

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 15

1939

HÄFTE 4

INNEHÅLL

	Sid.
ANDERS NYGREN: Det kristna ethos' egenart	299
MARTIN LINDSTRÖM: Evangeliets människouppfattning och den kristna kultursynen	308
GUNNAR DAHMÉN: Präst och prästutbildning. 1830-talets diskussion	321
Från den teologiska samtiden.....	333
Teologisk litteratur:	
Johannesevangeliet i svensk forskning under det sista årtiondet, av <i>kontraktspresten, teol. lic. Nils Johansson</i>	336
MARTIN DIBELIUS: Jesus, av <i>professor Anton Fridrichsen</i>	354
Bibeln eller Den heliga skrift. Med förklaringar av SVEN HERNER, av <i>professor Hugo Odeberg</i>	356
ALAN RICHARDSON: The Gospels in the making, av <i>pastor Erik Beijer</i>	362
HENRY J. CADBURY: The Peril of Modernizing Jesus, av <i>docent Tomas Arvedson</i>	365
HANS JONAS: Gnosis und spätantiker Geist, av <i>docent Ernst Percy</i>	369
Bibeltjänsts skriftserie, av <i>docent Erik Sjöberg</i>	373
KARL MÜLLER: Kirchengeschichte I, 1. 3. Aufl., av <i>professor Hilding Pleijel</i>	377
Sancti Epiphanii episcopi Interpretatio evangeliorum. Ed. A. ERIKSON, samt ALVAR ERIKSON: Sprachliche Bemerkungen zu Epiphanius' Interpretatio evangeliorum, av <i>docent Gerhard Bendz</i>	378
GUNNAR HULTGREN: Det evangeliska kärleksbudet hos Augustinus, av <i>professor Hjalmar Lindroth</i>	381
A. A. BOWMAN: Studies in the Philosophy of Religion, av <i>docent Sven Edvard Rodhe</i>	386
Diskussionsinlägg:	
Teologiska principfrågor. Svar till docent Martin Fries, av <i>professor Hjalmar Lindroth</i>	391

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

*Manuskript, litteratur och meddelanden till Redaktionen böra adresseras
till Professor Ragnar Bring, Lund.*

L U N D
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI
1 9 3 9

DET KRISTNA ETHOS' EGENART

FÖREDRAG FRAMLAGT SÅSOM DISKUSSIONSBASIS VID DEN EKUMENISKA
KONFERENSEN I YORK I JULI 1939

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

1. EGENART-FRÅGANS VIKT.

Det är en allmän, även inom den ekumeniska diskussionen icke sällan mötande föreställning, att det visserligen råder stor oklarhet och strid beträffande kristendomens religiösa eller — som man ofta uttrycker det — dogmatiska innebörd, men att det däremot, så snart man kommer över till det etiska området, härskar en helt annan samstämmighet mellan alla kristna. Även om dessa hylla skilda trosuppfattningar, kunna de dock sammanträffa i ett gemensamt etiskt bedömande och i det praktiska arbetet för gemensamma mål. Läran skiljer, livet förenar — heter det. Härmed förmäler sig gärna en annan tanke, nämligen att kristendomens religiösa åskådning på många punkter kan vara tvivel underkastad, men att det däremot är dess ovanskliga ära att hava fört fram till en etisk åskådning, som håller måttet och som kan betecknas såsom allmänmänsklig och allmängiltig. Man väntar sig icke, att kristendomen i etiskt avseende skulle ha något just för den, till skillnad från andra, utmärkande att säga; det särpräglade skulle ligga mera på trosläroras än på handlingslivets område.

