat abc abc, o. s. v.

Den ogudaktige övergive sin *väg*
och den orättfärdige sina *tankar*
och vände om till Herren,
så skall han förbarma sig över honom,
och till vår Gud,
ty han skall beskära mycken förlåtelse.

Ty mina tankar äro icke edra *tankar*
och edra vägar äro icke mina *vägar*, säger Herren.

(Jes. 55: 7—9.)

Ytterraderna bilda en chiasmus, men mellanraderna alternera. Ännu en gång äro de båda gudsnamnen parallella, såsom t. ex. i Ps. 90: 1—2, en för övrigt mycket vanlig företeelse, som dyker upp på många ställen, även i Nya Testamentet. Genom att kombinera chiasmiska ord och uttryck med alternerande blir framställningen aldrig enformig. Ett av de vackraste och mest spontana exempel på denna kombination förekommer i psalm 114:

När Israel drog ut från Egypten,
Jakobs hus från folket med främmande tunga,

Då vart Juda hans helgedom
Israel hans herradöme.

Havet såg det och flydde,
Jordan vände tillbaka.

Bergen hoppade såsom vädurar,
Höjderna såsom lamm.

Vad kommer åt dig, du hav, att du flyr?
Du Jordan, att du vänder tillbaka?

I berg, att I hoppen såsom vädurar?
I höjder, såsom lamm?

För Herrens ansikte må du bäva, du jord,
för Jakobs Guds ansikte.

För honom som förvandlar klippan till en vattenrik sjö,
Hårda stenen till en vattenkälla.

Denna psalm består av åtta synonyma parallelismer. Vår första impuls är säkerligen att uppställa dem i fyra fyraradiga strofer. Men det vore, om inte att utplåna, så åtminstone att fördunkla diktarens klart uttänkta och väl utförda plan. Åtta tvåradiga strofer uttrycka klarare psalmens tankegång. I de två första och i de två sista stroferna förekommer endast *ett* verb, nämligen i den första av de två raderna. Vi möta samma företeelse i fjärde och sjätte stroferna. Följden blir den, att i varje fall den andra raden verkar som ett slags eko av den första. Den första och sista strofen har att göra med uttåget ur Egypten och med ökenvandringen (2 Mos. 17: 6; 4 Mos. 20: 11). Den andra och sjunde strofen tala om Israel och Jakob, men vi läsa ock om »Hans» helgedom och herradöme; gudsnamnen förekomma ej i hela psalmen förrän i den parallella sjunde strofen och *endast* där. Detta drag påminner om Jesajas sång om vingården, där vi först mot slutet få klart för oss, vad sången egentligen gäller (Jes. 5: 7; jfr. Upp. 1: 20). Övergången från det chiasmiska schemat till det alternerande markeras genom införandet av ett verb även i den *andra* raden av tredje strofen samt i den parallella femte strofen. Övergången från psalmens förra till dess senare hälft är angiven därigenom, att den övergår till frågiformen. Här, som alltid, är centern vändpunkten och därför utmärkt på ett särskilt sätt. Jag vill nu anföra ett exempel från evangelierna, där samma form framträder:

Och sedan han kommit till sin *fädernestad*,
lärde han dem i deras *synagoga*,

så att de *håpnade* och *sade*:

Varifrån har denne sådan *vishet* och sådana *krafter*?

Är icke denne timmermannens *son*?

Heter icke hans *moder* Maria?

Och hans *bröder* Jacob och Josef och Simon och Judas?

Och hans *systrar*, äro de icke alla hos oss?

Varifrån har han då *allt detta*?
 Och de *togo anstöt* av honom. Och Jesus *sade* till dem:
 En profet är icke föraktad utan i sin *fädernestad*
 och i sitt *hus*.

(Matt. 13: 54—57.)

Här förekommer samma alternerande schema i centern, i det att de manliga och kvinnliga medlemmarna införas växelvis i de fyra centrala raderna, och framställningen antar, även här, frågans form. I den sista raden är det väl vanligt att fatta ordet »hus» i betydelsen familj eller släkt, men i betraktande av den parallella raden kan man åtminstone väcka frågan, om det ej gäller synagogan.

Av deras frukter skolen I känna dem.
 Icke hämtar man väl vindruvor av törnen
 eller fikon av tistlar?

Så bär vart och ett <i>gott</i> träd	<i>god</i> frukt
men det <i>dåliga</i> trädet bär	<i>ond</i> frukt.
Ett <i>gott</i> träd kan icke bära	<i>ond</i> frukt,
icke heller kan ett <i>dåligt</i> träd bära	<i>god</i> frukt.

Vart och ett träd, som icke bär god frukt,
 avhugges och kastas i elden.
 Alltså skolen I känna dem av deras frukt.

(Matt. 7: 16—20.)

Två skilda saker avhandlas i de fyra alternerande centerraderna, trädets art och fruktens kvalitet, båda beskrivna med två adjektiv, men i förra fallet alternera adjektiven och i senare fallet äro de chiasmiska, ett högst konstrikt skrivsätt. På det att nu ingen må tro, att detta är en ren tillfällighet, skall jag anföra ett annat exempel:

Gören antingen trädet *gott*
 och dess frukt *god*,
 eller gören trädet *dåligt*
 och dess frukt *dålig*;

Ty av frukten känner man trädet.
 I huggormars avföda,
 huru kunnen I *tala* något *gott*,
 då I ären *onda*.

Ty varav hjärtat fullt är, därav talar munnen.

Den goda människan frambär *gott*
 ur hjärtats *goda* förråd,
 och den onda människan frambär *ont*
 ur sitt *onda* förråd.

(Matt. 12: 33—35.)

Vi finna här samma företeelse som i föregående stycke, ehuru i någon annan uppställning. De två paren god—dålig och gott—ont stå även här tillsammans, ehuru *καλός* användes om trädet och *ἀγαθός* om människan. Det är här fråga om vad som *talas*, vilket lätt inses vid en jämförelse mellan vv. 31, 32, som närmast föregår stycket, och vv. 36, 37, som följer efter. I dessa verser är det ju fråga om händelser och om fåfängliga ord. De två ytterraderna i centerstycket inledas med *ἐκ γὰρ τοῦ*. Trädet är här, såsom i Matt. 7: 16—20, en bild av människan, i detta fall av fariséerna, som häda Jesus (jfr Matt. 12: 24, 31).

II.

Variation i framställningen kan även ernås på andra sätt, d. v. s. genom en konstrik anordning av raderna, i vilken man även kan urskilja ett visst numeriskt intresse. I följande psalm, som börjar med en fyraradig strof, vore det hopplöst att av det anförda försöka genomföra samma indelning, d. v. s. utan att aldeles bryta sönder den av psalmisten själv angivna ordningen.

Gud var oss nådig och välsigna oss,
Han låte sitt ansikte lysa över oss. Sela.
Att man på *jorden* må känna din väg,
Bland *alla* hedningar din frälsning.

Folken tacke dig, O *Gud*,
Folken tacke dig *allesamman*.

Folkslagen glädje sig och juble,
Ty du dömer *folken* rätt,
Och du leder *folkslagen* på *jorden*. Sela.

Folken tacke dig, O *Gud*,
Folken tacke dig *allesamman*.

Jorden har givit sin gröda.

Gud välsigne oss,

Vår *Gud*,

Gud välsigne oss.

Och honom frukte *alla jordens* ändar.

(Ps. 67.)

Den första och den sista strofen handlar om bön och bönhörelse. Karakteristiska termer äro placerade i stroferna med en iögonfallande symmetri. Sålunda nämnes *Gud* i stroferna 1, 2, 4 och 5, men ej i 3. *Jorden* nämnes i stroferna 1, 3 och 5, d. v. s. i centern och i ytterleden, men ej i stroferna 2 och 4. Det går ett universellt drag genom hela psalmen, men även detta kommer till ut-

tryck på ett liknande sätt, genom orden *alla* och *allesamman*. Dessa ord förekomma i stroforna 1, 2, 4 och 5, men ej i 3. Mest slående i all denna symmetri är väl den regelmässiga distribueringen av orden *folken* (ammîm) och *folkslagen* (lê-'ummîm), där sjutalet kommer till synes. Men även i en så pass detaljerad symmetri gives det rum för frihet, vilket framgår av den sista strofens form, som ej alls liknar den motsvarande första strofen. Dock måste man väcka frågan, huruvida den trefaldiga upprepningen av Guds namn i sista strofen ej finner en viss motsvarighet i de tre verb, som uttrycka Guds verksamhet i v. 1. Ett annat exempel på talsymbolik förekommer i följande strof:

Deras avgudar äro silver och guld,
verk av människohänder.

En *mun* hava de, / och *tala* icke,
ögon hava de och se icke,
öron hava de och höra icke,
näsa hava de och lukta icke,
de hava händer och taga icke,
de hava fötter och gå icke,
De hava intet *ljud* / i sin *strupe*.

De som *tillverkat* dem skola bliva dem lika,
ja, alla som förtrösta *på dem*.

(Ps. 115: 4—8.)

Tager man denna strof såsom en enhet och inbegriper de två inledande och avslutande raderna, som handla om avgudarna och avgudamakarna, så finner man ett sjotal genomfört i själva radernas gruppering, så att två rader och en rad omväxla. I den fortlöpande serien finna vi sålunda, att de *jämna* numren, 2, 4 och 6 alla ha *en* rad vardera, under det att de *udda* ha två rader. Själva centerstycket beskriver i sju rader avgudarnas maktlöshet. I detta stycke uppnås en alldeles enastående betoning av själva saken därigenom, att varje substantiv placeras i radens början och varje verb i dess slut, med undantag av den sjunde raden där de byta plats, så att mellan denna rad och den första en chiasmus uppstår: mun-tala-ljud-strupe. En markant förändring i satskonstruktionen märkes även strax efter centern. I motsats till denna strof följer en annan, som ej är chiastisk utan alternerande till sin form (vv. 9—13), så att vid varje högtid, då Hallel läses, Guds alltillräcklighet, proklamas gentemot avgudarnas maktlöshet. Man misstänker att talsymboliken har samhörighet med det liturgiska bruk som gjordes av skrifterna vid judarnas offentliga gudstjänster. Följande avsnitt från ett av Pauli brev ger anledning till intressanta jämförelser:

Men nu äro väl lemmarna många,
men *kroppen* är en.

Ögat kan icke säga till handen:
jag behöver dig icke,
ej heller huvudet till fötterna:
jag behöver eder icke.

Utan de *kroppens* lemmar, som synas vara svagare,
äro nödvändiga,
och de delar av *kroppen*, som synas vara mindre heder värda,
dessa kläda vi med så mycket större heder.

och våra mindre anständiga
de hava större anständighet,
vilket de anständiga
ej ha behov av.

Men Gud har så sammanfogat *kroppen*,
att han åt den ringare lemman givit en större heder,
på det att ingen söndring må vara i *kroppen*,
utan lemmarna må hava samma omsorg för varandra.

Och om en lem lider,
så lida alla lemmarna med,
och om en lem äras,
så glädja sig alla lemmarna med.

Men I ären Kristi *kropp*
och lemmar efter vars och ens del.

(1 Kor. 12: 20—27.)

Detta avsnitt uppdelas helt naturligt i sju delar, av vilka den formella inledningen och avslutningen är chiasmisk: lemmar-kropp-kropp-lemmar, och där det för hela kapitlet genomgående temat: enheten i mångfalden, betonas. I den fortlöpande serien av sju delar finna vi nu, att de jämna talen 2, 4 och 6 äro betydligt kortare än t. ex. 3 och 5, vilket ju är i direkt överensstämmelse med vad vi redan sett i mellanstycket i Ps. 115: 4—8. Jämföra vi nu styckena 3 och 5, så finna vi, att de »svagare» lemmarna, som ju givetvis bli föremål för »omsorg», avhandlas i ytterraderna, då däremot frågan om deras »heder» förekommer närmast centern. I andra stycket grundas samhörigheten mellan de olika lemmarna på deras gemensamma behov av varandra och i det sjätte stycket på deras gemensamma känsla för varandra. Att termen »kropp» är placerad på ett symmetriskt sätt i 1, 3, 5 och 7, men ej i 2, 4 och 6, bör ej väcka någon förundran. Det är blott ett exempel på huru väl genomtänkt hela planen är. Ej heller torde det vara nödvändigt att ingå i vidare bevis angående

frågan, varifrån denna stilform härleder sig. De redan anförda styckena från psalmerna tala sitt tydliga språk och flera liknande exempel kunde framdragas från både Lagen och Profeterna.

III.

En synnerligen intressant jämförelse kan göras mellan alla de stycken, där en trefaldig upprepning förekommer i centern.

Om någon slår ihjäl någon *människa*
skall han straffas med *döden*.

Och den som slår ihjäl ett *boskapsdjur*
skall *ersätta* det med liv för liv.

Och om någon vållar att hans nästa får ett *lyte*,
så skall man göra med honom såsom han själv gjort.

Bruten lem för bruten lem,
öga för öga,
tand för tand.

Samma *lyte* han vållat en annan
skall han själv få.

Den som slår ihjäl ett *boskapsdjur*
skall *ersätta* det.

Och den som slår ihjäl en *människa*
skall *dödas*.

(3 Mos. 24: 17—21.)

Detta schema talar för sig självt och kräver ingen vidlyftig förklaring. Veder-gällningens lag placeras i centern och får ett trefaldigt uttryck. Lagens tillämpning i speciella fall illustreras med tre exempel: människa-djur-människa och människa-djur-människa. Det hela utgör centerpartiet i ett ännu längre stycke, som vi ej här ha anledning att ingå på (jfr vv. 13—16 med vv. 22, 23). Även i Nya Testamentet spelar tretalet i centerpartier en viktig roll, som synes av följande exempel:

Låten Kristi ord bo
i eder rikligen,
i all visdom,
lärande och förmanande varandra med
i nåden sjungande
i edra hjärtan
till Gud.

{ psalmer,
lovsånger,
andliga visor;

(Kol. 3: 16.)

Fastän den närmaste orsaken till att detta ställe anföres är de tre termerna i centern, förtjänar det dock även att påpekas, att prepositionen *ἐν* förekommer på fyra ställen. Observera också de två participformerna i centerraden. En motsvarighet till detta stycke förekommer i Kol. 1: 10, 11:

till allt behag,
 i all god gärning,
 bärande frukt och tillväxande i Guds kunskap,
 i all kraft stärkta, efter hans härlighets makt,
 till allt tålmod och långmodighet.

Här markeras formen alldeles tydligt av *εἰς πᾶσαν-ἐν παντί ἐν πάσῃ-εἰς πᾶσαν* och av två participformer i centern. En liknande uppställning förekommer tidigare i sammanhanget:

genom *sanningens* ord i det evangelium,
 som har kommit till eder,
 såsom det i hela världen finnes,
 bärande frukt och tillväxande,
 såsom ock i eder
 från den dag I hörden det
 och lärden känna Guds nåd i *sanning*.

