

# I VILKEN RIKTNING GÅR DEN SENASTE NY- TESTAMENTLIGA FORSKNINGEN?

AV TEOL. DOKTOR NILS JOHANSSON, BORRBY

Att lämna en översikt över den senaste nytestamentliga forskningen, att söka konstatera, i vilken riktning den går och vilka av dess landvinningar vi med åtminstone en viss grad av rätt kunna betrakta såsom säkra, är ett vanskligt företag. Det är svårt att härvid förfara med den fullständiga objektivitet, som vore önskvärd. Var och en som tagit ställning till de olika problemen kring vår religions äldsta urkunder — och det tvingas varje exeget att göra — har givetvis en viss benägenhet att ge sin egen ståndpunkt och de resultat han själv kommit till en så förmånlig och framträdande plats som möjligt. Det är — för att taga ett exempel — betecknande, att när Albert Schweitzer lämnar sina betydelsefulla översikter över den exegetiska forskningen och dess historia, ser och bedömer han denna helt och hållet i ljuset av sin egen teori. Man får intrycket, att hela forskningen mynnar ut i denna och att Schweitzers »konsekventa eskatologi» är det verkliga och sanna kriteriet på ett forskningsresultats bestående värde.

Det finns också en annan omständighet, som gör ovannämnda företag svårt och vanskligt. På grund av det nytestamentliga källmaterialets beskaffenhet och dess relativt begränsade omfattning lämnar det rum för mycket skiftande tolkning. Intet annat historiskt material har behandlats efter så skilda principer och så olika forskningsmetoder som de nytestamentliga skrifterna. Vi ha som bekant fått en hel mängd exegetiska riktningar eller skolor, som ha starkt divergerande uppfattning om källornas natur och värde som historiska dokument och ofta arbeta utan nämnvärt hänsynstagande till varandra. Att divergensen mellan de exegetiska skolorna blivit så markerad beror givetvis till stor del därpå, att deras forskningsföremål icke har ett blott historiskt intresse.

Det är också vår ojämförligt viktigaste religiösa urkund. Men även om förefintligheten av olika riktningar är lätt att förstå, gör den det svårt att ge en översikt av den nytestamentliga forskningen såsom helhet betraktad och att säga, i vilken riktning denna går.

Det är emellertid ej minst för det praktiskt kristna arbetet nödvändigt, att den nytestamentliga forskningens representanter och utövare söka lämna besked och ge klarhet om det aktuella forskningsläget. Den kristna tron rättar sig visserligen endast i begränsad mån efter exegetikens ofta osäkra forskningsresultat. Detta är en självklar sak. Men lika självklart bör det vara, att ett intimt samband råder mellan kristen tro och praktiskt religiöst arbete å ena sidan och exegetisk forskning å den andra. Detta faktum kan aldrig med fog förnekas. Man må blott besinna, att den s. k. liberala exegetikens Jesusbild och dess syn på evangeliet överhuvud bestämt kristendomsundervisningens karaktär i våra svenska skolor sedan mer än tvenne årtionden och bestämmer den alltjämt. Dess inflytande på förkunnelsen är ännu oerhört stort. Den av Adolf Jülicher grundade liknelsetolkningen, som ej är annat än en typisk frukt av den liberala exegetiken, är ännu praktiskt taget allena rådande i undervisning och predikan. Detsamma gäller tolkningen av Jesu efterföljelse, som förvandlats till en imitatio i etiskt hänseende och förlorat det mesta av sin ursprungligen rent religiösa innebörd såsom en integrerande del av frälsningsmysteriet. Det ofta gjorda påståendet, att den kristna tron ej tager någon hänsyn till den exegetiska forskningens mer eller mindre säkra resultat, är således i väsentliga stycken en fras och måste tagas med stor modifikation.

Vid ett försök att besvara den i rubriken ställda frågan kan man förfara på olika sätt. Kanhända vore det enklast att utvälja ett par av de mest bekanta riktningarna eller skolorna inom exegetiken och analysera deras senaste bidrag till forskningen. Framställningen skulle emellertid då närmast få karaktären av ett slags litteraturöversikt och komma att behandla många ganska periferiska frågor. I stället skall här tagas till utgångspunkt den nytestamentliga grundfråga, som Anton Fridrichsen behandlat i denna tidskrift under rubriken »Evangeliet och evangelierna» (årg. 1938, sid. 303—318), för att vi därifrån må kunna göra en utblick över forskningen i dess helhet. Den risken måste

tagas, att en och annan finner urvalet av synpunkter subjektivt och anser, att viktiga tendenser och strömningar inom exegetiken lämnats obeaktade.

\*                      \*  
\*

I sin ovan nämnda uppsats framhåller Fridrichsen (sid. 316), att en radikal uppgörelse är i gång med läran om det dubbla evangeliet i Nya testamentet. Det dubbla evangeliet är ett av Adolf Harnack präglad slagord. Det är ett uttryck för den s. k. liberala exegetikens huvudtes, som, något förenklad och schematiserad, kan formuleras sålunda: Jesu enkla evangelium om Fadern och gudsriket kom efter hans död att ersättas av evangeliet om Kristus, om frälsningen i honom. Man tager säkert inte fel, om man säger, att denna uppgörelse har satt och sätter ännu sin prägel på den nytestamentliga forskningen och att dennas riktning för den närmaste tiden bestämmes av de konsekvenser, som medföras av den i själva verket redan vunna segern över den grundsyn på urkristendomen och dess urkunder, som funnit sitt uttryck i läran om det dubbla evangeliet.

Det måste först påpekas, att uppgörelsen ej är begränsad till de senaste åren. Den har pågått sedan länge. Som Fridrichsen framhåller, har det från flera håll antytts, att den är en reaktionär företeelse, en trons och det religiösa och kyrkliga livets stormlöpning mot den kritiska forskningen. Om man fördjupar sig i de tre eller fyra senaste årtiondenas exegetiska arbeten, ser man snart, hur oriktig denna antydning är. De avgörande angreppen mot läran om det dubbla evangeliet ha ingalunda kommit från konservativa, till den kritiska forskningen fientligt inställda kretsar. De ha, om man så får säga, icke kommit från höger utan från vänster. Schweitzers eskatologiska grundsyn var det första oöverkomliga hindret på den forsknings väg, som gjorde »den historiske Jesus» till en spegelbild av sin egen tids religiösa och etiska ideal. Schweitzers exegetiska arbeten höra till de mest ensidiga, som någonsin skrivits. Med den obönhörligaste konsekvens genomföres den anlagda synpunkten. Knappast någon har därför kunnat acceptera dem helt. Men å andra sidan har inte heller exegetiken kunnat komma förbi dem eller låtsas, som om de inte hade funnits. Det eskatologiska

draget, det korta perspektivet, kan ingen lämna utan hänsyn, som söker historiskt förstå urkristendomen och göra sig en bild av den. Det andra hindret för den »liberala» tolkningen av Jesus och hans evangelium utlades av den religionshistoriska skolan. Den ställde sig från början fientlig mot varje försök att modernisera och omtolka. Visserligen voro dess representanter inkonsekventa i sin metod. De behöllo den liberala Jesusbilden som ett ödesdigert arv från den forskningsriktning, de ville bekämpa. För att kunna förklara det urkristna frälsningsmysteriet, som de menade ha lika litet att göra med Gamla testamentet och judendomen som med Jesus av Nasaret, tvingades de gå till de utombibliska religionerna. Med hjälp av ofta ganska avlägsna paralleller löste man de genetiska frågorna. En del uttryck, bakom vilka dolde sig ganska oklara begrepp, förvandlades till slagord och användes i tid och otid. Framför allt ordet »hellenismen» hade en tid nästan mysteriös klang.

Men det oaktag är de senaste decenniernas exegetik berättelsen om den religionshistoriska metodens seger. Man torde numera svårligen kunna tänka sig någon annan metod såsom den riktiga, då det gäller att historiskt förstå en religions uppkomst och utveckling. Ingen religion är en isolerad företeelse, utan ständig förbindelse med omgivningen. Om man ej söker belysa urkristendomen med allt det jämförelsematerial, som man förmår uppbringa, innebär därför detta, att man ej konsekvent tillämpar den historiska metoden. Att historiskt förstå någonting — i här föreliggande fall den kristna religionen i dess uppkomst och första utveckling — kan väl aldrig vara annat än att se det i dess relationer till föregående, samtida och följande företeelser och skeenden, att ur detta draga slutsatser om beroende och att få en bild av företeelsens eller skeendets egenart och typiska utprägling i förhållande till något annat. Endast en religionshistorisk metod kan föra forskningen till en dylik förståelse av urkristendomen. Varje begränsning av jämförelsematerialet måste också medföra en begränsning av möjligheterna till en rätt förståelse.

Om man noga behåller detta i sikte, då man söker följa de senaste årens exegetiska forskning, blir man lätt skeptisk mot de försök, som då och då göras att ge särskilda direktiv för denna och att ställa särskilda krav på dess utövaras kvalifikationer, som ej gälla annan forsk-

ning. För exegetiken behövas alldeles samma kvalifikationer som för all annan filologisk och historisk forskning. Allt tal om en »pneumatisk exeges» är blott ägnat att skapa oklarhet och missförstånd. Det gagnar varken forskningen eller det praktiskt-religiösa intresset. Inga andra krav på personlig inlevelse eller förståelse för forskningsobjektet få ställas på exegeten än sådana, som ställas på andra filologer och historiker.

Det har nyss påpekats, att vissa från den äldre exegetiken ärvda fördomar varit ett hinder för exegeterna av den religionshistoriska skolan att komma till rätta med urkristendomens problem. Ett annat hinder har varit ofullständigheten och ensidigheten i det jämförelse-material man använt. De grekiska och latinska källor, som ha något att göra med antikens mysteriereligioner och med gnosticismen i dess olika gestaltningar, utnyttjades genast med stor iver. Sedan de mandeiska urkunderna genom Lidzbarskis tyska översättningar blivit tillgängliga, kommo också de genast till användning. Men det omfångsrika källmaterialet på hebreiskt och arameiskt språk har man länge lämnat tämligen obeaktat. Detta egendomliga förhållande har väl delvis berott därpå, att forskarna i allmänhet funnit detta material svårtillgängligt. Än mera har emellertid den omständigheten inverkat, att man haft en oriktig uppfattning om judendomens och den rabbinska litteraturens natur. En religion och en litteratur, som hade sitt enda intresse i lagen och dennas uppfyllelse, kunde väl ej bjuda något större intresse för studiet av urkristendomens tankar och idéer. Det dröjde länge, innan man fick upp ögonen för att det också fanns andra religiösa intressen inom judendomen.

Den förste, som klart och utförligt visat på ensidigheten i det jämförelse-material, som plägade komma till användning vid utforskandet av urkristendomen, är Gerhard Kittel. År 1926 utkom dennes arbete »Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum». Redan de första orden i denna bok träffa sakens kärna: »Die neutestamentliche Forschung der protestantischen Theologie steht in den letzten Jahrzehnten unter einem akuten religionsvergleichenden Impuls. Man hat mit Bewusstsein das werdende Christentum in die Welt der ausserchristlichen Kulturen und Religionen einzuordnen begonnen. Dabei gehört es zu den sonderbaren Paradoxieen, wie sie die Geschichte

der Wissenschaft hin und wieder aufweist, dass man weithin nicht von dem Nahen ausging, sondern von dem Fernen.» Kittel upptar till kritisk prövning de argument forskare som Bousset och Gressmann anfört mot användningen av de rabbiniska källorna, då det gällt att komma till klarhet över urkristendomens religionshistoriska bakgrund. Sedan Kittels arbete utkom, har emellertid vår syn på den palestinensiska judendomen vid tiden för kristendomens uppkomst och första utgestaltning i väsentliga stycken förändrats. En helt ny och betydelsefull sida hos denna har trätt fram: den judiska mystiken. Före 1928, då Hugo Odeberg utgav den hebreiska Henoksboken (3 Hen.), hade man på det hela taget ingen kunskap om denna religiösa värld. Med ens fick man bl. a. veta, att den i urkristendomen centrala inkarnationstanken, tanken att ett gudomligt väsen i Guds omedelbara närhet, en människornas förespråkare, inkarnerats i en människa, ej var någonting för den palestinensiska judendomen främmande. Frågan om de kristologiska idéernas ursprung och deras samband med Jesu sändningsmedvetande har därmed kommit i ett alldeles nytt ljus.

Det inte minst betydelsefulla med den äldre judiska mystiken är, att den kastar ljus över och ger relief åt en annan, åtminstone vad dess sammanställning och redaktion beträffar, äldre skrift, som hör till samma idékrets: den etiopiska Henoksboken (1 Hen.). Visserligen har denna skrift i etiopisk översättning varit känd i Europa sedan slutet av 1700-talet, men dess värde förstod man ej. Jülicher skrev 1894: »Ausser Kennern des Griechischen werden andere sich schwerlich für das Henochbuch interessieren». En flyktig genomläsning av den etiopiska Henoksboken ger också ett intryck av bisarra fantasier och spekulationer utan större religiöst värde. Men bakom allt detta bisarra dölja sig förståelsen av Jesu budskap högst betydelsefulla tankar. Även om man ingenstädes, eller kanhända just därför att man ingenstädes kan tala om direkta citat, äro likheterna mellan en mängd Jesusord i evangelietraditionen och uttryck i 1 Hen. ytterst frapperande. Likheterna gälla både formen och innehållet. Det torde vara omöjligt komma ifrån, att ett beroendeförhållande här existerar.

Annå mer än likheterna i en mängd enstaka uttryck och vändningar betyder släktskapen mellan några av de bärande religiösa grundtankarna i den etiopiska Henoksboken och i urkristendomen. Vi måste

närmare gå in på ett par av dessa. Den viktigaste är inkarnations-tanken. Rudolf Otto har med kraft påpekat detta i sitt sista stora verk »Reich Gottes und Menschensohn» (rec. i denna tidskrift 1936, sid. 189—200 av Gösta Lindeskog). Med rätta framhåller Otto, att kapitlet 70—71 i 1 Hen. ingalunda äro ett senare tillägg, såsom man vanligen velat göra gällande. De utgöra tvärtom de viktigaste kapitlen i hela boken. Ju mer man fördjupar sig i de s. k. bildtalerna (1 Hen. 37—71), desto mer övertygas man om att detta parti fått sin plats i en Henoksbok, just med anledning av vad som berättas i kap. 70—71, nämligen att Människosonen inkarnerats i Henok. En motsvarighet till och vidare utveckling av denna tanke kunna vi studera i den hebreiska Henoksboken, där Henok är en inkarnation av Metatron, denna förespråkargestalt, som har del av det gudomliga namnet.

Detta är ett utomordentligt viktigt faktum, då det gäller att få fram den religionshistoriska bakgrunden till de kristologiska grundtankarna i urkristendomen. Man har alltså i vissa palestinensiska kretsar på Jesu tid haft den föreställningen, att Människosonen, den himmelske domaren och frälsningsförmedlaren, kunnat inkarneras i en människa, som verkat på jorden, i en profet och botpredikant. Varför har man först de allra senaste åren beaktat detta betydelsefulla faktum? Och varför är man ännu på många håll så angelägen att söka bortförklara det genom omtolkningar och textändringar? Svaret är lätt att ge: man har ej förstått eller beaktat inkarnationstankens verkliga innebörd. Man har menat, att om Människosonsgestalten i 1 Hen. skildras som inkarnerad i människan Henok, så kan denna bok ej ha haft någon betydelse för Jesu tankar om sin sändning. Ej heller kan väl Jesus ha utgått från de kretsar, som trott på denna inkarnation, om han själv gjort anspråk på att vara Människosonen. Om Människosonen varit inkarnerad i Henok kunna väl blott två möjligheter ha stått öppna. Antingen måste Jesus ha avvisat denna föreställning och därmed grundtanken i 1 Hen. eller också måste han ha identifierat sig själv icke blott med Människosonen utan även med — Henok. Att han gjort detta senare, är orimligt att påstå, då det ej satt det ringaste spår i våra källor. Att ett dylikt resonemang bestämt R. H. Charles vid hans översättning av den etiopiska Henoksboken, torde knappast vara tvivel underkastat. Denne forskare, som klart sett, vad Människosonsgestalten i nämnda

skrift betygt för Jesus och urkristendomen, ändrar utan minsta stöd i texten de ställen, som tala om inkarnationen i Henok, så att varje spår av denna försvinner i hans engelska översättning. G. Beer, som gjort den tyska översättningen av 1 Hen. i Kautzsch: »Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments», skriver visserligen i en not till kap. 71: 14: »Henoah wird hier geradezu zu einer Inkarnation des Menschensohns-Messias», men på det avgörande stället i texten har han en liten oklarhet, som kan ge anledning till misstolkning. Stöder man sig på den etiopiska texten, den enda grundtext, som vi f. n. äga, måste den avgörande halvversen i ordagrann svensk översättning lyda: »Han (Mikael) kom till mig (Henok), hälsade mig med sin röst och sade till mig: Du är denne Människoson, du som är född till rättfärdighet (enligt en del handskrifter: i rättfärdighet)».

Vid behandling av religionshistoriska frågor måste källornas vittnesbörd få vara avgörande och inte forskarnas funderingar över det logiskt riktiga i de föreställningar, som källorna vittna om. Ifall A säges vara inkarnerad först i B och sedan i C, innebär detta ej, att man tänkt sig B och C identiska eller att C också är en inkarnation av B, även om för oss en dylik slutsats ligger nära till hands. Att Människosonen i 1 Hen. inkarnerats i Henok, betyder alltså ej att Jesus, om han identifierat sig med Människosonen, också måste ha identifierat sig med Henok eller ansett sig vara en inkarnation av honom. Att skildringen av denne senares liv och verksamhet kan ha haft rätt stor betydelse för Jesu syn på sitt liv och sitt verk, är en helt annan sak. Författaren till denna uppsats hoppas att senare få belysa hithörande frågor i en liten undersökning med titeln: »Inkarnationstanken i äldre judisk mystik».

En annan för den etiopiska Henoksboken och evangelierna gemensam grundtanke, som också påpekas i Ottos arbete, är den, att Gud själv uppenbarar för de utvalda, vem Människosonen är. De mäktiga på jorden, liksom de visa och kloka, veta icke om honom. Men för en liten krets är han uppenbarad. Begreppet och termen mysterium får genom detta förhållande en helt ny belysning. Det bekanta logiet Matt. 11: 25 —30 får därigenom intet för den äldsta Jesustraditionen främmande. De argument, som förut anförts mot dess autenticitet, förlora sitt värde. Det blir lättförståeligt och naturligt som ett äkta Jesusord. Hela traditionen om Jesu messiashemlighet blir historiskt förståelig, då vi nu fak-



tiskt tack vare i Hen. äga dess religionshistoriska bakgrund på palestinsisk mark.

Här skall inte närmare talas om de forskningar, som gjorts och som pågå för att utreda det kristna frälsningsmysteriets ursprung och dess förankring i gammaltestamentlig och israelitisk-judisk religiositet.

Det ligger i öppen dag, att det nya material vi de senaste åren fått i vår hand tvingar till ganska genomgripande omvärderingar, då det gäller att bedöma de nytestamentliga skrifternas värde som historiska källor. Här om någonsin höves emellertid försiktighet i omdömet. Nya fynd och uppslag ha i regel överskattats. De förväntningar man knutit till dylika ha ofta blivit grusade ganska fort. Hur ha vi inte fått erfara detta t. ex. ifråga om den mandeiska litteraturen. Besvikelsen över den negativism, som under årtionden präglat nytestamentlig exegetik och som för det praktiskt kristna arbetet många gånger känts som en outhärdlig plåga, gör att alla tecken till en ändring iakttagas med de största förhoppningar. Forskningen bör därför vara försiktig mot förhastade löften. Den bör av erfarenheten ha lärt sig, hur lätt det kan komma bakslag, då den söker inregistrera nya resultat. Grunden bör läggas så fast som möjligt, innan det bygges vidare på den. Härtill kommer den ovan påpekade svårigheten att behandla den nytestamentliga forskningen med dess olika riktningar och skolor såsom en enhet, en svårighet, som förnimmes allra starkast, då det gäller att tala om forskningens resultat.

Men alla de risker måste tagas, som ett försök att besvara den i rubriken ställda frågan innebär. Svaret skall sammanfattas i följande påstående: *Den senaste nytestamentliga forskningen har, genom skärpt historisk metod och genom att använda nytt, värdefullt källmaterial, som förut varit okänt eller lämnats obeaktat, börjat övervinna ett äldre skedes negativism och överdrivna skepticism.* Detta påstående skall härnedan i några punkter närmare utläggas.

\*            \*            \*

1. Därigenom att den nytestamentliga forskningen bättre kunnat bestämma den religionshistoriska bakgrunden till de viktigaste urkristna idéerna — framför allt till kristologien och frälsningsuppfattningen —

på judisk och palestinensisk mark, nödgas den inte längre skilja dessa idéer från den palestinensiska urförsamlingen och Jesus av Nasaret. Medan man tidigare sökt dessas hem i »det iranska frälsningsmysteriet», i gnosticismen eller i antikens hedniska mysteriereligioner och förklarat dem i det väsentliga som en »hellenisering» av kristendomen, vet man nu, att de funnos i de kretsar, ur vilka Jesus utgått. Vad en stor del av dem beträffar, kan man tydligt skönja deras historiska genesis i Gamla testamentet. Andra äro påvisbara i den på Jesu tid till omfånget ännu ej bestämda samling av övriga heliga skrifter, som judarna ägde. Härigenom tvingas man förklara kristendomen som en skapelse av Jesus. Han blir för forskningen på nytt centrum i urkristendomen, vår religions stiftare i ordets fulla innebörd. Evangeliet blir ett med Jesu person, förkunnelse och livsverk. Forskningen har fått nya möjligheter att historiskt förstå kristendomen som frälsningsreligion. Dess stiftare blir historiskt gripbar på ett helt annat sätt än han varit under det skede, som gått. Den tid är förbi, då det hette, att vi intet eller så gott som intet veta om Jesus av Nasaret.

Vad här sagts betyder givetvis ej, att traditionen om Jesus kan användas kritiklöst av religionshistorikern. Redan en ytlig undersökning av traditionen ger vid handen, att denna tidigt förvanskats och utökats liksom all annan tradition. Den principiella rätten och plikten till traditionskritik får ej ett ögonblick ifrågasättas. Vad vi tvingas ändra, är däremot de normer, efter vilka vi böra pröva, huruvida en tradition kan anses vara eller naturligen bör anses vara historiskt riktig eller ej. Det kan näppeligen förnekas, att denna ändring i stort sett leder till en högre värdering av Jesustraditionens värde som historisk källa.

Ej heller innebär det sagda, att Jesus, urkristendomen och dess israelisk-judiska miljö isoleras från de övriga forntida religionerna. Sker detta, blir den religionshistoriska metoden omedelbart förfuskad. Det som här skiljer den senaste forskningen från den tidigare är blott, att inflytandet nästan över hela linjen förlägges till en tidigare epok, till tiden före kristendomens uppkomst, och att man bättre än förr lägger märke till den särprägel de inlånade idéerna fått av judendomen och av Jesus.

Ett exempel må belysa det sist sagda. Den i Orienten vitt utbredda

föreställningen om urmänniskan har haft stort inflytande på urkristendomen. Icke på så vis, att den bidragit till en »hellenisering» av urkristendomen. Men den ligger säkerligen bakom Människosonggestalten i 1 Hen. och har därigenom nått Jesus av Nasaret.

2. Vid vår översikt över den senaste nytestamentliga forskningen valdes till utgångspunkt den radikala uppgörelse, som sedan rätt lång tid är i gång med läran om det dubbla evangeliet. Vi återvända dit. Det har redan framhållits, att nämnda lära fick sina grundskott av den religionshistoriska skolan. Denna förmådde emellertid ej, under sitt första skede, komma till rätta med problemet. Först sedan man bättre sett den palestinensiska bakgrunden till Jesus och urförsamlingen, framför allt sådan denna framträder i Henokslitteraturen, har man fått ett säkrare grepp om problemet Jesus och Paulus. Så länge frågan om Jesu messiasanspråk ännu ej klarnat, så länge det ännu ansågs vara ett problem, om Jesus verkligen gjort anspråk på att vara den i apokalyptiken nämnde Människosonen, vågade man ej med någon större frimodighet förneka klyftan mellan kristendomens stiftare och den store hednaaposteln. Så länge man i de synoptiska orden Mark. 10: 45, 14: 24 och andra med liknande innebörd ej kunde se annat än influenser i evangeliet från paulinismen, var det svårt att förringa avståndet mellan paulinernas korsteologi och »försoningsdogmatik» å ena sidan och den galileiska profetens »enkla lära» å den andra. Först när det börjat klarna, att intet av de fyra evangelierna — varken synoptikerna eller Johannes — visar något som helst spår av inflytande från Paulusbreven, och att Jesu ord om sitt lidandes och sin döds innebörd ingå i ett stort sammanhang, där de organiskt höra hemma, har problemet ordentligt kunnat behandlas. Lösningen har gått i den riktningen, att något dubbelt evangelium ej finns i Nya testamentet. Klyftan mellan »Jesu religion och Pauli tro» har alltmer dragits samman. Vad beträffar tolkningen av Jesu person och verk, finns ingen egentlig skillnad mellan evangelierna och Paulus.

3. På intet område har det nya material den exegetiska forskningen fått i sin hand spritt så mycket ljus, som då det gäller problemen om fjärde evangeliet. Här må blott erinras om Odebergs arbete »The fourth gospel». Naturligtvis har den johanneiska frågan ännu ej på långa vägar lösts. Men så mycket veta vi nu, att vårt fjärde evangelium

ej är en produkt från andra århundradet av »hellenistisk» fromhet. Det är betydligt äldre än man förut trott. Dess hem är sådana judiska kretsar, vars andliga värld i mångt och mycket är gemensam med Henokslitteraturens. Fjärde evangeliet innesluter en gammal och i många avseenden historiskt värdefull Jesustradition.

Man hör ofta sägas, att den senaste forskningen gjort Johannesevangeliet till en värdefullare källa för vår kunskap om Jesus än synoptikerna. Detta påstående måste emellertid tagas med mycken modifikation. Endast då det gäller vissa detaljer eller vissa särskilda synpunkter kan man spela ut det förra mot de senare. Om man förenklar problemet, skulle man kanske kunna uttrycka förhållandet på följande sätt: Johannesevangeliet har det företrädet framför synoptikerna, att det undgått den judaiseringsprocess, som den synoptiska traditionen visar tydliga spår av. Men å andra sidan har denna bevarat en mängd Jesusord och berättelser ur Jesu liv i ett mycket ursprungligt skick, medan det fjärde evangeliet genomgående givit dem sin säregna prägel.

4. I den ovan nämnda uppsatsen betonar Fridrichsen (sid. 317) vikten av att forskningen beaktar det centrala teologisk-exegetiska och religionshistoriska problemet om Nya testamentets andliga enhet. Långt bättre än under tidigare skeden bör forskningen av i dag äga förutsättningar för att kunna taga itu med detta problem. Det sammanfaller med frågan om urkristendomens religionshistoriska egenart. Detta problems lösning kan sägas vara forskningens slutmål. Liksom all annan historisk forskning ser den nytestamentliga exegetiken som sin uppgift att kunna ge en helhetsbild av det som är dess forskningsföremål. Om detaljerna tolkas rätt och om de insätts i sitt rätta sammanhang, bör helhetsbilden framträda av sig själv. Visar det för stor optimism, om man vågar tro, att vi redan börja skönja helhetsbildens konturer, sedan nu den religionshistoriska bakgrunden alltmer framträder? Kanhända är det ännu något för tidigt att svara på den frågan. Men att den nytestamentliga forskningen för närvarande arbetar med större förhoppningar än på länge och i känslan av att utföra ett arbete, som börjar lämna positiva resultat, det är ett faktum.

