

FINNS DET MORALISKT RÄTTA HANDLINGAR?

AV DOCENT SVEN EDVARD RODHE, LUND

Det förefaller vara ett uppenbart faktum, att det finns moraliskt rätta handlingar. Men fastän den goda gärningen är ett påtagligt faktum, som i praktiken inte förnekas av någon, finns det likväl åtskilliga som i sina teorier påstå eller underförstå, att något sådant som moraliskt riktiga handlingar egentligen inte existerar. Det kan ha sitt intresse att försöka uppvisa och klarlägga några av de vanligaste skälen till att den goda gärningens faktum förnekas. Måhända kan därigenom själva etikens problemläge också bli belyst, och vägen i någon mån bli beredd till en långt väsentligare fråga, nämligen frågan om vilka de moraliskt rätta handlingarna äro och om hur vi böra handla. Alltför ofta synas försöken att besvara dessa senare frågor hämmas av tvivel på om det överhuvud finns något sådant som moraliskt rätta handlingar.

Varför skulle alltså inte moraliskt rätta handlingar finnas?

(1). En orsak till att det moraliskt rätta handlandet förnekas är att skillnaden mellan handlingar och blotta händelser förbises. En handling kan man visserligen kalla för en händelse, men i så fall måste man skilja mellan sådana händelser som äro handlingar å ena sidan och blotta händelser å den andra. Om en människa går på trottoaren och knuffas till av någon annan eller råkar snubbla, så att hon kommer ut på körbanan, är detta en händelse men inte någon handling. En handling är det däremot, då hon av en eller annan anledning själv tar sig för att gå över gatan. Allmänt taget består en handling däri, att någon själv tar sig för att åstadkomma och eventuellt även lyckas åstadkomma en förändring i den bestämda situation vari han står inställd, föranledd därtill av något skäl eller motiv — den handlande personens och handlingens 'varför'. Det är sålunda strängt taget felaktigt att tala om omotiverade eller i denna mening spontana handlingar. Man säger ju inte heller, att t. ex. den som

nyser handlar; däremot handlar den som snyter sig.¹ Den blotta kroppsrörelsen är inte någon handling. För att den skall vara en handling erfordras, att det är någon som av det ena eller andra skälet tar sig för att utföra den; varom icke är den en ren händelse. Den rena reflexrörelsen är t. ex. ingen handling utan en händelse.

Det kan förefalla opåkallat att fästa uppmärksamheten på handlandets faktum och trivialt att skilja mellan handlingar och händelser. Detta är väl självklara saker, som var och en vet om och erkänner? Visserligen, men icke desto mindre är den tanken rätt vanlig, att det inte finns något handlande och att skillnaden mellan handlingen och den blotta händelsen är ingen.

Det finns ett naturvetenskapligt betingat tänkesätt, som framför allt visar benägenhet att förbise distinktionen mellan handling och händelse. Den rena naturvetenskapen sysslar med händelser och försöker att i deras sammanhang finna principer eller lagar för hur det efterföljande följer på det föregående, så att det kan bestämmas och förutsägas på grundval av detta. Det är framför allt på det oorganiska området, fysikens och kemiens område, som man lyckats finna sådana principer, men även på biologiens organiska område har man haft framgång. Ur naturvetenskaperna och under intryck av deras resultat har nu ett allmänt, naturvetenskapligt betingat tänkesätt framvuxit. I motsats mot den rena naturvetenskapen har detta direkt betydelse för etiken. Enligt detta 'vetenskapliga' tänkesätt skulle det överhuvudtaget blott finnas händelser men inga handlingar. Det skulle därför inte heller finnas några moraliskt rätta handlingar. De som äro offer för detta tänkesätt försöka också omtolka handlandet: vad som kallas handlingar är i själva verket inga handlingar utan 'behaviour' eller 'betingade reflexer'. Etik och psykologi söker man i görligaste mån reducera till biologi och fysiologi, för att inte säga fysik.² Och så förnekar man i teorien fakta, dem man i grund och botten och i

¹ Det något drastiska exemplet är hämtat från P. H. Törngren, *Moralsjukdomen* (1940), s. 23. Törngrens egen framställning är ett bra exempel på hur vilseledande och förvirrande det kan vara för annars goda intentioner att förbise den ifrågavarande distinktionen.

² Ovan har hänvisats till P. H. Törngren, *Moralsjukdomen*. Instrukтив i sin större konsekvens och i sin friska primitivitet är även A. Olson, *Medvetande och materia* (1944). Den som mer på allvar vill pröva tankegången kan hänvisas till t. ex. Jørg. Jørgensen, *Psykologi paa biologisk Grundlag* (1941—1946).

praktiken utan att tveka räknar med som handfasta realiteter. Man bestrider det motiverade och medvetna, självständiga handlandets faktum, allt medan man varken fränkänner sig själv eller andra ett motiverat och självständigt handlande.

Det finns ett annat allmänt tänkesätt jämte det naturvetenskapligt betingade, nämligen ett religiöst betingat allmänt tänkesätt, som också visar tendenser att förneka den moraliskt rätta handlingens faktum. Bägge betraktelsesätten överensstämna däri, att de inte ta hänsyn till det motiverade handlandet. Detta reduceras för dem till blotta händelser. Från det naturvetenskapligt betingade tänkesättet skiljer sig dock det religiösa därigenom, att det inte är omoraliskt utan i sin betraktelse tar hänsyn till den moraliska kvalifikationen, men det låter moral och etik uppgå i religion och teologi. Icke minst på protestantismens mark kan ett sådant allmänt tänkesätt spåras, betingat av lutherska tankar, på samma vis som det allmänna naturvetenskapliga tänkesättet är betingat av naturvetenskaperna. Man lär, att människan är inställd i en dramatisk kamp mellan det godas och det ondas makter. I denna kamp har hon alls ingen självständig handlingskraft, utan är såsom ett oskäligt ök, som än rides av Gud, än av djävulen. Hennes moraliskt riktiga handlingar äro i själva verket inga handlingar. De äro inte motiverade utan 'omotiverade' och 'spontana'; de äro blott händelser som gå över henne och som Gud låter ske med henne. Därmed blir det motiverade handlandets faktum lätt nog förbiset eller vantolkat av det religiöst betingade betraktelsesättet, liksom det förbises och vantolkas av *varje* betraktelsesätt, som i människan *blott* ser en lekboll i främmande maktens händer, dessa makter må sedan vara Gud och djävul eller naturlagar och betingade reflexer.

Härmed bestrides inte, att naturvetenskap och teologi skulle ha rätt, var och en på sitt område. Men vad som bestrides såsom obefogat är det generaliserande betraktelsesätt, som med utgångspunkt i naturvetenskap eller teologi, vidgar dessas principer, så att det motiverade handlandet och den moraliskt rätta handlingens faktum förnekas, förbises eller vantolkas. Det är inte blott obefogat, utan det är felaktigt och ofruktbart. Det är ju inte heller så, att moralen och etiken skulle upplösas av naturvetenskapliga och teologiska generalisationer. Dessa lämna blott med sitt förnekande av det moraliskt rätta handlandets faktum moralen och det

moraliska livets problem oförklarade och lämna inget bidrag till etiken, som försöker förstå och förklara ifrågasvarande fakta och problem.

Vidare skall det inte påstås, att naturvetenskap och teologi sakna varje betydelse för etiken, och ej heller, att ett generaliserande betraktelsesätt överhuvud är obefogat. Men etik, naturvetenskap och teologi äro jämställda, och den generella betraktelsen har att ta lika stor hänsyn till etikens fakta som till naturvetenskapens och teologiens. I erfarenheten möta oss en ofantlig mängd fakta, som vid närmare betraktelse visa sig vara mycket komplicerade. I kunskapen gäller det att komma till så stor klarhet över dessa fakta som möjligt. För att överhuvud komma någon vart är därvid en arbetsfördelning, en uppdelning och en specialisering praktiskt taget ofrånkomlig. Så ta också de skilda vetenskaperna sina utgångspunkter i olika slags erfarenheter och fakta, och var och en försöker förklara just de fakta som den upptagit till behandling. Härvid gäller, att varje utgångspunkt är lika berättigad som varje annan, såsom varje faktum är jämställt med varje annat: vad naturvetenskapsmannen iakttar, vad den fromme erfar och vad människan uppfattar som gott och rätt. Och var och en får försöka att komma till så stor klarhet han kan på sitt område. Områdena äro emellertid inte helt självständiga och oberoende av varandra. Verkligheten och kunskapen är i princip en och enhetlig. Det får inte komma till någon motsägelse mellan vad som hålles för sant på ett område och vad som står fast på ett annat. Och vidare går det inte vare sig teoretiskt eller praktiskt att genomföra en absolut specialisering, om den annars överhuvud hade varit önskvärd. Varje mer sammansatt företeelse faller inom flera områden. Så faller det moraliskt rätta handlandet, som är etikens speciella objekt, även inom naturvetenskapens och teologiens område. En god gärning är också en händelse, ehuru ej blott detta, och den hör förvisso även hemma i ett religiöst sammanhang. En *fullständig* beskrivning och förklaring av det moraliska handlandet kan inte undvara någon av dessa synpunkter. Och det är i den teoretiskt och praktiskt fordrade samordningen av dessa olika områden, i helhetsbetraktelsen, som svårigheter uppstå, vilka locka till förhastade generalisationer. Hur skall naturvetenskapernas princip om de entydigt determinerade händelsernas sammanhang kunna förenas med etikens lära om det självständiga och motiverade handlandet, som är moraliskt riktigt, och hur kunna bägge förenas med de teologiskt grund-

läggande principerna? Frågan må lämnas öppen. Det är av vikt, att den besvaras, men det är av minst lika stor vikt, att man inte av iver efter 'eine geschlossene Weltanschauung' låter förleda sig till ett ensidigt betingat svar, så att man i sina spekulativa stunder förnekar det som man annars erkänner som sant och tveklöst accepterar som ett faktum.

(2). Det står fast eller borde åtminstone göra det, att handlandet är ett faktum, som skiljer sig från blotta händelser och som vi ha kunskap om. Men etikens objekt är inte blott handlingar utan moraliskt kvalificerade handlingar. Står det också fast, att dylika handlingar äro fakta, som vi ha kunskap om? I det dagliga livet mena vi oss ha kunskap i moraliska frågor. Vi fälla sådana omdömen som 'detta är en god gärning', 'han handlar moraliskt rätt', och vi mena, att vad vi så göra gällande är sant och verkligt; den som säger emot oss tar fel och inser inte, hur det i själva verket förhåller sig, varför vi också finna mening i att ge oss in på en argumentering om saken. Vi ta utan vidare för givet, att det härvidlag rör sig om kunskap, även om vi i många enstaka fall kunna vara osäkra. Och däri ta vi säkerligen inte miste. Det rör sig verkligen härvidlag om kunskap.

Det finns emellertid åsikter, enligt vilka den moraliska kunskapen inte skulle vara kunskap. Kunskapsteoretiska betänkligheter leda stundom till att moralisk kunskap förnekas. Dylika betänkligheter höra sålunda till de motiv, som ligga bakom påståendet, att det inte skulle finnas något sådant som moraliskt rätta och orätta handlingar. Några allmänna anmärkningar om kunskapen överhuvud med särskild hänsyn till den moraliska kunskapen äro befogade.

(a). Den första anmärkningen gäller kunskapens bevisbarhet. Det är en ganska vanlig uppfattning, att kunskapen är karakteriserad av bevisbarheten. Blott det, menar man, som bindande kan bevisas är kunskap: om man ger sig ut för att veta en sak och inte blott påstår något, måste man kunna bevisa sitt påstående. Nu finner man ofta rätt snart, att just de moraliska omdömena inte kunna bevisas. Man finner sig oförmögen att grunda eller bevisa sitt påstående att en handling är moraliskt rätt, liksom man ser sig ur stånd att vederlägga den som bestrider ens påstående och gör motsatsen gällande. Slutsatsen kan då ligga nära till hands, att de moraliska omdömena, som inte kunna bevisas, skilja sig från den vanliga kunskapens omdömen och i själva verket inte äro några omdömen.

Vad som först stod fast som ett sant omdöme om ett reallt förhållande blir man benägen att betrakta blott som ett uttryck för en subjektiv värdering. Vid närmare eftertanke visar sig dock ett sådant resonemang vara felaktigt. Men felaktigheten består inte däri, att moraliska omdömen trots allt ändå skulle kunna bevisas, utan däri, att bevisbarheten skulle vara utmärkande för allt vad som kallas kunskap och som är kunskap. Bortsett från de moraliska omdömena finns det en ofantlig mängd påståenden som inte kunna bevisas men som likväl ingen tvekar att betrakta som kunskap och som även är det. Ingen kan t. ex. bevisa, att detta som jag har framför mig är ett bord, men det är icke desto mindre utan tvivel sant. Vad kunskapen överhuvud beträffar är det alldeles klart, att det finns utgångspunkter för kunskapen, ἀρχαὶ ἐπιστήμης, där kunskap föreligger som inte kan bevisas. Sådana obevisbara utgångspunkter — t. ex. och framför allt i den omedelbara erfarenheten av fakta — finns det i all kunskap och inom alla vetenskaper. Deras förekomst i den moraliska kunskapen och i etiken är inte något besynnerligt och borde inte väcka några bekymmer för den moraliska kunskapen. För övrigt skulle bevisandet själv förlora sin mening, om det inte hade dylika fasta utgångspunkter, utan i det oändliga måste skjutas bakåt till ständigt nya förutsättningar. Den som inte vågar påstå något annat än vad som bindande kan bevisas torde få nöja sig med att tuga. Omöjligheten att bevisa moraliska utsagor kan sålunda inte motivera, att de fränkännas kunskapskaraktär. Sedan är det en helt annan sak, att det kan vara svårt att komma till klarhet i moraliska spørsmål och att det kanske är svårare att komma överens på det etiska området än på många andra områden av kunskapen. Denna omständighet kan måhända ge de moraliska omdömena ett visst sken av subjektivt godtycke, men den har naturligtvis ingen betydelse för frågan, hur det förhåller sig med den principiella jämförelsen mellan den moraliska kunskapen och annan kunskap.

(b). Den första synpunkten, att moraliska omdömen inte kunna bevisas och därför inte skulle vara vanliga omdömen och kunskap, finner man hos dem som äro mer logiskt intresserade än kunskapsteoretiskt insiktsfulla och som hysa en överdriven respekt för det deduktiva framställningssättet.³ Den andra synpunkten, som också den kan ställa den mora-

³ Tanken att bevisbarheten skulle karakterisera kunskapen är mycket vanlig bland filosofer. Sålunda tycks den för närvarande spela en rätt stor roll för Uppsala-filosofen

liska kunskapen i en misstänkt dager, gäller erfarenheten, och den företrädes av sådana som överskatta sinnesintryckens betydelse. De resonera ungefär på följande sätt. Eftersom de moraliska omdömena varken tillhöra logikens satser, vilka äro analytiska satser apriori och i grund och botten måste förstås som tautologier, eller äro syntetiska satser a posteriori, som kunna verifieras genom sinnesintryck, äro de överhuvud inte teoretiska satser, som med mening skulle kunna betecknas som sanna eller felaktiga.⁴ Nu torde det vara obestriddt, att moraliska satser inte ge uttryck åt principer för logiken, men också, att de inte kunna återföras på och verifieras genom sinnesintryck. En handlings moraliska karaktär är inte något som vi kunna uppfatta genom våra vanliga sinnen, och vi ha inte heller något speciellt 'moraliskt sinne', som skulle vara jämfäst med våra övriga sinnen. Men vi ha inte heller t. ex. något speciellt 'rums-sinne' eller 'tids-sinne' eller överhuvud något 'relations-sinne' ehuru vi likväl ha en kunskap, som inte består i logiska tautologier, om rumsligt och tidsligt bestämda föremål, som stå i en mångfald olika relationer till varandra. En reduktion av erfarenhetskunskapen till sådan kunskap som kan verifieras genom de blotta sinnesintrycken, är bekväm för vederbörande kunskapsteoretiker, men i och för sig är den skäligen ointressant och högst omotiverad. Stora delar av kunskapen, som kunskapsteorin skulle förklara, ställas utanför kunskapen genom en sådan reduktion. Om vi ha kunskap om tid och rum och relationer eller om eget och

av yngsta årgång. »Om inga värderingar kunna vara sanna eller teoretiskt grundade», skriver t. ex. I. Hedenius, »hur kan då en person, som tror att värdenihilism är riktig, omfatta intellektualismens moral?» (Om rätt och moral, 1941, s. 162). Den retoriska frågan liksom det svar den sedan får äro likgiltiga. Men karakteristiskt är, att 'sant' (och ev. 'sannolikt') jämfästas med 'teoretiskt grundat' och att mot detta sättet värderingen och moralen. Exemplet på uttryck för övertron på 'en strängt bindande bevisning' såsom avgörande för kunskapen skulle kunna mångfaldigas. Jfr t. ex. A. Wedberg, Den logiska strukturen hos Boströms filosofi (1937, s. 204), K. Marc-Wogau, Finns det rena sinnesförmimmelser? (Eros och Eris, 1944, s. 209).

⁴ Synpunkten ifråga företrädes av den moderna positivismen, den s. k. logiska empirismen. I sin skrift Den logiska empirismen (1943) ger G. H. von Wright en god ehuru entusiastiskt okritisk sammanfattning av den ifrågavarande riktningens utveckling och grundtankar. Den moralteoretiska frågan behandlas dock blott i förbigående (s. 113 ff.) och på ett sätt som inte står i nivå med den övriga framställningen. Mera karakteristiska och instruktiva exempel på positivisternas moralteoretiska inställning ger A. J. Ayer i sin skrift Language, Truth and Logic (1936) samt R. von Mises i Kleines Lehrbuch des Positivismus (1939).

andras sjäsliv, samt om denna kunskap inte består av analytiska och tautologiska satser, måste man räkna med att erfarenhetskunskapen inte bara består av sådant som kan verifieras genom blotta sinnesintryck. Och varför skulle i så fall vår uppfattning av det moraliskt rätta handlandet inte räknas till erfarenheten och kunskapen?

(c). Den tredje kunskapsteoretiska anmärkningen gäller distinktionen mellan kunskapens uppkomst och giltighet, vilken man stundom finner förbisedd av psykologiskt och sociologiskt inställda moralister. Dessa betrakta de moraliska föreställningarnas mångfald såsom produkter av släktets och individens utveckling. De finna, hur de moraliska föreställningarna ha sin rot i primitiv övertro och magi, vilka i skiftande former leva kvar in i modern tid. De fästa sig även vid hur de moraliska föreställningarna hos ett folk äro betingade av dettas livsvillkor och skilja sig från moralföreställningarna hos andra folk, som leva under andra villkor. Och är det inte i själva verket så, att den enskildes moraliska medvetande — genom uppfostran, vana och dylika omständigheter — är framvuxet ur de sociala förhållanden som han står inställd i, för att inte tala om att det är beroende av den andliga utrustning han av naturen äger? Är inte det moraliska medvetandet helt enkelt en funktion av arv och miljö? Dylika överväganden kunna framkalla en viss misstro mot den moraliska kunskapen. Kunna verkligen de moraliska föreställningarna, om man tar hänsyn till sådana förhållanden, räknas som kunskap?⁵ Svaret är, att en föreställnings eller en tankes uppkomst inte är avgörande för dess sanning. En sak är hur man kommer och har kommit till en viss åskådning, en annan om åskådningen ifråga är riktig eller ej. Naturligtvis är den moraliska kunskapen socialt och psykiskt betingad, men därav följer inte, att den inte skulle vara kunskap. All kunskap är betingad på detta sätt. Man kan jämföra etiken med t. ex. astronomin; de äro i detta avseende, d. v. s. med avseende på förhållandet mellan

⁵ Kända representanter för dylika tankar äro Westermarck och Hägerström. De klassiska företrädarna för dem äro Durkheim och Lévy-Bruhl, som i konsekvens med sin uppfattning ville ersätta etiken med en 'science des mœurs'. Numera, sedan utvecklingstanken börjat släppa sitt grepp om sinnena och sociologien under sin fortsatta utveckling bragts till en viss självbesinning, ter sig argumentet en smula förlegat och har väl inte så stor aktuell betydelse. Detsamma torde även, om än inte i lika hög grad, gälla om en mera rent psykologiskt förd argumentering, sådan som t. ex. utvecklades inom psykoanalysen, då denna stod i sitt flor.

kunskapens uppkomst och dess giltighet, jämställda. Inte äro astronomiens beräkningar av himlakropparnas rörelser dubiösa, därför att astronomien har vuxit fram ur astrologiska spekulationer eller därför att den enskilde astronomen till äventyrs kommit till sina resultat genom att han på grund av arv och miljö gett sig i kast med de astronomiska problemen och tack vare uppfostran och vana lärt sig att utan svårighet räkna. Lika litet bör de moraliska föreställningarnas utvecklingshistoria och vad som i övrigt angår deras uppkomst kasta någon skugga över deras kunskapskaraktär. Inte heller torde någon annan än den som gått alldeles vilse i sin myckna lärdom vilja gå med på att hans omdöme 'den som bevisade barmhärtighet handlade moraliskt rätt' omöjligen kan vara sant, eftersom omdömet kommit till under speciella sociologiska och psykologiska omständigheter.

(d). Den fjärde allmänna anmärkningen slutligen beträffande kunskapen består i ett understrykande av att man kan ha kunskap om något, utan att veta, hur det i detalj är beskaffat. Det kan vara skäl att framhäva denna enkla omständighet, eftersom det förefaller vara något sådant som bl. a. ligger bakom en stundom hävdad distinktion mellan kunskapen om fakta och det moraliska bedömandet av dem, enligt vilken de moraliska omdömena skulle vara 'ateoretiska' och såsom sådana skilja sig från kunskapens 'teoretiska' satsar. De moraliska omdömena skulle enligt denna distinktion inte vara sanna eller felaktiga omdömen om verkliga företeelser, om moraliskt rätta och orätta handlingar. Det skulle inte finnas någon moralisk kunskap. De moraliska omdömena skulle inte vara vanliga omdömen utan uttryck för ett praktiskt ställningstagande, som saknar kunskapskaraktär, och i verkligheten skulle inga rätta och orätta handlingar finnas. De moraliska 'omdömena' skulle i förhållande till kunskapens 'teoretiska' område bilda ett autonomt och självständigt 'ateoretiskt' erfarenhets- eller giltighetsområde. Endast på detta sätt skulle man kunna undgå en otillbörlig intellektualisering av moralen och göra rättvisa åt det faktum, att det i allmänhet inte är etiska teorier utan ett ursprungligt moraliskt bedömande som har det avgörande ordet beträffande frågan om vad som är moraliskt rätt.⁶ En sådan inte helt ovanlig distinktion,

⁶ Den ifrågavarande synpunkten påträffas stundom hos kantianskt påverkade moralister. Karakteristisk är A. Nygrens uppsats *Det etiska omdömet* (i *Etiska grundfrågor*, 1926). I övrigt äro sådana moralfilosofer, som under påverkan av

som väl icke fränkänner de moraliska omdömena mening men fränkänner dem kunskapskaraktär, torde emellertid bl. a. vara betingad av den påtalade enkla omständigheten, att man kan ha kunskap om något utan att veta, hur det i detalj är beskaffat, och vara uttryck för en missuppfattning av denna omständighet. Naturligtvis är det möjligt att ha kunskap om vad rätt är och att göra det rätta, utan att i detalj kunna redogöra för det moraliskt rätta handlandets beskaffenhet, liksom omvänt de mest djupgående studier i etik inte äro någon garanti för en oförvillad moralisk insikt och än mindre för ett rätt handlande. Det moraliska bedömandet är såtillvida självständigt och oberoende av teoretiska utredningar. Men den relativa skillnaden mellan den oreflekterade helhetsuppfattningen i det praktiska ställningstagandet och den detaljerade teoretiska insikten är en skillnad, som inte bara föreligger på det moraliska området utan även på de flesta andra områden. Den bör inte ge anledning till att man just på det moraliska området konstruerar upp ett principiellt motsatsförhållande mellan det omedelbara bedömandet och den reflekterade kunskapen, så att man fränkänner de moraliska omdömena kunskapskaraktär och bestrider det moraliskt rätta handlandets faktum.

(3). Väsentligare än dessa kunskapsteoretiska betänkligheter, som kunna ge upphov till tvivel på att det finns goda gärningar, är emellertid den rent etiska eller moralteoretiska frågan, om den moraliska karaktären tillkommer själva handlingen. Är det verkligen så, att själva handlandet, d. v. s. detta att någon av en eller annan anledning själv tar sig något före, är moraliskt kvalificerat? Är det inte fastmera så, att talet om moraliskt rätta handlingar först får mening, om man tar hänsyn till övriga faktorer i handlingssituationen, vilka handlandet står i relation till? Är inte den moraliskt rätta handlingen den handling som leder till ett gott resultat eller den handling som framgår ur ett gott motiv? Är inte resultatet eller sinnelaget det som i egentlig mening måste betecknas som gott eller rätt, men inte själva handlingen?

Kant bestrida det moraliska omdömet kunskapskaraktär, naturligtvis beroende av tanken på sinnesintryckens betydelse för erfarenhet och kunskap. Denna tanke kan helt visst finna stöd hos Kant själv, men numera ha annars positivisterna, såsom ovan berörts, specialiserat sig på den. I kunskapsteoretiskt avseende skulle dessa senare med sin lära om det givna som 'sense-data' och om kunskapens objekt som en 'logisk konstruktion' snarare än nykantianerna kunna betecknas som vår tids kantianer.

(a). Vad frågan om handlingens förhållande till resultatet beträffar, gäller problemet, om handlingens moraliska karaktär består i att handlingen leder till ett gott resultat.⁷

Det är sålunda inte fråga om det allmänna förhållandet mellan handling och resultat överhuvud. Detta kan ge upphov till sina särskilda problem, framför allt frågan om var gränsen går mellan handlandet och dess resultat. Men hur än gränsen skall dras och det ena skiljas från det andra, är det uppenbart, att man med god mening kan skilja själva handlandet, d. v. s. vad man av vissa skäl eller motiv tar sig för i en bestämd situation, från handlingens resultat, d. v. s. de förändringar som ens handlande åstadkommer eller förorsakar. Och frågan gäller, hur det under förutsättning av denna distinktion mellan handling och resultat förhåller sig med handlingens moraliska karaktär.

Vidare gäller frågan handlingens *moraliska* karaktär, och inte det allmänna spørsmålet om när en handling är bra och riktig och bör göras. Det är mycket vanligt, att handlingar kallas bra och riktiga, som leda till ett gott resultat. Slutet gott, allting gott, säger man. Det goda resultatet rättfärdigar handlingen. Handlingen är riktig, eftersom den leder till ett gott resultat. Att handlandet är rätt betyder, att dess effekt är god. Och det vanliga och i allmänhet fullt tillfredsställande svaret på frågan, varför man bör företa sig den ena eller andra handlingen eller varför det är rätt att göra den, är en hänvisning till resultatet; det är rätt att göra den, eftersom den leder till ett gott resultat. Det befogade i att använda termerna 'rätt' och 'gott' på detta allmänna sätt skall alls inte ifrågasättas i detta sammanhang. Men en fråga för sig är, om en handlingens *moraliskt* rätta karaktär är att förstå på detta allmänna vis, så att resultatet är avgörande för handlingens moraliska karaktär. 'Gott' och 'rätt' äro inga entydiga termer. De användas i många bemärkelser

⁷ Den klassiska välfärdsetiken och utilitarismen torde vara det bästa exemplet på den åskådning som i handlingens resultat söker moralens princip. Tanken har på senare tider med utomordentlig grundlighet prövats av H. Rashdall och G. E. Moore i deras s. k. 'ideal utilitarianism' samt skarpsinnigt kritiserats av de s. k. Oxford-moralisterna, i synnerhet H. A. Prichard och E. F. Carritt. Som en senfödd förespråkare för en välvillig lyckomoral i gammal stil har däremot nyligen G. Aspelin framträtt i uppsatsen Utilitarismens moralprincip (i Eros och Eris, 1944) samt i sitt försvar för välfärdsmoralen i Världsmoral (1945).

och bland annat i moralisk bemärkelse. Och det är denna speciella moraliska bemärkelse som det i detta sammanhang är fråga om.

Problemet gäller slutligen inte heller, om moraliskt rätta handlingar leda till goda resultat. Påståendet, att den handling är moraliskt rätt som leder till ett gott resultat, är dubbeltydigt. Det kan betyda, att moraliskt rätta handlingar leda till goda resultat, så att den som handlar moraliskt rätt inte bara gör det rätta utan även gör något som *dessutom* leder till ett gott resultat. Men påståendet kan också betyda, att detta att en handling är moraliskt riktig *betyder*, att den är en handling som leder till ett gott resultat. Och det är detta som problemet gäller. Menas med 'moraliskt rätt handling' blott 'handling som är orsak till något gott' och intet därutöver? Är 'moraliskt god handling' lika med 'handling med gott resultat', så att handlingen i och för sig inte är moraliskt kvalificerad, utan det endast är resultatet som är värdefullt?

Om frågan på detta vis preciseras, kan svaret inte bli mer än ett: en handlingens moraliska karaktär *består* inte i att handlingen är orsak till något gott. Det är på intet sätt meningslöst eller motsägelsefullt att tala om moraliskt rätta handlingar, som inte leda till något gott resultat eller som leda till ett dåligt resultat, vilket det skulle vara, om 'moraliskt riktig handling' *betydde* 'handling med gott resultat'. Hur än resultatet må bli, och antingen man blir trodd eller ej, är det ändå rätt att tala sanning och orätt att förtala sin nästa. Den som efter förmåga söker bispringa den nödställda handlar rätt, och detta antingen den erbjudna hjälpen blir mottagen eller ej. Man kan misslyckas och ändå ha gott samvete, d. v. s. vara medveten om att ha gjort det rätta. Handlingens resultat är inte avgörande för dess moraliska karaktär. Denna består inte i handlingens relation till ett gott resultat, utan vad resultatet beträffar, är handlingen i och för sig moraliskt rätt. Sedan är det en annan fråga, om inte den rätta handlingen faktiskt också leder till resultat, som åtminstone i något avseende äro goda. Övertygelsen om att så är fallet torde vara ett av de väsentligaste skälen till den vanliga men felaktiga uppfattningen, att själva den moraliskt rätta karaktären hos handlingen *består* i detta, att handlingen är orsak till något gott. Och denna felaktiga uppfattning blir än lättförklarligare, om man tar hänsyn till att den står i överensstämmelse med ett mycket vanligt bruk — men ej det moraliska — av 'rätt' och 'gott', och därigenom även skenbart kan tillfredsställa ett

obefogat men nära tillhands liggande krav på att man genom att hänvisa till resultatet måste kunna ange en grund för att en handling är moraliskt riktig.

(b). Lika ofta som den goda gärningen bortförklaras eller bestrides med en hänvisning till att det inte är handlingen utan dess resultat som är det moraliskt avgörande, lika ofta torde den öppet eller underförstått förnekas med en hänvisning till motivet. 'Sinnelagsetik' är en minst lika vanlig moralteoretisk inställning som 'resultatsetik'. Handlingen skulle inte vara i och för sig moraliskt rätt, utan moraliskt god skulle den handling vara som framgår ur ett gott motiv. Sinnelaget, det goda hjärtat, skulle vara det för handlandet moraliskt avgörande, och detta inte blott så, att det moraliskt rätta handlandet framgår ur ett gott sinnelag, utan även så, att den moraliska karaktären hos handlandet vore att återföra på motivet med dess kvalifikationer: 'moraliskt rätt handling' skulle *betyda* 'handling som framgår ur gott sinnelag'.⁸

Det står fast, att ett motiv alltid föreligger vid handlandet. Att handla är att av en eller annan anledning — motivet — företa sig något — själva handlandet —, som för till det ena eller andra resultatet. Handlingens moraliska karaktär kan emellertid lika litet återföras på motivets moraliska karaktär som på resultatets eventuella värde. Då vi tala om ett handlande, mena vi att det är motiverat, men vi mena inte, att motivet är gott, då vi beteckna en handling som moraliskt rätt.

Ett gott motiv och ett gott sinnelag är för det första ingen garanti för ett moraliskt handlande. Goda gärningar framgå inte med någon inre nödvändighet ur ett gott sinnelag. Nog kan motivet vara gott och handlingen likväl vara orätt. Ett gott motiv rättfärdigar lika litet som ett gott resultat en handling. För det andra äro ej blott de gärningar goda, som härflyta ur ett gott sinnelag. Den som tar sig för att hjälpa sin nödställda nästa handlar moraliskt rätt. Resultatet är inte avgörande för handlingens värde, ty handlingen är moraliskt rätt, även om försöket misslyckas och den nödställda inte blir hjälpt. Men motivet är inte heller

⁸ 'Sinnelagsetiken' har genom Kant och senare nykantianismen fått stor betydelse. En inflytelserik representant är A. Nygren; jfr särskilt den programmatiska uppsatsen *Ändamålsetik, legalistisk etik eller sinnelagsetik?* (i *Etiska grundfrågor*, 1926). F. Holmströms försök — i skriften *Metodisk inledning till en kristen socialetik* (1943) — att utbygga och tillämpa Nygrens grundtanke synes mig i sin komplicerade schematism vara ett talande exempel på dennas inneboende svårigheter.

avgörande, ty handlingen har samma moraliska värde, antingen hjälpen bringas av hänsyn till den andres nödställda läge, som är ett gott motiv, eller är motiverad av tanken på egen framtida nytta, vilket inte är något gott motiv. Överhuvudtaget framgå väl goda gärningar ofta ur avund, vinningslystnad, maktbegär och självisk äregirighet, kanske lika ofta som ur ett gott sinnelag. Och ingalunda behöver den som blott drives av själviska syften vara mindre uppfinningsrik och skicklig i att göra vad gott är, än den som drives av 'saklig omsorg om nästan'.⁹ J. O. Wallin säger i en av sina psalmer, »att ingen gärning blivit, som ej i Gud är gjord». Om detta skall betyda, att inga handlingar äro moraliskt rätta och leda till resultat av bestående värde utom de som äro gjorda med gott sinnelag, ger det inte uttryck åt vad som faktiskt är förhållandet. Många äro de ogärningar, som i Guds namn blivit begångna, och ej färre äro de goda gärningar, som blivit gjorda i ogudaktighet. Den som toge de lösryckta orden från Wallin och gjorde dem till sitt valspråk och sin levnadsregel, skulle väl på yttersta domen bli räknad till getternas skara.

Om det alltså å ena sidan finns moraliskt orätta handlingar, som framgå ur ett gott sinnelag, och om det å andra sidan finns moraliskt rätta handlingar, som inte framgå ur ett gott sinnelag, så kan en 'moraliskt rätt handling' inte *betyda* en 'handling som framgår ur ett gott sinnelag'.

Det finns en speciell omständighet, som bekräftar, att 'moraliskt rätt handling' inte betyder 'handling som framgår ur gott sinnelag'. Reflekterar man över vad ett gott sinnelag eller ett gott motiv egentligen innebär, finner man nämligen, att sinnelagets eller motivets moraliska värde snarare är att återföra på handlingens moraliskt rätta karaktär, än tvärtom. Vad ett gott motiv eller ett gott sinnelag i övrigt än må betyda, innebär det i varje fall också en föreställning om och en inriktning på något gott och rätt. Och ett av de mest karakteristiska fallen av gott sinnelag föreligger just, då en inriktning på en moraliskt rätt handling föreligger. Den s. k. pliktkänslan är ett komplicerat tillstånd, men den består bl. a. av

⁹ I anslutning till en luthersk tankegång, att den 'nya människan' inte är bunden av lagen utan har frihet att göra och låta, eftersom hon ändå gör det rätta, såsom ett gott träd bär god frukt (senast har tankegången starkt understrukits av G. Wingren, Luthers lära om kallelsen, 1942, isht s. 57 ff., 107 ff.), räknar man stundom med att den som har ett gott sinnelag även är i särskilt hög grad uppfinningsrik och företagsam. Det bästa korrektivet mot en dylik något verklighetsfrämmande och fromt bedräglig uppfattning torde liknelsen om den orättrådige förvaltaren vara.

en föreställning om ett handlande, som i och för sig och utan avseende på resultatet är moraliskt rätt. Härvidlag förutsätter alltså det goda motivet till själva sin betydelse det i och för sig rätta handlandet. Det är definierat som en föreställning om och en inriktning på detta. Handlingens moraliskt rätta karaktär kan sålunda inte i detta fall återföras på sinnelagets beskaffenhet.¹⁰

Liksom vad resultatet beträffar är det moraliskt rätta handlandet även vad motivet beträffar i och för sig rätt. Handlingens moraliskt rätta karaktär kan lika litet återföras på sinnelagets värde som på resultatets.

(4). Trots alla möjliga invändningar har man sålunda att räkna med i och för sig moraliskt rätta handlingar, såsom vi ock i vårt oreflekterade vardagstänkande göra. Det finns handlingar, och det finns handlingar som äro moraliskt rätta och i och för sig moraliskt rätta, och det finns kunskap om de i och för sig moraliskt rätta handlingarna. Den viktiga etiska frågan är naturligtvis, vilka de moraliskt rätta handlingarna äro, en fråga, vars lösning inte bör och inte behöver hämmas av något tvivel på om det överhuvud finns något sådant som moraliskt rätta handlingar. Frågan är svår nog att besvara ändå. Det faller dock utanför ramen för föreliggande framställning att ens försöka ge ett bidrag till dess besvarande. Blott i ett allmänt avseende, som hör hemma i sammanhanget, skall den beröras.