(Kol. 1: 5 b—6.)

Samma participformer som i föregående stycke (vv. 10—11), men med *καθὼς* och *ἐν* i de två närmast centern liggande raderna jämte andra parallella ord och uttryck i de två ytterraderna, göra detta stycke till ett slutet helt. Följande stycke från Brevet till efesierna framställer också en trefald i centern men åstadkommer detta endast genom en inskjuten parentes:

Ty I voren fordom *mörker* men nu ljus
 i Herren;
 såsom ljusets barn vandren — { godhet,
 ty ljusets frukt är i all { och rättfärdighet
 prövande vad som är välbehagligt { och sanning —
 i Herren.

Och haven ingen delaktighet i *mörkerets* ofruktbara gärningar.

(Ef. 5: 8—11.)

IV.

Många ställen finnas, där identiska termer förekomma i de båda ytterleden och i centern men annars ej i någon av de mellanliggande raderna. Man erinre sig blott, att ordet »jorden» förekommer i den första, sista och centrala strofen

i Ps. 67, men för övrigt ej i hela psalmen. En något liknande uppställning förekommer hos Matt.:

Därför, om du offrar *din gåva* på altaret
och där kommer ihåg, att *din broder* har något emot dig,
så lägg där *din gåva* ned framför altaret
och gå först och förlik dig med *din broder*
och kom sedan och offra *din gåva*.

(Matt. 5: 23, 24.)

Här förekomma uttrycken »din gåva» och »din broder» växelvis, med det förra uttrycket i centern och ytterlederna, alldeles som »folken» och »folkslagen» förekomma växelvis i Ps. 67. I ett annat fall kan det ej bli fråga om »rader», men schemat är dock lika klart utfört från början till slut:

Icke heller slår man *nytt vin* i gamla läglar;
eljest sprängas
läglarna,
och *vinet* spilles ut,
och läglarna
fördärvas;
utan man slår *nytt vin* i nya läglar,
och så bliva båda bevarade.

(Matt. 9: 17.)

Stycket är utfört med större elegans hos Matt. än hos Mark. och Luk. (jfr t. ex. ändelserna *ρήγνουνται, ἐκχέεται, ἀπόλλυνται* med motsvarande verb i de parallella ställena) och vittnar ett tydligt intresse för ordens *välljud*, vilket ej kan påvisas på de andra ställena. Detta drag får ju sin naturliga förklaring, om man antager, att Mattei evangelium kommit till i syfte att föreläsas offentligt i den urkristna församlingen. Förutsätter man ett sådant liturgiskt bruk av evangeliet, förklaras därmed nämnda egendomligheter i dess stil.

V.

I psalmerna händer det ibland, att två strofer, som stå ganska långt isär i texten, dock äro parallella, och att deras samhörighet angives ej blott genom deras innehåll utan ock genom det sätt, varpå de ledande termerna placeras i själva strofen. Ett exempel förekommer i Ps. 101, vv. 3 och 7:

Jag vill föra en ostrafflig vandel,
där *jag bor i mitt hus*,
ej vill jag vända *mina ögon*
till det som fördärvligt är.

(v. 3.)

Han skall ej få *bo i mitt hus*,
som övar svek,
den som talar lögn,
han skall icke bestå för *mina ögon*.

(v. 7.)

De två stroferna äro antitetiska. I v. 3 uttryckes den rättfärdiga människans beslut, att undvika det som är ont, och i v. 7 hennes inställning till dem som äro orättfärdiga. Vad som i den förra strofen betonas i ytterraderna, förekommer i den senare strofen i centern och tvärtom. Något liknande förekommer i Ps. 2: 1, 2, 8 och 10:

Varför larma <i>hedningarna</i> och <i>folken</i> tänka fåfänglighet. (v. 1.)	Begär av mig och jag vill giva dig <i>hedningar</i> till arvedel och till egendom <i>jordens ändar</i> .	(v. 8.)
De resa sig upp jordens <i>konungar</i> och <i>furstarna</i> rådslå med varandra. (v. 2.)	Därför, I <i>konungar</i> , kommen till förstånd; låten varna eder, I <i>domare</i> på jorden.	(v. 10.)

Den omständigheten att vi ha två på varandra följande exempel på samma sak, vittnar om, att det ej är fråga om en ren tillfällighet utan om en mer eller mindre medvetet genomförd stilform. I hur stor utsträckning denna omkastning av termer kommer till användning i Nya Testamentet kan bäst klargöras genom två valda exempel:

I tjänare lyden edra lekamliga *herrar*
med fruktan och bävan,
i edert hjärtas enfald,
såsom Kristus;
icke med ögontjänst,
såsom viljande behaga människor,
utan såsom Kristi tjänare,
görande Guds vilja av hjärtat,
med välvillighet,
såsom *tjänande Herren* och icke människor.

Och *veten* att var och en,
om han har gjort något gott,
det skall han få igen
av *Herren*,
evad han är träl
eller fri.
Och I *herrar*,
detsamma gören emot dem,
bortläggande edert hot,
vetande att I själva haven en Herre i himmelen,
och att hos honom är intet anseende till person.
(Ef. 6: 5—9.)

Dessa två stycken äro påtagligen skrivna med hänsyn till varandra. Båda handla om tjänares och herrars ömsesidiga plikter, och båda dessa ställas inför Herren. I det förra stycket gäller det endast slavarna, men i det senare tilltalas även deras ägare. Å ena sidan sättas »herrarna» och å den andra »Herren» mot varandra i ytterlederna av det första stycket, men de påträffas ännu en gång i samma motsatsförhållande i det andra stycket, men denna gång vid centern och i *omvänd* ordning. Själva centerraderna i båda styckena handla om de båda samhällsklasserna, ty i första stycket är det slavarna, som göra sig skyldiga till »ögontjänst», och deras herrar äro just de, som det gäller att »behaga»; i det andra stycket är det »träl eller fri». Man kan också skönja ett sammanhang mellan »fruktan och bävan» å ena sidan och »bortläggande edert hot», å den andra; likaså mellan uttrycken »med välvillighet» och »om han har gjort något gott». För övrigt äro raderna inom varje enskilt stycke på ett utpräglat sätt parallella med varandra. En sådan form får sin fulla förklaring blott i sammanhang med det offentliga föreläsandet, och t. o. m. för *inlärandet* av de båda styckena torde formen ha haft sin betydelse.

Följande exempel på omkastning av identiska termer utgör medelpunkten i en längre tankeutveckling i Ef. 2: 11—22, som vi i detta sammanhang ej ha anledning att närmare avhandla. Aposteln sysslar här med det för honom så kära ämnet »Kristi kropp», »en ny människa» eller »en ny skapelse», och visar i detta sammanhang hur den blev till.

Ty han är vår *frid*,

som av de båda gjort *ett*; (och har nedbrutit avskrankningens skiljemur,
i sitt kött fiendskapen)

budens lag i stadgar havande tillintetgjort,

på det att han av *de två* skulle skapa

i sig själv

en ny människa,

stiftande *frid*;

och han försonade *dem båda i en kropp med Gud*

genom korset (havande dödat fiendskapen med det);

om *frid* för eder, som voren fjärran,

och kommande har han förkunnat evangelium

och *frid* för dem, som voro nära.

Ty genom honom

hava vi tillträdet, *vi båda i en ande*, till *Fadern*.

(Ef. 2: 14—18.)

Paulus beskriver i dessa två stycken, hur det gick till att »de två», d. v. s. jude och hedning, blevo »ett» eller »en ny människa», »en kropp», »en ande». »De

två» förekomma i centern av det första stycket och äro närmare beskrivna i centern av andra stycket, såsom varande »fjärran» eller »nära». Termen »frid» förekommer i ytterleden av ett stycke och upprepas två gånger i centern av det andra, där det utgör ett något bearbetat citat från Jes. 57: 19. Likaledes motsvaras uttrycket »de två» i centern av ett stycke av »de båda» i ytterleden av andra stycket. Vi finna således samma utväxling av termerna från ytterled till center och tvärtom, som vi kunde konstatera i de anförda exemplen från psalmerna. De ord, som förekomma inom parentes i båda styckena, handla om »fiendskapen» (mellan jude och grek), som nu genom Kristus avlägsnats. Dessa ord bryta sönder formen, som dem förutan är fullkomlig. De kunna antingen betraktas såsom ett tillägg av en senare hand, en randanmärkning, som av miss-tag kopierats in i texten, eller också äro de en utvidgning av satsen av den ursprunglige författaren. Den förra uppfattningen saknar allt stöd i frånvaron av varianter i den grekiska texten, och den senare kunde ju rättfärdigas, om man besinnar, att *ingen* form, av vad slag den vara må, *alltid* är fullkomlig. Avgörandet i en sådan fråga beror ju ytterst på huru stor betydelse man vill tillmäta en så pass subjektiv företeelse som en författares stil, då det gäller textkritiska frågor. Jag har anledning att återkomma till den frågan i ett annat sammanhang.

VI.

I följande längre stycke, som är överraskande ur flera synpunkter, möter oss frågan om bibelcitat, vilka placeras i centern av schemat. Den föregående versen lyder: »undergivna varandra i Herrens fruktan», och utan vidare glider tankeutvecklingen in på följande långa, väl avvägda och ganska vidlyftiga schema:

Hustrurna sina egna män såsom Herren,

Emedan mannen är huvud,
 hustruns,
 såsom ock Kristus huvud,
 församlingens,
 han *kroppens* frälsare (är).
 Dock såsom församlingen
 är undergiven Kristus,
 så ock hustrurna
 männen uti allt.

I *män*, älsken edra hustrur,
 såsom ock Kristus har älskat församlingen och sig själv utgivit för henne,
 på *det* att han skulle *helga* henne,
 sedan han *renat* henne i vattnets bad genom ordet,

på det att han för sig skulle framställa församlingen härlig, icke havande . . .

fläck
eller skrynka
eller något sådant,

utan på det att hon skulle vara helig och ostrafflig.

Så äro ock *männen* pliktiga att älska sina egna hustrur såsom sina egna kroppar.

Den, som älskar sin egen hustru, han älskar sig själv, (v. 29 a)^{3b} såsom ock *Kristus församlingen*,

ty vi äro lemmar av hans *kropp*, (v. 30 b)^{3c}

»Fördenskull skall en man övergiva sin fader och sin moder och hålla sig till sin hustru, och de tu skola varda ett kött».

Denna *hemlighet* är stor,

men jag säger det om *Kristus* och om *församlingen*.

Dock älsken även I likaså var och en för sig sin egen hustru såsom sig själv. Men *hustrun*, att hon fruktar mannen.

En kort översikt skall göra klart, huru väl avvägt hela detta avsnitt är. På två ställen nämnas hustrurna och deras ställning till männen, nämligen i första och sista raden. På två ställen nämnas männen och deras plikt att älska sina hustrur såsom sig själva, nämligen i det andra styckets första och sista rad. Hustruns plikt gentemot mannen avhandlas i det första stycket, mannens plikt till hustrun i det tredje stycket. Båda dessa tankeutvecklingar grunda sig på det förhållande i vilket Kristus står till församlingen: Hustrun är undergiven sin man, såsom församlingen är undergiven Kristus. Mannen älskar sin hustru såsom sin egen kropp, liksom Kristus älskar församlingen, som är *hans* kropp. De tre *två* i andra styckets tre mellersta rader äro iögonfallande, så ock de tre termerna varmed centerraden avslutas, av vilka den sista motsvaras av »et cetera». Att den sista av de tre förekommer alls beror helt och hållet på känslan för stilen, som här kräver tre och icke två termer för sin formella avrundning (jfr Ef. 5: 8—11; Kol. 3: 16). Anmärkningsvärt är också, att församlingen nämnes i centerraden och att »kroppen», i betydelsen av församlingen, även förekommer i centern: »kroppens frälsare», i det första stycket. Om det centrala citatet i tredje stycket lämnas utan avseende ur stilistisk synpunkt, blir »kroppen» parallell med »hemligheten», som ju hos Paulus bl. a. kan betyda »församlingen» (jfr Ef. 3: 4, 6). Vi finna alltså att församlingen betonas i center-raderna i alla de tre styckena, av vilka detta avsnitt är sammansatt. Den före-teelsen, att vissa termer i liknande schemata dragas mot centern, är inte ovanlig,

^{3b} v. 29 a: »Ty ingen har någonsin hatat sitt eget kött, utan han närar och omhuldar det.»

^{3c} v. 30 b: »av hans kött och av hans ben» (jfr 1 Mos. 2: 24).

och detsamma gäller placeringen av citat från Gamla Testamentet. Det närmaste exemplet är ju citatet från 1 Mos. 2: 24, men ett annat ligger ock nära till hands. Förmaningarna till män och hustrur följas av förmaningar till föräldrar och barn samt till herrar och tjänare. Även i det andra paret förekommer ett citat, vilket är placerat mellan de båda led, som handla om barn och fäder (Ef. 6: 1—4). Vi ha redan iakttagit frågeformen i centern av Ps. 114 och Matt. 13: 54—57. Detta gäller även Psalmerna 30 och 88, i båda fallen i förening med frågan om de dödas tillstånd i Sheol.⁴ På orden i v. 29 a och v. 30 b, som avlägsnats från stycket, där de förekomma, kan tillämpas vad som redan sagts om de ställen i Ef. 2: 14—18, som handla om »fiendskapen». En väsentlig skillnad förefinnes dock i v. 30 b, som i nyare översättningar av textkritiska skäl vanligtvis utelämnas. Om v. 29 a däremot, som finns i alla tillgängliga manuskript, kan blott sägas, att den verkar som en parentes, att texten den förutan ger god mening och att den, såväl som v. 30 b, bryter sönder formen, om den nu alls hör till stycket.

Frågan om bibelcitat i texten är emellertid en så pass viktig fråga, att jag i detta sammanhang vill ytterligare anföra ett par exempel, som tala för sig själva:

Fördenskull talar jag till dem i *likenelser*,

Emedan de, seende, icke *se*
och hörande, icke *höra* och icke förstå;

och på dem fullbordas Esaias' *profetia*, som *säger*:

»Men öronen skolen I *höra* och icke förstå
och seende skolen I *se* och icke förnimma;

Ty detta folks *hjärta* är förstocket,
och med *öronen* höra de illa,
och sina *ögon* hava de igenlyckt,
att de icke må se med *ögonen*
och höra med *öronen*
och förstå med *hjärtat* och om vända sig och jag hela dem».