# EVANGELIEBOKEN OCH DESS REVISION<sup>1</sup>

AV TEOL. DOKTOR OSCAR KROOK, STOCKHOLM

Franciskus av Assisi tog evangelieboken, gjorde korstecknet över den, slog upp den på måfå och läste tre texter. Den första var berättelsen om den rike ynglingen. Den andra var maningen till lärjungarna att icke medföra något på sin färd, varken skor eller ränsel eller penningar. Den tredje var utsagan, att en Kristi lärjunge har att bära sitt kors. Dessa tre ord blevo franciskanernas bibliska ledstjärnor.

Fullt viss kan man ej vara att det verkligen var evangelieboken han slog upp. Liber evangeliorum, codex evangeliorum eller rätt och slätt evangeliariet kan nämligen någon gång brukas som beteckning för bibeln. Men det är nog mycket sannolikt, att det var evangelieboken. Före boktryckerikonstens uppfinning och reformationen intog evangelieboken i det kristna medvetandet en ställning nära nog som vikarie för Skriften själv. Ur den förra var det man i gudstjänsten hörde Gud tala. Den var omgiven av allra högsta helgd. Konsten sirade och illuminerade dess blad. Pärlemor och elfenben smyckade dess yttre. Man gick ed på evangelieboken.

Luther brukar avbildas med den knutna näven på den uppslagna bibeln eller tryckande denna till sitt bröst. Han mottog i klostret i Erfurt en bibel, bunden i rött skinn. Han slog icke upp den på måfå. Han gjorde sig så förtrogen med dess ord att han, då ett bibelställe citerades, kunde se för sig den sida, på vilken det stod att återfinna. Omsider kom för honom stunden, då han, efter dagars och natters grubbel över det grammatiska sammanhanget i Rom. 1: 17, plötsligt såg den verkliga meningen frambliftra. Genitivformen »Guds rättfärdighet» måste i själva verket vara icke en genitivus possessivus utan en genitivus instrumentalis. Aposteln menar icke den rättfärdighet, som kännetecknar Gud, utan den med vilken han benådar syndaren. »Med det-

<sup>1</sup> Föredrag hållet i Lund den 7, 8 1941.

samma visade mig Skriften ett helt nytt ansikte». Han drar sig till minnes en rad alldeles likartade konstruktioner: *Salus dei, virtus dei, gratia dei, m. fl.* Tydligt gällde om dem detsamma som om Rom. 1: 17. »Jag kände mig som född på nytt, som hade jag genom uppslagna portar trätt in i själva paradiset.»

Så ringa och så stor är reformationens födelsestund. Man kommer att tänka på det enkla handgrepp, vilket öppnar ett blixtlås. *Genitivus possessivus* — låset är slutet. *Genitivus instrumentalis* — ett enda drag och hela serien av hakar släpper sitt grepp. En hebraism är genomskådad — och paradiset öppnar sig. Luther förstår nu »de kristnas högsta konst: att rätt skilja mellan lag och evangelium».

Vi pläga uttrycka saken så, att för Luther dualismen går ända upp genom det översta begreppet, gudsbegreppet. När den drages så, konsekvent och radikalt, sker det totala omslaget från antropocentrisk till teocentrisk religiös inställning. Eroslinien brytes av agapes rakt motsatta.

Insikten om genitivkaraktären i Rom. 1: 17 betyder givetvis blott själva den punkt där höljet brister och rosen slår ut. Det avgörande har skett under den koncentration kring Kristus, vartill redan Staupitz hänvisade den ängslade munken.

Liksom i blixtlåset hela dess serie av hakar, då den genomdrages i den ena riktningen, sluter sig och griper i vartannat, men då draget göres i motsatt riktning, släpper greppet, så förändrar omslaget i Svarta tornet hela serien av religiösa begrepp. Luther betecknar denna omkastning som uppenbarelse. Men det är icke, som för medeltidsmännen, en uppenbarelse som *kräver* tro, utan uppenbarelsen *skapar* själv tron — också trosbegreppet är ett helt annat. Begreppen visa åter ätkristen struktur.

Uppenbarelsen sker genom ett ord i Skriften. Ordet blir för Luther uppenbarelsens medel. Den historiskt givna uppenbarelsen i Kristus, vars skapelse och urkund Skriften är, fortsätter sig i Svarta tornet i Wittenberg. Det är Herren Kristus själv, vilken, såsom han under sitt jordelivs dagar uppsökte och löste bundna människor, nu nått fram också till Luther. Det är Herrens Advent. Herrens Advent öppnar himmelrikets port.

Evangelieboken subordinerar nu helt under Skriften. Utflödet ur

källan ersättes med själva den öppnade och tillgängliggjorda källan. Somliga av reformationens män, bland dem Mäster Olof, gingo ända därefter, att de ville ersätta perikopsystemets *lectio selecta* med *lectio continua*, läsningen och utläggningen av Skriften i gudstjänsten kapitel för kapitel. Att så ej skedde i vår kyrka beror väl på Laurentius Petri, som ville behålla perikoperna, i sista hand på dessas intima samband med kyrkoårets rytm. I evangelieboken av 1567 återfinna vi ej blott perikopsystemet utan även serien av kollektböner på svenska. Sedan finna vi evangelier och epistlar tiderna igenom. Ofta äro de sammanbundna med bönböcker, »manualer» och psalmböcker. I vår tid står alltjämt evangelieboken fogad till psalmboken. Det borde snarare vara tvärtom. Ty, subordinerande under bibeln, måste evangelieboken betraktas som den viktigaste av kyrkans böcker.

Tänkvärd är spänningen mellan *lectio selecta* och *lectio continua*. Den går nog stundom tillbaka på divergenser i synen på Skriften. Men den kan också ha andra orsaker. Tankegångar och sammanhang måste få komma till sin rätt — Luther ansåg, att varje kristen borde lära sig romarebrevet utantill. Perikopsystemet medför givetvis en begränsning. Vår nuvarande evangeliebok har 72 evangelier och lika många epistlar samt två följder av vardera 67 nya högmässotexter och motsvarande aftonsångstexter. Ur de fyra evangelierna är det allra mesta medtaget i vårt perikopsystem, medan Nya testamentets övriga skrifter erbjuda avsevärt stoff, som ej funnit plats i evangelieboken, och Gamla testamentet endast i jämförelsevis ringa utsträckning utnyttjats. Å andra sidan påkallas perikopsystemet ej blott av traditionens höga värde utan av liturgiska, homiletiska och pedagogiska skäl. Åtskilliga av dess texter äro ju strängt taget ej perikoper i meningen av uthuggna stycken, utan självständigt uppkomna och utgestaltade, i sig slutna enheter, vilka inramats och sammanställts i ett evangelium. Man tänke på berättelsen om de vise männen och liknelsernas stora tavlor!

Reformationen öppnade Skriften för menigheten och återgav den dess härskareställning i kyrkan. Den evangeliska grundsynen reste ej blott krav på evangeliebokens subordinerande under Skriften, utan även på dess omgestaltning. I själva verket impliceras i evangelisk-luthersk kristendom också en ny gestaltande princip för kyrkans hela gudstjänstliv, för dess liturgiska och homiletiska praxis, därmed även

för evangeliebokens utformning. Det vore därför orimligt att vid en revision av denna bok se idealet i en konformering med romerska kyrkans textsystem, vilket ju också på vissa punkter är yngre än vårt och därjämte för ingen del någon oföränderlig storhet. Vår kyrka måste, under beaktande av traditionalistiska och ekumeniska synpunkter, utpräglä sin egenart så klart som möjligt. Varsam förtjänar blott den revision att kallas, vilken icke blott icke kränker evangelisk-luthersk grundsyn utan också utpräglar denna klarare och mer otvetydigt än förut kunnat ske och måhända med nya medel och grepp. Agapes linje måste dragas konsekvent. En romersk-katolsk liturgisk tidskrift har omedelbart insett betydelsen härav. I en recension av A. Nygrens verk: Den kristna kärlekstanken säges att hans berömda distinktion mellan eros och agape måste beaktas av varje liturgiker.

Reformationens män måste »revidera» evangelieboken och kyrkoåret. Vad som sammanhängde med dyrkan av helgonen på romerskt sätt bortskars givetvis. Kollektbönerna måste understundom i samband med översättningen förändras. De röjde nämligen på åtskilliga punkter sitt ursprung från en tid, då Pelagius ännu icke var en bruten makt överallt i kyrkan. Luther såg även de positiva uppgifterna. Han ville som bekant omgestalta epistelserien. Den var honom för »lagisk» — han åsyftar helt visst de ofta starkt paränetiska texterna — och han påtalar bristen på överensstämmelse mellan epistlar och evangelier.

Därmed fick det anstå. De evangelisk-lutherska kyrkorna ha ej lagt i dagen något synnerligt intresse för hithörande frågor, ej heller någon större skapande kraft. Vi ha icke någon congregatio rituum. Överblickar man de reformsträvanden, vilka under 1700-talet börja göra sig gällande och med 1800-talet växa i styrka, gripes man av djup tacksamhet för traditionens makt. Ty varken ortodoxien, rationalismen eller pietismen ha i stort sett förmått bryta den, och den har till oss bevarat omistliga värden.

En omgestaltning av kyrkans böcker i våra dagar måste främst klart och målmedvetet anknyta till Luthers religiösa grundsyn och överhuvud ösa ur den religiösa rikedom i hans andliga värld. Den måste därjämte tillgodogöra sig och taga hänsyn till den teologiska forskningens rön och landvinningar. Exegetik och systematisk teologi ha rätt att göra sina synpunkter gällande. Uppgiften berör även starkt



det konstnärliga. Vi ha varit och äro ännu i mycket förunderligt blinda för kristendomens egenartade och alldeles ojämförliga fägring och glans. Konsten kan skärpa vår blick. Teologi och evangelisk-luthersk kristendom ha å andra sidan väldiga möjligheter att för konsten öppna nya religiösa inspirationskällor. Luther såg även detta — han var själv konstnär. Han ville animera Cranach att måla »vår teologi».

Av fundamental vikt är själva uppfattningen av bibeln — man måste förstå Luthers djupa, evangeliska bundenhet vid bibeln och den därav betingade suveräna frihet, med vilken han går fram. Skriften hade för honom fått ett fast centrum, ett historiskt och personligt sådant, i Kristus. Han är »centrum i cirkeln och alla andra punkter inom cirkelns gräns blicka hän till honom». Bilden är beaktansvärd: den uttrycker ett motsatsförhållande mellan medelpunkten och allt det övriga. Den berör därmed den bibelsyn, vilken nu begynner utkristallisera sig efter den historisk-kritiska forskningens genombrott och väldiga arbete. Också den karakteriseras ju därav, att den accentuerar samma motsatsförhållande. Bibeln är en mark, på vilken ett vulkaniskt genombrott ägt rum. Vi läsa t. ex. detta ord: »Se, jag har givit eder makt att trampa på ormar och skorpioner och att förtrampa all ovännens härs-makt, och han skall icke kunna göra eder någon skada» (Luk. 10: 19). Inför ett sådant ord förklarade religionshistorikern av en äldre skola: Här se vi ju den religiösa primitivismen gå i dagen mitt inne i själva evangeliet. Ty mirakler av denna art möta vi i alla religioner. Med sådana är det som religionernas alla övermänniskor och virtuoser, deras besvärjare, thaumaturger och trollkarlar i alla tider och i alla länder samlat imponerade skaror omkring sig och vunnit makt över sinnena. Iranologen är särskilt förtrogen med betvingandet av ormar och skorpioner. Religionshistorikern av i dag ger emellertid akt även på fortsättningen av detta bibelord: »Dock, glädjens icke över att andarna äro eder underdåniga, utan glädjens över att edra namn äro skrivna i himmelen.» Vad innebär detta? Här röjer sig ingenting mindre än att en föreställning och ett religiöst ideal, gängse och giltigt överallt i religionernas vida och brokiga värld, avvisas och, inifrån övertunnet, tryckes ned på ett lägre plan. Det religiöst stora och betydelsefulla, glädjeämnet, är något helt nytt. Frestelseberättelserna röja alldeles detsamma: att göra stenar till bröd, att kasta sig ut från templets tinnar, att vinna

alla riken i världen och deras härlighet är idel ting, som avvisas som frestelser. En man har stigit fram, vilken vågar och förmår att i kraft av något fullständigt nytt depreciera all dittills gängse och giltig religiös valuta. »Om eder rättfärdighet icke övergår de skriftlärdes och farisernas, skolen I icke komma in i Guds rike.» »Om I visen vänlighet mot edra bröder allenast, vad synnerligt gören I därmed? Göra icke hedningarna detsamma? Varen alltså I fullkomliga, såsom eder himmelske Fader är fullkomlig.» Det gäller att »omvända sig och bliva såsom barn». »Den som så ödmjucar sig, att han bliver såsom detta barn, han är den störste i himmelriket.» Korset och uppståndelsen undanskjuta allt, som förut härskat och gällt i världen. Kristendomen är, som Irenaeus sade, det enda verkliga nya under solen.

Medvetandet om detta motsatsförhållande mellan centrum och allt det övriga inom cirkeln har givit Luther den suveräna säkerhet och frihet, med vilken han kan handskas med allt bibelns stoff, att t. ex. värdera dess olika skrifter allteftersom de »driva Kristus».

Ur denna synpunkt på de bibliska texterna emanera nu några av de krav, vilka i vår tid kunna göras gällande beträffande gestaltningen av evangelieboken. Böra icke underberättelserna radikalt utmönstras? Följande uppfattning synes därvidlag böra vara ledande. Då dessa krav framställas ur rationalismens tankeförutsättningar, har kyrkan envist motsatt sig dem. Detta trots, som hon fått uppbära så mycken smälek för, är fullkomligt riktigt och i högsta grad befogat. Ty rationalismen representerar en annan religiös inställning än den ätkristna. Den har aldrig prövat och förstått sina egna tankeförutsättningar, vilka utgöras av en förkristen, antik metafysik, verklighetsfrämmande och för det ätkristna av steriliserande verkan. Det »förnuft», varpå den åberopar sig, är icke det »förnuft», för vilket Luther i förklaringen till första artikeln lär de kristna att tacka Gud, utan det, varom förklaringen till tredje artikeln säger, att jag därmed ej kan »tro på Jesus Kristus, min Herre, eller komma till honom». All rationalism är hopplöst naiv. Den är antik metafysik. Dess förnuft är till sitt innehåll bestämt av denna.

Det är en helt annan sak, om det av exegetisk forskning göres gällande, att texter, där det mirakulösa överväger det religiösa, böra skjutas tillbaka som religiöst sett av ringare värde. Det torde väl knappast

med berättigande kunna resas invändningar, om en text sådan som den om fisken med silverpenningen får utgå ur textserien på den dag, vars tema är Det jordiska medborgarskapet och det himmelska. Även mot texter sådana som »Effataten» kan man ställa sig tveksam, och otvivelaktigt måste man giva biskop Tor Andræ rätt däri, att texterna om demonutdrivningar äro onödigt många. Men synpunkten får ej urgeras ensidigt. Vem ville väl mista texter sådana som Brödbespisningens under eller Det stora fiskarfånget med dess obeskrivligt sköna bild från Genesarets strand? I fråga om sådana texter synes man ha skäl att resonera på samma sätt som Luther gjorde ifråga om kraven på klostrens evakuering. Luther ville icke stänga dem med våld, änskönt han ogillade dem. Man borde först övertyga människornas hjärtan och samveten, så komme klosterfolket självant att se sin verkliga kallelse och följa den. Det betyder härvidlag: Vi ha bakom oss en teologisk kris, så allvarsam, att Tor Andræ helt visst med rätt kunnat beteckna den som den mest djupt skärande sedan reformationen. Då den blev akut med den historisk-kritiska bibelforskningens genombrott, syntes den katastrofal. I verkligheten innebar den ej blott en befrielse. Den medförde de mest betydelsefulla landvinningar, teologiskt men även rent religiöst. Dit hör att en ny syn på Skriften utkristalliserar sig, sakta men säkert. Ännu har den ingalunda blivit medveten och klart fattad av våra församlingar. Uppgiften är också här att övertyga hjärtan och samveten. Måhända kan då vid nästa revision av evangelieboken tiden ha mognat för längre gående textutbyten. Måhända kan det gå annorlunda: så, att vi lära oss att se på ett helt annat sätt på dessa texter och uppfatta dem annorlunda än man nu i allmänhet gör. Ur denna synpunkt är Hugo Odebergs studie i föregående häfte av denna tidskrift, Underverk och undret i Nya testamentet som exegetiskt problem, av eminent intresse. Dess fortsättning motses med spänning.

Det resonemang, vars grövsta linjer angivits, har varit ledande vid utarbetandet av det revisionsförslag, vilket den 19 sistlidne april inlämnades till Kungl. Maj:t och sedan utkommit i bokhandeln.

Ingenstädes erbjuder, skulle jag tro, evangeliebokens historia så stort intresse som i Sverige. Kraven på dess omgestaltning och utbyggnad framkomma på 1700-talet och växa i styrka under följande sekel. Edv. Rodhe redogör för dem i betänkandet i samband med 1920 års

revisionsförslag och Dick Helander ger oss ytterligare inblickar med sitt arbete om Kyrkans nya texter. Nu, sedan rationalism och pietism försvagats och en Lutherrenässans tagit vid, kommer tydligen ett skede av nyvaknad håg för liturgiska undersökningar, överväganden och positiva nyskapelser.

Betydelsefullt och högeligen lyckligt var det steg, som togs, då år 1860 de nya textserierna sanktionerades. De togs i bruk 1 Adv. 1862. Andra kyrkor ha följt den svenska härvidlag. Nya bibliska källflöden tillfördes evangelieboken. Ingen åtgärd vill väl synas mera välmotiverad. Dock var betänksamheten stor inför det nya steget. Man var rädd att förlora det gamla kyrkoåret för att i stället få tre. Man hade vant sig att känna igen och att välkomna varje ny sön- och helgdag som en kär, återkommande gäst. Nu bleve det omöjligt att fasthålla de olika söndagarnas många texter i medvetandet.

Helt utan grund var ej denna fruktan. Kravet uppstod att vinna klar utprägling av varje söndags karaktär, att s. a. s. få fram dess profil. Detta var ett av syftena för revisionen av 1920, och ett utmärkt medel därför fann man i biskop Edv. Rodhes uppslag att förse texterna med rubriker. Själva utformningen av dessa blev närmast ett åliggande för domprosten J. Th. Bring och sedermera biskopen Sam. Stadener.

Det förslag till revision, som nu framlagts, söker gå vidare på de linjer, vilka 1920 års revision följde och som av kyrkomötet sanktionerades.

Det söker skarpere få fram kyrkoårets konturlinjer genom att så tydligt som möjligt avgränsa och accentuera »kyrkans tider». Det föreslår en markering av den gamla följden av förfastetid, fastetid och passionstid, införande, som underrubriker, av de gamla, i övriga kyrkor bevarade och brukade, sön- och helgdagsnamnen och ger, för att behålla en erinran om de gamla, 1773 avskaffade, apostladagarne, femte efter Trefaldighet undertiteln Petri och Pauli dag, allt åtgärder av det slag, som nu tillämpas vid restaurering av våra gamla kyrkobyggnader. Också kyrkoåret är ett beundransvärt byggnadsverk, ett »konstverk med tiden som material» (Ahnfelt).

Kyrkomötet 1920 fastslog, på yrkande av biskop Einar Billing, att rubrikerna icke vore att uppfatta som integrerande moment av evangelieboken. Med dem har revisionen följaktligen funnit sig kunna förfara

med stor frihet och i synnerligen vid omfattning föreslå nya. Därvid ha i regel för evangelierna sökts rent episka rubriker. Men om exempelvis med evangeliet på Mikaelidagen, ur Matt. 18, fara föreligger att den fundamentalt viktiga dubbelaspekten coram Deo—coram hominibus ej alltid uppfattas, har en rubrik givits, vilken är ägnad att leda tanken i den riktning, som låter textens rikedom på motiv framströmma. Nödvändigt är även att inför en text sådan som 1 Kor. 13, epistel på Fastlagssöndagen, bruka en rubrik som antyder, att det här är fråga om agape, ej om eros. Rubrikerna vilja vara ett slags strömpilar, ingalunda ämnen för predikan. Man fruktade, att dessa rubriker, då de 1920 kommo till, skulle kännas för predikanten bindande. Erfarenheten har knappast bekräftat dessa farhågor. Och lekmännen torde ganska allmänt sätta värde på textrubrikerna.

I den utomordentligt starkt traditionsförankrade serien av evangelier ha endast några få ingrepp föreslagits. De ha förestavats av skilda skäl. Då för Långfredagen föreslås att dess nuvarande evangelium utbytes är skälet närmast det, att korsfästelsens drama skildras två gånger, i evangeliet och sedan i femte akten av lidandeshistorien, som alltid är predikotext. I stället föreslås som evangelium Joh. 3: 14—21, vilken Johanneiska text synes ägnad att sammanställas med femte aktens drama, vartill den s. a. s. ger den rätta bakgrunden. Man gör över huvud klokt i att sammanställa Johanneiska texter med synoptiska.

Ett stycke av det föreslagna Långfredagsevangeliet, Joh. 3: 16, 17, har ställts som H. II på Juldagen. Detta kristna grundord synes ägnat att få kasta sin flod av ljus såväl över barnet i Betlehem som över hjälten på korsets stam.

Det föreslagna Långfredagsevangeliet, vilket nu står på Annandag Pingst, har ersatts med Nicodemustexten, Joh. 3. Motiveringen antyder av den rubrik, som föreslås för dagen: Andens vind över världen. Måhända skall denna dag genom den föreslagna anordningen visa sig få lika fast prägling som Annandag Påsk äger genom den stora Emaustexten med dess obесkrivliga djup och sällsamma ljusdunkel.

Nicodemustexten står nu på Trefaldighetssöndagen. Denna föreslås få bliva en stor kyrkodag och dit flyttas som evangelium Matt. 28: 16—20, nu på Tredje Böldagen. På dess plats på denna Böldag föreslås en helt ny text, Matt. 4: 13—25, under rubriken Evangeliets morgon-

gryning. Man give akt på hur alla de stora missionsmotiven rymmas i denna text! Det ljus, som gick upp för dem, som sutto i dödens ängd och skugga, gryr alltid där missionen får göra sitt verk att förvandla en hednabygd med dess skräck och nöd till en kristen bygd, där kyrkan ringer samman och i sitt centrala verk sekunderas av skolan, sjukhuset och handelsboden, som på missionsmarken också har sin stora uppfostrande uppgift.

På Kristi Himmelfärds dag föreslås att nuvarande evangelium utgår. Det står nu i bibeln inom parentes såsom icke ursprungligen tillhörigt Markusevangeliet, varom exegetiken icke är i tvivelsmål. Här är alltså ett exegetiskt skäl utslagsgivande. I stället föreslås, att nuvarande episteltext, Apg. 1: 1—11, får bli evangelium för dagen och att på dess plats ställes Kol. 3: 1—10, den äkta kristna mystikens stora huvudord. Det synes på denna plats lika väl infoga sig som Rom. 13: 11—14 gör det på Första Söndagen i Advent.

Evangeliet på 26 e. Tref., Matt. 25: 1—13, om de visa och de fåvitska jungfrurna, föreslås att utbytas mot Domssöndagens H I, av det skäl, att 26 e. Tref. så sällan förekommer, varför dess evangelietext trots sin storhet så sällan får bära sitt mäktiga och elementärt slående budskap till församlingen.

Helt annat är det skäl, vilket förestavat ytterligare två ändringsförslag, att Matt. 11: 25—30 får bli evangelium på 2 e. Tref. och att Matt. 7: 13, 14, ordet om den trånga porten och den smala vägen, får som evangelium präglä 16 e. Tref. Dessa båda texter äro monumentaltexter, inför vilka man gripes av känslan, att de ha en rätt att få plats i evangeliernas rad av dominanter. Den första undanskjuter då Luk. 14: 16—24, vilket ansetts kunna försvaras, därför att denna text har en parallell i evangeliet på 20 e. Tref. Den får dock ej utfalla, utan har placerats som H. II på Trefaldighetssöndagen, där den väl korresponderar mot den föreslagna evangelietexten. I senare fallet uttränger Matt. 7: 13, 14 texten om änkans son i Nain. Det förefaller ej orimligt, då tre sakligt nära befryndade texter finnas, nämligen jämte Naintexten Lasari uppväckelse och Jairi dotter.

Epistelserien försöker förslaget bringa till närmare överensstämmelse med evangelienserien. Det sker närmast genom byten. Men här tränga sig åtskilliga frågor på. F. M. Franzén gör i samband med den evan-

gelieboksrevision, vari han deltog, den anmärkningen, att episteltexten bör vara klar och omedelbart talande, vilket ej är fallet med många av de stundom väl starkt paränetiska texterna. Anmärkningen synes träffande. Bildkraften är därvid av stort värde och sådana texter erbjuda sig ju framför allt i G. T. Av pietetshänsyn har utvägen att begagna sådana endast i ytterst få fall tillgripits i detta förslag. Men på 1 e. Hel. tre konungars dag har Jes. 6: 1—13 föreslagits som epistel. Onekligen vinnes därmed, vill det synas, ganska mycket: en mäktig kontrastering mot evangeliet: Jesus vid 12 års ålder i templet. Denna Jesajatext hör till dem, som synas under alla omständigheter kräva sin plats i perikop-systemet. Punkt och kontrapunkt böra ställas samman.

Gammaltestamentliga texter av antytt slag ha i några fall införts som aftonsångstexter. Ett exempel bildar texten ur 2 Mos. 32, dansen kring guldkalven, som införts på 1 e. Tref. Ett annat är 1 Mos. 3, det förlorade paradiset, införd på 16 e. Tref. som A II. Beträffande en tredje dylik text 1 Mos. 4: 3—16, föreslagen som A I på 6 e. Tref., har D:r Hylander anmält, att han finner en profettext bättre lämpad. Han föreslår Mika 6: 6—8. Utan att ingå på diskussion härav må dock anmärkas, att den ojämförliga, elementärt slående bildkraften i förslagens text, »blodet som ropar från jorden», synes vara ett stort värde. Det har i kyrkomötet gjorts gällande, att kyrkan med hänsyn till kristendomsundervisningens tillbakaskjutna ställning i skolan, bör anlägga även pedagogiska synpunkter på sitt textval. Äro icke då texter av denna typ de, vilka i första hand böra komma i åtanke?

Biskop Edv. Rodhe har inför förslaget om texten Det förlorade paradiset, 16 e. Tref., gjort en anmärkning, som förtjänar att uppmärksammas. Han säger, att man vid 1920 års revision fann svårigheter föreligga, när det gällde texter av detta slag. Man hade den stora bibelkritiska krisen så tätt bakom sig och texter sådana som dessa stämplades på vissa håll som »mytologiska». Men nu, tillägger han, är risken för dylik misstolkning avsevärt mindre. Det ges nu starkare resonans för dessa texter, deras allvar, djup och kraftigt manande tonfall.