Det allmänna svaret på frågan, vilka de moraliskt rätta handlingarna äro, består av vad som brukar kallas sedelagen, den moraliska lagen eller, såsom man ibland kort och gott säger, 'lagen'. Sedelagen är det sammanfattande uttrycket för vilket handlande som är moraliskt rätt och för vilket som är orätt, d. v. s. strider mot det rätta. Det ursprungliga vad lagen och det rätta handlandet beträffar är nu inte lagen, som är det mer abstrakta och generella, utan de moraliskt rätta handlingarna, som är det konkreta och individuella. De rätta handlingarna äro det ursprungliga, som omedelbart uppfattas, medan lagen följer ur och formuleras på

¹⁰ Så är i själva verket förhållandet hos t. ex. Kant, vilkens auktoritet de som företräda sinnelagsetikens uppfattning gärna åberopa sig på. En analys av Kants uppfattning ger vid handen, att det goda sinnelaget eller den goda viljan i första hand är bestämd som inriktningen på det moraliskt rätta handlandet. Jfr härtill M. Moritz, *Ein Grundmotiv der idealistischen Ethik* (Theoria, 1943).

grundval av det omedelbart uppfattade rätta och orätta handlandet. Så *betyder* eller *består* inte heller detta, att ett handlande är moraliskt rätt eller orätt däri, att det står i överensstämmelse med eller strider mot den moraliska lagen. På så sätt kan inte moraliskt rätt och orätt definieras och förklaras. Men naturligtvis förhåller det sig faktiskt så, att de moraliskt rätta handlingarna stå i överensstämmelse med lagen och de moraliskt orätta handlingarna strida mot den. Inte heller består vår uppfattning av en moraliskt rätt handling i vanliga fall i en slutledning. Vi ha inte först en abstrakt uppfattning av en lag och därjämte en uppfattning av en handling, varefter vi skulle sluta oss till att handlingen är moraliskt rätt, eftersom den står i överensstämmelse med lagen. Nej, handlingen är ursprungligt moraliskt rätt, och vi uppfatta den omedelbart som sådan. Avgörandet sker i den omedelbara uppfattningen, ἐν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις. Lagen ligger inte till grund för de moraliskt rätta handlingarna, utan den har såsom det sammanfattande och reflekterade uttrycket för dessa sin betydelse genom att fästa uppmärksamheten på vad som är rätt och orätt. Lagens betydelse är upplysande och uppfostrande. Uppfostran består i moraliskt avseende till inte ringa del däri, att lagens innehåll inpräntas i form av bud och befallningar. En alltför ensidig betoning av detta faktum har stundom lett till tanken, att sedelagen inte skulle vara annat än en kvardröjande rest av ursprungliga befallningar — ett slags 'fristående imperativ'.¹¹ Men alldeles frånsatt det något barnsliga intryck man får av de moralister, som vid varje moraliskt ställningstagande mena sig höra ett återljud av sin stränge faders eller lärares befallande stämma, innebär en dylik uppfattning, såsom tidigare blivit berört, att skillnaden mellan den moraliska kunskapens uppkomst och dess giltighet förbises. Det kan för allt i världen hända och händer väl ofta, att det moraliska omdömet faktiskt är förmedlat och följer som en slutsats, vilken har en tidigare inpräglad befallning eller en moralisk norm såsom sin förutsättning. Men tvång bytes i övertygelse och barnsligt yttre beroende i mognad insikt. Befallningarna behövas inte längre och försvinna. Det moraliska omdömet framstår såsom ett oförmedlat omdöme om i och för sig moraliskt rätta

¹¹ I rättsfilosofisk riktning och med socialpsykologiska argument har tanken på 'fristående imperativ' särskilt utvecklats av K. Olivecrona i *Om lagen och staten*, (1940), under anknytning till Hägerström.

handlingar och morallagen såsom det sammanfattande uttrycket för vad som är rätt och orätt. —

En sista, icke oväsentlig punkt återstår att behandla. Men dessförinnan må i klarhetens intresse understrykas vad som påståtts och även vad som icke påståtts i den föregående framställningen.

Framställningen har kretsat kring det abstrakta problemet om det moraliskt rätta handlandet. Den har däremot inte gjort anspråk på att ge en fullständig redogörelse för den konkreta situation, i vilken en moraliskt kvalificerad handling ingår. Om sålunda tesen, att det finns i och för sig moraliskt rätta handlingar, kan synas innebära, att det moraliskt rätta handlandet liksom kommer att hänga i luften, har detta intryck sin grund inte i saken själv utan i betraktelsesättets medvetet begränsade och abstrakta karaktär. Jag har påstått, att handlingar skilja sig från blotta händelser, men jag har därmed inte påstått, att inte det allmänna kausalförhållandet skulle gälla även för handlandet. Ytterligare har jag gjort gällande, att det finns kunskap om moraliskt rätta handlingar, men att en sådan kunskap finnes och är möjlig betyder inte, att det också skulle vara möjligt att omedelbart ge en klar och detaljerad redogörelse för vilka de rätta handlingarna äro och hur de äro beskaffade. Tvärtom har jag särskilt understrukit, att denna fråga måste lämnas öppen i sammanhanget. Jag har därjämte påstått, att det finns i och för sig moraliskt rätta handlingar, vilkas moraliska karaktär sålunda varken kan återföras på handlingens resultat eller på dess motiv och ej heller på en förutsatt lag, men därmed har jag ingalunda förnekat, att varje rätt handling har ett motiv och leder till resultat, som måhända även i något avseende äro goda; och frågan om hur den i sig rätta handlingens förhållande till det goda sinnelaget och till det goda resultatet samt till sedelagen närmare gestaltar sig har jag inte gjort anspråk på att ens tillnärmelsevis fullständigt ha utrett. Slutligen och i samband därmed må särskilt understrykas, att frågorna, i vad mån en människa av sig själv kan komma till insikt om det rätta och göra det samt i vad mån en människa blir god genom att göra det rätta, d. v. s. frågan om lagen och de goda gärningarna som frälsningsväg, inte alls ha blivit berörda. Jag har bara påstått, att det finns goda gärningar, och jag har sökt visa, att några av de skäl, som ofta anföras mot att så skulle vara fallet, inte äro hållbara.

(5). Den sista, väsentliga punkten gäller frågan, varför den uppfattning, som söker återföra handlingens moraliska karaktär på motivet och som är påtagligt felaktig, dock är rätt allmänt omfattad. Vad denna punkt angår, må först uttryckligen slås fast, att sinnelagsetikens uppfattning är felaktig. Det går inte att återföra handlingens moraliskt rätta karaktär på sinnelaget eller motivet. Gentemot alla äldre och modernare, öppet framträdande eller på olika sätt förstuckna och förklädda svärmare, spiritualister och antinomister — för att nu använda kyrkohistoriska och dogmhistoriska termer — måste tanken på lagen hävdas. Det måste slås fast och fasthållas, att det finns i sig moraliskt rätta handlingar. Sedan detta är fastslaget, kan frågan ställas om vad som kan ligga bakom sinnelagsetikens uppfattning.

Den som inser, att en möjlig handling är moraliskt riktigt, och som ger sig till att utföra den, han handlar otvivelaktigt moraliskt rätt. Lika otvivelaktigt är det, att den inte handlar rätt, som inser det rätta men inte gör det, utan företar sig något, som han inser strida mot det rätta. Hans handlande är moraliskt orätt. Men hur förhåller det sig med den som inte inser det rätta men *tror* eller *menar* sig inse det och handlar i överensstämmelse med sin övertygelse? Han *tror* sig veta vad rätt är, men han vet det inte, ty han misstar sig. Men är ändå inte hans handlande, som framgår ur hans önskan att göra det rätta och som står i överensstämmelse med vad han tror vara rätt, också moraliskt rätt?

Det förefaller vara omöjligt att ge ett entydigt svar på frågan. Å ena sidan handlar han naturligtvis inte rätt. Han företar sig något, som faktiskt inte är rätt. Han handlar orätt, han må sedan själv vara än så övertygad om att vad han gör är moraliskt rätt. Den som handlar i strid med vad som är moraliskt rätt handlar orätt, vilka motiv han än må ha för sitt handlande. Motivet har inte avgörande betydelse för handlingens moraliska karaktär. Detta är sakens ena sida.

Saken har emellertid en annan sida. Ty visserligen står det å ena sidan fast, att handlingens moraliska karaktär inte kan återföras på motivets, men å andra sidan menar vi faktiskt, att den som inte inser vad rätt är men tror eller menar sig veta det och handlar i enlighet med sin övertygelse, han handlar också moraliskt rätt. Vi menar både, att ett motiv är gott, även om det inte innesluter en insikt om vad som faktiskt är rätt utan blott en inriktning på vad man tror vara rätt, även om det

inte är det. Och vi mena dessutom, att de handlingar som framgå ur dylika motiv äro rätta och goda. Handlar inte den moraliskt rätt, som handlar efter bästa förstånd och samvete och i överensstämmelse med sin övertygelse om det rätta? Det kan svårligen förnekas, att så är fallet, och detta är sakens andra sida.

Det är denna senare synpunkt som framför allt synes utgöra motivet för sinnelagsetikens uppfattning. Dess uppfattning, att sinnelaget har den ursprungliga och avgörande moraliska betydelsen, förefaller vara betingad av en till överdrift gången iver att betona den ifrågavarande synpunkten. Och man kan fråga sig, om det inte är samma iver, som i grund och botten ligger bakom *alla* försök att i subjektivistisk riktning bortförklara den goda gärningens faktum, så att de ovan berörda skälen, t. ex. de kunskaps-teoretiska, snarast ha sin betydelse som tillfälligt tillgripna hjälpmedel för att förfäktas och försvara ett bakomliggande moralteoretiskt och moraliskt intresse.

Sinnelagsetikens uppfattning är emellertid såtillvida felaktig, som den innebär, att tanken på i och för sig moraliskt rätta handlingar är felaktig och meningslös. Ty det står fast, att det finns i sig rätta handlingar, vilkas moraliska karaktär inte kan återföras på sinnelaget eller motivet. Icke desto mindre synes sinnelagsetiken såtillvida ha rätt, som en 'moraliskt rätt handling' inte *bara* betyder en 'handling som i och för sig är moraliskt rätt' utan *dessutom* kan innebära en 'handling som är gjord i god tro'. När vi beteckna en handling som moraliskt rätt, mena vi faktiskt ofta blott detta senare. 'Moraliskt rätt handling' skulle sålunda ha en dubbel betydelse. Det skulle betyda en objektivt rätt handling, d. v. s. en handling som i och för sig är moraliskt rätt, men det skulle också betyda en subjektivt rätt handling, d. v. s. en handling som är gjord i god tro.

Distinktionen mellan det objektivt rätta och det subjektivt rätta är betydelsefull men likväl otillfredsställande. Det förefaller vara omöjligt att stanna vid den. Att stanna vid distinktionen mellan det objektivt rätta och det subjektivt rätta synes innebära att man accepterar en dubbelmoral, som strider lika mycket mot det moraliska livets villkor, som tanken på en dubbel sanning strider mot kunskapens villkor. Kravet på att det moraliskt rätta är ett entydigt begrepp kan svårligen uppgivas.¹²

¹² Detta har kraftigt understrukits av A. Nygren; jfr *Etiska grundfrågor* (1926), s. 139 ff.

Uppgiften synes vara att visa, hur sammanhanget mellan det subjektivt rätta och det objektivt rätta är beskaffat. Ur det dagliga livet men också ur skönlitteraturen, särskilt tragedien, kunna många talande vittnesbörd hämtas om uppgiftens svårighet och betydelse. Här må den blott framställas som ett av de viktigaste problemen inom etiken. Och till slut skall endast understrykas, att man inte löser det därigenom, att man i entydighetens och enkelhetens intresse underlåter att ta hänsyn till fakta och bestrider att det finns goda gärningar.

IN LIGNO CRUCIS

KYRKOFÄDERNAS LÄRA OM FÖRSONINGEN, TOLKAD FRÅN DEN GREKISK-ORTODOXA TEOLOGIENS SYNPUNKT

AV PROFESSOR GEORGE FLOROVSKY, PARIS

Denna undersökning är icke en historisk studie, ej heller bör den betraktas som ett kapitel i ett dogmatiskt system. Mitt syfte är mycket mera begränsat. Det är ett försök att framhålla vissa drag i patristiskt tänkande, som äro nästan bortglömda eller försummade av moderna teologer, till och med i kyrkor av katolsk tradition, och att visa, att man genom ett studium av fäderna kan återvinna en fast grund för den teologiska forskningen. Denna studie är en antydan om, vad man skulle kunna beteckna som en nypatristisk syntes.

Agnus Dei. »Ordet vart kött.» I detta bibelord kommer uppenbarelsens hela fullhet till uttryck. Den inkarnerade Herren är både fullkomlig Gud och fullkomlig människa. I inkarnationen är den mänskliga tillvarons fulla betydelse och yttersta mening uppenbarad och förverkligad. Han kom ned från himmelen för att frälsa världen, för att för alltid förena människan med Gud. I inkarnationen blev den mänskliga naturen upptagen i en innerlig och hypostatisk gemenskap med gudomen själv. I denna den mänskliga naturens upphøjelse till en evig gemenskap med det gudomliga livet sågo den gamla Kyrkans fäder enhälligt frälsningens väsen, grundvalen för Kristi hela frälsargärning. »Det, som förenas med Gud blir frälst», säger St. Gregorius av Nazianz.

Doktor Florovsky, professor vid den grekisk-ortodoxa ryska akademien i Paris, höll föredrag över ovanstående ämne i Lund hösten 1946. Denna artikel utgör ett starkt sammandrag och en översättning från det engelska manuskriptet till denna föreläsning (manuskriptet motsvarar omkring 100 trycksidor), som utförts av docenten i Lund, teol. doktor Bengt Strömberg.

Och det, som icke förenades med gudomen, kunde överhuvudtaget icke frälsas. Detta var huvudskälet till att han mot Apollinarius hävdade, att den enfödde i inkarnationen antog en full mänsklig natur. Detta var huvudmotivet i hela den gamla teologien. Det kristologiska dogmats hela historia bestämdes av denna grundläggande idé: Ordets inkarnation såsom frälsning.

Ordets inkarnation var en uppenbarelse av liv, Kristus är livets Ord. Men evangeliets höjdpunkt är korset, den inkarnerades död. Livet uppenbarades tillfullo genom döden. Det är den kristna trons paradoxala hemlighet: liv genom död, liv ur graven. Vi födas till ett verkligt evigt liv endast genom vårt dop till död och begravning i Kristus, vi återfödas med Kristus vid dopfunten. Sådan är det sanna livets oföränderliga lag. »Det frö du sår, det får ju icke liv, om det icke först har dött.» (1 Kor. 15: 36).

Man måste skilja mellan två ting i detta sammanhang: att Kristus upptog den mänskliga naturen och att han tog på sig synden. Han tog icke på sig världens synd i inkarnationen. Ty synden var en viljeakt, icke en naturnödvändighet. Han bär synden frivilligt, därför har detta hans verk en frälsande makt, som en fri akt av medlidande och kärlek.

Korsets hemlighet är outgrundlig för förnuftet. Kristus förklarade, att han *måste* dö, ej blott att han skulle dö. Han måste dö, dock ej i enlighet med den lag, som råder i denna världen, där godhet och sanning förföljas. Kristi död var frivillig. Han valde att dö. Detta val innebar icke, att han passivt tillät orättfärdigheten att rasa. Han ville dö, och han måste dö i enlighet med sanningens och kärlekens lag. Korsfästelsen var ett offer. Men offrets nödvändighet har ej sin grund i denna världens villkor utan i den gudomliga kärleken. Korsets hemlighet har sitt ursprung i evigheten och fullbordas i historien.

Kyrkan har aldrig försökt att giva en rationell definition på korsets hemlighet. Bibliska termer äro de mest adekvata. Etiska och juridiska uppfattningar äro blott färglösa antropomorfismer. Detta gäller även offertanken. Kristi offer kan icke uppfattas som enbart ett offer eller utgivande, ty då skulle dödens nödvändighet vara oförklarlig. Den inkarnerades hela liv var ju ett oavbrutet offer. Varför skulle detta liv vara otillräckligt för seger över döden? Kristus var icke ett passivt offer utan erövrare även i den yttersta förödmjukelsen. Och han visste, att

denna förnedring icke bara innebar tålighet och lydnad utan att den var härlighetens och den slutgiltiga segrans väg.

Begreppet *justicia vindicativa* avslöjar ej heller den innersta meningen med offret på korset. Korsets hemlighet kan icke adekvat uttryckas i sådana termer som uppgörelse, vedergällning eller lösen. Om värdet av Kristi död steg till det oändliga genom hans gudomlighet, så gäller det samma om hela hans liv. Alla hans handlingar ha ett oändligt värde såsom handlingar av Guds inkarnerade Ord. Och de täcka till överflöd alla det fallna människosläktets synder. Och slutligen finns det knappast rum för någon vedergällande rättvisa i Kristi död, ty det var den inkarnerades, Guds egen Sons lidande, lidandet hos en obefläckad mänsklig natur, som redan gudomliggjorts genom att upptagas i Ordets hypostas.

Skolastikernas *satisfactio vicaria* är icke heller någon användbar idé. Ty Gud söker icke någon människas lidande, han sørjer över lidandet. Den inkarnerades död kan knappast innebära syndens förintande, om döden själv är syndens lön, och det endast finns död i den syndiga världen. Håller verkligen rättfärdigheten tillbaka kärleken och barmhärtigheten, och var korsfästelsen nödvändig för att avslöja Guds förlåtande kärlek som annars stängdes ute av den straffande rättfärdigheten?

Kristi död var en seger över död och dödlighet och innebar icke endast syndernas förlåtelse eller människans rättfärdiggörelse eller gottgörelse enligt en abstrakt rättvisa. Och nyckeln till hemligheten kan endast givas genom en sammanhängande lära om den mänskliga döden.

Gens Mortalium. Människan skapades för att leva i Gud. Hon fick i skapelsen odödlighet, dock endast som en möjlighet. I fallet förlorades denna möjlighet, och människan blev dödlig. Hon var visserligen i en mening skapad dödlig, men hon var i det läget, att hon kunde undkomma döden, om hon höll fast vid Gud och bevarade Hans ursprungliga gåvor. Hon var ställd mellan liv och död och hade att göra sitt val. Fallet var redan ett slags död, en avstängning från den enda källan till liv och odödlighet, en förlust av den livgivande Anden. Människans död kom in i världen genom synden. Skild från Gud förlorar den mänskliga naturen sitt fäste och blir ostadig. Föreningen mellan själ och kropp blir osäker. Kroppen förvandlas till själens fångelse. Och den fysiska döden blir oundviklig.

Människan är skapad ur intet och löper under hela sin tillvaro fara att störta ned i en avgrund av intighet.

Den kristna erfarenheten uppfattar döden som en metafysisk katastrof. Döden är icke ett normalt slut på den mänskliga tillvaron. Gud skapade icke döden. Han skapade människan för oförgänglighet. Människans död är syndens lön. Vad innebär det för en människa att dö? Det som dör är tydligtvis kroppen, ty endast kroppen är dödlig. Vi tala ju om den »odödliga» själen. Frågan om döden är först och främst en fråga om människans kropp. Och kristendomen förkunnar icke blott den odödliga själens liv efter döden utan även kroppens uppståndelse. Människans död blir en kosmisk katastrof. Ty i den döende människan förlorar naturen sin odödliga medelpunkt och dör själv i människan. Människan är ett slags »mikrokosmos», varje slag av liv finnes i henne; endast i och genom henne kommer hela världen i förbindelse med Gud. Människans fall fjärrmar därför hela skapelsen från Gud; det splittrar den kosmiska harmonien. Genom fallet har människan råkat in i naturens kretsgång, vilket alls inte borde ha skett. I djurens liv är döden snarare ett uttryck för livets alstrande förmåga än för skröplighet. Genom människans fall får emellertid dödligheten även i naturen en ond och tragisk innebörd. För djuren betyder döden blott, att den individuella existensen upphör. Hos människan träffar döden personligheten, och personligheten är något mycket mer än den blotta individualiteten. Det är kroppen som upplöses och underkastas döden genom synden. Men hela människan dör. Ty människan består av kropp och själ. Därför innebär skilsmässan mellan kropp och själ att människan upphör att existera såsom människa. Gudsbilden förbleknar. I döden avslöjas, att människan, denna av Gud formade varelse, bara är en kropp. I dödsfruktan uppenbaras en djup metafysisk bestörtning och icke endast ett syndigt fasthängande vid det jordiska. Fäderna sågo i själens och kroppens enhet en analogi till den odelbara enheten hos de två naturerna i Kristi hypostas, vilken är en. I döden brytes enheten sönder. Skräcken för döden avvärjes endast genom hoppet om uppståndelse och evigt liv.

Döden innebär emellertid icke endast, att synden avslöjas, den är en antecipation av uppståndelsen. Gud icke endast straffar utan renar och helar även den fallna människonaturen genom döden. Människan faller i döden sönder som ett lerkärl och hennes kropp upplöses igen till stoft,

så att hon renad från den förvärvade orenheten kan återställas till sin normala form genom uppståndelsen. Döden är följaktligen icke något ont utan en välgärning. Döden innesluter i sig en möjlighet till uppståndelse. Människans bestämmelse kan endast förverkligas i den allmänna uppståndelsen. Men endast Herrens uppståndelse uppväcker den mänskliga naturen och gör den allmänna uppståndelsen möjlig.

Återlösningen är framförallt en räddning undan död och förstörelse, ett återställande av människonaturens ursprungliga enhet och stabilitet. Men det är endast möjligt att återställa enheten inom den mänskliga naturen genom att återställa gemenskapen mellan människan och Gud. Uppståndelsen är möjlig endast i Gud. Kristus är uppståndelsen och livet. Vägen till och hoppet om uppståndelsen uppenbaras i inkarnationen. Människan syndade men hemföll även åt förgängelsen. Därför blev Guds Ord människa och antog vår kropp. Döden hade inympats på kroppen, och därför måste livet inympas på kroppen igen, för att den skulle kunna räddas undan förgängelsen och beklädas med liv. Ty annars skulle den icke kunna uppväckas.

Det avgörande skälet för Kristi död är människans dödlighet. Kristus led döden men han övervann dödlighet och förgängelse och förintade dödens makt. I Kristi död får döden själv en ny mening.

Seminarium Mortuorum. Döden är en katastrof för människan, det är den kristna antropologiens grundprincip. Människan är både ande och kropp. Kroppen hör organiskt till den mänskliga existensens enhet. Och detta var kanske den största nyheten i det ursprungliga kristna budskapet. Den grekiska tanken har alltid haft en viss motvilja mot kroppen. Kroppen var ett fängelse, i vilket den fallna själen var innesluten. Den kristna tron på kroppens uppståndelse betydde för greken, att fängelset skulle förbli för evigt, att själen ständigt skulle vara fängslad. Synd betydde orenhet, och kroppen var säte för orenheten. Det onda kommer från förorening icke från viljans förvändande. Kristendomen kommer med en ny uppfattning av kroppen. Från början förkastades doketismen som den mest fördärliga av alla frestelser. Platonismen strävar endast efter själens rening, men kristendomen hävdar också kroppens rening. Platonismen predikar den slutgiltiga skilsmässan mellan själ och kropp. Kristendomen förkunnar den slutgiltiga kosmiska trans-

figurationen. På denna punkt står Aristoteles kristendomen närmare än Platon. Människan är enligt Aristoteles helt och hållet en jordisk varelse. Ingenting mänskligt lever kvar på andra sidan graven. Människan är alltigenom dödlig. Aristoteles förnekar den personliga odödligheten. Det som lever kvar efter döden är icke något mänskligt, hör icke till individen, det är ett gudomligt element, odödligt och evigt. I denna svaghet hos Aristoteles ligger hans styrka. Ty han har en verklig förståelse för den mänskliga existensens enhet. Människan är för Aristoteles framför allt en individ, en organism, en levande enhet. Sjal och kropp är icke två element, förbundna med varandra, utan två aspekter på samma konkreta realitet. Aristoteles försåg på detta sätt de kristna filosoferna med de element, på vilka en riktig uppfattning av personligheten kunde byggas upp. Klyftan mellan det operonliga och eviga intellektet och den personliga men dödliga själen överbryggades genom det nya medvetandet om en andlig personlighet. Personlighetsidén var ett kristet bidrag till filosofien.

Uppståndelsen är icke en upprepning. Den kristna läran om den allmänna uppståndelsen är icke identisk med stoikernas »eviga återkomst». Uppståndelsen är den verkliga förnyelsen, förklaringen, reformationen av hela skapelsen. På denna punkt föreligger en verklig filosofisk svårighet. Huru skall denna förändring tänkas, så att indentiteten blir bevarad. Hos de äldre författarna finna vi blott ett hävdande av indentiteten, utan att någon filosofisk förklaring försökes. Origenes är den förste, som framlägger en dylik. Kroppen har sin princip, eidos, som icke förstöres i döden. Eidos är principium individuationis. Såsom oförstörbar blir eidos också principium surgendi. Oavsett av vilka partiklar den uppståndna kroppen är danad, garanterar eidos därför indentiteten. St. Methodius av Olympos kritiserar Origenes' uppfattning av eidos. Kan formen bestå, om kroppen upphör att existera? I varje fall är icke formens indentitet en garanti för den personliga indentiteten, om hela det materiella underlaget är ett annat. För St. Methodius är form snarast detsamma som kroppens yttre gestalt och icke som för Origenes den inre livskraften. Hans kritik av Origenes är därför ej träffande. Men tendensen hos Methodius, att hävda människans enhet, är värdefull. St. Gregorius av Nyssa söker förena Origenes' och Methodius' synpunkter. Efter kroppens upplösning bevara de olika partiklarna vissa »tecken» på den forna för-

bindelsen med själen. Och även hos varje själ finns »tecken» på förbindelsen med kroppen. Tack vare dessa tecken kan själen på uppståndelsens dag känna igen sina egna kroppsliga element. Därmed är identiteten bevarad. Det är samma människa som uppstår.

Begreppet identitet har en annan betydelse i kristen filosofi än i grekisk. I den senare är det fråga om en tidlös identitet, i den förra om identiteten med ett liv, som en gång erfarits och levats. Tidsuppfattningen är olika i de båda fallen. Den grekiska filosofien känner icke övergången från tid till evighet, det tidliga är eo ipso förgängligt. Det som är fött måste dö. Endast det som är ofött, utan ursprung, består. Därför innesluter för grekiskt tänkande en framtida odödlighet alltid en evig preexistens. Allt, som är värt existens, finns i det tidlösas statiska oföränderlighet, och ingenting kan läggas till dess fullkomlighet. Tiden symboliseras i grekisk filosofi av en cirkel, den är en rotation, som aldrig når något mål. Det finnes ingen verklig historia. Tidsuppfattningen förändras radikalt med kristendomen. Tiden har början och slut. Den är unik och kommer aldrig tillbaka. Den slutliga gränsen för tiden är den allmänna uppståndelsen. Den tidliga ordningen är en skapande process, i vilken det som skapats av intet genom den gudomliga viljan skrider mot sin slutgiltiga fullbordan, på den yttersta dagen, då det gudomliga syftet skall vara uppfyllt. Och historiens centrum är inkarnationen och den inkarnerade Herrens seger över död och synd. St. Augustinus uttrycker den förändring, som skedde genom kristendomen i sitt berömda yttrande: »*Viam rectam sequentes, quae nobis est Christus, eo duce et salvatore, a vano et inepto impiorum circuitu iter fidei mentemque avertamus.*»

Triduum Mortis. I Hebréerbrevet beskrives Herrens frälsande verk som översteprästerlig tjänst. Kristi offer börjar på jorden och fullbordas i himmelen, där Kristus som den evige översteprästen frambar och alltjämt frambar oss inför Gud. Kristi död på korset är ett offer. Den verkande kraften i offret är kärleken. Men denna kärlek var icke endast medlidande med de fallna. Offret innebär icke blott, att Kristus utgiver sig själv för världens synder utan även för vår härliggörelse. Han offerar sig icke endast för den syndiga mänskligheten utan även för Kyrkan för att rena och helga henne, för att göra henne helig, härlig och fläckfri (Ef. 5:25).

Döden på korset var verksam icke därför att den var en oskyldig mans död, utan därför att den var den inkarnerade Herrens död. Det var icke en människa, som dog på korset utan Gud. Men Gud dog i sin egen mänsklighet. Han var själv uppståndelsen och livet. Hans död var mänsklig, men den skedde inom det inkarnerade Ordets hypostas, och därför var den till uppståndelse.

I Luk. 12: 50 talar Herren om det dop han måste genomgå. Detta dop är döden på korset. Denna är ett blodsdop, en rening av den mänskliga naturen i Lammets utgjutna offerblod och först och främst en rening av kroppen. Det är icke blott synden som avtvås utan även mänskliga svagheter och dödligheten själv, en rening till förberedelse av den kommande uppståndelsen. Det är en rening av hela den mänskliga naturen i den förstföddes, den »andre Adams» person. Detta är hela Kyrkans blodsdop. Vidare är korsdöden en rening av hela världen, ett hela skapelsens blodsdop. Därför deltagar hela skapelsen på ett mystiskt sätt i den inkarnerade Herrens lidande till döds.

Döden på korset är ett sakrament, den har en sakramental och liturgisk betydelse, som uppenbaras vid den sista måltiden. Eukaristien är korsfästelsens sakrament, den nedbrutna kroppen och det utgjutna blodet. Därtill är det också transfigurationens sakrament, köttets hemlighetsfulla och sakramentala »förvandling» till den förhärligade andliga födan.

Kristi död på korset var en verklig död. Dock var den icke helt lik vår död, eftersom den var Herrens, det inkarnerade Ordets, död, en död inom det människovordna Ordets odelbara hypostas. Och det var en frivillig död, eftersom den obefläckade och från arvsynd fria mänskliga natur, som antogs av Ordet i inkarnationen, icke var belastad med nödvändigheten att dö. Och när Herren frivilligt tog på sig världens synder medförde detta icke för honom någon nödvändighet att dö. Det var i frälsande kärlek han beslöt att dö. I denna död skiljdes visserligen kropp och själ åt. Men det inkarnerade Ordets enda hypostas delades icke, den »hypostatiska föreningen» bröts icke och förstördes icke. Med andra ord, fastän själ och kropp skiljdes i döden, förblevo de likväl förenade genom Ordets gudomlighet. Detta förändrar icke dödens ontologiska karaktär men väl dess mening. Kristi död var en »död utan förgängelse», och därför besegrades i den förgängelse och död, och i den börjar uppståndelsen.

Det finns två aspekter på korsets mysterium. Det är på en gång ett sorgens och glädjens, ett skammens och härlighetens mysterium. Kyrkan är på sin vakt mot allt doketiskt underskattande av verkligheten och fullheten i Kristi lidande. Å andra sidan är hon också på vakt mot den motsatta överdriften, mot all kenotisk överbetoning. Ty Kristi död är i sig själv en seger över döden, dess förintelse, dödlighetens och förgängelsens utplånande. Och döden på korset är en seger över döden icke endast därför att den följdes eller kröntes av uppståndelsen. Ty denna endast uppenbarar och framställer den seger, som vanns på korset. Uppståndelsens kraft är den samma som »korsets kraft».

»Dödens tre dagar» (*triduum mortis*) äro uppståndelsens hemlighetsfulla dagar. Med kroppen vilar Herren i graven, och hans kropp är icke övergiven av hans gudomlighet. Herrens kropp drabbas icke av förgängelsen, därför att den förblir i själva livets sköte, i Ordets hypostas. Kristi själ stiger ned till helvetet också utan att skiljas från Gudomligheten. Nedstigandet till helvetet betyder framförallt ett inträngande i dödens, dödlighetens och förgängelsens rike. Och i denna mening är helvetet helt enkelt en synonym till döden. Herren steg ned till helvetet såsom segraren, *Christus Victor*, såsom livets herre. Han steg ned i sin härlighet icke i sin förnedring. Nedstigandet till helvetet är »hela Adams» uppståndelse. Kristus förintar döden. Uppståndelsen triumferar.

Totus Christus: caput et corpus. I Frälsarens död blev det uppenbart, att döden icke hade någon makt över honom. Herren var dödlig med avseende på hans fulla mänskliga natur, ty även hos den ursprungliga rena naturen fanns en »*potentia mortis*». Herren dog, men döden behöll honom icke. Han är det eviga livet, och genom sin död förintar han döden. Hans nedstigande till helvetet, till dödsriket, är den mäktiga uppenbarelsen av livet. Genom att stiga ned till helvetet ger han liv åt själva döden. Och genom uppståndelsen avslöjas dödens maktlöshet. Dess verklighet är icke upphävd, men dess maktlöshet är uppenbarad. I Herrens död framträdde i särskilt hög grad den uppståndelsens kraft, som är förborgad men inneboende i varje död. På hans död kan liknelsen om vete-kornet tillämpas i full utsträckning. I fråga om den inkarnerades kropp har mellantiden mellan död och uppståndelse förkortats. Sädens växt fullbordades på tre dagar: *triduum mortis*. Under detta hemlighetsfulla tri-

duum mortis blev Herrens kropp förklarad och förhärligad och bekläddes med makt och ljus. Uppståndelsen skedde i Guds kraft, och i samma kraft skall den allmänna uppståndelsen ske på den yttersta dagen. I uppståndelsen är inkarnationen fullbordad, en segerrik uppenbarelse av livet i den mänskliga naturen, en inympning av odödligheten på människan.

Kristi uppståndelse var icke en seger endast över hans död utan över döden i allmänhet. I hans uppståndelse uppstår hela den mänskliga naturen, dock icke så, att alla uppstå ur graven, ty människorna dö alltjämt. Men döden har blivit maktlös, och hela den mänskliga naturen har fått förmågan att uppstå.

Man måste omsorgsfullt skilja mellan naturens och viljans helande. Naturen läkes och förnyas med ett visst tvång, genom Guds allsmäktiga och oemotståndliga nåd, man skulle kunna säga, genom ett slags »nådens tvång». Denna förnyelse kommer att förverkligas och uppenbaras till full utsträckning i den allmänna uppståndelsen, då alla, både rättfärdiga och onda uppstå. Och ingen kan, vad naturen beträffar, undkomma Kristi konungavälde och frigöra sig från uppståndelsens oemotståndliga makt. Men människans vilja kan icke helas på detta oemotståndliga sätt, ty viljan måste läkas genom en fri omvändelse. Människans vilja måste vända sig själv till Gud, det måste bli ett fritt och spontant svar av kärlek och tillbedjan. Endast genom denna spontana och fria ansträngning träder människan in i det nya eviga liv, som uppenbaras i Kristus Jesus. En andlig pånyttfödelse kan endast ske i fullkomlig frihet, i en lydnad av kärlek, genom att man inviger sig själv åt Gud. Livets väg är försakelsens, offrets väg. Vi måste dö med Kristus i hans lidande och kors för att kunna leva i honom. Det kristna livet börjar med en ny födelse genom vatten och Ande.

Det heliga dopets symbolik är rik. Dopet måste utföras i den heliga Treenighetens namn och åkallan av Treenigheten anses enstämmigt såsom ett nödvändigt villkor för sakramentets giltighet och verkan. Men framför allt innebär dopet, att vi ikläda oss Kristus och inlemmas i hans kropp. Åkallan av Treenigheten är nödvändig eftersom det utanför den trinitariska tron är omöjligt att känna Kristus, att i Jesus igenkänna den inkarnerade Herren, »en av den heliga Treenigheten». Men dopets symbolik gäller framför allt döden och uppståndelsen, Kristi död och uppståndelse. Man kan säga, att dopet är en sakramental uppståndelse i

Kristus, en uppståndelse med honom och i honom till ett nytt, evigt liv. Ty i dopet blir den troende en lem i Kristus. Och det eviga livet framträder i de troendes andliga pånyttfödelse, som skänkes och fullbordas i dopet, innan det fullkomnas i den allmänna uppståndelsen. Föreningen med den uppståndne Herren är redan en begynnelse på uppståndelsen och det eviga livet. Alla skola uppstå, men endast för den troende skall uppståndelsen bli en verklig uppståndelse till liv, han kommer icke under domen utan övergår från döden till livet.

I fornkyrkan var den kristna invigningsriten icke delad, utan de tre sakramenten dop, konfirmation och eukaristi voro förenade. Sakramenten äro instiftade för att låta människorna få del av Kristi frälsande död och därigenom vinna hans uppståndelses nåd. I Kyrkans hela sakramentala och devotionella liv framställas och återspeglas korset och uppståndelsen i en mångfald symboler och riter. Men denna symbolism är realistisk. Symbolerna erinra oss icke bara om någonting förflutet, utan under och i dem uppenbaras och meddelas den högsta verkligheten i sanning. Hela denna hieratiska symbolism kulminerar i det heliga altarets upphöjda mysterium. Eukaristien är Kyrkans hjärta, frälsningens sakrament i alldeles särskild mening. Eukaristien är den sista måltiden, firad åter och åter och likväl icke upprepad. Ty varje ny nattvardsfirning framställer icke endast utan är verkligen samma mystiska måltid, som den gudomlige översteprästen själv första gången firade. Och Herren själv är den verkliga celebranten av varje liturgi. Den sista måltiden var ett frambärande av korsets offer, och detta frambärande fortsätter alltjämt. Kristus handlar alltjämt såsom överstepräst i sin Kyrka. Mysteriet är detsamma, offret är ett och altaret är ett. Och prästen är densamme. Det är samma lamm som slaktas alltid och överallt, Guds lamm »som borttager världens synder», Herren Jesus. Eukaristien är ett offer icke därför att Jesus åter dödas, utan därför att samma lekamen och samma offerblod verkligen äro närvarande på altaret och offras och frambäras. Altaret är verkligen den heliga graven, i vilken den himmelske mästaren sover. Och i eukaristien uppenbaras den uppväckande kraften i Kristi död och dess betydelse tillfullo. Lammet är slaktat, kroppen är nedbruten, blodet är utgjutet och likväl är det en himmelsk föda och »odödlighetens läkemedel, motgiftet mot döden», för att citera St. Ignatius' berömda uttryck. Eukaristien är ett sakramentalt föregripande, en för-

smak av uppståndelsen. Genom de troendes sakramentala liv bygges Kyrkan upp. Det nya livet i Kristus skänkes åt lemmarna i hans kropp genom sakramenten. Frälsningen tillägnas och uppenbaras i sakramenten. Man kan tillägga: i sakramenten fullbordas inkarnationen, människans slutliga förening med Gud i Kristus.

DEN ROMERSK KATOLSKE KIRKE OG DEN ØKUMENISKE BEVÆGELSE

AV PROFESSOR K. E. SKYDSGAARD, KØBENHAVN

Den vanskeligste Front i det økumeniske Arbejde er uden al Tvivl Forholdet til den romersk katolske Kirke. Man kunde fristes til at sige, at Vanskelighederne her er saa store, at ethvert Forhold er umuliggjort. Det er jo en stadig tilbagevendende Sætning, naar der er Tale om et eller andet økumenisk Møde, at alle Kirkesamfund er repræsenterede, undtagen den romersk katolske Kirke. Er der derfor, naar Talen er om Forholdet mellem den katolske Kirke og den økumeniske Bevægelse, andet at sige, end at disse to Ting overhovedet intet har med hinanden at gøre?

At Sagen ikke ligger saa enkelt endda, er det Formaalet med de følgende Sider at udrede.

I den økumeniske Bevægelse kan vi skelne mellem tre Motiver. Til Grund for enhver Form for økumenisk Arbejde ligger Erkendelsen af den sviende og bitre Sandhed, at Kirkens ydre Enhed er brudt, at der i Stedet for een Kirke eksisterer flere forskellige Kirker, ikke bare ved Siden af hinanden, men ofte i skarp Modsætning til hinanden. Fordi de forskellige Kirker begynder at se dette som en Synd og en Nød, der saa øjensynligt strider imod Kristi Vilje med sin Kirke, derfor eksisterer der i Dag en økumenisk Bevægelse. I denne bitre Erkendelse er alle Kirkerne med — ogsaa den romersk katolske Kirke, ja maaske i ganske særlig Grad den, fordi den i stærkere Grad end mange andre Kirker føler Smerten i Kirkens Splittelse og Sønderrevethed.

Denne tilgrundliggende Erkendelse er det første Moment. Dertil kommer nu som det andet et forskelligt Syn paa Kirkens Enhed, et Syn, der naturligvis ogsaa faar Indflydelse paa det økumeniske Arbejde i dets

praktiske Udførelse. Inden for de ikke-romersk katolske Kirker er dette Syn forskelligt og kan føre til adskillige Brydninger. Vi behøver kun at minde om det græsk-ortodoxe, det anglikanske, det luthersk-reformerte Syn og andre protestantiske Kirkers Syn paa Kirken og dens Enhed. Men Forskellene inden for disse Kirker i deres Syn paa dette Spørgsmaal har ikke kunnet forhindre, at de stort set alle gaar med i en fælles økumenisk Bevægelse, saaledes som den i disse Aar faar sit Udtryk i Oprettelsen af Kirkernes Verdensraad.