Men saliga äro edra *ögon*, att de *se*,
och edra *öron*, att de *höra*,

ty sannerligen *säger* jag eder att många *profeter* och rättfärdiga
åstundade att se det I *sen*, och fingo icke se det,
och höra det I *hören*, och fingo icke höra det.

Hören I därför *likenelsen* om såningsmannen.

(Matt. 13: 13—18.)

⁴ Jfr N. W. Lund: Chiasmus in the New Testament, University of North Carolina Press, Chapel Hill, N. C., 1942, sid. 120, 123.

Både Westcott och Hort och Nestle ha i sina upplagor av Novum tryckt citatet från Jesaja på ett sådant sätt, att dess chiasmiska form framträder. Men det är klart, att detta schema börjar före citatet och fortgår ett långt stycke efter citatets slut. Citatets första två rader finna ingen motsvarighet i dess slutord, men, betecknande nog, förses dessa rader med tvenne parallella rader, så att schemat höra—se—se—höra blir fullbordat. I de andra två raderna, där dessa verb även förekomma, blir ordningen alternerande: se—höra—se—höra. Kan detta förklaras på annat sätt än genom hänvisning till en väl genomförd plan och en medveten litterär verksamhet? Den regelmässiga omväxlingen av enkla och dubbla rader, tills centern uppnås, där de sex raderna synbarligen utgöra ett slutet helt för sig, tyder på ett väl genomtänkt schema, som i mycket liknar det vi redan påpekat i Ps. 115: 4—8. Detta avsnitt kan liknas vid en valvbåge, vars centerparti utgöres av gamla stenar, som senare ha restaurerats och fått sin infattning mitt ibland helt nytt material. Huru man skall förklara en sådan företeelse, är dock en sak för sig. En början är åtminstone gjord, så snart man fått klart för sig, huru stycket verkligen är sammansatt.

Och han kom till Nasaret, där han var uppfödd,
och gick, såsom hans sedvänja var, på sabbatsdagen in i *synagogan*,
och han *stod upp* för att föreläsa,
och honom *vart given* profeten Esaias' bok,
och då han *öppnade boken*, fann han det ställe, där det stod skrivet:
»Herrens Ande är över mig, därför att han smort mig,
till att *predika evangelium* för de fattiga.
Han har sänt mig * att predika för de fångna *frihet*,
och de blinda syn,
att *sända* de sönderslagna i *frihet*, **
till att *predika* ***
ett behagligt *Herrens* år, ****

Och han *lade ihop boken*,
och *gav den* åt tjänaren,
och *satte sig*.

Och allas ögon i *synagogan* voro fästa på honom,
och han begynte säga till dem:

(Luk. 4: 16—21 a.)

Angående början och slutet av detta avsnitt behöver ej mycket sägas. Man måste dock väcka frågan, huruvida det ej ursprungligen stod i texten: »rullade upp boken», då motsvarande rad har »rullade ihop boken», och för denna läsart finnas goda stöd. Textkritikens huvudproblem ligger dock i mellanstycket,

där man kan konstatera fyra avvikelser från Septuagintas text, en del av dem rätt så betydande. De äldre översättningarna medtaga men de nyare utelägna orden: * »att läka de i hjärtat förkrossade», och klart är att dessa ord ej kunna inpassas i schemat. En ännu mera svårfattlig detalj är införandet av hela raden: ** »att sända de sönderslagna i frihet». Dessa ord förekomma ej alls i Jes. 61: 1—2 a, utan äro införda från Jes. 58: 6, med en lätt ändring i verbet från imperativ till infinitiv för att inpassa det i satsen, där det nu förekommer. Men även detta får sin naturliga förklaring, om man blott jämför början och slutet av de två parallella raderna: ἀπέσταλκεν, ἄρσειν, och ἀποστείλαι, ἀρέσει. Vidare har ordet καλέσαι i raden nedanför *** ersatts med κηρύξαι, vilket ju blir en mycket bättre parallell till εὐαγγελίσασθαι i motsvarande rad. Som bekant avbrytes citatet mitt i en parallellism ****, vars andra led hos profeten alldeles utelämnats, men dess införande i det redan avslutade schemat skulle blott ha verkat störande på formen. Det är tämligen säkert, att dessa påtagliga avvikelser från Gamla Testamentets grekiska text i Jes. 60: 1—2 a äro resultatet av en litterär bearbetning, i syfte att åstadkomma en chiasmisk form i centern av ett längre stycke, som följer samma plan. (Jfr Ef. 2: 17 med Jes. 52: 7; 57: 19.) Detta och en del av de ovan anförda styckena kunna tjäna såsom exempel på att formen kan bestyrka en del antagna textkritiska resultat och, under gynnsamma förhållanden, kanske även väcka en del nya frågor, som gälla texten. Följande exempel påminner genom sin symmetri om det konstrikt utformade stycket i Matt. 7: 16—20. Tretalet ingår i dess konstruktion på samma sätt som i 3 Mos. 24: 17—24 och i flera andra liknande stycken.⁵ Icke minst är stycket av intresse på grund av viktiga varianter i dess text.

Varför ser du
 grandet,
 som är i ögat
 av din broder,
 men i ditt eget¹
 öga
 bjälken
 blir du icke varse.
 Eller hur kan du säga
 till *din* broder:
 Låt mig *taga ut* grandet
 ur *ditt* öga,
 och se,
 bjälken

⁵ Anf. arb. sid. 176, 216.

är i *ditt* öga?
 Du skrymtare, *tag ut* först²
 ur *ditt* öga
 bjälken;
 och då skall du se klart
 ur (*ditt*) öga
 att *taga ut* grandet³
 av *din* broder.

(Matt. 7: 3—5.)

Detta stycke har flera varianter i texten, vilka äro noterade i Tischendorfs Editio Octava som följer: Vid 1) x* 235 Chrys^{mo}5 τὴν δὲ δοκὸν τὴν ἐν τῷ σῶ ὀφθαλμῷ. Vid 2) Textus receptus ἐκβάλε πρῶτον τὴν δοκὸν ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σοῦ, vilken läsart har antagits av Scholz och av Griesbach. I båda dessa läsarter har, såsom i det parallella stället i Luk. 10: 41, 42, ackusativobjektet flyttats upp i satsen, möjligen i syfte att förenkla den, i förra fallet genom att föra det tillsammans med artikeln och i senare fallet genom att placera det närmare verbet. Vad nu anledningen till ändringarna kan vara, så har man lyckats att i båda fallen fördärva formen, vilket hos Lukas är det vanliga i liknande fall. Detta är två fall i ett jämförelsevis kort stycke, där formen tjänar till att påvisa korrektheten av Westcott och Hort och Nestles text. Detta är värt att taga sikte på, ty i det tredje fallet, där jag tagit mig friheten att omkasta den andra och tredje raden från slutet (3), ser det ut, som om det vore fråga om en liknande uppflyttning för att få ἐκβαλεῖ närmare till διαβλέψεις. Antages denna text vara korrekt, stå vi inför frågan: Är det tänkbart, att ett schema på hela tretton rader skulle vara fullkomligt i minsta detalj i alla led, utom i det elfte och tolfte, för att sedan i det trettonde återgå till parallellismen? Men detta är blott en del av problemet. Om man betraktar de första tre leden i schemat och jämför dem med de tre leden i centern, så finner man följande uppställning: σου-ἐκβάλω-σου, σου-ἐκβαλε-σου, och om den föreslagna omkastningen av raderna antages, får man vid slutet ett likadant resultat: [σου]-ἐκβαλεῖν-σου. Inför en företeelse som denna, där en författare använt sig av en så pass utpräglad form, synes det väl troligare, att han från början till slut genomfört sin plan än att han vid slutet, ett ögonblick, skulle ha övergivit den för att ändå till sist återgå till den. Omkastningen av de två raderna förefaller så mycket troligare, som det i sammanhanget redan förekommer två exempel av samma art. Även om det ej med manuskripten kan påvisas, att varianter existera, vilket ju kan ske i de två första fallen, så torde väl formen själv få tillmätas någon betydelse vid avgörandet.

Vi ha i denna artikel utgått från den förutsättningen, att vi ha att göra med en mer eller mindre medvetet inlärd och utövad stilform och att vi syssla med en företeelse, som ej blott har att göra med psykologien utan även med estetiken. Vilken *grad* av medvetenhet det nu kan bli fråga om beror i varje fall, dels på det stycke det gäller, dels på den enskilde författarens naturliga begåvning och den skicklighet han förvärvat sig som skribent. Man kan t. ex. lätt nog konstatera, att några av psalmerna äro skrivna med större formell elegans än andra. Man torde ej behöva antaga att författaren vid nedskrivandet av kortare stycken ägnat större uppmärksamhet åt stilen än som krävdes vid nedskrivandet av en längre, väl avvägd sats. Blir det däremot fråga om längre och mera komplicerade stycken, såsom Ps. 114, 67 m. fl. samt ställen som Ef. 5: 22—33 och många andra,⁶ så kan man visserligen hos författaren antaga ett fullt medvetet estetiskt intresse.

Vad blir nu det praktiska resultatet för forskningen av dessa och liknande iakttagelser? I England har sedan gammalt anmärkningar gjorts mot den paulinska brevstilen. William Paley talar om Pauli »parenteser» och Samuel Davidson beskriver hans stil såsom »lös och tautologisk». A. Robertson tänker sig, att stilen är bestämd »mera av känslan än av logiken». I Tyskland har särskilt med hänsyn till Efesierbrevet och Kolosserbrevet Pauli stil av A. Jülicher beskrivits såsom stel, full av tunga satser med participformer och relativa pronomina, tråkiga nog i det sistnämnda brevet, men ännu värre i det förstnämnda. F. Blass kallar stilen »tröttsam» och »otydlig» och antyder, att de paulinska satserna äro »ändlösa».⁷ Om nu Pauli stil skall bedömas uteslutande efter grekiska mått, så torde man i stort sett komma till dessa slutsatser. Men har man rätt att så helt lämna ur sikte det hebreiska kulturarvet hos Paulus?

Albertz⁸ förklarar, att det är fullkomligt missvisande att tala om Bibelns böcker såsom litterära produkter, med undantag möjligen av Hebréerbrevet. Att tala om en »litterär» undersökning av Jesus ord anser han vara alldeles oegentligt. Någon litterär verksamhet hos evangeliernas författare kan man ju ej heller tala om, säges det, ty de äro samlare och redaktörer. Precis samma betoning förekommer hos Dibelius.⁹ Men även om man reducerar evangelisternas egna bidrag till ett minimum och tänker sig dem såsom blott redaktörer, så uppstår frågan: Finns det någon redaktör, som vill medgiva, att han ej övar litterär verksamhet, även då han håller ett vaksamt öga på stilen hos de alster, som inflyta

⁶ Jfr anf. arb. sid. 117—123; 175, 176; 216, 247.

⁷ Jfr citaten i anf. arb. sid. 140—142.

⁸ Martin Albertz: Die Synoptischen Streitgespräche, Berlin 1921, sid. 1 ff.

⁹ Martin Dibelius: Die Formgeschichte des Evangeliums², Tübingen 1933.

i hans publikation? (jfr t. ex. Matt. 7: 3—5; 9: 17 med de andra evangelierna). Och även när det blir fråga om de smärre stycken (paradigmer), varav ett evangelium består, varför måste det förnekas, att även dessa stycken ha »litterär» form? Den omständigheten, att de först blott uttalades och ej nedskrevos, borde ej få avgöra saken. Både B. Duhm och W. R. Harper äro ense om att Amos' profetior äro litterära produkter, men att de först förkunnades muntligt av profeten torde väl ingen tvivla på. Frågan blir då denna: Hur kan samma form vara litteratur i Gamla Testamentet men ej i det Nya? (jfr t. ex. Jes. 55: 7—9 med Matt. 13: 54—57).

Man har velat klassificera evangelierna såsom »Kleinlitteratur», d. v. s. sådana alster, som ej influerats av de i den gängse litteraturen vanliga tendenserna, artistiska utsmyckningar m. m. Läsaren kan själv avgöra, i vilken utsträckning detta omdöme passar in på de ytterst få exempel, som denna artikel anför. Även i de paulinska breven har man svårt att erkänna, att det alls kan bli fråga om »Kunstprosa», d. v. s. att aposteln på ett fullt medvetet och uppsåtligt sätt följt litterära mönster, som föresvävat honom vid dikterandet eller nedskrivandet. Men hur skall man då förklara 1 Kor. 12: 20—27 med dess fullkomligt regelmässiga bruk av termen »kropp», eller det konstrika stycket om tjänare och herrar, samt det ännu mer invecklade stycke, som handlar om männen och hustrurna? Även om dessa former ej motsvaras av några kända grekiska mönster, utan måste, såsom skett i denna artikel, härledas från Gamla Testamentet, så är det dock fråga om litterära former. Genom bruket av Lagen, Profeterna och Psalmerna vid den offentliga judiska gudstjänsten voro dessa former välkända redan i den urkristna församlingen. När tiden kom, att den specifikt kristliga förkunnelsen måste övergå från muntlig till skriven form, vad var då naturligare än att inflytandet från de redan i synagogan välkända formerna skulle göra sig gällande? Ja, även på den muntliga traditionens stadium torde dessa former ha existerat, ty en sådan fast form lämpar sig utmärkt både för inlärandet och för bevarandet av den muntliga traditionen.

OM FÖRÄNDERLIGHETEN I KYRKANS VÄRLDSLIGA UPPGIFTER

AV FIL. LIC. ERIK PETRÉN, LINKÖPING

Den värld, i vilken vi leva, påminner i mycket om den, i vilken Kyrkan växte upp. Några av de gemensamma dragen skola här framhållas; för den som närmare vill lära känna antikens slutskede finns det en utomordentlig vägledning i Martin P:n Nilssons Den romerska kejsartiden, ett av svensk historieskrivnings yppersta verk.

Först och främst är hela den civiliserade världen trots de stora avstånden och de många gränserna nu liksom i antiken en och sammanhängande. Den antika kulturen var från början till slut en stadskultur, till slut, ty dess upplösning skedde i och med att det offentliga livets tyngdpunkt försköts från stadskommunerna till de stora lantgodsen; först i våra dagar har samhällena återfått något av denna betydelse. Den över alla gränser svällande statsmakten, som i det romerska riket slutligen blev till en börda under vilken samhället brakade samman, återfinna vi i vår egen tid. De gamla gemenskapsformerna, som voro knutna till familjen och släkten, upplöstes, och i stället kom föreningslivet, som byggde på den till sig själv hänvisade individen; i modern sociologisk terminologi kallas detta, att primära grupper ersättas av sekundära. I storstädernas andliga proletariat av rotlösa individer utan traditioner möttes, blandades, nivellerades då som nu idéer från världens alla hörn. Den trevande villrådighet i andliga ting som är så vanlig i vår tid fanns också då, även om de flesta antika människor mera energiskt än nutidens arbetade på att komma fram till en tro. Humanitetsidealet var då som nu det svar den lärde hedningen för egen del fann på tidens andliga fråga. Ja, även det efterliknande av »klassiska» epoker, som inte minst i vårt land satt så avskräckande spår t. ex. i kyrkobyggnadskonsten, hade i den slutande antiken sin motsvarighet inom litteraturen.