På 8 e. Tref. har en stor profetisk text, Hes. 13: 4—12, föreslagits. Ett av skälen härtill har varit det, att vi behöva texter, vilka direkt ge anledning till uppgörelse med den Feuerbachska illusionism, vilken allt

fort är en andlig maktfaktor i breda skikt. Därtill ägnade sig denna text i eminent mening.

»Trettondedag Jul» vill förslaget kalla för Heliga tre konungars dag och det visar sig att seklen igenom svensk tradition på ett överraskande sätt vacklat från det ena namnet till det andra. Som skäl för det föreslagna kan, vid sidan om ett estetiskt, namnets glans och fägring, anföras att överensstämmelse skulle vinnas med kyrkligt bruk i Norge, Danmark och Tyskland samt att den tendens, som förefinnes att göra denna dag till en Missionsdag n:o 2, skulle motvägas. Missionstanken skall givetvis ha sin rätt även här, men den får dock ej bli det helt dominerande. Över huvud kan ej en farligare väg ifråga om utgestaltningen av kyrkoårets sön- och helgdagar beträdas än den att göra dessa dagar till »dagar» för aldrig än så viktiga »saker», hemmet, barnen, sabbaten o. s. v., i stil med vad som på senare tid kommit i bruk: de blindas dag, Mors dag o. s. v. Det är den säkra vägen till kyrkoårets religiösa utarmning, omsider till dess sönderbrytande och sekularisering. De bibliska gestalter, vilka äro knutna till de olika sön- och helgdagarna, stå envist på vakt mot dylika, näppeligen fullt genomtänkta, inklinationer. Heliga tre konungar ha samma uppgift.

Måhända gör emellertid någon den invändningen att benämningen hänför sig till legenden. Må vara — men det är ett säkert tecken, att där döljer sig något av storhet och helgd, ett äkta religiöst värde, när legenden börjar klänga sina rankor. Legendan är en förnäm, en ädel planta. Växtbiologen vet, att där en viss växt trivs är det ett tecken på att särskilda stoffer finnas i jordgrunden. Legendan har fått en smula dåligt rykte, därför att den är föremål för intensiv artificiell drivning. Det är oberättigat. Där hon spirar oombedd, där betyder det något och där har hon en uppgift. Man förstår att just detta här är fallet. Om någonsin ett oförstörbart konstverk har skapats så är det i denna »perikop», Matt. 2: 1—12. Den lapidara formen kan ej överbjudas, djupet är svårt att pejla, det storslagna brottas med det tragiska. De bryta upp att söka den nyfödde fridsfursten, de trotsa öknar, de äro helt nära sitt mål, men de råka i Herodes', den blodiges, våld. I Jerusalem kunna ej heller de se den mystiska stjärnan, den är skymd — quem deus perdere vult dementat. Dock, även det onda tvingas av en starkare att tjäna hans syften: Herodes blir medlet att föra de vilset famlande till nästa



station, till Jerusalems lärde, vilka äga klenoden, som intet annat folk äger, Israels heliga skrifter. Där, i Ordet, få de namnet Betlehem. De hade varit dömda att kretsa i närheten av sitt sökta mål utan ordet ur Mika. Varför sända vi missionärer till Indiens och Kinas höga, åldriga kulturer och religioner? För det sista lilla styckets skull — de nå eljest, all sin vishet till trots, aldrig fram till Betlehem; därav det oundvikliga svärmodet. På väg till Betlehem framlyser stjärnan åter, de äro ur den mörka zonen kring Jerusalem, varifrån Gud i ett schackdrag flyttat sin historias centrum till en klippgrotta 9 km. sydligare. Stjärnan stannar. Stjärnor böra icke stanna. Men detta är ingalunda ett »primitivt» drag, utan ett djupsinnigt och konstnärligt. Samma makt, som styr stjärnorna, har sänt till jorden detta barn i krubban, det som sker är av universell, av kosmisk betydelse.

Allt detta och ändå mer är det, som fångslar legenden. Hon har en uppgift här. Vi behöva hjälp att upptäcka det dolda stora.

I Dan Anderssons Gillet på vinden berättar timmerman Jonson, som »i fjol fick ro för sitt bröst» om sin villsamma färd bland stjärnor och solar av alla slag och om sången han hört

»som en ängel lärt för övnings skull när han hämtat en själ en gång». Men

»den allra högsta sången, den sjöngo de efteråt,  
och fast jag inte begrep ett ord, jag brast i en hejdlös gråt —  
det var utanför alla hjärtan och en stjärnbana framför allt vett —  
det var vad intet öra hört och intet öga sett».

Konstnären griper till de väldigaste kast han förmår: »utanför alla hjärtan och en stjärnbana framför allt vett» för att till sist det stilla ordet ur Den heliga skrift skall säga det allra högsta, för vilket människoord ej förslå.

Konstnären gör detsamma som prästen vilken framför altaret lyfter kalken i höjden under instiftelsens ord.

Detsamma vill och gör legenden. Den har rätt. Då den lyfter kronorna över de vises huvuden är det näppeligen för att ge oss en upplysning om deras sociala rang i samhället, om deras vitæ genus. Den gör så, därför att de bröto upp till den största av alla upptäcktsfärder på denna jord.

Där ligger en ung svensk kvinna på ett sanatorium. Kvällen är sen, dödens kalla skugga kryper närmare. Hon stammar, ensam och ängslad:

»Si, jag har märkt att alla vägar kröka,  
dem förr vi vandrade så barnsligt glade.  
Jag vill stå upp och honom vill jag söka,  
som 'Eli lama schabaktani' sade».

Den färden, om än famlande, lyst av ordets hemlighetsfulla stjärna, böns väg, är ej en villoväg utan en väg hem. Vi tveka ej att lyfta kronan över hennes huvud. Vi viska: Nu är ditt öga ljust av nåd, nu har till natt du råd. Legenden vet, bättre än vi, vad hon gör, när hon slingrar sin ranka samman till orden: Heliga tre konungar. Låt henne vara. Hon har ett ärende.

Frågan om bönerna i evangelieboken skulle kräva ett särskilt kapitel. Förra evangeliebokskommittén gjorde rätt, då den bröt med det ensidiga beroendet av tysk bönetradition och hämtade böner från skilda håll och tider. Lika motiverat som det är att kyrkan samlar den kristna diktningens klenoder i sin psalmbok, lika befogat vore att skapa en bönbok som kyrkan kunde ge sin sanktion. Vad som står att vinna visar t. ex. den bön av biskop Serapion, Athanasios' vän och medkämpe, vilken infogats som kollektbön på Trefaldighetsdagen men vilken skulle komma bättre ändå till sin rätt som högtidsbön samma dag. Likaså denna, djupt egenartade, äktkristna bön: själens rop efter Gud:

»Kom oss nära, Herre vår Gud, kom oss nära. Träng dig på oss, såsom fienden tvingar sig på sin ovän igenom alla hans förskansningar och driver svärdet tvärs igenom rustningen, som skyddar hjärtat. Kom oss nära såsom modern skyndar till sitt barn, då det är i nöd. Tag oss i dina armar såsom din Son tog till sig barnen, som han mötte. Kom oss nära såsom samvetets röst i vårt inre, när den är som starkast och mest ångestfylld. Kom oss nära såsom Anden, som talar i vårt hjärta ännu längre in. Och när samvetet anklagar vittna då med vår ande, att vi dock äro Guds barn. Amen.»

Den man, ur vars stora, brinnande hjärta denna bön är sprungen, är oss ingen främling. Han är icke längre bland oss. Han är oförgätlig i Sveriges kyrka. Hans namn är: *Einar Billing*.

# TEOLOGISK LITTERATUR

## FORSKNINGAR OCH FRAMSTEG PÅ DET GAMMAL- TESTAMENTLIGA OMRÅDET.

Den gammaltestamentliga litteraturen har under de sista åren flödat jämförelsevis sparsamt. Ett och annat betydelsefullt forskningsbidrag kan dock antecknas.

I årg. 11 (1935) av denna tidskrift hade jag tillfälle att anmäla baselteologen W. Eichrodts stora »Theologie des Alten Testaments», vars första del då nyss hade utkommit. Med den 1939 utkomna tredje delen är det stora och viktiga verket fullbordat.<sup>1</sup> Denna del behandlar Gud och människan, vi skulle också kunna säga: det personliga gudsförhållandet enligt G. T. Strax i början införas vi i ett av de intressantaste problemen i hela den gammaltestamentliga religionshistorien: förhållandet mellan kollektiv och individuell religion (i intresse att komma ifrån det misslyckade ordet »individualism» använder Eichrodt för individualreligion det ej mycket bättre lyckade ordet »Individualität»). Den gamla schematiska uppfattningen att Israels religion i äldre tider var kollektiv, medan den i senare tider blev mer individuell, måste resolut överges. Särskilt efter Hempels undersökningar i »Gott und Mensch im A. T.» och »Das Ethos des A. T.:s» (se årg. 14, 1938) är det för envar uppenbart att den gammaltestamentliga religionen aldrig har varit enbart kollektiv. Eichrodt ger en god sammanfattning av de drag som bevisa individualreligionens styrka även i gamla tider. Han pekar på själva utkorelseidéns betydelse i detta avseende. Han hänvisar till profeterna och konsekvensen av deras krav även för den enskilde o. s. v. (här hade det gammalraelitiska namnskicket efter M. Noths anvisningar bättre kunnat utnyttjas). Egendomligt för den gammaltestamentliga religionen är dock, att individen aldrig kan tänkas utan samband med folket. Det är på egendomsfolkets förmåner som den enskilde

<sup>1</sup> W. Eichrodt: Theologie des Alten Testaments, Teil 3. Gott und Mensch. IV + 191 sid. J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig 1939. Pris RM. 5:—.

lever. En allmän, överhistorisk, eventuellt rationell-mystisk religiositet är i det gamla Israel otänkbar.

Med avseende på individualreligionens innehåll påvisas i anslutning till Hempel spänningen mellan avståndskänsla och närhetskänsla i gudsförhållandet. Fromhetens huvudkomponenter äro fruktan och förtröstan, resp. kärlek. I efterexilisk tid träder lydningen, särskilt i förhållande till lagen, i förgrunden. Tron blir mer och mer en tro på den barmhärtige Gudens förlåtelse, på samma gång som fruktan blir fruktan för Gud-domaren.

Ett viktigt avsnitt ägnas åt etiken. Karakteristiskt är här den konsekvent religiösa orienteringen. Trots all ceremonialism dominerar i gammaltestamentlig tid det personliga. En fara är den allt starkare utvecklade vedergällningstron, och särskilt tron på vedergällning i form av materiella förmåner. Värdefulla ting sägas om det sedligas motivering. Det sedliga är lydningssplikten mot Gud, som trätt Israel och den enskilde israeliten nära, det är människans svar på Guds förekommande nåd. Skarpsinnigt analyseras syndens, skuldens och förlåtelsens begrepp och till sist också föreställningen om livet, livet såsom rättfärdighetens resultat, vilket i allt är beroende av Gud och gemenskapen med honom (karakteristisk olikhet i förhållande till livet enligt babylonisk, egyptisk och grekisk tro och föreställning).

Eichrodt's gammaltestamentliga teologi vittnar om ett högst allvarligt bemödande att behandla den gammaltestamentliga religionen från »teologisk» synpunkt. Ordet är inte utan sina risker. Mycket ofog har under de senaste åren drivits med termen »teologisk» på det exegetiska området, något som jag själv i många olika sammanhang har påvisat. Betyder »teologisk exeges» ingenting annat, än att man undersöker den gammaltestamentliga religionen från väsentliga synpunkter, att man söker tränga in till de djupaste intentionerna och granskar de religiösa föreställningarna i det ljus som faller över dem från religionens djupaste uppenbarelser i vår värld, så är det, principiellt sett, intet annat än gott att säga därom. Följden av den av Eichrodt här använda metoden har dock blivit en viss omständlighet, ett ibland tröttsamt resonerande och även ej sällan en påfallande abstrakthet i framställningen. Men den som gör sig mödan att följa med kan ej undgå att få mycken behållning av detta stora arbete. Det betyder i alla händelser en karakteristisk och djupt betydelsefull insats på den gammaltestamentliga forskningsens område.

De idéhistoriska undersökningarna stå ännu alltjämt i hög kurs in-

om bibelvetenskapen. En synnerligen grundlig och klargörande monografi över begreppen *qābāl* och *‘ēdū* i G. T. har skänkts oss av berlinprofessorn Leonhard Rost.<sup>1</sup> Det gäller alltså de begrepp som i vår svenska bibel återges med »församling» och »menighet». På ett övertygande sätt uppvisas att *qābāl* egentligen betyder uppståndet av i regel den manliga befolkningen i Israel för kultiska, rättsliga och krigiska ändamål. Termen förekommer i hela den gammaltestamentliga litteraturen, men har i Deuteronomium fått en specifikt religiös utprägling, som framförallt kommer till synes i uttrycket »Jahves församling» (särskilt Deut. 23). Den andra termen *‘ēdū* är ett speciellt av Prästkodex brukat ord. Det betecknar folket såsom församlat och organiserat med uppenbarelsetältet som medelpunkt och med Mose som högste ledare. Efter analysen av det gammaltestamentliga språkbruket behandlar författaren i tur och ordning targumerna, Septuaginta (*qābāl* = ἐκκλησία, *‘ēdū* = συναγωγή), apokryferna, Damaskusskriften, Mischna och Filon. Arbetet avslutas med en kort men givande undersökning av N. T. När det i N. T. talas om ἐκκλησία, är upphovet att söka icke i hellenistiskt språkbruk, utan i G. T., enkannerligen i det gammaltestamentliga *qābāl*, resp. *qehal jahwē*. Guds eller Kristi församling, vare sig det är fråga om en enskild lokalförsamling eller om den kristna kyrkan som helhet, är i enlighet med den gammaltestamentliga förebilden skaran av dem som ha lyssnat till Guds kallelse, den är Guds uppstånd till heligt ändamål.

I en doktorsdissertation vid universitetet i Basel har J. Stamm företagit sig att analysera termerna för frälsning och förlåtelse i G. T.<sup>2</sup> Här behandlas sådana idéer som *pādū*, *gā'al*, *sūlach*, *nāsū* o. s. v. Alla ha de sina betydelseskiftningar, vilka äro av intresse att fastställa, om man vill begreppsmässigt förstå hur de gamla israeliterna tänkte sig de religiösa akter som uttryckas genom dem. Undersökningen ger vida mer än en lexikalisk analys. Den är tillika ett bidrag till förståendet av förlåtelsens väsen i G. T. Riktigt framhålles syndabekännelsens väsentliga betydelse såsom förutsättning för förlåtelsens erhållande. En intressant synpunkt möter oss i behandlingen av förhållandet mellan syndaförlåtelse och bönhörelse. Den kunde dock ha utförts bättre. Här hade flera

<sup>1</sup> L. Rost: Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament. Eine wortgeschichtliche Untersuchung. (Beitr. zur Wiss. vom A. und N. Test., 4. Folge, Heft 24.) 156 sid. Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1938. Pris RM. 9:60.

<sup>2</sup> J. J. Stamm: Erlösen und Vergeben im Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. 147 sid. A. Francke A.-G. Verlag, Bern 1940.

ställen hos Job kunnat anföras. Tyvärr saknar man för övrigt ett ställregister i boken. Starkt framhålles hur trots alla mänskliga förutsättningar förlåtelsen dock är teocentriskt orienterad. Gud förlåter ytterst för sin egen skull. Trots allt värdefullt som denna studie bjuder sakna vi ännu en uttömmande och tillika systematisk undersökning av problemet Gud och syndaren i G. T. Det är en uppgift som borde ligga bra till för någon ung svensk teolog, som på en gång är systematiskt och exegetiskt tränad.

En sammanfattning av den gammaltestamentliga religionens historia har professor A. F. Puukko i Helsingfors förra året utgivit.<sup>1</sup> Arbetet är, som man kan vänta av denne forskare, redigt och vederhäftigt. Det har lärobokstyp, men är avsett också för bildade lekmän. Tyvärr måste det för språkets skull bli en för svenska läsare i Sverige förseglad bok.

Ras Schamra, den sedan 1929 så berömda utgrävningsstaden i norra Syrien, har skänkt den gammaltestamentliga vetenskapen ett sällsynt rikt stoff genom sina märkliga skriftdokument med episkt eller mytologiskt innehåll. I senaste nummer av *Theologische Rundschau* har Walter Baumgartner i Basel börjat en stor översiktsrevy över Ras Schamra-fynden och en del av den numera oöverskådliga Ras Schamra-litteraturen. Även på nordiskt språk ha vi betydande verk över Ras Schamra. En till svenska översatt bok av René Dussaud anmälde jag i årg. 14 (1938) av denna tidskrift. Denna gång har jag, om ock i största korthet, att omnämna ett specialarbete av den danske exegeten Fleming Hvidberg.<sup>2</sup> Författaren upptar här till behandling de texter som handla om guden Baals död och uppståndelse. Denne gud uppträder i dessa texter som representant för det stora släkte av gudomligheter i religionernas värld, som vi kalla växtlighetsgudar, vilkas död man begråter, då växtligheten vissnar bort i sommarhettan, och vilkas återuppståndelse man jublar över, när höstregnen komma och jorden åter låter grönska spira fram. Dessa växlingar i naturens liv firades genom kultiska fester, med vilka de ifrågavarande texterna på ett eller annat sätt varit förbundna som ritualtexter. Hvidberg ger översättningar och förklaringar till dessa texter. Men hans huvuduppgift är att undersöka i vad mån den fenicisk-kananeiska kulten också återspeglar sig i den

<sup>1</sup> A. F. Puukko: *Israelin uskonnon historia*. 234 sid. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsingfors 1940. Pris fmk. 75.

<sup>2</sup> F. F. Hvidberg: *Graad og Latter i det Gamle Testamente. En Studie i kanaanæisk-israelitisk Religion*. 136 sid. G. E. C. Gads Forlag, Köbenhavn 1938. Pris Kr. 4: —.

kananeisk-israelitiska religionen och därmed ock i G. T. En mängd textställen anföres, i vilka förf. menar sig finna dylika spår. Ibland verka resonemangen fullt övertygande, ibland mindre tilltalande. Men i alla fall finns tillräckligt kvar av material, för att man skall känna sig viss om att vegetationskulterna trängt djupt in även på israelitisk mark. Och om man icke alltid kan tala om verklig kult, så stöter man dock ofta på motiv, föreställningar och bruk (t. ex det för oss så egenomliga rituella gråtandet) som bäst förklaras som efterverkningar av en ursprunglig gammal vegetationskult med sina sorge- och jubelutbrott. Vad Israels egen gud, Jahve, beträffar, framhåller författaren (sid. 118) att han ingenstädes i G. T. möter oss såsom den döende och uppståndna gudomen. Vad man hyllade hos Jahve, åtminstone på högre stadier, det var hans frälsningsgärningar mot Israel. Jahve var Skaparen, men icke själv ett stycke natur. Genom profeternas insatser skyddades Jahve från att dragas ner i den fenicisk-kananeiska baalkultens mytologiska naturalism.

Professor Julian Morgenstern vid Hebrew Union College i Cincinnati i U. S. A. har under årens lopp publicerat grundliga, vidlyftiga och delvis även originella verk till den gammaltestamentliga historien och religionen. Han har undersökt de äldsta dokumenten i Hexateuken, särskilt de lagsamlingar som vi kalla Förbunds-boken och den jahvistiska dekalogen, vilka han sökt kronologiskt fixera till olika tidpunkter under konungatiden, han har behandlat frågor till den gammal-israelitiska kalendern och sysslat med mytologiska frågor (t. ex. i den viktiga avhandlingen »The mythological background of Ps. 82», 1939). Över profeten Amos har han gjort ett par vidlyftiga undersökningar, och hans senaste publikation utgör tredje delen av dessa amosstudier, till vilka ytterligare en fortsättning utlovas.<sup>1</sup> Denna volym innehåller en ytterst ingående studie över de historiska förutsättningarna för Amos' verk och gärning såsom profet i Israel. Arbetet skulle lika väl ha kunnat kallas Israels historia från David till Jerobeam II, ty denna amosstudie ger i själva verket en överblick över hela Israels historia under det långa tidsskede vars ändpunkter markeras av de båda nämnda konungarna. Det som skiljer detta arbete från så många andra arbeten i Israels historia är att det på varje punkt söker nå ner till de djupast liggande drivkrafterna i det historiska skeendet. Stor uppmärksamhet ägnas t. ex. åt de ekonomiska, sociala och framför allt religiösa faktorer som be-

<sup>1</sup> J. Morgenstern: The historical antecedents of Amos. 246 sid. Offprint from Hebrew Union College Annual, vol. XV, Cincinnati 1940.

stämde utvecklingen. Originella och intressanta iakttagelser göras angående betydelsen av de gamla handelsvägarnas gång i den främre orienten under gammaltestamentlig tid. Klart framhålles skillnaden mellan nord och syd i Palestina, kontrasten mellan jahvetro och synkretism, reformiver och vulgär nivellering. Skildringen av Ahabs regering är ett prov på utmärkt dramatisk historieskrivning. I centrum står Elias gestalt, betecknande början till ett nytt skede i profetismens historia, en föregångare som han var till den förste av de egentliga doms- och skriftprofeterna, Amos, mot vilken hela undersökningen ytterst syftar. Preliminärerna kunna tyckas något vidlyftiga, välbekanta ting ta ibland ett alltför stort utrymme, skildringen får någon gång en väl romantiserande form, författaren synes stundom veta alltför mycket om sådant varom man intet kan veta, men man läser Morgensterns framställning under det ständiga intrycket att Israels historia under detta tidsskede för honom i högsta grad varit en levande historia.

Professor Martin Noth i Königsberg hör till de författare vilkas böcker man aldrig läser förgäves. Vi ha tidigare omnämnt hans banbrytande josuakommentar (årg. 14, 1938). Hans bok om de israelitiska personnamnen (1928) hör till dem som man ofta återvänder till. Under förra året har den flitige forskaren utgivit två viktiga arbeten till G.T. Det ena handlar om den gammaltestamentliga laglitteraturen.<sup>1</sup> Den wellhausenska litteraturkritiken uppklarade i stort sett de gammaltestamentliga lagsamlingarnas ålder och inbördes förhållande, deras ställning inom pentateukkällorna och deras plats i den historiska utvecklingen. Albrecht Alt har lärt oss viktiga ting om deras genesis; han har t. ex. lärt oss att skilja mellan den även till formen olikartade traditionella, folkliga rätten och de prästerliga, respektive gudomliga »apodiktiska» buden (årg. 11, 1935). Noth uppställer nu frågan: vad hade de gammaltestamentliga lagarna med sin brokiga anhopning av stort och smått, borgerligt och sakralt, profant och religiöst, magiskt och etiskt över huvud taget för en mening och för ett syfte i det gamla Israel? Vem »stiftade» dessa lagar, och vad var grunden för deras auktoritet? Noth fäster uppmärksamheten på att det aldrig talas om konungen såsom lagstiftare i det gamla Israel. Lagarna betraktades ej heller som »statens lagar» i modern mening. Ser man på innehållet, är det två intressen som dominera: det ena att binda folket vid Jahve och

<sup>1</sup> M. Noth: Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 17. Jahr, Heft 2). VI + 90 sid. Max Niemeyer Verlag, Halle 1940. Pris RM. 8:—.



hans vilja, det andra att avsöndra folket från allt hedniskt, närmare bestämt kananeiskt väsen (märk t. ex. lagarna om de orena djuren, vilka voro heliga djur i den omgivande hedendomen). Detta dubbla syfte sammanhänger på det närmaste med folket Israels historiska situation. Israel var icke ett i Palestina inhemskt folk, utan ett invandrarfolk, som ständigt måste försvara sin plats och kämpa för att bevara sin egenart i oavlätlig opposition mot allt främmande. Därför spelar också historien, särskilt befrielsen från Egypten och den segerrika erövringen av Kanaans land med Herrens 'hjälp en viktig roll även i själva lagtexterna.

Det var alltså icke konungen, icke heller »staten» (riket sönderföll ju för övrigt tidigt i två stater) som stod bakom lagarna och gav dem auktoritet, utan Israel självt, betraktat såsom religiöst samfund. Det var Israel, de tolv stammarnas såsom ett slags amfiktyoni organiserade heliga folk, som antog dessa lagar och lät sig bindas av dem (jfr M. Noth: *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930). Centralpunkten för denna sakrala samfällighet var Jerusalem, där arken stod. Och formen för förpliktelsen till lagarna var »förbundsslutet». Sådana förbundsslut med lagen som förbundsakt omtalas flera gånger i G.T.: Ex. 24, Jos. 24, 2 Kon. 23, Neh. 8. I äldre tider hade man alltid en levande känsla för lagarnas historiska tillkomst. I efterexilisk tid fick lagen en helt ny plats i fromhetslivet. Lagen blev en central faktor i religionen. Den fick en karaktär av absolut giltighet oberoende av tid och historia. Att vara from betydde nu att leva i och efter lagen. Lagen blev fromhetslivets dominant, och straff och lön tenderade till att bli fromhetslivets bestämmande, allt behärskande intressen. Noths klara och övertygande studie kan ej undgå att vinna vårt bifall. Den innebär också en varning för att allför summariskt betrakta G. T. som en lagbok och den gammaltestamentliga religionen överhuvud som en »lagreligion». Detta uttryck passar på sin höjd för de senaste stadierna i det israelitiska folkets historia.

Det andra arbetet av prof. Noth, som vi här ville fästa uppmärksamheten på, är ett brett anlagt inledningsverk till det gammaltestamentliga studiet.<sup>1</sup> Arbetet betecknar en alldeles ny typ inom vårt fack. Det vill på ett sammanfattande sätt orientera oss i alla de områden som ligga på den gammaltestamentliga vetenskapens periferi, men dock äro

<sup>1</sup> M. Noth: *Die Welt des Alten Testaments. Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft*. XVI + 268 sid. Verlag von Alfred Töpelmann. Berlin 1940. Pris RM. 8:—.

av väsentlig betydelse för det som utgör den gammaltestamentliga forskningens egentliga brännpunkter: den exegetiska utläggningen och den gammaltestamentliga religionshistorien. Arbetet börjar med en redogörelse för den yttre miljön: Palestinas geografi, klimatiska förhållanden och naturhistoria. Därefter följer ett långt kapitel om palestinarkeologien, dess metoder och huvudresultat. Synkretsen vidgas där efter till att omfatta hela den främre orienten, den det israelitiska folket omgivande världen. Vi bli undervisade om dessa länders geografi, om grunddragen av deras kultur, om deras skrift, språk, raser, folk och historia samt om deras religioner, alltsammans i några stora huvuddrag. Boken avslutas med en redogörelse för G. T:s text, de gamla översättningarna samt den gammaltestamentliga textkritikens metoder. Här griper Noths arbete in på den vanliga litterära inledningsvetenskapens område.