Dette er nemlig det tredje Moment i den økumeniske Bevægelse, at Kirkerne ganske konkret begiver sig paa Vej ud af Isolationen ind i et aktivt fælles Arbejde ikke bare i praktiske Spørgsmaal, men ogsaa for at komme hinanden nærmere i Tros- og Lærespørgsmaal. Det forskellige Syn bevirker i mange Tilfælde Brydninger og Vanskeligheder, men bagved staar en fælles Vilje til gensidig Forstaaelse og grundig Drøftelse af de Spørgsmaal, der volder Vanskelighederne. Det er her, den romersk katolske Kirke har ment at maatte melde fra. Den deler Smerten over Splittelsen og er stærkt optaget af Kirkens Enhed, men dens Syn paa denne Enhed afviger paa vigtige Punkter saa afgørende fra de andre Kirkers, at den ikke bare ikke aktivt har kunnet gaa med, men endog har ment at maatte sige et klart og afvisende Nej. Vi behøver kun at nævne Encyclikaen »Mortalium animos«, 1928, hvor Pius XI skarpt tager Afstand fra Katolikkers Deltagelse i økumeniske Møder.¹

Det har fra protestantisk Side ikke manglet paa Anklager for Snæverhed og Sekterisme, for Kirkearrogance og aandelig Imperialisme, og det kan ikke paa Forhaand nægtes, at saadanne Motiver faktisk kan have spillet en Rolle i Romerkirkens Stillingtagen, baade hos de enkelte Teologer og i de pavelige Kundgørelser gennem Tiderne. Og et stadigt Problem er det, hvorledes det er muligt at forene Ordene og ofte ogsaa Aanden i de officielle Dokumenter med mange enkelte katolske Teologers økumeniske Holdning og Sindelag.

Imidlertid vilde det være en alvorlig Fejl at stille sig tilfreds ved denne Reaktion paa den romersk katolske Kirkes Stilling. Det vilde trods alt være en altfor billig og bekvem Løsning for de ikke-romerske

¹ »Itaque, Venerabiles fratres, planum est cur haec Apostolica Sedes numquam siverit suos acatholicorum interesse conventibus.» Se tillige Codex juris canonici Can. 1325 § 3.

Kirker. Den romersk katolsk Kirkes Indstilling maa forklares ud fra langt dybere og væsentligere Motiver, hvilket da ogsaa nu anerkendes i langt større Udstrækning end før. Naar Rom hævder, at Kirkens Enhed ikke er et Maal forude, men allerede er virkeliggjort i den romersk katolske Kirke selv, fordi den alene er den hellige almindelige Kirke og dermed alene Jesu Kristi Kirke, og naar den hævder, at den sande Genforening kun kan ske som Reintegration eller Reincorporation i denne Enhed,² saa er dette dybest set ikke Udtryk for en eller anden Form for aandelig Imperialisme, men for et ganske bestemt Syn paa Kirkens Væsen og dens Enhed, der ikke har sin Grund i en ydre Kirkementalitet, men i en teologisk Grundholdning, som ligger bagved hele den katolske Kirkes Tænkning og Fromhed, ja, som er eet med dens dybeste Væsen, og som den ved sig forpligtet over for, fordi den her ikke har at gøre med en menneskelig Sandhed, som den kan forandre, eftersom Forholdene kræver det, men med en guddommelig Sandhed, den ikke selv er Herre over. Skal vi derfor naa til en virkelig Forstaaelse af Roms afvisende Stilling til den økumeniske Bevægelse, er det dette tilgrundliggende Syn, vi maa prøve at trænge ind i.³

Men selvom vi vil forsøge at trænge ind til de dybeste Motiver til Roms Vægning ved at gaa ind i det økumeniske Arbejde og derved virkelig respektere, maaske ogsaa forstaa dens Stilling, bliver Resultatet da ikke det samme, nemlig dette, at mellem den romersk katolske Kirke og den økumeniske Bevægelse er og bliver der intet Forhold? Bliver vi da ikke trods al Respekt og Forstaaelse nødt til at sige, at her har den økumeniske Bevægelse sin absolutte Grænse? Spørgsmaalet bliver dette: Skal de andre Kirker i dette Spørgsmaal lade sig nøje med det Svar, Rom officielt har givet, og som tilsyneladende ikke lader noget tilbage at ønske i Retning af Klarhed og Afgjorthed, og derfor betragte alle økumeniske Forsøg fra katolsk Side som irrelevante Privatbestræbelser, der intet Tilhold har i Kirken selv, og som derfor maa betragtes med den største Tilbageholdenhed? Svaret herpaa maa blive et Nej! Ogsaa her maa vi sige, at dette

² »Christianorum enim coniunctionem haud aliter foveri licet, quam fovendi dissidentium ad unam veram Christi Ecclesiam reditu, quandoquidem olim ab ea infeliciter descivere.» (Mortalium animos).

³ En meget klar og smuk Udredning af dette Syn er givet af M.-J. Congar, O. P.: Chrétien désunis. Principes d'un »Æcumenisme» Catholique, 1937, S. 63—148.

vilde være en for let og bekvem Løsning af Spørgsmaalet. Det er, saa vidt jeg kan se, ikke tilstrækkeligt i dette Spørgsmaal at holde sig alene til de mere eller mindre officielle Udtalelser i Fortid og Nutid. De pavelige Dekreter, selv hvor de er »allertydeligst», udtrykker ikke hele den katolske Kirkes Stilling i dette Spørgsmaal, paa samme Maade som f. Eks. Fordømmelsen af et protestantisk Lærebegreb ikke indeholder Kirkens hele Stilling til Protestantismen.⁴ Det vil altsaa ikke være tilstrækkeligt for at faa virkelig Rede paa dette Spørgsmaal bare at sætte sig grundigt ind i »Mortalium animos», der ganske væsentligt retter sig imod den økumeniske Bevægelse i dens første, ogsaa for os nu utilstrækkelige og famlende Forsøg, saaledes som det kom til Udtryk i Stockholmerkongressens 1925. Dette Skrift er bestemt i Modsætning til den økumeniske Bevægelse paa dette Tidspunkt og kan ikke og tages faktisk heller ikke i den romersk katolske Kirke selv som fuldgyldigt Udtryk for alt, hvad den katolske Kirke har at sige i denne Sag. At Paven ved denne Lejlighed svarede med et klart Nej, skyldes dels — saaledes som Congar i sin Bog har paapeget det — en dogmatisk Afvisning af de Principper, Romerkirken mente laa til Grund for dette Møde, dels tillige en »moderlig Omsorg for sine Børn og deres aandelige Liv.»⁵

Det gælder her som overalt, hvor vi vil forsøge at forstaa Katolicismens Væsen, at det ikke slaar til at studere Denzinger-Bannwart, men at vi maa trænge ind i den levende teologiske og kirkelige Tradition, saaledes som den faar Udtryk i Kirkens hele aandelige Liv.

Vi kan altsaa ikke slaa os til Ro med at betragte dette Spørgsmaal som løst en Gang for alle. Det er klart, at det økumeniske Spørgsmaal stiller sig anderledes i Forhold til den romersk katolske Kirke end til de andre Kirker, men dette vil dog ikke sige, at det *slæt* ikke stilles! Det er ogsaa rigtigt, at den økumeniske Bevægelse her faktisk støder paa en Grænse, men det betyder ikke, at denne Grænse skulde være absolut; kun at der her maa gaas frem paa en anden Maade. Opgiver man dette »Frontafsnit», har man i Virkeligheden opgivet Slaget! For hvad vil et økumenisk Arbejde sige, der ikke mere paa en eller anden Maade er rettet imod det største og — kan man vel uden Overdrivelse sige — betydnings-

⁴ Se f. Eks. L. Lambinet: Das Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes, 1946, S. 208.

⁵ Se Congar: Anf. Skr. S. 179 f.

fuldeste Kirkesamfund? Det vilde dermed i samme Øjeblik opgive sig selv som økumenisk.

Spørgsmaalet bliver da dette: Hvorledes vil det i Dag være muligt at drage den katolske Kirke med ind i det økumeniske Arbejde, eller rettere: hvorledes er i Dag det økumeniske Arbejde mellem den romersk katolske Kirke og de øvrige Kirker muligt? Og endelig: Hvorledes opfatter den katolske Kirke selv Muligheden for et saadant Arbejde? Betsvarelsen af ovenstaaende Spørgsmaal hænger paa det nøjeste sammen med Forholdet mellem Rom og de andre Kirker. Og her maa der gøres en Distinktion. Dens Forhold er jo ikke det samme til den græsk-ortodoxe, til den anglikanske og til den reformert-lutherske Kirke — for ikke at tale om alle de andre større eller mindre Kirkesamfund. Rækkefølgen i Nævnelser af disse Kirker betyder en stadig stigende Grad af Vanskelighed i det gensidige Forhold. I det følgende vil der i første Række tages Hensyn til dens Forhold til de reformatoriske Kirker, i Særdeleshed den evangelisk lutherske.

I Romerkirkens Forhold til den evangeliske Kirke er der i Løbet af Aarhundrederne foregaaet en væsentlig Forandring, som bevirker, at det konfessionelle Spørgsmaal i Dag ikke stilles paa samme Maade som tidligere. Dels er der foregaaet en Forandring i de evangeliske Kirker, dels er der ogsaa foregaaet en Udvikling i den katolske Kirke selv, en Udvikling, som endnu ikke er kommet til sin Afslutning. Det kan allerede her antydes, at vi — saa vidt jeg kan se — staar over for en ny Æra i det gensidige Forhold mellem den romersk katolske Kirke og de reformatoriske Kirker, i hvilken Spørgsmaalet: romersk katolsk og evangelisk vil blive stillet og delvis allerede er stillet paa en helt ny Maade.

Som Forudsætning for Forstaaelsen heraf, vil det være nødvendigt først at betragte to Standpunkter i dette Spørgsmaal, der — selvom de naturligvis bestaar endnu — dog stort set tilhører Fortiden og ikke mere eneraadende bestemmer Forholdet mellem de to Kirker.

1) Den konfessionelle Polemiks Standpunkt.

»Nachdem das Ungeheure geschehen war, die abendländische Glaubensspaltung des 16. Jahrhundert, war die Sicht, in der man, noch ganz vom heissen Atem des übermenschlichen Ringens durchglüht, den Gegner sah, erschütternd einfach: Aus ihr spricht der Teufel.«⁶

⁶ Lambinet: Anf. Skr. S. 37.

Det var Djævelen, der talte ud af Roms Forgudelse af Skabningen, af dens Tale om Frelse ved gode Gerninger, der berøvede Mennesket dets Fred med Gud. Og det var Djævelen, der talte ud af Reformatorerens Oprør, som havde splittet Kristi Legeme og fordærvet Sjælene.

Der er her ikke Tale om Opgør, men om Polemik, ikke om aaben og ærlig Kamp om Sandheden, men først og fremmest om Fastsættelse af Vildfarelse. Selve Sandhedsspørgsmaalet ansaa man som noget een Gang for alle uddebatteret, nu gjaldt det kun at fastholde Grænserne og forsvare sin vundne Position. Sandhed og Vildfarelse er en Gang for alle fastsatte og tildelte Prædikater. Naturligvis maa det ikke glemmes, at der bagved den ensidigt polemiske Holdning ofte skjuler sig en virkelig Kamp for det, man mente, var Sandhed, en Kamp, som tit blev glemt af senere Slægter, men i det store og hele var det konfessionelle Opgør fra begge Sider mere en Monolog end en virkelig Dialog, en mod Modparten stærkt polemisk præget Forsvarstale for sig selv og sin egen Sandhed, hvor den advokatoriske Patos ofte kunde være mere fremtrædende end den teologiske Alvor. Det glemtes, at Kritik i Teologien tillige er Selvkritik, at farisæisk Selvtilstrækkelighed ogsaa i Teologien er en Synd. Og kun meget sjældent lykkedes det at komme ud over en temmelig atomistisk Sammenstilling af de forskellige Lærepunkter og naa frem til en virkelig Totalitetsforstaaelse af Modparten, til det inderste Motiv i hans Standpunkt.

Modsat den konfessionelle Polemiks Standpunkt staar 2) den konfessionelle Ireniks Standpunkt. Ogsaa her gaar man ud fra, at Forholdet mellem de to Parter paa Forhaand er fastlagt. Spaltningen mellem Katolicisme og Protestantisme er en nødvendig og til syvende og sidst vel-signelsesrig Spænding mellem to ligeberettigede Udformninger af Kristendommens Væsen, i hvilke først Kristendommens og det kristne Vesterlands Rigdom aabenbares.

Vi møder dette Syn hos Schleiermacher, der i Kraft af sin romantiske Historiefilosofi kan se Katolicisme og Protestantisme som to Individualiseringer af den ene og samme Religion. Eller vi kan tænke paa R. Seebergs Opfattelse af Forskellen mellem Katolicisme og Protestantisme som begrundet i rent geografiske og folkepsykologiske Forskelle. Man forsøger altsaa paa forskellig Maade at forklare Mangfoldigheden af Kirkesam-

fund som en af Gud villet Udfoldelse af Rigdommen i Aabenbaringen, der ikke kan rummes i en enkelt Kirke.

Her er det paa sin Plads at minde om Karl Barths Ord: »Man soll die Vielheit der Kirchen überhaupt nicht erklären wollen. Man soll mit ihr umgehen, wie man mit der eignen und fremden Sünde umgeht. . . . Man soll sie als Schuld verstehen, die wir selbst auf uns nehmen müssen, ohne uns selbst von ihr befreien zu können.»⁷

Hertil kommer yderligere, at hele dette Syn paa Forholdet mellem Katolicisme og Protestantisme er teologisk uansvarligt og ualvorligt. Og nægtes kan det vel ikke, at det i nogen Maade var dette Grundsyn, der laa bagved det store økumeniske Møde i Stockholm. Teologisk set gives der ingen konfessionel Fred. Thi Teologi er Spørgsmaal om Sandhed. Reformationen var en Kamp om Evangeliets Sandhed, der ikke bragtes til Afslutning ved Religionsfreden 1555. Striden om Sandhed ophørte ikke med Konsolideringen af forskellige Konfessioner, men er lige saa brændende i Dag som paa Reformationstiden.

Overhovedet indeholder Begrebet Konfession et Moment at statisk Afsluttethed, af »Borgerlighed». Og i denne Forstand er »Konfession» et teologisk intetsigende Begreb. Det Saar, der blev slaæet ved Reformationen, helbredtes ikke ved Dannelsen af forskellige afgrænsede Konfessioner, men er stadig aabent. Den konfessionelle Irenik sløjfer Sandhedsspørgsmaalet og derfor maa det økumeniske Arbejde, der gøres paa dette Grundlag uvægerligt føre til Skuffelse og uægte Kompromisser.

Skønt inbyrdes meget forskellige er disse to Standpunkter, Polemikens og Irenikkens, dog hinanden lig paa eet overmaade vigtigt Punkt, nemlig i Betragtningen af Forholdet mellem de to Konfessioner som en Gang for alle i det væsentlige uddebatteret og afgjort. I denne Henseende er de begge — ogsaa det ireniske Standpunkt! — principielt uøkumeniske. De ønsker, naar alt kommer til alt, ikke at komme ud af deres Isolation og træde i Forhold til hinanden, den ene Gang med en fjendtlig, den anden Gang med en venlig Begrundelse, der i sidste Instans kun er Udtryk for Neutralitet og Ligegyldighed.

I Modsætning til disse to Standpunkter, der her i stor Korthed er ridset op, staar nu et tredje, der bryder nye Veje og aabner nye Perspek-

⁷ Die Kirche und die Kirchen, 1935, S. 10.

tiver, og som sikkert mere og mere vil komme til at bestemme Udviklingen i Fremtiden.

For at forstaa dette vil det være af Betydning at pege paa enkelte Faktorer, der hver paa sin Maade har været medvirkende til, at den romerske Katolicismen og de andre Kirker i Dag er rykket hinanden nærmere ind paa Livet. Jeg skal her kort nævne 4 Faktorer, de 3 første mere af historisk, den sidste mere af teologisk Art.

1) I Tiden efter Reformationen var Katolicismen og Protestantismen skilt fra hinanden, ikke blot religiøst, men ogsaa politisk og kulturelt. De levede saa at sige i hver sit Rum. »Cujus regio, ejus religio.» At være Katolik eller Protestant betød ikke bare at have en forskellig Tro, men tillige at have en forskellig Politik, en forskellig Kultur. Denne strenge Adskillelse i Rum betinger, at vi i det 17. Aarhundrede faar en ren katolsk Kulturudfoldelse i Barokkulturen.

Senere sker der her en Forandring. Baade Oplysningstiden og Romantikken bringer de to Parter nærmere til hinanden, ikke i Troen, men paa det rent menneskeligt-kulturelle Plan. I Romantikken skabes et Kulturrum, som er baaret baade af Katolikker og Protestanter. Forskellen mellem de to Konfessioner bliver mere og mere en rent religiøs Modsætning. I rent ydre, man kunde sige sociologisk Betydning lever Katolicismen og Protestantismen i Dag i et og samme Rum, hvor baade katolske, protestantiske og gudløse Kræfter gør sig gældende og kæmper med hinanden. Denne rent historisk-sociologiske Udvikling har paa mange Maader tvunget Katolicisme og Protestantisme nærmere sammen.

2) Den evangeliske Kirke har nu ogsaa haft sin Historie! Om den end ikke er en gammel, saa er den dog paa Vej til at blive en voksen Kirke! Og det vil vel næppe kunne hævdes, at den evangeliske Kirkes Historie er nogen særlig glørværdig Historie. Reformatorerne oprørtes over den katolske Kirke og dens Historie, hvor Aabenbaringsens rene Vand ofte var blevet plumret og urent. Nu fik de reformatoriske Kirker deres Historie, hvor Frafaldets og Forvanskningens Kræfter ofte fik frit Spillerum gennem en til Tider radikalt gennemgribende Omtvingsproces af alle de bibelsk-reformatoriske Grundbegreber, en Proces, der foregik med en forbavsende Hurtighed og Fuldstændighed, og som stadig kaster sin alvorlige Skygge ind over protestantisk Kristendom. Det kan næppe nægtes, at de reformatoriske Kirker svigtede deres Oprindelse, idet

de ikke formaaede at føre det Nybrud af bibelsk Gudstro, der brød igennem i Reformationen, videre, men delvis gik andre Veje under Paaavirkning af de skiftende filosofiske Strømninger, der førte Protestantismen langt bort fra dens Udspring. Ikke med Urette taler Barth om en »ny Reformation«, der kun har Navnet fælles med den første.

Hele denne Udvikling kan ikke være uden Indflydelse paa Situationen i Dag. Den Undertone af Triumf, der var i Reformatorerens Røst, er vi forhindret i Dag i at bruge, og vi gør vel i at indprente os følgende Ord af en nutidig Teolog: »Nichts kleidet daher den Protestantenschlechter als die Haltung des Triumphators. Gewiss klingt in der Reformation ein triumphierender Ton mit, aber gerade er geht uns nicht an!«

I denne Henseende har Karl Barths Teologi haft afgørende Indflydelse. Hans skarpe Front mod den katolske Kirke har ikke hindret ham i at se den romersk katolske Kirke som et meget alvorligt Spørgsmaal til den protestantiske Kirke.⁸ Her — siger han — i den katolske Kirke er kirkelig Substans, her er en Viden om, at Kirken er Guds Hus, fordærvet, ukendelig Substans maaske, men dog ikke tabt Substans. Der er i Barths Holdning et alvorligt Varsko til de evangeliske Kirker, som vi ganske bortset fra Stillingen til hans Teologi overhovedet ikke gør vel i at overhøre. Protestantisme og Katolicisme er trods al Modsætning forenet i Historiens Hav af Synd og Svigten, og der er Tegnet til, at dette er ved at blive erkendt fra begge Sider.

3) Endvidere maa det fremhæves, at Katolicisme og Protestantisme er bragt hinanden nærmere igennem fælles Kamp og Nød, i fælles Front over for Nutidens kristendomsfjendtlige Kræfter. Det er vel næppe for meget sagt, at vi i vor Tid staar i en af Menneskehedens store afgørende Epoker og Overgangsperioder, hvor gammelt dør og nyt fødes, hvor alt præges af Uro og Pine, Opløsning og Spejden efter det nye, som kommer. I en saadan Tid, hvor Kristendommen trues med Undergang under Trykket af vældige gudsfjendtlige Kulturstrømninger, er det ikke mærkeligt, at de kristne Kirker nærmer sig hinanden og mere tænker paa det, de har fælles, end paa det, der adskiller dem. Hvor Nøden raader, kan der ske noget, som Mætheden ikke føler Trang til. I det kritiske Øjeblik, hvor ens Hus brænder, føler man ingen særlig Lyst til endeløse Stridigheder; da gælder

⁸ Se »Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche«. Zwischen den Zeiten, 1928, S. 274 ff.

det Besindelse paa det allervæsentligste. Og da kan man opdage, at der var mere Fællesskab, end man maaske havde anet!

I en saadan Tid gives der en Mulighed for økumenisk Arbejde, tidligere Tider ikke gav Plads for. Da tvinges man ganske enkelt til det. Og da kan det vise sig, at der bagved vidt forskellige Formuleringer dog skjuler sig en Enhed, der paa Baggrund af den nye Situation træder klarere og klarere frem, baade i Synet paa Mennesket og dets Forhold til de forskelligartede jordiske Livsomraader, hvori det er sat, og i Synet paa Kristendommens væsentlige Indhold. Der kan næppe være Tvivl om, at de seneste Aars Udvikling i Vesterlandet har en meget væsentlig Andel i det forandrede Forhold mellem den romersk katolske og de evangeliske Kirker. Vi behøver blot at tænke paa den katolske og evangeliske Kirkes indbyrdes Forhold i Tiden under Nazismen.

4) Endelig skal der nævnes en fjerde og sidste Grund til det ændrede Forhold mellem Konfessionerne, der i væsentlig Grad hører sammen med det under Punkt 2 omtalte. I samme Grad protestantisk Teologi igen vender sig til Reformationen og med fornyet Alvor spørger, hvad der egentlig var dens Anliggende, i samme Grad møder vi paany fra evangelisk Side Katolicismen og den os. Eller vi kunde sige det saaledes: Idet evangelisk Teologi besinder sig paa sin Egenart og Bekendelse udfra Skriften og Reformationens Bekendelser, vil den atter møde Katolicismen, ikke med Nyprotestantismens kultur — og humanitetsbestemte Spørgsmaal, som den romersk-katolske Kirke aldrig rigtig har kunnet høre som et ægte teologisk Spørgsmaal, men med et virkeligt kirkeligt og ægte teologisk Spørgsmaal. Saalænge vi kun mødte Katolicismen med Anklagen for at være en hierarkisk Autoritetsreligion eller en mystisk, magisk Sakramentreligion, saalænge hørte Katolicismen næppe andet end den moderne emanciperede Kulturs Spørgsmaal til sig. Disse Spørgsmaal var den naturligvis nødt til at tage op, men det blev væsentlig til en apologetisk Redegørelse over for en Modstander, der stod helt uden for, og som ikke paa noget Punkt delte dens egen Forudsætning. Det var et Spørgsmaal helt ude fra, ikke inde fra, fra en Kirke, der hævdede at staa paa Biblens og Bekendelsens Grund. Det var ikke Spørgsmaalet, som det klinger i Luthers 62. These: »Verus thesaurus ecclesiae est sacrosanctum evangelium gloriae et gratiae Dei.» I Dag indrømmes det fra

katolsk Side, at der fra evangelisk Side er stillet Spørgsmaal, der ikke uden videre kan negligeres, men som kræver et Svar.

Vi er nu kommet dertil, hvor vi kan gentage det allerede tidligere stillede Spørgsmaal, hvorledes en økumenisk Samvirken mellem den romersk katolske og den evangeliske Kirke i Dag er mulig?

Her vil det nu først være nødvendigt at gøre en meget vigtig Sondring, uden hvilken det er umuligt at komme et Skridt videre, Sondringen mellem den romersk katolske Kirke som saadan og den enkelte katolske Teolog eller Grupper af katolske Teologer. Den romerske Kirke som saadan indlader sig ikke i Samtale med nogen anden Kirke af den simple Grund, at den overhovedet ikke anderkender noget andet kristeligt Samfund som Kirke (dog med Undtagelse af den ortodoxe Kirke). Derfor kan den aldrig officielt lade sig repræsentere ved noget økumenisk Møde, og derfor kan den aldrig gaa ind som Medlem af »World Cuoncil of Churches». »Det er fuldstændigt forkert, naar man i økumeniske Kredse søger at vinde den romersk-katolske Kirke som saadan som mulig Partner», skriver en romersk-katolsk Teolog til mig. Mødet mellem Katolicismen og evangelisk Kristendom kan altsaa ikke blive Mødet mellem to Kirker i deres officielle Udsendinge, men Mødet mellem enkelte Personer og grupper af Personer. Det er her, det økumeniske Samarbejde maa finde Sted, men her er det til Gengæld ogsaa muligt — ja allerede i fuld Gang. Jeg behøver kun at henvise til den ikke mindst i Tyskland og Frankrig udbredte Una-sancta-Bevægelse. Der foreligger her et stort og meget interessant Materiale, der efterhaanden maa bearbejdes.

Spørger vi dernæst efter Forudsætningerne for et saadant Samarbejde, maa vi pege paa følgende to Punkter i deres modsætningsfyldte Spænding. For det første: De to Parter ved sig forenet i den hellige almindelige Kirkes Rum, de staar sammen i Una Sancta. Denne Sætning maa nødvendigvis forstaaes forskelligt hos Katolikker og Protestanter, men ikke desto mindre er det muligt, at de to Parter ved sig forenede i denne fælles Forudsætning. Der er her ikke Tid til at udrede Spørgsmaalet om den katolske Kirkes Stilling til Forstaaelsen af Sætningen »Extra ecclesiam nulla salus». Givet er det, at inden for den romersk katolske Kirke i Dag udelukker denne Sætning ikke, at anderledestroende kan høre og faktisk hører med til Jesu Kristi Kirke, det vil sige til den ene sande Kirke, synliggjort i den romersk katolske Kirke. »Le

christianisme dépasse le réalité visible de l'Église.»⁹ At nægte det er at nægte Daabens Realitet. Forudsætningen for virkeligt økumenisk Arbejde er den, at de to Parter ikke begynder med at benægte dette Fællesskab, denne Enhed i *Una sancta*, synlig i den fælles Daab og i det trods alt fælles Credo: Credo in Iesum Christum, filium Dei unigenitum, Dominum nostrum. Denne Enhed er noget, der er større og stærkere end alle Forskelle og Modsætninger, fordi den beror ikke paa noget menneskeligt, men paa Gud selv.

Men for det andet: Netop i denne Enhed fremstaar Modsætningen, der ikke bestaar i perifere Spørgsmaal, men netop i de centrale Spørgsmaal, i Bekendelsen af den fælles Tro. En Forskel, der ikke fører til Forskel i det centrale, er ikke nogen vigtig Ting. Anerkendelsen af denne centrale Forskel er en Forudsætning, uden hvilken den økumeniske Samtale kommer til at mangle Alvor og Interesse. Her er det nødvendigt at huske paa Johann Adam Möhlers Ord: »Die Ansicht, es seien keine erheblichen und ins Herz des Christentums eingreifenden Unterscheidungen vorhanden, kann nur zu gegenseitiger Verachtung führen, denn Gegner, denen das Bewusstsein einwohnt, dass sie keine ausreichende Gründe haben, sich zu widersprechen, und es dennoch tun, müssen sich verachten.»

I Spændingen mellem disse to: Enheden i Kristustroen og i den universelle Kirkes Rum og Modsætningen i afgørende Trosspørgsmaal, maa det økumeniske Arbejde gøres. Denne Spænding maa bæres og ikke udliges ved falske Kompromisser eller negligeres, idet den ene Part hæver sig op over den anden i selvtilstrækkelig og fordømmende Isolation.

Men Spørgsmaalet bliver derefter, hvorledes dette Arbejde skal gøres. Her maa det nu betones, at der først og fremmest trænges til en radikal *Sindelagsændring* hos begge Parter. I en Artikel i »Stimmen der Zeit» (Februar 1947) siger Max Pribilla, at det er et temmelig ufrugtbart Foretagende rent teoretisk at undersøge Muligheden eller Umuligheden af en kirkelig Enhed, før de psykologiske og etiske Betingelser for en rigtig Samtale er opfyldt. Hvad der vil komme ud af saadanne Overvejelser, vil blive mere eller mindre høflige og i hvert Fald uforbindtlige Erklæringer om, at en kirkelig Enhed ikke er mulig af dogmatiske

⁹ Se Congar: Anf. Skr. S. 278 f. — Rademacher: Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, 1937, S. 15 ff.

Grunde, saadan som Forholdene er for Øjeblikket. Det er taabeligt at stirre sig blind paa, hvad vi ikke kan og derved forsømme, hvad vi kan gøre. Det vi først og fremmest er kaldet til at gøre i Øjeblikket er at leve saaledes i Adskillelsen, at vi ikke derved staar kristelige og menneskelige Interesser i Vejen, og dertil kræves en dybtgaaende Reform i Sindelaget. Gang paa Gang hævdes det fra katolsk Side, at den første Betingelse for Vejen videre frem, er en ny Mentalitet. Det er en af de store Ulykker, der er sket igennem den lange Adskillelse, at der er skabt en vidt forskellig Mentalitet. Modsætningen mellem de to Kirker er ikke bare en Modsætning i den Maade, hvorpaa de store kristne Spørgsmaal besvares, men i selve den Maade, paa hvilken Spørgsmaalene stilles, en Modsætning altsaa i selve den sjælelige Grundholdning. I Tidens Løb er der paa begge Sider opstaaet visse fastslaaede næsten uovervindelige Fordomme, der med Axiomets Sikkerhed gør sig gældende, naar Katolikker og Protestanter taler — enten om hinanden eller med hinanden. Der er her et Ressentiment, som der energisk maa sættes ind imod. Der er næppe den Ting, der ikke trænger til Revision, for at et virkelig ærligt og aabent Forhold kan virkeliggøres mellem de to Parter.

Maaske vil man sige, at saalænge denne Sindelagsforandring ikke finder Udtryk i de officielle katolske Dokumenter, kan vi kun se paa enkelte Katolikkers virkeligt økumeniske Sindelag med stor Reservation. Denne Indvending er ikke uden Vægt. Vi maa faktisk spørge, om det ikke er nødvendigt at gøre en Sondring paa den ene Side mellem det, som katolske Personligheder som F. Eks. Congar, Lialine, Couturier, Grosche, Laros og Pribilla, for at nævne nogle ganske enkelte Navne, ja, det som eventuelt Paven for sin egen Person vil sige, og paa den anden Side det, som Vatikanets officielle Holdning ofte giver Udtryk for, »the constant pressure of Vatican policy», som en engelsk Kommentator siger det. Vi staar her over for to Sider i den romerske Katolicisme, som det ikke er let for en evangelisk Kristen at forene, og som Gang paa Gang kan skabe komplicerede Situationer. Dog maa der ufortrødent arbejdes videre. Og det kunde synes, som om der selv i den allerhøjeste Ledelse var Tegn paa en ændret Stilling i dette Spørgsmaal. Yderst interessant er følgende Udtalelse af en romersk-katolsk Kommentator: »Der regierer Pabst, wie Zeugen seiner engsten Umgebung versichern, weiss sich über dem Codex juris canonici erhaben und betätigt sein Hirtenamt in

der Weise, dass die Canones ihre Autorität aus der Fülle der apostolischen Vollmacht empfangen und nicht umgekehrt.»

Paa Grundlag af en saadan Fornyelse af Mentaliteten maa der begynde en ny Samtale mellem den romersk katolske og den evangeliske Kirke, hvor paany de teologiske Grundspørgsmaal tages op, ikke som »Kontroversspørgsmaal«, hvor det endnu en Gang — skønt maaske paa venskabeligere Maade — gælder om at præcisere, hvad der er Sandhed, og hvad der er Vildfarelse, men saaledes at de to Parter fremstiller deres Syn saa maximalt, saa centralt og fyldigt som muligt, og saaledes at den ene Part virkelig lytter til den anden. Et afgørende Træk i den nye konfessionelle Samtale maa være den Aabenhed og Lydhørhed, der alene fører til en virkelig Dialog. Dertil kræves, at de to Kirker virkelig arbejder med hinandens Teologi og forsøger at naa ind til de virkelig bærende og centrale Motiver. Dette vil bevirke, at den teologiske Disciplin, der hedder »Symbolik«, faar et andet Præg. Den vil ikke som tidligere blive Polemik, heller ikke en bare refererende historisk Videnskab, skønt den altid maa bygge paa et grundigt historisk Studium, men den bliver den teologiske Disciplin, i hvilken den enkelte Konfession saa at sige »gaar ud af sig selv«, begiver sig ud af sit eget Rum og træder i et direkte Forhold til de andre Konfessioner. Derved bliver Symbolikken den enkelte Konfessions selvkritiske Uro, i hvilken den ser sig selv i den anden Konfessions kritiske Lys, samtidig med at den selv stiller sine Spørgsmaal til den anden Part.

En vigtig Side i den Saglighed, i hvilken den konfessionelle Samtale maa føres, er *Sandhedskravet*. Det kan ikke et Øjeblik dreje sig om Tilsløring af det, enhver har set som Sandhed, og der kan ikke være Tale om at tilvejebringe en mere eller mindre kunstig Enhedsformel paa et eller andet Punkt. Karl Barth har Ret i, at Ophævelsen af Kirkens Splittelse aldrig kan betyde Opgivelsen af selv det mindste Punkt, som en Kirke i Lydighed mod Kristus mener at maatte bekende. Opgivelse kan der kun være Tale om, naar det, en Kirke har bekendt eller undladt at bekende, viser sig at være Ulydighed imod Kristus selv. Derfor bestaar det ægte økumeniske Arbejde ikke bare i den fælles Samtale, men denne Samtale har sin nødvendige Forberedelse i den enkelte Kirkes Samtale med sig selv, det vil sige i det lydhøre og agtpaagivende Spørgsmaal til sig selv, sin Lære, sin Ordning: Er denne Lære og denne Ordning

virkelig Lydighed imod Kristus, eller er det noget andet? Idet de enkelte Kirker begynder at spørge saaledes, er det økumeniske Spørgsmaal rejst og det økumeniske Arbejde allerede i Gang. Derved er nemlig den Aandskabt, der ikke propaganderer for sine egne uforgribelige Meninger ud fra den besiddendes Rø og selvfølgelige Ret, der ikke haardnakket og stridssygt bare holder fast paa sine een Gang fattede Meninger, og som ikke skammer sig for i givet Tilfælde at lade sig overbevise ved klare Grunde, fordi Sandheden er større end Meningerne og ens egen Ære.

Er denne Indstilling mulig? Den evangeliske Kirke kan maaske høre et Spørgsmaal til sig fra den romersk katolske, men er det omvendte ikke paa Forhaand umuligt? En Samtale maa set fra katolsk Synspunkt nødvendigvis altid ende med de Spørgsmaal, Katolicismen maa stille evangelisk Teologi og Kristendom, aldrig omvendt. Samtalen fra katolsk Side maa altid sigte paa at vise Protestanten den indre Uholdbarhed i hele hans Opfattelse. Det er utvivlsomt, at der her rejser sig store Vanskeligheder, og dog maa vi fra evangelisk Side være opmærksom paa forskellige Tegn, der tydeligt viser, at der ogsaa fra katolsk Side er Tale om en Lydhørhed, et Spørgsmaal til sig selv, en Selvkritik, ikke over for Kirken som saadan, men vel over for den konkrete Skikkelse, som den katolske Kirke har faaet i sin empiriske Udvikling. Den katolske Kirke begynder at se, at ogsaa i den er der sket Forsnævninger, Ensidigheder, og at derfor det sandt katolske, hvilket i denne Sammenhæng vil sige den hele og fulde kristne Sandhed, i den empiriske katolske Kirke ofte kun har faaet en mangelfuld og ufuldstændig Udvikling. Det samme udtrykkes, naar det siges, at den katolske Kirke for fuldt ud at være katolsk ganske enkelt mangler noget af det, der nu lever uden for den i de andre Kirker, endog i dem, der staar den fjernest, de reformatoriske. Protestantismen besidder ægte kristeligt Stof, der ikke er kommet til Udfoldelse i den romerske Kirke. Og selv om den føjer til, at det, som Protestantismen ejer af virkelig »katolsk« Stof kun kan komme til sin rette og fulde Udfoldelse, idet det plantes ind i den romerske katolske Kirkes Skød, saa ligger der i dette Syn en Selvkritik, en Aabenhed og Lydhørhed, der ved første Øjekast virker forbavsende paa en Protestant, der forlængst har faaet sit færdige Syn paa den katolske Kirke. Læser vi i Dag aabent og agtpaa-givende katolsk Teologi,¹⁰ der berører disse Spørgsmaal, vil vi Gang paa

¹⁰ Se eksempelvis Congar: Anf. Skr. S. 30 ff. Lambinet: Anf. Skr. S. 207 ff.

Gang studse over den frimodige Villighed til at indrømme, at ofte blev katolsk til »katolicistisk» og ofte tvang Modsætningen til en eller anden bekæmpet Anskuelse Teologien ind i Ensidigheder, ikke bare hos den enkelte Teolog, men ogsaa i den kirkelige Læredefinition, saaledes som vi finder den i *Enchiridion symbolorum*. Paa den ene Side en værdifuld og nødvendig Præcisering af et vigtigt Lærepunkt, men paa samme Tid en Indsnævring i Perspektiv og en ofte skæbnesvanger »Specialisering» af det ægte katolske Standpunkt. Katolicisme er noget langt større end den Antiprotestantisme, som truede med at blive det altbestemmende i den efterreformatorske Katolicisme og at gøre den katolske Kirke til »une forteresse presque autant qu'une Église» (Congar). Vi skal fra evangelisk Side ikke misforstaa dette og ikke drage letsindige Slutninger deraf, men vi skal paa den anden Side ikke være blinde for, hvad der her foregaar, og ikke ud fra forudfattede Meninger give det en falsk og uvillig Fortolkning. Vi plejer ofte fra protestantisk Side at se paa den romersk katolske Kirke som Selvtilstrækkelighedens og Ubevægelighedens Kirke. Det skulde nødigt gaa saaledes, at det var denne romersk katolske Kirke, der til syvende og sidst — *mirabile dictu* — var mere aaben, mere selvkritisk end den evangeliske Kirke med sit principielle: »*Ecclesia semper reformanda est!*» Livet gaar ikke efter Rubrikkerne, heller ikke i dette Spørgsmaal. Aanden blæser, hvorhen den vil!

I denne nye Mentalitet og nye Saglighed adskiller dette Syn paa Forholdet mellem den romersk katolske og den evangeliske Kirke sig afgørende baade fra det polemiske og fra det ireniske Standpunkt. I denne Aand maa Samtalen mellem dem føres, en Samtale der kræver et virkeligt Arbejde med de store Grundspørgsmaal, der er den egentlige Grund til Splittelsen: Spørgsmaalet om Retfærdiggørelse og Helliggørelse, Kirke og Embede, Ord og Sakrament, Autoritet og Frihed etc. Dog: endnu vigtigere og betydningsfuldere er det at gaa et Skridt længere tilbage og tage de Spørgsmaal op, der ligger bagved alle de andre: Gudsbegrebet, Kristusforstaaelsen og Menneskeopfattelsen, dybest maaske Kristustroens Indhold. Jo mere de to Kirker hver paa sin Plads og ud fra sine Forudsætninger trænger ind i og lever ud fra Kristussandheden, jo mere vil Mod-

Grosche: *Pilgernde Kirche*, 1938, og Rademacher: *Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen*, 1937.

sætningerne afsløres i deres Dybde, men alene derigennem er der Haab om, at en sidste bærende Enhed bryder frem.