Som en konsekvens av denna allmänna likhet erinrar också Kyrkans nuvarande läge i världen i vissa avseenden starkt om Fornkyrkans. Sekulariseringen har gjort, att ställningen som kämpande minoritetskyrka åter blivit en aktuell möjlighet, på sina håll redan en kännbar verklighet. Icke minst inverka förändringarna på Kyrkans förhållande till de uppgifter inom det världsliga rege-

mentet, i vilka hon träder i förbindelse med staten, och därmed på hennes förhållande till staten själv.

Staten är till sitt väsen makt. Den är ett organ för maktutövning. Makten kan ha olika grund, hären, hemliga polisen, förfoganderätten över produktionsmedlen, de styrandes intellektuella överlägsenhet, ett majoritetsbeslut av folket i val; makt förblir makt. Det ur kristen och humanitär synpunkt avgörande är heller icke, vad slags makt det är som bär upp en stat, utan vilket syfte denna makt får tjäna. Som varje statsmakts främsta uppgift framstår därvid rättsvården — ur kristen synpunkt kunde tilläggas: eftersom i denna syndens värld rätten alltid måste uppehållas med makt. Tonvikten kan därvid läggas antingen på rättsprinciperna som sådana och deras helgd — detta är det vanliga i samhällen av mera ålderdomlig typ — eller på rättsskyddet åt den enskilde — till denna mera »moderna» uppfattning kan lätt hela den nutida socialvårdsteorin anknytas. Den primära uppgiften förblir i båda fallen rättsvården. — Kyrkan är en storhet av annan art. Ytterst kommer hennes styrka av att Guds Helige Ande är verksam i och genom henne. Kyrkans uppgift är att till människorna förmedla Guds Nåd, att förvalta Nådens medel, Ordet och Sakramenten. Kyrkan är Kristi kropp, den form, i vilken Han uppenbarar sig i världen, och det verktyg, med vilket Han handlar i världen. Kyrkan är icke av världen men lever i världen och har i den sin uppgift.

Häri ligger den ideella motiveringen för Kyrkans förbund med staten; Kyrkan har av den världsliga makten fått yttre trygghet och därtill ofta betydande resurser att förfoga över, och hon har tackat och tagit emot för att med dessa världsliga medels hjälp bättre kunna fullgöra sitt uppdrag — i världen. Denna ideella motivering behåller sin giltighet, även om en historisk undersökning skulle visa — vilket den otvivelaktigt gör — att kyrkans ställningstagande i de särskilda fallen ofta influerats även av andra motiv, t. ex. enskilda kyrkomäns njutningslystnad, fruktan eller maktbegär. Lika självklart är emellertid å andra sidan, att ett förbund med staten är ur Kyrkans synpunkt motiverat endast så länge det faktiskt ger Kyrkan bättre möjligheter att utföra sitt uppdrag. Förbundet med staten kan nämligen bli Kyrkan mera till hinders än till gagn. Antingen kan hon förvärldsligas inifrån, så att hennes tjänare fråga mer efter världslig makt och ära än efter att lyda Gud. Eller också kan hon bli så hårt bunden vid en stat, som icke respekterar hennes uppdrag, att hon berövas den rent yttre friheten att förkunna Ordet och förvalta Sakramenten. Mot dessa liksom mot andra faror måste Kyrkan alltid vara på sin vakt.

Denna principiella betraktelse understryker kraftigt villkorligheten i förbindelsen mellan Kyrka och stat. Detsamma gör historien.

Den romerska staten var en hednisk stat med en officiell hednisk religion, men den var i religiösa ting tolerant, och den var en rättsstat. Kyrkan växte faktiskt upp i rättsstatens hägn. »De som hava väldet äro till skräck, icke för dem som göra vad gott är utan för dem som göra vad ont är», skriver Paulus (Rom. 13: 3) och tillfogar: »ty överheten bär icke svärdet förgäves». Å andra sidan hade Kyrkan som sådan intet direkt stöd från det allmänna utan var fri och oberoende gentemot staten. Först på 300-talet skedde avgörande förändringar. Tvenne olika sidor kunna i dessa urskiljas. Konstantin gjorde kristendomen till det romerska rikets religion och framtvang den dogmatiska och organisatoriska enhetlighet som var ett oavvisligt riksintresse. »Genom ett skickligt användande av kyrkans inbördes strider förstod han att under sken av kristlig ödmjukhet mästra den, och genom att ställa den världsliga makten till dess förfogande gjorde han sig i verkligheten till dess herre.» (M. P. Nilsson, a. a. I: 110 f.) Denna linje, kännetecknad av statens stöd åt och makt över kyrkan, fullföljdes i den bysantiska caesaropapismen.

I Västern följde utvecklingen den andra huvudlinjen. När den gamla statsmakten där gick under, blev kyrkan under tusen år framåt en av de viktigaste statsbärande krafterna. Den kyrkliga hierarkien, närmast biskoparna, hade fått överta en mängd judiciella och administrativa befogenheter. Det började med att de världsliga myndigheterna finga kejsarlig order att utföra de biskopliga domstolarnas beslut. Härifrån var steget icke långt till att ställa världsliga maktmedel till hierarkiens direkta förfogande. Redan i kejsartidens slutskede var kyrkan långa tider den enda funktionsdugliga organisationen i det sönderfallande riket, biskoparna de enda hederliga och av folkets förtroende omfattade myndighetspersonerna. I de nya statsbildningar, som växte fram ur folkvandringstidens löst hopfogade germanriken, var kyrkan, både ideellt och organisatoriskt, själva ryggraden. När sedan med övergången från feodal-samhälle till ständerstat staten fick krafter nog att stå på egna ben, bibehölls förbindelsen mellan stat och kyrka i den formen, att prästerskapet blev ett stånd i staten, skyddat och privilegierat av denna. De nya staternas önskan om enhet i religionen och kyrkans ställning som den enda effektiva förbindelsevägen mellan statsmakt och folk ledde så vid Nya tidens början till överhetskyrkans uppkomst. Denna Kyrkans medverkan i statslivet har nu praktiskt taget upphört. I föregångslandet Frankrike försvann prästeståndet i den första revolutionen, i vårt land först 1866; endast i det konservativa England sitta ännu några biskopar i överhuset.

En av de viktigaste förutsättningarna för förbundet mellan Kyrka och stat, Kyrkans direkta insats i statslivet, har försvunnit. Det kan emellertid vara

skäl att erinra om att det från början icke var Kyrkan utan staten som var den hjälpsökande parten. Den världshistoriska situationen lade uppdraget på Kyrkan, som tog det på sig och utförde det. Det faktum att detta uppdrag nu är slutfört har på sina håll tagits till intäkt för att avskaffa inte endast prästerskapets politiska representation utan statskyrkan som sådan. Typexemplet är Frankrike, varom mera nedan. En stor stat, U. S. A., är så ung, att den redan vid sin tillkomst avvisade hela statskyrkosystemet. Men även där detta i en eller annan form alltjämt bibehålles, finns det en tendens hos det allmänna att alltmer betrakta religionen som en de troendes privata angelägenhet. Statens intresse blir allt mindre positivt, allt mer reglerande och modererande, ibland rent negativt. Där staten är välvillig eller neutral, får Kyrkan i regel större inre frihet. Men ibland leder statens fruktan, att det etos Kyrkan predikar skall bli politiskt farligt, till förföljelse och martyrium. Även denna variation på temat Kyrka och stat har vår tid gemensam med de första kristna århundradena.

Den politiska uppgiften har emellertid icke varit Kyrkans enda inom det världsliga regementet, icke ens den äldsta. Det drag i de första kristna församlingarnas liv som troligen mer än något annat fängslade utomstående betraktare var den inbördes sammanhållningen i alla livets skiften. I den antika världen var, sedan äldre tiders familjesammanhållning försvunnit, den enskilde helt och uteslutande hänvisad till sig själv. Yrkesföreningar uppstodo, men de förvandlades snart från ett stöd för den enskilde till ett medel för staten att pressa skatter ur en grupp yrkesmän. Religiösa sammanslutningar funnos av många slag, men de gällde mest kulten, ofta ombesörjde de sina medlemmars begravning, en för alla människor i denna religiösa tid ytterst väsentlig angelägenhet. Men de kristna ensamma togo hand om de efterlevande, änkor, faderlösa, sjuka, fattiga, resande främlingar, fängslade eller deporterade. »De kristna församlingarnas sociala verksamhet fyllde ett skriande behov.» (M. P. Nilsson, a. a. II: 249 f.) När i överhetskirkans tidevarv stat och kyrka nära nog smälte samman till ett, blev Kyrkans sociala verksamhet också en statlig angelägenhet. Till att börja med handhades den av de kyrkliga organen, men efterhand som staten sekulariserats, har den själv skapat nya, icke-kyrkliga organ för socialvården. Kyrkan är icke längre ensam på det sociala arbetsfältet.

Också den tredje stora samhällliga uppgift i vilken Kyrkan varit engagerad, uppfostran och undervisning, har fört henne i nära beröring med staten. Till en del har det naturligtvis historiska orsaker. Vid den antika världens upplösning blev Kyrkan rättens främsta vårdare i Västerlandet och samtidigt Europas ledande kulturmakt; i mötet med de germanska och slaviska barbarerna

blev hon folkuppfostrare i stor stil. Tidvis visserligen i intimt samarbete med staten men i allt väsentligt på eget initiativ formade hon från predikstolar och katedrar, från skrivpulpeter och biktstolar Västerlandets moralbegrepp. Ännu sedan den offentliga undervisningen övertagits av stat och kommun och kyrkan förlorat det mesta av sitt direkta inflytande på den, fortsätter kristendomen att vara en av de starkaste moralbildande faktorerna — i vårt land till den grad att kristendom och etisk rigorism för mycket vida kretsar äro identiska begrepp.

Men också här kunna mer principiella synpunkter anläggas. I Kyrkans fostrande gärning blandas andligt och världsligt. Kyrkans primära, rent andliga uppgift förblir att till människornas frälsning predika det saliggörande evangeliet om Guds kärlek i Kristus Jesus, vilken har besegrat Synd och Död. Men som uppfostrare har hon därtill att bibringa de henne anförtrödda människorna vanor och en allmän sedlig hållning, som icke i och för sig ha relevans till evigheten men väl ha den största betydelse för det organiserade mänskliga samlivet. När staten, även i sin nuvarande sekulariserade fas, flestades fortsätter att uppehålla en statskyrka eller på olika sätt understöder frikyrkor, bottnar detta sannolikt i insikten att den moralbildande kraft som utgår från Kyrkan kommer inte minst staten själv till godo. I Sverige ha vi ett karakteristiskt prov på den sekulariserade statens syn på religionen i 1919 års undervisningsplan; det konfessionella momentet är avtrubbat och tonvikten läggs på etiken. Självfallet har staten ingenting emot att de etiska principerna få religiös helgd, men dess intresse gäller den medborgerliga moralen, icke undersåtarnas eviga välfärd. På samma sätt som tidigare staten ha nu den offentliga moralundervisningen och moralen själv börjat sekulariseras. Redan kring sekelskiftet intogo många bildade den ståndpunkten, att de accepterade »den kristna etiken» men avvisade kristendomen som religiös livsform. Den gamla agitationen för en »autonom», »human» moral av väsentligen samma innehåll som den vanligen så kallade kristna men utan någon gudstro i bakgrunden har på de sista åren tagit ny fart och väckt genklang i vidare kretsar än tidigare. (Se t. ex. Gunnar Hirdmans senaste inlägg, Humanismens idé och Humanism och kristendom.)

Vad innebär då denna etik, som man med eller utan det kristna namnet tycks vara beredd att i sak acceptera? I den populära diskussionen nöjer man sig ofta med några ord om människovärde och kärlek till nästan. Vill man särskilt understryka det kristna i denna etik, kan man hänvisa till något ord av Jesus, t. ex. »Allt vad I viljen att människorna skola göra eder, det skolen I ock göra dem» (Matt 7: 12) eller »Du skall älska din nästa så som dig själv»

(Matt 22: 39). Detta torde också verkligen vara kärnan i den humana och samhällsnyttiga moral, som vanligen kallas »den kristna». Nu visar emellertid såväl en fullständigare innanläsning av de båda bibelställena som den enklaste eftertanke, att det i detta bud icke finnes någonting specifikt kristet. Jesu kommentar är i båda fallen den samma: »Detta är lagen och profeterna». Budet om kärleken till nästan som ett generellt sinnelag var något för den fromme juden alltigenom bekant och accepterat. (Jfr H. Odebergs *Fariseism och kristendom*.) Även de filosofer, som från allmänmänskliga eller samhällsmoraliska utgångspunkter ha försökt komma fram till en allmängiltig norm för mänskligt handlande, ha formulerat sitt resultat på liknande sätt; mest bekant är väl Kants kategoriska imperativ. Denna i verkligheten naturliga moral är oupplösligt förbunden med all högre kultur; de betinga varandra ömsesidigt. Det är ingenting egendomligt i att Kyrkan i sin allmänt fostrande verksamhet och i synnerhet i arbetet på barbarfolkens civilisering kom att skjuta fram den naturliga moralen, som onekligen är lättillgängligare än den kristna paradoxen. Härvid tillgrip Kyrkan icke endast de moralformler, som i evangelierna traderats från judendomen. Även filosofien, närmast den stoiska, fick lämna sitt bidrag. Ambrosius' utomordentligt inflytelserika skrift *De officiis ministrorum* följer nära Ciceros *De officiis*. (M. P. Nilsson, a. a. I: 472.) Att »den kristna etiken» till sitt innehåll ingalunda är kristen utan fariseisk-stoisk, ändrar emellertid icke på det faktum att vi fått den genom den kristna Kyrkan och att den först genom kristendomen och Kyrkan fick betydelse för de breda folklagren, först i de gamla kulturländerna runt Medelhavet, sedan utöver Europa och världen.

Det som nu håller på att ske, är att denna moral, liksom tidigare så mycket annat antikt kulturgods, finner världen tillräckligt civiliserad att tillåta den att stå på egna ben, utan stöd av tradenten, Kyrkan. Av allt att döma kommer moralen att gå samma väg som tidigare vetenskap och konst, och utsikterna att hävda ett kyrkligt monopol torde icke vara större på det ena området än på det andra. Säkert är att alla krampaktiga försök att hålla fast denna humana moral som något specifikt kristet endast motverka sitt syfte.