Redan denna översikt visar vilken rikedom på stoff, som detta arbete rymmer. Dess nytta för den gammaltestamentlige forskaren är omedelbart tydlig: vi ha här på ett ställe och inom ett mycket måttligt omfång allting i koncentrerad form samlat, som vi annars måste mödosamt söka upp från de mest spridda håll. Tack vare de utförliga litteraturhänvisningarna får man också en god hjälp till att själv komplettera och gå vidare. Det är ju klart att ett arbete av denna typ, som omspanner så vida och så skilda gebit, måste förete vissa ojämnheter i framställningen och också en del brister i fråga om proportion och komposition. Ibland sväller framställningen ut till stor utförlighet och detaljrikedom, ibland får man nöja sig med några korta antydningar och enkla grundlinjer. Men man tar gärna detta med på köpet i tanke på den stora nytta som arbetet gör oss, såväl dem som hunnit något längre som dem som stå i begynnelsen. Naturligtvis måste man också räkna med att ett arbete sådant som detta mycket fort åldras och kommer att stanna efter den obönhörligt och snabbt fortskridande forskningen. Men detta hjälpes med att författare och förläggare äro beredda att ständigt utge nya förbättrade och kompletterade upplagor, så att överensstämmelse med den allmänna forskningsnivån i möjligaste mån alltjämt upprätthålles.

Skulle jag särskilt rekommendera någon avdelning, skulle det kanske vara de paragrafer som behandla den forna västasiatiska världens folk och språk. Vem har inte framför alla dessa nyupptäckta främreasiatiska språk, folk och kulturer mången gång känt sig stå inför en sannskyldig labyrinth? Med några raska drag avfärdas i Noths arbete de stora, välkända kulturnationerna: egypter, assyrier, babylonier o. s. v.,

för att vi sedan skola få stifft närmare bekantskap med hetiter, hyksos, riket Mitanni, kassiter, churriter o. s. v. Churriterna spela som bekant en stor roll i den nyare litteraturen till orientens historia och arkeologi. I bibeln kallas de »horéer». De uppträda som ett självständigt folk i norra Mesopotamien och vidare i Nordsyrien och östra Mindre Asien. De ingingo också som en etnografisk ingrediens i den förisraelitiska befolkningen i Palestina. I G. T. betraktas de som edomiternas föregångare i landet Edom. Av deras språk ha vi minnesmärken bevarade bland annat i texterna från Ras Shamra och Boghazköi. Churriter bodde under andra årtusendet i staden Nuzi (öster om Tigris), en plats som ofta skyntar i den nyaste arkeologien. Där om vittna talrika på akkadiskt språk avfattade kilskriftstexter. En egendomlighet med churriterna var att de stundom uppträda i förbindelse med ett indo-iranskt folkskikt, vilket man finner av en del avgjort indo-iranska personnamn samt förekomsten av några gudomligheter av indo-iranskt ursprung. Till en churritisk författare hänföres den egendomliga handbok om hur man skall tämja och köra in hästar, som på sin tid blev funnen bland de från många synpunkter så uppseendeväckande texterna från Boghazköi. Även denna innehåller en mängd indo-iranska termer. Att vi ytterligare bli orienterade rörande så aktuella arkeologiska märkesplatser som Ras Shamra (i norra Syrien), Mari (vid mellersta Eufrat, med ostprotoarameiska minnesmärken från tiden omkring 2000), Kültepe (i östra Mindre Asien, bekant för de s. k. kappadociska tavlorna med fornassyriska kilskriftstexter), säger sig självt. Allt detta blott som prov på vad Noths — för att ännu en gång säga det — ovanligt rika och nyttiga arbete bjuder. Ett antal avbildningar, praktiskt ritade kartor samt ett mycket utförligt register underlätta studiet av detta arbete, som säkert i långa tider kommer att tjäna den gammaltestamentlige forskaren som en outhärlig uppslagsbok.

I det första av de här anmälda arbetena av Noth var den gammaltestamentliga laglitteraturen föremål för en granskning från stora synpunkter. Man kan vidga synkretsen och fråga vad som har varit den innersta meningen med och det bestämmande för formen i hela det jättekomples som vi kalla Hexateuken. Detta är en fråga som egentligen icke förut blivit ställd, men som nu klart formuleras och på ett intressant sätt besvaras av jenaprofessorn Gerhard von Rad.<sup>1</sup> Författaren konstaterar att Hexateuken med sin begynnelse i världs-

<sup>1</sup> G. von Rad: Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs (BWANT, 4. Folge, Heft 26). 72 sid. Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1938. Pris RM. 4: 50.

skapelsen och sin avslutning med Kanaans erövring har karaktären av en bekännelse om Israels Gud och hans nådefulla makt, visad genom befrielsen ur Egypten och erövringen av det utlovade landet. Till formen är Hexateuken ett slags »credo», utgörande en rekapitulation av frälsningshistoriens huvuddata. Förebilder till sådana framställningar i credo-form finnas på flera ställen i G. T., t. ex. Deut. 6,20 f., Jos. 24,2 f. samt i åtskilliga litterära efterbildningar såsom Ps. 105, 78, 136. Flerstädes lyser den kultiska användningen tydligt igenom, och det är uppenbart att det från början var ett kultiskt intresse som bestämde formen. Hela Deuteronomium är uppbyggd på detta schema, vars huvudpunkter äro: historisk överblick, förmaningar och bud, löfte eller förbannelse. Hexateuken är en väldig litterär komposition efter i stort sett samma schema. I denna komposition kan man för övrigt urskilja två olika traditionslinjer, som arbetats samman: en linje med befrielsen ur Egypten och intagandet av Kanaan som huvudmoment, den andra med lagens utgivande på Sinai och förbundet på dess grundval som kärna. Båda dessa traditionslinjer representera två olika former av kultiska textläsningar och gå formhistoriskt sett tillbaka på enklare korta texter, som omedelbart kommit till användning vid vissa kultiska tillfällen i det gamla Israel. Det är otvivelaktigt att den komposition som kännetecknar såväl hela Hexateuken som Deuteronomium, med denna sammanställning av historiska återblickar och lagtexter, förbundna med löften och hotelser, verkligen utgör ett problem som kräver sin lösning (man skulle för övrigt kunna gå vidare och tänka på sådana egendomliga stycken med historisk rekapitulation och manande paret, som föreligga i t. ex. Akiors tal Judit 5, Stefanus' tal Apg. 7 och Pauli tal i det pisidiska Antiokia Apg. 13 — sena litterära efterverkningar av samma modell). von Rad har här utan tvivel sett något riktigt och öppnat stora och betydelsefulla perspektiv. Mindre övertygad känner man sig i fråga om en del detaljer, t. ex. när det gäller att bestämma på vilka kultplatser de ursprungliga kulttexterna från början ha kommit till användning och dylikt.

Det kultiska föredragets betydelse för formbildningen i Pentateuken och dess källor betonas starkt också av Artur Weiser (Tübingen) i hans för ett par år sedan utgivna gammaltestamentliga litteraturhistoria.<sup>1</sup> Arbetet är tydligen tänkt som en lärobok för universitetsstudier. Det är genom sin saklighet, klarhet och knapphet mycket tjänligt för ett

<sup>1</sup> A. Weiser: Einleitung in das Alte Testament. VIII + 319 sid. Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1939. Pris RM. 8: 40.

sådant ändamål. Av någon originalitet utmärker det sig icke, men det sammanfattar på ett omdömesgillt, sansat och smakfullt sätt den exegetiska forskningens hittills vunna »resultat» på detta område, i den mån de ha vunnit någorlunda allmänt bifall. Den som vill lära känna den vetenskapliga consensus just nu i fråga om den gammaltestamentliga inledningsvetenskapen kan hänvisas till Weisers »Einleitung». Weiser börjar med den kulturmiljö i vilken den gammaltestamentliga litteraturen har uppkommit. Vi få sedan en redogörelse för skriftens uppkomst och historia och därefter en skildring av de olika litterära genrerna eller »Gattungen», som tyskarna säga, med deras förhistoria i den muntliga traditionen, även den profana. I det följande frågas inför vart gammaltestamentligt litteraturverk efter dess »Gattung». Synpunkten är modern och ytterst fruktbar. I fråga om pentateukkritiken är Weiser mycket konservativ, i det han i stort sett håller fast vid det wellhausenska källschemat. Rudolph-Volz' teori att Elohisten icke varit en självständig källa avvisas. Fundamentalisterna kunna inför de nyaste arbetena på den gammaltestamentliga litteraturens område icke med sanningsenlighet påstå att den wellhausenska källkritiken står inför sitt fall. Ebed Jahve i Deuterojesaja tolkas såsom syftande på profeten själv. T. o. m. Jes. 53 är skrivet av honom med tanke på hans egen omedelbart förestående död. Man saknar tyvärr ofta mera ingående diskussioner med andra lärda. Vid behandlingen av Ebed Jahve borde t. ex. Elligers viktiga uppslag ha dryftats. I litteraturförteckningen ovanför varje paragraf får man dock göra bekantskap med de viktigaste arbetena till varje fråga. Tacksamt erkänner man, att även den nordiska vetenskapen i hög grad beaktas.

Under de senaste åren har ett antal kommentarer till olika bibelböcker utkommit, vilka här böra omnämnas. Sellins stora kommentarverk har utökats med utläggningar till Rut och Klagovisorna, författade av professor Wilhelm Rudolph i Giessen.<sup>1</sup> I Eissfeldts bekanta Handbuch (se årg. 14, 1938) ha de fem megillot kommenterats av Max Haller och Kurt Gallig, Salomos Vishet av Johannes Fichtner och Exodus av Georg Beer och Gallig.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> W. Rudolph: Das Buch Ruth übersetzt und erklärt (Kommentar zum A. T. von E. Sellin, XVI, 2). 47 sid. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1939. Pris RM. 2: 50.

—: Die Klagelieder übersetzt und erklärt (XVI, 3). 74 sid. Ibidem, 1939. Pris RM. 3: 50.

<sup>2</sup> J. Fichtner: Weisheit Salomos (Handbuch zum A. T., zweite Rei-

Ruts bok har under senare tid i allmänhet daterats till den efter-exilska tiden och ansetts vara en tendensskrift, riktad mot den rigorösa, främlingsfientliga riktningen i judendomen eller i alla händelser ett uttryck för en markerat främlingsvänlig anda. Så t. ex. Stave, Sellin och Eissfeldt i deras inledningsverk. Rudolph och Haller, som nu senast ha kommenterat den lilla boken, räkna med ett förexilskt ursprung (den senare konungatiden). Att de arameiska ordformerna icke lägga hinder i vägen för en sådan datering, synes mig riktigt. Och även andra grunder som bruka anföras för den sena dateringen äro icke bindande. Både Rudolph och Haller anse att davidsgenealogien i slutet av boken är sekundär, men de hålla i alla fall på det historiska i att David bland sina stammödrar haft en moabitisk kvinna. Ett sådant drag skulle ju ej ha kunnat uppdiktas. Båda kommentatorerna betrakta Ruts bok som en »novell», vilken har till syfte att visa Guds goda och visa försyn i ledningen av de här berättade människooödena. Det vore enligt min mening bättre att från litteraturhistorisk synpunkt kalla boken en gammal-israelitisk »familjehistoria» i analogi till alla de »stamhistorier» som vi känna både i G. T. och annars i den österländska litteraturen. Joblegenden t. ex. synes från början ha varit en sådan österländsk »familjehistoria». Vad som i en sådan är historiskt eller ohistoriskt kan sällan avgöras. Att David haft Rut till ättmoder är möjligt, men ingalunda säkert. Att davidsgenealogien har blivit förknippad med Elimeleks familjehistoria behöver icke bero på något annat än att såväl David som Elimelek voro från Betlehem och att David haft en man vid namn Boas i sin släkt. Rut var ju för övrigt ej blott en »moabitiska», hon var en kvinna som övergått till Israels folk och valt Israels Gud till sin Gud och på sitt sätt alltså varit ett vittne om Israels Guds härlighet.

Esters bok utlägges av Haller såsom en *ἱερός λόγος* till purimfesten, vilken fest i sen tid utifrån kom in i judendomen och i Esters bok får sin legendarisk-historiska motivering. Höga visan betecknas av Haller från litteraturhistorisk synpunkt såsom en samling festhymner, sjungna vid mazzotfesten, och från början med hedniskt (babyloniskt eller fenicisk-kananeiskt) ursprung och syftande på en *ἱερός γάμος* mellan hedniska vegetationsgudomligheter av typen Baal-Astarte, Tammus-Ischtar eller

he, 6). 70 sid. Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen 1938. Pris RM. 2: 90.

G. Beer: Exodus, mit einem Beitrag von K. Gallig (erste Reihe, 3). 179 sid. Ibidem, 1939. Pris RM. 7: 60.

M. Haller und K. Gallig: Die fünf Megilloth (erste Reihe, 18). 136 sid. Ibidem, 1940. Pris RM. 6: —.

Osiris-Isis. På israelitisk mark ha dessa festhymner förlorat sin ursprungliga paganistiska karaktär, och till sist ha de allegoriskt tolkats såsom handlande om Jahves kärlek till Israels folk.

Klagovisorna uppfattas av både Haller och Rudolph som en samling klagodikter, skrivna under intrycket av katastroferna 597 och 586 och utförda vid de offentliga faste- och klagofester som snart började att firas till åminnelse av dessa tilldragelser. Predikaren behandlas av Kurt Gallung. Han ser i denna bok ett nedslag av en egenartad riktning inom den judiska visheten, vilken i viss mån stått under utländska inflytelser, särskilt grekiska. Boken dateras till 200-talet. Det är skada att vi ej få en sammanfattande framställning av Predikarens tankeinhåll i dess originalitet, i dess förhållande till den judiska vishetslitteraturen och till den judiska gudstron överhuvud. En sådan sammanfattande redogörelse ger oss däremot Fichtner till Salomos vishet i den volym som han ägnat åt denna högst intressanta skrift, av Fichtner daterad till 100-talet och lokaliserad till Egypten (hellenistisk diasporaförmedling!). Vishetsboken företer en större rikedom på litterära genrer än någon annan bland vishetsskrifterna. Anmärkningsvärt är också författarens intresse såväl för historiskt stoff som för eskatologiska ting. Författaren är en enda man, men han behandlar material som han har övertagit från olika håll. Här finnes palestinensisk-hebreiskt, hellenistisk-judiskt och grekisk-filosofiskt material (det sista genom förmedling av Poseidonius).

Georg Beers kommentar till Exodus är, för att vara en kommentar, en ovanligt rolig bok, som man läser med den största spänning. Det är ju också ytterst väsentliga ting som 2 Moseboken innehåller, ting som ha grundläggande betydelse för hela Israels historia. I fråga om källanalysern följer Beer i princip det vanliga schemat. Han yttrar på tal här om följande behjärtansvärda ord: »Wer gegen die zusammengesetzte Art eines antiken Schriftstückes grundsätzliche Bedenken hat, möge sich u. a. durch Tatians Evangelienharmonie eines Besseren belehren lassen. Dass die Scheidungsversuche der verschiedenen Schichten bei den verschiedenen Gelehrten noch teilweise verschieden ausfallen, wird den Gegner jeder Quellenkritik zu billigem Spott, den Forscher aber zu grösserem Ernst reizen — wir sind noch auf dem Weg zum Ziel!»

Tiden för uttåget bestämmes till 1200-talet. Ramses II blir fortfarande »förtryckets farao» och Meneptah uttågets. Meneptahs bekanta inskrift gäller de israelitiska stammar som redan vid mitten av det andra årtusendet i förväg hade invandrat i Palestina. Detta är numera traditionellt vetande. I nyare banor går däremot havsövergångens placering

uppe vid den Sirboniska sjön (vid Medelhavskusten). Ditåt peka t. ex. ortsnamnen Baal Zaphon (Mons Kasion) och Migdol. Här har Eissfeldt varit läromästaren. Sinai-Horeb sökes i närheten av Kades, i norra delen av Sinaihalvön. Med rätta avvisas Gressmanns och andras bemödanden att göra Jahves berg till en vulkan. Drag som tyda på något sådant äro nödvändiga accessoarer till en gammaltestamentlig teofani. Betydelsen av jahvenamnet hålles öppen; ej heller den ursprungliga formen kan numera fastställas. Resonemangen angående sinaiperikopens lagsamlingar äro intressanta och viktiga. Utredningen om Dekalogen i Ex. 20 kunde dock ha varit mer djupgående och precis. Alts distinktion mellan de traditionella rättsstadgarna och de sakrala apodiktiska buden upptages på ett fruktbärande sätt. Förbundsboken är från domaretiden och har fått sin slutliga formulering under den äldsta konungatiden. — För de kultiska partierna kap. 25—31, 35—40 bär Kurt Gallings med utomordentlig sakkunskap ansvaret.

Professor Bentzen i Köpenhamn har under de senaste åren visat en särdeles stor produktivitet. Hans utmärkta och med rätta lovordade kommentar till Daniel i Eissfeldts Handbuch har jag tidigare omnämnt (årg. 14, 1938). På mitt bord ligger första delen av en inledning till G. T., som jag hoppas få anmäla i en kommande revy, när arbetet föreligger i ett avslutat skick. Dessutom har han nu utgivit en mycket omfångsrik kommentar till Psaltaren, som jag här till sist vill säga något om.<sup>1</sup>

Den litteraturhistoriska grundvalen för denna kommentar kan man göra sig förtrogen med genom studium av Bentzens tidigare bok »Forelæsninger over Indledning til de gammeltestamentlige Salmer», Köbenhavn 1932 (i korthet omnämnd årg. 9, 1933). Bentzen utgår från att psalmerna i stort sett äro kultdikter eller rentav kultiska formulär att utföras vid bestämda kultiska tillfällen och i samband med bestämda riter. Han utlägger och förklarar dem också såsom sådana. Han går alltså i de banor som ha utstakats av Gunkel, Hans Schmidt och Mowinckel. Särskilt starkt är hans beroende av Mowinckel, vilket dock icke utesluter att författaren själv har många egna uppslag och tolkningar att komma med. Någon översättning ges icke. Man skulle dock ha önskat att i vissa fall en översättning av åtminstone enskilda partier hade givits. Därmed skulle i ett slag författarens uppfattning av ett ställe ha kommit i dagen klarare och snabbare än genom en mer

<sup>1</sup> Aage Bentzen: Fortolkning til de gammeltestamentlige Salmer. XI + 869 sid. G. E. C. Gads Forlag, Köbenhavn 1939. Pris Kr. 24: —.



eller mindre invecklad exegetisk diskussion. Ibland frågar man sig vem denna stora psalmkommentar närmast är avsedd för. För vetenskapsmännen? Då hade nog åtskilligt kunnat utelämnas, som är rätt överflödigt i en kommentar och nu en smula tynger det hela. Korthet, översiktlighet och koncentration äro goda ting icke minst i en biblisk kommentar. För våra teologiska studerande? Men då blir det något obekvämt t. ex. med åtskilliga även mycket viktiga hänvisningar till lärda verk som studenterna alls icke ha tillgång till. Bättre hade det då varit, om kommentatorn direkt utskrivit de erforderliga upplysningarna. Ävenledes kan man med kännedom om de unga studenternas mentalitet befara att de lätt trassla in sig i referaten av de lärdes meningar och förgäves söka efter direkt vägledning. Alla äro vi tacksamma för att få veta professor Bentzens mening i exegetiska frågor. Det *kan* ju från viss synpunkt anses som en förtjänst att i tvistiga fall de lärdes meningar återges utan vidare (även om det gäller hugskott som författaren absolut säkert själv icke tror på), men det kan ej hjälpas att man är bra nyfiken på dens åsikt, som i ett för övrigt förträffligt arbete uppträder som vår läromästare, även om denna åsikt skulle ha karaktären av en dristig hypotes.

Att denna psalmkommentar hör till det grundligaste och lärdate som kan tänkas behöver ej sägas, när det gäller en författare som Aage Bentzen. Man häpnar över den litterära kringsyntheten i både stort och smått (ibland får man nästan för mycket av smått). Att den nordiska litteraturen rikligt utnyttjas är intet annat än man kan vänta. Boken är naturligtvis i nivå med våra dagars psalmforskning. Till rytm och meter tas tillbörlig hänsyn. (Men varför utnyttjas inte bättre Th. H. Robinsons iakttagelser angående upptaktens eller anakrusens betydelse inom den gammaltestamentliga metriken? — se t. ex. min bok »Die Jesaja-Apokalypse», 1938, sid. 8 f.) Modern är utläggningen också därigenom, att den massoretiska texten bättre uppskattas, än som tidigare mestadels varit brukligt. Här kunde man kanske t. o. m. gå ännu längre.

En egendomlighet i Bentzens psalmkommentar är den värdering han ofta anställer av de olika psalmernas religiösa innehåll, särskilt i jämförelse med kristendomen. I Weisers psalmkommentar (se årg. 12, 1936) slog ett dylikt försök mindre väl ut. Företaget är riskfyllt. För oss här i Sverige skulle det ha varit bättre, om kommentatorn hade nöjt sig med en klar och rättfram utläggning av den hebreiska texten, utan sidoblickar åt höger eller vänster. Frågan om förhållandet mellan psalmernas religion och kristendomen borde efter min smak hellre ha behand-

lats i någon paragraf i inledningen, och då från strängt principiella synpunkter. Som det nu är, kan en enfaldig läsare lätt inledas i frestelse — jag menar till sådana oriktiga tolkningar som Bentzen just vill förebygga.

Jag kan i detta sammanhang ej neka mig nöjet att göra några observanda till exempelvis den 17 psalmen, som ju vållat exegeterna mycket huvudbry. Skulle man inte i v. 1 kunna anta att *šedeq* är en exegetisk utfyllnad? Tar man bort ordet, får man i första raden en vacker dipodisk tetrameter (2+2+2+2). I v. 2 frågar jag mig, om inte *mēšūrīm* bör fattas i objektiv mening, alldeles såsom *mišpūt* av Bentzen riktigt tolkas i föregående versled. De båda följande raderna i BH uppfattas bäst som dipodiska tetrametrar (*šeraftanī* kan gott läsas med två takter). I andra raden behövs ingen textändring: min mun talade icke stora ord (jfr v. 10b), vid människors göranden och låtanden handlade jag varsamt i kraft av dina läppars ord. I följande rad anser jag de båda första orden, »våldsverkarens stigar», helt enkelt vara en på fel ställe inkommen exegetisk förklaring till det något dunkla *pe'ullōt 'ādām*. Det övriga bildar en god dubbeltretaktare. V. 6 är återigen en dipodisk tetrameter liksom v. 7. Båda de sista orden i v. 7 kunna läsas som dubbeltakter, såsom också Bentzen föreslår. V. 11 förefaller svår; men männe inte svårigheterna ha överdrivits? Jag förmodar att det första ordet skall läsas med suffix för 3 pers. pl.: *'aššurēmō*. Felet har uppkommit genom homoioteleuton, *'ēnēhām* är utfyllnad till *jūšūtū*, som står absolut (som *hēkīn* o. dyl.). Alltså: nu omgiva mig deras steg, de äro inriktade på att böja mig till marken. I v. 12 är *dimjōnō* uppenbarligen blott en förstärkning till *ke*. Om ordet strykes, få vi en oklanderlig dubbeltretaktare. I v. 13 tror jag att *hakerī'ēhū* är en exegetisk utfyllnad. Det återstående bildar en dipodisk tetrameter; *charbēkū* fattar Bentzen riktigt som adverbial: med ditt svärd. V. 14 tror jag bör översättas (efter utrensning av diverse lätt skönjbara dubletter): med din hand (scil. fräls mig) från män, o Jahve, vilka ha sin del i denna världen, medan de leva. Det följande översätter jag: deras buk fylles (läs nifal) med dina håvor, och de lämna vad som de få över åt sina barn (*jisbe'ū būnīm* är ett exegetiskt tillägg). Raden bildar nu en god dubbeltretaktare. I v. 15 bör *'anī* fattas som anakrus, det återstående bildar sedan en regelbunden dubbeltretaktare. Vad den sakliga tolkningen beträffar, så antar Bentzen en hänsyftning på inkubationsriten. Det står: i lycka och glädje skall jag skåda ditt ansikte, jag skall mätta mig, när jag vaknar, med din gestalt. Bentzens tolkning kan naturligtvis ej motbevisas. Jag erinrar dock om att uttrycken »skåda

Guds ansikte», »skåda Gud» ofta betyda erfara Guds nådefulla ingripande i livet. Se Ps. 11: 7, Jes. 38: 11, Job 33: 26 och 19: 26 (jfr mitt arbete »Boken om Job och hans lidande», 1940, sid. 177). Jfr ock Ps. 27: 13, 140: 14. I tanke på Ps. 30: 6 kan uppvaknandet utan svårighet tolkas såsom avseende uppvaknandet efter en vanlig sömn om natten. För tron kommer Guds hjälp snart, i en handvändning — »så kommer Gud, förrän vi tro / och skänker hugnad, tröst och ro».

De senaste årens gammaltestamentliga forskning utmärkes ej av några märkliga uppslag eller banbrytande rön, men av lugn besinning och en säker konsolidering. Även sådana tider äro nödvändiga under vetenskapens utvecklingsgång.

JOH. LINDBLOM.

JOH. LINDBLOM: *Boken om Job och hans lidande. 372 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1940. Pris kr. 8: 75, inb. kr. 11: 50.*

Joh. Lindblom vänder sig med sin sista bok ej blott till exegetiska och teologiska fackmannakretsar. Liksom i boken om profetismen i Israel vinnlägger han sig om att ge sin framställning en sådan form, att även lekmannen skall kunna tillägna sig den. Boken vänder sig till den bildade lekmanavärlden lika mycket som till den teologiska fackvärlden.

En liknande strävan att söka sig ut över snäva fackgränser tar sig uttryck i att Lindblom låter sig angeläget vara att ställa in Jobsboken i den allmänna världslitteraturens sammanhang och ägnar stort utrymme åt denna sida av saken. Detta är i fråga om Jobsboken mycket motiverat: denna har ju ur rent litterära synpunkter med skäl betraktats som GT:s främsta mästerverk. Redan inledningskapitlet i Lindbloms arbete tar upp denna allmänt litteraturhistoriska synpunkt: det handlar om påverkan från Jobsboken i senare västerländsk litteratur. I centralkapitlet om Jobsbokens lösning av lidandesproblemet (kap. VII) ges en jämförelse mellan lidandesproblemet i Jobsboken och i de grekiska ödesdramerna, och därpå ägnas ett helt, ganska utförligt kapitel åt en jämförelse mellan Job och Goethes »Faust». En sådan ligger nära till hands, därför att iscensättningen i »Faust» är gjord med Jobsboken som förebild, men å andra sidan blir det i Lindbloms framställning klart, att såväl problemställning som problembehandling är helt olika i de båda verken. Kapitlets bidrag till diskussionen om den bibliska livs-

synens förhållande till den »västerländska» livsåskådning, som »Faust» representerar, blir därför av negativ art: det blottar differensen dem emellan.

Det centrala partiet i Lindbloms bok utgöres dock givetvis av den exegetiska tolkningen av Jobsboken. Denna bjudes, som redan sagts, i lättillgänglig form men där bakom ligger ett grundligt forskningsarbete. Framställningen söker sig fram efter de stora linjerna, men läsaren har den trygga känslan, att linjerna dragits först efter omsorgsfull exeges av av enskildheterna.