Nu måste emellertid konstateras, att hela denna betraktelse är totalt missvisande. Den verkligt stora förvirringen råder just på det etiska området. Om under historiens gång vissa dogmatiska uppfattningar utkristalliserats, så att kristendomens religiösa innebörd åtminstone i några huvuddrag blivit fastslagen, så har ett klagörande av det kristna ethos' innebörd icke i motsvarande grad ägt rum. Här växer allting mycket mera vilt. Genom den kyrkligt-dogmatiska traditionen ha vissa spår utlagts, som man i religiöst avseende gärna följer. Under sina skapande perioder har kyrkan i sina bekännelseskrifter och dogma-

tiska formuleringar så att säga uppsatt varningstavlor på de punkter, där faran är störst att man urspårar från kristendomen och råkar i andra andliga makters våld. I etiskt avseende finnas inga sådana spår att följa, åtminstone icke så klart utlagda. Dogmatiskt sett vet man på förhand, vad man som kristen kan och »får lov» att säga, t. ex. att man måste tala om människans frälsningsbehov, om Guds nåd, om Kristi centrala ställning o. s. v.; man vet, att man ej alltför oreserverat får tala om människans naturliga förmåga. Att det här emellertid ofta icke är fråga om någon verklig klarhet, visar sig bäst däri, att man menar sig kunna koppla kristendomens religiösa budskap samman med nära nog vilket ethos som helst. Det förhåller sig i själva verket blott så, att man på det dogmatiska området, där man har en föreskrift att hålla sig till, är mera försiktig och återhållsam; på det etiska området, där man är mera obunden, låter man lättare sin egentliga mening ohämmat komma fram. Sålunda blir etiken den punkt, där avgörandet egentligen kommer att stå i våra dagars kamp om kristendomen. Icke därför att etiken skulle vara det viktigaste, utan därför att den är den mest utsatta och tillika mest osäkra punkten samt symptomet på den religiösa hållningslösheten och rådlösheten, trots den kyrkliga traditionens understöd. Ägde man verkligen full klarhet över kristendomens religiösa innebörd, så skulle det också omedelbart medföra klarhet över kristendomens ethos; ty det är blott fråga om tvenne sidor av samma sak. Huru oklart läget är, kan måhända bäst åskådliggöras med ett par frågor: är det kristna ethos världsflyktigt eller världsbejakande? är det samhällsbevarande eller samhällskritiskt? kan man tala om ett kristet samhällsliv, om en av kristendomen fordrad ekonomisk ordning? På dessa och liknande frågor svarar den ene så, den andre annorledes. Och så uppställer man än det ena, än det andra etiska handlingsprogrammet såsom kännetecknande för kristendomens inställning, utan att det dock består något skönjbart inre sammanhang mellan dessa program och kristendomens religiösa budskap.

Ett dylikt förhållande kan icke annat än åstadkomma den största förvirring. Att på detta sätt på ovissa grunder utfärda paroller för handlandet under föregivande att det är kristendomen som kräver just detta handlande är icke ofarligt. Det är att kompromettera kristendomen och att belasta samvetena. Det betyder därför ett stort steg

framåt i diskussionen, när man icke blott resonerar om allahanda etiska handlingsprogram, utan på allvar ställer frågan om det kristna ethos' egenart och förnimmer detta som ett problem. Härtill kommer, att de under senare tid framträngande religiöst färgade nationalistiska »Weltanschauungen» proklamera ett mot kristendomen totalt stridande, synnerligen egenartat och utpräglat ethos. Härigenom understrykes än ytterligare vikten av att äntligen nå fram till det för det kristna ethos egenartade. Det gäller då att ställa frågan principiellt och giva svaret så enkelt och klart som möjligt i nära anknytning till Nya testamentet.

2. DET KRISTNA ETHOS SÅSOM RELIGIÖST ETHOS.

Det första, som då måste framhållas är, att det kristna ethos är ett alltigenom religiöst bestämt ethos, d. v. s. att den kristnes etiska förhållande skall få sin prägel av den kristna gudsgemenskapen.

Det kristna ethos är *icke egocentriskt*: det utgår icke från det egna jagets begär och värderingar och syftar icke till dess självfullkomning; det står alltså avvisande mot varje eudaimonistiskt och utilitaristiskt ävensom mot varje evolutionistisk-perfektionistiskt ethos.