Jo mere vil tillige den Modsætning i Grundsynspunkt og Tankehabitus, der ligger i Ordene »katolsk» og »evangelisk» blive aabenbar, og maaske vil netop en saadan Klaring af disse Begreber vise, at mellem ægte katolsk og ægte evangelisk er der i sidste Instans en gensidig nødvendig skønt dialektisk Forbindelse, som nu er brudt og fordelt eller udstykker paa to forskellige Kirker, der derved dybest set begge lider Skade, saa at ingen af dem i Virkeligheden er hverken katolsk eller evangelisk! Kristentroen fordrer ret forstaaet Forbindelsen mellem »katolsk» og »evangelisk» og derfor: »Je mehr reformatorische Katholicität hier und Christkatholizismus dort bestimmend werden, desto mehr wird das Verhältnis der Konfessionen in die Una Sancta hineinwachsen».¹¹

Jeg begyndte med at sige, at den vanskeligste Front i det økumeniske Arbejde uden Tvivl er Forholdet til den romersk katolske Kirke. De Overvejelser, der er fremført paa de foregaaende Sider, har ikke haft til Hensigt at afkræfte dette. Tværtimod. Det vanlige økumeniske Arbejde mellem Kirkerne maa gaa sin Gang, uden at den romersk katolske Kirke er med deri, sikkert ogsaa stadig udsat for megen Kritik og Afvisning fra mange Sider i den katolske Kirke. Ja, Pavens Encyclica med dens skarpe Nej til at gaa med staar stadig ved Magt.¹² Og dog er noget nyt ved at bryde frem. Og derfor maa Resultatet blive, at selv her paa den vanskeligste Front, hvor tilsyneladende uafviselige Grunde taler derimod, er der et økumenisk Arbejde i Gang — paa anden Maade, men lige saa vigtigt som andre Steder.

¹¹ H. E. Weber: Begegnung, Theologische Aufsätze zur Frage nach der Una Sancta, 1941, s. 3.

¹² Jfr. hertil to interessante Udtalelser fra evangelisk og katolsk Side, fremsat som Kommentar til nærværende Artikel. 1) »Mortalium animos represents not only the official doctrine, but the working policy of the vast machine, and, while I am most eager for every kind of personal understanding with persons, I suggest that the World Council should, in general, rest their relations with the Vatican on the assumption that Mortalium animos represents their view and policy» (Evangelisk Udtalelse). 2) »Eine Anknüpfung an »Mortalium Animos» ist nicht geraten so wenig wie an Can. 1325 Par. 3., der Religionsgespräche mit Andersgläubigen untersagt. Die ausgebreitete Unasanta-Bewegung in Deutschland zeigt, dass dieser Canon seit Pius XII offensichtlich nicht mehr angewendet wird» (Katolsk Udtalelse). Derimod nævnes Pius XII's Encyclica »Mystici Corporis» fra 1943 som et yderst værdifuldt Grundlag for en Samtale.

Man kan over for det, der i det foregaaende ganske kort er fremført, med god Grund spørge, om denne nye konfessionelle Grundholdning overhovedet er mulig. Dertil er at svare, at det sikkert paa Forhaand er ørkesløst at anstille Betragtninger over Mulighed eller Umulighed, men at det er nødvendigt agtpaagivende at se de faktiske Tegn, der paa Trods af alle paa Forhaand fastlagte og yderst velbegrundede Meninger er rejst baade i den ene og i den anden Kirke.

Og dernæst maa vi gøre os klart, at selvom det set fra et menneskeligt Synspunkt maa bestemmes som et paa Forhaand temmelig »umuligt« Foretagende, saa er det dog derfor ikke sikkert, at det netop ikke er den Vej, der skal gaas i dette Øjeblik, selvom Vejen fremover ligger i det dunkle og uklare. Ofte maa et Menneske gaa en Vej uden at have fuld Klarhed over, hvor den vil føre ham hen. Han maa gaa den, fordi han ved, at det nu en Gang er den Vej, han i dette Øjeblik skal gaa. Saaledes ogsaa i Forholdet mellem den romersk katolske og de evangeliske Kirker i Dag.

TEOLOGISK LITTERATUR

ALLMÄN RELIGIONSHISTORIA

Om man slår upp de teologiska fakulteternas senaste studiehandböcker för att se efter, vilka översiktsverk av den allmänna religionshistorien dessa hänvisa till, när det gäller att inhämta en godkänd kurs i ämnet, finner man följande. I Lund (1944) annonseras en kurs, och i Uppsala (1947) talas det om examinatorier på grundval av föreläsningar och »ett kompendium i religionshistoria». Den som vill bedriva självstudier, får i Lund anvisning på Tiele-Söderbloms kompendium (6. uppl. 1931), medan motsvarande litteratur i Uppsala utgöres av Lehmanns Illustrerade religionshistoria (2. uppl.) eller van der Leeuws *De Godsdiensten der wereld*.

Dessa korta notiser vittna vältaligt om behovet av nya handböcker i ämnet. Oberoende av vilka revisionskrav man har i anledning av den ena eller andra nuvarande lärobokens vetenskapliga ståndpunkt föreligga nämligen följande rent praktiska svårigheter. Tiele-Söderblom går icke längre att få i bokhandeln, då den är tryckt i Tyskland. Lehmann (1. uppl.), som i Lund står upptagen i tvåbetygskursen, är utsåld, och den 2. uppl. (jfr ovan!) har icke ännu kommit ut. Det moderna holländska arbetet (1940—41), som redan på grund av språket icke utan vidare torde vara tillgängligt för den svenske studenten i gemen, motsvarar med sina tvenne delar i kvartformat om sammanlagt 935 sidor, snarast den handbok, som hittills använts för det högre studiet, nämligen *Chantepie de la Saussaye* (4. uppl. 1925). Vidare saknas det i våra universitetsbibliotek och är utsålt i Holland, där en ny upplaga förberedes.

På grund av nu nämnda förhållanden blir den studerande i praktiken hänvisad till kurser och kompendier. Om det stoff, som rymmes i någon av de tvenne tidigare använda läroböckerna, på ett pedagogiskt sätt muntligen skall delgivas i form av en kurs med eller utan examinatorier, kräver dock en dylik ett mycket stort timantal. Med pedagogiskt sätt menar jag t. ex., att alla de främmande namn och begrepp, på vilka religionshistorien är så rik, skrivs på tavlan, översättas och förklaras även rent:

språkligt, så att termer inom språk, som äro okända för de flesta, återföras till mera kända sådana. Teologer med teologisk-filosofisk examen äro förresten i detta hänseende bättre rustade för studiet än de flesta studerande inom den filosofiska fakulteten. De ha insikt i både latin, grekiska och hebreiska, medan det ofta förekommer humanister(!), som icke behärska något av de klassiska språken. Även de bästa föreläsningar få emellertid ett helt annat utseende på anteckningsbokens blad, liksom även de korrekta lärobokskompendier, som utnyttjas i brist på böckerna själva, med nödvändighet bliva både torftiga och tråkiga.¹ Det är icke svårt att förstå, hur de anteckningar se ut, som bygga på föreläsningar, vilka genom tidsnöden redan i sig själva äro koncentrerade och befriade från varje bruk av svarta tavlans. Man kan i dem upptäcka helt nya gudar och de underligaste termer, som sedan med större eller mindre möda pluggas in. Därmed vare alltså sagt, att den muntliga undervisningen med nuvarande ringa timantal aldrig helt kan ersätta de felande handböckerna.

Om man alltså ser på vad som verkligen läses av icke så få studerande i religionshistoria vid våra universitet, framstå alltjämt de äldre svenska framställningar, som bära Söderbloms namn, såsom i många avseenden förträffliga verk. Redan hans översikt av allmänna religionshistorien (4. uppl. 1935), ursprungligen skriven för gymnasiets bruk, innehåller åtskilligt, som tentander för ett betyg i både teol. och fil. kand. examen ibland äro okunniga om. Söderblom är naturligtvis bunden av sin samtids sätt att tolka religionshistorien, och många nya fakta ha också sedan hans tid kommit i dagen. Det tidsbetingade är dock hos honom mindre framträdande än hos många andra. Redan i företalet till första upplagan av den nämnda boken framhåller han på tal om den tredje avdelningen inom denna att en »religionshistoriens filosofi», d. v. s. en framställning av »religionens huvudmoment och deras väsentliga typer», är högeligen av nöden. Dessa krav vill just den moderna religionsfenomenologien tillgodose. Man kan icke heller förebrå Söderblom för en stel evolutionism, när han fortsätter: »Om man ser, att religionerna varken kunna uppgradas efter varandra i en evolutionslinje eller utgöra lika många mer eller mindre ofullständiga paradigmer på samma utveckling, återstår endast denna form för att teckna det progressiva i den process religionen genomlupit.» Det enda, som en nutida antievolutionist här skulle kunna haka

¹ För att råda bot på dylika missförhållanden har Lunds studentkårs intressebyrå nyligen utgivit framlidne prof. E. Briems kurs. Detta *Kompendium i religionshistoria* återger kurshållarens egna, maskinskrivna anteckningar i deras senaste utskrift och utgör en lättläst och fängslande inledning i ämnet.

upp sig på är uttrycket »progressiv». Söderblom har dock haft ett så utvecklat sinne för historiens mångfald, att han aldrig velat sätta skeendet på en enda bestämd formel.

Söderbloms rädsla för »barbariska generaliseringar»² framträder på ett utmärkt sätt i *Den levande Guden* (1932), hans Giffordföreläsningar från år 1931, vilka blivit kallade hans religionshistoriska testamente. Detta arbete har i Sverige på ett oförtjänt sätt kommit i skymundan. Det innehåller en under systematiska synpunkter grupperad framställning av primitiv religion, de olika indiska religionerna, Zarathustras och Sokrates religion, judendom och kristendom. Den personliga gudsupplevelsen står i undersökningens mittpunkt och granskas utifrån den psykologiska distinktionen övningsreligion — spontan religion, som dels ersätter och dels kompletterar den tidigare uppdelningen i oändlighets- och personlighetsmystik, som snarast tager sikte på gudsbilden. Som exempel på religioner, där den mänskliga ansträngningen betyder allt, beskriver Söderblom yoga-systemet, jainismen och hinayanabuddhismen. Guds aktivitet dominerar däremot helt och hållet inom den högre mystiken, bhaktifromheten, »kanske hos Sokrates», hos Zarathustra och i de bibliska religionerna. Den tredje religionstypen, som räknar med en samverkan av gudomlig nåd och mänsklig strävan är mer eller mindre företrädd inom alla religioner.³

Denna klassificering, som enligt sin upphovsman icke utesluter andra sådana, utgör ett betydande religionsfenomenologiskt bidrag. Den skär t. ex. tvärs igenom evolutionssystemet, ty Söderblom återfinner både övning och gudomlig uppenbarelse också hos naturfolken. För ett systematiskt tänkande, som betecknar hänsynstagandet till historiens många och motsägelsefyllda fakta såsom historicism och psykologism, måste denna rikedom på synpunkter te sig som »problemgyttring» och »tilltrasslade tankehärvor». Erland Ehnmark har i *Kyrkohistorisk Årsskrift* 1946 med rätta inlagt en gensaga mot dessa omdömen av F. Holmström och uppvisat, att den abstrakta schematism, som enligt denne utgör nyckeln till förståelsen av allt skeende, är både historiskt omöjlig och principiellt inkonsekvent.

Det egenartade är emellertid, att det avståndstagande från historien och det mänskliga själslivet, som kännetecknar den av Ehnmark kritiserade systematiskt-teologiska betraktelsen, återfinnes på många håll inom

² Se nedan citerade artikel av Ehnmark, s. 183.

³ Jfr *ibid.*, s. 186 f., för det berättigade i att tala om tredje typ, som icke skall reduceras tillbaka på de övriga.

den moderna religionsforskningen själv. Och ändå heter detta ämne i vårt land religionshistoria med religionspsykologi. Den sistnämnda disciplinen för på detta vis en isolerad tillvaro och får endast rymma mystiken och de patologiska ytterlighetsformerna av religionen i stället för den religiösa upplevelsen i hela dess varierande utformning. I stället ägnas huvudintresset åt höggudens transcendentia »uppspjälkning» i specialgudar, åt samfundsreligionens alltigenom kultiska förankring, där den enskildes religiösa reaktion saknar betydelse, och åt det likaledes i hög grad transcendentia schemat eller »mönstret» för det rituella handlandet.

Också Söderblom talar i *Den levande Guden* om den ohjälpliga sprängningen av evolutionsschemat genom »höga gudar», beträffande vilka han säger, att hans tidigare lancerade frambringaretes icke är tillräcklig, eftersom de kunna bli föremål för kult, offer och enskild dyrkan (s. 36 f., jfr s. 259). Men han har inte sökt att vetenskapligt spinta upp denna gud. Likaså har han ett öppet sinne för ritens och den sakrala institutionens roll men han tillfogar med udd mot sociologiska modetankar: »Kanske skall den vetenskap, som gör samfundet till allt och ignorerar individen, för ett senare nyktert omdöme te sig lika mytologisk och fantastisk som det primitiva tänkandet» (s. 11 f.).

En tredje bok av Söderblom, som alltjämt kan användas med gott utbyte, är *Om religionsurkunder* (Främmande religionsurkunder I, 1908). Den överblick av vedaskrifterna, Siddhantas, de buddhistiska kanonsamlingarnas, Avestas, Koranens och den ostasiatiska religionslitteraturens historia och innehåll, som där lämnas, står sig till större delen i fråga om själva fakta. Emellertid är denna bok ingalunda enbart en uppräknings av sådana, utan den giver också det väsentliga av de religioner, som beröras av framställningen.

Den nödvändiga komplettering och korrigerings av Söderbloms åsikter på enskilda religionsområden, vilken minst kan undvaras, när dessa äro så obearbetade som t. ex. det iranska, står bl. a. att få i Nathan Söderblom-Sällskapet i Uppsala årsbok *Religion och Bibel*. Denna publikation, som tyckes vara lika bortglömd som sällskapet heros eponymos, vill till vidare kretsar förmedla den religionshistoriska och bibelvetenskapliga forskningens senaste rön. Den utkom med sitt första nummer år 1942 på ettårsdagen av sällskapet stiftande den 15 jan. 1941, vilket sammanföll med 75-årsdagen av Söderbloms födelse. Hittills har fem årgångar, vardera omfattande 60—90 sidor, sett dagens ljus. I den första har t. ex. G. Rudberg behandlat Nathan Söderbloms Sokrates-bild, och i den andra

har H. S. Nyberg skrivit om hans insats i utforskandet av den iranska religionshistorien.

Ingen är profet i sin hemstad. Det är lustigt nog i Lund, som flera av Söderbloms böcker stå kvar i kursplanerna. De ovan gjorda påpekandena visa, att detta icke får tolkas såsom någon slags efterblivenhet. Det är också betecknande för oss svenskar, att vi ofta bedöma våra egna strängare än utlänningar, liksom de senare icke sällan visa större uppskattning av svenska forskare än dessas egna landsmän göra. Den främste företrädaren för den holländska religionsvetenskapen, professor G. van der Leeuw i Groningen, citerar sålunda med den största uppskattning Söderblom i sin stora *Phänomenologie der Religion* (1933; jfr s. 71, 148 ff.), översatt till engelska 1938, och av vilken en fransk upplaga är under utarbetande. Den nedan citerade lilla boken av Bouquet nämner i litteraturoversikten bland allmänna arbeten endast Hastings' ancyklopedi, Chantepie de la Saussaye, van der Leeuw och Söderbloms *Den levande Guden*. De västeuropeiska och amerikanska studenterna av i dag få alltså här en helt annan uppfattning än sina svenska kamrater, som läsa den nyaste svenskspråkiga religionsfenomenologien med dess förtäckta eller öppna kritik av både Söderblom och hans holländske »eftersägare».⁴

Den fruktbara inhemska idé- och metoddebatt, som här skulle varit möjlig, kommer i stället till stånd, genom att den amerikanske religionspsykologen J. B. Pratt's *The Religious Consciousness* är allmänt läst vid våra universitet. Detta i och för sig förnämliga standardverk föreligger i flera nytryck från 1940-talet, men det utkom f. f. g. 1920, och författaren började enligt förordet sitt arbete därmed redan 1908. Trots att Pratt genomgående avvisar genetiska spörsmål och på ett sunt sätt söker avväga olika uppfattningar om var religionen har sin tyngdpunkt i samhälle och själsliv, uttalar han sig klart för manateorien, tenderar åt att giva individen försteg framför kollektivet och tron framför riten, i varje fall inom högre former av religionen. Allt detta motsvarar ganska väl Söderbloms uppfattning.

De nu gjorda reflexionerna äro alltså föranledda av äldre svenska översiktsarbeten av den allmänna religionshistorien. En i bästa mening populärvetenskaplig framställning av senaste datum är sammelvecket *Världsreligionernas kärnord* (Radiobiblioteket 6; 1944), en serie radioföreläsningar, hållna åren 1943—44 av T. Andræ, B. Karlgren, E. Arbman,

⁴ G. Widengren, *Religionens värld* (1945), s. 41, jfr även personregistret. Här tages endast hänsyn till Gudstrons uppkomst, medan *Den levande Guden* icke alls omnämnes.

E. Briem, G. Rudberg och G. Lindeskog. Om man undantager egyptisk, babylonsk-assyrisk och nordisk religion, har religionshistoriens viktigaste data här kommit med. De härtill fogade litteraturanvisningarna till svenskspråkiga arbeten göra boken utmärkt brukbar som underlag för studiecirkelarbeta. Den kan dock av naturliga skäl icke ersätta en handbok för universitetsstudier. Detsamma gäller E. Briems Kortfattad allmän religionshistoria (1942), skriven för läroverken, men just med hänsyn därtill kraftigt nedskuren till omfånget i jämförelse med motsvarande arbete av Söderblom. Till de alltjämt existerande skolböckerna hör också E. Lehmanns Religionerna (6. uppl. 1939, 1944), som förblivit i oförändrat skick sedan 1918.

Ett viktigt avsnitt, som lätt kommer bort både i religionshistorisk undervisning och handbokslitteratur, är det religiösa världsläget av i dag. En bedömning av detta utifrån kristen ståndpunkt jämte en mångfald nyttigt stoff finns i det till svenska översatta arbetet av H. Kraemer, Kristendomens budskap i en icke-kristen värld (1940; eng. nytr. 1947). Nära 100 sidor ägnas där åt en överblick av huvuddragen i »De icke-kristna livs- och tankesystemen» med bortseende från deras historiska uppkomst och utvecklingshistoria, och ytterligare 50 åt den nuvarande religiösa situationen bland de icke-kristna folken. Den intima samhörigheten av religion, politik och kultur, som utmärker dessa, gör emellertid, att läget för religionens del snabbt ändras. Kraemers bok, som skrevs för 10 år sedan, behöver därför efter de senaste världsomvälvande händelserna kompletteras. Utom missionsvetenskapliga seriepublikationer gör här bl. a. en sådan tidskrift som den nystartade amerikanska *Middle East Journal* god tjänst, medan *The Moslem World* och *Oriente Moderno* närmast avse arabvärlden. Liksom efter första världskriget torde man kunna motse goda översikter i *Survey of International Affairs*.

I våra nordiska grannländer är man icke mycket bättre rustad ifråga om inhemska handböcker i allmän religionshistoria. Detta hänger delvis ihop med ämnets i jämförelse med förhållandena i Sverige svagare ställning inom de därvarande teologiska fakulteterna liksom inom universitetsundervisningen över huvud taget. Det mindretal, som drivit specialstudier, ha använt utländska översiktsverk, medan flertalet — teologerna kunnat nöja sig med mindre framställningar. En sådan är F. Pullich, Religionshistorie (2. uppl. 1946), som är i bruk vid Köpenhamns universitet. Om man t. ex. slår upp den 10 sidor långa skildringen av Zarathustras eller »Persernes Religion», saknas där varje spår av den moderna diskussionen om skilda iranska religionsformer med deras olikartade geografiska

och kronologiska bakgrund. I litteraturhänvisningarna nämnes E. Lehmanns Zarathustrabok från sekelskiftet men icke Nybergs banbrytande arbete från 1937. Tydligt är den andra upplagan av Pullichs bok endast ett nytryck av den första (1935).⁵ Om Nybergs bok enligt principerna för referenserna skulle anses vara alltför fackmässig och omfattande för ett mera elementärt studium, finns dock en annan modern, nordisk undersökning att tillgå, nämligen H. Birkeland, Zarathustra, Irans profet (1943). Detta utgör ett självständigt men klart och lättläst arbete av mindre omfång, vilket kan betecknas som en modifikation av Nybergs tolkning. I samma serie, *Religionens stormenn*, har f. ö. Birkeland skrivit även om Muhammed, medan S. Bugge skildrat Konfucius.⁶

Den norske missionsmannen och nordisten E. Birkelis Religionshistorie (1935), varav en ny upplaga är under förberedelse, är i själva verket, såsom också undertiteln angiver, en religionsfenomenologi, där flera kloka ord sägas, t. ex. om manaföreställningen och förhållandet mellan religion och magi. Däremot är det av biskop Berggrav redigerade samlverket *De store religioner* (De tusen hjems bibliotek 10; 1938) ett viktigt bidrag till den allmänna religionshistorien, vilket omfattar hela 400 sidor och är skrivet av en rad specialister. G. Sverdrup och N. Lid behandla primitiv (24 s.), resp. germansk religion (28 s.). K. L. Reichelt, S. Konow och S. Mowinckel stå för ostasiatiska (60 s.), indiska (54 s.) och västasiatiska religioner jämte Islam (54 s.). A. Fridrichsen skriver om hellenismen (48 s.), E. Molland om urkistendomen och den gamla kyrkan (44 s.), L. Brun giver en snabbskiss av huvudriktningarna inom kristendomen (50 s.) och utgivaren själv tecknar slutligen kristendomens egenart. Boken är försedd med en förnämlig yttre utstyrelse och illustrationer.

De bästa av de nyare populärvetenskapliga verken, nämligen de som äro utgivna av Berggrav och av svensk Radiotjänst, komplettera varandra på ett lyckligt sätt, eftersom de dels äro upplagda på olika sätt och dels täcka skilda religionsområden eller delar av desamma. Om man vill ha en kortfattad och lättillgänglig utfyllnad av de luckor, som därefter alljämt kvarstå, kan en dylik erhållas i det förträffliga danska uppslagsverket *Haandbog i Kristendomskundskab*, utgivet av Köpenhamnsprofessorerna i gammaltestamentlig exegetik, Aa. Bentzen, m. fl. (I—VIII, 1942—45). I första bandet är ett 90-tal sidor ägnade åt Egypten, Babylonien-Assyrien och det förisraelitiska Kanaan, därav en dryg tredjedel direkt åt

⁵ Denna har icke varit tillgänglig för mig.

⁶ De tre monografierna äro numera, enligt uppgift, alla slutsålda från förlaget.

resp. religioner. Namn som G. H. Sander-Hansen, O. Ravn och Fl. Hvidberg borga för att framställningen tager hänsyn till de senaste vetenskapliga rönen. Den sistnämnde forskaren har i andra bandet av samma verk givit en skildring av Israels religionshistoria, rik på nya synpunkter. Den motsvarar till omfånget en hel monografi och finnes även i särtryck såsom en sådan.

Då den hittillsvarande ramen för framställningen, handböcker, som omfatta hela religionshistorien, genom de sista litteraturanvisningarna är tillfälligt överskriden, lämpar det sig att i anslutning till dessa peka på några nyare, för vidare kretsar eller den teologiska undervisningen avsedda monografier, i den mån dessa helt eller delvis beröra religionshistorien. Till denna hör sålunda ett utförligt kapitel i I. Engnells Gamla Testamentet (1945), vilket utgör en utmärkt introduktion i de allmänna idéer, som i stor utsträckning behärska uppsaliensisk religionsforskning av i dag, här tillämpade på ett bestämt religionsområde, nämligen det kanaaneisk-israelitiska. I Egyptisk egenart (1945) av T. Säve-Söderbergh finns ett utförligt avsnitt om egyptisk teologi, där författaren liksom Kees håller sig på historisk mark utan att spekulera över prehistorisk politik och religion såsom Sethe. Han avvisar också i likhet med Maj Sandman-Holmberg i avhandlingen om Guden Ptah (1946) för Egyptens del den moderna höggudsteorien i dess 'split-off'-variant.

Grekisk religion har blivit särskilt väl tillgodosedd med specialundersökningar av ovan angivet slag. Utom V. Grönbechs sex stora band om Hellas och hellenismen (1939—45) bör kanske i första hand nämnas M. P:n Nilssons Grekisk religiositet (1946), en allmänfattlig och kort framställning av de resultat han kommit till under ett helt livs arbete på detta område. Denna bok har så mycket större värde som den också förmedlar en inblick i fortsättningen av författarens omfattande *Geschichte der griechischen Religion* (i Müller-Ottos Handbuch; 1941). Den redan färdigskrivna andra delen därav, som behandlar hela den efterklassiska tiden, har nämligen på grund av tidsförhållandena ännu icke kunnat tryckas. Den svenska bokens särskilda uppläggning i jämförelse med andra, som handla om grekisk religion, klargöres i företalet: »Det talas i den icke mycket om de stora författarnas och filosofernas religion och ännu mindre om gudar och kulter, utan dess syfte är att framställa den religiösa världsuppfattningen och livsåskådningen i dess växlingar genom tiderna.» Det är många kloka och nyttiga påpekanden, som göras beträffande de olika företeelserna inom den senantika religionsutvecklingen. Författaren anser t. ex., att mysteriekulternas betydelse är kraftigt över-

driven, och att den mysterieteologi, som spelat en sådan roll i de gångna decenniernas religionshistoriska diskussion, i mycket är en konstruktion. De kristna skriftställarna, vilka giva oss det mesta materialet, framställa antingen i polemiskt syfte en vrågbild av de hedniska kulterna eller beteckna dessa såsom en djävulens efterrapning av den kristna gudstjänsten. M. P:n Nilsson anser, att den föregivna mysterieteologiens målsmän i viss mån följa den motsatta metoden genom att göra vrågbilden till det primära (s. 177). Det är, utan att några namn här nämnas, den Reitzenstein-Wetterska synen på den begynnande kristendomen, som därmed fördömes. Denna uppfattning är visserligen övergiven av den nyare forskningen, som i stället för hellenistiska gärna pekar på främre-orientalska kultmysterier. Dessas inre struktur uppfattas dock i stort på samma sätt som Reitzenstein tolkade de hellenistiska, vilkas östliga ursprung också han klart hävdade. Samtidigt har perspektivet vidgats och kronologien förskjutits bakåt, så att detta kultdrama, som i sin renaste form framträder i den babyloniska nyårsfesten, ligger bakom både judendom och kristendom. Men i den populära debatten är den hellenistiska mysterieteorien alltjämt levande, varför prof. P:n Nilssons distinktioner äro i hög grad påkallade. Hans hävdande av kristendomens egenart behöver också understrykas gentemot de nya mysterieteoretikerna, vilkas »rituella mönster» många gånger är av samma problematiska natur som den av prof. P:n Nilsson kritiserade mysterieteologiens. Detta är ingen tillfällighet, eftersom den Reitzensteinska metoden att hopa material utan hänsyn till tid och rum överlevt hans historiekonstruktioner. I Grekisk religiositet får man en klar inblick i den inomgrekiska problematiken och den därav betingade religionsutvecklingen.

Vill man ha en lättläst och modern introduktion i de antika mysteriereligionerna, finns en sådan av den norske klassikern och papyrologen S. Eitrem (1942). Den danske religionsfilosofen S. Holm dröjer i sin *Græsk Religion* (1942) avsiktligt och gärna vid diktares och tänkares religiösa åskådning och för icke framställningen längre än till år 431 f. Kr., då enligt Holm upplösningen av den gamla enhetskulturen sätter in.

Även i fråga om nordisk religion och livsstil finnas en del nyare, populära framställningar. I *Nordisk kultur*, bd 26, med titeln *Religionshistorie* (1942), där dock arkeologi och ortnamnsforskning dominera har N. Lid behandlat gudar och gudadyrkan, medan H. Ljungberg i *Nordens serie*, häfte 4, skrivit om Fornnordisk livsåskådning (1943) med följande underrubriker: hävderna, gudarna, bloten, folktron, magien och livssynen.

Den brist på moderna, vetenskapliga handböcker i allmän religionshistoria, som sålunda föreligger i de nordiska länderna, har sin motsvarighet också i andra länder, medan den på sina håll är delvis hävd eller i färd att hävas. Det holländska sammilverket under redaktion av G. van der Leeuw är redan nämnt. Ett liknande, ännu mera omfattande arbete på drygt 1500 sidor är den italienska *Storia delle religioni*, utgivet av Tacchi Venturi i en andra upplaga år 1939. I de anglo-saxiska länderna äro huvudverken alltjämt Harvardprofessorn G. F. Moores *History of Religions* (I—II; 1913—19) och E. W. Hopkins' arbete med samma namn (1918). Av nyare handböcker kan man anföra följande, som båda ha en något annan karaktär än de nyssnämnda, liksom de äro sinsemellan åtskilda. Den ena bär titeln *Comparative Religion, A Short Outline* (1941) och ingår i Pelican Books. Författare är dr A. C. Bouquet, anglikansk präst, deltagare i flera engelsk-nordiska konferenser och *Recognised Lecturer on the History and Comparative Study of Religions* vid universitetet i Cambridge. Inom ett relativt begränsat utrymme (240 s.) finns här en otrolig massa fakta inströdda i en resonerande och essayartad framställning, som trots utblickar åt de mest skilda håll är sammanhållen av en klar och redig disposition. Att de systematiska synpunkterna äro talrika, bör icke väcka någon förvåning, då ämnet är jämförande religionshistoria. Författaren själv är också religionsfilosof med en doktorsavhandling, betitlad *Is Christianity the Final Religion?* (1922). Man erinrar sig i detta sammanhang, att religionsfilosofien i de svenska teologiska fakulteterna nyligen lösgjorts från religionshistorien, en skilsmässa, som icke ur alla synpunkter är lycklig. Religionsfenomenologien kan icke vara utan filosofiens hjälp, om den vill undvika alltför förenklade problemställningar. På samma sätt förhindrar umgänget med historien en filosofisk schematism.

Ett enda exempel skall här givas på den differentierade uppfattning, som kännetecknar Bouquet. De problem, med vilka religiös tro och rit ha att göra, skapas icke av de sistnämnda, utan de äro det råmaterial, som ligger till grund för religionen. Dit hör 1) jaget, 2) dess omgivning, d. v. s. världen, däri inbegripet andra jag, 3) »the Self-existent», uppfattat på olika sätt, men förnummet och fruktat långt innan det är föremål för tanke, och 4) värdefulla objekt, också de uppfattade på skilda sätt. Under den tredje punkten skisserar författaren den evolutionistiska och den anti-evolutionistiska teorien om religionsutvecklingen och tillägger följande: »Vilken form än erfarenheten av 'the Self-existent' må taga, åstadkommer den en inriktning av bundenhet gentemot ett 'Du', vare sig detta 'Du' är

en obestämd kraft, hela universum, en förhärligad anfader, en personifierad himlakropp eller en enda höggud. Denna inriktning återspeglas sedan äldsta tider i 1) det som kallas 'offer', och i 2) känslan att det finns saker som man får eller icke får göra» (s. 38).

I den nyutkomna amerikanska handboken *The Great Religions of the Modern World* (1946), utgiven i Princeton av E. J. Jurji äro Konfucius' lära, taoism, hinduism, buddhism och shinto skildrade av forskare, vilka såsom missionärer haft personlig kontakt med de religioner, som de framställa.⁷ Andå kan en infödd recensent klaga över att medan partiet om romersk katolicism har ett *imprimatur* och andra delar, som beröra kristendomen, äro skrivna av män, som tillhöra de olika kristna kyrkorna, liksom judendomen är behandlad av en jude, de övriga religionerna tecknats av vetenskapsmän, som alldeles sakna eller endast ha yttre förbindelse med dessa. Därmed vill han icke ha sagt, att ingen får skildra någon annan religion än sin egen, »förutsatt att han själv är religiös och har förstahandskunskap om de andra liksom om sin egen religion».⁸ Båda dessa satser utgöra tankeställare. Den andra hälften av boken ifråga är ägnad åt islam, och, såsom redan framgått, åt judendom och kristendom, med ett kapitel vardera åt den grekisk-ortodoxa och den romersk-katolska kyrkan, liksom också protestantismen fått ett eget avsnitt. Hela omfånget på detta sammelverk är knappt 400 sidor.

Det är påfallande, vilket stort utrymme kristendomen fått både i det nu nämnda arbetet och i de flesta andra av samma slag. Vi äro i vårt land vana vid att en hel fakultet ombesörjer undervisningen i detta ämne. Detsamma gäller Tyskland. Varken Chantepie de la Saussayes, Tiele-Söderbloms eller Lehmanns handböcker, som representera tysk-nordisk tradition, ägna därför något utrymme åt kristendomen, och endast den andra av dem upptager judendomen. Där emellertid statliga, teologiska fakulteter saknas, såsom i Frankrike och Amerika, blir detta studium med nödvändighet en humanistisk och religionshistorisk angelägenhet. Men religionshistoria är också hos oss ett examensämne i filosofiska fakulteten, där det studeras av åtskilliga, som sedan aldrig avlägga teologie kandidatexamen. Med hänsyn till denna kategori bör även en svensk eller i Sverige använd handbok behandla också judendom och kristendom. Dessa religioner måste nämligen inom den filosofiska fakulteten räknas till religions-

⁷ Denna bok känner jag endast till genom recensioner i *Journal of the American Oriental Society* 67 (1947), pp. 71 f., *The Middle East Journal* 1 (1947), pp. 215 f., och *The Review of Religion* 11: 4 (1947), pp. 427 f.

⁸ *Rev. of Rel.*, *ibid.*

historien, där den senare av rent historiska skäl intager den främsta platsen. Skolmyndigheterna tyckas också hålla detta för självklart, när de räkna ett fil. kand.-betyg i religionshistoria såsom en höjning till A av kristendomsbetyget i folkskolläraryxamen.

Den här påtalade luckan i utbildningen kan icke betecknas såsom alldeles fylld av den motsvarande speciallitteratur, som i Uppsala och Lund enligt studiehandböckerna av 1943 ingår i godkändkursen för fil. kand.-examen. Vid det förra universitetet läses A. Lods, *Israël, des origines au milieu du VIII^e siècle* (1932) och R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (1934), vid det senare J. Lindblom, *Israels religion i gammaltestamentlig tid* (1936) och A. Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1900), varjämte partiet om Jesus i E. Briem, *Buddha, Muhammed, Jesus* (1938), J. Geffcken, *Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt* (3. Aufl. 1920), och E. Briem, *Helgon och helgonliv* (1942) höra hit. I varje fall äro varken den nytestamentliga exegetiken eller kyrkohistorien tillgodosedda. Här skulle egentligen en särskild handbok av en typ, som är jämförlig med det ovan nämnda, danska verket för kristendomslärare, vara av nöden. De fyra första delarna i detta täcka förresten hela det angivna ämnesområdet. En god, svenskspråkig förstahandsintroduktion i företrädesvis den ntl:iga bibelvetenskapen giver G. Lindeskog i sin bok *Bibeln och den nyare forskningen* (1941).

Den skillnad mellan kursfordringarna i den teologiska och den filosofiska fakulteten, som alltså blir nödvändig, har med rätta framhävts av prof. G. Widengren i dennes yttrande till 1945 års universitetsberedning (Statens offentl. utredn. 1946: 81, s. 34) och där utgjort ett av argumenten för en särskild religionshistorieprofessur inom den filosofiska fakulteten. Men samtidigt hävdar prof. Widengren, att ämnet inom denna närmast hör ihop med de »historiska, filosofiska, filologiska och etnologiska» disciplinerna, medan det i den teologiska fakulteten kan knyta an till exegetiken och kyrkohistorien. Här komma sålunda undervisningskravet och ämnets vetenskapshistoriska ställning i konflikt med varandra. Ur det förras synpunkt skulle teologerna vara mest betjänta av en humanistiskt orienterad ämnesrepresentant och humanisterna av en teologiskt skolad sådan. I praktiken har problemet hittills lösts så, att den gemensamme företrädaren för ämnet haft båda slagen av skolning.

Det rikhaltiga flödet av tysk handbokslitteratur under 1920-talet, i vilken C. Clemens *Die Religionen der Erde* (1927) alltjämt väl förtjänar att nämnas liksom flera andra arbeten av denne flitige och samvetsgranne samlare, såsom *Religionsgeschichte Europas* (I—II; 1926—31) och bidrag

till prehistorisk, etruskisk och gammalgermansk religion från början av 1930-talet, har icke någon motsvarighet under det sistnämnda decenniet. Man kan inregistrera Bonnprofessorn G. Menschings *Allgemeine Religionsgeschichte* (1940), föregången av en *Vergleichende Religionswissenschaft* (1938). Värdet av dessa verk förringas av rasteorier och en diskutabel typologisering.

Ett utomordentligt uppslagsverk för ett specialområde är däremot jesuiten K. Prümms omfattande (921 s.) *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (1943) med instruktiva, resonerande bibliografier och 8 skilda register på sammanlagt 65 sidor. Huvudavsnitten behandla 1) folk- och statsreligionens utveckling i Grekland och Rom, 2) den antika filosofien, 3) mysteriekulterna, 4) magi, mantik, ödes- och undertro samt den officiella kulturen, 5) hermetismen såsom typ för hednisk gnosos och slutligen 6) de religiösa särdragen i de skilda romerska provinserna. Allt detta material behåller sitt stora värde, även om Prümms helhetssyn, »Eingottglaube» och »Urmonotheismus», icke accepteras. Att olika uppfattning härutinnan icke behöver bero på teologisk-dogmatisk bundenhet, såsom R. Karsten tager för givet i sin recension av Widengrens *Religionens värld* (*Finsk tidskrift*, jan. 1947), framgår av dominikanen och klassikern A.-J. Festugières kritiska anmälan av Prümms arbete i *Revue des Études Grecques* 57 (1944), s. 249 ff. Beträffande urmonotheismen i allmänhet och den grekiska i synnerhet säger Festugière: »Man tror sig drömma. Det finns här så många ogrundade påståenden, så många och så grova metodfel, framförda med en lugn övertygelse, att man först avstår från att diskutera» (s. 254).⁹

Vid universitetet i Bern hölls läsåret 1940—41 en kulturhistorisk föreläsningsserie för samtliga fakulteter, i vilken människans förhållande till det gudomliga utgjorde det huvudtema, som belystes genom en översikt av de olika religionerna och deras särskilda lösningar av problemet. Denna serie utgavs 1942 under titeln *Mensch und Gottheit in den Religionen* (478 s.) och utgör en användbar inledning i studiet av den allmänna religionshistorien. Den innehåller ingenting i egentlig mening nytt, utan de specialister, som skildrat de särskilda religionsformerna, bygga i detta allmänna sammanhang på den traditionella litteraturen. Det kommer i denna bok mera an på reflexioner över materialet än på en fullständig och aktuell presentation av detsamma.