Lindblom behandlar först de litterärkritiska och traditionshistoriska problemen rörande Jobsboken. Ett kapitel undersöker den folkliga Joblegend, som Jobsbokens slutlige författare utgått från. Lindblom ansluter sig till den meningen, att denna ursprungligen var edomitisk och sedan vandrat in i Israel, där den i viss mån omgestaltats och utökats. Han söker sig därför först tillbaka till den edomitiska urformen. Som tillägg på hebreisk mark betraktar han framför allt vadet mellan Gud och Åklagaren. Men även hustruns uppmaning till avfall och sjukdomen, som drabbar Job själv, sagnades i den edomitiska legenden. Det i Lindbloms rekonstruktion av den edomitiska legenden mest originella är emellertid hans tolkning av vännernas roll däri: de ha uppmanat Job till avfall från hans gud, som uppenbarligen slagit honom orättvist. Job däremot har försvarat sin gud och hållit fast vid honom trots sina olyckor och trots vännernas anklagelser mot guden. Att vännerna i legenden haft denna roll, sluter Lindblom av Job 42: 7, där det säges, att Guds vrede är upptänd mot vännerna, därför att de icke talat rätt och riktigt om Gud, vilket däremot Job gjort. Samma rollfördelning mellan Job och vännerna har bibehållits i den israelitiska folklegenden. Men i den nuvarande Jobsboken äro rollerna omkastade: Job är den som anklagar Gud, vännerna hävda hans rättfärdighet. Denna framställning kan ej motivera Guds omdöme i Job 42: 7.

Denna förändring av den ursprungliga rollfördelningen mellan Job och vännerna har åstadkommits därigenom att Jobsbokens författare uteslutit det samtal mellan Job och vännerna, som fanns i Joblegenden, och utgestaltat detta parti på ett helt nytt sätt. Hans egen originella skapelse återfinna vi i dialogen mellan Job och hans vänner och skildringen av Guds slutliga ingripande (kap. 3—41). Vid den litterära analysen av detta avsnitt visar Lindblom stor måttfullhet. Med rätta hävdar han — gentemot Baumgärtel och Torczyner — att man vid den litterärkritiska analysen ej alltför skarpt får driva kravet på logisk

stringens i framställningen. Varken den semitiska argumenteringskonsten, där ordens mängd får ersätta den bindande logiska bevisningen, eller bokens poetiska egenart tillåter, att man går alltför hårt fram med den litterärkritiska operationskniven. Elihu-talen äro dock säkert sekundära, sannolikt också det senare av Guds tal (Behemot och Leviatan) — däremot icke det första, som ej kan tas bort utan att hela tankegången stympas (mot Volz). Likaså är kap. 28 sekundärt, och sannolikt har en del av Jobs tal i kap. 26 ursprungligen hört hemma i ett tal av Bildad. Spår av senare ingrepp kunna upptäckas också på några andra ställen i boken, men de äro av ringa betydelse.

Efter den litterära analysen följer i fyra kapitel skildringen av problemdebatten i Jobs bok. Först skildras, hur problemet växer fram inom Israels religion i och med att den individuella vedergällningsläran slås fast som dogm i den efterexiliska judendomen. Vännernas argumentation och Jobs motstånd ägnas var sitt kapitel, och slutligen granskas den lösning, som ges med Guds framträdande. Det säger sig självt, att framställningen i detta avsnitt i mycket måste gå samma vägar, som tidigare undersökningar. Dess värde ligger framför allt i dess förmåga att levandegöra och ge relief åt problemet och de olika ståndpunkter, som framföras i debatten. Särskilt minns man skildringen av Jobs kamp under den dubbla aspekten av anfäktelse och troskamp: Job förnekar Guds rättfärdighet men han vädjar också till Gud för att han skall träda fram och rättvist avdöma hans sak. Job blir i Lindbloms framställning i sällsynt grad en levande människa. Han är inte bara ett språkrör för vissa idéer, han är en lidande och kämpande människa i vanda inför den Gud, som tycks slå honom som en grym och orättvis demon, men som han ändå vädjar till, därför att han innerst inne icke kan släppa tron, att Gud, den Rättfärdige, skall frikänna honom, om blott hans sak blir ordentligt undersökt. I fråga om problemlösningen innehåller Lindbloms tolkning ett beaktansvärt originellt moment. Genom Guds uppenbarelse bringas Job till underkastelse: han böjer sig i ödmjukhet inför den Gud, som övergår all människotanke. Men därmed är, framhåller Lindblom, ej hela den lösning angiven, som författaren vill ge. Då han tar upp också Joblegendens skildring av Jobs nya lycka som avslutning på sin skrift, har han velat betona ännu en sak: Gud vakar trots allt över rättfärdigheten. Lösningen på problemet har alltså en dubbel aspekt: människan skall böja sig inför den Outgrundlige, också då han tycks slå orättvist, men samtidigt skall hon fasthålla tron, att Gud är rättfärdighetens väktare och styr världen efter rättfärdighetens

lagar. Även om Gud ibland tycks dispensera sig från vedergällningslagen, får man icke dra hans rättfärdighet i tvivelsmål. Man skall böja sig inför det obegripliga och hålla fast både vid sin rättskaffenhet och vid tron på Guds rättfärdighet.

Denna översikt över Lindbloms behandling av Jobsboken skulle ej ge ett riktigt intryck av bokens rikhaltiga innehåll, om det ej tillades, att förf. under framställningens gång begagnar tillfällena att ge utblickar på en mångfald områden av den gammaltestamentliga exegetikens forskningsfält. Det är ej blott om Jobsboken, man kan inhämta värdefull kunskap i Lindbloms bok, utan även om många andra intressanta och aktuella frågor rörande GT. Också däri visar sig den tendens att överskrida snäva gränser, som inledningsvis berörts.

ERIK SJÖBERG.

*Svensk exegetisk årsbok. V. På uppdrag av Uppsala Exegetiska Sällskap utgiven av ANTON FRIDRICHSEN. 298 sid. Pris kr. 9: —.*

Uppsala Exegetiska Sällskap bringar femte årgången av sin årsbok som en hyllningsgärd till Ärkebiskop Erling Eidem på hans 60-årsdag den 23 april 1940. Kolleger och lärjungar inom exegetiken vid Nordens universitet ha lämnat bidrag till denna, såväl vad innehåll som utstyrsel beträffar, mycket förnäma festskrift. Bidragen äro 17 stycken. Ytterligare ett par hade utlovats. Man kan ej utan gripenhet på de första sidorna, under F. Puukkos och E. Gulins namn, läsa följande: »Det i utsikt ställda bidraget har på grund av omständigheter i samband med Finska folkets kamp för Nordens frihet icke kunnat lämnas».

Vid en översikt av årsbokens innehåll torde de 17 bidragen lämpligen kunna ordnas efter de olika områden inom exegetiken de tillhöra. Det första, som till författare har kyrkoherde Ivar Hylander, behandlar ämnet tradition och tolkning. Det söker lämna ett svar på den alltid aktuella frågan om förhållandet mellan kritisk traditionsforskning och religiös verklighetstolkning, mellan exegetik och systematik. Det är enligt Hylander exegetikens uppgift ej blott att leverera stoff till systematiken utan även att bearbeta detta, så att det låter sig infogas i det systematiska sammanhanget. Detta kan ske genom att forskaren förenar tvenne metoder i traditionstolkningen, tvenne sätt att se, ett historiskt och ett kristocentriskt. Vad det förra innebär, är utan vidare klart. Det senare innebär, att den Kristusverklighet, som

i Nya testamentet är den allt sammangjutande normen och som alltjämt lever kvar, får bestämma traditionens kristna tolkningsprocess.

Gammaltestamentliga ämnen behandlas av professorerna Sven Herner och Johannes Lindblom. Den förstnämnde skriver om skapelsen enligt prästskriften och jahvisten. »Otaliga utläggningar och förklaringar ha skrivits till bibelns båda första kapitel, men ämnet utövar fortfarande sin starka dragningskraft.» Med den noggrannhet och omsorgsfullhet in i minsta detalj, som alltid varit utmärkande för Herner, lägger han fram en hel rad av iakttagelser, som för läsaren foga sig samman till en helhetsbild. Lindblom analyserar Joblegenden och söker lägga isär de olika traditionsskikten i denna. Till den ursprungliga edomitiska legenden, som Lindblom skickligt skalar ut ur Jobsbokens prolog och epilog, ha senare olika motiv och drag fogats såsom scenen med Åklagaren, sjukdomsmotivet o. s. v.

Tre bidrag i årsboken röra judendomen. Vid de exegetiska dagar, som höllos i Uppsala hösten 1938, hävdade Joachim Jeremias den av honom tidigare framförda meningen, att vissa judiska kretsar på Jesu tid som en esoterisk lära kände en genom lidande förhärligad frälsare. Denna teori har — såsom naturligt är — väckt stor uppmärksamhet. Är den riktig, betyder den mycket för en historisk förståelse av urkristendomens grundtankar. Docent Erik Sjöberg gör Jeremias' teori, vad 1 Henok och 4 Esra beträffar, till föremål för en kritisk granskning. Han kommer till det resultatet, att nämnda skrifter icke känna tanken på en lidande Människoson. De grunder, varpå Jeremias' antaganden vila, äro enligt Sjöbergs mening icke hållbara. Anmälaren har i annat sammanhang haft tillfälle att taga ställning i denna intressanta fråga.

Stort intresse erbjuder docent Ernst Percys översättning av och kommentar till Rabbi Jōhānān b. Zakkais brev till judarna i Rom med syfte att varna dem för Paulus, som just vid tiden för brevets avfattande skulle ha vistats i nämnda stad. Brevet ingår i den av Eisenstein utgivna samlingen 'Ōšar midrāšīm, men det synes hittills ej ha beaktats av den exegetiska forskningen. Paulus kallas bl. a. för »åsnans förstfödde, det fördrivna, förlorade fåret». Är brevet äkta, så är det utan tvivel, både på grund av sin ålder och sitt innehåll, det märkligaste utomkristna dokument vi äga, då det gäller frågan om förhållandet mellan kristendom och judendom i apostolisk tid. Men äktheten är problematisk. Klart och utförligt lägger Percy fram de skäl, som kunna anses tala för och mot denna.

Professor Hugo Odeberg, som visat Percy på ovannämnda dokument, lämnar ett bidrag till årsboken med ett stycke ur den i kabbalistiska arbeten ofta citerade Zohar Chadasch. Denna skrift har aldrig varit föremål för behandling på västerländskt språk. Efter en inledande orientering om Zohar Chadasch, dess karaktär, disposition och språk, lämnar Odeberg en översättning till ett parti ur den med förklarande anmärkningar.

De båda professorerna i grekiska vid våra universitet Gunnar Rudberg och Albert Wifstrand behandla två filologiska problem, som beröra den nytestamentliga exegetiken. Den förstnämnde skriver om parentesens i Nya Testamentet och den senare om Lukas och den grekiska klassicismen. Filologiska problem behandlas även i professor Frederik Torms artikel »Om τελειούν i Hebræerbrevet», i professor Lyder Bruns »Ordet, lyset, livet Joh. 1, 1—5», och i docent Olof Lintons studie i nytestamentlig terminologi »'Gammalt' och 'nytt'».

Professor Anton Fridrichsen och docent Tomas Arvedson fullfölja tankegångar, som de i tidigare skrifter varit inne på, tankegångar, som röra ett mycket centralt ämne, nämligen efterföljelsen. Fridrichsens uppsats har som överskrift »Ålska, hata, förneka (försaka)». Han framhåller, att nämnda termer i vårt Nya testamente ha en användning, som inte omedelbart täcker den vanliga, och söker uppvisa de nyanser i deras betydelse, som peka tillbaka på vissa egenheter i grundspråket. Med utgång från Sap. 2, 10—3, 9 och 1 Henok 108 tecknar Arvedson bakgrunden till Matt. 10, 37—39 och dess paralleller. Han visar, att orden om efterföljelsen äro beroende av judiska förebilder. Martyrlidandet är i dessa förebilder liksom i evangeliet ett prov, som Gud respektive Kristus låter människan genomgå för att komma underfund med om hon sätter större värde på ära och bekvämlighet än på gemenskapen med honom. Han prövar, om hon är honom värdig. Arvedson framhåller, att detta krav på förbehållslös hängivelse är förbundet med en vigningstanke. Både i de som förebilder anförda judiska texterna och i Matt. 10, 37 ff. är det enligt honom fråga om martyrerna såsom invigda till Guds eller Kristi egendom.

Den ende finske forskare, som varit i tillfälle att lämna bidrag till hyllningsskriften, är professor Rafael Gyllenberg. Hans uppsats heter »Till julevangeliets exeges». Utgångspunkten är Luk. 2, 10—14. I dessa verser finner man flera nytestamentliga huvudord och



bärande begrepp: Åra vare Gud i höjden, frälsning, frid, glädje, Messias, Herren. Gyllenberg ställer den lukanska julberättelsen samman med gammaltestamentliga och urkristna föreställningar om världens förnyelse. Även från romerska diktare hämtas jämförelse-material. Han tager fram tronbestigningspsalmerna, Deuterocesaja och Uppenbarelsebokens hymner till »Lammets intronisation i himmelen». Grundtanken i det anförda Lukasstället är enligt Gyllenbergs mening den, att Kristi födelse innebär tecknet på att en ny tidsålder brutit in, en ny världsförvandling har börjat. Medvetandet om att man på nytt fått uppleva Guds tronbestigning, bevisad genom julnattens under, ger berättelsen dess färg och glöd.

Frågan om Markusevangeliets ursprungliga slut har fått många förslag till lösning. Att 16,9—20 ej hör med till den äldsta texten, torde vara uppenbart. Medan en del forskare mena, att det ursprungliga slutet gått förlorat, hålla andra före, att evangeliet verkligen slutat med 16,8. Till denna senare grupp hör professor Holger Mosbech, som framlägger sina synpunkter i en artikel med rubriken »Markusevangeliets Slutning». I nära anslutning till Lohmeyer hävdar han, att v. 7 innehåller uppmaningen till lärjungarna att gå till Galileen för att där uppleva parusien, som tänkes omedelbart förestående. Är detta riktigt, kan 16,7 mycket väl utgöra den äldsta uppståndelseberättelsens slutord. Någonting som förtäljer om den Uppståndnes uppenbarelser för lärjungarna behövs ej, om dessas möte med honom innebär att de skola vara med om hans tillkommelse i himmelens skyar. V. 8 är, menar Mosbech, ett av Markus troget återgivet tillägg till den äldsta traditionen, som tillkommit såsom en förklaring till att förutsägelsen om den omedelbart förestående parusien ej gått i uppfyllelse.

Årsboken innehåller tvenne minnesteckningar över bortgångna exegeter. Docent Gösta Lindeskog ger en skildring av den judiske evangelieforskaren Claude G. Montefiores livsverk. Montefiore dog 1938, 80 år gammal. Lindeskogs uppsats är emellertid ej blott en skildring av den bortgångne forskarens synpunkter och förutsättningar som exeget; den ger även grunddragen av hela den liberala judendomens syn på Jesusfrågan. Montefiore erkänner, att i begynnelsen av den kristna religionen står en av världshistoriens största gestalter. Han är mycket positiv icke blott i sin värdering av Jesusorden utan även av personligheten bakom dem. Men inför det som religionshistoriskt sett är det konstitutiva för kristendomen och gör denna till

en ny religion i förhållande till judendomen — inför kristologien — gör han obönhörligen halt.

Professor Sven Linders utförliga och vackra minnesteckning av sin lärare och företrädare som professor i gammaltestamentlig exegetik domprosten Erik Stave är präglad av lärjungens vördnad och tacksamhet. Linder är synnerligen väl skickad för den uppgift han här åtagit sig. En personlig bekantskap, som sträcker sig genom årtionden och förtrogenheten med alla de frågor, som beröras, ha satt honom i stånd att ge en allsidig och skarp belysning åt Staves utveckling, andliga kris och genombrott som »modern» bibelforskare.

I en anmälan som denna ha de olika artiklarna endast flyktigt kunnat beröras. Något referat i egentlig mening har ej kunnat åstadkommas. Deras innehåll är alltför koncentrerat för att kunna läggas fram i några rader. Svensk exegetisk årsbok 1940 — hyllningsskriften till Sveriges Ärkebiskop — ger en god bild av den nordiska exegetiken av i dag och av de nordiska exegeternas intresseområden och inställning till problemen. Den är av stort värde inte blott för exegeterna av facket utan även för var och en utanför deras krets, som hyser intresse för vår religions urkunder.

NILS JOHANSSON.

#### KRING FRÅGAN OM MÄNNISKOVÄRDET.

TORSTEN BOHLIN: *Vad är det att vara människa?* 87 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag. Stockholm (tr. i Uppsala) 1940. Pris kr. 1: 75.

HARALD EKLUND: *En människas värde.* 135 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag. Stockholm 1940. Pris kr. 2: 50.

Det är icke att förundra sig över att frågan om människans väsen och värde vunnit särskild aktualitet i närvarande tidsläge. I en tid, då statsmakten tenderar till att betyda allt, reduceras den enskilda människans betydelse till nära nog intet. Erfarenheterna från förra världskriget upprepa sig i det nuvarande storkriget, att en droppe olja på sina håll anses mera värd än en droppe människoblod. Och Nils Ferlins påpekande i »Goggles», »hurusom en amerikansk vetenskapsman räknat ut, att den kemiska substansen i en människas kropp gör henne värd 2: 50», blottar på ett skrämmande sätt, vilken syn som är den följdriktiga konsekvensen av vår tids materialism, som kanske mera sällan

är klart teoretiskt utformad, men så mycket allmännare praktiskt företrädd i staternas och de enskildas liv. Att man, när man från kristen synpunkt vill göra människans väsen begripligt och hävda hennes värde, söker anknytning till vad som ännu finnes kvar av idealitet och humanitet i det allmänna tänkesättet, är synnerligen naturligt. I praktiken har kyrkan och kristendomen alltid sökt och måste alltid söka kontakt med alla ädlare strävanden inom mänskligheten, om den över huvud skall ha någon utsikt att göra sina egna tankar om kärlek och rättfärdighet gällande i denna världen.

T. Bohlins ovannämnda skrift ingår som nr 1 i den av »Förbundet för kristen humanism» utgivna skriftserien. Det är ganska naturligt, att den allmänna frågan: vad är det att vara människa? just här fått det slutliga svaret: det betyder att vara kristen (kap. 4). Att detta svar över huvud har kunnat uppnås, har emellertid sin grund däri, att det kristna och det sant mänskliga apriori hävdats såsom identiska. Då det kristna idealet bestämts såsom människans »sanna» verklighet, måste människan, sådan hon faktiskt och i verkligheten är, fattas såsom »sin egen vrångbild» (kap. 3). Denna vrångbild innebär emellertid icke blott ett avsteg från idealet, utan även från människans ursprung: hon är en Guds skapelse och skapades till Guds avbild (kap. 2). Till denna insikt kommer hon endast genom verklig självkänedom. Men denna självkänedom når hon ej genom att stanna i immanensen, utan den förutsätter en övervärldslig transcendent faktor, uppenbarelse (kap. 1).

Det är förvisso av behovet påkallat, att sådana tankar om människans bestämelse hållas levande just i närvarande tidsläge, då väldiga makter av olika slag gå till storms mot det rätt och slätt mänskliga. Och det är upplyftande att mitt i innevarande mänsklighetens förnedringsperiod höra äkta tonfall av tro på människan.

Men samtidigt äro härvid två påpekanden att göra. Det är förvisso ovedersägligt, att den av Bohlin företrädde synen på människan har hemortsrätt inom den faktiskt föreliggande idéhistorien. Men det må för det första sägas, att den icke är den enda förekommande. Och det är icke heller säkert, att den träffar det djupaste i evangeliets syn på människan och hennes frälsning. Vid sidan av den idealiserande människouppfattningen finnes en realistisk, som utgår från människan, sådan hon faktiskt är, denna självskhetens varelse, som icke ens inför Gud förmår komma bort från sig själv. Denna realistiska syn på människan kan icke fatta hennes frälsning så, att hon frälsas till sig själv, till

att bliva vad hon djupast i sig själv är, utan att hon frälsas från sig själv till att nå Guds barns härliga frihet i Kristus Jesus.

För det andra är att säga, att Bohllins huvudtes, att det mänskliga djupast sammanfaller med det kristna, icke är möjlig att teologiskt-vetenskapligt ådagalägga. Säkerligen finnes mången i och för sig ädel humanist, som ej anser sig reservationslöst kunna underskriva den tesen. Argumenteringen utgår från en trosståndpunkt, som har all rätt att göra sig gällande i livsåskådningarnas kamp och som på den personliga övertygelsens väg har att kämpa sig fram till seger. Förvisso har förf. själv icke avsett att vetenskapligt-teologiskt »bevisa» sin människoupfattnings riktighet och legitimitet. Förvisso har han icke velat mera än visa på en viss trosståndpunkt, och däri är han i sin fulla rätt.

Harald Eklund har i sin skrift framhållit, att den ej framträder med vetenskapliga anspråk (s. 3, jfr s. 94 ff.). Och däri har skriften från vetenskaplig synpunkt — paradoxalt att säga — sin styrka. Ty att vetenskapligt ådagalägga ett värde, även om detta är människovärdet, hör icke till det möjliga. Förf. må hysa vilken värdeteoretisk uppfattning som helst — när han i praktiken företager sig att framställa en människas värde, finner han, att den objektivt-vetenskapliga argumenteringen är otillräcklig. Han måste tillgripa subjektivt-personliga uttrycksmedel. Han förfar riktigt, då han på den subjektiva värderingens väg går att framställa människovärdet.

Skriften bär icke blott det subjektiva-personliga drag i framställningssättet, som betingas av dess uppgift, utan den är ock präglad av den särskilt mörka och allvarliga tid, våren 1940, då »utsikterna att få uppleva ett gigantiskt jordiskt helvete» (s. 134) i mycket blevo verklighet för Nordens folk. Det är uppenbart, att skriften har ett särskilt intresse som dokument från denna tid. Samtidigt är det tydligt, att det överhettade känsloläget givit många satser en skärpa, som de under andra förhållanden icke skulle ha fått.

Även i ett andra hänseende har skriften sin styrka däri, att den icke framträder med vetenskapliga anspråk. Förf. har därmed fritagit sig från kravet att framlägga en systematiskt genomförd helhetsåskådning och möjliggjort för sig att tala i aforismens form. Och i denna form har han sagt många tänkvärda ting, ja, det torde icke vara överdrivet att säga: mycket både förnämligt och ypperligt.

Eklund anlägger icke, som Bohllin, en huvudsynpunkt på människan, utan han framställer tre människotyper: teknikens människa eller den »civiliserade» människan, kulturens människa eller den »bildade» män-

niskan och den kristna människan, vilka alla representera verkligheter, som vi påträffa i vår erfarenhet (s. 15). I mycket fin och skarp är karakteristiken av teknikens människa. Den ofta förekommande meningen, att vår högt uppdrivna teknik representerar kulturens och den mänskliga odlingens kulmen, underkastar han en sträng och hälsosam revision. Kulturens och bildningens människa tecknas med fin förståelse och inlevelse. Denna teckning bildar övergången till framställningen av den kristna människotypen. Ty »säkert är», framhåller Eklund, »att redan inom vår bildnings värld — om man alls kan tala om bildning i och för sig — de religiösa idéerna om människan äro ett av de aktuella problemen» (s. 97).

Ehuru Eklunds skrift icke framträder med egentligt vetenskapliga anspråk, har den, speciellt i det sista partiet om den kristna människan, givit uttryck åt en så pass klar systematisk-teologisk grundsyn, att den ej kan göra anspråk på att helt gå fri från saklig granskning. Sådan skall här företagas blott i ett par punkter.

Då förf. skriver: »Idealister, kristna och människor som tänka i traditionellt folkliga banor ha ofta varit ense i att ge människan en andlig särställning, och de ha därför ofta gjort gemensam front mot materialismen» (s. 103), låter det sig säga. Men om denna idealisters och kristna människors motsatsställning till materialismen är för det första att säga, att därav ingalunda den identitet av kristendom och idealism följer, som synbarligen djupast föresvävar förf. Det kan hända, att kristendomen har att reagera lika kraftigt mot den egocentriska inställningen inom en idealistisk som inom en materialistisk åskådning. Det är för det andra uppenbart, att det kristna begreppet om det andliga ej klarlägges enbart genom att sättas i motsats till materialismen. Det utgående 1800-talets »andevetenskap» och »värdevetenskap», för vilken det andligas problem blev väsentligen lika med frågan om »värdenas bestånd», har ett långt stycke kvar till att fatta det andliga livet, sådant detta är uttryckt i reformationen och evangeliet.

Att den relativism, som förf. ger uttryck åt på skriftens sista sidor och som hotar att utplåna alla distinkta linjer, skulle vara ägnad att återge evangeliets grundsyn, verkar föga övertygande. Man måste nog säga, att Luthers tänkande, som genomgående rör sig i de skarpa motsatserna: kött mot ande, synd mot nåd, lag mot evangelium, tro mot otro, ny människa mot gammal, fri vilja mot trålbunden, rättfärdighet mot synd, Gud mot djävul, på ett helt annat sätt låter evangeliets andliga liv träda fram.

Det må till sist framhållas, att om vissa riktningar av nutida teologi mena sig, för att ge rätt uttryck åt den kristna människouppfattningen, böra klart skilja denna från den klassiska idealismens syn, detta ingalunda innebär, såsom förf. synes insinuera, »ett nedsättande av allt mänskligt» (s. 117). Kristendomen kan mycket väl praktiskt-pedagogiskt söka förbindelse med vissa former av idealitet och andra ädla yttringar av mänskligt liv, ja, den måste stundom praktiskt-psykologiskt söka anknytning därtill för att kunna bland människorna göra sina egna tankar gällande. Men därifrån är steget himmelsvitt till att kristendom och idealism skulle vara identiska. Då det i systematiskt-teologiskt och därmed vetenskapligt-principiellt sammanhang talas om »idealism», menas därmed en alldeles bestämd idéhistorisk företeelse, främst representerad av den klassiska tyska idealismen, som djupast representerar en alldeles bestämd religionstyp och som lika litet låter sig förena med kristen-evangelisk trossyn som eld med vatten.

HJ. LINDROTH.

#### GRUNDPROBLEMET I NATHAN SÖDERBLOMS TEOLOGI.

FOLKE HOLMSTRÖM: *Uppenbarelsereligion och mystik. En undersökning av Nathan Söderbloms teologi. XVI + 431 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag. Stockholm (tr. i Lund) 1937. Pris kr. 10:—.*

År 1900 framställde Einar Billing i sin då framlagda akademiska avhandling en metodisk princip, som sedan dess i mycket blivit bestämmande för det systematisk-teologiska forskningsarbetet i vårt land. Denna princip torde kortast kunna betecknas som ett samgående av en kritisk-historisk-filologisk och en systematisk metod. Det program, som Billing uppställde för utforskandet av Luthers statslära, innehöll såsom första moment strävan att söka klarlägga den betydelse, som Luthers tankar hade i det historiska sammanhang, där de ursprungligen hörde hemma, och i det språkbruk, som var hans eget. Denna genuint historiska forskningsuppgift var så mycket mera påkallad, som en hel del tankar, som utgivits som lutherska, under tidens gång på grund av varjehanda omständigheter undergått avsevärda betydelseförändringar och ofta icke hava mycket kvar av sin ursprungliga innebörd. Då Billing till denna historiska uppgift fogade den systematiska, innebar denna icke blott

strävan att mitt i Luthers historiskt betingade åskådning nå det skikt, där hans tankar fingo aktualitet för nutiden, utan även och framför allt det oavslutliga syftet att sätta Luthers tankar i organiskt samband med centrum i hans åskådning, hans evangelietolkning, hans »reformatoriska grundtankar». Huru fruktbärande detta program varit, har den efterföljande systematisk-teologiska forskningen noggsamt visat. Den kritisk-historisk-filologiska forskningens direkta betydelse för den rent systematiska förståelsen torde inom Lutherforskningen i vårt land kanske tydligast framgå av Ragnar Brings Lutherforskningar.