Det kristna ethos är *teocentriskt*: det är primärt *lydnad för Guds vilja*. Men vad Guds vilja är, känner den kristne genom Kristus. »Ingen har någonsin sett Gud; den enfödde Sonen, som är i Faderns sköte, han har kungjort vad Gud är» (Joh. 1: 18). I Kristi självutgivelse, i hans lidande och död för oss, avslöjar sig på ett nytt sätt vad Gud är, huru han är sinnad mot oss och vad som är hans vilja med oss. »Gud är kärleken» (1 Joh. 4: 8, 16). Detta betyder emellertid icke blott en ny insikt i fråga om Guds väsen; det betyder icke blott, att Gud i och genom Kristus uppenbarat sig för oss och förmedlat oss kunskaper om att Gud till sitt väsen är kärlek. Fastmer betyder det, att Gud genom Kristus aktivt utövat sin kärlek gentemot oss. »Gud bevisar sin kärlek till oss däri att Kristus dog för oss, medan vi ännu voro syndare» (Rom. 5: 8). Därigenom har Gud — utan all vår förskyllan eller värdighet — tagit oss upp i sin gemenskap. Detta är evangeliets centrala innebörd: vår gemenskap med Gud vilar icke på något vårt eget, utan på Guds barmhärtighet och kärlek. »Icke på grund av rättfärdighetsgärningar, som vi hade gjort, utan efter sin barmhärtighet frälste

han oss» (Tit. 3: 5). Häri kommer kristendomens teocentriska innebörd till klart uttryck. Vår försoning med Gud och gemenskap med honom är helt grundad på Guds gärning. »Alltsammans kommer från Gud, som har försonat oss med sig själv genom Kristus. Ty det var Gud, som i Kristus försonade världen med sig själv» (2 Kor. 5: 18 f.).

3. DET KRISTNA ETHOS' INNEBÖRD: KÄRLEKEN.

Men därmed är tillika grunden lagd för ett nytt ethos. Att leva i Guds gemenskap är att leva i *kärleken*. »Den som icke älskar, han har icke lärt känna Gud, ty Gud är kärleken» (1 Joh. 4: 8). Om man säger, att det kristna ethos' hela innebörd kan uttryckas i ett enda ord: kärleken, så är detta fullkomligt rätt och träffande. Men man har därmed blott ännu icke sagt mycket. Ty »kärlek» är ett mångtydigt ord. Även platonismen resp. nyplatonismen kunde prisa kärleken till det gudomligas värld (»den himmelske eros») såsom människans rätta förhållande, och den moderna altruismen kan beteckna den allmänna människokärleken, filantropien, såsom sitt etiska ideal, utan att därför någon av dessa åskådningar med kärlek menar detsamma som kristendomen. Kärleken i kristendomens mening får sin bestämning och sin konkreta innebörd genom Guds i Kristus gentemot oss bevisade kärlek. Guds kärlek är spontan och »omotiverad», d. v. s. den är ej motiverad av sitt föremåls värde kvalitet. Gränsen mellan goda och onda, mellan rättfärdiga och orättfärdiga, är icke gränsen för Guds godhet och kärlek: »han låter ju sin sol gå upp över både onda och goda, och låter det regna över både rättfärdiga och orättfärdiga» (Matt. 5: 45). Därför gäller detsamma om det kristna ethos; det kännetecknas av den *spontana och »omotiverade» kärleken*, som älskar även den, vilkens förhållande snarast skulle motiverat motsatsen: »älsken edra ovänner, och bedjen för dem som förfölja eder». Häri dokumenterar sig det kristna livet såsom ett liv i Guds gemenskap och i hans kärlek: »varen så eder himmelske Faders barn» (v. 44 f.).