⁹ Såsom en handbok i grekisk religion kan man också betrakta A. B. Cook's utomordentligt stoffrika monografi *Zeus I—III* (1914—40). Särskild hänsyn är här tagen till det arkeologiska materialet, och fylliga indices öka verkets användbarhet.

Frankrike har sedan gammalt intagit en rangplats, när det gäller studiet av de utomkristna religionerna. Utan att nämna några namn ur forskningshistorien kan man peka på sådana fakta som att *Revue de l'Histoire des Religions*, grundad 1880, är den äldsta facktidskriften i ämnet, och att den till Sorbonne knutna École pratique des Hautes Études, i vars regi denna publikation alltjämt utkommer, har en särskild Section des Sciences religieuses. Här föreläsa en hel rad framstående specialister. Flera av dessa medverka jämte andra forskare i en serie, planerad att omfatta fem delar, vilken bär sammeltiteln »*Mana*», *Introduction à l'histoire des religions* och är utgiven av les Presses Universitaires de France. De två första banden, vilka tillsammans utgöra del 1, ha redan kommit (1944—45) och utvisa, att vi ha att göra med ett standardverk av yppersta slag. Till sin uppläggnings svarar det närmast mot den serie italienskspråkiga monografier, som under titeln *Storia delle Religioni* utgivas av R. Pettazzoni, eller mot den engelskspråkiga *Mythology of All Races* (ed. J. A. Mac Culloch — G. F. Moore). Det spränger alltså ramen för en handbok.

I det första bandet skriver J. Vandier om egyptisk religion. Framställningen är — liksom i det andra bandet om babylonisk-assyrisk religion av É. Dhorme — tetisk och fortlöpande. Hela lärdomsapparaten är samlad i finstilta avsnitt, som följa på varje kapitel. Här diskuteras och refereras olika vetenskapliga ståndpunkter, och käll- och litteraturbelägg anförs. Det finns inga notssiffror, som förmedla mellan de varandra motsvarande partierna, men då dessa äro anordnade i samma följd, är det aldrig svårt att finna sig tillrätta. Denna anordning måste vara idealisk i en handbok, där skildringen icke får tyngas av detaljdiskussion och en massa motstridiga meningar om samma fenomen. Den vetgirige och forskaren har emellertid alltid möjlighet att kontrollera författaren och se, varpå han grundar sin uppfattning.

R. Dussaud har i band 1 skrivit en allmän inledning, där han kort skisserar forskningens och de skiftande teoriernas historia. Han framhåller till slut, att det viktigaste är att nu lägga en fast grund genom ett omsorgsfullt studium av de särskilda religionerna, för vilka materialet växt så mycket tack vare alla upptäckter under senare tid. Därpå följer en utmärkt, 32 sidor lång bibliografi, som är sammanställd av H.-Ch. Puech, medutgivare av *Revue de l'Histoire des Religions* och specialist på manikeismen. Det andra bandet är också en smula uppdelat, så till vida att R. Dussaud där tecknar huvuddragen av hettitisk, hurritisk, fenicisk och syrisk religion.

Huvuddelen av band 2 eller 330 sidor är dock ägnad åt babylonisk-assyrisk religion. Detta ämne är behandlat av Dhorme redan i en monografi från år 1910, och både genom sina övriga undersökningar av olika former av semitisk religion och sin grundliga filologiska skolning är författaren sällsynt väl skickad för sitt värv. Det är därför med ett särskilt intresse, som man tager del av hans åsikter, då dessa ha beröring med här hemma aktuella och omdiskuterade problem, t. ex. följande.

Man har tidigare hävdad, och på många håll gör man det ännu, att det är ökenlinjen, som är den viktigaste i Israels religionshistoria. Det är nomadtidens enkla och stränga gudsdyrkan och livsföring, som profeterna gripa tillbaka på, och det är öknens absoluta krav och dess frihet från alla den bofasta kulturens bindningar, som slutligen gå igen hos Jesus själv. Det jämförande religionshistoriska materialet hämtar man då från araberna, som bevarat den beduinkultur, vilken en gång varit Israels egen. I och med att konungen-prästen och den kult med ett fast, rituellt schema, där denne spelar huvudrollen, kommer i förgrunden i stället för profeten, hans personliga Gudsupplevelse och kultkritik, vändas blickarna i stället mot stads- och åkerbrukskulturen i Kanaan och det gamla Mesopotamien. Eller man går snarare den motsatta vägen, eftersom kungaritualen i Israel helt måste rekonstrueras med hjälp av akkadisk-sumeriska källor. De idéer, som hämtas därifrån, bliva alltså i motsats till öknens de ledande i Israels fortsatta utveckling.

De som opponera sig mot denna kanaanisering av Israels religionshistoria få bl. a. höra, att det är deras bristande östsemitiska orientering, som medför fasthållandet vid ökenteorien.¹⁰ Dhormes allsidiga kunskap om både öst- och västsemitiska förhållanden står över all kritik. Utan att alls ingå på den nu refererade diskussionen faller han följande allmänna omdömen, som dock i hög grad ha med dessa frågor att göra: »Man kan icke i dag utan att hemfalla åt det grövsta misstag inordna den akkadiska religionen och dess avläggare, den babyloniska och den assyriska, bland de semitiska religionerna» (s. 4). De akkadiska invandrarna ha nämligen, såsom det alltid går, när ett kultursvagare folk militärt besegrar ett kulturstarkare sådant, andligen fått hela sin prägel av sumererna. Den enhetskultur, som därigenom uppstår, är något för sig, menar Dhorme och fastslår ytterligare i det finstilta avsnitt, som motsvarar det ovan citerade: »Det är säkert, att religionen hos de semiter, som sedan urminnes tid varit bosatta på stränderna till Tigris och Euftrat, alltigenom skiljer sig från de religioner med semitiskt namn, som man kan rekonstruera efter de

¹⁰ I. Engnell i Sv. Dagbl. 8/12 1946.

monument och texter, som härröra från Syrien, Fenicien, Kanaan och Arabien, eller efter vittnesbörden i bibel- och kilskriftslitteraturen. Fler-talet av de stora gestalterna i det akkadiska, babyloniska och assyriska pantheon bära sumeriska namn. För att beteckna kultföremålen, de prästerliga funktionerna, riterna och bönera lånar det liturgiska språket sumeriska ord, som det nöjer sig att semitiserar genom tillägg av en kasusändelse.» Dessa ord innebära en kraftig gensaga mot både gammal och ny panbabylonism, ifall man icke i överensstämmelse med gängse grövre diskussionstaktik vill slå bort dem såsom teologisk dogmatism hos den f. d. dominikanpatern, som på detta vis skulle vilja värna om de bibliska religionernas egenart.

Med sina talrika illustrationer och sin förnämliga typografiska utstyrelse överhuvud taget utgör den av M. Gorce och R. Mortier utgivna *Histoire générale des religions* ett ståtligt praktverk.¹¹ Det förelåg till större delen i korrektur redan före det andra världskrigets utbrott, varför det, med undantag för några smärre, kompletterande noter och avsnitt, är skrivet för 10 år sedan. Av de fyra planerade banden om vardera c:a 500 sidor i stort kvartformat ha tre redan utkommit. Det första (1944) behandlar grekisk-romersk religion med kortfattade partier ägnade åt förhållena, egeiska religionsformer och åt etruskerna. Huvudförfattare äro A. J. Festugière (grekisk religion), M. P:n Nilsson (grekisk mytologi) och P. Fabre, ancien membre de l'École française de Rome (etruskisk och romersk religion).

Det andra bandet (1945) börjar med indo-iranska religioner, skildrade av P. Masson-Oursel, liksom åtskilliga andra av författarna professor vid École pratique des Hautes-Études. Sålunda skriver bland dessa Festugière om hermetism och hednisk gnosisk och H.-Ch. Puech om mandeism och manikeism.¹² Talmudjudendomen får några sidor av överrabbinen M. Liber, Jesus och hans verksamhet tecknas av den schweiziske professorn (Freiburg) och dominikanen F.-M. Braun, urkristendomen behandlas av hans protestantiske pariskollega och nykreerade svenske hedersdok-

¹¹ Franska föregångare, när det gäller utstyrelsen, äro *Mythologie Asiatique*, utgiven av J. Hackin-S. Eliseev (1928; eng. övers. 1932), och *Mythologie générale*, utgiven av F. Guirand (1935). Det senare verket är enbart deskriptivt, och termen mytologi har här sin snävare innebörd.

¹² Jfr för dessa religionsområden två specialundersökningar av G. Widengren, nämligen *The Great Vohu Manah and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaeism* (UUA 1945: 5) och *Mesopotamian Elements in Manichaeism* (King and Saviour 2). *Studies in Manichaeism, Mandaean and Syrian-Gnostic Religion* (UUA 1946: 3).

torrn M. Goguel och den gammalkatolska kyrkan av utgivaren och dominikanpatern M. Gorce. Den koptiska, etiopiska, bysantinska och ryska kyrkan får slutligen var och en ett särskilt kapitel med huvudvikten naturligtvis lagd på de två sistnämnda kyrkorna.

Över hälften av det tredje bandet (1947) är likaledes ägnad åt kristendomen, som upptager sammanlagt omkring 650 sidor i denna franska religionshistoria. Det är den västerländska kristenhetens historia från medeltiden till våra dagar, som skildras av en mängd olika auktorer i en rad fristående avsnitt, t. ex. kristendomen i den feodala världen, mystikens historia från 400—1300, de skolastiska teologernas religion, poeternas religion och folkreligionen under medeltiden, den kanoniska rätten och Roms primat, o. s. v. Luther är icke alls med utom i sin relation till Frankrike (1 s.), och lutherdomens hela historia avverkas rasht på 5 sidor av Strassburgteologen H. Strohl. Johan av Korset får däremot 13 hela sidor av specialisten J. Baruzi jämte utomordetliga bibliografiska notiser, som till omfånget föga underskrida den löpande framställningen. Ett nästan lika stort utrymme kommer på frimureriets lott.

I övrigt behandlar Louvainprofessorn G. Ryckmans de förislamiska, arabiska religionsformerna, och direktorn vid det arabiska muséet i Kairo, G. Wi et, islams historia. Ett visst lokalpatriotiskt intresse yttrar sig i att Indokinas och Insulindes religioner erhållit nästan hälften av det sidoantal, som upplåtits för de ostasiatiska religionerna, bland vilka annars Japans intager den främsta platsen.

Det fjärde bandet skall skildra de primitiva folken, den gamla orienten och indo-européerna.

Redan denna korta innehållsöversikt blottar både verkets förtjänster och brister. Till de förra höra utom den yttre praktiken, den av specialister författade, dokumentariska framställningen, till de senare den godtyckliga dispositionen med bristande avvägning mellan de skilda avsnitten, vilka dessutom ha mycket olika värde och originalitet. I ett sammelvark torde det emellertid alltid vara svårt att komma ifrån dylika onöjaktigheter. Och då all historieforskning samtidigt är historietolkning, kan det som motvikt mot den tendens till likriktad och skolbunden uppfattning i dylika frågor, som alltid gör sig gällande, vara av icke ringa betydelse, att forskare med olika synpunkter komma till tals i samma arbete, ibland också i samma fråga.

Ett gott exempel på en sådan inre dialektik, som läsaren, med eller mot sin vilja, invecklas i, är den olikartade teckning av Jesusgestalten, som gives av den katolske och den protestantiske exegeten. Ty Goguel, som be-

handlar urkristendomen, skildrar först utförligt Jesus själv och hans verk och dubblerar därigenom i själva verket Brauns framställning. För att börja med den senare klargör den på ett minimum av utrymme den historiska bibelkritikens synpunkter på Jesus och hans självmedvetande. De förklaringar, som givas, betecknas av Braun såsom den fiktiva, den moraliska och den eskatologiska messiasidén. Enligt den första är Jesu anspråk på att vara Messias en senare församlingsteologi (Wrede), eller uppståndelsevisionerna ha fött Messiastron (Guignebert) i stället för tvärtom (Loisy, Brun, Goguel, Casland). Den uppfattningen, att Jesus i första hand förkunnar en hög och ädel moral (Ritschl, Schleiermacher, Réville, A. Sabatier, Holtzmann, B. Weiss, Harnack) karakteriseras av Loisy på följande vis: »Harnacks Kristus, sonen som uppenbarar den gudomliga godheten, synes taga på sig messiasvärdigheten såsom en slags kostym eller förklädnad, som han skulle ha behövt för att underhandla med judarna.» Annars opponera sig både dialektiska teologer (Barth, Brunner), nykalvinister (Lecerf) och den eskatologiska tolkningens företrädare (A. Schweitzer) mot denna bibliskt ogrundade Jesusbild. De sistnämnda stupa själva på den ohållbara teorien om en interimsetik, liksom de överdrivit de apokalyptiska kretsarnas betydelse och den korta tid, som är kvar till världsslutet. Efter en granskning av de textställen, som belysa Jesu självmedvetande, särskilt Mästarens ord inför Stora rådet, fastslår Braun: »Historiens Kristus är en människa, som levde i medvetandet att vara Faderns utsände och hans ende och högt älskade son, och som har vidarebefordrat denna sin övertygelse till sina lärjungar.» Men här börjar i själva verket Jesusproblemet. Ty antingen är detta anspråk berättigat, eller också har Jesus hemfallit åt en illusion, som förutsätter en sådan grad av storsjanssinne, att det hade bort lysa igenom i evangeliernas skildringar. Man kommer icke ifrån alternativet genom någon av de tre anförda »lösningarna» eller genom att förneka Jesu existens (Couchoud, Bayet, Dujardin). »En enda förklaring återstår,» och Jesu självmedvetande kan icke återföras på någon känd form av religiös erfarenhet.

Goguel börjar sin framställning av Jesus med tillbakavisandet av den sociologiska teorien, att kristendomens stiftare är en mytisk idealgestalt, utformad av kultförsamlingen utan någon förankring i historien. Ett fyndigt motargument, som förtjänar att begrundas också av dem som återfinna enbart kultlegender på varje nyuppgrävd, främreorientalisk lerskärva, är följande: »Om det axiom, med vilket de arbeta, vore riktigt, borde man också draga den slutsatsen, att kriget 1914—18 icke ägt rum, och att det som man berättar därom, endast är den myt, som förklarar kul-

ten av den okände soldaten.» Exemplet kan likaväl spelas ut mot den överbetoning av ritens ursprunglighet, som ofta är förenad med den mytologiserande tolkning, som överallt hittar kultmyter. Även en rit kan vara sekundär och därtill historiskt betingad. Men Goguels eleganta ripost är icke blott en doublé utan den pekar även på ett metodiskt betydelsefullt faktum: religionshistorisk principdebatt kan med fördel anknyta till det rika skeendet i nyare tid eller nuet, eftersom faran för schematisering då blir mindre än när materialet utgöres av gamla, svårtolkade och fragmentariska texter.

För att återvända till Goguels Jesustolkning, är den i jämförelse med Brauns både psykologiserande och relativiserande. Den bygger därjämte på en skiktning av texterna och ett kronologiskt utvecklingsschema hos huvudpersonen. Jesus har till en början förnummit en profetisk sändning, han »har haft känslan av att från Gud ha mottagit ett budskap att föra fram till sitt folk». De nya synpunkter på Gudsriket, vilka han kommit till, och vilka lett till skilsmässa från Johannes Döparen »ha icke i hans ögon varit en upptäckt, som han själv skulle ha gjort, de ha för honom varit en uppenbarelse, mottagen från Gud». Motgångarna och krisen i Galiléen ha hos Jesus fött det messianska medvetandet, som avlöst det profetiska. Han gör dock endast anspråk på att vara den kommande Messias och dör utan att efterlämna varken institutioner eller lärosystem, endast en skara troende människosjälar.

Endast ytterligare ett stickprov skall tagas ur *Histoire générale des religions*, nämligen Festugière's kapitel om primitiva symboler och riter, vilket indirekt rullar upp ett så omdiskuterat problem som frågan om religionens ursprung.¹³ Till guide på angivna område väljer författaren Pausanias, vilkens resebeskrivning giver oss den enkla, lantliga religionen med dess urgamla hävd. Festugière skildrar först de heliga föremål, på vilka de ursprungliga grekernas tro är inriktad, och sedan de heliga riter, vilka äro uttryck för denna tro. Härvid ställer han frågan, om dessa äro magiska eller religiösa. Sten-, träd- och djurkult höra med till den äldsta grekiska religionen. Denna dyrkan får icke interpreteras i analogi med andra länders religiösa bruk (Egypten), man kan t. ex. icke finna någon totemism i Grekland. Enligt grekisk uppfattning är det gudomliga allt det som går utöver det vanliga. Menanders utmärkta definition, »allt det som får makt över oss och överträffar oss, betraktas som en gud», utgör en intellektuell översättning av ett erfarenhetsfaktum. Men man måste annars skilja mellan den gudom, som konstrueras genom förnufts slut, t. ex. den personifi-

¹³ Jfr härtill bl. a. G. Widengren, *Religionens ursprung* (1946).

erade vinden och Platons och Aristoteles gud, och den kultgud, som svarar mot ett religiöst behov. Den grekiska religionen har sprungit fram ur en specifik, religiös känsla, nämligen $\theta\acute{\alpha}\mu\beta\omicron\varsigma$, motsvarande det engelska »awe» och Ottos numinösa stämning. Denna heliga bävan förnimmer man inför personer eller ting, som är utrustade med en övernaturlig kraft. Folket och lärjungarna omkring Jesus känna den inför Mästaren och hans undergärningar, och den fyller Achilleus, när Athena griper honom i håret (II. I, 199). Till detta grundfaktum i grekisk religion måste fogas det konstaterandet, att alla mytologiens gestalter, vilka ofta äro rena allegorier eller poetiska personifikationer, icke ha något med religionen att göra, om de icke äro föremål för en levande kult, bön och offer, som vittna om att man tror på deras kraft och förmåga att hjälpa. Och kulten är konservativ. Det är icke 400- och 300-talets mästerverk i bildhuggarkonst, som man dyrkat på Pausanias tid, utan gamla, enkla bilder, ofta av trä.

Naturens övermäktiga intryck frammanar känslan av gudomlig närvaro. Träd, djur, stenar, källor och elden på härden åstadkomma den rysning, som $\theta\acute{\alpha}\mu\beta\omicron\varsigma$ innebär. Denna religiösa förnimmelse projicieras utåt i ett objekt, lika spontant som sinnessensationen frammanar ett synligt och påtagligt föremål. Den religiösa känslan kan icke härledas ur andra sensationer. I båda fallen är det fråga om ett konstaterande av ett faktum, icke om en inbillning eller en konstruktion. Den som icke känt $\theta\acute{\alpha}\mu\beta\omicron\varsigma$, vet heller icke av några religiösa ting; havet, skogen och berget bliva för honom endast vatten, träd och klippmassor. Grekerna ha i hög grad haft denna känsla för gudomlig epifani. Den minsta symbol har fått företräda, icke så mycket guden som det gudomliga, och vi få på detta vis den primitiva grekiska religionens polysymbolism. En inhägnad omkring ett heligt föremål vittnar om att en jägare eller en herde en gång gripits av bävan på denna plats.

Schackrandet med makterna enligt schemat *do ut des* är sekundärt och förutsätter tron på väl avgränsade gudar. Men om den nyttobetonade inställningen kommer in först senare, sätter likväl människan sig själv i centrum och har ett personligt intresse för det heliga, som hon möter. Det angår henne, hon urskiljer en intention i detsamma. Detta innebär icke en godtycklig projektion av mänskliga behov utan det är resultatet av en perception. Man förnimmer omedelbart en intention, god eller ond, liksom barnet, som stöter sig mot bordet, uppfattar olyckan såsom resultatet av en ond vilja hos tinget. Personifikationen är därför samtidig med upplevelsen, det finns ingen utveckling från fetischistisk till antropomorf kult. Vidare innebär konstaterandet av den goda eller onda intention, som män-

niskan förnimmer hos det gudomliga, att kulten är lika gammal som religionen själv. Magien är icke heller äldre än religionen, den skiljer sig från denna genom att vara opersonlig och tvångsmässig.

Ett annat huvuddrag i den religiösa urupplevelsen är förnimmelsen av τὸ κρείττον, det mysteriösa och övermänniskliga. Detta är inneslutet i symbolen enligt primitiv grekisk tro: statyn smörjes och klädes, d. v. s. dess kraft förnyas.

Det grekiska tänkandet har beträffande ordet θεός pendlat mellan en vag monoteism och en klar polyteism. Men i kulten och den folkliga tron har en gudom stått i förgrunden. Homeros företräder en utvecklad polyteism, men de handlande personerna i hans verk ha en obestämd förnimmelse av något gudomligt. På samma sätt växla i det senare språkbruket θεός och θεοί (Platon, i viss mån Aristoteles, Stoan). Man kan visserligen icke tala om en folklig panteism, men τὸ θεῖον uppenbarar sig under olika former, bland vilka alltsedan Homeros Zeus eller Θεός med stort Θ dominerar.

Festugière's psykologiskt fina analys av den religiösa erfarenheten giver utrymme åt en mångfald företeelser inom religionens värld. Han kommer icke med färdiga klichéer från den nutida forskningens religionsvetenskapliga debatt och frågar, om den gamle greken var manadyrkare, animist eller höggudsanhängare, utan han söker beskriva det religiösa fenomenet med ord och uttryck från de inhemska källorna själva. Naturligtvis kan man förebrå också den franske klassikern och religionsforskaren, att han är beroende av en bestämd, modern åskådning, t. ex. Ottos kategorilära. Eller man kan på gängse vis fastslå, att »redan» Comte's självständige lärjunge J.-M. Guyau sagt liknande saker om den intentionala upplevelsen, som för honom förstås är helt subjektiv: intentioner, önskningar och viljor hänföras till tingen själva under det första stadiet i det mänskliga förnufvets utveckling.¹⁴ Men oberoende härav kvarstå en rad goda distinktioner och iakttagelser, som med all respekt för varje religions egenart kunna tillämpas också på andra religioner än den grekiska.

De flesta franska böcker höra mer eller mindre löst till en serie. En dylik är *Mythes et Religions*, utgiven av P.-L. Couchoud. Hittills ha från år 1939 nitton små band utkommit. De utgöra originalundersökningar, populärt skrivna och utan tyngande vetenskaplig apparat. Religionshistoria, religionsfenomenologi och kyrkohistoria — även här hör kristendomen till religionshistorien — äro representerade i en brokig blandning.

¹⁴ Se H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions I—II* (1929), I s. 387, 472.

För att taga dem i kronologisk ordning, äro följande ämnen behandlade: germanernas myter och gudar (G. Dumézil), medeltidens kätterier, människan och det heliga, det religiösa problemet i det franska kejsardömet, protestantismens födelse, kelternas gudar och heroer (M.-L. Sjoestedt), det gamla Indiens religiösa poesi (L. Renou), heligheten (A.-J. Festugière), herossägner och kulter i Grekland, romarnas gudar (V. Basanoff), dödens mysterium i Asiens religioner, magi och medicin, Roms stora myter (J. Hubaux), solfesterna, inkquisitionen, vägarna till hinsidesvärlden, Konfucius, Epikuros (A.-J. Festugière). Som synes har den flitige dominikanpatern också lämnat flera bidrag till denna seriepublikation, och han är både genom omfånget och arten av sitt författarskap väl värd den uppmärksamheten, att han hösten 1947 kallats såsom Olaus Petri-föreläsare till Uppsala.

I detta sammanhang kan en nystartad belgisk serie med titeln *Collections Les Religions* nämnas. Tre häften, vilka jag endast känner till genom en recension i den belgiska *Nowvelle Revue Théologique* (1947, s. 318), som ryckt upp på ledande plats bland de internationella, teologiska tidskrifterna, ha år 1946 tryckts i Lille. De behandla kristendomen och de icke-kristna religionerna, judendomen och buddhismen.

Den nu gjorda översikten har varit begränsad till nyare handböcker i allmän religionshistoria och till en del litteratur, som i brist på sådana delvis tillgodoser detta område. De olika verken ha fått komma till tals huvudsakligen i den mån de beröra aktuella frågeställningar inom svensk religionsvetenskap av i dag. De visa, att det ofta brukade och missbrukade ordet »modern religionsforskning», som ställes i motsats till en tidigare generations arbete, ingalunda är ett entydigt begrepp. Motsatta åsikter och tolkningar äro icke endast en följd av en generationsväxling, utan de äro utom av vetenskapsmännens olika ålder också betingade av deras skilda intressen, metoder och forskarkynnen, liksom de i sista hand gå tillbaka på den verklighet, som själv rymmer så många motsägelser.

Mycket vore att tillägga. Åtskilliga intresseväckande specialundersökningar, vilka delvis torde bli föremål för särskilda recensioner i STK, i den mån de icke redan blivit det, ha sett dagen under de senaste åren, både inom och utom vårt land, där f. ö. religionsvetenskapen uppvisat en osedvanlig blomstring. Statsmakterna ha också beaktat denna, då de beviljat anslag till tvenne nya tjänster i ämnet, en biträdande lärarbefattning i Lund och ett praeceptorat i Uppsala. Betraktar man denna gradskillnad från undervisningsbehovets synpunkt, är den icke berättigad. Tentamensfrekvensen, den enda mätare, som härvid kan läggas till grund för en sta-

tistisk utredning, har i Lund under den senaste 10-årsperioden konstant varit högre än i Uppsala, och hela överskottet faller på den filosofiska fakulteten vid vårt södra universitet. Siffror, tabeller och kommentarer skola presenteras i annat sammanhang. Likaså reserveras en granskning av de nyaste religionspsykologiska arbetena till en senare följande framställning. Detsamma gäller en del bibliografiska notiser. Få vetenskapsområden äro bibliotekstekniskt sett så svårregistrerade och därför svåröverskådliga, som det religionsvetenskapliga, eftersom detta mer eller mindre hör samman med ett så stort antal andra specialdiscipliner av de mest skilda slag. Vem kan t. ex. av titeln sluta sig till att den i Basel nystartade tidskriften *Acta Tropica. Zeitschrift für Tropenwissenschaften und Tropenmedizin* (1944 ff.), som i Lund är placerad på den reumatiska institutionen, även innehåller en utmärkt, fortlöpande religionshistorisk och missionsvetenskaplig bibliografi? Men L. Backmans arbete *Den religiösa dansen* (1945) visar, att också farmakologen kan ha åtskilligt att säga religionshistorikern eller snarare religionspsykologen.

[Korrekturtillägg. I *The Expository Times* 58 (1947), s. 152 f., opponerar sig N. H. Smith mot den nuvarande tendensen att under överbetonning av den gammaltestamentliga religionens rituella karaktär förringa profetismens kritik av offerväsendet, jfr H. H. Rowley's genmäle, *ibid.*, s. 305 ff.

I den holländska *Bibliotheca Orientalis* 4 (1947), s. 62, stannar Th. Z. Vriezen vid samma skarpa gränsdragning av Dhorme mellan öst- och västsemitiskt, som ovan framhävts, och kallar den för »en av de mest intressanta anmärkningarna, i förstone nästan omvälvande». Han rekommenderar den åt religionshistorikerna för allvarlig begrundan men framhåller därjämte, att vi icke få glömma, att det också finnes både frändskap och ömsesidigt historiskt utbyte mellan öst och väst.

Den av Jurji utgivna handboken har, sedan ovanstående skrevs, passerat revy genom åtskilliga andra tidskrifter och även nått härvarande universitetsbibliotek. Den har redan nytryckts och tycks verkligen med fördel kunna användas såsom grundläggande framställning vid det lägre universitetsstudiet. Den är synnerligen rik på fakta men ändå njutbar och pedagogisk; jfr den väldisponerade skildringen av Shinto, författad av D. C. Holtom, vilken sedan 1910 verkat i Japan såsom professor i Tokio och Yokohama med så pass skilda ämnen i sin undervisning som moderna språk, kyrko- och religionshistoria samt teologi. Han har sålunda förstahandskunskap om vad han skriver och har tidigare publicerat åtskilligt om

japansk religion, filosofi och politik, bl. a. om kröningsceremonierna i Japan. Då Holtom under andragande av inhemska auktorer söker få fram vad den mångtydiga, japanska ekvivalenten till första ledet i namnet Shinto, nämligen kami, betyder, stannar han till slut vid Söderbloms helighetsbegrepp.

Ett annat amerikanskt arbete, som i detta sammanhang kan nämnas, är *An Encyclopedia of Religion*, utgiven av V. Ferm (1945). Alla grenar av den teologiska vetenskapen äro här företrädade med korta, signerade artiklar, försedda med litteraturhänvisningar. Antalet uppslagsord är ovanligt stort, och för att vara endast ett oktavband om 844 sidor är det märkligt, hur mycket som rymmes inom denna teologiska variant av »Lille Jätten». Den japanska solgudinnan Amaterasu-Omikami, den persiska Anahita, det babyloniska dödsriket Aralu, och den värdiga harakiritermen seppuku dväljas fredligt inom samma pärmar som Aulén, Nygren och Lundensian Theology. — I *Antonianum* 22 (1947), s. 290 ff., recenserar E. Zolli en nyutkommen allmän religionshistoria, N. Turchi, *Le religioni del mondo*, Roma 1946, vilken omfattar 614 s. i stort format. Medverkande äro B. Bernardi (religionsforskningens historia, skilda teorier om religionen, primitiv religion), L. Nagae—M. Tch'en-Tshe-Min (Ostasien), A. Ballini (Indien), G. Messina (Iran, manikeismen), G. Furlani (Främre orienten), utgivaren själv (Tibet, Egypten, grekisk-romersk, keltisk, germansk och baltisk religion), A. Bausani (Islam), A. Romeo (judendomen). Boken avslutas med fyra hela kapitel om kristendomen från dess begynnelse till våra dagar, skrivna av olika specialister.]

(Inl. till tryckn. i juni 1947.)

CARL-MARTIN EDSMAN.

GAMMALTESTAMENTLIGT NYTT FRÅN UTLANDET

Det är en glädje att kunna konstatera att det åter rör sig på det gammaltestamentliga området. Norden går i täten, men även från utlandet utanför Norden börjar ett och annat att komma. Jag skall i denna översikt redogöra för några arbeten som nått mig under de sista två åren. På någon fullständighet gör jag ej alls anspråk. Jag måste hålla mig till det som mer händelsevis kommit i mina händer. Jag hoppas dock få återkomma för att kanske då medtaga sådant som jag nu har måst gå förbi.

Från Norge har kommit ett stort arbete över den israelitiska profetismen. Författare är docenten vid Menighetsfakulteten i Oslo Ivar Seierstad.¹ Det är ovedersägligen ett kärnproblem som förf. här givit sig i kast med. Man märker snart att han gjort det av en stark inre drift och med en bestämd vilja att ge profetforskningen en stöt framåt i en riktning som tycks förf. innebära en korrigerings av tidigare feluppfattningar och en verklighetstrognare syn på de profetiska personligheterna och deras verksamhet. Man måste omedelbart ge S. det erkännandet att han med största energi driver sina teser, och att han icke lämnar läsaren i tvivelsmål om vart han syftar.

Det som närmast kallat fram S. på arenan är den moderna psykologiska aspekten på profetismen, kort sagt uppfattningen av profeterna som extatiker i en eller annan mening, en uppfattning som man kommit till genom en psykologisk analys av profetismen, sedan den insatts i ett allmännare religionshistoriskt sammanhang. Dem förf. närmast vänder sig emot äro Gunkel och Hölscher. För att genast komma till sakens kärna så kan S:s intresse karakteriseras så: han söker arbeta fram den personligt-religiösa och personligt-sedliga väsenshalten i profeternas religiösa upplevelser under reducering av de supranormala psykiska fenomenen, vid vilka man under de senare åren lagt så stor vikt, till det minsta möjliga. Den yttersta grunden för profeternas centrala upplevelser och källan för deras tankar om Gud, hans vilja och planer har varit det omedelbara, existentiella, »transsubjektivt föranledda» mötet med Gud i själen, oåtkomligt för all psykologisk analys, men möjligt att fatta och erkänna för varje religiös människa som har erfarit det verkliga gudsumgängets innebörd. För denna grundläggande erfarenhet använder förf. ibland uttrycket intuition, ibland intensifiering av gudsmedvetandet, ibland »Fühlungsnahme mit dem Offenbarungsgeber», ibland omedelbar kontakt med Gud, ibland något annat liknande. Om Jesaja under tempelvisionen Jes. 6 säger han: »Gott ist ihm in vollster geistig-realer Wirklichkeit begegnet, hat mit ihm Neues geschehen lassen und hat Neues zu ihm geredet» (sid. 123). Upplevelsen av Gud som ett novum — det framhålles med eftertryck mot det bekanta arbetet över Amos av K. Cramer (se min »Profetismen i Israel», sid. 187 f.) — men tillika

¹ Ivar P. Seierstad, Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia. Eine Untersuchung der Erlebnissvorgänge unter besonderer Berücksichtigung ihrer religiös-sittlichen Art und Auswirkung. (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse. 1946. No. 2.) 253 sid. Jacob Dybwad, Oslo 1946.

såsom i väsentlig mån manifesterad i den historiska uppenbarelsetraditionen i Israel — det framhålles gentemot A. Weiser — är icke blott källan för profeternas grundtankar, utan i den mån den intensifieras till makt och energi så gott som genomgående en tillräcklig förklaringsgrund till alla de säregna uttryckssätt som i bibeln användas för att beteckna profeternas inre erfarenheter och yttre uppträdande. Man får nu bevittna hur förf. går på jakt efter alla de termer och skildringar ur profeternas liv, vilka hittills ansetts höra till den extatiska sfären, för att reducera dem till uttryck för upplevelser med rent personligt-religiöst innehåll, liknande dem varje religiös människa vet sig vara med om i umgänget med Gud. Detta gäller så gott som allt som i den nyare forskningen betraktas som »visioner» i teknisk mening, syner och auditioner i extatiska och extasliknande tillstånd, det gäller också uttryck sådana som Herrens ord kom till, Herrens hand kom över, Herren talade i örat på profeten osv.

Det första intryck man får vid genomläsningen av denna avhandling är att förf. kanske, i sin iver att taga till vara de religiöst-personliga värdena, något överdrivit den motsatta ståndpunkten. Det torde vara få teologer av nyare datum, som skulle vilja på allvar påstå att extasen i och för sig är källan till profeternas gudstankar och förneka det rent personliga gudsförhållandets betydelse i profetismen. Gunkel t. ex. talar med stor kraft om profeternas religiösa lidelse. De äro helt fyllda av tankar på Guds sak. Såsom deras Gud är väldig i vrede och kärlek, så äro de det själva. Han talar om den religiösa gripenheten, om kraften och originaliteten hos profeterna på det högre stadiet. Så långt Gunkel. I intresse att arbeta fram det säregna, det supranormala i profeternas psykiska erfarenheter kanske man icke tillräckligt betonat det personliga. Men det har snarast berott på att vi ansett detta som något ganska självklart, medan det andra var något nytt och behövde med kraft och klarhet utsägas.

När det nu gäller frågan om extas hos profeterna, är det av största vikt att man vet vad man talar om och klart definierar de begrepp som man rör sig med. Det är klart: menar man med extas det från religionshistorien välkända psykiska tillstånd vari jaget i medvetlöshet fullständigt förlorar sig självt genom att helt uppgå i det gudomliga och förena sig med det, så kan man ej tala om extas hos Israels profeter. Hos profeterna kan man inte räkna med någon unio mystica. Enheten med det gudomliga är en för israelitisk religion i gammaltestamentlig tid överhuvudtaget omöjlig tanke (jfr min jämförelse mellan profetismen och

mystiken i ZAW 1939). Hölscher använder i sin bekanta bok om profetismen uttryckssätt som peka i den riktningen, att när profeterna uttalade det ingivna gudsordet i jag-form, så att Gud själv tyckes tala i och genom profeten, detta skulle betyda en identifikation mellan profeten och Gud. I en recension av mitt arbete »Profetismen i Israel» i Svensk exegetisk årsbok 1938 har emellertid Hölscher väsentligt modifierat sin ståndpunkt: han tar nu tillbaka sina »missvisande utredningar», som han säger, och nöjer sig med att tala om profeterna såsom inspirerade språkrör åt Gud.

Religionspsykologien använder emellertid ordet »extas» i en annan mening. Extatiskt kallas också ett själstillstånd då mer eller mindre momentant, till följd av en radikal koncentration kring en viss känsla eller en viss föreställning, medvetenhetsströmmen mer eller mindre fullständigt kopplas av och de yttre sinnena mer eller mindre sätts ur funktion, utan att det alls behöver vara fråga om någon unio mystica med det gudomliga eller upplösning av det personliga jaget. Den heliga Birgitta av Vadstena hade egenheten att ofta råka i dylika extatiska tillstånd, men hon bevarade alltid känslan av ett jag och ett du i det religiösa förhållandet. Om hon också, rent psykiskt sett, kunde förlora kontakten med den yttre verkligheten, förlorade hon dock icke sig själv i Gud, ja, ej heller sitt jagmedvetande i djupare mening. I talrika syner uppträder hon själv som självständigt jag, t. ex. i dialoger eller böner, för att icke tala om att hennes egen personlighet i allt sitt djup, hela sin rikedom, hela sin gudserfarenhet gjorde sig gällande även när hon var verksam i extasen. Att påstå att extasen i denna mening utesluter jagets självständighet är direkt oriktigt.

Den väsentligaste anmärkning som man enligt min mening har rätt att rikta mot Seierstads undersökning rörande profetismens psykologi är att han i de extatiska tillstånden ser något som skulle vara fientligt mot religion i djupare mening. I sin iver att försvara vad han kallar det personligt-religiösa gör han sig blind för det faktum att extasen i otaliga fall så långt ifrån är skadlig för och motsatt den äkta religiösa upplevelsen, att den tvärtom, just tack vare avkopplingen från det vardagliga medvetenhetslivet, kan bli en väg för gudomliga ingivelser som kunna gå vida utöver vad en människa kan nå till under sina alldagliga medvetenhetstillstånd, med andra ord gudomliga ingivelser av oanad och överraskande räckvidd. På religionens eget språk kan jag uttrycka saken så: Gud kan tala till en människa likafullt under ett extatiskt tillstånd som t. ex. under böneumgänget. Det får ej heller förbises eller bagatelli-

seras att extasen, utan fara för religionen, kan uppträda som bifenomen till de centralt religiösa upplevelsorna. En människa kan bli så gripen av en religiös tanke, föreställning eller känsla, att själslivet råkar i tillfällig omskakning och psykiska fenomen inträda, som falla inom det abnormala eller bättre supranormala själslivets sfär. Sådant kan ske med den sundaste och religiöst sett mest fördjupade individ, och utan att det väsentligt religiösa kommer till korta. Det vore i hög grad verklighetsfrämmande att i dylika fenomen se något mindervärdigt eller något som står i strid med det »personligt-religiösa», vilket hela tiden kan bevaras oskadat även i de ovanliga tillstånden.