Det är denna dubbla forskningsuppgift, som Folke Holmström sökt realisera i sin undersökning av Nathan Söderbloms teologi. Att uppgiften är av systematisk-teologisk art framgår redan av arbetets huvudtitel. »Uppenbarelsereligion och mystik» betecknar onekligen en centralpunkt i Söderbloms teologiska tänkande, som fått sin första grundläggande konception i hans kanske mest geniala teologiska skrift »Uppenbarelsereligion», ingående i »Skrifter i teologiska och kyrkliga ämnen tillägnade C. A. Torén» (1903). Men den systematisk-teologiska uppgiften har Holmström icke kunnat realisera utan att först upptaga den kritisk-historiska, som på grund av materialets beskaffenhet i stor utsträckning blivit av textkritisk och litteraturhistorisk art. Denna sida av Holmströms förliggande Söderblom-undersökning har föregåtts av ett par mindre studier, som tidigare publicerats i denna tidskrift: »Nathan Söderbloms självbiografiska uttalanden om ungdomsårens avgörande kriser» (Sv. T. Kv. 1935, s. 321 ff.) och »Bidrag till Nathan Söderbloms bibliografi» (Sv. T. Kv. 1937, s. 251 ff.). I den sistnämnda har Holmström icke blott lämnat några smärre bidrag till Söderbloms bibliografi, vilka tidigare icke varit kända för den bibliografiska forskningen, utan även — något som i vårt sammanhang särskilt intresserar — framställt en del textkritiska principsynpunkter på det föreliggande Söderblom-materialet. För att kunna inifrån förstå den genetiska framväxten av Söderbloms nästan oöverskådliga produktion är det nödvändigt att — framhåller Holmström — »genom en komparativ analys fastställa det inre förhållandet mellan de talrika texter, där Söderblom i olika sammanhang berört samma problem» (s. 252). Den, som läst sig djupt in i Söderbloms produktion, finner icke blott att vissa grundproblem och fakta, sedan de fångat Söderbloms intresse, genomgå hela hans alstring, utan även att vissa formuleringar gång efter annan återkomma. Den textkritiska analysen förhjälpes till förståelsen av två ting, framhåller Holmström. För det första har »kompositionen av de

större arbetena, framför allt under Söderbloms senare år, tydligen mycket ofta tillgått så, att han efter en omfattande plan till en enhet sammanfört kortare och längre textstycken, som redan förut i annat sammanhang, under en annan rubrik eller på annat språk varit publicerade» (ibid.). För det andra får »den ofta — ej blott skenbart — förbryllande oklarheten i Söderbloms skrifter» i någon mån sin förklaring därav — framhåller Holmström — »att texten sammansatts av brottstycken ur äldre manuskript eller publikationer, som ej alldeles friktionsfritt låta sig inpassas» i Söderbloms senare tänkesätt (ibid.). Det är för en genetisk framställning av Söderbloms teologiska åskådning sålunda av synnerlig vikt att fastställa åldern av de textskikt, som särläggas av den komparativa textanalysen, ävensom att aktege på de omarbetningar, varigenom äldre uttalanden och framställningar anpassas till en senare ståndpunkt.

Denna textkritiska metod har Holmström gjort bruk utav i sin omfattande undersökning av de centrala begreppen uppenbarelsereligion och mystik i Söderbloms teologi. Den textkritiska undersökningen hör givetvis till »förarbetena», men är avsedd att lämna »en säker bas» för den sakliga analysen (s. 18). Denna utför Holmström så, att han låter ett »systematiskt-principiellt» och ett »idéhistoriskt-genetiskt betraktelsesätt» växelverka (ibid.).

Från systematisk-principiell synpunkt särskiljer Holmström tre linjer hos Söderblom. Enligt den första — benämnd »den psykologiska huvudlinjen» (s. 2, jfr s. 19) eller »den mystiska innerlighetens linje» (s. 2) — betecknar »mystik» »den personligt fördjupade innersidan i *all* religion». Detta mystikbegrepp är med från början i Söderbloms teologiska tänkande, markerar redan i hans förstlingskrifter hans självständighet i förhållande till hans teologiska läromästare Albrecht Ritschl och utgör under hans fortsatta teologiska utveckling den konstanta bakgrunden för hans arbete med mystikproblemet. Den andra linjen — kallad »den principiella huvudlinjen» (s. 3, jfr s. 19) — drar en principiell gräns mellan »oändlighetsmystik» och »personlighetsmystik», såsom det tidigare hette hos Söderblom, eller med andra termer mellan »mystisk natur- och kulturreligion» å ena sidan och »profetisk uppenbarelsetro» å den andra. Denna distinktion föreligger första gången i Söderbloms förutnämnda skrift »Uppenbarelsereligion» (1903) och har i mycket — naturligtvis ofta förbunden med den psykologiska huvudlinjen — bestämt Söderbloms religionshistoriska totalsyn. Den tredje linjen betecknas som »den psykologiska sidolinjen» (s. 3, jfr s. 19).



Denna skiljer mellan »den spontana religionen» och »den metodiska träningens religion» (»övningsmystiken») och finns tydligt dokumenterad i »Den levande Guden» (1931). Av dessa linjer är i rent vetenskapligt-teologiskt hänseende den principiella huvudlinjen den viktigaste. Med tillhjälp av denna går Söderblom redan i »Uppenbarelse-religion» (1903) till en karakteristik av skilda religionstyper. Men han stannar icke vid den fenomenologiska betraktelsen. Han upptar gång efter annan, så t. ex. i »Religionsproblemet» (1910), den metafysiskt religionsfilosofiska frågan om religionens sanningshalt. Men han ger egentligen icke mer än antydningar om huru han tänker sig den religiösa sanningsfrågans vetenskapliga lösning.

Då det förhåller sig så — såsom framgår av den systematisk-principiella undersökningen — att i samtida dokument av Söderbloms hand de olika linjerna ligga oförmedlat bredvid varandra, är det nödvändigt, att nämnda undersökning kompletteras av den idéhistorisk-genetiska. Holmström fogar därför till »det systematiska tvärsnittet» »det idéhistoriska längdsnittet» (s. 18). Genom detta undersökningens andra huvudmoment går Holmström att uppsöka den inre utvecklingsgången av Söderbloms åskådning och konstaterar, hurusom en viss kontinuitet för de olika linjerna fortlöper från skrift till skrift. Så finner man enligt Holmström inom Söderbloms samlade författarskap i fråga om mystikproblemet en del jämnlöpande längdsnitt och inom varje längdsnitt »en rätt enastående följdriktighet i Nathan Söderbloms oavlåtliga arbete med mystikens problemkomplex» (s. 19).

Med tillhjälp av denna dubbla metod är Holmström i stånd att ge en på en gång systematisk och idéhistorisk-genetisk framställning av mystikproblemet olika sidor hos Söderblom. Sedan han visat, huru Söderblom från början tar avstånd från Ritschls förkastande av mystiken över huvud (kap. 1), ger han en framställning av huru uppfattningen av mystiken såsom innersidan i all religion företrädes av Söderblom genom hela hans författarskap (kap. 2). Efter en teckning av huru Söderblom 1903 första gången principiellt åtskilt »oändlighetsmystik» och »personlighetsmystik» (kap. 3) går Holmström att från olika synpunkter belysa denna motsats innebörd enligt Söderbloms hela efterföljande produktion (kap. 4—5). Huru den »psykologiska sidolinjen» visserligen mera ohöljt framträtt först under den senaste fasen av Söderbloms författarskap och dock på ett latent sätt varit med från begynnelsen, visas av Holmström i en särskild längdsnittsundersökning (kap. 7). Jämte en principiell undersökning av mystikbegreppets betydelse för

de grundläggande religions- och uppenbarelsebegreppen hos Söderblom (kap. 8) ägnar Holmström uppmärksamhet åt detta begrepps pedagogiska och praktiska sammanhang med konkret fromhetsliv och kyrklig-ekumenisk verksamhet (kap. 6, 9).

Med den textkritiska, systematisk-principiella och idéhistorisk-genetiska analysen är undersökningen emellertid icke slutförd. Ty först då man hunnit så långt, förmärker man — framhåller Holmström — »på botten av Nathan Söderbloms teologiska tänkesätt en genomgående spänning mellan de båda konstanta huvudlinjerna», »den psykologiska och den principiella betraktelsen» (s. 20). I denna spänning ser Holmström den djupaste punkten i Söderbloms teologiska tänkande. De mången gång »oklara och tvetydiga uttalandena, de nyansrika skiftningarna och brytningarna i tankegången» hos Söderblom få enligt Holmström sin förklaring genom att härledas från »denna under alla skiften konstanta metodiska dualism i Söderbloms teologiska arbetsätt» (ibid.).

Det vore för mycket begärt, att Holmström skulle ha bemästrat alla svårigheterna vid klarläggandet av grundproblemet i Söderbloms teologi. Såsom Holmström själv nogsamt visat, ligger i själva materialets art, att det är ytterst svårbehandlat. Ej minst ligger forskningsuppgiftens svårighet i Söderbloms egen rika personlighet, där vid sidan av det metodiskt-vetenskapliga tänkandet den konstnärliga intuitionen spelade en avgörande roll. Men till Holmströms obestridliga förtjänster hör, att han med frejdig dristighet, okuvlig energi och stor noggrannhet i detaljundersökningen såsom en av de förste upptagit utforskandet av Söderbloms teologi. Särskilt i år, tio år efter ärkebiskop Nathan Söderbloms död, må det framhållas, att utforskandet av hans teologiska åskådning icke blott allvarligen påbörjats, utan även nått de första grundläggande resultaten. Den fortsatta Söderblom-forskningen kan icke utan men för sig själv förbigå dem, sådana de föreligga i Holmströms Söderblom-studier.

HJ. LINDROTH.

ERICH SEEBERG: *Grundzüge der Theologie Luthers*. VIII + 240 sid. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1940. Pris RM. 6:—.

† JOHANNES VON WALTER: *Die Theologie Luthers*. IX + 305 sid. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1940. Pris RM. 11:—.

Under fjolåret utkom det i Tyskland två sammanfattande, läroboksmässiga framställningar av Luthers åskådning. Den ena av dessa böcker

var posthum. Johannes von Walter har verkat som professor i kyrkohistoria vid Rostocks universitet och mitt under den teologiska och kyrkliga förvirringen i 1930-talets Tyskland stilla och oförmärkt fullbordat sin väldiga »Geschichte des Christentums» 1932—1938 (första halvbandet recenserat i denna tidskrift 1932, sid. 297 ff.). Nu, efter hans död, har »Die Theologie Luthers» utgivits, en bok, som i själva verket är äldre än det nyssnämnda mer än 1000-sidiga huvudarbetet, då den bygger på ett föreläsningsskript från vinterterminen 1927—1928. Den bär föreläsningens språkliga gestalt och är riktad direkt till den examensläsande studenten. Den andra översiktliga framställningen av Luthers åskådning bär titeln »Grundzüge der Theologie Luthers» och har till författare Erich Seeberg, som år 1929 utgav första delen av sin »Luthers Theologie. Motive und Ideen» (anmäld i denna tidskrift 1932, sid. 174 ff.) och 1937 andra delen. Den 1940 utgivna »Grundzüge», avsedd för det teologiska examensstudiet och uppbyggd på det tidigare stora tvådelade verket, är liksom det posthuma arbetet om Luther av von Walter en typisk lärobok. Avsikten med efterföljande rader är att ge en antydning om innehållet i dessa tvenne nya översikter över Luthers teologi som helhet.

Theodosius Harnack är enligt v. Walter den, som hittills bäst framställt Luthers teologi. Överhuvud taget står v. Walter nära en äldre konfessionell lutherdom. Det sätter sin prägel redan på dispositionen av hans bok: den protestantiska skoldogmatikens olika loci genomgås med trons artiklar som grundschema, vilket kan ha till följd att tankegångar, som hos Luther hänga nära samman, behandlas till hälften i ett kapitel och till den andra hälften 50 sidor därifrån. Ett annat sådant ortodox drag är den tendens till rationalism, som tvingar en Lutherforskare av denna typ till förståndiga interpretationer av det, som hos Luther bara påstås eller kanske målas i en enfaldig bild. Men hos von Walter gör sådant endast ringa skada. Han balanserar sig fram genom sina egna resonemang förunderligt oskadd.

Utgångspunkten för Luthers utvecklingsgång är enligt förf. rädslan för predestinationens Gud. Och det egentliga genombrottet kommer ej genom Rom. 1: 17 utan genom det själavårdande rådet från Staupitz. Efter en noggrann källanalys anser förf. sig kunna bestämma innebörden i detta råd så: När ängslan träffar dig, så beror det på att du är ett med Kristus, som ju led korsets vända. Frukta att ej vara utvald är ett tecken på att man verkligen är utvald. Låt den Korsfäste ta sin boning i dig! Därav skall din predestination stråla fram (sid. 70—74). Detta

är begynnelsen av Luthers reformatoriska vardande, daterad till hösten 1512, och slutpunkten är den s. k. tornupplevelsen, som v. Walter placerar drygt ett år därefter (sid. 85) och icke tillmäter samma avgörande betydelse som Staupitzordet. Tornupplevelsen är en exegetisk upptäckt inför Rom. 1: 17, som för reformatorn gör det klart, att den tro, han redan hade, icke var bara hans egen utan jämväl Nya testamentets.

Staupitzordet kommer igen på sid. 129 i v. Walters framställning som sammanfattning av kapitlet om deus revelatus och deus absconditus. Lösningen på frågan om gudsbildens dubbelhet ligger på troslivets, icke på den teologiska spekulations område. Människan får fly från Gud till Gud, från allmakten till korset. Denna hänvisning till den lidande Kristus, som ju själv är en gåta just såsom lidande, denna hänvisning erinrar direkt om det för Luther avgörande rådet från Staupitz. Annars är förf:s framställning av deus-absconditus-problemet svårt drabbad av den förut påtalade locimetoden: frågan om Gud och det onda t. ex. behandlas i kapitlet om skapelsen och skiljes därigenom från sitt sammanhang med fördoldhetstanken. När förf. på sid. 152 söker urskulda Luther för att han inte kan förklara syndafallet på ett tillfredsställande sätt, så blir denna brist på insikt i sammanhanget mellan Luthers olika tankar påtaglig. Luthers vägran att svara på frågan, hur Gud kunde tillåta synden, är väl ingen brist utan ett konsekvent uttryck för hans tro på Gud såsom en fördold Gud. Ett svar skulle ha varit inkonsekvent.

I avsnittet om lagen behandlar förf. lagens två bruk och anser, att det tredje bruket av lagen såsom vägvisare för den troendes gärningar ligger helt i linje med Luthers tankar. Försoningen ser förf. också utifrån lagen såsom centrum, varför huvudvikten lägges på de Lutherstäl- len, som tala om tillfyllestgörelsen genom Kristus. Det s. k. kampmotivet, enligt vilket Kristus besegrar djävulen, döden och helvetet, har v. Walter med en viss förvåning hittat i Luthermaterialet (*»überraschenderweise auch ein Nachwirken jener altchristlichen Vorstellungen»*, sid. 193). Detta kallas här Erlösung och underordnas under Versöhnung, som mest har karaktär av tillfyllestgörelse och bärande av den Guds vrede, i kraft av vilken fiendemakterna synden och döden och djävulen få bestå. Sedan Guds vrede stillats, ha fördärvets makter inte längre stöd i Guds vrede, varför deras tillintetgörelse följer som en frukt av den försoning, Kristus genom sitt lidande verkade hos Gud. En liknande syn på försoningsverket har även Erich Seeberg, vilket redan här parentetiskt må påpekas (*Grundzüge*, sid. 96). Det värdefulla hos v.

Walter är emellertid, att han för in dessa synpunkter i sin uppgörelse med Karl Holls tes i fråga om »rättfärdiggörelsens motivering».

Holl hade ställt frågan, hur Gud kunde sägas förklara syndaren rättfärdig. Det finns nämligen Lutherställen, som visa, att den, som böjer sig för Guds dom, just i denna misströstan om sig själv *är* rättfärdig. Enligt dessa ställen är det alltså den rättfärdige, icke syndaren, som förklaras rättfärdig. I sin lösning av detta problem blev Holl offer för den tanken, att Gud med hänsyn till människans *kommande* förbättring kan ta henne upp i sin gemenskap, trots att hon i rättfärdiggörelsens ögonblick är en syndare, en s. a. s. final motivering för rättfärdiggörelsen. Ett drivande intresse hos Holl torde ha varit önskan att bringa tro och gärningar samman till en enhet. Att detta bands ihop med rättfärdiggörelsens *motivering*, ökade svårigheterna för Holl att komma ut ur problemet. Ty nu kom grunden för Guds handling med människan att ligga hos henne själv, låt vara hos något, som Gud verkade i henne, omskapelsen, och låt vara hos något, som hörde framtiden, ej nuet till. Här griper nu von Walter in. Han bibehåller frågan om rättfärdiggörelsens motivering, men han flyttar resolut blicken från människan till Kristus, och icke till Kristus *i* människan utan till Kristus *utanför* henne, i himmelen, såsom förespråkare för den troende inför Guds domstol. Denna syn, som v. Walter anför bevis för hos Luther, hänger givetvis samman med den av satisfactio bestämda försoningsuppfattningen. Frågan om omskapelsen löses så helt från sin förknippning med motiveringsfrågan (sid. 264—266). I dessa avsnitt framträder v. Walters ortodoxa grundsyn stundom rätt tydligt.

Omskapelsen hänger samman med kamp, dödande av köttet och tjänst åt nästan. Etiken får icke vändas upp emot Gud eller tänkas som grundval för rättfärdiggörelsen. Men den får icke heller vändas in mot den egna själen på så sätt, att ett liv i hård gärning så småningom skall framskapa en »kristen personlighet», såsom »kulturprotestantismen» menar. Enligt Luther slutar etiken ute hos nästan, såsom en väg leder ut i dunklet utan att kröka tillbaka igen. Denna sida hos Luther framställer förf. mycket rent (sid. 279 f.). En väsentlig brist är dock, att ingen hänsyn tas till problemet gammal och ny människa eller till spänningen mellan lag och evangelium. Att fördoldheten behandlats för sig i ett särskilt kapitel och icke väves in överallt, där den hör hemma, är naturligtvis också till hinders. Denna fördoldhetstankens frånvaro är dock icke lika kännbar i v. Walters skildring av etiken som

i avsnittet om kyrkan (sid. 281—292), där synlig och osynlig kyrka ställas emot varandra på sedvanligt sätt.

Den som vid studiet av von Walters bok känner sig benägen för anmärkningar, bör emellertid erinra sig, att han läser ett arbete av en man, som icke specialiserat sig på Luther utan arbetat på hela den allmänna kyrkohistoriens vida fält och som låtit detta manuskript till en Luthermonografi ligga otryckt i årtal och själv aldrig befordrat det till offentligheten. Dessutom bör läsaren erinra sig, att förf. utgår från ett delvis övervunnet forskningsläge och måste göra det: tryckåret borde ju ha varit 1928. — Det kan förresten vara av intresse att se, vad von Walter för snart 14 år sedan betraktade som de största luckorna i Lutherforskningen. Han nämner två trängande uppgifter: en undersökning av psykologien (sid. 169) och ett klarläggande av Luthers eskatologiska tankar (sid. 229). Vad Luthers psykologiska begreppsvärld beträffar, kom det ju ett litet bidrag 1935 genom »Luthers Anschauung vom Willen» av Heinrich Lammers (anmäld i denna tidskrift 1937, sid. 190 ff.). Avhandlingen om Luthers eskatologi är, såvitt bekant, ännu oskriven.<sup>1</sup> Säkert är, att von Walter med båda sina fingervisningar för Lutherforskningen pekat på angelägna uppgifter.

Vi ha redan antytt en likhet mellan v. Walter och Seeberg, uppfattningen om försoningen. Det finns flera. Luthers utvecklingsgång se båda förff. på ett likartat sätt. Och båda framlägga sin Luthersyn i medveten motsats mot Karl Barth. Men det väsentliga är dock icke likheterna mellan Seeberg och v. Walter utan olikheterna. Om v. Walter anknyter till Theod. Harnack, så griper Erich Seeberg tillbaka till sin fars verk, Reinhold Seebergs behandling av Luther i fjärde bandet av den stora dogmhistorien. Om v. Walter söker se enheten i Luthers åskådning, så tenderar Erich Seeberg att upplösa denna i olika medeltida komponenter, framför allt en nominalistisk och en mystisk linje, med särskilt eftertryck på den mystiska.

Det står verkligen många underliga saker i Seebergs bok. Den frenesi, med vilken sammanhanget mellan Luther och Dionysius Areopagita betonas, är ju t. ex. något överraskande (sid. 26 f. och flerstädes). Och när förf. behandlat strukturen av Luthers gudsåskådning, så inför han plöts-

<sup>1</sup> I tidskrifterna behandlas emellertid då och då delproblem inom Luthers eskatologi. Se t. ex. *Deutsche Theologie* 1938, sid. 246—290 (Hans-Henning Pflanz: *Geschichte und Eschatologie bei Martin Luther*) och *Evangelische Theologie* 1935, sid. 67—95 (Ulrich Seeger: *Die eschatologische Grundhaltung in Luthers grossem Katechismus*).

ligt, mera avslutningsvis, en ny synpunkt: »Wenn man nämlich genauer überlegt, so sieht man, dass auch bei Luther *die Liebe das Herz Gottes ist*» (sid. 76). Stödd på denna iakttagelse kan Seeberg därför lugna den orolige läsaren med att skillnaden mellan Luther och Thomas ab Aquino icke är så stor, som den först ter sig — tydligen: innan man genauer överlegt hat.

Med hänsyn till sådana utsagor, får man väl anta, att Seeberg icke kan framställa Luthers åskådning som en enhet av den enkla anledningen, att han icke ser *någon* åskådning såsom en enhet (jfr antydningarna om urkristendomen såsom ett förvirrat konglomerat, sid. 216 f.). Men ett annat motiv medverkar säkert till Seebergs uppsplittringstendens visavi Luther, kanske för Seeberg själv omedvetet, ett sunt och friskt motiv. Det visar sig ju faktiskt, att när Luthers åskådning ses som en sluten, organisk storhet, så inställer sig mycket snabbt den vanan att göra Luthers syn till mall för allting. Detta att helt enkelt förstå Luthers syn *borde* naturligtvis inte medföra en sådan *religiös* värdering av en död människa, men det blir i verkligheten lätt så. Och Erich Seeberg ser, att sådana »renässanser» ofta äro tecken på en tids avsaknad av *egen* andlig kraft, nedgångsfenomen. »Jeder Zeit sind ihre Aufgaben gestellt, die sie nicht anders lösen kann als mit dem Einsatz des eigenen Denkens und Herzens» (sid. 212). Denna allmänna hållning inför historien torde hos Seeberg bidra till hans relativering av Luther, hans utpräglade betraktelse av honom såsom »en bland de många», hopsatt av den utgående medeltidens disparata element. Om Luther icke relativeras, blir han lag. Håller man honom för en smula inkonsekvent här och var, så verkar han mera frigörande.

I stället för att referera Seeberg kapitel för kapitel ta vi här upp fyra grundbegrepp i förf:s Luthertolkning, vilka gång på gång återkomma i framställningen: transcendentalismen, der konkrete Geistgedanke, Kristus såsom urbild samt deus absconditus.

Med transcendentalism menar Seeberg en filosofisk lära, som begränsar vår kunskap genom arten av vårt medvetande men som å andra sidan tänker sig verklighet också utanför vårt medvetande (sid. 49). »Såsom man tror, så har man», säger Luther. Den som i ångest för Gud tror honom om ont, gentemot honom är Gud också verkligen vred. Den som förtröstar på Guds godhet däremot, han står också under Guds verkliga kärlek. På detta sätt synas Guds vrede och Guds kärlek bli reflexer av förändringar i människans trosliv. Men hela tankegången kan också vändas åt andra hållet. Den som Gud vredgas på, han *kan* ej tro: hur

han än kämpar, så släpper fruktan honom icke, ty Gud är objective vred. Och den som kan tro, han kan det ej tack vare sina ansträngningar utan endast tack vare att Gud i sitt hjärta blev en annan. Så stå Gud och människa i ett kraftfält, där en förändring hos den ene samtidigt är en förändring hos den andre. En människas tro är en bragd, den väldigaste gärning, ty i denna människas tro blir Gud själv i sin himmel en annan. Men samtidigt är tron Guds eget verk, en avspegling av hans egen förändring. Man kan slå upp sidd. 49—52, 97, 126 f., 143, 216, 224 i Seebergs bok, där denna »transcendentalism» är utvecklad.

Der konkrete Geistgedanke möter t. ex. sidd. 78, 133, 168, 223 f. Detta konkreta andebegrepp skiljer Luther ifrån Zwingli och humanismen. Enligt Luther finns det ingen ande s. a. s. för sig, abstrakt: den som genom spekulationer eller genom att avsöndra sig från det utvärtes livet söker nå anden, han kommer allt längre bort från Guds Ande. Anden är i det utvärtes, i måltiden, i den påtagliga kyrkan, där Ordet ljuder, läst ur en bok. Anden är gömd i detta underligt torra yttre. Därför kommer man ej Kristus nära genom att t. ex. meditera över hans lidande, »zum Kreuz laufen». Då går man ju tillbaka i tiden, men Kristus är i nuet, i sakramentets utdelning och i det ljudande Ordet. Genom dessa ting ges Anden, ej genom meditationer. Genom sin s. k. transcendentalism står Luther nära Kant, genom sin uppfattning om anden berör han sig med Schelling och Hegel (sid. 223 f.).

Att anden på detta sätt bindes vid det konkreta hänger samman med inkarnationstanken. Gud har tagit mandom. Den Gud, som finns för oss, är den i Kristus uppenbare Guden. Och därmed ha vi kommit fram till urbildstanken. Den går igenom hela Seebergs bok, men särskilt kan hänvisas till sidd. 63 f., 114—116, 180 f. Kristus är död och uppstånden. Ingen människa kan leva i hans gemenskap utan att dö och uppstå. Rättfärdiggörelsen är en förstörelse, ett nedbrytande av människan, en återupprepning av Golgata inne i själen. Men ur denna död uppstår en ny människa, i vilken Kristus såsom segrare tar gestalt. Den tro, som genombryter ångesten och tvärtemot allt vad för ögonen är trotsar på att Gud är barmhärtig, denna tro är en återupprepning av den första Påsken inne i människan. Rättfärdiggörelsen är detsamma som Kristi död och uppståndelse. Kristus, urbilden, lever i människan, avbilden. Döden och uppståndelsen äro hos trons människa invävda i varandra, de ske ständigt på nytt, sålänge livet varar. Och samma dödens och uppståndelsens lag gäller för *kyrkan*, om den är Kristi



kyrka, hans kropp. Endast såsom föraktad har kyrkan liv. I angreppet från världen, i smädelserna, som kastas mot evangeliet, ligger tecknet på att Kristus fortfarande bor i sin kyrka. Däri ligger också en borgen för att det liv, hon bär på, är oförgängligt, lika visst som det just var den korsfäste, som uppstod.