Att leva i Guds gemenskap är att bli tjänad av Kristus. Därför är det kristna ethos ett *tjänandets ethos*: »Den som vill bli störst bland eder, han vare de andras tjänare, och den som vill vara främst bland eder, han vare allas dräng. Också Människosonen har ju kommit,

icke för att låta tjäna sig utan för att tjäna och giva sitt liv till lösen för många» (Mark. 10: 43 ff.). Det kristna ethos' innebörd såsom tjänandets ethos kan enklast uttryckas med Jesu ord till lärjungarna: »I haven fått för intet; så given ock för intet» (Matt. 10: 9).

Att leva i Guds gemenskap är att leva på Guds barmhärtighet och syndaförlåtelse. Därför karakteriseras det kristna ethos av barmhärtighet och *vilja att förlåta*: »allt vad du var skyldig efterskänkte jag dig, eftersom du bad mig därom. Borde då icke också du hava förbarmat dig över din medtjänare, såsom jag förbarmade mig över dig?» (Matt. 18: 32 f.)

Kort kan det kristna livets innebörd uttryckas så: det är att leva *av Guds kärlek* (religiöst) och att leva *i Guds kärlek* (etiskt); det är att mottaga Guds kärlek (rättfärdiggörelsen genom tron) och att vara ett organ för Guds kärlek, så att den får gå vidare till andra (trons frukter). Men i båda fallen är det fråga om ett och samma liv. Jag kan icke leva *av* Guds kärlek utan att också leva *i* Guds kärlek, men icke heller leva mitt liv *i* Guds kärlek utan att ständigt leva *av* Guds kärlek. Alltsammans kommer från Gud, och alltsammans står i Guds tjänst (teocentriskt).

Liksom Guds vilja alltid går ut på *ett*: kärlek, så är också synden, i vilka former den än må framträda, innerst *ett*: själviskhet, egocentricitet. Synd är att leva sitt liv *utan Gud*, av egna resurser (otro) och *för sig själv* (själviskhet). Om man ser helt realistiskt på det mänskliga livet sådant det faktiskt är beskaffat, så måste man medgiva, att det i största utsträckning behärskas och präglas av denna gudsfientliga makt. Därför kan det kristna ethos aldrig framträda såsom en vilande besittning, utan får karaktären av den gudomliga *kärlekens kamp* mot själviskhetens onda andemakt — i människolivet i allmänhet och i den kristnes eget liv.

4. DET KRISTNA ETHOS OCH DEN SOCIALA VERKLIGHETEN.

Sedan gammalt plägar man skilja mellan individuell etik och social-etik. Denna distinktion äger emellertid icke tillämpning på det kristna ethos. Det är varken individuell eller social etik, eller, om man så vill,

det är bådadera i ett, utan att det består någon möjlighet att draga någon gränslinje dem emellan. Själva distinktionen mellan individuell etik och socialetik förutsätter, att människan etiskt sett kan hava endast med sig själv såsom individ att göra, med sin dygd, sin eudaimoni, sitt självfullkomnande. Men detta är omöjligt i en etik, där kärleken är huvudsaken. Kärleken är ett gemenskapsbegrepp, den uttrycker en relation. I kärleken i kristen mening (ἀγάπη) har människan aldrig blott med sig själv, med sitt eget jag att göra, utan alltid med ett du, med Gud och nästan — såtillvida får varje kärlekens framträdande ett socialt drag över sig. Men å andra sidan är subjektet i kärleken aldrig gemenskapen såsom sådan, utan den enskilda människan — såtillvida är det kristna ethos alltid individuellt bestämt. Den korrekta meningen i det tvivelaktiga talet om en kristen socialetik är framhållandet av att kärleken skall vara verksam just i den sociala verklighet, vari människan står, och att en kärlek, som icke leder till kärlekens gärning, saknar inre sanning: »Låtom oss älska icke med ord eller med tungan, utan i gärning och i sanning» (1 Joh. 3: 18).