Trots S:s energiska hävdande av det personligt religiösa får hans undersökningar, hur underligt det kan låta, ofta något torrt och dogmatiskt bundet över sig, en anmärkning som förf. själv säkerligen icke hade väntat sig. Det förefaller som om hans psykologiska insikter mer vore hämtade från böcker än förvärvade genom direkt kontakt med dokumenten för det religiösa personlighetslivet självt i dess mångskiftande och rikt nyanserade gestaltningar. Att grundligt läsa och tänka igenom några karakteristiska revelationer av den heliga Birgitta ger mer än hundratals sidor av en modern »religionspsykolog», när det gäller de supranormala själstillstånden. Jag tror ej heller att det har varit till gagn för resultatet av undersökningen, att förf. koncentrerat sig på tre stora profetgestalter. Inom vetenskapen visar det sig ofta att dylika koncentrationer på några till synes väsentliga fenomen ta sig bättre ut i teorien än de äro ändamålsenliga i praktiken. Det är sällan till nytta att skära av sammanhanget bakåt och framåt. Den israelitiska profetismen måste betraktas som ett helt i hela dess historiska utveckling och i alla dess olika faser. Och icke blott det: den israelitiska profetismen måste också ses i sammanhang med andra liknande företeelser inom religionens värld. Det går ej att utan skada avhända sig den hjälp till förståelse, som ligger i att den ena företeelsen får belysa den andra, den ena termen kasta ljus över den andra.

Helt och hållet kan dock ej heller vår författare undvara den moderna profetpsykologiens förklaringsmetoder. Men när han gör det, kommer det gärna in något osäkert och stundom även oklart i hans resonemang. Han kallar t. ex. Jesajas kallelsevision för en hallucination. Men menar man med hallucination det som man bör mena: en förnimmelse som har en vanlig sinnesförnimmelse alla kännetecken, men sakar objektivt verklighetsunderlag, så har jag svårt för att i skildringen av den rätt konturlösa och drömmaktiga synen i Jes. 6 se ett återgivande av en hallucination.

Den som läst sig in i t. ex. Birgittas uppenbarelser ser omedelbart att det här är fråga om en extatisk vision eller »pseudohallucination». Profeten skulle säkert själv aldrig ha påstått att han skådade Jahve och seraferna med sitt yttre, jordiska öga. Det skulle han ha kunnat göra, om han i den stunden hade varit utsatt för en hallucination. Och om han också hade sagt att han skådade »med sitt öga», så skulle detta ingalunda ha behövt betyda att han skådade med sitt yttre öga, utan endast att han mycket tydligt såg det han tyckte sig se. Det skulle ha varit till nytta för förf., om han bättre levat sig in i de extatiska visionernas innebörd och struktur. Han hade då säkert kommit fram till bättre förklaringar av vissa ställen än som nu sker. Nu nöjer han sig ofta med svävande uttryckssätt. Stunder av profetisk gripenhet, visioner (utan närmare fixering), inspirationer, »überwache Bewusstseinsbene», exaltation, bewegte Wirklichkeit och dylika allmänna fraser få ofta ersätta distinkta definitioner. T. o. m. när han någon gång använder uttrycket »imaginativa visioner» eller »pseudohallucinationer» avkläder han dem extatisk karaktär och förvandlar dem till »eidetiska och akustiska åskådningsbilder» (sid. 57—58), alltsammans på grund av den missuppfattningen att hänryckningen i det religiösa livet nödvändigt skulle innebära jagets undertryckande och en blind underkastelse under blindvis verkande naturkrafter. Att den psykologiska *formen* för en religiös upplevelse skulle vara avgörande för *värdet* av denna upplevelse är ett alldeles godtyckligt påstående. Det ha vi lärt oss redan av William James.

Under sådana förhållanden är intet annat att vänta, än att förf. till symboler och bleka bilder uttunnar uttryck och skildringar som annars vanligen tolkas som syftande på en supranormal, extatisk eller extatoid upplevelse, t. ex. Herrens hand som griper, ordet som ljuder i öronen, handen som rör vid munnen osv. Det kan icke vara riktigt att vid deras förekomst hos de stora profeterna bortse från vad dylika termer betyda i den profetiska litteraturen överhuvud. Det mäktiga, överväldigande intyck som profeternas »inspirationer» gjorde både på dem själva och deras omgivning blir mycket lättare begripligt, om de voro förbundna med säregna och ovanliga psykiska fenomen, än om de hade det vanligas och normalas karaktär, om också stegrat till en högre intensitet. Fullkomligt riktigt betonas att profeterna, när det gäller det gudomliga talet, aldrig identifiera sig med Gud, utan betrakta sig själva som Guds språkrör; men därav följer icke att ingivelserna icke skulle kunna förmedlas eller åtföljas av extatiska fenomen i den mening ordet extatisk här har tagits.

Jag tror ej att S. får skörda mycket bifall för sin uppfattning rörande profetia och extas. Det är intressant att se hur ett med Seierstads avhandling samtidigt arbete om profeten Amos, författat av den danske exegeten E. Hammershaimb betraktar profetismen. (Om detta arbete se E. Sjöbergs recension i denna tidskrift, 1947, h. 3) Hammershaimb definierar från en väsentlig synpunkt en profet mycket riktigt så: profet är en från Gud inspirerad man som förkunnar det budskap som han har sett eller hört i sin extas. Också Martin Buber, till vars nyutgivna arbete om Mose vi strax skola komma, säger att extatiska erfarenheter känneteckna profeterna från äldsta tider till de senaste. En annan sak är att Hammershaimb enligt min mening oriktigt tolkar de enskilda synerna i kap. 7—9 hos Amos. Användande en av mig lanserad terminologi betraktar han samtliga dessa syner som »sublimerade varselblivningar», dvs. iakttagelser av verkliga ting eller företeelser som profeten sett, men som han i sitt revelatoriska tillstånd tolkar såsom ägande en djupare syftning. Denna tolkning kan vara riktig, när det gäller synen av korgen med mogen frukt i kap. 8, men hur skulle synen av Jahve med sänklodet på muren eller synen av elden som förtärde kaosceanen i kap. 7 kunna grunda sig på verklig iakttagelse? Riktigt talas däremot med anledning av 3, 3 f. om det inre tvång som kommer över en människa, när Jahve uppenbarar sig för henne och bjuder henne att profetera.

Jag förbigår här en rad ställen i »Die Offenbarungserlebnisse», där jag anser exegeten mindre lyckad eller oriktig — ofta beroende på det felaktiga i själva huvudtesen — och skall nu i stället försöka sammanfatta mina intryck av Seierstads avhandling.

Vad jag anser som dess huvudbrist är efter det som har sagts alldeles klart, det är att förf. i sin fullt legitima iver att tillvarataga de rent personligt-religiösa värdena undervärderar de egendomliga psykiska fenomen som efter all analogi hör nära samman med det profetiska själslivet. Därigenom har förf. stundom drivits in på exegetiska tolkningar som äro föga övertygande och måste anses otillfredsställande. I stället för en klar och skarp terminologi bjudas vi ofta på svävande, allmänna vändningar. Framställningen lider ej sällan av en viss förkonstling i uttryckssättet, med en egendomlig förkärlek för filosofiskt klingande formuleringar, vilkas innebörd läsaren ofta måste grubbla över, och som ej borde förekomma i en rent historisk undersökning.

Till avhandlingens förtjänster hör först och främst den vetenskapliga energi varmed den grundläggande synpunkten genomföres. Det är givetvis också en mycket stor förtjänst att profeternas personliga gudsförhål-

lande analyseras och framföres i sin rätta vikt och betydelse. Även om detta delvis sker på bekostnad av andra värden, måste dock Seierstads avhandling med hänsyn till dess värdefulla intention sägas utgöra ett avsevärt bidrag till den gammaltestamentliga forskningen.

Lidandets problem i G. T. i jämförelse med motsvarande problem i Babylonien har gjorts till föremål för en undersökning av privatdocenten i Basel Johann Jakob Stamm.² Jag känner tidigare denne unge vetenskapsman genom hans doktorsdissertation »Erlösen und Vergeben im Alten Testament», 1940, och en uppsats om Immanuelspofetian i den schweiziska tidskriften »Revue de Théologie et de Philosophie», 1944, i vilken förf. söker hävda att »den unga kvinnan» är profetens hustru och Immanuel hans väntade son. Syftet med den nya boken är att genom ett slags »Wesensdeutung», som det säges, komma fram till en saklig jämförelse mellan den israelitiska och den babyloniska religionen från lidandesproblemet synpunkt, ett problem på båda hållen känt och på likartat sätt diskuterat.

Jämförelsen koncentrerar sig kring det problem som den oskyldiges lidande ställer. Till profeters och andra ledande personers lidanden i utövningen av deras kall i gammaltestamentliga skildringar ha babyloniska texter intet motsvarande, och till det i egentlig mening ställföreträdande lidandet (jfr t. ex. Jes. 53) saknas också enligt Stamms mening i Babylonien verkliga paralleller. »Babylon kennt allein Gedanken der Übertragung und des Ersatzes»; i magien och kulten komma dessa tankar till utveckling. Såsom dokument för det oskyldigt erfarna lidandet anföras tre babyloniska texter: ett samtal mellan en herre och hans slav (övers. i bl. a. *Altorientalische Texte zum Alten Testament*), klagosackpsalmen »Jag vill prisa vishetens herre» (övers. i *Lehmann-Haas, Textbuch z. Religionsgeschichte*) och slutligen ett samtal mellan en lidande man och hans fromme vän (övers. av Landsberger i *Zeitschrift für Assyriologie*, 1936). För G. T. ifrågakommer framför allt Jobs bok, men även Predikaren samt några psalmer, såsom 49 och 73. Förutsättningen för problemet rörande den oskyldige frommes lidande är såväl i Israel som i Babylonien en allmänorientalisk vishetslära, enligt vilken en vederläggningens stränga lag råder i universum: den gode skall det gå väl, den onde illa. När denna lag kom i strid med verkligheten, uppstod problemet rörande dess giltighet. I Babylonien hamnade man stundom i

² J. J. Stamm, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, herausg. von W. Eichrodt und O. Cullman, 10). 83 sid. Zwingli-Verlag, Zürich 1946.

rent skeptisk resignation — döden blir det enda hoppet —, stundom griper gudomen in med ett plötsligt och alldeles omotiverat under, tar bort lidandet och skänker lycka, varför det hela slutar med tack och lov. Stundom slutligen betonas vikten av att omvända sig och hålla fast vid fromhetens utövning; därpå skall välsignelsen följa. Som en biton ljuder ofta tanken på det ogenomskådliga i gudarnas handlingssätt. I Babylonien ges ingen teoretisk och förståndsmässig lösning på problemet, men väl vinkar en praktisk lösning.

Det samma gäller G. T. Men skillnaden är att i G. T. lösningen kommer icke genom mänskliga överväganden, utan genom en uppenbarelse från Gud. Av vad Gud har att säga om sig själv och sin världsstyrelse tar den lidande fromme lärdom, det bryter udden av lidandet, ställer in den lidande i ett nytt förhållande till Gud och hjälper honom att under fasthållande av sin tro bida välsignelsen.

Till grundtanken i denna avhandling kan man ge sitt bifall. I enskildheter kan jag ej alltid följa författaren. Jag är t. ex. icke i stånd att se uppståndelsetron uttalad vare sig i Job 19, 25 f. eller i Ps. 49, 16. På jobsstället torde det ej vara fråga om något annat än att Job en gång, befriad från spetälskesjukdomen, skall få se Gud i hans ingripande till återställande av Jobs lycka, något som också inträffar i slutet av boken. I Ps. 49 är det blott fråga om den frommes räddning från »döden» i betydelsen av den summariska tillintetgörande katastrofen som väntas skola drabba de ogudaktiga (för den närmare motiveringen av denna mening måste jag hänvisa till »Boken om Job och hans lidande» samt till min studie över Ps. 49 i *Horae Soederblomianae*, 1944). Jag tror ej heller att syftet med Guds tal i slutet av Jobsboken är, såsom Stamm anser, att ådagalägga Guds maktfyllda och visa plan i skapelsen. Det är icke så, att Guds ordning och lagbundna verkande i universum uppenbarar vedergällningens regel i människolivet. I talen om skapelsens under uppenbarar Gud helt enkelt sin storhet och sitt majestät. I besinningen härav blir Job bragt till tystnad och upphör att disputerar med Gud. Jobsbokens svar på människans fråga angående Guds rättfärdighet och verklighetens orättvisor är detta: Gud är rättfärdig. Men det inträffar ibland i människolivet situationer då det ser ut som om Gud vore orättfärdig; då gäller det att hålla fast vid tron på den Rättfärdige och tålmodigt och ödmjukt bida, tills hans rättfärdighet på nytt tydligt träder i dagen.

Martin Buber, väl känd för alla gammaltestamentliga exegeter bl. a. genom sitt betydelsefulla arbete »Königtum Gottes» (2 uppl. 1936), har

nyligen publicerat en monografi över Mose, hans person och gärning.³ Den intar en värdig plats vid sidan om Hugo Gressmanns »Mose und seine Zeit» (1913) och Paul Volz' bok »Mose und sein Werk» (2 uppl. 1932). Det fanns en tid då den lärda forskningen hade svårt för att alls få fram någon tydlig bild av denne den gammaltestamentliga historie-skrivningens portalfigur. Som exempel på en långt driven skepsis kan antikhistorikern Eduard Meyer tjäna (se *Geschichte des Altertums*, II, 2 och härom STK 1931, sid. 343 f.). De senare årens forskning har ställt sig mer positivt till traditionen, om det också för varje samvetsgrann exeget varit uppenbart att källmaterialet måste behandlas med stor försiktighet och omsorgsfull kritik. Martin Bubers inställning till materialet är följande. Vi veta ingenting annat om Mose än det som berättas om honom i de gammaltestamentliga skildringarna om honom. Men dessa ha uppenbarligen icke tillkommit i ett sammanhang, utan ha karaktären av en historisk kärna med många sekundära avlagringar efter legendbildningens natur och lagar. Det gäller för forskaren att skilja bort det som har karaktären av ett allmänt spritt, universellt legendstoff och det som till sin natur måste vara ohistoriskt samt söka sig fram till det som dokumenterar sig som verklighet genom att foga sig in i ett begripligt historiskt sammanhang. En så åstadkommen bild måste naturligtvis alltid vara behäftad med en viss subjektivitet; men sådant är oundvikligt i all kritisk-historisk forskning. För den bibliska berättelsen om Mose använder Buber termen »saga». Det passar icke i svenskan, där ordet »saga» har en helt annan betydelse. Vi få kanske nöja oss med beteckningen »tradition», därmed menande den form för tilldragelsers bevarande i minne och hågkomst, som är typisk för livet i stammen och folket, innan händelserna fixerats i officiella annaler.

Israels vistelse i Egypten är för Buber den historiska utgångspunkten. Såsom kringströvande ökenstammar, vilka tid efter annan överskredogränserna till det odlade landet, hörde de till kategorien »chabiri», ett begrepp som Buber underkastar en noggrann analys.

Inför frågorna vilka stammar eller hur många stammar som varit i Egypten eller vad som varit tiden för invandringen resp. uttåget ställer sig Buber tveksam. Däremot är gudsuppenbarelsen för Mose på Sinai en fast punkt, en grundval för hela den kommande historien. Vad som skedde med Mose på Sinai var att fädernas gud uppenbarade sig för honom och gav honom det stora uppdraget att befria folket. Uppen-

³ M. Buber, *Moses*. 266 sid. East & West Library, Oxford & London 1946.

barelsen betydde — icke uppenbarelsen av »sinaiguden» Jahve (här är en för Buber originell tanke), utan av fädernas gud Jahve, tillika med en ny tolkning av namnets betydelse. De dunkla orden »jag är» och »jag är den jag är» tyder Buber så, att de ange Israels Gud som den *närvarande*, den som i nåd och omsorg är närvarande hos sitt folk Israel. Vad beträffar jahvenamnets förhistoriska, etymologiska betydelse, sluter sig Buber till dem som mena att det från början varit ett kultrop, inneslutande det semitiska ordet för »han». — När det sedan blir fråga om Mose inför farao, »plågorna» osv., sovrar berättelsen efter samma traditionshistoriska metod. Platsen för övergången över havet lämnas oavgjord. Sinaiförbundet med Dekalogens utgivande blir för Buber i det väsentliga historia. Arken har likaledes mosaiskt ursprung, den var på en gång en gudatron, ett förvaringsrum och ett palladium.

Vi få så följa händelsernas gång ända till slutet, ledda av den sovrande och ordnande handen. Det är en spännande och tankeväckande färd.

Det är klart att i ett arbete där så många viktiga och stora problem möta oss åtskilligt måste väcka både frågor och tvivel. Jag skall in-skränka mig till att beröra en enda punkt: jahveuppenbarelsen på Sinai. Först och främst är jag av den meningen att de starkaste språkliga skälen tala för att formen »Jahve» är den ursprungliga, en verbform som ljudlagsenligt förkortats till »Jahu» osv. och på något sätt uttrycker gudens verkande eller varande — i vilken mening kan nu ej mera avgöras. Att Jahve varit Sinais och Sinaitraktens gudom har jag svårt att komma ifrån med hänsyn till en gammal och envis israelitisk tradition. Vad som skedde genom uppenbarelsen på Sinai var en identifikation av fädernas gud El med den sinaitiske Jahve, givetvis ej okänd för de hebreiska stammar som strövat omkring i trakterna mellan Palestina och Egypten. Sådana identifikationer äro ej okända i den bibliska historien. Att Buber drar sig för denna tolkning tycks bero på att han vill att hebréerna från början skola ha varit jahvedyrkare. Mot detta talar dock en betydelsefull tradition i G. T. Jahve, som uppenbarade sig på Sinai som Israels gud och folkets befriare ur den egyptiska träldomen, blev på det sätt jag här antytt både en ny gud och en gammal gud, något som hjälper oss att bättre förstå framgången av Moses religiösa nyskapelse. Identifikationen av fädernas gud med sinaiguden strykes ytterligare under genom den i Ex. 3 flera gånger upprepade formeln: Jag är Abrahams gud, Isaks gud och Jakobs gud. Men skulle icke däri också kunna ligga förklaringen till det enigmatiska »jag är den som jag är», varmed senare släkten ha velat tyda jahvenamnets innebörd? Väntar man ej att finna förklaringen just

i de omgivande satserna? Buber förkastar med full rätt den filosofiskt klingande förklaringen: jag är »den varande». Men även hans egen tolkning »jag är närvarande» kan ej utan svårighet fås fram ur orden. Enligt min mening ligger förklaringen direkt i orden i v. 15: Abrahams gud, Isaks gud och Jakobs gud — det skall vara mitt namn evinnerligen. »Jag är den som jag är» kan helt enkelt omskrivas så: jag är den som jag i verkligheten är, nämligen Abrahams, Isaks och Jakobs gud. I Ex. 3, 13—15 ligger sålunda både en antydning om en uppenbarelse av jahve-namnet på Sinai och ett angivande av en reflekterande tolkning av det samma. Det ursprungliga är väl: uppenbarelsen av sinauden, hans identitet med fädernas gud samt uppdraget och löftet.

Martin Bubers med stort skarpsinne och stor stilkonst genomförda undersökning kommer säkert att sätta rika spår efter sig i den gammaltestamentliga forskningen.

Den gammaltestamentliga historieskrivningen är föremål för en ingående undersökning av professorn i hebreiska i Bangor (Wales) Christofer North.⁴ Förf:s uppgift är tvåfaldig: dels att bestämma och karakterisera de olika stadierna av israelitisk historieskrivning och undersöka deras värde från tillförlitlighetssynpunkt, dels att besvara frågan om det »providentiella» i folket Israels historia, varigenom den blir en uppenbarelsehistoria i religiös mening. Arbetet inledes med en kort, summarisk exposé över gången av Israels historia. Denna börjar för N. med uttåget ur Egypten. För tiden därförut äga vi blott dunkla stamhistorier. Tiden för uttåget och övergången över havet beröres endast tveksamt och med lätt hand. Mose är för North liksom för Buber en av historiens store män. Härefter övergår N. till en karakterisering av de olika historieverken. Först behandlas »the Sagas», det äldsta traditionsstoffet, som fördelas på de hävdvunna pentateukkällorna med vissa modifieringar i anslutning till tysken Eissfeldt och amerikanaren Pfeiffer. Profeternas historiebetraktelse behandlas från synpunkten av den förflutna historien och den samtida. Det deuteronomistiska historieverket betecknas som profetiskt-prästerligt, omfattande Josua, Domarboken, Samuels- och Konungaböckerna. Det behärskas av vedergällningsschemat. Den prästerliga historieskrivningen slutligen omfattar Prästkodex i Hexateuken samt Krönikeböckerna plus Esra och Nehemja: en midrasch snarare än historia i egentlig mening. Så kommer turen till eskatologien och

⁴ Chr. R. North, *The Old Testament interpretation of history*. XV + 208 sid. The Epworth Press, London 1946.

apokalyptiken (Daniel). I detta kapitel diskuteras en del aktuella frågor såsom kultens betydelse för eskatologien samt det sakrala konungadömet. I båda fallen ställer sig N. snarast avvisande. Gentemot Mowinckel framhålls, att om idén om Jahve-konungen hade varit förhärskande i kulten i förexilsk tid, hade man väntat sig att teofora personnamn sammansatta med *mlk* då varit vanliga. Det är icke fallet. De bli i stället vanliga i efterexilsk tid, då någon tronbestigningsfest icke längre fanns. I tre slutkapitel behandlas gudsuppenbarelsen i historien från mer »teologiska» synpunkter. Det lägges stor vikt vid uppfattningen av Gud som person och som skapare, på monoteismen såsom utvecklad ur engudsdyrkan (monolatrien) utkorelsens och förbundets idéer, frälsningstanken, enheten mellan Gamla och Nya testamentet. Slutligen skisseras det säregna, det skickelsediga i själva den israelitiska historiens gång, vari N. ser något i djupaste mening »providentiellt».

Norths arbete bjuder icke läsaren på några överraskande nyheter. Det är ett prov på en smakfull och försiktig, stundom finstämd analys i anslutning till forskningens genomsnittsresultat för tio, femton år sedan. Man påminnes här och där med ett visst vemod om den engelska exegetikens isolering från tysk forskning under de kritiska åren. Martin Noths betydelsefulla arbete »Überlieferungsgeschichtliche Studien» (1943; se här om STK 1944, h. 4) är okänt för förf. Noths namn förekommer icke alls i litteraturförteckningen, lika litet som för övrigt Johannes Hempels eller Otto Procksch's. Det verkar egendomligt att icke Eissfeldt och hans teori om Sirboniska havsviken nämnes, när frågan om platsen för övergången över havet diskuteras. Det hade varit värdefullt, om Israels historieskrivning hade jämförts med forntidens historieskrivning i övrigt. Det fanns dock historieskrivning hos babylonier, egyptier och greker. Mot en sådan bakgrund skulle det karakteristiska i Israels historieskrivning ha framträtt ännu klarare.

Nyligen fick jag i min hand en ny volym av fil. d:r Hilma Granqvist från Helsingfors, förut känd genom bl. a. »Marriage conditions in a Palestinien village» (I, 1931; II, 1935. Se STK 1933, h. 2; 1936: h. 4) och det på svenska utgivna arbetet »Arabiskt familjeliv» (1939).⁵ Även det nya arbetet, som behandlar arabiska seder och bruk anknutna till barnet, är en frukt av författarinnans långvariga vistelse i arabbyn Artas i närheten av Betlehem, där hon uppehållit sig i sammanlagt omkring tre

⁵ Hilma Granqvist, Birth and childhood among the Arabs. Studies in a Muhammadan village in Palestine. 289 sid. Söderström & C:o Förlagsaktiebolag, Helsingfors 1947.

år under perioden 1925—1931. Denna lilla by erbjöd den fördelen framför andra byar, att den var relativt oberörd av västerländsk kultur. Det var alltså möjligt att här lära känna seder och föreställningar som kunde anses vara ursprungliga och föga påverkade från främmande håll. Det visade sig här som ofta i orienten att primitiva vanor och åskådningar mycket väl kunde bevaras oförändrade och trivas under den rätt tunna muhammedanska fernissan. Förf. påpekar med full rätt betydelsen av dylika undersökningar för studiet av bibeln. Icke blott de arkeologiska utgrävningarna i Palestinas jord, säger hon mycket riktigt, äro värdefulla, utan också ännu levande seder och bruk hos nutidens arabbefolkning erbjuda många paralleller till bibliska förhållanden, som på mångfaldigt sätt illustrera det folkliv som skildras i bibeln. Vi få nu i detta arbete följa barnets liv ända från dess första tillblivelse i moderlivet. Vi få i minsta detalj veta vilka tankar man gjorde sig om havandeskapet, hur det går till vid barnets födelse och förlossningen, vi få lyssna till vagg-sångerna och bevittna gossarnas och flickornas lekar på torget och bygatan. Vi få veta hur barnens uppfostran och skolgång tillgår, till sist vilka tankar man gör sig om omskärelsen och hur den går till. Metoden är i egentligaste mening empirisk. Knappt en enda sats hämtar förf. blott ur egen fatatur. Hela boken utgöres av en jättesamling av citat av vad hon själv hört och i sina dagböcker upptecknat efter olika sagesmän: infödda kvinnor och män i byn samt några europeiska kvinnor som sysslat med liknande primärstudier. Den använda metoden har lett till den största möjliga exakthet i sakuppgifterna, vilka man konfronteras med utan att störas av allehanda mer eller mindre subjektiva reflexioner. Litteraturhänvisningar, lärda påpekanden, bibliska paralleller äro samlade i ett bihang i slutet. En fortsättning, som kommer att bära titeln »Child problems among Muhammadan Arabs» föreligger i manuskript och kommer snart att publiceras. Den delen skall också innehålla en index, en lista på bibliska paralleller, litteraturhänvisningar etc.

Författarinnan är värd det högsta beröm för den tjänst hon gjort vetenskapen med sina forskningar på ort och ställe. Icke alltför många vetenskapsmän kunna berömma sig av att ha efterlämnat ett sådant rikt primärmaterial, vars värde kommer att bestå i alla tider. Icke blott bibelforskare, utan i minst lika hög grad etnografer och folklorister skola i detta, såväl som i Hilma Granqvists övriga arbeten, finna en guldgruva för exakt kunskap om förhållanden som kanske redan i nästa generation förete ett helt annat ansikte.

Sigmund Mowinckel har nyligen publicerat en liten men lärorik

avhandling över den redogörelse för de israelitiska stammarnas gränser och områden, som vi finna i Jos. 13—19.⁶ Med utgångspunkt i Albrecht Alts och Martin Noths bekanta undersökningar och delvis i opposition mot dem framlägger M. här sin egen syn på detta mycket debatterade stycke. M. förnekar att den som sammanställt denna redogörelse haft till förfogande några litterära dokument från äldre tider annat än möjligen Jahvistens gamla historieskildring. Författare av Jos. 13—19 är samme man som författat Prästcodex. Denne måste betraktas som en verklig författare; han har levat under exilens tid, dock icke i Babylonien, som allmänt antages, utan i Palestina. Han har i Jos. 13—19 arbetat med levande traditioner från olika tider, på vilka han som en författare i egentlig mening byggt upp en konstruktiv skildring av ideal natur. De här ofta förekommande inadvartenserna och oegentligheterna låta sig bättre, menar Mowinckel, förklaras såsom beroende på bristande observans, sekundära textfel och motsättningar inom traditioner än på variationer mellan litterära dokument.

Den som var närvarande vid den internationella konferensen för gammaltestamentliga forskare i Göttingen 1935 minns bland föredragshållarna en distingerad britt, en Oxfordprofessor vid namn H. Wheeler Robinson. Han höll ett mycket uppmärksammat föredrag över ämnet: »The hebrew conception of corporate personality». Som titeln anger, behandlade föredraget problemet individ och kollektivum i Gamla testamentet, speciellt individen som representant för kollektivet och kollektivet såsom förkroppsligat i individen, ett problem av stor betydelse för förståendet av »jaget» i Psaltaren, gestalten »Herrrens tjänare» hos Deuterotesaja osv. Robinson, som avled 1945, åtnjöt ett mycket stort anseende inom Englands teologiska värld, och efter hans frånfälle har nu en sympatisk levnadsteckning över honom utgivits av en kollega till honom i Oxford, Ernest A. Payne.⁷ Robinson var engelsk frikyrkoman, principal (rektor) för det baptistiska Regent's Park College i London, sedermera överflyttat till Oxford. Han var en ädel representant för den för England mycket karakteristiska typ av teologer, som med teologisk facklärdom förena en rik fond av humanistisk bildning samt markerad personlig kristendom. Han hade i sin ungdom gärna hört och tagit starka

⁶ S. Mowinckel, Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua 13—19. (Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse. 1946. No. 1.) 40 sid. Jacob Dybwad, Oslo 1946.

⁷ Payne, Ernest A., Henry Wheeler Robinson. Scholar. Teacher. Principal. A memoir. 212 sid. Nisbet & CO. LTD., London 1946.

intryck av Henry Drummond, F. B. Meyer och William Booth. Hans lärare på det gammaltestamentliga området voro Driver, Cheyne och Margoliouth. Det var i sanning inga dåliga forskare och ledare för en ung student. Själv efterlämnade han en rik och mångsidig produktion på teologiens olika områden. Wheeler Robinson intog en klar historisk-kritisk ståndpunkt i sin forskning, men fann ej någon svårighet i att förena en sådan med en allvarlig kristen tro och tanke. Ett ädelt prov på hans kristliga frisinhet är en i levnadsteckningen avtryckt föreläsning över John Henry Newman, för vars personlighet, trots de radikalt skilda ståndpunkterna, han tydligen hyste en stor beundran. Vackert och på ett för Wheeler Robinson karakteristiskt sätt slutar han sin föreläsning, baptistledaren om kardinalen, och därtill på ett möte i kväkarnas samfund: Det finns många vägar till Gud. De som valt sin väg i tro på Gud: »they know that they have here no abiding city, but are going home — 'Home by different ways'.»

Kanske ligger det en överdrift i Robert Brownings ord »that little else is worth studying besides the development of a human soul», men studiet av en betydande människas livslopp undgår aldrig att berika, stimulera och öppna vyer.

Man känner stor saknad efter en rad tyska vetenskapliga tidskrifter, som före kriget lämnade bidrag till den gammaltestamentliga forskningen. Det har brevldeles kommit till min kännedom att Töpelmanns förlag i Berlin är intresserat för att fortsätta med »Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft». Det är fråga om att prof. Eissfeldt i Halle skall överta ledningen. Men om och när något nytt nummer skall kunna utkomma, det ligger i fria fältet. Eissfeldts »Handbuch zum Alten Testament» kommer att fortsätta. Man väntar en volym om Jeremia av prof. Rudolph, numera i Marburg. Förlaget Vandenhoeck & Ruprecht i Göttingen ämnar utge en populärvetenskaplig kommentar med namnet »Das Alte Testament Deutsch», en motsvarighet till det bekanta »Das Neue Testament Deutsch».

Förlaget Brill i Leiden har nyligen utsänt prospekt rörande en ny upplaga av Gesenius' lexikon. L. Köhler i Zürich står för den hebreiska delen, W. Baumgartner i Basel för den arameiska. Lexikonet är på ett sällsamt sätt dubbelspråkigt: tyskt och engelskt. En ny tidskrift som nära berör Gamla testamentet har börjat utges med namnet »Die Welt des Orients. Wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes» (Walter Andrae, Martin Noth och Ernst Michel höra till redaktionen). I första numret skriver A. Alt om hovceremoniel i faraonernas

fältläger. Michel behandlar några assyriske kilskriftstexter från Salmannassar III:s regeringstid. Noth påpekar genom slående exempel betydelsen av en syropalestinensisk ortnamnsforskning för oppdagande av tidiga kulturella sammanhang. G. R. Driver (Oxford) lämnar en rad exempel på felaktiga tolkningar av gammaltestamentliga ställen. P. Kahle skriver om Felix Pratensis, utgivaren av den första rabbinbibeln.

JOH. LINDBLOM.

ERNST PERCY: *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe. Skrifter utgivna av Kungl. humanistiska vetenskapssamfundet i Lund. XXXIX, XVII + 517 sid. Lund 1946. Pris kr. 45:—.*

Spørsmålet om ektheten av Kolosser- og Efeserbrevene har i over et århundrede hørt til de stående problemer i den nytestamentlige forskningen. Antallet av virkelig inntrengende detaljundersøkelser er likevel ikke så stort. Når Ernst Percy nå har fremlagt sitt store arbeide, kan han gjøre det med en viss stolt selvbevissthet om at han har gått grundigere til verks enn noen forsker siden Heinrich Julius Holtzmann skrev sin berømte »Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe» (1872). De ferreste har godtatt Holtzmanns resultater.¹ Nye iakttagelser og synspunkter har kommet til, og problemstillingen er delvis blitt en annen. Men i stor utstrekning har man vært avhengig av Holtzmanns fremlegning av materialet. Det gjelder delvis også for Percy. Hans arbeide danner på sin måte et motstykke til Holtzmanns. Men han har overallt gjennomarbeidet materialet selvstendig og fremlagt det i stor bredde.

På mange måter er det et lite tidsmessig arbeide Percy har skrevet. Det er et lærdomsarbeide i gammel stil, fjernt fra den opprørte tid det er blitt til i. Og en gleder seg over at det også i disse år har eksistert noen forskere som har hatt ytre og indre ro til slike minutiøse detaljundersøkelser. Percy står også fjernt fra alle moteretninger i forskningen. Hans dom over dem er hard: »— wenn es nun überhaupt etwas auf den Irrwegen der heutigen neutestamentlichen Forschung gibt, was unbegrifflich ist —», s. 482 f. I motsetning til tendensen til å betrakte for-

¹ Jfr dog J. KNOX, *Christ the Lord*, 1945, s. 102 anm. 20, som heller til å anta Holtzmanns grunntese. Samme forf.s eldre arbeide »Philemon Among the Letters of Paul» (1935) kunne man vente var blitt nevnt. Percy er stort sett tyskkorientert når det gjelder litteraturen.

fatterspørsmålene som relativt uvesentlige for forståelsen av de ntl. skriftenes innhold, betoner han at den saklige teologiske forståelse og synet på brevenes ekthet står i et gjensidig avhengighetsforhold (s. 9 anm. 61). Percys eget arbeide er en ekthetsundersøkelse etter klassisk 1800-talls-mønster. Hovedvekten ligger på den språklig-stilistiske og tankemessig-teologiske sammenlikning mellom Kol. og Ef. og de anerkjente Paulusbrev. Dertil kommer for Kol.s vedkommende et kapittel om »vranglæren», for Ef.s en grundig drøftelse av forholdet til Kol. Noen mer summariske kapitler behandler Efeserbrevets hensikt og adresse, og tid og sted for brevenes tilkomst.

Hovedhensikten er å vise brevenes ekthet. Det vitner om forf.s ærlighet som forsker, at han i undersøkelsens gang er blitt tvunget til å anerkjenne at for Ef.s vedkommende blir visse vanskeligheter stående. Det gjelder særlig forholdet til Kol. på noen punkter (jfr s. 418 f. og 447 f., jfr dog også s. s. 334 og 342 ff.). Men Percy finner at vanskelighetene ved å forklare Ef. under forutsetning av brevets »uekthet» er enda større, og blir derfor stående ved å anse dets paulinske avfattelse som overveiende sannsynlig. Dette resultat er jo hverken nytt eller oppsiktsvekkende. Mange forskere og blant dem anmelderen har tidligere bedømt spørsmålene på omtrent samme måte. Det verdifulle er Percys utførlige motivering av synet. Og de kritiske spørsmål kommer mer til å gjelde metoden og fremlegningen av materialet, enn selve resultatet.

Om ekthetsspørsmålet står i forgrunnen, så kaster arbeidet likevel meget av seg som ikke står i direkte relasjon til det. I undersøkelsens løp tar Percy stilling til en rekke eksegetiske spørsmål, som regel med sunt omdømme og stundom med nye oppslag. Av hans kritiske oppgjør med andre forskere kan fremheves behandlingen av Rollers bok om det paulinske brevformular (note s. 10—14) og diskusjonen med Jeremias om betydningen av ἀποστολικός (s. 330 ff. og 485 ff.). Likeledes får Percy i fremstillingens løp anledning til å fremlegge sitt syn på en rekke hovedproblemer innenfor den paulinske teologi. Sitt viktigste resultat har han foregrepet i boken om »Der Leib Christi», som i sin knapphet nok er det beste av de arbeider han hittil har publisert. Men det syn som der ble fremlagt på et sentralt punkt, blir nå ytterligere underbygget og utfoldet ved at nye problemkretser trekkes inn. Endelig er dette siste arbeide også noe av en videreføring av intensjonene i Percys doktoravhandling; som han der avviste den »religionshistoriske», særlig den »gnostiske» tolkning av Johannes, så vender han seg her mot tilsvarende oppfatninger i Paulusinterpretasjonen (Schlier og Käsemann etc.).

Bokens stilkritiske deler behandler vesentlig en rekke karakteristiske enkeltdrag. Til de drag som er utmerkende for Ef. og Kol. har Percy som regel kunnet finne paralleller i de andre Paulusbrevene, selv om de er sjeldnere der. Andre stildrag er typisk paulinske. Beviset fullføres så ved negative motprøver, de angjeldende drag er mer eller mindre sjeldne utenfor Paulusbrevene. Denne dom bygger Percy på omfattende lesning i jødisk og kristen gresk litteratur, for profanlitteraturens vedkommende vesentlig på meddelelser fra prof. Wifstrand. Percy har på denne måten vist at der fins stilistiske berøringspunkter mellom Kol.—Ef. og de andre brevene, som kan være indisier om samme forfatter. Men billedet blir noe fortegnet når han har en tendens til å se den stilistiske egenarten i Kol.—Ef. vesentlig i den kvantitativt hyppigere forekomst av enkelte for Paulus karakteristiske konstruksjoner. Det særpregede ved f. eks. Ef. 1: 3 ff. er ikke de enkelte konstruksjoner, men det helhetspreg som oppstår ved opphopningen av disse konstruksjonene. At ordstatistikken ikke er noe indisium mot ektheten, kan man gi forf. rett i. Men påfallende er at forf. ikke behandler bruken, eller især den manglende bruk, av partikler, småord osv. i Ef. og Kol. Også den er med til å gi stilen sitt preg.

Om man vil forsvare ektheten av Kol. og Ef. må oppgaven være ikke å bortforklare, men å forklare disse brevenes stilistiske egenart. Det er også Percy egentlig oppmerksom på. Det er stilens grundkarakter som er det egentlige problem (s. 36). Han peker her på noe som er viktig, om ikke helt nytt: Også i de eldre Paulus-brev har vi forskjellige stilarter. Ved siden av den argumenterende, livlig diatribestil har vi en helt annen stil i takksigelser, bønner og delvis ellers. I mindre målestokk foreligger her analogier til stilen i Ef. og Kol., og derved åpner seg en mulighet for forklaring av disse brevenes stileiendommelighet ut fra deres egenart i oppbygning og innhold. Percy kan her henvise til formhistoriske undersøkelser til Paulusbrevene (Bultmann, Norden, Schubert, Carrington), men gjør ikke noe forsøk på å føre disse forskningene videre. For Kol.s vedkommende kan nok den forklaring som gis strekke til. Hva Ef. angår, så stiller saken seg unektelig vanskeligere. For erklæringen at Ef.s stil er paulinsk, er det en viss belastning når det f. eks. heter: »Dabei scheint es, als genügte dem Apostel die ihm sonst geläufigen Ausdrucksmittel nicht länger, wenn es galt, die Souveränität des göttlichen Heilsratschlusses oder die Grösse der Macht Gottes zu schildern, sondern als müsste er dabei zu teilweise ganz neuen Ausdrucksmitteln greifen.» (s. 201).