Utifrån Kristus skall Guds fördoldhet förstås. Frågan om predestinationen hör visserligen till detta samma komplex av tankar, men att *utgå* från De servo arbitrio, när det gäller frågan om deus absconditus, är enligt Seeberg olämpligt. »Der deus absconditus ist der deus crucifixus» (sid. 63). I korset har Gud uppenbarat sin kärlek. I all hemsökelse, i det bittraste, livet bjuder, är han åter nära hos varje människa. Gud handlar i motsatser: han sänder olycka för att skapa seger, sorg för att föda den sanna glädjen i hjärtat, sjukdom för att göra sin utvalde stark. Kristi väg är ur bilden för allt liv i gemenskap med den fördolde Guden, denne Gud som i kärlek »leker» med sina människor och förställer sig för dem (sid. 55—58). Och att tro, det är just att se igenom detta spel, att se Guds kärlek, när den uppträder såsom vrede, d. v. s. att se med Guds ögon, d. v. s. att ha Anden (sid. 63). I trons begrepp skulle man kunna binda samman alla fyra tankarna, vilket Seeberg själv egendomligt nog icke utför. Ty tron födes ju endast i den korsfästelse för människan, som gemenskapen med Kristus, ur bilden, medför, tron är delaktighet i Kristi uppståndelse. Tron ser Gud såsom kärlek, förklädd i sin motsats, d. v. s. tron spänner sig mot fördoldheten. Tron är att ha Anden, och Anden bor i det konkreta Ordet. Men om tron är att ha Anden, då måste också »transcendentalismen» förstås utifrån detta. Den som ej har Anden, kan ej tro. Att tro är en real förändring hos Gud själv, ty den är detsamma som att Gud ger Anden.

Detta är några huvudtankar i Seebergs »Grundzüge». De äro avskrivna framför allt ur del II av hans inledningsvis omnämnda stora Lutherundersökning. Denna del II, som ju utkom 1937, har givetvis blivit föremål för diskussion i tysk teologi, och bland dem, som häftigt gått till angrepp mot den, är Johannes von Walter. Den 1940 tryckta »Die Theologie Luthers» av von Walter, vilken nyligen sysselsatte oss, kom som sagt till vinterterminen 1927—1928 och tar följaktligen ingen hänsyn till Erich Seeberg. Men i »Luther-Jahrbuch» för 1939 finns det en uppsats av von Walter över Luthers Kristusbild, tydligen skriven och tryckt icke så långt före förf:s död, och här diskuteras ivrigt Seebergs del II från 1937.

Man anar på förhand, var angreppet skall sättas in. I Seebergs

Luthertolkning tänkes Kristus återigen såsom framför allt verkande inne i människan: den troende blir reallt konform med det gudomliga. Men Kristi lidande är ett försoningslidande, i vilket Frälsaren en gång för alla bär all världens synd. Kristi kors rymmer något engångsartat, som icke kan återupprepas och alltså icke heller avbildas i någon människans konformitet med Kristus, säger v. Walter i sin uppsats (sid. 10 f.). Försoningen genom Kristus betyder, att Gud tillräknar människan en främmande rättfärdighet. Kristus verkar *utanför* människan, hos Gud. Denna av satisfaktionen bestämda försoningstanke hade, som vi parentetiskt inflikade, även Seeberg funnit i materialet, men i hans totala bild av Luther är den ett dött element. Hos v. Walter åter bestämmer denna försoningstanke allt: han för den i fält mot Holls eticistiska motivering för rättfärdiggörelsen och nu även mot Seebergs »Urbild-Abbild-Verhältnis». Därför utsäger han också i sin uppsats (sid. 24) det, som man i »Die Theologie Luthers» hela tiden väntade på, nämligen att den moderna Lutherforskningens skarpa klyvning mellan Luther och Melancthon är falsk och utgör en förvanskning av det historiska materialet. Avslutningsvis söker sedan förf. förklara, hur tron ändå hänger samman med gärningar — detta blir ju alltid huvudproblemet, då rättfärdiggörelsen exklusivt fattas som *Gerechterklärung*. Det blir inte mycket, förf. hinner med på det lilla utrymmet. Men kanske är det symptomatiskt, att han i »Die Theologie Luthers» hävdade lagens tredje bruk som ett gott uttryck för Luthers syn. Då torde man emellertid ha skurit av bandet mellan tro och gärningar och — liksom Seeberg — förvanskat Luther, fast åt motsatt håll.

Hos Seeberg uppfattas förhållandet mellan Kristus och människan såsom nära nog identitet: allt, både mörkt och ljus, vittnar om den inneboende Kristus. Om *synden* säges i sådana sammanhang betecknande nog ingenting i Seebergs »Grundzüge». Hos v. Walter uppfattas förhållandet mellan Kristus och människan huvudsakligen under ställföreträdandets aspekt: Kristus har inför vredens Gud tagit sig an människans sak. Till människans yttre gärningsliv har då Kristus ej någon omedelbar relation, och det ligger nära till hands att orientera den med tron sammanhängande kärleken åt *lagen* till. Att v. Walter ser Luther såsom ense med ortodoxien, är lika signifikativt, som att Seeberg betraktar Luther i linje med mystiken.

Det är att märka, att både Seeberg och von Walter i det rika Luthermaterialet kunna finna belägg för det, som de urgera, den ene för sin mystiska, den andre för sin ortodoxa Lutherbild. När då resultatet blir

så olika, synes i varje fall *en* metodisk slutsats kunna dragas, nämligen att Luther förmodligen är något ensartat, som icke går att foga in i medeltiden men icke heller i den efter honom följande ortodoxien, att det rent metodiskt är klokt att vara skeptisk, när man tycker sig finna likheter, både bakåt och framåt. Materialets olika utsagor — de som t. ex. peka åt mystiken och de som peka åt ortodoxien — böra böjas in mot ett sökt centrum, som är helt enkelt Luther. Denna metodiska grundprincip har varit utmärkande för huvudparten av svensk Lutherforskning.

GUSTAF WINGREN.

BERTIL KRISTENSSON: *Nietzsches etiska åskådning i dess relation till kristendomens ethos. 188 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1940. Pris kr. 5:—.*

Författaren går till sitt värv med den bestämda föresatsen att behandla Nietzsches »åskådning» som ett föreliggande faktum, »en i sig själv sluten storhet», och att granska den ur principiella synpunkter utan hänsyn till dess vardande i en orolig, levande människoande. »En granskning av den psykiska strukturen hos det subjekt, från vilket åskådningen härrör, ger nämligen primärt svar blott på den genetiska frågan, frågan om åskådningens uppkomst. Dennas rent sakliga innebörd kan ej fastställas på denna väg» (sid. 13). Av materialets beskaffenhet »tvingas» han likväl att såsom grundval för sin undersökning söka skapa sig »en helhetsbild av Nietzsche, att teckna hans grundsyn och utvecklingsgång» (sid. 16). Först efter denna nödtvungna utveckling kan författaren börja analysera Nietzsches etiska ideal såsom ett »slutet» och avrundat helt. Detta ideal, med dess bihang av vanställande polemik mot »kristendomen», konfronteras till sist med det verkliga, men lika schematiskt tecknade, kristna ethos.

En sådan framställning har naturligtvis sina stora förtjänster. Den som kan få ett så motsparnigt material att ordna sig till en överskådlig, systematisk enhet, besitter en syntetisk kraft av hög rang — i synnerhet om han, såsom här skett, med vetenskaplig noggrannhet utnyttjar hela Nietzsches mångskiftande produktion. Och för oss andra måste det vara av stort intresse att få Nietzsches huvudbegrepp samlade och ordnade samt jämförda med motsvarande kristna begrepp; därav framgår ju, hur stor skillnaden är och hur oförstående Nietzsche varit i sin polemik. Man kan nog säga om författarens uppläggning av ämnet

detsamma som han själv säger med helt annan adress: »Denna frågeställning är helt visst legitim och kan leda fram till många intressanta resultat, även om den i sig rymmer många stora metodiska svårigheter» (sid. 11, not 11).

Dessa svårigheter, beroende på materialets beskaffenhet, har författaren själv sett: »immoralismen och den bristande enhetligheten» (sid. 15). Den förra betyder mindre, eftersom den beror på en begreppsförvirringens dimbildning, som ganska lätt kan skingras; den senare är däremot så mycket mer allvarlig. Visserligen behöver den omständigheten, att man hos Nietzsche kan »särskilja tvenne grundtendenser» (sid. 17), icke hindra, att hans etiska åskådning framställs som ett slutet helt, — om nämligen dessa tendenser äro genomgående i hela hans produktion och hela tiden balansera varandra på samma sätt. Att det sista icke är fallet, medger författaren själv, men hans teckning av »Nietzsches utvecklingsgång» (sid. 47—52) blir icke desto mindre synnerligen torftig och efter att ha undanstökat den finner han sig oförhindrad att ta itu med framställningen av Nietzsches etik som en sluten, enhetlig storhet.

Kanske det dock i viss mån betyder en reträtt, att författaren här (Kap. I B) anger som sin uppgift att analysera strukturen av Nietzsches etiska *ideal*; de viktigaste dragen av hans människoideal äro onekligen genomgående från början till slut. Faktiskt talas det emellertid i denna avdelning ej blott om Nietzsches människotyp utan också om hans etiska åskådning i allmänhet, och även den vill författaren behandla som enhetlig. På sådana ställen (särskilt sid. 60 f. och 72) citerar författaren den tidigare, mellerste och senare Nietzsche på ett sätt, som påminner om ortodoxiens metod att belägga sina satsar med »dicta probantia», hämtade från skilda håll i bibeln. Författaren vill på de nämnda ställena visa, att Nietzsche aldrig omfattat någon, om den darwinska påminnande, utvecklingslära: »Odlandet av den högre människotypen har intet att göra med den kollektiva aspekten, att mänskligheten såsom sådan vore inordnad i en naturlig utvecklingsprocess, som i sig skulle leda den till allt större fullkomlighet» (sid. 61). Givetvis har det för Nietzsche aldrig varit självklart eller en på studier grundad vetenskaplig *åsikt*, att mänsklighetens väg trots allt bär uppåt inom varje eon, och givetvis har detta »framåtskridande» för honom aldrig inneburit, att mänskligheten *i sin helhet* skulle nå ett högre plan. Men av allt att döma har han en gång trott, att livet gynnade den människotyp, som han älskar. Hos den

Nietzsche, som skrev Zarathustra, är det ju så, »att livet, den blinda slumpen eller nödvändigheten i sista hand ej uppfattas som den nakna existensen utan tänkes kvalitativt bestämt som det starka, fullödiga livet» (sid. 34). Det är detta liv, som viskar i hans öra: »Siehe, ich bin Das, was sich immer selber überwinden muss» (sid. 35). I detta sammanhang citerar författaren utan kritik Simmel: »Das Leben — tritt hier als eine unabsehbliche Summe von Kräften und Möglichkeiten auf, die von sich aus auf die Steigerung, das Intensiverwerden, den Wirkungszuwachs des Lebensprozesses selbst gerichtet sind» och Scheler: »Leben — das ist eine Tendens zur *Steigerung* ihrer selbst, etwas dessen 'Werden' auch von Hause aus 'Wachsen' ist —». Och i anslutning härtill säger författaren själv: »Livet är det evigt vardande, en ständig stegring och *utveckling*» (kurs. av mig). Just samma begrepp, som sedan förklaras vara absolut främmande för Nietzsche, tränger sig här fram såsom nästan oundvikligt, när det gäller att karakterisera hans *tro på livet*. Denna tro är Nietzsches *verkliga*, ej blott »eventuella» (sid. 11, not 11), religiositet, och om man konstaterar den, behöver det ej bero på »bristande kontakt med materialet» (samma not) — så mycket mindre som författaren själv, vilkens kontakt med materialet i hela dess vidd är höjd över allt tvivel, icke kan undgå att *själv* konstatera Nietzsches livstro, som är *hans verkliga och obestridliga religiositet*. Lika litet som någon annan form av religiös tro utesluter Nietzsches livstro den mest energiska appell till alla att *verka* — i detta fall för uppkomsten av en högre människotyp: »Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: Der Übermensch sei der Sinn der Erde» (Zarathustra, Vorrede)! Och att Nietzsche i någon mån känt sig stärkt i sitt nit av tanken på de perspektiv, som Darwin öppnat, framgår av följande ord (citerade av Richter: Fr. Nietzsche etc. sid. 224): »Die Behauptungen Darwins sind zu prüfen — durch Versuche! Ebenso die Entstehung höherer Organismen aus den niedersten. Es müssen Versuche auf Tausende von Jahren hin eingeleitet werden! Affen zu Menschen erziehen!» Det betyder därför en stor och ödesdiger *förändring* av Nietzsches »åskådning», när hans livstro efterhand undergräves och slutligen faller, då han för sig själv måste vidgå, att han icke längre tror på Livets bistånd åt den människotyp, som för honom är den värdefulla. Efter några bittra reflexioner över temat: »Warum die Schwachen siegen» (Wille zur Macht, Stück 671) slutar han med följande *Besinnung*: »Es ist unsinnig vorauszusetzen, dass dieser ganze Sieg der Werte antibiolo-

gisch sei: man muss suchen ihn zu erklären aus einem *Interesse des Lebens* zur Aufrechterhaltung des Typus 'Mensch' selbst durch *diese Methodik der Überherrschaft der Schwachen und Schlechtweggekommenen*» (kurs. av mig). Alltså: Nietzsches ideal förblir sig visserligen likt, men hans tro på sitt ideals förankring i en övermänsklig verklighet förändras ty »livet är idealets universella förankring» (sid. 37). Och därför är hans etiska totalåskådning icke densamma under hela hans produktion och kan ej behandlas som en sluten enhet.

Mindre farlig är den andra »svårigheten», som reser sig i författarens väg: Nietzsches (även av honom själv) mycket omtalade »immoralism». I sträng och egentlig mening kan denna term omöjligen användas om den som karakteriserat »filosofen» — d. v. s. sig själv — som »der Mensch der umfänglichsten Verantwortlichkeit, der das Gewissen für die Gesamtentwicklung des Menschen hat». När han likväl säger sig bekämpa moralen *själv* som sådan, så är detta verkligt, som Simmel säger, »eine Lässigkeit des Ausdrucks», en vårdslöshet i uttryckssättet, varom han själv icke kunnat vara omedveten, eftersom han formulerat en så praktfull kontradictio in adjecto som denna: »Wir müssen uns von der Moral befreien um moralisch leben zu können»(!) — (sid. 47). Men när författaren konstaterar, att Nietzsche själv framhåller »detta samband mellan immoralismen och den egna moralen» (ibid.), borde han knappast kort förut ha sagt: »Nietzsche vänder sig mot den moraliska frågeställningen överhuvud» (sid. 40). Ty det kan han ju inte. Ett av hans älsklingsord är Verantwortlichkeit, ansvar, och om s. k. immoralister av sin egen sort säger han: »Auch wir noch gehorchen einem strengen Gesetze über uns — wir sind in ein strenges Garn und Hemd von Pflichten eingesponnen und können da nicht heraus — auch wir sind noch Menschen des Gewissens» (sid. 86). Vad är det då han vänder sig mot? Mot »frågeställningen gott—ont såsom en i sig själv begrundad metafysisk storhet», säger förf. (sid. 40, not 99). Men, som förf. också mycket riktigt säger: »Moralens lag är ingen metafysisk, illusionär storhet, som ligger såsom en tyngd på det jordiska livet, utan den innebär ett nödvändigt och allmängiltigt perspektiv i det mänskliga andelivet» (sid. 166). Det rätta är en nödvändig synpunkt. I »psykologisk» översättning eller rättare i praktisk tillämpning betyder detta, att *en* lag är absolut ofrånkomlig, nämligen det formala imperativet: »Du skall leva rätt!» Från *den* lagen varken kunde eller ville Nietzsche emancipera sig. När han likväl yttrar sig så häftigt om »moralens tyranni», är det tydligen emedan han »saknar blick för den formala fattningen av

det moraliska perspektivet» (sid. 78). »Imperativet» uppfattar han såsom en *inhållsbestämd* lag, som gör anspråk på ovillkorlig underkastelse. Det som pinar honom är att lagen känns som något främmande; hans djupa behov är att »böra» och »vilja» skola bli ett: »So wie wir sind — so werden wir widerspänstig bei einem 'du sollst'. Unsere Moral muss heissen 'Ich will'» (sid. 79).

Det han, liksom Luther, vill komma ifrån är »*träldomen under lagen*» — och han kommer ifrån det på ett analogt sätt. Därom kunna vi läsa i det berömda stycket om andens tre förvandlingar eller gestalter ur Zarathustra. Först liknar anden en kamel, som tåligt bär pålagda bördor, sedan ett lejon och besegrar modigt den store draken, som på vartenda fjäll bär orden »du sollst» i guldkrift. Slutligen, efter segern, blir anden ett barn, och tillvaron blir en helig, oskyldig lek: »Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Jasagen.» Det råder väl intet tvivel om vad det är som den frigjorda anden säger ja till. Nietzsches etos når sin mognad i ett obetingat ja till Livet.

Nietzsches »immoralism» hindrar alltså icke, att han var en utpräglat etisk natur. Och hans etiska *ideal* förblir sig i huvudsak likt. Sådå tillvida möter intet hinder att framställa hans »etik» som en sluten enhet. Svårigheten ligger däri, att han icke hela tiden är lika säker på sitt ideals »universella förankring i Livet» (jfr sid. 37). Vad åter *innehållet* av hans etos beträffar, funno vi, att det samlar sig i ett hänfört ja till Livet. »Detta livsbejakande är det centrala imperativet hos Nietzsche» (sid. 33). Det tragiska är hans växande tvivel på, att Livet å sin sida säger ja till honom och hans ideal.

Från vilken punkt vi än utgå, komma vi så till det som verkligt är det djupast sammanhållande hos Nietzsche — det som ger oss nyckeln till hans komplicerade person och motsägelsefulla verk. Egentligen har förf. själv funnit nyckeln, fastän han icke velat utnyttja den: »Nietzsches åskådning bestämmes djupast av frågeställningen: metafysiken — livet» (sid. 35). I stället för den transcendenta metafysiken sätter han sin immanenta metafysik, sin dyrkan av *detta livet*, och som symbol för detta i hela dess rikedom med all dess fröjd och all dess smärta prisar han från först till sist Dionysos, hänförelsens gud: »Es gibt ein Wort, das Nietzsches Anfang und Nietzsches Ende vereinigt: es heisst Dionysos» (sid. 64, not 66, cit. efter Joel: Nietzsche und die Romantik). *Denna religion* utesluter lika litet som någon annan en intensivt etisk inställning (jfr sid. 10). Tvärtom! Det är framför allt *värdeupplevelsen*, som

i religionen finner sin »universella förankring». Man kan vara etisk på många sätt; är man det tillräckligt intensivt, höjes ens etos upp i den religiösa sfären (jfr sid. 37 f.). På frågan, varför Nietzsche nödvändigt vill stänga in sig i en Religion des Diesseits i stället för att som Luther nå fram till en kristens frihet, finns det intet säkert svar. Men mycket talar för, att någon skuld, som han icke ville ångra och avbedja, har drivit honom att resolut bryta alla broar och bestämma sig för att låta denna värld »rättfärdiga sig själv».

Vad det innerst gällde för Nietzsche var *valet* mellan en religion, som obetingat förhärskar jordelivet, och en annan, som lägger detta liv under dom och förlåtelse. Han har själv sagt det: »Dionysos gegen den 'Gekreuzigten': da habt ihr den Gegensatz» (Wille zur Macht, Stück 678). Djupast gäller det inte kunskap och insikt utan avgörelse: »Es giebt Fragen, wo über Wahrheit und Unwahrheit dem Menschen die Entscheidung nicht zusteht, alle obersten Fragen, alle obersten Wertprobleme —» (cit. av förf. sid. 166, noten). Och eftersom nu sådana frågor uteslutande intressera honom, blir hans teori och särskilt hans många förklaringar, att »den andra världen» är en illusion, helt och hållet ett vapen i hans kamp mot en religion, som han förkastar (sid. 22 ff.). »För den rent objektiva forskningen saknar Nietzsche förståelse» (sid. 23), ja, än mera, han förnekar dess möjlighet. »Bakom Nietzsches förnekande av den objektiva forskningens möjlighet döljer sig», säger förf., »en utpräglad teoretisk skepticism» (sid. 24). Där döljer sig framför allt något annat, nämligen en lidelsefullt engagerad själs oförmåga att förstå, hur någon kan ens ett ögonblick vara *neutral*.

Eftersom alltså »den teoretiska tendensen» är underordnad den profetiska, kan man knappast säga, att »båda gå parallellt under Nietzsches hela utveckling» (sid. 19); det låter som om de vore samordnade och likvärdiga. Däremot finns det något annat, som verkligen går parallellt med det profetiska. Nietzsche är lika mycket konstnär som förkunnare. Han är ej blott den rastlöst framstormande nedbrytaren och nydanaren, han är också en romantiker, som nyfiket intresserar sig för alla de olika tillstånd han genomlöper, som väl tar vara på alla skiftande stämningdagar och njuter av, hur allting *smakar* — hela skalan igenom från svårmod till extas. Ja, han njuter uppenbarligen icke minst av sin raffinerade stilkonst, som kan fasthålla och skildra även det subtilaste och koketterar med den, alldeles som Søren Kierkegaard, vilken han på mer än ett sätt liknar. Kierkegaard »digter om Kristendom» och »auch Zarathustra ist ein Dichter». Ofta vet läsaren knappt, om



Nietzsche på allvar predikar eller om han bara experimenterar med synpunkter och belysningseffekter. Det råder en inre spänning mellan dessa tendenser. Den som *vill* något nytt kan icke vara pietetsfull mot allt och alla (se särskilt den tidiga skriften om »historiens nytta och skada»!); å andra sidan måste lusten att ständigt stanna och beundra verka åtskilligt dämpande på framåtandan. Men det ena som det andra är en yttring av »det dionysiska». Att säga ja till livet kan betyda att bejaka det just som det är med glädje och smärta, med ont och gott, men det kan också betyda att med eldig iver »gå in för» dess stegring och fulländning. Sin försoning och förening finna dessa tendenser på visst sätt i läran om återkomsten *av allt*, d. v. s. framför allt av den heroiska strävan uppåt; den småaktiga pöbelns återkomst får tas med på köpet. Den verkliga dyrkaren av jordelivet känns igen på sin villighet att upprepa det hur ofta som helst.

Naturligtvis har förf. sin fulla rätt att isolera Nietzsches »etiska åskådning» ur dess levande sammanhang och behandla den som ett komplex av begrepp. Men dess »rent sakliga innebörd kan ej fastställas på denna väg» (jfr sid. 13). Därtill kräves — jag vill ej säga en »genetisk», ty detta ord har en utarmat historisk betydelse och kan användas om så utvärtes ting som litterär påverkan, men — en *dynamisk* uppfattning, som ser, hur tankarna framkalla, ja framtvinga varandra. Endast genom en sådan uppfattning förstår man, att Nietzsches relation till kristendomen icke är utvärtes, utan att den hos honom är en inre makt, som han hela sitt liv brottas med — liksom att vi, som vilja vara kristna, ha särskild anledning att brottas med honom. Hur förhålla sig t. ex. kristenlivets lagar till kulturlivets? Frågan är allvarsam och långt ifrån tillräckligt genomtänkt.

Även vid framställningen av de kristna tankarna kräves en dynamisk uppfattning. Den behöver kanske inte nödvändigt kallas »psykologisk»; den har ju ingen anledning att uttala sig om religiösa *anlag* o. d. samt därigenom komma i strid med den rena evangeliska läran. Men den vill göra allvar av det paulinska »Guds rike består icke i ord utan i kraft». Orden skola vara blott tecken för krafterna (jfr den ytterst tacknämliga s. k. motivforskningen!). Det som, från en sida sett, är Guds verk, är å andra sidan *upplevd* verklighet, ty »om någon är i Kristus, så är han en ny skapelse». Nog är det först och främst Jesu mening, att den enskilde skall komma i ett nytt förhållande till Gud och därmed bli »en annan människa». Endast *därigenom* blir den rätta gemenskapen möjlig. Därför måste vi bestämt motsäga förf., när han om »den etiska

frågan» i kristendomen påstår: »Den lyder ej här: hurudan bör människan vara — utan: hurudan bör gemenskapen vara» (sid. 169). Men på den sista frågan kan från kristen ståndpunkt endast svaras: »Den bör vara en gemenskap av människor, som älska varandra» — och därmed äro vi kastade tillbaka till det personliga. Ty kärleken skapar gemenskap, men själv är den en personlig akt. Och det etiska värdet måste *antingen* tilläggas kärleken *själv* eller också något annat, som då ovillkorligen blir något slags nyttigheter. Värdet av gemenskapen måste ligga antingen i medlemmarnas inbördes kärlek eller i de nyttiga och förmanliga tillstånd, som därmed följa. Vägrar man, som förf., att anse frågan om människan som den kristna etikens huvudfråga, måste gemenskapens värde till sist motiveras rent utilitistiskt. »Människans jag» säger förf., »hennes styrka och sundhet tillmätas intet värde i sig själv utan blott såsom medel för kärleken». Här skulle man gärna velat stanna och med M. Scheler utbrista: »Von allen guten Dingen ist das beste die Liebe selbst.» Men författaren måste fortsätta: »Människan skall göras duglig att tjäna till medmänniskans gagn» (sid. 178). Att kärleken själv i sin ordning betraktas som medel är knappast någon fördjupning av den kristna etiken. Dess *primära* krav gäller icke gemenskapen utan de enskilda, ty endast kristna människor kunna bilda en kristen gemenskap.

Vi behöva ju inte tala om personlighetens »värde», emedan detta ord tycks vittna om en självständighet, som är oförenlig med evangelisk gudstro och som av Nietzsche stegras till titaniskt trots. Men djupare än allt detta tal om »värde» ligger den övertygelsen, att det viktigaste av allt är *vad det blir av den enskilda människan*. I denna »personalism» mötas Nietzsche och kristendomen. Nietzsches »Der Mensch macht eine Handlung werthvoll, aber wie sollte eine Handlung den Menschen werthvoll machen» (sid. 68) motsvarar precis Luthers »Goda gärningar göra icke en god människa, men en god människa gör goda gärningar», och det ena som det andra går väl ytterst tillbaka till ordet: »Så bär vart och ett gott träd god frukt —». Fråga vi så, vad det är som gör människan »god» eller »värdefull», finna vi hos Nietzsche samma grundläggande värdeupplevelse som hos Luther av det spontana, skapande livets härlighet (ty Luther skulle aldrig ha funnit det paulinska evangeliet, om han icke sökt det så ivrigt; många ha funnit sig väl med lagiskheten). Men medan denna värdeupplevelse hos Luther vid mötet med Guds ord och löften genom ödmjuk bekännelse räddades och blev till Guds barns härliga fri-

het, blev den hos Nietzsche genom hans trots till en självhärlighet, som omöjliggör det verkliga barnasinn. Luther räddade värdet genom att återföra det på Gud och ge honom allena äran, Nietzsche förlorade det genom att lägga beslag på det för människans egen räkning, och Livet, som han dyrkar, befinnes efter hand vara likgiltigt för hans grundvärde och ideal. En gripande illustration till det evigt aktuella Jesusordet: »Den som vill bevara sitt liv, han skall mista det; men den som mister sitt liv för min och evangeliets skull, han skall bevara det».