Att det kristna monopolet på ett kulturområde brytes betyder emellertid ingalunda att Kyrkan icke längre skulle ha någon uppgift där. Hon fortsätter att inspirera konstnärer och vetenskapsmän, och hon kommer allt framgent att vara en av de viktigaste moralbildande krafterna. Ett par lärorika typexempel ur 1900-talets europeiska historia visa detta med all önskvärd tydlighet.

Redan på 1880-talet gick den franska republiken in för den offentliga moralbildningens sekularisering på ett så bestämt sätt, att den såg sig tvungen att skilja den katolska kyrkan från allt direkt inflytande på moralundervisningen i sko-

lorna; denna kyrka kunde ju inte förväntas gå med på att låta sig avkonfessionaliseras. Som liberal stat medgav dock republiken privat, konfessionell religionsundervisning. När religion och kyrka genom lagen om skilsmässa mellan stat och kyrka av år 1905 helt förvisades från det offentliga livet, var det ett uttryck för statens mening, att kyrkans verksamhet som folkuppfostrare icke vidare vore något allmänt, d. v. s. statligt intresse. — I Sovjet, senare i dess efterföljare, delvis väl också i Hitlers Tyskland, uppfattades kristendom och kyrka redan från början som oförenliga med den nya stat man ville bygga upp; kyrkan måste alltså oskadliggöras, framför allt måste hon berövas varje möjlighet att utöva ett folkuppfostrande inflytande. Diktaturen har därvid prövat olika vägar. Den har förbjudit all religionsundervisning av minderåriga, även enskild. Den har också försökt att beröva kyrkan all självständighet och göra den till statens lydiga tjänarinna. — Resultatet av de båda experimenten är högst intressant. I Frankrike fick den tidigare statskyrkan en frihet att vara sig själv som kyrka som icke någon annan av Europas gamla folkkyrkor ens närmar sig till. Följden är att Frankrike blivit centrum för en kristen kulturrenässans av betydelse för hela Västerlandet. Omkring en fjärdedel av landets skolor äro konfessionella; där meddelas en religionsundervisning som icke är anpassad efter en sekulariserad stats krav på inomvärldslig morallära. Den kristna rösten torde i dag höras renare och klarare och därför starkare än under överhetskyrkans välmaktsdagar. I Mellan- och Östeuropas diktaturer blev Kyrkan berövad sitt verksamhetsfält som statsunderstödd moralbildare men fick i gengäld en annan icke mindre betydelsefull uppgift, att mot en tyrannisk stat föra rättens och frihetens och de betryktas talan.

Ingenting tyder på att något av dessa alternativ skulle vara aktuellt i vårt land. Den statliga dissenterlagskommittén uttalar i sitt betänkande, att kyrklig verksamhet är ett publikt intresse, som bör understödjas med skattefrihet; folkets gallupröst har sagt sitt visserligen vaga men på det hela taget positiva ord om kyrkan, positivt framför allt om dess och religionens allmänt fostrande betydelse. Risker är här snarare den, att mitt i den diffusa välviljan religionsundervisningens avkonfessionalisering blir normerande också för kyrkan. Tendenser i den riktningen saknas f. ö. inte i dissenterlagskommitténs förslag. Fortsätter denna utveckling, kan kyrkosamfundet så småningom helt förlora sin karaktär av trossamfund, d. v. s. upphöra att vara kyrka.

Ingen av de tre nämnda uppgifterna, varken den rättsvårdande, den diakonala eller den folkuppfostrande, har tills vidare berövats Kyrkan. Men man bör räkna med att de på grund av statens och samhällets fortskridande sekularisering i framtiden kanske måste fullgöras på helt andra villkor än tidigare. Där

staten förr tacksamt tog emot Kyrkans hjälp, fruktar den nu hennes inflytande och försöker stänga henne ute, helst under stillsamast möjliga former. Tendensen är den samma, antingen det gäller rätten i diktaturstaterna, socialvården i Stockholm eller religionsundervisningen i de liberala demokratierna. Det finns ingen anledning att klaga, men det kan vara klokt att besinna, att Kyrkan i framtiden i stor utsträckning kan komma att få utföra sitt uppdrag icke med utan mot staten.

I de hittills berörda förhållandena ha vi att väsentligen se uttryck för sekulariseringen. Nu visar det sig emellertid att också åtskilligt i Kyrkans inre utveckling bidrar till att frigöra henne från den territoriella statsmakten. Vi behöva här inte närmare gå in på det medvetande om sig själv som Kyrka, som nu med växande styrka gör sig gällande i många gamla stats- och folkkyrkor.¹ Det finns fakta av mera utvärtes art att hålla sig till. Missionens historia bär sitt entydiga vittnesbörd. I äldre tider följde missionärerna i den statliga, militära eller merkantila, expansionens spår. Katolska munkar voro med de spanska och portugisiska erövrarna i Syd- och Mellanamerika och kommo på kofferdister av samma nationaliteter till hamnarna runt Indiska oceanen och vid Stilla havets västkust. Med det brittiska imperiet blev den anglikanska kyrkan en världsomspännande gemenskap. Tysk luthersk mission bedrevs i tyska kolonier och intressesfärer. Den svenska statskyrkan missionerade bland lapparna. Den ryska erövrade Sibirien icke endast med invandring av ortodoxa ryssar utan också med mission. — Numera är icke blott fri- utan även statskyrkornas mission obunden av statsmakten. Av svenska kyrkans femton biskopar äro de två — missionsbiskoparna — i ingen mån svenska statstjänstemän; de residera i fjärran länder, den ene i Indien, den andre i Sydafrika. Likartade äro förhållandena i the Anglican communion.

Missionen har blivit en Världskyrkans angelägenhet. Internationella missionsrådet är icke endast den evangeliska världsmissionens centrum utan ett av den ekumeniska tankens starkaste fästen. Ute på missionsfälten lika väl som i de centrala organen tvingas de ursprungligen nationella kyrkorna samman till en. Den ekumeniska tanken, medvetandet att Kyrkan är universell och icke kan eller får stängas in bakom några jordiska gränser har under det sista halvseklet ingripande förändrat det kyrkohistoriska läget. — Även där vägen är stängd för organisatorisk gemenskap som i förhållandet mellan Rom och andra kyrkor är det teologiska utbytet livligt. Kyrkan är i dag faktiskt på väg mot en teologi, icke i den meningen att alla teologiska meningsskiljaktigheter skulle vara

¹ Jfr på denna, liksom på andra punkter J. Nørregaard, Stat och kyrka i Europa under tiden mellan världskrigen, Sthlm 1948.

på omedelbar avskrivning men väl så att det teologiska arbetet allt mer blir gemensamt. Svenska doktorsavhandlingar recenserar i kontinentens katolska tidskrifter, och ledande protestantiska teologer, sådana som Barth, Niebuhr och Nygren väcka debatt i hela kristenheten, medan katolsk exges och thomistisk filosofi diskuteras vid engelska och skandinaviska universitetet. Denna teologiska gemenskap är så mycket mer anmärkningsvärd, som den sista mansåldern på många punkter fört med sig en avsevärd konfessionell åtstramning i förhållande till den närmast föregående tiden. Men bakom den nya konfessionalismen ligger en insikt att den innersta frågan icke gäller kristendomens nyttighet i världen utan det kristna budskapets sanning, och denna insikt har förmäls med en vilja att finna det för alla kristna konfessioner gemensamma. Den förnyade inriktning på det objektiva, som detta innebär, har åter fört fram det kristologiska dogmat; man erinre sig debatten kring Amsterdammötets bekännelse till »Jesus Kristus som Gud och Frälsare». I samma anda har studiet av Bibeln och inträngandet i dess tankevärld blivit den centrala uppgiften i alla kristna konfessioners teologi. — Punkt för punkt visar denna sammanställning likheten med Fornkyrkan. Medveten anknytning till Kyrkans äldsta skede kan man vidare spåra i de ansatser till större liturgisk rikedom och livligare lekman-naaktivitet, som var för sig eller tillsammans känneteckna en hel rad kristna kyrkor och samfund.

Både i det medvetna tillbakagripandet på Kyrkans »heroiska» tid och i det sätt, varpå de mera framtvungna likheterna med Fornkyrkan av många upplevas, spårar man något av samma glädje och befrielse som en människa känner, när hon finner sig själv och sin egen linje och utan yttre eller inre tvång får vara sig själv. En sådan känsla är naturligtvis berättigad i den mån den speglar en nyvaknad insikt, att mycket av det som man av 1600-årig vana betraktat som nödvändigt sammanhörande med Kyrkan djupare sett är tillfälligt och övergående. Å andra sidan innebär den avveckling av Konstantins och Theodosius' skapelse som vi uppleva inte i och för sig lösningen på alla de problem som följa med Kyrkans liv i köttet. Likhet och gemenskap med Fornkyrkan betyder heller icke, att Kyrkan i dag utan vidare skulle kunna överta färdiga handlingsmönster från denna. Här som alltid gäller det *vocatio*, ej *imitatio*. — Om hur man utifrån historien kan tänka om Kyrkans kallelse i nuet och framtiden skall till sist en antydning göras.

Där Kyrkan ingripit i det världsliga regementet, d. v. s. tagit befattning med sådant som inte direkt berör människornas eviga väl, har det skett för att fylla verkliga behov. Utgångspunkten är den situation som Paulus (1 Kor 12: 26) beskriver med orden »Om nu en lem lider, så lida alla de andra lemmarna med

den». Det var verklig nöd som Fornkyrkans diakoner och diakonissor mötte; när Kyrkan blev rikskyrka vidgades omsorgen så att kejsar Julianus, hedningen av Konstantins ätt, måste erkänna: »Utom sina egna fattiga nära de också våra, som sakna vår omsorg.» När Kyrkan grep sig an med att civilisera germanerna, syftade hon väl närmast till att göra livet tryggare för sig själv och de sina, men hon gav samtidigt barbarerna del av den antika kulturen. Idag går på missionsfälten diakonalt och pedagogiskt arbete hand i hand med det evangelisatoriska. Överallt har Kyrkan arbetat på att fylla människornas mest trängande världsliga behov. Hon har givit materiellt understöd, kultur, tukt, rättsskydd, människovärde; icke som om hon ensam skulle ha givit allt detta, men där hon mött brist har hon försökt avhjälpa den. Ibland har hon väl blivit ensidig, oftast därför att hon inte tillräckligt snabbt kopplat om från ett förut existerande behov till ett nytt som dukit upp.

Om man med detta perspektiv på Kyrkans historia i tankarna ser på den moderna, industrialiserade människans situation, falla två ting i ögonen: hon är ensam och hon är rädd. Mycket tyder på att Kyrkans nästa stora uppgift i världen blir att ge millioner människor trygghet och möjligheter till varaktig och djup personlig gemenskap med andra människor. Det är inte omöjligt, snarare sannolikt, att helt nya former av mänskligt gemenskapsliv komma att se dagen. Det är inte nödvändigt att här redogöra för de experiment som gjorts och göras eller att spekulera över fortsättningen. Det räcker att konstatera, att nyskapelserna springa ur den kristna trons och den kristna kärlekens under.

Den kristna kärleken, innehållet i den verkliga kristna etiken, är nämligen något helt annat än den fariseisk-stoiska etikens principfasta »allgemeine Menschenliebe». Ett enda nytt bud har Jesus givit de sina: »I skolen älska varandra, såsom jag har älskat eder» (Joh 13: 34, 15: 12, 17). Men detta enda bud förändrar i ett slag hela mänsklighetens situation. Det för in en helt ny etik i mänsklighetens liv, en etik som är grundad på undret. Den gamla etiken bjuder människan att göra allt vad hon förmår, att älska Gud av allt sitt hjärta, av all sin själ och av allt sitt förstånd. Den kristna etiken bjuder människan att göra vad bara Gud själv kan, att älska såsom Jesus gjorde. När nu denna Guds egen kärlek i och genom Kyrkan kommer in i världen, är detta ett under, för varje gång lika obegripligt stort, lika oberäkneligt till tid och rum och verkningar. *Men på detta under lever världen.* Det hör med till det besvärliga och för alla rationella och effektiva människor så förargelseväckande i vår världsstruktur, att den bärande kraften aldrig kan i förväg beräknas. Men detta har Gud gjort för att »den rättfärdige skall leva av tro», »för att så skall ske som är skrivet: 'den som vill berömma sig, han berömme sig av Herren'» (1 Kor 1: 31).

TEOLOGISK LITTERATUR

HEINRICH BORNKAMM: *Luther und das Alte Testament. VIII + 234 sid.*
Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1948.

Detta nya arbete av den från flera tidigare skrifter om Luther bekante H. Bornkamm ansluter sig till raden av undersökningar om Luthers ställning till den heliga Skrift och hans uppfattning av Ordet. Men det är den första omfattande framställningen av Luther och det Gamla Testamentet, föregången blott av en rad mindre uppsatser, som direkt behandla detta ämne.

Författarens huvudsyfte är ej att behandla de mångfaldiga språkliga och övriga fackexegetiska problem, som ställas av Luthers översättning och tolkning av Skriften vid en jämförelse med modern exegetik, utan att ge en uppfattning om Luthers teologiska inställning till Gamla Testamentet och att därvid teckna grundlinjerna i hans åskådning på denna punkt.

Trots att författarens syfte anges vara det nämnda, att få fram de teologiska grundlinjerna, kommer dock under framställningens gång huvudvikten att läggas vid de konkreta detaljerna och den mycket rikhaltiga exemplifieringen ur det stora källmaterialet. Arbetet ger därför viktiga historiska kunskaper och en rikedom på belysande exempel men efterlämnar ett intryck av att de principiella frågorna förtjänade en närmare analys, än vad här har givits. Dock har arbetet — som något skall antydast i det följande — viktiga bidrag att lämna även i sistnämnda avseende.

Ett inledande kapitel om *Altes Testament und Judenfrage in der Sicht Luthers* beskriver kontrasten mellan Luthers polemik mot den rabbiniska judendomen och hans uppskattning av G. T. Denna inledning synes starkt betingad av läget i »Tredje riket» och motsvarar knappast — som också författaren framhåller (sid. 6) — något problem hos Luther själv.