I undersøkelsen av skriftenes tankeinnhold følger Percy en liknende

metode som i behandlingen av stilproblemene. Han påviser først overensstemmelser mellom Kol. og de andre Paulus-brev, dernest at tankene ikke forekommer i andre skrifter, ihvert fall ikke i en form som står de anerkjente Paulusbrev så nær. Det mest betydningsfulle bidrag til Paulusforståelsen forekommer meg her å være avsnittene om forsoningslæren i dens sammenheng med synet på loven. Som i arbeidet om Kristi legeme ser Percy også her tanken om Kristus som den annen Adam som innelutrer menneskeheten i seg, som grunnleggende. I det Kristus dør, dør også menneskene, og lovens dom over synderne blir fullbyrdet. Percy presser vel stundom tekstene noe sterkt for å gjenfinne dette synspunkt, men det er verdifullt at han har dradd det frem.

Av den måten Percy stiller problemene på, følger at det fellespaulinske blir fremhevet, mer enn den spesielle nuansering av tankene i Ef. og Kol. Derved kommer en viss nivellerende tendens til å gjøre seg gjeldende. Jeg tenker f. eks. på utsagene om oppvekkelsen med Kristus, Rom. 6 og Kol. 2 (Ef. 2), eller på hvordan i Ef. parusitanken trer tilbake og vekst-tanken er betonet. På meg hadde beviset for ektheten virket sterkere om Percy hadde utarbeidet det særegne i Kol. og Ef. like klart som det fellespaulinske, for så å vise hvordan egenarten kan forklares ut fra disse brevenes særegne situasjon, hensikt og oppbygning. Forøvrig behandles også de alment anerkjente brev vel meget som en udifferentiert enhet. Det forekommer meg at Percy ikke i det konkrete gjør fullt alvår av sin prinsipielle erkjennelse: »Eine konsequent ausgebaute Dogmatik fehlt, nicht aber ein fester Punkt, um den sich alles dreht; im Judentum ist dieser feste Punkt die Tora, bei Paulus wiederum Christus als Gekreuzigter und Auferstandener; in allen sonstigen Punkten können die Aussagen wechseln je nach dem Interesse, welches die Darstellung des Apostels gelegentlich beherrscht.» (s. 74 jfr s. 357).

Mens Percy har gitt en utførlig behandling av de problemer som er knyttet til stilen og tankeinnholdet, har han utilbørlig neglisjert et annat problemkompleks av betydning for ekthetsspørsmålet, nemlig den teologiske terminologi og forestillingsverden. Antagelig er det fullt bevisst. Percys interesse er nemlig helt samlet om den immanent paulinske interpretasjon av brevene. Han er ikke bare motstander av den »religionshistoriske» fortolkningsmåten, men synes også være temmelig uinteressert av semasiologiske og begrepshistoriske undersøkelser av den type som Kittels Wörterbuch representerer. Derved oppstår der et hull i hans bevisføring. Det er nemlig ikke uten grunn at f. eks. K. L. Schmidt har

bemerket at nettopp begreppspråket er det punkt hvor ekthetsspørsmålet tilspisses.²

Jeg nevner noen enkelte punkter. Først de universalistiske guds-predikat: ὁ πατὴρ τῆς δόξης, ὁ θεὸς ὁ τὰ πάντα κτίσας, ὁ πατήρ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ... ὀνομάζεται,³ πατήρ πάντων, ὁ ἐπὶ κτλ., Ef. 1: 17, 3: 9. 14 f., 4: 6, jfr i Kol. 1: 15: θεὸς ἀόρατος, 2: 9: θεότης. Dertil kommer så de kristologisk-kosmologiske uttrykk i Kol. 1: 15 ff. og ellers bl. a.: ἀρχή, συνεστάνα, τὰ ὀρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, τὰ ἄνω — τὰ ἀπὸ τῆς γῆς, videre bruken av πλήρωμα og πληροῦν og den eiendommelige anvendelse av τὰ πάντα med særlig tanke på åndsvesenene. Jfr videre for Ef.: ἐν τοῖ ἐπουρανίοις og τὰ κατώτερα μέρη τῆς og også πλάτος, μήκος κτλ. Sammen med de kosmologiske termini hører så også angelologien og demonologien, jfr særlig Ef. 2: 2 (ἐξουσία τοῦ ἀέρος) og 6: 10 ff. (behandlet av Percy s. 245 ff.). Endelig kan nevnes begreper som σύνδεσμος, τελειότης, ἐνότης (σμία). Disse og liknende begreper må ses under ett, fordi de viser en berøring med kosmologisk-filosofisk-teosofisk terminologi og forestillingsverden i hellenismen (inkludert den jødiske), som vi ikke ellers finner hos Paulus. Sett i denne sammenheng forekommer det meg utvilsomt at også bildet av legemet og hodet i Kol. og Ef. beror på en kristologisk-ekklesiologisk anvendelse av forestillingen om verdenslegemet og ikke bare på en overføring fra det som gjelder menneskelegemet (merk især at Kristus ikke bare er hodet for kirken, men også for altet, Kol. 2: 10 jfr Ef. 1: 21 f. (Kol. 2: 19?)). Muligens kan også andre forestillinger, som den om kirken som bygning, nevnes i samme sammenheng, jfr Schlier og Käsemann.

Percy har gjort seg denne siden av problemet alt for lett ved å nøye seg med en — i og for seg berettiget — påpekning av de metodiske svakheter i Schliers og Käsemanns arbeider. Om jeg ser riktig, ligger saken nemlig slik til, at de forestillinger det her dreier seg om ikke opprinnelig har vært knyttet til den spesifikt gnostiske verdensanskuelse og frelseslære. I gnostisismen foreligger i stor utstrekning en (antikosmisk) omformning av opprinnelig kosmologiske forestillinger (det universelle legeme el. menneske osv., jfr videre valentinianernes bruk av τὰ πάντα om den supramundale aeon-verden). I Ef. og Kol. er så en beslektet terminologi stilt i kristologiens og ekklesiologiens tjeneste. Mens Schlier og Käsemann vil interpretere Ef. og Kol. ut fra gnostisismen, går Percy

² Theol. Wörterbuch III s. 515 anm. 20.

³ Percy forsvarer i en note, s. 277 f., forståelsen av om »alt det som heter far«. Men selv om det er riktig, ses Gud her som far i en mer universell mening enn hvor han kalles de troendes far.

den omvendte vei og mener at paulinismen er en vesentlig faktor i oppkomsten av den egentlige gnostisisme. Et stykke på vei har han nok rett. Men for ekthetsspørsmålet er det relativt uvesentlig om Ef. og Kol. forutsetter forestillingene i gnostisk omformning eller i en opprinneligere mytologisk-filosofisk form. I et hvert tilfelle blir det særegne ved terminologien i Ef. og Kol. stående, i forhold til de andre Paulusbrevene.

I sin skepsis mot religionshistoriske paralleller betoner Percy at det viktigste opphav til tanken om Kristus som skapelsens midler og mål, må ligge i selve Kristustroen, som kom til å prege hele gudstroen så sterkt at heller ikke skapelsestroen kunne forbli utenfor dens sfære (s. 71). Og han finner at kosmologiens indragning i kristologien bringer apostelens intensjoner til uttrykk (s. 78). Begge deler er riktige, men ingen av dem gir svar på spørsmålet om hvorfor intesjonene nettopp i Ef. og Kol. har fått uttrykk i forestillinger som ikke er kjent fra de andre brevene, men vel berører seg med filosofisk-religiøs kosmologi i hellenismen. En henvisning til urkristendommens egen skapende kraft (s. 77 anm. 7) gir heller ikke noen vesentlig hjelp her, hvor det ikke så meget gjelder selve kristologien, som de kosmologiske ord og forestillinger som er tatt i dens tjeneste.

Også på dette punkt hadde det vært nødvendig å søke en forklaring på egenarten i Kol. og Ef. Så vidt jeg ser gis der to muligheter. Man kan anta at Paulus i Ef. og Kol. har knyttet til en allerede för utformet kristen terminologi. Stilen er hymnisk, og i hymner o. l. kan kosmologiske guds- og Kristus-predikater ha hatt sin plass mer enn ellers vanlig. Eller man kan formode at Paulus i sin uttrykksmåte knytter til tanker som levde hos dem han skrev til. Det er jo alment antatt for Kol.s vedkommende. Da Percy ikke ser noe problem her, har han ikke forsøkt den første veien. Den andre har han direkte avvist.

I nyere tid antar man gjerne at Paulus i Kol. gjengir slagord fra den kolossiske »filosofi» og ut over det også har opptatt termini derfra og nyttet dem i sin egen positive fremstilling. Percy griper saken an fra den motsatte kant; Paulus knytter ikke til vranglærnes terminologi, også i 2: 8 og 16—23 gir han ikke referat av deres lære, men bare en polemisk karakteristikk av den, med sin egen terminologi. Når han taler om »engledyrkelse» og »verdenselementene», er det hans egen dom. Det gjelder de engler som etter paulinsk lære stod bak loven (Gal. 3: 19, 4: 9). Vranglærerne derimot har ikke selv ment å dyrke engler og elementer. Vår viten om »vranglæren» begrenses derved til et minimum, den har vært en judaistisk form av Kristustro med det sterke innslag av sengresk spekulasjon og asketisk fromhet (s. 143).

Om man overallt i Kol. hører henspillinger på vranglæren, kan man fort ende i luftige konstruksjoner. Det er derfor fortjenstfullt at Percy har forsøkt hvor langt man kan komme om man i stedet regner med at Paulus hele tiden positivt utvikler sitt eget syn, uten å oppta ord og vendinger fra motparten. Men det er tydelig at man ikke kommer frem på den veien, og det burde Percy selv ha merket. For å kunne gjennomføre sitt syn i tolkningen av 2: 18 må han nemlig endre teksten. Han griper til Lightfoots fornøyelige *αλώρα κενεμβάτεωων* for *ἃ ἐόρακεν ἐμβάτεωων*. Det er den slags geniale konjekturet som vi idag virkelig føler som en »linedans i tomme luften». Det metodisk eneste korrekte i et slikt tilfelle er å la teksten stå og oppgi sine egne forhåndsforventninger om hva den bør inneholde. Avgjørende for Percy er nemlig at han ikke kan forstå hvorfor Paulus skulle ha opptatt en refererende notis i sin advarsel (s. 172, jfr s. 169). Og bak dette ligger vel igjen hans motvilje mot alt som smaker av religionshistorisk tolkning. Fremfor å endre teksten bør man regne med at den er uforståelig for oss, fordi den henspiller på ting som har vært kjent for de første lesere, men ikke for oss.⁴ Også de ugjennomsiktige setninger 2: 21—23 blir først forståelig om man regner med at karikerende referat her er sammenslynget med Paulus' egne omdømmer på en måte som vi ikke helt kan gjennomskue.

Når det gjelder ordene om »engledyrkelse» og »verdenselementene», så hadde de neppe vært forståelige for kolosserne (som ikke kjente Gal.) om ikke engler og element-makter hadde spilt en rolle i »filosofien». De asketiske observanser har tydelig nok vært »filosofisk» motivert. Og det er i det hele tatt ikke godt mulig å forestille seg denne »filosofi» annet enn som en art teosofisk kosmologi, hvor tanken på mellomvesener må

⁴ Ordene *ἃ ἐόρακεν ἐμβάτεωων* er heller ikke så uforståelig som Percy mener. Han anser det som »eine völlige Sinnlosigkeit» at »ydmykhet og engledyrkelse» skulle være det mysten hadde sett ved sin innviing. Men for å forstå betydningen av *ἐμβάτεωειν* i tekstene fra Klaros må man være oppmerksom på at helligdommen i Klaros var en orakelhelligdom, og mysteriene der synes ha vært en vigsling som var nødvendig for en skred inn i *τὸ ἄδυτον* for å motta åpenbaringen. (Denne forståelse skylder jeg et foredrag av prof. S. Eitrem om mysterier og orakler.) At noen ved sin inntreden i en orakelhelligdom har mottatt visjonære åpenbaringer om »engledyrkelse» og »ydmykhet», har ikke noe usannsynlig ved seg. P. d. a. s. synes det heller ikke umulig å ta *ἐμβάτεωειν* i overført betydning: »gå inn på det en har sett» (redegjøre utførlig for det. Jfr 2 Makk. 2: 30. Riesenfeld, *Zum Gebrauch von θέλω im N. T.*, s. 5 anm. 2 med henvisning til Nock). Hvilken av disse tolkninger man velger, blir tanken den at den kolossiske filosofi med tilhørende obeservanser har vært propagert under påberopelse av visjonære åpenbaringer.

ha spilt en fremtredende rolle. Analogien fra beslektede retninger i senantikken synes her stemme helt til det billede en får ved den naturligste fortolkning av Kol. Stort sett betegner Percys billede av vranglæren i Kolossae et tilbakeskritt i forhold til det syn som er vanlig i nyere forskning. Det hindrer imidlertid ikke at hans utredninger har en viss verdi som et kritisk korrektiv.

Percy legger til sist vekt på at den kolossiske vranglære ikke kan kalles for gnostisisme. En diskusjon om det kan lett bli en strid om ord. Og her er ikke plassen til å ta opp en diskusjon om den oppfatning av gnostisismen som Percy har utviklet utførligere i sine tidligere skrifter. Etter mitt skjønn regner Percy — likesom hans motstandere, Schlier og Käsemann — for meget med gnostisismen som en avgrenset retning med et fast grunnsyn. I den valentinianske gnosis og i de apokryfe apostelakter har det kristne innslag spilt en konstitutiv rolle i utformningen av »systemet». Det har Percy rett i. Men like tydelig er, at det ikke er tilfelle f. eks. i Poimandres eller Naasenerprekenen. At den »gnostiske» dualismen også i slike skrifter har sin rot i paulinismen, er både ubestridelig og usannsynlig. Hvor sterkt det dualistiske innslag har vært i den kolossiske vranglære, er det riktignok meget vanskelig å få klarhet over. Man må vel snarest se den som et forstadium for den egentlige gnostisisme, vokset frem ut fra liknende forutsetninger. Med større åpenhet overfor de religionshistoriske problemer, kan man ihvertfall nå til en bedre forståelse av vranglæren og derved indirekte av Kolosserbrevet. I virkeligheten vil også beviset for Kol.s ekthet bli styrket på den måten, fordi den påfallende terminologi får sin forklaring.

Derimot har jeg få innvendinger mot drøftelsen av Ef.s forhold til Kol. Den er utført med omhyggelighet og sindighet. Spørsmålet om Ef.s hensikt behandles ganske kort, s. 443—448. Etter mitt skjønn er dette spørsmål et av de aller vesentligste. Kan brevets genart få sin forklaring ut fra situasjonen og formålet? Percy mener at det er ytterst vanskelig å forstå brevets hensikt under forutsetning av dets pseudonymitet, og er tiltalt min formodning at brevet er skrevet til nygrunnede menigheter i Lilleasia for å minne dem om hva det betyr at de er blitt døpt og blitt kristne.⁵ Samtidig vil Paulus som apostel tre i personlig forbindelse med disse menighetene, som tilhører hans misjonsområde. Hva adressen angår, søker Percy å imøtegå innvendingene mot hypotesen om et rundbrev med åpent rum for adressen. Hva tid og sted angår, blir han stående ved

⁵ Jfr N. A. Dahl, *Dopet i Efesierbrevet*, Sv. Teol. Kv. 1945 s. 85—103.

avfattelse i Rom. Noe påfallende er det at han ikke i høyere grad har trukket Filem. inn i undersökelsen. Ihvertfall Kol.s ekthet har jo en sterk støtte i dette brev.

Til tross for min uenighet på viktige punkter, har jeg ved gjennomarbeidelsen av Percys bok ofte kunnet glede meg over overensstemmelser eller over hjelp til klarere forståelse. Med sine mangler kommer det store arbeide i lang tid til å bli uundværlig for dem som beskjeftiger seg med problemene i Kol. og Ef.

NILS ALSTRUP DAHL.

GUSTAF WINGREN: *Människan och inkarnationen enligt Irenaeus*, 264 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1947. Pris kr. 9: 50.

För att kunna göra sig en i detalj motiverad mening om detta arbete, som på alla punkter bygger på förstahands interpretation av de ofta besvärliga texterna, skulle man behöva lång tid på sig för att underkasta det en grundlig prövning på alla punkter. Denna anmälan får endast betraktas som en preliminär hänvisning till den nyutkomna boken, som omedelbart fångslar läsaren genom sin klara och livfulla framställning, — man spårar i stilen författarens entusiasm för sitt ämne och hans glädje över att ha funnit nyckeln till åtskilliga hittills stängda rum i Irenaeus' teologi. Han visar en suverän behärskning av Irenaeus-litteraturen; uppgörelsen med denna är ett viktigt dynamiskt inslag i framställningen. Hans reaktion mot försöken att skala fram Irenaeus' »källor» och fördela till synes motsägande tankar på dem, kan endast varmt gillas. Wingren pläderar för en »immanent» tolkning, ett programmatiskt krav, som numera torde finna allmän tillslutning.

Wingren icke blott formulerar programmet, han utför det också. I centrum står den bekanta rekapitulationstanken, Irenaeus' ledande teologiska princip. Utan allt tvivel har Wingren lyckats interpretera Irenaeus med djupare forståelse för sammanhanget i hans tanke, än man tidigare har kunnat göra. Viktiga termer finner en skarp och riktigare definition, varigenom svårigheter undanröjs och enhetligheten i Irenaeus' teologi framträder på ett övertygande sätt.

Ett arbete, som har som sitt mål att ge en central och uttömmande tolkning av Irenaeus' teologi, måste väcka livlig uppmärksamhet. Den lugdunensiska biskopen stod ju det nytestamentliga skedet så nära, och han är den förste kristna teologen, som har utvecklat och i skrift nedlagt

en helhetsåskådning. Denna hans ställning vid den kristna teologiens begynnelse och hans närhet till Nya Testamentet ger honom en utomordentlig betydelse, en särställning i dogmhistorien. Det måste betecknas som en av dennas angelägnaste uppgifter att tolka Irenaeus. Uppgiften är svår. Irenaeus' teologi måste rekonstrueras huvudsakligen ur hans uppgörelse med gnosticismen, alltså ur spridda sammanhang. Och hur det förhåller sig med texten till hans stora verk, vet vi alla. Man måste därför känna en icke ringa tillfredsställelse över att en svensk teolog har kunnat genomföra en undersökning som den nu föreliggande, med vars hjälp vi leds in i Irenaeus-diskussionens innersta problem och ställs inför problemlösningar, som i hög grad intresserar.

Titeln »Människan och inkarnationen» antyder vad det rör sig om. Det är fråga om skapelsen och fördärvet (»Från liv till död») och om upprättelsen (»Från död till liv»). Omslaget kommer med Kristus, hans människoblivande och seger, upprättandet av hans herravälde. Enheten av skapelsetanke och frälsning får hos Wingren en belysning och utföres på ett sätt, som är ganska märkligt. Arbetet gör faktiskt Irenaeus aktuell som kristen tänkare. Man frestas vid läsningen gång på gång att dra linjerna till Nya Testamentet och sitter slutligen med den frågan, om icke Irenaeus manne är den klassiska bibelteologen i dogmhistorien. Wingren är själv fullt uppmärksam på problemet »Irenaeus och Nya Testamentet» och pekar på det som en viktig uppgift. Vissa antydningar göras på viktiga punkter. Härom kunde vara mycket att säga, men frågan måste här lämnas å sido. Ur det rika stoffet må endast ett par punkter något närmare beröras.

Vid läsningen av Wingrens framställning mottar man ett starkt intryck av hur djupt rotfäst Irenaeus är i den bibliska synen på Gud och människan. Det energiska, man kan säga: radikala genomförandet av enheten mellan skapelsetanke och frälsning — en enhet, som manifesterar sig i centralbegreppet *recapitulatio* — kunde ju lätt skapa en rad tankemässiga problem, som skulle utmytna i lika många aporier. W. visar nu, huru som Irenaeus med säker hand styr förbi dessa skär, just därför att han icke opererar med statiska begrepp, utan rör sig i äktbibliska banor. Särskilt klart framträder detta förhållande i fråga om inkarnationen (jfr avsnittet »Gud och människa») och även i kapitlet om fulländningen. Det rör sig hos Irenaeus aldrig om abstrakta begrepp och vilande storheter, utan alltid om den levande Guden, som genom Sonen och Anden ingriper i det konkreta människolivet och frälsar och danar detta. »Strid och växande» är termer, som ständigt återkommer. Det är uppenbart, att bakom Irenaeus'

teologiska formuleringar ligger evangeliernas konkreta Jesusbild, bilden av hans handlande, förkunnelse, lidande och seger. Detta bevarar honom från att hamna i dogmatiska blindgator och förlänar en sällsynt friskhet och kraft åt hans teologiska tanke.

Termerna *imago* och *similitudo* spelar (jämte huvudtermen *recapitulatio*) en synnerligen viktig roll hos Irenaeus. Det rör sig om människans ställning i skapelsen och frälsningen. På ett övertygande sätt visar Wingren, att de två begreppen utgör en enhet, de är ett binärt uttryck för *en* sak: relationen mellan Sonen och människan. Människan är skapad efter den (preexistent) Sonens bild till att bli Guds avbild. Relationen innebär både ett sammanhang och en distans; medan Sonen *är* Guds imago och similitudo, skall människan *bli* det i kyrkan genom Andens verk. Den av synden fördärvade första skapelsen framträder på nytt, då människan i tron förenas med Kristus, Guds avbild. Detta utvecklas närmare i avsnitten om kristologien, kyrkan och fulländningen. Man ser, hurusom här överallt lurar metafysiska problem, så snart man avviker en millimeter från den dynamiskt-praktiska grundinställningen; men Irenaeus gör inget felsteg, han genomför rekapitulationstanken med beundransvärd säkerhet. Syndafall, inkarnation, fulländning, — på alla punkter behåller han kontakten med den bibliska konkretionen och realismen.

Beträffande *recapitulatio* betonar Wingren, att den omfattar både inkarnationen och hela den Inkarnertes verk ända fram till fulländningen. I begreppet ingår både tanken om återställande och om upprepning. Den uppfinningsriktighet och kombinationsförmåga, varmed Irenaeus genomför denna dubbla synpunkt i alla detaljer, är skildrad med levande åskådlighet. Begreppets proveniens offerar Wingren icke många ord på; han tycks vara benägen att tro, att det har övertagits av Irenaeus, men har av honom utvecklats på ett enastående sätt. Bakom begreppet och termen ligger givetvis ett mycket djupt religionshistoriskt perspektiv; men det skulle endast kunna ge en mycket allmän bakgrund för förståelsen av Irenaeus; han måste förstås utifrån sig själv. En viktig och intressant fråga vore däremot den, hur rekapitulationstanken hos Irenaeus förhåller sig till biblisk och nytestamentlig tanke. I vad mån är rekapitulationstanken *äkta* eskatologisk, *äkta* frälsningshistorisk? Den stränga korrelationen mellan begynnelsen, mitten och slutet är okänd för NT och inför ett systematiskt moment, som står i en viss konkurrens till bibelns konkreta, mångskiftande historiebild. Denna liksom andra frågor skall dock här blott antydast; visst är, att Irenaeus har hållit sig obesmittad av den gnostiska spekulativen

och myten, som han bekämpar, även om han har satt upp mot den en teori, som otvivelaktigt har sin rot i spekulatioen och myt.

Karakteristiken av Irenaeus' *etik* är synnerligen intressant; vi möter här en realism, som påminner om GT och Jesus själv. Irenaeus är fjärran från all spiritualism. Guds skapelse, kuvad och missbrukad av det onda, blir i kyrkan redskap för Guds Ande och skall i fulländningen nå sin ursprungliga härlighet såsom kröningen av det kristna livets strid och växande i Kristi kropp. — Kyrkobegrepp, sakrament, ämbete finner instruktiv belysning.

Den föreliggande Irenaeustolkningen ligger på ett högt plan. Författaren har gått in för sin uppgift med hela sin kraft och kärlek och har lyckats göra den store teologen och kyrkofadern levande för oss på ett sätt, som är sällsynt i lärda avhandlingar. Detta sätt att driva dogmhistoria på är föredömligt. Därmed skall icke vara sagt, att man bör avskaffa de långa, tråkiga och hart när oläsbara avhandlingarna; de behövs nog också. Men därjämte är det ett starkt behov av sådana framställningar, som samtidigt som de röjer upp och bryter sig fram i terrängen, ger denna liv och färg och gör den tillgänglig för läsaren, som icke är specialist på området. Denna tjänst gör Wingrens bok oss i fråga om Irenaeus. Förutom att den även har ett angeläget bud till specialisten.

ANTON FRIDRICHSEN.

HARALD RIESENFELD: *Jésus transfiguré (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis edenda curavit A. Fridrichsen, XVI). IX + 370 sid. Köbenhavn 1947. Pris kr. 12:—.*

Som Undertiteln »L'arrière-plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre-Seigneur» angiver, behandlar denne lärde og skarpsindige Undersøgelse af Jesu Forklarelse paa Bjerget fortinsvis den gammeltestamentlige og senjødiske Baggrund for Forklarelsesperikopen i Evangelierne. I Afhandlingens Indledning gør Forfatteren kort Proces med hele den tidligere Litteratur, den har ikke kunnet løse Perikopens Gaade. I Stedet vil Ff. give et helt nyt Bidrag ved at hævde og søge at bevise, at visse af Forklarelsens Elementer staar i snæver Forbindelse med Løvsalfesten, der i særlig Grad gav Udtryk for Jødefolkets eskatologiske Forventninger.

Arbejdet falder i to Hoveddele. Den første behandler dels den israelitiske Tronbestigelsesfest og dens Fortsættelse i de jødiske Efteraarsfester: Nytaarsfesten, Forsoningsdagen og Løvsalfesten, og understreger den

Plads, Eskatologien og særligt Forventningen om Messias' Komme indtog i dem, og dels behandler den forskellige Enkeltheder fra Forklarelsesperi- kopen og undersøger deres Oprindelse og den Betydning, de har haft inden for den jødiske Religion. Først behandles Messiasforestillingerne, hvis enkelte Træk oprindeligt har hørt sammen ved Tronbestigelsesfesten; det gælder ogsaa Forestillingen om den lidende Messias. Det samme gælder visse af Forklarelsens Elementer som Herligheden, den hellige Klædning, Skyen, Løvhytterne, Freden og Bjerget; de har oprindeligt hørt sammen i Kongens Tronbestigelse ved den israelitiske Efteraarsfest og er blevet overført paa Messias.

Den anden Hoveddel i Bogen anvender de indvundne Resultater paa Forklarelsen. Denne Perikope har som sin Kærne en Gruppe af traditio- nelle Motiver, der hører til Læren om Messias og er anvendt om Jesus. Det drejer sig om Bjerget, om Jesu straalende Herlighed, den lysende Sky, Røsten fra Skyen, om Moses og Elias, Hytterne, Hvilen og Lidelsen. Den israelitiske Konges Tronbestigelse, der var blevet overført paa Messias, bliver her anvendt om Jesus. Men Forklarelsen er en Foregribelse af Messias' Intronisation, idet denne først bliver Virkelighed ved Messias' Død og Ophøjelse. Nu er ikke blot de enkelte Motiver Led i den jødiske Løvsalsfest, men Dateringen af Forklarelsen til »seks Dage senere» hen- fører dens Tidspunkt til Løvsalsfestens Begyndelse. Deretter behandler Ff. de synoptiske Beretninger hver for sig og hævder, at Matthæus og Lukas har ombyttet den teologiske Tydning hos Markus med en psykologisk Beskrivelse af Episoden. Til sidst vender Ff. sig mod den nyeste Tydning af Forklarelsen, der lader den være præget af kirkelige Forestillinger om Kristi andet Komme.

Navnlig den første Hoveddel bærer Præg af usædvanlig Lærdom, den indeholder Kapitler, der fremlægger et stort Materiale og kaster nyt Lys over længe diskuterede Problemer. Særligt maa Kap. X »La cabane» fremhæves. Bogen vidner ogsaa om Ff.'s beundringsværdige Skarpsindig- hed, men tillige om, at han ikke kritisk undersøger, om Materialet kan bære hans dristige Hypoteser. Saaledes er Tolkningerne af Freskerne i Synagogen i Dura ikke mindre skarpsindige end Grabars, men endnu mere udpræget end denne har Ff. villet tolke alt i Malerierne, hvad der med vores Viden om Malerne af Freskerne maa betragtes som hasarderet. Baade Lærdommen og Skarpsindigheden anvendes for at gennemføre bestemte Synspunkter paa Stoffet, og selv om man maa rose dette lovende Arbejde, kunde man have ønsket Ff. andre Udgangspunkter for hans Undersøgelse.

For det er jo et aabent Spørgsmaal, hvor frugtbare de Teser, som man

plejer at kalde for Uppsalaskolens, vil vise sig at være for den nytestamentlige Forskning. Med disse Teser maa man ikke forveksle den angelsaksiske Behandling af det sakrale Kongedømme, der under Sveriges Isolation i Krigens Tid har faaet en særpræget Udformning i Uppsala. Denne svenske Udformning har efter min Mening indsnævret de meget frugtbare angelsaksiske Synspunkter, saa Kulden bliver Dominanten gennem hele Israels religiøse Historie, ligesom denne ikke modtager noget Tilskud udefra, efter at den paa et tidligt Tidspunkt er blevet afgørende præget af overtagne Motiver.

Paa den Maade kommer Historien til at dele sig i Urtid og Eftertid, og det bliver den sidstes Lod at gennemspille den førstes Motiver, snart i Opløsning og snart i Genopstaaen. Selv en saa beskeden dramatisk Akkord som Hegels Antitese er der ikke Plads til i dette Historiesyn. Det er derfor interessant, men overraskende, at Ff. paa S. 5, Anm. 13 paa Forhaand afviser den Tanke, at Forklarelsen skulle være en Myte, som kirkelige Kredse havde formet over Motiver fra Løvsalsfesten. Det vilde være at undervurdere Jesu Person. Paa samme Maade kan man mod Ff. indvende, at hans Metode og Grundsyn undervurderer Personer og skabende Kræfter inden for Israel. Af Interesse for Kultdramaet maa man ikke glemme, at Historien er et Drama.

JOHANNES MUNCK.

HANS NYSTEDT: *Max Schelers religionsfilosofi med särskild hänsyn till dess utveckling och dess plats i hans totalåskådning. Akademisk avhandling, 285 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1947. Pris kr. 8:—.*

Det är knappast förvånansvärt, att Max Schelers religionsfilosofi kunnat väcka ett mer än historiskt intresse. Redan under hans livstid började litteraturen¹ om honom snabbt växa, och alltjämt torde hans

¹ Den viktigaste omnämnes i en bibliografi i slutet av avhandlingen, även sådana arbeten, som författaren inte utnyttjat. Så mycket mera anmärkningsvärd blir frånvaron av en rad undersökningar (de flesta i tidskrifter) över såväl Schelers tänkande i allmänhet som hans religionsfilosofi i synnerhet. Anmälnaren inskränker sig här till att komplettera med ett par nyare monografier, som dock inte varit tillgängliga, nämligen W. Pöll, *Wesen und Wesenerkenntnis mit besonderer Berücksichtigung der Phänomenologie Husserls und Schelers*, München 1936; E. J. Koehle, *Personality, a study according to the philosophies of vulae and spirit of Max Scheler and Nicolai Hartmann*, New York 1941 samt Ph. Müller, *De la psychologie à l'anthropologie. A travers l'oeuvre de Max*

kamp för de andliga värdena i vidaste mening utgöra ett betydelsefullt inlägg i den fortgående livsåskådningsdebatten. När Hans Nystedt valt Schelers religionsfilosofi till ämne för sin doktorsavhandling, har han därför haft rätt att vänta, att hans arbete skall mötas med intresse, inte minst med hänsyn till att det i första hand synes böra betraktas som ett hållfasthetsprov på Schelers tänkande. För detta ändamål uppåddar författaren en ingående immanent kritik men konfronterar även Scheler med sin egen ståndpunkt i skilda filosofiska spörsmål. Härvid framträder han, och det är f. ö. utmärkande för honom hela boken igenom, som en självständig person, vilken inte skyr några mödor att med tanken söka tränga in i de svåraste problem och på ett så exakt sätt som möjligt framställa de lösningar, han kommer till.

Med lovvärd ambition har Nystedt lagt ett omfattande Schelermaterial till grund för sin undersökning, och denna ger mycket mer än blott en utredning av Schelers religionsfilosofi, något som ju också kan utläsas ur boktiteln. Dock måste läsaren ställa sig frågande till författarens angivna avsikt att fastställa religionsfilosofiens »plats» i Schelers »totalåskådning», om därmed skall menas att Scheler har ett »system», vari religionsfilosofien skulle ingå som ett organiskt led. Ty hos Nystedt framstår Schelers filosofi närmast som ett konglomerat av en mängd disparata idéer utan några övergripande aspekter, och detta gör det naturligtvis också svårt att urskilja de olika utvecklingsfaser, som hans religionsfilosofiska tänkande skall ha genomgått. Visserligen behandlas Schelers skrifter i tre etapper efter kronologisk ordning, och visserligen tages härunder den största hänsyn till snart sagt alla de frågor, den mångsidige tänkaren givit sig i kast med. Men såväl utvecklingsschemat som indragandet av Schelers hela författarskap i undersökningen domineras av ett genomgående atomistiskt betraktelsesätt, som hindrar varje ansats till helhetsperspektiv att slå igenom. Förändringarna, som Nystedt anser följa med de olika utvecklingsperioderna i Schelers tänkande, lyftas aldrig upp till ett plan, varifrån de skulle kunna kasta ljus över ett mera omfångsrikt stoff. Och inte heller några andra föreställningar tillåtes spela en samlande roll, utan förbindelsen mellan Schelers religionsfilosofi och hans åskådning i övrigt inskränker sig till en del överensstämmelser mellan tankegångar, som påträffas i religionsfilosofiska sammanhang och som även finnas på andra ställen.

Scheler, Neuchâtel 1946. Möjligen äga dessa arbeten ett särskilt intresse, försåvitt som de kunnat ta ställning till Schelers Skriften aus dem Nachlass, som utkom 1933 och som före Nystedts bok knappast alls behandlats i litteraturen.

Nystedts blindhet för de större sammanhangen i Schelers tankevärd kompletteras emellertid av en obestridligt god iakttagelseförmåga, när det gäller detaljerna, de isolerade satserna. Här upptäcker han lätt många tvivelaktiga punkter, och han excellerar i att ur endast ett par ord analysera fram tankegångar, som synas själmotsägande eller åtminstone stridande mot andra av Scheler hävdade åsikter. Otvivelaktigt ligger det ofta mycken tankemöda bakom dessa analyser, låt vara att de stundom äro vunna genom en oerhörd pressning av texterna. Men också då läsaren finner resonemangen nog så bestickande, kan det inte hjälpas, att han på det hela taget känner sig ganska tveksam beträffande värdet av Nystedts utredningar, och detta främst av två skäl.

För det första äro åtskilliga av Schelers problem ytterst svåra att beskriva, och diverse oklarheter i hans språkbruk böra inte alltför hastigt tillskrivas enbart hans dåliga formuleringskonst eller förvirrade tankeverksamhet. Visst har Nystedt kunnat peka på många dunkla ställen, men han har enligt anmälares uppfattning därvid begränsat sig alltför mycket till att framhålla den bristande logiska stringensen i st. f. att söka sig fram till vad Scheler »skådat» i fenomenologisk inställning. Kanske har han inte alltid skådat något, och kanske är det omöjligt att överhuvud diskutera detta. Men det kan i varje fall inte vara ägnat att befördra förståelsen av Scheler, då Nystedt (s. 51) t. ex. inleder framställningen av den berömda värderangordningen med att den »utgör ett paradexempel på hur han kan resonera» och i fortsättningen talar om »bevis» och »slutsatser» angående värdenas förhållande till varandra, trots att Scheler¹ själv uttryckligen säger, att detta förhållande måste fattas på intuitivt sätt.

För det andra skulle nog flera av de motsägelser, som påpekas i avhandlingen, kunna förklaras som uttryck för i och för sig samstämmiga motiv. Scheler har t. ex. länge kämpat för metafysikens rätt att göra det absoluta till sitt objekt, och han har också energiskt bekämpat den filosofiska subjektivismens relativiserande tendenser, bl. a. ifråga om religionsfilosofien. Mellan dessa motiv föreligger uppenbarligen ingen spänning. Nu låter Scheler i ett sammanhang, där den subjektivistiska religionsuppfattningen attackerats, undslippa sig påståendet att endast den religiösa akten — tydligen i motsats till den religiösa teorin — kommer åt det absoluta. Det kan tyckas självklart, att han därmed inte har velat bestrida metafysikens existensberättigande i förut antagen bemärkelse. Men Nystedt finner (s. 198) »enda förklaringen» till Schelers uttalande vara

¹ Der Formalismus in der Ethik³, 1927 s. 87.

en f. ö. dåligt belagd tanke, enligt vilken metafysiken inte har med det absoluta utan med världen att göra. Så förklarar han den ena motsägelsen med en annan och föredrar en sorts logisk explikation — hos den enligt hans mening så ologiske Scheler! — framför en enkel hänvisning till det problemläge, vari Scheler befann sig.

Nödvändigheten av en viss genes vid tolkningen av en sådan tänkare som Scheler får givetvis inte undanskymma den systematiska uppgiftens betydelse. Trots all sin mottaglighet för skilda inflytanden var Scheler inte någon så dålig systematiker, och i varje fall borde tiden intill brytningen med katolicismen erbjuda forskaren tämligen goda systematiseringsmöjligheter. Anmälaren vill visserligen inte påstå, att den schelerska kärlekstanken härvid är den nyckel, som öppnar alla lås, men nog är det påfallande, i hur hög grad den råder inte bara i etiken och religionsfilosofien utan också i värdeteorin och kunskapsteorin. Lika betecknande är det, att Nystedt föga intresserar sig härför och i stället koncentrerar sig på att upptäcka inre glidningar hos kärleksbegreppet. I själva verket letar man i den eljest så innehållsmättade avhandlingen förgäves efter någon upplysning om Schelers tanke på all kunskaps grundläggning i kärleken. Då Nystedt på ett ställe (s. 176) får ett gott tillfälle att komma in härpå, i det han citerar Schelers bestämning av filosofien, utelämnar han karakteristiskt nog det viktigaste och anför: »Teilnahme des Kernes einer endlichen Menschenperson am Wesenhaften aller möglichen Dinge.» Hos Scheler står det »liebesbestimmter Aktus der Teilnahme . . .»

AXEL GYLLENKROK.

THOMAS S. KEPLER [utg.]: *Comtemporary Thinking about Jesus. An Anthology.* 429 sid. New York & Nashville, Abingdom-Bokesbury Press, [1941] 1944.