Endast genom att uppfatta Nietzsches åskådning dynamiskt, i dess levande sammanhang, kan man nå fram ej blott till att sammanställa och jämföra den med motsvarande kristna utan till att *förstå* Nietzsche och se, vad kristendomen betytt för honom — och vad han kan betyda för oss, som vilja vara kristna. Men även ett systematiserande av begreppen som sådana har sin stora betydelse, särskilt när det sker med en så mönstergill och beundransvärd klarhet som i Kristenssons arbete.

HUGO ROSÉN.

*Briefe an August Hermann Francke mit Einleitung und Erläuterungen herausgegeben von Theodor Geissendoerfer (Illinois studies in language and literature. Vol. XXV. N:o 1—2). 223 sid. Urbana, Illinois 1939. Pris dollars 2:50.*

Det gamla ordet att »böcker ha sina öden» kan understundom tillämpas även på otryckta dokument. Ett slående exempel härpå utgör den skriftliga kvarlåtenskapen efter pietisthövdingen August Hermann Francke. Forskaren som begiver sig till pietismens stamort Halle för att i »Hauptbibliothek der Franckeschen Stiftungen» hämta material till pietismens tidigare historia blir snart mycket besviken. Där finner han nämligen endast utdrag och avskrifter av den mäktiga korrespondens som Francke en gång måste ha haft. Samtliga de brev och privata dokument som tillhört A. H. Francke, dennes son G. A. Francke och svärson J. A. Freylinghausen blevo nämligen år 1866 sålda till dåvarande Preussische Staatsbibliothek i Berlin. Där förvaras nu icke mindre än 33 kapslar, omfattande omkr. 10,600 dokument, med det yppersta källmaterial till pietismens äldre historia. Även för den nordiska pietismen finnas här viktiga källdokument, som legat undanskynda och out-

nyttjade ända tills att det sista årtiondets forskningar fört dem fram i ljuset.

Emellertid synas värdefulla ting ur Franckes skriftliga kvarläten-skap ha hamnat även på andra håll. År 1913 förvärvade Illinois uni-versitet det bibliotek som tillhört en tysk pedagog och bibliofil, prof. Richard Aron. I detta privatbibliotek befunno sig icke mindre än 174 brev till A. H. Francke (därav 21 brev från dennes moder!) samt frag-ment av en pietistisk dagbok.

Det är detta betydelsefulla handskriftsmaterial som utgivaren — i riktig insikt om dess värde för den europeiska forskningen — nu fram-lagt i förevarande publikation. Denna inledes med en kort men instruk-tiv översikt över brevsamlingen, är försedd med talrika upplysningar i form av noter under texten samt åtföljes av ett utförligt personregister. Själva breven äro återgivna bokstavstroget och utan några uteslutningar.

Viktigast i samlingen äro naturligtvis breven från A. H. Franckes moder. För att ge en riktig och fullständig bild av förhållandet mellan mor och son har utgivaren publicerat samtliga kända brev från Anna Francke till hennes berömde son. Även om dessa sjuttio brev från åren 1691—1708 mest röra sig om familjeangelägenheter, giva de med sitt dialektfärgade språk en klar inblick i denna trohjärtat fromma och rättframma kvinnas väsen samt på så sätt även ett stycke av tidens andliga historia.

En annan betydelsefull grupp utgöra de 54 brev som Franckes lär-junge Joh. Mich. Hempel under åren 1712—25 skrivit till sin beundrade och vördade lärofader. Hempels brev skänka många upplysningar om Franckes anstalter, särskilt om hans vittberömda pedagogium och om latinskolan. Då många svenska studenter sökte sig ner till dessa an-stalter och där mottogo för livet avgörande intryck, ha Hempels brev indirekt betydelse även för den svenska forskningen.

Av direkt intresse för svensk kyrkohistoria äro de 5 brev som, skrivna under åren 1691—1722, härröra sig från Heinrich Westphal. De tre brev som avsänts från Stockholm (år 1722) äro visserligen ut-nyttjade av forskningen genom de utdrag som finnas i Halle. Men här möter man själva originalen, som alltså på underliga vägar hamnat ända borta i Illinois.

Några ord böra kanske nämnas om det dagboksfragment som pastorn Christoph Friedrich Mickwitz skrivit i Petersburg under åren 1721—22. Mickwitz härstammade från Königsberg, tjänstgjorde som infor-mator hos en överste von Campenhausen och blev så pastor i Reval.

Vad han har att berätta från sin vistelse i Petersburg är av intresse både ur kyrkohistorisk och allmänt kulturell synpunkt. En svensk läsare tar med särskilt nöje del av hans skildring »von denen Schwedischen Gefangenen in Sibirien». Dagboksskrivaren är mycket kritisk mot de svenska fältprästerna: »die allermeisten sind leyder unbekehrt zurück gekommen». Karolinsk ortopraxi och pietistisk fromhet voro som eld och vatten!

I sin helhet utgör denna dokumentsamling ett värdefullt bidrag till den tidigare pietismens inre historia. De många breven med dess stundom sentimentala, stundom pessimistiska tongångar bestyrka vad det övriga pietistiska materialet från samma tid tydligt ger vid handen, nämligen att pietismen även litterärt hade stor betydelse, i det att den utgjorde ett viktigt led i framväxten av upplysningstidens sentimentala romantik.

HILDING PLEIJEL.

A. GEMMER: *Lidt Værdifilosofi*. 85 sid. Ejnar Munksgaard, København 1940.

Föreliggande studie tar upp till behandling några av de värdefilosofiska grundproblemen: värdets begrepp, olika arter av värden, värdenas rangordning, giltighet vid värdena. Värde betecknar enligt förf:s uppfattning en objektiv ehuru av subjektivt ställningstagande betingad kvalitet, en 'tertiär kvalitet'. Vikten av att skilja mellan verklighet och värde betonas, och förf. framhåller att den allmänna värdeteorien har stor betydelse för skilda vetenskaper, i synnerhet för metafysik och etik. Förf:s rätt allmänna reflexioner, utan anknytning till den rika litteratur som finns i ämnet, tillföra knappast den värdeteoretiska diskussionen några nya synpunkter, men äro i sin anspråkslöshet värda att ta del av för den som vill orientera sig i de värdefilosofiska problemen.

SVEN EDVARD RODHE.

# D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

## »GUDSKUNSKAP OCH GUDSTRO.»

I en så rubricerad artikel i denna tidskrift (1941, s. 34 ff.) har docent Sven Edvard Rodhe bl. a. tagit sikte på min uppsats »Den gudomliga självbekännelsen» (Ordet och tron, s. 11 ff.).

Förf. utläser härur en tankegång, som jag icke kan vidkännas. Det heter nämligen, att om min där antydda uppfattning vis à vis den bevisbara kunskapen skulle fullföljts konsekvent, skulle jag »ställts inför nödvändigheten att anta en definitiv slutpunkt för alla bevis, ett bevisens bevis, en yttersta grund för kunskapen, d. v. s. det Absoluta» (a. a. s. 35).

Omedelbart vidgår förf. visserligen att detta är att »pressa» mina tankegångar till konsekvenser, som jag själv inte dragit.

Då frågas: med vilken rätt »pressar» förf. tankegången i denna riktning? Man borde väl åtminstone kunna peka på någon antydan att stödja sig på, innan man för en annans räkning drar så vittgående slutsatser. I så fall: vilken är denna antydan?

Det ser ut, som om förf. ansett sig kunna tolka mig därhän på rent negativa grunder; jag skulle icke besvarat frågan om »bevisningens grund» för den exakta kunskapen. I själva verket har denna fråga icke varit föremål för mitt intresse i angivna artikel. Emellertid synes den uppmärksamme granskaren kunna erhålla vägledning till dess besvarande genom satsen, som möter redan i inledningen: »exakt kunskap eller bevisbar visshet ges det blott i fråga om empiriskt konstaterande och logiskt-matematiska förhållanden». Denna sats kan icke betyda något annat än just detta, som jag i annat sammanhang formulerat så: »den bevisbara vissheten har två former: i ena fallet är den förstånds-nödvändighet och grundar sig enbart på logiskt tänkande, i andra fallet på iakttagelser och experiment, som upprepade under likartade betingelser giva samma utslag. I båda fallen vilar vissheten på den rent intellektuella bevisningens grund. Men för gudsvisheten ges det ingen sådan bevisningens klippspets, varpå den kan bygga sitt rede» (Den Ofrånkomlige, s. 89).

Frågan om »bevisningens grund» besvaras av mig alltså helt enkelt genom hänvisning till logisk evidens och respekt för givna erfarenhetsrön, utan vilken förutsättning all intellektuell gemenskap blir omöjlig. Denna fråga är enligt mitt sätt att se *icke* avhängig av frågan om Gud och gudsmedvetandet.

En fråga för sig är förhållandet mellan den empiriska verkligheten och religionens transcendentia värld. Det kristna trostänkandet kan enligt min mening aldrig komma ifrån spänningen, som ligger däri, att tron måste fatta Gud, Jesu Kristi Fader, på en gång såsom *personligheten* och såsom tillvarons andliga grund i betydelsen av hela tillvarons skapande och bärande kraft. (För motiveringen av en sådan uppfattning tillåter jag mig hänvisa till min skrift *Das Grundproblem der Ethik*, s. 386—399, 468—498.)

Dessa rader avse att avböja en tydning av min ståndpunkt, som jag finner verklighetsfrämmande. Vad författarens egen positiva ståndpunkt angår synes den mig så pass egendomlig, att jag icke tror mycket på gagnet av ett meningsskifte.

TORSTEN BOHLIN.

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

**T**eologiska fakulteten i Lund uppehöll sig i sitt yttrande över handboksförslaget särskilt vid trenne punkter av principiell teologisk betydelse, nämligen *syndabekännelsen*, *troshälsningen* och *nattvardsliturgien*. Fakulteten yttrade därvid följande:

### I. *Syndabekännelsen*.

Det har ofta och från olika synpunkter yrkats på en revision av syndabekännelsen »Jag fattig syndig människa». Fakulteten har med tillfredsställelse konstaterat att förslaget iakttagit den största varsamhet och inskränkt sig till att förorda ändringar endast på de punkter där den nuvarande formuleringen måste betecknas som mindre lyckad.

I första rummet gäller det uttrycket »som omvända sig till dig och med levande tro fly till din faderliga barmhärtighet och Frälsarens, Jesu Kristi, förtjänst». Det är i huvudsak tre anmärkningar som kunna riktas mot denna formulering.

1. Det poängterade ordet »levande tro» kan lätt i detta sammanhang och i sin relativt fristående form leda tankarna på avväg, så att den människa som avlägger syndabekännelsen riktar sin uppmärksamhet på sig själv och på huruvida hon har en sådan tro, som förtjänar namnet »levande tro», samt därigenom kommer att hamna antingen i *praesumptio* eller *desperatio*.

2. Sidoordnandet av »Guds faderliga barmhärtighet» och »Frälsarens, Jesu Kristi, förtjänst», som om det gällde återopandets av det ena *plus* det andra, är olyckligt. Det bör komma till klarare uttryck, att det endast är i Kristus som vi kunna fly till Guds faderliga barmhärtighet.

3. Ordet »Kristi förtjänst» är ett huvuduttryck för den kristna försoningstron och såsom sådant oförytterligt. Men dess införande i detta sammanhang är ej fullt lyckligt. Hänvisningen till »Kristi för-



tjänst» måste nämligen alltid ha såsom en väsentlig uppgift att upphäva all tanke på »vår egen förtjänst» eller på att vi kunde ha något att göra gällande gentemot Gud. Just i denna motsatsställning har den att fylla en viktig funktion. I syndabekännelsens sammanhang framträder den emellertid icke primärt i denna motsatsställning. Ordet om »Kristi förtjänst» *kan* åtminstone här uppfattas, som om vi åberopade denna förtjänst gent emot Gud. Visserligen äger jag ingen egen förtjänst, men — så kan det genom denna formulering synas — i tron äger jag en annan förtjänst, som jag kan göra gällande mot Gud. Därigenom stegras risken med det förut omtalade ordet »levande tro», så att tanken till sist utmynnar i vad *jag* på grund av min tro har att komma med inför Gud, alltså raka motsatsen till vad ordet om Kristi förtjänst ville säga.

I huvudsak ha dessa olägenheter undanröjts i Eidems förslag med dess formulering: »som fly till din faderliga barmhärtighet, i förtröstan på vår Frälsare, Jesus Kristus», och likaledes i Andræs förslag, där det heter: »som fly till din faderliga barmhärtighet, i Jesu Kristi, vår Frälsares, namn». Av dessa båda förslag förtjänar Eidems avgjort företrädet genom sin större prägnans. Visserligen blir uttrycket »i Jesu Kristi, vår Frälsares namn», om det fattas i dess nytestamentliga innebörd, alldeles liktydigt därmed; men det är större risk, att detta uttryck fattas i en mera ytlig bemärkelse. I båda förslagen kvarstår emellertid en rest av det summerande uttryckssättet, så till vida som hänvisningen till Kristus sker i form av efteråt anknutet tillägg. Såsom en fullt tillfredsställande formulering vill fakulteten i överensstämmelse med Beredningsutskottet 1938 föreslå följande: ». . . omfatta alla botfärdiga syndare, som i förtröstan på vår Frälsare, Jesus Kristus, fly till din faderliga barmhärtighet». Genom en dylik formulering undvikas samtliga de ovan omtalade olägenheterna, på samma gång som allt vad den nuvarande formuleringen vill ge uttryck åt tillvaratages.

Det är en stor fördel att det svaga ordet »överse» utbytt mot »tillgiva». Några ytterligare förändringar i denna mening synas däremot icke vara påkallade. På denna avgörande punkt är det gamla solenna, egenartade och dock fullt förstäeliga »*evad* de hava brutit» att föredraga framför såväl Eidems »vad de än hava brutit» som Andræs »vadhelst de hava brutit». Vidare är det att driva kravet på språklig finess för långt,

om man på grund av införandet av ordet »tillgiva» anser sig nödsakad att ersätta det på följande rad mötande ordet »tillräkna» med annat uttryck. Visserligen är intet i sak att invända mot den av Andræ använda formuleringen »icke mer se till deras synd» (jfr Luthers förklaring till 5:te bönen). Emellertid representerar den nuvarande formuleringen »aldrig mer tillräkna dem deras synder» ett värde, som ej bör spolieras blott på grund av rent formella skäl. Icke-tillräknandet av synden korresponderar med den tillräknade rättfärdigheten — en tanke, som ej bör försvinna ur vår syndabekännelse. Denna mening bör alltså erhålla följande form: »Dem vill du tillgiva evad de hava brutit emot dig och aldrig mer tillräkna dem deras synder».

## II. *Trosbekännelsen.*

Förslaget att återgiva »*qui conceptus est de spiritu sancto*» i andra trosartikeln med orden »kommen av den Helige Ande» kan fakulteten icke finna lyckligt. Det obestämda och svävande i detta uttryck kan blott alltför lätt framkalla intrycket att man med en oklar formulering kringgår en saklig svårighet. Det kunde därför ligga nära till hands att överväga huruvida det icke under sådana förhållanden vore bäst att fasthålla vid den nuvarande formuleringen »avlad av den Helige Ande». Emellertid kan icke heller denna utväg anbefallas, och detta av två skäl.

1. Först och främst är det svenska ordet »avlad» icke ett korrekt återgivande av »conceptus» (jfr Beredningsutskottets betänkande 1938, Nr 1, Bilaga 2). Svårigheten sammanhänger därmed att vi i vårt språk icke äga något ord som fullt svarar emot »conceptus» såsom t. ex. tyskan äger i sitt »empfangen».

2. Härtill kommer att ordet »avlad» väcker helt andra, profanerande associationer, samt att det är omöjligt att med utgångspunkt från detta ord giva en rätt förklaring av det därmed åsyftas. Följden därav torde i de allra flesta fall bli att man i undervisningen fullständigt går förbi detta ord utan att lämna någon som helst förklaring. Resultatet blir alltså även i detta fallet, att man med en oklar och oförstådd formulering går förbi saken. Det måste betecknas såsom synnerligen otillfredsställande att på detta sätt suddigt uttrycka en punkt i kyrkans bekännelse.

Då vårt språk saknar ett fullt adekvat enskilt uttryck för »*conceptus*», är enda möjligheten att söka giva en så noggrann och klar omskrivning av saken som möjligt. Vad trosbekännelsen med »*conceptus de spiritu sancto*» vill uttrycka är detsamma, som i Luk. 1: 35 uttryckes sålunda: »Helig ande skall komma över dig, och kraft från den Högste skall överskygga dig». I anslutning till detta bibelord skulle den ifrågasvarande punkten i trosbekännelsen kunna ganska korrekt uttryckas så: »vilken genom den Helige Andes kraft är född av jungfrun Maria». Den invändning som kan riktas mot denna formulering är av mera utvärtes art, nämligen att det som i trosbekännelsen är två punkter här sammanfogas till en. Ännu närmare originalets mening och byggnad skulle man måhända komma genom att ytterligare taga till hjälp Nicaenums uttryck på motsvarande punkt: »*tagit mandom*» (*incarnatus est*) »*genom den Helige Ande*». Därigenom vunnes att de båda leden bibehölls såsom självständiga. Den ifrågasvarande passus i trosbekännelsen skulle då erhålla följande lydelse: »*vilken genom den Helige Andes kraft tagit mandom och är född av jungfrun Maria*», eller också: »*vilken tagit mandom genom den Helige Ande och är född*» etc. Om denna formulering användes, bortfaller skälet att ändra »hans enfödde son» till »hans enda son». Det förra uttrycket är enligt fakultetens mening överhuvud taget att föredraga.

### III. *Nattvardsliturgien.*

I fråga om distributionsformlerna hänvisar fakulteten till sitt utlåtande 1938.

Efter utdelandet av nattvarden säger prästen enligt Andræs förslag, vilket här följt Beredningsutskottets betänkande: »Herren Jesus Kristus, vilkens lekamens och blods sakrament I nu haven undfått» etc. Ordet »sakrament» har av Beredningsutskottet och Andræ tillagts.

Fakulteten tillstyrker antagandet av detta tillägg. Dogmatiskt innebär det ingen ändring, men det kan ge mindre anledning till en glidning i tanken i riktning mot den romerska transsubstantiationsläran.

Nerven i den lutherska synen på nattvarden ligger i läran om realpresensen: vid utdelandet av nattvarden är Kristus själv reall närvarande med allt vad han har och giver, syndernas förlåtelse, liv och salighet. Realpresensens betydelse kunde också omskrivas så, att den på



som gav honom hans världsberömmelse. Och i »Les deux sources de la morale et de la religion» (1932) kulminerar hans dynamiska verklighetsuppfattning i ett av vår tids märkligaste moralfilosofiska och religionsfilosofiska verk.

Med skeendet eller tiden som grundtema söker Bergson utveckla en omfattande verklighetssyn, en enhetlig och sammanhängande uppfattning av människan, världen och Gud. Betraktat i sin helhet — och så måste det betraktas om icke dess egentliga mening skall gå förlorad — ter sig hans metafysiska system som ett av de mest betydelsefulla inläggen i den filosofiska diskussionen och i västerländskt tankeliv ända sedan Kants och transcendentalfilosofiens dagar. I sin tidsspekulation söker Bergson sig fram mot en uppfattning som kan övervinna såväl den mekaniskt-materialistiska världsbilden som den — i nyare tid oftast kunskapsteoretiskt motiverade — idealistiska världsbilden. Han söker en världsbild som är enhetlig och sammanhängande, men där dock det nyskapande livet, utvecklingen och friheten ha en plats. Han vänder sig lika mycket mot platonism och kantianism som mot den allmänna och dominerande verklighetsuppfattning som spirat upp ur intrycken av naturvetenskapernas segerrika uppsving isynnerhet under förra seklet. Huruvida Bergson lyckats övervinna mekanismens förenklade döda värld och idealismens dubbelvärld må lämnas osagt. I varje fall har han pekat på en väg, vilken måhända leder mot den sanning som kan upphäva dessa alljämt med varandra kämpande halvsanningar. Väsentliga strömningar i nutida tänkande arbeta också vidare i denna riktning.

Det inflytande Bergson haft och fortfarande har kan knappast överblickas. Icke minst i England och Amerika är hans betydelse stor. Även i Sverige har hans tänkande utövat ett visst inflytande, dock framför allt i mera speciellt, psykologiskt avseende (M. Jacobsen, J. Landquist). I andra avseenden ha speciella synpunkter i Bergsons filosofi tagits upp till kritisk diskussion av svenska filosofer. A. Phalén, G. Oxenstierna och A. Nyman ha diskuterat hans tidsbegrepp, och H. Larsson har sökt bestämma intuitionsbegreppet i motsättning till Bergsons uppfattning av intuitionen. På teologiskt håll har N. J. Göransson visat förståelse för de bergsonska tankegångarna, och nämnas må även Hj. Sundéns religionshistoriskt orienterade av-

handling om Bergsons religionsfilosofi, recenserad i förra häftet av denna tidskrift. På det hela taget har dock svenskt systematiskt tänkande, behärskat som det är av en — i allmänhet icke klart uttalad — nykantianskt modifierad idealistisk metafysik, icke kommit i någon verklig kontakt med Bergsons metafysik. Likväl förefaller det, som om en sådan kontakt skulle kunna bli fruktbarande, icke minst med tanke på de trots nykantianismen anti-idealistiska tendenserna i svensk teologi och Bergsons ställningstagande för profetismens och evangeliets historiskt-dynamiska syn mot den platoniskt-aristoteliska tidlöshetsbetraktelsen.

SVEN EDVARD RODHE.

\* \* \*

\*

Nationalekonomen *Werner Sombarts* dödsbud ingick för kort tid sedan. Såsom socialhistoriker med ett — i tiden och rummet — nästan universellt blickfält förtjänar hans livsverk att beröras med några rader. Som kanske ingen utom Marx har han färgat en stor del av sin generations syn på den ekonomiskt-sociala utvecklingen.

I sitt huvudarbete, »Der moderne Kapitalismus» (1902 ff.) med följskrifter såsom »Der Bourgeois» (sv.: »Kapitalismens anda», 1916) och »Die Juden im Wirtschaftsleben» framträder Sombart som oppositionsman mot det naturvetenskapliga betraktelsesättet i kulturvetenskaperna. I anslutning till Dilthey och den s. k. historiska skolan i nationalekonomien hävdar han en mera psykologisk, »förstående» metod. Hans intresse riktar sig därför främst på människans motivbildningar som agens i den sociala processen. Medeltidens, »förkapitalismens», övervärldsliga människa leddes främst av syftet att tillgodose sina traditionella behov, medan »ungkapitalismens» och än mer »högkapitalismens» dominerande drivkraft var det oinskränkta penningbegäret.

Ett teologiskt intresse får Sombart genom sina inlägg i den numera långt utspunna debatten om växelspelet mellan de etiskt-religiösa idéerna och samhällsutvecklingen. Två år efter utgivandet av första bandet av »Der moderne Kapitalismus» utkom Max Webers studie

»Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus». Weber framställer här den kalvinistiska kallelsetanken som en viktig faktor för utformandet av den kapitalistiska mentaliteten. Han fick sedermera ett visst stöd av Troeltsch. Sombart sökte emellertid leda i bevis, att kapitalismens genesis är att söka långt före reformationen, främst i de norditalienska städerna. Den rationella företagargandan har även hämtat näring ur skolastikernas moralfilosofiska spekulationer. Slutligen betonade Sombart rassynpunkten och tilldelade judarna en pionjärroll vid skapandet av »kapitalismens anda».

Genom sitt omfångsrika vetande, sitt medryckande framställningsätt och inte minst sin färdighet att infånga de skilda epokerna i den sociala utvecklingen med slagordsmässiga formler har Sombart blivit mycket läst världen runt. Hans teser ha dock på senare tid mött rätt mycken kritik, och hans historiska analyser ha fått revideras.

KARL-GUSTAF LANDGREN.

\* \* \*

Under februari besöktes Uppsala och Lund av professorn i praktisk teologi vid Berlins universitet *Leonhard Fendt*. I Uppsala höll Fendt föreläsningar över ämnena »Wissenschaftliche und praktische Schriftauslegung», »Die Aufgabe der praktischen Theologie» och »Die Gestaltung des Gottesdienstes». I Lund behandlades de båda sista ämnena.

Det var givetvis icke möjligt att behandla dessa nästan gigantiska ämnen vid en föreläsning på vardera en timme annat än ur en viss synpunkt. Det måste bli en medveten begränsning från början. Det sätt varpå Fendt företog sig denna och över huvud den grundprincip han lade på de tre ämnena åstadkom en slutenhet och en fasthet som icke bara var fängslande att lyssna till utan som framför allt lyckades skapa åt hela det problemkomplex, varav den vetenskapliga praktiska teologien består, en totaluppfattning och en motivering.

Det genomgående i Fendts uppfattning var bibelns grundläggande och oinskränkta ställning. Kanske blir den syn han företrädde klarare,

om den ses mot bakgrunden av att han förut varit katolik och professor vid en jesuitisk högskola. I alla händelser var hans totaluppfattning sällsynt luthersk just genom den allt dominerande roll han tillmätte bibeln.

Den praktiska teologiens uppgift som vetenskaplig disciplin består enligt Fendt däri, att den utforskar det faktiska kyrkolivet med dess olika förgreningar och verksamhetsformer samt och framför allt däri att den ställer dessa i relation till Nya testamentet. Detta måste för den spela rollen av garant eller prövosten, så att endast det kan godtagas som fullödigt kristet och lutherskt, som kan motiveras utifrån dess mening. Fendt betonade, att det icke gäller att på biblicistiskt manér söka efter ställen, där förhållandena i fråga äro uttryckligen nämnda utan att i Nya testamentets anda undersöka överensstämmelse eller avvikelser. Och denna undersökning och prövning åligger den praktiska teologien. Denna blir därigenom en mätare och en regulator för kyrkolivets former, och den förutsätter i första hand en fast förankring och en säker kunskap i Nya testamentet. Den praktiska teologien som historisk disciplin, d. v. s. utforskandet av liturgiens eller predikans historia tyckes med denna formulering av uppgiften svårligen få rum inom disciplinen, men Fendt förklarade, att även här gäller kravet på prövning av de under en viss tid föreliggande faktiska formerna, av t. ex. predikan eller gudstjänstliv, utifrån Nya testamentets syn.

Den så ställda uppgiften exemplifierades i det liturgiska ämnet. Där formulerades den avgörande principen för gudstjänstens utgestaltung så, att endast de gudstjänstformer hava berättigande som kunna motiveras utifrån bibeln, antingen genom att vara där uttryckligen nämnda eller — och vanligast — genom att överensstämma med dess andemening.

Givetvis får denna syn alldeles särskilda konsekvenser för den principiella homiletiken. I sitt föredrag om vetenskaplig eller praktisk exeges gav Fendt den praktiska tillämpningen genom att ivrigt framhålla den grundläggande betydelsen av exegetisk bakgrund för den praktiska utläggningen i predikan.