Den allra största delen av Luthers föreläsningsverksamhet var ägnad åt G. T. — 28 år av 32. Och hans inlevelse däri framgår av otaliga exempel. I stor utsträckning äro även hans teologiska termer hämtade från dess skrifter. Det andra kapitlet i Bornkamms bok — *Das Alte Testament als Spiegel des Lebens* — påvisar hurusom Luther fann anknytning till de konkreta livsförhållandena i sin egen tid i högre grad i G. T. än i N. T. Detta gäller såväl i fråga om samhällsförhållandena som i fråga om det inre tros livet. Författaren anför som exempel bl. a. Luthers »politiska» utläggning av Höga Visan, Predikaren och vissa psalmer i Psaltaren. I Predikaren ser Luther »mehr den Spiegel der Welt und des Menschenlebens als den des melancholischen Ich, den man sonst zumeist darin

erblickt» (sid. 14). Att G. T. för Luther även är en outtömlig källa till beskrivning av människans inre värld, av tro och fruktan, tröst och anfäktning, belyses med talrika exempel ur kommentarer till olika gammaltestamentliga skrifter. Luthers ord i företalet till Psaltaren angiva denna sida av hans skriftutläggning: »Da siehest du allen Heiligen ins Herze wie in schöne lustige Gärten, ja wie in den Himmel . . . abermals . . . wie in den Tod, ja wie in die Hölle.»

I det tredje kapitlet, *Der Gott des Alten Testaments*, framhåller författaren enheten i den gudsbild, som Luther finner i G. T. och i N. T. I detta kapitel finnes även en beaktansvärd framställning av Luthers syn på hedningarnas gudstro (sid. 38 ff.).

Den ur principiella synpunkter viktigaste delen av författarens framställning begynner med det fjärde kapitlet, *Das Alte Testament als Wort Gottes*. Här behandlas frågan om förhållandet mellan de båda testamentena under olika synpunkter. Begreppen »skrift» och »budskap», löfte och uppfyllelse, lag och evangelium angiva några av de tankegångar, som författaren i detta avsnitt följer. Luthers syn på Skriftens enhet belyses bl. a. genom en framställning av hans lära om sakramenten och kyrkan i G. T. respektive i N. T.

Kapitel V, *Luthers Übersetzung des Alten Testaments ins Christliche*, visar genom talrika exempel, huru Luthers översättning av G. T. har fått sin prägel av evangelium och N. T., såsom Luther förstod dem. Framför allt åskådliggör författaren detta genom att sammanställa prov på denna översättning med å ena sidan *Vulgata*, å andra sidan moderna exegeters tolkningsförslag.

Sjätte kapitlet slutligen — *Die Eigenart von Luthers Betrachtung des Alten Testaments* — konfronterar Luthers inställning dels med den gammalkyrkliga exegesen, dels med modern exegetik. Här sammanfattas i viss mån undersökningens resultat och avslutningsvis tillfogas några synpunkter på det nutida problemläget sådant detta framträder i belysning av Luthers inställning till G. T.

Skall resultatet av författarens undersökning i korthet antydast, kan det lämpligen ske via de av författaren på flera ställen berörda frågorna om Luthers inställning till allegorin och till typologin samt hans förhållande till den moderna exegetikens grundsyn.

Beträffande Luthers inställning till allegorin kan författaren hänvisa till Gerhard Ebelings stora arbete, *Evangelische Evangelienauslegung 1942*, där detta problem utgör huvudtemat, och han kan bekräfta de resultat, som detta arbete, utifrån ett annat material, kommit till. Motivet till att Luther avvisar den allegoriska utläggningsmetoden är ej blott, att denna strider mot en historisk förståelse av texten, utan även — vilket hör samman härmed — förhindrar dess tillämpning på tron och Kristi rike. Härigenom blir det förklarligt, varför Luther samtidigt kan använda sig av allegorier, när de blott ske »*ex analogia fidei*» såsom ett komplement till den bokstavliga tolkningen, (sid. 76 ff., samt 211).

Om denna Luthers inställning till allegorin framstår som mera välbekant, är det däremot mindre vanligt att finna en utredning av hans ställning i förhållande till den typologiska tolkningsmetoden. En sådan förekommer här och ger vid handen, att Luthers åskådning kan avgränsas även gentemot typologin, t. ex. i den utformning denna fått inom den antiokenska skolan. Denna utlägg-

ning upplöser icke som allegorin G. T:s historiska innebörd men antager en förebildande betydelse i dess händelser och föremål. Detta är emellertid icke för Luther det huvudsakliga vid uttolkningen av G. T. »Ihm liegt nichts an schattenhafter Vorwegnahme des Kommenden. Es ist für ihn da, noch verhüllt, aber wirklich» (sid. 212). Luther söker i G. T. ej främst förebilder för Kristus utan det direkta vittnesbördet om hans handlande («Christuszeugnis» ej »Christustypologie»). Läran om Kristi allestädesnärvaro kan tillämpas även här (sid. 220: »Luthers alttestamentliche Theologie ist nur eine Anwendung seines Glaubens an die Allgegenwart des Christus»). Samma förhållande visar sig t. ex. däri, att kyrkan i G. T. för Luther ej blott är typos för den nytestamentliga utan samma kyrka. Una est ecclesia dei perpetua inde usque ab Adam (sid. 177, 183 f.). Att låta G. T. gälla i sin historiska innebörd och att däri se vittnesbörd om Kristus och hans rike är sålunda för Luther en och samma sak och förutsätter icke en dubbel mening i Skriftens utsagor.

Den kristologiska tolkning, som är utmärkande för Luthers inställning till G. T., skiljer honom med en djup klyfta från den moderna exegetiken — något som Bornkamm starkt betonar. Kravet på en historisk förståelse är visserligen ett givet föreningsband, men då det samtidigt beaktas, att den bokstavliga meningen för Luther innefattade en profetia om evangelium eller ett vittnesbörd om Kristi rike eller hans verk (sensus literalis propheticus), träder skillnaden tydligt i dagen. Även när avsikten i båda fallen är att förstå t. ex. händelserna i Israels historia, blir det ej riktigt samma sak, när Luther utlägger dem som visibile verbum fidei och när man i våra dagar skriver Israels religionshistoria. Författaren uttrycker det med en i nutida tysk teologi ofta använd terminologi: »Sein (Luthers) Interesse am Alten Testament ist nicht historisch im Sinne moderner Geschichtswissenschaft, aber geschichtlich im Sinne wahrer Gottesgeschichte» (sid. 219).

I några avslutande teser har författaren givit en översikt över det nutida problemläget och sökt finna ett svar på de frågor, som Luthers tolkning av G. T. ställer till den moderna exegetiken. Han menar, att ej blott den av Luther övergivna allegoresen och typologin måste lämnas därhän utan även den profetisk-kristologiska tolkning, som för Luther är genomgripande och självklar. Där emot anser han en tolkning av G. T. i Nya testamentets ljus vara förenlig med den historiska förståelsens krav, »denn keine geschichtliche Epoche kann nur aus sich selbst verstanden werden, sondern in anderer und tieferer Weise erst von dem Ziel aus, in dem sie ihr Ende findet». En saklig förståelse kräver vidare en teologisk tydning av G. T., där frågan om förhållandet mellan lag och evangelium samt uppfattningen av Ordet bli av grundläggande betydelse. Denna anknytning till den moderna teologins problemläge framträder blott såsom ett kortfattat bihang i Bornkamms bok. Det för framställningen väsentliga är förståelsen av Luthers egen inställning. Både till kunskapen härom och till fixerandet av de frågor, som genom Luthers skrifttolkning ställas till nutida teologi, är detta arbete ett mycket värdefullt bidrag.

BENGT HÄGGLUND.

JOHN HOLMGREN: *Norrlandsläseriet. Studier till dess förhistoria och historia fram till år 1830. Samlingar och studier till svenska kyrkans historia 19. Akad. avh. XLIV + 360 sid. Stockholm (tr. i Lund) 1948. Pris kr. 12:—.*

Många bidrag ha under de senaste årtiondena lämnats till kändedomen om de stora väckelserörelser i Norrland, som med ett gemensamt namn benämns norrlandsläseriet. Förf. till föreliggande avhandling omnämner en hel rad sådana bidrag i en lång not på s. 194. Någon större modern monografi över norrlandsläseriet finnes emellertid icke, och det är denna lucka, som förf. med sin avhandling har velat fylla.

Avhandlingen bär titeln *Norrlandsläseriet*, men undersökningen gäller endast landskapet Västerbotten. Detta utmärkes på en kartskiss över vägnätet men borde i titeln eller i texten ha omtalats och motiverats. Västerbotten utgjorde visserligen det viktigaste väckelseområdet, men läseriet sträckte sig som bekant även utanför detta område.

Förf. tecknar i en inledning det ortodoxt kyrkliga läget i övre Norrland före pietismens inträngande och framhåller, att det icke var så mörkt, som det stundom utifrån pietistiska synpunkter tecknats. I anslutning till tidigare litteratur betonas också byabövernans betydelse för det religiösa livet i Norrland, denna av de stora avstånden betingade, för Norrland egendomliga form av obligatoriska gudstjänster under ledning av en lekman för dem, som inte kunde komma till kyrkan på söndagen.

Själva avhandlingen sönderfaller i två huvudavdelningar, av vilka den förra behandlar pietism, herrnhutism och läseri i övre Norrland till omkring år 1800 och den senare »nyläseriets» uppkomst och historia fram till omkring år 1830. I förra huvudavdelningen tecknas först den konservativa pietismens första framträdande i Västerbotten med den grubbska väckelsen i Umeå från 1713 och Wegeliernas samtida verksamhet i nordligaste Norrland. Även i andra delar av Västerbotten har enligt förf. inflytande av den konservativa pietismen förekommit under tiden 1713—28.

I nästa kapitel finner förf. under tiden 1728—38 inslag av konservativ och radikal pietism och begynnande herrnhutism. Materialet är dock ofta svagt, och flerstädes måste förf. nöja sig med förmodanden och sannolikhetskäl. En herrnhutisk krets uppstod enligt förf. i Torneå under denna period.

Det tredje kapitlet omfattar tiden 1738—72 och har fått rubriken: »Pietism och läseri. Enstaka inslag av herrnhutism.» Då den konservativa pietismen vid denna tid icke längre utgör en fromhetsrörelse i egentlig mening, är dess fortsatta historia i Västerbotten svår att följa. Endast i fråga om Skellefteå och Piteå kan under detta skede »en väckelseliknande fördjupning av fromhetslivet»¹ spåras (s. 103). Kretsen av herrnhutismens vänner i Torneå glesnade alltmer under senare delen av denna period, ehuru sjöfarten på Stockholm och den herrnhutiska andaktslitteraturen haft ett visst inflytande för de herrnhutiska tankarnas spridning.

¹ Jfr därtill N. Karlström i KÅ 1948 s. 317.

I fjärde kapitlet behandlar förf. pietism, herrnhutism och läseri under tiden 1772—omkr. 1800. Under denna tid infaller den wiklundiska väckelsen i Torne-dalen på 1770-talet och den rent herrnhutiska thingvallska väckelsen i Nederkalix, vilken hade sin blomstringstid 1779—83. I Skellefteå och Piteå levde enligt förf. den lagiskt betonade väckelseliknande fördjupningen av fromhetslivet kvar. Det är som en reaktion mot denna övervägande lagiskt betonade fromhet, som »nyläseriet» senare slår igenom.

Första avdelningen avslutas med en kort karakteristik av gammalläseriet. Detta är en skiftande företeelse, och termen gammalläseri har tidigt använts såväl om den herrnhutiska thingvallska väckelsen som om det lagiskt betonade fromhetslivet i Skellefteå. Termen betecknar sålunda blott »*proveniensen*»! Detta är, vilket förf. i sammanhanget underlåter att nämna, förut påpekat av N. Söderlind i H. Nilsson & N. Söderlind, Fredric Thingvall och norrlandsläseriets uppkomst (i KÅ 1938 s. 247), där det också heter, att gammalläseriet är en skiftande företeelse och att termen stundom endast betecknar *proveniensen* utan att därmed förknippas tanken på en bestämd fromhetstyp. Ordet »*proveniensen*» torde där vara ett feltryck eller en felskrivning och gå tillbaka på ett yttrande av G. Westin, vari talas om gammal- och nyläseriet och säges, att »*preveniensen*» tillkommer det förra.² Man frågar sig onekligen, hur förf. kommit att göra samma felskrivning, som förekommer i just detta sammanhang i ett tidigare, av förf. i denna centrala fråga icke åberopat arbete!

Den senare huvudavdelningen, som sakligt sett utgör avhandlingens huvudparti och rymmer dess centrala problem, frågan om det s. k. nyläseriets genesis (se s. 193 f.), är det minst genomarbetade partiet. Detta parti vittnar knappast om någon förmåga av självständig vetenskaplig problemfixering och problembehandling. I denna avdelning skildrar förf. i tre kapitel »nyläseriets» uppkomst och tidigare historia i Piteå samt rörelsens karaktär, vidare »nyläseriets» genombrott 1810—17 med palmgrenska väckelsen i Luleå och spänningen »nyläseri»-kyrka i Skellefteå, samt slutligen »nyläseri» och begynnande separatism 1817—30.

Förf. har gått igenom över 15.000 bouppteckningar och ger i två bilagor översikter över den folkliga andaktslitteraturen i undersökningsområdet enligt dessa bevarade bouppteckningars vittnesbörd för tiden 1666—1820 resp. 1666—1850.

I metodiskt hänseende lämnar avhandlingen åtskilligt övrigt att önska. Som framkom vid docenten Nils Karlströms extra-opposition (tryckt i KÅ 1948), har förf. i stor utsträckning tillgodogjort sig de förarbeten till en doktorsavhandling om norrlandsläseriet, vilka gjorts av en före arbetets fullbordande avliden forskare, teol. kand. Holger Nilsson. Härom nämner förf. i sin avhandling intet.

Även i sitt förhållande till den tryckta litteraturen är avhandlingen otillfredsställande. Icke sällan har förf. plockat omdömen ur den tidigare litteraturen och framställt dem som sina egna. S. 205—209 har han t. ex. hämtat en del från Hasselberg, Norrlandsläseriets uppkomst och tidigaste framträdande

² G. Westin, George Scott och hans verksamhet i Sverige 1 (1929) s. 29.

(i Från ådalar och fjäll 1935) utan att omnämna detta. Ett exempel må anföras:

Hasselberg gör följ. reflexion (s. 39): »Om — såsom sannolikt är — Brandells skrivelse avspeglar det tänkesätt, som utmärkte majoriteten bland nyläsarna, fanns tydligen ringa skäl att — såsom doktor Nordmark gör — kalla dem antinomer. . .»

Holmgren s. 209: »Om Brandells skrivelse återspeglar den åskådning, som vid denna tid omfattades av flertalet bland nyläsarna, förelåg intet skäl att likt prosten Nordmark beteckna dem som »antinomer». . .»

För övrigt är mycket i detta avsnitt hämtat från H. Nilssons papper,³ så att avsnittet nästan påminner om ett mosaikarbete.