Professor T. S. Kepler vid Lawrence College har med denna publikation velat giva en översikt av samtida framstående teologers och tänkares syn på Jesus. Det är icke mindre än 55 synnerligen representativa författare som fått komma till tals i den mycket behändig och välordnade volymen. De olika bidragen ha samtliga varit publicerade förut. Någon enformighet är visst icke eftersträvad, snarare har tvärtom den mångsidiga belysningen varit en ledande princip, även om utgivaren naturligt nog har undvikit alltför extrema framställningar. En uppenbar begränsning ligger däri, att författarna till övervägande delen tillhöra U. S. A.;

endast ett tiotal av dem äro tyskar, vars arbeten förut publicerats på engelska, och ett tiotal äro engelsmän. Men detta är icke en brist från vår europeiska synpunkt utan tvärtom en stor fördel, i detta läge, då den så oerhört rikliga och intressanta amerikanska exegetiska produktionen ännu tyvärr är ganska svårtillgänglig hos oss av olika ekonomiska anledningar. Nu har man i denna antologi bekväm tillgång till en hel del av vad ledande andar sagt under de gångna åren om Jesus och hans gärning. Av utomordentligt värde äro även de utförliga biografiska och bibliografiska upplysningar om varje författare, som lämnas i bokens slut.

Även svensk teologi kommer indirekt till tals genom den svenskfödde professorn Nels F. S. Ferré, ur vars bok *Swedish Contributions to Modern Theology* (1939) medtagits ett avsnitt om »God as Agape». Den franska kulturvärlden representeras endast av den liberale Charles Guignebert. Ingen företrädare för den romerska katolicismen synes ha fått komma med, vilket är att beklaga.

BO REICKE.

ERKKI KANSANAHO: *Hallen pietismin vaikutus Suomen varhaisempaan herännäisyyteen (Halle-pietismens inverkan på Finlands äldre pietism). Finska teologiska litteratursällskapet, 215 sid. Helsinki 1947.*

Ovanstående undersökning har framlagts såsom disputationssprov inför teologiska fakulteten i Helsingfors den 19 april 1947. Avhandlingens syfte är att belysa frågan i vilken mån den tyska pietismen har lämnat spår i det nordiska och speciellt det finska fromhetslivet. Författaren har inte nöjt sig med blotta påvisandet och beskrivandet av de historiska förbindelselänkarna mellan de nämnda andliga rörelserna, utan han vill också ge en dogmhistorisk-systematisk analys av det pietistiska tänkandet. Framställningen är uppdelad i 4 huvudkapitel: I. Halle-pietismen, II. Den pietistiska rörelsen i Stockholm såsom representant för Halle-pietismen i Norden, III. Halle-pietismens budbärare i Finland och IV. Halle-pietismens inverkan på den äldre finska pietismen.

I första kapitlet ger förf. en karakteristik över de dogmatiska huvudfrågor, som med förkärlek ventilerades av de tyska pietisterna. Kring dessa problem — theologia regenitorum, pånyttfödelse, rättfärdiggörelse och helgelse, asketism och eskatologi — koncentrerar sig pietismens hela intresse. Förf. analyserar först och främst Speners och Franckes skrifter men tar också hänsyn till andra mindre prominenta, pietistiska författare,

framför allt Joachim Lange (pietismens främste teoretiker efter Spener), och beaktar likaså de viktigaste ortodoxa motståndarna. De rent spiritua- listiska, antikyrkliga pietisterna har lämnats åsido. Några speciellt nya drag utöver de redan kända kommer knappast fram i framställningen, ehuru förf. utnyttjat ett mycket omfattande källmaterial, bestående till stor del av icke tryckta källor.

Sidorna 69—106 i avhandlingen äro ägnade åt granskningen av Stock- holmspietismen, såsom den främst representeras av Sickla-pietisterna, Mose och Lambsens visor samt Eric Tolstadius. Förf. konstaterar släktskapen mellan den tyska och svenska pietismen i själva oppositionssättet och i det gemensamma intresset kring ovannämnda läropunkter, men poängterar samtidigt Stockholmspietismens konservativa och kyrkliga karaktär, vilken framträdde bl. a. i förkastandet av Dippels irrläror.

Författarens huvudintresse ligger dock i behandlingen av den finska pietismen. Stockholmsgruppen är medtagen i behandlingen, enär den till en del bildade förbindelselänken mellan Tyskland och Finland. Den finska pietismen representeras i framställningen av personer såsom Isak Laur- bechius, Andreas Luscinus och Gabriel Lauraeus. Särskilt den sistnämndes synodalavhandling skulle ha förtjänat en ännu grundligare systematisk behandling än förf. nu presterat. Dessutom analyseras flera karolinska officerares kristna syn med hjälp av ett rikligt material, som till en stor del torde vara obekant också för svenska forskare (nämnas må bl. a. P. Stiern- crantz' samling, som bevaras dels i finska statsarkivet dels i universitets- biblioteket i Helsingfors). Omfånget och rikligheten av det källmaterial, som förf. haft till sitt förfogande kan man bilda sig en uppfattning om genom att läsa litteraturförteckningen i bokens slut. Sista kapitlet är ägnat åt en mera systematisk analys och konfrontation av den tyska och finska pietismens teologi under likalydande rubriker som i första kapitlet.

Avhandlingens förtjänster äro många. Särskilt beundrar man förfat- tarens beläsenhet och grundlighet vid genomgåendet av det väldiga käll- materialet och den litteratur, som finns på området. I ett kort referat är det omöjligt att lägga fram all den rikedom av gediget vetande, som författaren lyckats infånga i sin boks 200 sidor. Den kan varmt rekommen- deras till läsning också av svenska forskare. Ur historisk synpunkt torde intet väsentligt vara att anmärka mot författarens framställning av pietis- mens förbindelselinjer och tankevärld. De anmärkningar, som kan riktas mot avhandlingen äro av systematisk art. Huvudanmärkningen kan man i korthet framställa på följande sätt: författaren är så kongenial med sin pietistiska tankevärld, att han, när han kritiskt-vetenskapligt skall värde-

sätta och förklara pietismens tankesätt, oftast bygger upp sin kritiska syn med argument, som äro pietismens egna. När förf. t. ex. vill förklara pietismens uppkomst, och bl. a. säger, att »Spener framlade sitt förslag av rent praktiska skäl» (s. 35), så torde sanningen vara den rakt motsatta. Det, som pietisterna själva kallade »praktiska skäl» var i själva verket av högst teoretisk, dogmatisk art, uppkommet på grundval av den dogmatiska motsatsen mellan lära och liv. Naturligtvis försökte pietisterna påvisa sin rationella, dogmatiska syns riktighet genom att påpeka faktiska brister i det ortodoxa kyrkliga livet, men all rationalism försöker ju bevisa sitt systems berättigande medelst empiriska argument. Likaså när pietisterna allmänt opponerar sig mot »tidens ondska», så grundar sig denna kritik måhända icke i främsta rummet på faktiskt förefintliga bristfälligheter i det borgerliga och kyrkliga livet, utan bakom ligger omedvetet en mystikens teori om »denna världens» motsats och mindervärdighet gentemot den högre »andens» värld och »tidens» motsats till »evigheten». »Tiden» är enligt denna mystikens syn i sig själv något ont, och därför måste den under alla förhållanden bekämpas, oberoende av om i den finns moraliska bristfälligheter eller icke. Teorien tycktes för pietisterna själva bli desto riktigare, ju flera sådana påtagliga brister de kunde upptäcka. Detta förhållande såsom en i högsta grad sannolik orsak till den pietistiska kritikens uppkomst, har förf. inte uppmärksammat. Det viktigaste stödet för vårt påstående, att pietismens opposition är uppkommen av dogmatiska skäl och inte av praktiska skäl, ligger i det, visserligen också av förf. uppmärksammade, faktum, att pietismen har mycket ringa intresse för lagens civila bruk och yttre, civil rättfärdighet. Det är icke bristen på yttre, borgerlig rättfärdighet i den ortodoxa kyrkligheten, som framkallade kritiken, utan bristen på en »inre», »personlig» och »varm» kristendom. Utgångspunkten för pietismens kritik ligger alltså icke i den faktiskt konstaterbara, yttre rättfärdigheten utan i den osynliga, icke kontrollerbara, inre rättfärdighet, vars nödvändighet man blott dogmatiskt kan poängtera. Förf:s ständigt återkommande tema är: »Pietisterna längtade efter ett *personligt* troslov och handlande.» Detta resonemang förutsätter såsom självklart, att man känner till också en »opersonlig», kall och yttre kristendom. Var finns denna slags kristendom? Ja, det är ett genomgångsstadium i dogmatikens nådens ordning, där den enskilda människan flyttas genom förståndets upplysning från sin likgiltiga åskådareställning till en mera personligt färgad, affekterad tro. Förnuftets ointresserade kunskap (*fides historica*) förvandlas på detta sätt genom Andens hjälp till hjärtats förtröstan, som ensam tillägges frälsande betydelse. Förnuftets försanthållande

är icke identiskt med frälsande tro, det är ett nödvändigt, föreberedande stadium. Striden mellan ortodoxi och pietism kom alltså att gälla frågan, huruvida största delen av predikan borde ägnas åt förnuftets upplysning genom läran eller åt viljans och affekternas övertygande genom predikans vilje- och känslappeller. Om detta psykologiska alternativ kan man naturligtvis diskutera i oändlighet utan att nå något resultat. Det är dock för lättvindigt av författaren att utan närmare analys av de gemensamma, i högsta grad dogmatiska, trospsykologiska förutsättningarna, karakterisera skillanden mellan ortodoxi och pietism såsom skillnad mellan intellektualism och praktisk voluntarism, ty bådadera riktningarna äro lika intellektualistiska och voluntaristiska. Det som särskiljer dem är, att inom samma dogmatiska system kan tänkas situationer, där de olika psykiska funktionerna kan råka i konflikt och kämpa för att hävda sig. Olika förskjutningar kan uppkomma på denna gemensamma grundval, beroende på vilken vikt man lägger på de olika psykologiska funktionerna i trosprocessen. Förf. har icke haft klarhet över dessa ting, utan mestadels nöjt sig med pietismens egna förenklade argument. Varför förnuftets försanthållande är mindre »liv» än viljans avgörelser eller hjärtats affekter, blir aldrig uppklarat. Inte heller säger förf., huru det var möjligt för pietisterna att möta den värme, den innerlighet och det allvar, som enligt deras mening saknades i ortodoxiens i yttre mening korrekta fromhet. Förf:s eget omdöme om det ortodoxa nattvardsfirandet lyder: »Nattvarden och den tillhörande bikten hade under ortodoxiens tidevarv i så hög grad blivit en *yttre* sed, att från den hade försvunnit icke blott en *verkelig känsla* av ånger utan också *allvar*.» I ett par sammanhang tycker också förf., att pietismens konsekvenser (som alltså också är ortodoxiens konsekvenser) leder för långt. Detta gäller i fråga om nattvarden (s. 165) och den borgerliga rättfärdigheten (s. 183). Nattvardsfirandet förlorade helt och hållet karaktären av evangelium och blev blott ett kännetecken på och en garanti för vissa individers långt avancerade helighet. I fråga om den civila rättfärdigheten påpekar förf. kort, att pietismen genom sin starka »religiösa» koncentration, där allting betraktas sub specie aeternitatis, har ytterst svårt att bereda plats för jordiskt kallelseliv i luthersk mening. För samhällets liv i sig själv hade pietisterna intet intresse över (lagens första bruk). Under lagens tredje bruk, kring vilket hela intresset koncentrerade sig, kämpade individen fortfarande för sin egen fullkomning (antingen för att hålla sig kvar i tron eller för att uppnå ännu större helighet), så att det inte blev mycket tid över för nästan och de jordiska angelägenheterna. Därför kan man med skäl göra det paradoxala påståendet, att

genom den »lagiska» pietismen har lagen och etiken avskaffats i den lutherska kyrkan. Blott i en bemärkelse anser pietismen det befogat, att befatta sig med den yttre världens angelägenheter och göra gärningar mot nästan. Det sker under motiveringen, att man försöker likrikta, reformera hela omgivningens liv på så sätt, att det motsvarar pietismens egna religiösa krav (s. k. social kristendom), eller man försöker med iver göra alla medmänniskor till likasinnade »trosbröder» med likriktade trosupplevelser (ett gott exempel på detta är den moderna laestadianismen). Kontakt med nästan sökes alltså inte för nästans egen skull utan för det högre religiösa syftets skull. Avhandlingen ger ett nytt bevis på huru litet Luthers intentioner vann gehör i den kyrka, som kallade sig luthersk.

LAURI HAIKOLA.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

FRÅN DEN EKUMENISKA FRONTEN

Faith and order-rörelsens fortsättningskommitté och dess teologiska kommissioner samlades den 27 augusti i år till en veckas konferens i Montreux-Clarens i Schweiz.

Det var första gången sedan 1939 som fortsättningskommittén kunnat sammanträda. Det långa uppehållet hade satt sina spår inte minst på dess sammansättning. Ej mindre än 25 av dess ledamöter hade avlidit sedan sista mötet eller helt enkelt kommit bort under krigets framfart. Ordförandestolen stod tom, då ärkebiskop William Temple av Canterbury avlidit i oktober 1944 och den under mötet valde nye ledaren för Faith and order, biskop Yngve Brilioth, ej hade kunnat komma tillstädes.

Fortsättningskommittén, vars förhandlingar förtjänstfullt leddes av två reformerta kyrkomän, professor Ernst Staehelin, Basel, och doktor E. J. Hagan, Edinburgh, och som hade sin fasta klippa i generalsekreteraren Canon Leonard Hodgson, Oxford, visade därför i hög grad upp ett nytt ansikte. Man hade för övrigt medvetet strävat efter dess förnygring. Detta gällde i första hand de under kommittén arbetande studiekommisionerna, som i stor utsträckning besatts med yngre vetenskapsmän. Det märktes också under mötet, att den andra generationens män tagit vid.

Konferensen hade sammankallats för att dryfta tre olika frågekomplex, med vilka dess tre studiekommisioner redan under en tid arbetat, nämligen frågorna om kyrkan, gudstjänstlivet och nattvardsgemenskapen (Church, Ways of worship, Intercommunion). Längst hade man i förberedelsearbetet kommit i den första frågan. Kommissionen om kyrkan hade hunnit sammanträda och framlägga sina första studieresultat redan vid konferensen 1939 och dess arbete till årets möte hade varit av mera konsoliderande art. Diskussionen om kyrkan rörde sig också mest inom denna kommission själv. Den diskussion, som följde på det föredrag, som förelades konferensen i sin helhet, nämligen den skotske professorn

G. D. Hendersons föredrag om Calvins lära om kyrkan, kom aldrig över från det rent historiska planet till det principiella eller aktuella.

Det var i stället de två andra frågorna, som tilldrogo sig den största uppmärksamheten. De gjorde det till en del därför att de voro nya för året; kommissionerna hade fått sin sammansättning och föredragen hade utarbetats våren och sommaren före konferensen. Men intresset fästes vid dessa kommissioners arbete även av det skälet, att man här arbetade med problem, som lättare än i kommissionen om kyrkan kunde leda till praktiska ståndpunktstaganden, än då denna senare måste arbeta med mera rent teoretiska frågeställningar.

Arbetet med de rent teoretiska problemen, d. v. s. klagörandet av de olika kyrkornas läroåskådningar och konfronterandet av dessa med varandra utan att man direkt tager sikte på att samordna eller sammanjämka dem, hör visserligen samman med Faith and order's särskilda uppgift, men att just försöken till samgående och kyrklig återförening hos flertalet av konferensdeltagarna hade mycket stark sympati, kunde man inte taga miste på.

Det fanns röster, som varnande påpekade, — och detta gällde särskilt när det var tal om Faith and order-rörelsens ställning till den yngsta ekumeniska organisationen World Council of Churches — att Faith and order ej hade att upprätta »schemes of reunion». En sådan röst var professor Hermann Sasses. Han hade visserligen ej kunnat infinna sig till konferensen men hade riktat ett öppet brev till den, däri man återigen fick bekräftat, att Sasse känner sig som bekännelsetrohetens speciella samvete. Faith and orders första fråga, skrev han, har alltid varit frågan om sanningen och ej frågan om återföreningen. Dess princip, att sanningen och ej kompromissen är målet för verkligt ekumeniskt arbete, måste mer och mer bli den ledande. Sasse riktade sig med denna vädjan främst till anglikanerna. »Jag tror inte, att det är så mycket hopp om att lutheranerna kunna hjälpa oss att hålla uppe de gamla principerna. Ty de lutherska kyrkorna på kontinenten äro för närvarande så influerade av reformert teologi (Karl Barth), att de sannolikt äro mera intresserade av att etablera en praktisk union inom protestantismen än att bringa kyrkor av katolsk och protestantisk tradition närmare varandra. Men detta måste bli vår rörelses ledande idé, även sedan den blivit en del av Ekumeniska rådet. Den verkliga ekumeniciteten hos World Council of

Churches kommer att bero av Faith- and order-rörelsens lojalitet mot sina ursprungliga idéer.»

De varnande rösterna togos emellertid inte helt i beaktande. Man märkte på många håll en önskan att gå utöver det rena konfronterandet av varandras åskådning till ett samgående i skilda frågor. Man märkte det inte bara från det håll, som Sasse förmodat: från de tyska lutherska delegaternas sida. Dessa, som hade Otto Dibelius och Hans Asmussen som sina mest kända namn och sin duktigaste teolog i professor Emund Schlinck från Heidelberg, önskade med den tyska kyrkokampen som bakgrund en avspänning gentemot de reformerta. Men även anglikanerna i gemen sågo i det arbete som Faith and order är satt att utföra något mer än en teoretisk konfrontering. Ingen kyrka arbetar för närvarande mera målmedvetet och med ett fastare utformat program mot en reell återförening av de splittrade kyrkorna än den anglikanska. Överhuvud märkte man särskilt från de yngre konferensdeltagarnas sida en längtan att gå utöver den helt teoretiska diskussionen. Om någon kyrkogrupp ännu bestämt höll sig till konfronterandets linje, så var det den ortodoxa. De ortodoxa delegaterna, bland vilka professorerna Florovsky och Zander från Paris och professor Alivisatos från Aten voro de mest framträdande, deltog visserligen livligt i debatten och visade en sann ekumenisk anda, men sin uppgift sågo de i att framställa den ortodoxa åskådningen. Teologisk påverkan utifrån avvisade de. De ville heller icke identifiera sin syn med en föregående ortodox skolteologi, som influerats från antingen romerskt-katolskt eller protestantiskt håll.

Tydligast visade sig de skilda uppfattningarna om samgående vid debatten om interkommunionproblemet. Vid konferensen förelåg fyra uppsatser i denna fråga författade av professor Zander, ortodox, professor Jean de Saussure, Lausanne, reformert, father A. G. Hebert, anglikan, och av undertecknad från luthersk sida. Alla fyra betänkanterna ställde sig tveksamma inför nattvardsgemenskap i den nuvarande kyrksituationen. Det ortodoxa betänkandet var klart avböjande vad själva nattvardsgemenskapen beträffar, om än ytterst välvilligt inställt till vad professor Zander kallade »concelebration», d. v. s. ett gemensamt firande av en kyrkas nattvardsgudstjänst av hennes egna och andra kyrkors medlemmar men utan deltagande av de senare i själva nattvardsgången. Father Hebert, menade, att intercommunion i dagens kyrkoläge skulle innebära

ett överskyggande och förnekande av att kyrkan faktiskt är splittrad; de skilda nattvardsborden skulle i stället vara en ständigt oroande och till enhetssträvanden förpliktande erinran om kyrkornas schism. Men i debatten höjdes så många röster för interkommunion, att konferensen på denna punkt nästan delade sig i två jämstarka läger. Just interkommunionen skulle, menade man på detta senare håll, vara det sanna kriteriet på de kristnas enhet ovanför de skiljande kyrkomurarna.

»Schemes of reunion» kommo ännu mera in i konferensens blickpunkt med det föredrag, som otvivelaktigt motsågs med det allra livligaste intresset, nämligen den unge indiske pastorn D. T. Niles', Ceylon, föredrag om det ekumeniska arbete, som resulterat i Sydindiens förenade kyrka. Det var en ganska märklig kyrkoskapelse han talade om. De församlingar, som vuxit upp på de anglikanska, metodistiska, baptistiska och presbyterianska missionsfälten i Sydindien hade tillsammans med den uråldriga tomaskristna kyrkan där, efter år av förberedelser gemensamt bildat Sydindiens kyrka. Dennas författning är anglikansk med presbyterianska inslag — biskopsämbetet med apostolisk succession bildar sålunda ämbetets grundval, men den presbyterianska ordningen är bevarad genom att pastorer och lekmän assistera vid handpåläggningen. — Såsom kyrkans nattvardslära har man antagit biskop Brilioths fem moment i Eucharistic faith and order. I dopfrågan har man ännu icke nått enhetligt resultat, och man frågar sig om ett sådant överhuvud skall kunna nås, då man har att tillfredsställa både en baptistisk och en icke-baptistisk åskådning.

Den sydindiska kyrkan är en konstruerad kyrka, vilket icke motsäger, att den är en levande kyrka och i tidens fullbordan även torde bli en enhetlig sådan. Att denna kyrkokonstruktion debatterades med ett sådant påtagligt och välvilligt intresse, visar mer än något annat, att fortsättningskommittén vägrade hålla sig inom de principiella gränser för Faith and order, som bl. a. Sasse dragit upp.

Vad man dryftade beträffande denna kyrka var både dess trosläror, dess gudstjänstliv och dess författning. Att dess biskopsförfattning och särskilt dess önskan att säkra den apostoliska successionen ej vållade mera motsägelser från reformert och presbyterianskt håll än vad den gjorde, var ägnat att förvåna. Hade det varit för blott något årtionde sedan, hade säkerligen motargumenten varit flera. Men nu sammanhängde

det svaga motståndet med en av de tre klara tendenser, som man just nu finner vara utmärkande för kyrkolivet i hela kyrkan och alla dess grenar och som man fick klara belägg för vid denna konferens: konfessionalismen eller kyrkligheten i det teologiska tänkandet, den liturgiska förnyelsesträvan samt uppskattningen av biskopsämbetet såsom den kyrkobevarande och kyrkostärkande faktorn.

Det konfessionella draget har ofta omvittnats och behöver därför ej behandlas här. Den liturgiska förnyelsen i de stora kyrkorna är väl också allmänt känd, men kanske ej att den har fått fotfäste också i den reformerta världen. Denna synes i sin helhet vara i rörelse hän mot ett rikare gudstjänstliv med former som överensstämmer med de traditionellt allmänkyrkliga. Schweiz är här föregångslandet och detta till trots av att Karl Barth är motståndare till denna förnyelse. Professor Jean de Saussure tog i sitt föredrag om »Den reformerta kulten och dess praxis inom de schweiziska kyrkorna» öppet parti för den. Det rent didaktiska drag, som präglade reformationstidens reformerta gudstjänsttyp, fann han icke längre tillämpligt i vår tid. Han sade här saker, som skulle låtit heretiska för en femtonhundredtalskalvinist. Kyrkans gudstjänstliv måste bli ett sakramentalt liv, och varje kyrkans gudstjänst måste vara ett stycke kyrklig tradition.

Att samma reformerta värld hyste den största respekt även för biskopstanken, var åtminstone för undertecknad något nytt. I mitt eget föredrag vid konferensen kom jag att nämna, att den strängt kalvinska åskådningen förnekade det särskilda biskopsämbetet. Detta vållade många motsägelser. Man rådde mig att läsa bättre på min kyrkohistoria, ty jag borde veta, att i Ungern funnits reformerta biskopar alltifrån reformationen. Av de uttalanden som gjordes, torde man ha rätt att draga slutsatsen, att det endast är en tidsfråga, när även den reformerta världen har biskopar. Frågan kan här mogna lika snabbt som i Tysklands lutherska kyrkor på 1920-talet.

Av vad jag ovan anfört, torde ha framgått, att Faith and order-rörelsens konferens i Clarens hade många av kyrkans vitala frågor på sitt arbetsprogram. Det var en arbetande konferens. En fråga, som man emellertid flera gånger osökt ställdes inför vid konferensen, var denna: Vilken ställning kommer studiearbetet inom Faith and order att få, när den nya ekumeniska organisationen World Council of Churches vuxit

sig stark? Det visade sig nämligen, att de frågor, som Faith and order-kommissionerna arbetade med, »kolliderade» med dem som voro under behandling i Study Department i World Council. Även där arbetade man nämligen med kyrko- och gudstjänstproblemen. Är det för framtiden ändamålsenligt eller ens möjligt, att den internationella kyrkans teologiska problem behandlas inom båda de nämnda ekumeniska rörelserna, då problemen och sättet att arbeta med dem äro desamma och sammansättningen av teologkommissionerna likartad och till en del gemensam? Kommer inte med nödvändighet den större och starkare organisationen att få övertaget, den i vilken kyrkorna som sådana äro representerade, nämligen World Council of Churches, medan Faith and order mer och mer, vilket man också vid konferensen öppet yttrade farhågor för, kommer att inskränkas till en allt mindre grupp fackteologer med ett allt mera inskränkt forum för sina ställningstaganden? Man försökte denna gång poängtera den skillnad i målsättningen mellan de båda organisationerna, som vi ovan talat om: Faith and order skulle vara enbart teologiskt orienterande, World Council of Churches praktiskt kyrkoenande. Denna distinktion kunde man emellertid som vi antytt icke upprätthålla ens under konferensen; ännu svårare torde det bli i framtiden. Huru det särpräglade Faith and order-arbetet än kommer att utformas under kommande år, så hade man vid denna konferens dock en stark förnimmelse av det trogna och uppoffrande studiearbete, som bedrivs inom denna världsrörelse, och av den sanna kärlek till kyrkans enhet och av den vånda inför dess splittring, som besjälade deltagarna.

RAGNAR ASKMARK.

* *
 *
 *

Exegetiska dagen, som sedan mer än ett decennium ingår som en fast punkt i det teologiska Uppsalas höstprogram, inföll i år den 13 oktober. Uppsala Exegetiska Sällskap kunde även i år glädja sig åt ett stort antal intresserade deltagare både från när och fjärran.

Dagen inleddes med ett hälsningsanförande av sällskapet ordf., professor Fridrichsen, som även höll en kort parentation över den bortgångne hedersledamoten, professor Sven Linder.

Programmet omfattade fyra föreläsningar, av vilka den första och den sista höllos av svenska forskare. Lektor Erik Sjöberg talade om »Den förexiliska profetismen. Några synpunkter», delvis ett försök till Ehrenrettung för den wellhausenska skolans tolkning av de förexiliska profeterna. Professor Harald Eklund gav i sitt föredrag »Nyttestamentlig och modern verklighetsuppfattning» några viktiga synpunkter på detta brännbara ämne.

De två återstående föreläsningarna höllos båda av dagens celebra gäst, professor Rud. Bultmann, som gav en djupborrande tolkning av begreppet som a hos aposteln Paulus.

I anslutning till den exegetiska dagen höll sällskapet sitt årsmöte. Enligt den därvid upplästa årsredogörelsen har sällskapet för närvarande 518 medlemmar i Sverige, vartill kommer cirka 50 anmälda från Danmark.

Styrelseval företogs, varvid omvaldes ordf. professor A. Fridrichsen, v. ordf. lektor E. Sjöberg, sekr. docent G. Lindeskog; till skattmästare valdes teol. doktor G. A. Danell och till 5:te ledamot docent Bo Reicke.

G. A. DANELL.

* *
*

Den kände arkeologen och orientalisterna William F. Albright har nyligen startat en större vetenskaplig expedition till Sinai för att tillsammans med ett 30-tal vetenskapliga medarbetare bedriva arkeologiska och antropologiska forskning i detta område.

* *
*

Från juli detta år har Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung börjat utkomma. Den är avsedd att vara organ för den tyska lutherdomen, vari kyrkligt ansvarigt evangelisk luthersk teologi får ett språkrör och kan

yttra sig i alla frågor rörande kyrka, förkunnelse och forskning. Den utkommer två gånger i månaden och kostar blott 60 Pf. i månaden. Förlaget är Evang. Presseverband für Bayern, München 22, Himmereichstrasse 3.

* *
*

Biskop Herbert Hensley Henson är för Kvartalskriftens läsare ingen okänd gestalt. De båda delarna av hans märkliga självbiografi anmäldes här åren 1943 (sid. 245—252) och 1946 (sid. 129—139). Då han åttiofemårig gick bort den 27 september detta år, låg, enligt vad som uppges, den tredje delen av »Retrospect of an Unimportant Life» färdig. Man kan sålunda måhända vänta sig, att den skall kunna utkomma av trycket. Den torde då ge en skildring av den sista perioden av hans liv, efter avgången från biskopsstolen i Durham. Måhända kan man även hoppas, att den kommer att innehålla en återblick på hans liv med mognare, i viss mån modifierade omdömen om personer och händelser: han har åtminstone enskilt givit uttryck åt sin önskan att framlägga en motsvarighet till Augustinus' *Retractationes*.

Englands kyrkliga press har tydligt givit uttryck åt känslan, att med honom bortgick en av de främste märkesmännen i hans generation, en av de sista av dem, som satt sin prägel på Englands kyrkohistoria under ett betydelsefullt halvsekel. Återhållsamast, i viss mån kyligast i sin uppskattning har den evangeliska tidningen »The Record» varit — naturligt nog, då den representerar den riktning, som var Henson mest främmande. Den högkyrkliga »Church Times» hyllar honom som »a prince of the Church» och »a brilliant controversialist» och tillägger, att man knappast behöver befara, att eftervärlden skall glömma, att han var intelligent och orädd, men kanske att han var en god människa. »The Guardian» har i ett flertal artiklar låtit personliga intryck framkomma. Den har också infört en intressant predikan, som hans efterföljare som canon i Westminster och kyrkoherde i Saint Margaret's, Charles Smythe hållit till hans minne.

Det kan icke här vara behövt att teckna hans bana — den framgår av de ovan anförda recensionerna. Det kan ifrågasättas, om han egent-

ligen hör hemma i teologiens historia. Väl hade han kunnat inta lärostolen i kyrkohistoria i Oxford, som en gång erbjöds honom. Väl förblev han till sin andliga typ framför allt akademiker, och följde med kritisk uppmärksamhet den teologiska debatten. Men för samlat teologiskt tänkande hade han knappast fallenhet eller ro. Han var framför allt en handlingens man, och det är som sådan han skrivit sitt namn i Englands kyrkohistoria. Så gott som allt vad han talade och skrev hade adress till samtiden, utgjorde inlägg, oftast uddiga, ej sällan våldsamma, i dagens frågor. Men därvid gav han i regel åt debatten ett djupare perspektiv. Han övertygade sällan sina åhörare och läsare, trots det stilens mästerskap, som ingen vågat fränkänna honom, och den retoriska konst, som i honom hade en av sina sista betydande företrädare i predikans historia. Mången synes nu villig att erkänna, att han ofta sett klarare än sina motståndare i frågor, där han en gång stod ensam.

Hans produktion är mycket omfattande och består till stor del av predikningar, stundom i den essay-artade form, som ganska allmänt förekommer i nyare engelsk homiletisk litteratur, och inlägg i dagsfrågor. Till den senare gruppen torde man kunna räkna också hans »charges» — varmed avses den egendomliga typ av herdabrev, som en engelsk biskop brukar utge vid vissa tillfällen, särskilt vid sina »visitations», som snarare äro ett slags prästmöten än visitationer i vår mening. En sådan »charge» innehåller hans mycket beska uppgörelse med gruppörelsen (»The Oxford Groups», 1933). En annan bär titeln »Church and Parson in England» (1927). I volymen »Ad Clerum» (1937) har han samlat en serie tal i sammanhang med prästvigningar, vilka äro intressanta pastoralteologiska uttalanden. En serie Gifford Lectures, hållna år 1935 och avsedda att ge en mer sammanhängande bild av hans åskådning, synes ha blivit rätt litet uppmärksammas. Hans Olaus Petri-föreläsningar om den engelska kyrkan, som höllos i Uppsala år 1920, innehålla värdefulla historiska exposéer, men äro i väl hög grad präglade av författarens polemiska inställning till anglikatolicismen och »the Enabling Act», som då nyligen skänkt den engelska kyrkan dess representativa organ. Föreläsningarna utkommo endast på engelska, under titeln »Anglicanism» (1921) och blevo föremål för en kritisk granskning av A. C. Headlam. Som lärorik och ensidig måste man också beteckna hans senare framställning »The Church of England» (1939).

Som författare kommer Henson framför allt att leva genom »Retrospect of an Unimportant Life». Men det vore högst önskvärt, att den bleve kompletterad med en biografisk framställning av en annan hand, som bättre kunde göra rättvisa åt den mänskliga värme och den vinnande älskvardhet, som så egendomligt kontrasterade mot det kyligt intellektualistiska draget i hans begåvning. Denna aldrig helt upplösta spänning i hans väsen gjorde honom till en ovanligt fångslande personlighet, som vann också sina motståndares hjärtan, och som hans vänner minnas med tacksam, men ingalunda okritisk tillgivenhet.

YNGVE BRILIOTH.

SYDINDIENS FÖRENADE KYRKA

Den 27 sistlidne september konstituerades genom en högtidlig biskopsinvigning i den anglikanska S:t Georgskyrkan i Madras »The united Church of South India». Biskopen Chirakarottu Korula Jacob officierade assisterad av tvenne andra anglikanska biskopar. Nio nya biskopar invigdes, av vilka fem indier. Sju tillhörde den anglikanska kyrkan, tre voro kongregationalister, två presbyterianer och två metodister. Det var den hittills märkligaste kyrkobilddningen på missionsfältet. Men det hade tagit 28 års segslitna förhandlingar, innan man nådde målet. Bakgrunden är den indiska nationalismen och de inföddas allmänna ovilja mot kristenhetens uppspaltning. Det var ock indier, bland dem den sedan så berömda biskopen Azariah, som togo det första initiativet 1919. En stark motivering för en sammanslagning var ock, att inom ett område av Madras' presidentskap ett flertal missionssällskaps fält voro kastade om varandra och att arbetet försiggick i en strängt ortodox hinduisk miljö. Här verkade anglikaner — både S. P. G. och C. M. S. — amerikanska och engelska presbyterianer och kongregationalister samt metodister. Man kunde från början enas om vissa grundvalar: Den heliga skrift, Apostolicum, Nicenum och sakramenten. Men när det blev fråga om det historiska episkopatet, bröto sig meningarna starkt. Anglikatolikerna yrkade på en allmän reordination, vilket dock framför allt kongregationalisterna häftigt motsatte sig. Andra biskopar, särskilt ärkebiskop Temple, förordade dock

varmt en sammanslagning. En viktig förutsättning för enhetsverket blev en »disestablishment» av den anglikanska kyrkan i Indien, som från 1930 lösgjordes från all förbindelse med staten. 1945 var unionsplanen accepterad av alla. Att episkopatet bibehölls, nödgade ingen att acceptera läran om den apostoliska successionen. Kyrkan blev »episcopresbygational». Den presbyterianska synoden bibehålles med en biskop som moderator, och den kongregationalistiska betoningen av lokalförsamlingen rönste ej något intryck. Moderatoren har vid sin sida ett synodalråd av biskoparna samt en präst och en lekman från varje stift. Ärenden rörande lära och gudstjänstordning skola hänskjutas till en session av biskoparna, och avgöranden kräva kvalificerad majoritet inom synoden. Vid biskopsval skall stiftsrådet uppgöra förslag och synodalrådet utnämna. Ännu återstår nog mycket av »gemensamheten». Man vill, klokt nog, icke påskynda utvecklingen mot den önskade fullständiga enheten. Enhetskyrkan skall långsamt växa fram, varvid man hoppas, att den skall kunna uppsamla det bästa i de olika kyrkosamfundens fromhetsarv. Anglikanerna är den största av kyrkorna: av enhetskyrkans 1.200.000 kristna torde närmare hälften ha varit anglikaner. Denna kyrkobilddning kommer nog att bli mönster för många andra på missionsfältet. Uteslutet är ej, att även den sydindiska lutherska kyrkan småningom kommer med.

GUSTAF LINDEBERG.

* * *

*

Med Martin Dibelius' (1883—1947) bortgång i mitten på november månad har den samtida exegetiken förlorat en av sina främsta representanter. Namnet Dibelius är kanske i första hand förknippat med den riktning inom evangelieforskningen som brukar kallas den formhistoriska. Men denna beteckning är relevant blott för en sida av denne exegets vetenskapliga insats.

Såsom sina lärofäder betraktade Dibelius framför allt Gunkel och Harnack, och det är också tydligt att hans forskningar kännetecknas av en syntes av religionshistoriskt kunnande och en omsorgsfull detaljanalys

av de nytestamentliga texterna. Dibelius var väl förtrogen med den andliga strukturen i den miljö, inom vilken kristendomen framträdde, i synnerhet dess grekiskspråkiga del. Målmedvetet sysselsatte han sig med uppgiften att utifrån konkreta textpartier belysa mötet mellan kristendomen och den hellenistiska kulturen, och hans kommentarer till de paulinska eller deuteropaulinska breven samt till Hermasskrifterna innefatta därför ett rikt primärforskningsmaterial. Dessutom föreligga resultaten av hans studier i hellenistisk religion, särskilt mysteriefromheten, i form av smärre monografier. På samma linje befinna sig arbetena om födelseberättelsen hos Lukas, om Acta 17 och om urkristendomens ställningstagande till den romerska statsmakten. Såsom ett delproblem betraktade han den kristna parenesens förhållande till förkristna förlagor, och undersökningarna på detta område lågo till grund för kommentarerna till Pastoralbreven och Jakobs brev.

Den håg för litteraturtolkning som var medfödd hos Dibelius och som bl. a. lät honom intressera sig även för tysk litteratur och skolornas modersmålsundervisning, förde honom in på analysen av evangelierna. Utifrån analogier hos profan folklig berättelsestil drog han fram och klassificerade de förlitterära traditionselementen framför allt hos synoptikerna. Detta ärende har verket »Die Formgeschichte des Evangelium», vilket i sin tur utgör en av grundvalarna till det lilla Göschen-bandet med titeln »Jesus». Här kommer Dibelius fram till en avvägning mellan traditionsstoff och historisk verklighet, som låter karakteristiska drag i traditionen framstå såsom en borgen icke blott för att Jesus är en historisk gestalt utan även för att det honom tillskrivna budskapet i väsentliga delar är autentiskt.

I Martin Dibelius, som under den långa tidsrymden från 1915 till sin död innehade den nytestamentliga lärostolen i Heidelberg, förkroppsligades åtskilliga av de dygder som en gång fört den tyska exegetiken till en ledande plats; till dessa hörde metodisk skolning och en solid lärdom. Naturligtvis var han präglad av sin tid, och detta visar sig i hans grundkonception, när han såg kristendomens kärna i en ovärldslig idé som vid sitt framträdande i världen måste låna profana former. Så kom han att sakna blick för det specifikt kristna även i sådana yttre ting som nytestamentliga litteratur- eller samfundsformer.

Dibelius ägde ett vaket intresse för samtidens kultur och tog stundom till orda i dagens frågor, något som emellertid hade den tragiska konsekvensen att han en gång under det senaste kriget — i motsats till andra framstående tyska exegeter — ställde sin penna i propagandans tjänst. Eljest hade han efter första världskriget knutit personliga förbindelser med engelsk och amerikansk teologi och även verksamt deltagit i det ekumeniska arbetet.

En bibliografi över Dibelius' vetenskapliga författarskap utkom för tre år sedan i Uppsala-serien *Coniectanea Neotestamentica*.

HARALD RIESENFELD.