Från Lodin, Carl Olof Rosenius i unga år (1933) har åtskilligt hämtats utan angivande av källan. Man jämföre för att taga några exempel Holmgren s. 195, 198 ff., 281 med Lodin s. 84 f., 97. I ljuset av denna osjälvständighet, som förf. sökt maskera, är också den självsäkra ton, varmed han stundom polemiserar mot vissa tidigare forskare, knappast tilltalande.

Med avseende på själva de för avhandlingen centrala problemen om gammal-läseriets art och om herrnhutismens betydelse för »nyläseriets» uppkomst för förf. knappast forskningen nämnvärt framåt. Det synes därför icke påkallat att i en recension gå närmare in på dessa i och för sig ytterst intressanta problem.⁴ Förf:s bidrag till forskningen äro väsentligen att finna i första huvudavdelningen samt i bilagornas redovisning av bouppteckningarnas bestånd av andaktslitteratur. Genom dessa insatser har han emellertid indirekt lämnat ett bidrag till lösningen av de nämnda problemen. Beträffande bilaga 3 och de på denna byggda diagrammen bör det kanske dock här påpekas, att de ge en skev bild av andaktsläsningen och »förekomsten av religiös litteratur» under 1800-talets första årtionden på grund av att viktiga grupper av andaktsböcker, såsom Arndt, Scriver, Pettersson, Nohrborg, Tolleson, icke medtagits.

CARL-E. NORMANN.

HEINZ-HORST SCHREY: *Existenz und Offenbarung. Ein Beitrag zum christlichen Verständnis der Existenz.* 170 sid. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1947.

Ämnet existens och uppenbarelse är, betonar Schrey inledningsvis, icke ett av många lika betydelsefulla ämnen, det är »das Thema der Theologie schlechthin» (s. V). Blott »in der Spannung von Existenz und Offenbarung» är nämligen teologi möjlig (s. 2). Upphäver man polariteten mellan existens och uppenbarelse och nöjer sig med att utlägga den senare, kommer utläggningen att sväva i luften. Uppenbarelsen är uppenbarelse allenast i relation till existensen. Genom att denna relation har skjutits åt sidan, har uppenbarelsen intellek-

³ Se KÅ 1948 s. 320 f.

⁴ Se A. Sandewall, Till frågan om herrnhutismens betydelse för norrlandsläseriets uppkomst (i KÅ 1948 s. 126—145).

tualiserats. »Man kann sich nicht denkend ihrer bemächtigen, sondern sich nur existierend ihr gegenüber verhalten» (s. 7).

För att verkställa den existensanalys, som är nödvändig för förståelsen av uppenbarelsen, kan man nu gå tillväga på två olika sätt. Man kan antingen mer eller mindre oreflekterat ansluta sig till någon redan föreliggande filosofi. Så har Brunner, Gogarten och Bultmann gjort, i det att de byggt vidare på de positioner, som uppnåtts av Kant, resp. Grisebach och Heidegger. Man kan också företaga en självständig existensanalys, om ock under diskussion med existensfilosofiens representanter. Schrey väljer den senare vägen, då enligt hans mening ingen filosof lyckats på ett adekvat sätt framställa existensens väsen, som är »Geschichtlichkeit» eller »Zeitlichkeit», d. v. s. »Sein zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft» (s. 11 f.).

Såsom en förberedelse till sin existensanalys tar Schrey upp tvenne filosofer, hos vilka någon av de tre tidsdimensionerna tillskansat sig ett oberättigat utrymme på bekostnad av de andra. Det är Dilthey och hans »museale Verfehlung» samt Nietzsche och hans »ekstatische Verfehlung der Zeitlichkeit». Dilthey uppträder i en tid, då den tyska idealismens stora spekulativa system fått lämna rum för ett allt annat uppslukande intresse för det positiva, uppfattat icke såsom av den gamle Schelling som föremål för en spekulativ penetration utan som ett den comteska filosofiens vetenskapliga experimental-fält. I detta trångmål för filosofien i hävdvunnen mening gör Dilthey livet till filosofiens tema; livets grundkategori är för honom tidligheten, och denna får sin prägel av historien, det förflutna. I det förhållandet, att Dilthey så bestämt vänder sig till historien, ser Schrey ett arv från romantiken, i det sätt, på vilket han gör det, däremot en uppenbar inflytelse från positivismen. Alldeles såsom Comte ser Dilthey i Västerlandets idéhistoriska utveckling en metafysisk period avlösa den teologiska eller mytiska, även om han i motsats till Comte inskränker den senare till tiden före Anaxagoras och låter den förra innesluta också rationalismens och idealismens stora system. I Diltheys filosofi blir enligt Schrey intresset för det förflutna, det »museala» ett hinder, som icke låter det närvarande komma till sin rätt, och Dilthey hamnar i historicism (s. 30 ff.). Hans filosofi upplöses i filologi; den blir icke »Philosophie als Frage nach der Existenz des Philosophierenden».

För Nietzsche har det förgångna icke mycket att ge — med vissa undantag. Till dessa hör grekernas tragiska tidsålder och bland filosoferna Herakleitos. Med denne känner sig Nietzsche befreundad. Herakleitos' dunkla bildspråk och hans åskådning, att striden är alltings fader, värderas av Nietzsche, som däremot ser Sokrates' teoretiska begåvning såsom något för den grekiska anden främmande och förfallets början (s. 47). Det närvarande åter står alltför mycket under bannet av slavmoralens ressentiment för att något positivt skulle kunna utvinnas ur den. Återstår alltså framtiden. Det är också mot den Nietzsches övermänniska sträcker sig. Tillvaron är icke vila eller gåva, den är ständigt ny kamp. Övermänniskan söker icke sina lagar bakom sig utan i framtiden. Nietzsches verk, säger Schrey, »geht ein in die Dreischichtigkeit der Zeit und endet in der Verfehlung der Zeitlichkeit durch die Ekstase des Über-

menschen im Pathos der Zukünftigkeit. In der Ekstase tritt der Mensch aus der Grundverfassung seines Daseins heraus und vernichtet sich selbst, indem er die Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Selbst aufhebt» (s. 60).

I den existentiala analytiken, som nu vidtager, redogör Schrey för de tre tidsdimensionerna och redogörelsen mynnar ut i en framställning av »der Mensch als das Inter-esse von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft» (s. 85 ff.). Här efter följer den existentiala dialektiken, som undersöker tidsdimensionernas förhållande till varandra. Det förflutnas förhållande till det närvarande visar sig vara dels positivt, dels negativt. Det positiva förhållandet exemplifieras av den antikvariska (Thukydidés) och den monumentaliska (Plutarchos) historien, det negativa av maningen: Tillbaka till den gyllene tidsåldern!, en analogi till Rousseaus Tillbaka till naturen! (s. 79). Också förhållandet mellan »Gegenwart» och »Gegenwart» samt mellan »Gegenwart» och »Zukunft» är dialektiskt. Att tillvaron kännetecknas av samvaron med andra, har Scheler och Heidegger inskräp. Medan den senare emellertid i första hand framställer »das Man» såsom »negativer Modus des Mitseins», skildrar Schrey »das Man» med positiva drag för att först därefter låta »die Gegenwart im negativer Verhältnis zur Gegenwart» åskådliggöras av massan och dess problem. Framtidens positiva förhållande till det närvarande symboliseras av utopien. Ett utopiskt drag vidlåder, menar Schrey, allt handlingsmedvetande. »Ohne die Utopie gibt es nicht die Kraft des energischen Fortschreitens.» Varken Platon eller Moore uppfattade sina utopier såsom rena hjärnspöken; »ihr ἄτοπον liegt nicht in der Unmöglichkeit der Verwirklichung, sondern in ihrem faktischen Unverwirklichtsein. So konnte die Utopie immer wieder zum Stimulus werden auf dem Wege zur besseren Gerechtigkeit in der Gesellschaft und zum Anlass für notwendige Reform. In dieser Fähigkeit der Utopie liegt zugleich das Positive in ihrem Verhältnis zur Gegenwart» (s. 108). Det negativa i framtidens förhållande till nuet, slutligen, ligger i den förras sfinxartade natur. Åt framtidens gåtfulla anlete ger särskilt döden ett skrämmande uttryck. Så blir den mot framtiden blickande människans attityd ångest och bekymmer. »Sorge ist die Weise, wie Zukunft als gegenwärtige den Menschen von seiner Eigentlichkeit abführt» (s. 112). Mot denna omsorg och detta bekymmer ställer Schrey Jesu ord i Matt. 6: 24 f. och avviker därmed åter medvetet från Heidegger, i det han alltså låter »die Sorge» uttrycka nuets negativa inställning till det kommande, medan Heidegger ju använder samma term på ett sätt, som erinrar om Fichtes »tätigen Ich», för att uttrycka, att tillvaron såsom sådan är omsorg.

Sedan nu den existentiala analytiken skildrat människan såsom »Sein in der Zeit» och den existentiala dialektiken framställt »die Zeitlichkeit des Menschen als Krisis» — varje tidsdimension begränsar de andra och ställer dem i fråga — avslutar den existentiala aporetiken beskrivningen av existensens väsen genom att teckna »die Zeitlichkeit als ethische Situation». Från tiden är tendensen till uppfyllelse oskiljaktig. Uppfyllelsen skulle bli verklighet, om människan intog en rätt inställning till tiden. Det gör hon emellertid icke. Schrey finner det symptomatiskt, att tiden icke kommer till sin rätt i någon av de båda aktuella

riktningarna inom etiken, den på jag-duförhållandet grundade, förnämligast av Grisebach och Gogarten representerade personalistiska etiken och den opersonliga värdeetiken hos t. ex. N. Hartmann. Värdeetiken hamnar i en från historisk konkretion fjärran liggande tidlös sfär, och jag-duetiken glömmer, att tiden ej allenast är »Gegenwart» utan också »Vergangenheit» och »Zukunft». Därför att människan nu icke på ett rätt sätt förmår taga ställning till tiden, ådrager hon sig skuld. »Dieses Schuldigwerden an der Zeit ist die für den Menschen unauflösliche Aporie seines Daseins; er bleibt ein Irrender auf dem Weg zu sich selbst» (s. 127).

Här möter så uppenbarelsen existensen. Dennas avsaknad av uppfyllelse är »ein negativer Hinweis auf das ganz Andere, . . . , welches Welt und Dasein hervorgerufen, geschaffen hat» (s. 128). Den profana självförståelsen, radikalt genomförd, leder fram till den punkt, där uppenbarelsen i Kristus kan knyta an. Kristus är tidens fullbordan. Därför är han också i tron herre över vårt förflutna (s. 142 ff.), i kärleken herre över vårt nu (s. 150 ff.) och i hoppet herre över vår framtid (s. 156 ff.). »Wo Glaube, Liebe, Hoffnung das Dasein bestimmen, ist es erfülltes Sein und als solches nichts anderes als Leben in Gott, ewiges Leben, von dem gilt: ich sterbe, aber Gott lebt!» (s. 165).

Schreys arbete är rikt på stundom ganska skarpsinniga utredningar och förutsätter en icke ringa filosofisk beläsenhet. Det är också uppenbarligen tacknämligt, att det finns teologer, som göra sig mödan att tränga in i existentiellfilosofiens tankar. Om man känner en viss tveksamhet inför Schreys Beitrag zum christlichen Verständnis der Existenz, torde det bero på hans grundläggande sätt att se på förhållandet mellan uppenbarelse och existens. Dessa befinna sig, som nämnts, enligt Schrey i ett polaritetsförhållande; Schrey polemiserar mot dem, som behandla teologien såsom vore polariteten mellan existens och uppenbarelse upphävd. »Man meint, die Selbstausslegung des Glaubens sei möglich mit alleiniger Inblicknahme der Offenbarung, ohne dass die Existenz des Auslegenden irgendwie bedeutsam wäre. Dabei ist aber einmal vergessen, dass alle Auslegung nur in einem bestimmten menschlichen Raum geschehen kann und nur für Menschen sinnvoll ist. Die Auslegung der Offenbarung geschieht ja auch nicht um der Offenbarung selbst willen, sondern um der Menschen willen, für die sie geschehen ist und zu denen sich Gott in seiner Fleischwerdung gnädig herabgeneigt hat» (s. 1 f.). Det är ju alldeles tydligt, att uppenbarelsen icke slår ned i ett lufttomt utan i ett bestämt mänskligt »rum», men härav följer ej utan vidare, att människan är en i förhållande till uppenbarelsen självständig pol, som endast kommer i förbindelse med den andra, gudomliga polen förmedelst en ur den mänskliga existensen framanalyserad anknytningspunkt. Någon sådan göres icke teologien behov, därest den i sin diskussion med existentiellfilosofien avhåller sig från att betrakta existensen såsom en principiellt profan storhet. Om existensen som sådan gäller ju — även om detta blir klart först i uppenbarelsens ljus — psalmisten ord, som Schrey satte som motto över sin bok: »Meine Zeit stehet in deinen Händen» (Ps. 31: 16).

BENKT-ERIK BENKTSON.

FELIX FLÜCKIGER: *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*. 190 sid. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich (tr. i Basel) 1947.

Fr. H. Jacobi skrev en gång till K. L. Reinhold bl. a. följande: »Durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüthe ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen, so dass sie gemeinschaftlich mich trügen — sondern, wie das eine mich unaufhörlich hebt, so versenkt zugleich auch unaufhörlich mich das andere.» Schleiermacher tog upp denna utsaga i ett brev, som han själv skrev till Jacobi. Han diskuterar dennes inställning och gör gällande, att förståndet icke kan få sista ordet, när det är tal om religionen. Religion är känslans sak. Reflexionen över känslan är den enda verksamhet, förståndet kan utöva på religionens område. Är någon kristen till känslan, är han det också till förståndet, försåvitt detta intet annat gör än besinnar sig över den egna fromheten. Förståndet har emellertid också en ursprunglig och självständig verksamhet, som icke har något med fromheten att göra, och det är att filosofera. Filosofi är förståndets sak, alldeles som religion är känslans. Den spänning mellan känsla och förnuft, dogmatik och filosofi, som Jacobi ger uttryck åt i de inledningsvis anförda orden, är en realitet också för Schleiermacher, och hans strävan går ut på att mildra denna spänning. I det berörda brevet säger Schleiermacher: »Dies ist meine Art von Gleichgewicht in den beiden Wassern; sie ist freilich auch nichts anderes, als ein wechselweise von dem eine gehoben, von dem andern versenkt werden. Aber, Lieber, warum wollen wir uns das nicht gefallen lassen? Die Oszillation ist ja die allgemeine Form alles endlichen Daseins, und es gibt doch ein unmittelbares Bewusstsein, dass es nur die beiden Brennpunkte meiner eigenen Ellipse sind, aus denen dieses Schweben hervorgeht, und ich habe in diesem Schweben die ganze Fülle meines irdischen Lebens. Meine Philosophie also und meine Dogmatik sind fest entschlossen, sich nicht zu widersprechen, aber eben deshalb wollen auch beide niemals fertig sein, und, so lange ich denken kann, haben sie immer gegenseitig aneinander gestimmt und sich auch immer mehr angenähert.»

Denna Schleiermachers diskussion med Jacobi tar Flückiger upp i sitt arbete *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher* (s. 84 ff.). Flückiger uppfattar också Schleiermachers åskådning såsom resultat av ett med stor energi genomfört försök till utjämning mellan samtidens filosofiska världsåskådning och den kristna tron. Åt att uppvisa detta ägnar Flückiger sin boks fyra kapitel: I. »Religion und Christentum in Schleiermachers Philosophie», II. »Die Philosophische Theologie», III. »Die Grundlagen der Dogmatik» och IV. »Christus und die Kirche». Flückiger slår först fast, vad Schleiermacher menar med filosofi; det är den tyska romantikens spekulativa tänkande. Till de »entschieden materialistischen und sensualistischen Systeme» kan näppeligen någon anknytning ske. Dem kan man, menar Schleiermacher, »wohl schwerlich für wahrhaft philosophisch gelten lassen» (a. a. s. 105). Ses Schleiermacher icke mot sin filosofiska bakgrund, riskerar man att psykologisera honom. Särskilt gäller detta begreppet »schlechthinige Abhängigkeitsgefühl». Detta är »eine spekulativ-philosophische

Konstruktion» (a. a. s. 39) och får icke »in die *psychologische* Kategorie der Gefühle eingereiht werden» (s. 29). Så har emellertid alltför ofta skett alltifrån Hegel och hans kända argumentum a cane (s. 30).

Är nu alltså teorien om den absoluta avhängigheten för Schleiermacher liksom kvintessensen av tidens filosofiska vetande om religionen (s. 95), utvecklar han likväl icke utan vidare sin teologi ur denna teori. Grundval för dogmatiken är nämligen »das christlich fromme Selbstbewusstsein». Omkring detta begrepp gruppera sig de båda senare kapitlen. Flückiger betonar, att den fromhet, det här för Schleiermacher är fråga om, icke är den enskildes. Uttrycket »Selbstbewusstsein» får icke leda till den uppfattningen, att det är individens självmedvetande, på vilket dogmatiken grundar sig. Det är tvärtom kyrkans självmedvetande det är fråga om (s. 99). Flückiger anför såsom en betecknande sak, att Schleiermacher icke anser Novalis' sånger passande för kyrkligt bruk, därför att de äro alltför subjektiva (s. 175 noten). Många onyanserade anklagelser mot Schleiermacher, vilka göra gällande, att han är individualist och subjektivist, måste därför avvisas som oberättigade. Detta betyder likväl icke, hävdar Flückiger, att Schleiermacher i sitt försök att föra teologi och filosofi närmare varandra icke skulle ha fjärrat sig från bibliskt och reformatoriskt tänkande. Att så skett kan studeras i synen på tron, som grundas icke på »das Wort Gottes im Zeugnis seiner Offenbarung» utan på »das *unmittelbare Selbstzeugnis der Kirche*» (s. 100). Också i uppfattningen om det onda är inflytandet från den romantiska totalitetsaspekten tydligt. I motsats till Schelling, som ju i sin senare filosofi antar en ond princip i Gud själv, löser emellertid Schleiermacher problemet genom att med Spinoza betrakta det onda såsom icke verkligt (s. 120 f.).

Flückigers arbete kan i viss mån sägas vara en återgång till en tidigare schleiermacherforskning, representerad förnämligast av Ferd. Chr. Baur. De, som först återgävo Schleiermachers teologi, stodo själva i intim beröring med den spekulativa filosofi, Schleiermacher arbetar med. De frestades därför icke att hos denne läsa in den psykologiska empirismens frågeställning, vilket däremot enligt Flückiger bl. a. Wobbermin och Lüdemann gjort (s. 31 och 182 f.). Av den svenska litteraturen om Schleiermacher är det endast Auléns framställning i *Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart*, som på ett par ställen beröres (s. 143 f. och 167). Sitt egentliga intresse har väl Flückigers bok däruti, att den utgått från en Barth närstående krets. Brunners »Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers» blev ju icke så entusiastiskt mottagen av den dialektiska teologiens ledare, som många nog väntat. Barth skrev i *Zwischen den Zeiten* (1924) en ganska kylig recension, och han säger sedermera (i *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*), att Brunner i den nämnda boken »mit dem Masstab reformatorischer Theologie bewaffnet, Schleiermacher in ein Verhör nimmt, aus dem er als Verurteilter hervorgehen muss, bevor es angefangen hat» (s. 7). Barth fortsätter: »Ein ausgesprochenes Urteil, die Meinung, dass wir mit diesem und jenem im Guten und Bösen 'fertig' seien, bedeutet so oder so

immer, dass zu unserem Schaden, aber dann immer auch immer zum Schaden der Kirche, eine Tür zufällt, die offen bleiben, ein Ton verstummt, der weiterklingen sollte» (s. 9). Det förhållandet, att Flückiger av Barth inspirerats till sin undersökning (jfr s. 7 och 184 f.), vilken ju icke alls har den polemiska karaktär som kännetecknar Brunners stridsskrift, vittnar — liksom de anförda raderna av Barth — kanske i någon mån om, att den senare icke blir så lätt »färdig» med sina teologiska motståndare som man ofta velat göra gällande. Men den nya schleiermacherboken är nog framför allt ett tecken på, att det icke heller är så lätt att bli »färdig» med »Schleiermacher, der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts».

BENKT-ERIK BENKTSON.

HELMER RINGGREN: *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East.* 232 sid. Diss. Uppsala (tryckt i Lund) 1947.

Detta arbete vill vara ett bidrag till frågan om polyteismens uppkomst. Förf. avfärdar i inledningen den evolutionistiska uppfattningen att polyteismen representerar ett primärt stadium i religionsutvecklingen. De senaste årens forskning har, menar han, visat att monoteismen, höggudstron är en av de primära religiösa faktorerna och att polyteismen utvecklats ur denna. Man kan beklaga, att denna långt ifrån allmänt accepterade uppfattning hos Ringgren fått en väl magistral och dogmatisk utformning. Den inledande principförklaringen kontrasterar på ett besynnerligt sätt mot det sansade och mogna omdöme som i stort sett präglar Ringgrens arbete.

Ringgren vill visa, att hypostaseringen av gudomliga funktioner har spelat en framträdande roll för polyteismens uppkomst och utveckling. Hans filologiska kringsynthet ger honom möjlighet att röra sig inom ett mycket stort område av den gamla Orientens religiösa värld. Början göres med Egypten, där vissa abstrakta gudanamn tyda på att deras bärare böra uppfattas som hypostaserade gudomliga kvaliteter. Tämligen kortfattat behandlas liknande företeelser i det babyloniska panteon, i Ras Shamrertexterna, hos Philo Byblius och i det förislamiska Arabien. Man noterar med tillfredsställelse, att förf. vid behandlingen av det ugaritiska materialet iakttar en väl motiverad försiktighet. Visheten är, menar han, förknippad med El, men han lämnar frågan öppen, om man kan tala om någon verklig hypostasering. Mest ingående sysselsätter sig Ringgren med den gammaltestamentliga och senare judiska vishetslitteraturen.

Det är av synnerlig vikt för det problem Ringgren behandlar, att distinktionen mellan verklig hypostas och metafor göres så klar som möjligt. I annat fall kommer interpretationen av de enskilda textställena nödvändigtvis att präglas av godtycke. Var ha vi med verkliga hypostasering att göra och var är det fråga om metaforer och poetiska personifikationer? Förf. har inte helt undgått den fara som här lurar. Den stilistiska analysen kunde gjorts något grundligare. Man skulle önskat en skarpare definiering av hypostasen än den förf. ger i

anslutning till Oesterley-Box: »a quasipersonification of certain attributes proper to God, occupying an intermediate position between personalities and abstract beings». Men framför allt hade det varit önskvärt, att förf. tydligare klargjort, vad han menar med metafor, och frågat efter förekomsten av detta stilistiska fenomen i sina texter, så mycket mer som dessa höra till olika språkområden och till tiden äro skilda genom årtusenden — från pyramidtexterna fram till rabbinerna.

Undersökningen av hypostaserna i Gamla testamentet och judendomen utgör det intressantaste och grundligast genomförda partiet i boken. I Job och Proverbia är den gudomliga Visheten sådan den manifesterar sig vid skapelsen framställd som ett i förhållande till Gud fristående och självständigt väsen. I Proverbia är Visheten personifierad i högre grad än hos Job. Ringgren räknar här med möjligheten av mesopotamiskt inflytande. Ännu starkare är personifieringen hos Syrak, där man samtidigt finner den för judendomen karakteristiska identifieringen av Visheten med Thora.

I Sapientias beskrivning av Visheten vill Ringgren med utgångspunkt från 9,4 finna ett »paredrosmotiv», en uppfattning av Visheten som Guds »throne-partner», s. 119. Visheten skall enligt Ringgren ha tänkts som en gudinna av typen Ishtar-Astarte med tydliga allusioner på en hieros gamos-ceremoni, s. 138. Denna paredrosföreställning har enligt Ringgren en lång förhistoria och leder tankarna till Elefantinepapyrernas 'Anat-Jahu. Hela denna långa föreställningskedja, som Ringgren förknippar med Sapientiestället, hänger enligt min mening tämligen fritt i luften. Något egentligt »paredrosmotiv» av det slag Ringgren menar har jag svårt att finna i Sap. 9,4 och ännu mera verklighetsfrämmande synas mig hieros gamospekulationerna i anslutning till detta ställe. Visheten betecknas som »paredros» på ytterligare ett ställe i Sapientia, nämligen 6,14, som inte omnämnes av Ringgren men som i detta sammanhang är av intresse. Här är det nämligen inte fråga om någon Jahves tronpartner utan om den tåligt väntande Visheten, som erbjuder furstarna sina tjänster: den som tidigt söker Visheten skall inte behöva möda sig, han skall finna henne väntande (παρέδρον) vid sina portar. Detta Sapientieställe är utan tvivel beroende av Prov. 1,21 i Septuagintas tolkning, som i sin tur är utformad under påverkan av ett grekiskt proverb om de visa som måste gå till de rikas dörrar (se Platon, Staten 489 B och Aristoteles, Rhet. 1391 A). I ljuset av detta ställe har man svårt att i »paredros» se en så pregnant term som Ringgren vill göra den till vid behandlingen av Sap. 9,4.

I pseudepigrapherna finner man föga av vishetsspekulationerna och intet i den rabbinska litteraturen, där Visheten som hypostas helt ersattes av Thora. Vad Ringgren har att säga om övriga hypostas — han uppehåller sig speciellt vid »ordet» och »anden» — är mera summariskt och ger föga nytt.

Trots den något oförsiktiga principförklaringen i inledningen måste Ringgrens arbete sägas vara i stort sett präglad av gott och sobert omdöme och kastar ljus över ett intressant fenomen i den gamla Främre Orientens religiösa värld.

A. S. KAPELRUD: *Joel Studies. VI + 212 sid. Diss. Uppsala 1948.*

Författaren är norrman men har framlagt sitt arbete som doktorsspecimen i Uppsala. Huvudparten av boken utgöres av en kommentar, där Joeltexten genomgås vers för vers. Därpå följer en kortare systematisk avdelning, i vilken Kapelrud under några samlande rubriker framlägger resultaten av sitt arbete med texten. Kapelrud visar på ett i mitt tycke övertygande sätt, att Joelboken är en enhet och att man således inte kan skilja ut kap. 3 och 4 som senare tillägg. Joel betecknas som en tempelprofet, som framträtt omkring år 600 f. Kr. Författarens argumentering härvidlag är knappast övertygande. Den kultiska interpretationen har i Kapelrud en tämligen moderat företrädare. Sålunda är han angelägen betona, att gräshoppsplågan måste anses som en historisk händelse, en inträffad naturkatastrof, som av profeten tolkats som ett förebud om Jahves dag och blivit utgångspunkten för hans domsförkunnelse. Det kan emellertid inte förnekas, att sammankopplingen av Joelbokens tanke- och bildvärld med kultmytologiska föreställningar på åtskilliga punkter verkar tämligen sökt och godtycklig. Skildringen av gräshoppsplågan måste av naturliga skäl ha mycket att säga om vissnande grödor och förstörda fruktträd. Att profeten eller hans åhörare vid dessa skildringar skulle haft i tankarna kultlegenden om den döende Baal är ett långt ifrån nödvändigt postulat. Sorgen över gräshoppskatastrofen är fullt begriplig utan att ses i relation till det rituella klagandet vid fruktbarhetsgudens nedstigande till underjorden. Förf. visar stor uppfinningsförmåga, när det gäller att förklara självklara ting med hjälp av kultmytologiska föreställningar. Sålunda söker han påvisa den kultiska halten i prästernas sorg i 1,9 genom att omtala, att det assyriska *abūlu* betyder »bli torr». En sådan upplysning övertygar knappast den fåvitske om att bakom Joels användning av ordet *אבל* ligger en anspelning på fruktbarhetsgudens färd till underjorden och att denna anspelning var begriplig för profetens åhörare.

Ett annat exempel! Om man finner שחר som gudanamn i en svårtolkad Ras Shamratext, kan detta fynd knappast sägas ge något bidrag till tolkningen av uttrycket i Joel 2,2, där det heter, att gräshoppsvärmen är כשחר פרש עליההרים, »som en gryning utbredd över bergen». Som regel torde man av ett relevant beläggställe böra kräva något mera än en rent lexikalisk överensstämmelse.

Ett liknande utslag av kolartro på kulturn som förklaringskälla finner man i Kapelruds kommentar till 3,4, där det i skildringen av Jahves dag heter, att »solen skall vändas i mörker och månen i blod». Enligt Kapelrud kan denna vida utbredda och på många håll betygade ragnaröksföreställning inte ha runnit upp i en hebreisk hjärna utan åskådningundervisning från kulturn. Något lämpligt citat ur Ras Shamratexterna har inte stått Kapelrud till buds, men han tänker sig, att hebréerna genom att bränna rökelse kunde ha åstadkommit ett artificiellt mörker, som verkat stimulerande på den profetiska fantasien.

Joel Studies är ett ambitiöst och samvetsgrant arbete, vars största värde ligger i dess energiska försök att uppfatta Joels bok som en enhet. Till denna fråga har Kapelrud bidragit med nya, värdefulla synpunkter, som profetforskningen inte kan bortse ifrån.

GILLIS GERLEMAN.

LUND
H

34 OKT. 1952