Varje klyvning av den kristna etiken i en individuell och en social etik medför lätt en dubbel risk för att det kristna ethos blir missförstått. Antingen kommer man att uppfatta förhållandet mellan det individuella och det sociala såsom ett »antingen — eller», eller såsom ett »både — och». Men i bådadera fallen förvanskas det kristna ethos.

I förra fallet betraktas kärleken såsom hörande till det individuella, privata livets sfär. Det är där man har att bevisa sig som kristen. I det samhälleliga livet åter råda andra grundsatser än den kristna kärlekens. Men därför är det ock det enda konsekventa förhållandet av en kristen, att så mycket som möjligt hålla sig fjärran från världslivet. Världsflyktens konsekvens ligger nära.

I senare fallet utgår man likaledes från att kärleken endast hör till det individuella livets sfär. Men Gud har icke ställt oss endast i ett sådant individuellt förhållande, utan också i samhällslivet med dess ordningar. Därigenom att Gud genom skapelsen infört vissa för alla gällande ordningar har han givit tillkänna vad som är hans vilja. Ur själva »skapelseordningarna» kunna vi alltså utläsa Guds vilja med oss i detta nu. Vid sidan av kärleken träda alltså »skapelseordningarna» såsom en andra kunskapskälla för vad som är Guds vilja.

Gentemot båda dessa uppfattningar måste fasthållas, att Guds vilja är en och enhetlig; i alla livets förhållanden kräver den ett och det samma: kärleken. Tanken att kärleken skulle kunna tillämpas i det privata, men däremot icke i det samhälleliga livet, grundar sig på ett självbedrägeri. Man utgår ifrån, att man nog personligen skulle vara i stånd att prestera den kristna kärleken, men att de vidriga förhållandena i världen sätta en gräns för kärleken. I verkligheten förhåller det sig emellertid tvärt om. Gränsen för kärleken sättes icke genom det objektiva materialets motspänstighet. Det är icke så, att de yttre, syndiga förhållandena ej skulle medgiva oss att restlöst genomföra den kristna kärlek, som vi bära inom oss. *En* människa har levat Guds kärlek helt och rent i denna världen, Jesus Kristus; men det berodde förvisso icke på de yttre förhållandenas mjukhet och medgörlighet. Detta lär oss, att det som sätter verklig gräns för kärleken icke är beläget i objektet, utan hos oss själva. Just de motspänstiga och syndiga förhållandena ropa efter kärleken. Det är där, som kärleken skall verka.

Om det alltså står fast, att kärleken skall förverkligas just i de samhälleliga ordningar, i vilka var och en står, så ligger den uppfattningen nära, att vår uppgift närmast skulle bestå i proklamerandet och genomförandet av ett kristet socialt program, i upprättandet av ett kristet samhällsliv. Ofta har man sålunda i bergspredikan velat se en anvisning om huru de samhälleliga problemen skulle ordnas på kristet sätt. Det grundläggande felet i denna uppfattning består däri, att det ingalunda är säkert, att *kärleken* på detta sätt komme till genomförande. Att vilja upprätta ett kristet samhällsliv i en okristen värld vore tvärt om att prisgiva icke blott rätten, utan också och framför allt kärleken. Det kristna ethos uppfordrar oss ej till ett utopiskt handlande under bortseende från världens faktiska beskaffenhet, utan det uppfordrar oss till kärlekens handlande i den verkliga värld, i vilken vi stå.

Det finns intet samhällsliv, vilket som sådant med rätta kan betecknas såsom kristet samhällsliv, ej heller något socialt program, vilket som sådant förtjänar namnet »det kristna programmet». Det värsta attentat, som kan begås mot den kristna kärleken är, om den ersättes med ett dylikt program. Kristendomen har principiellt icke något eget Wirtschafftssystem. Den dömer t. ex. ej mellan kapitalism och socialism.

Det är icke så, att den ena av dessa i och för sig är kristligare än den andra. Båda kunna ställas i den mänskliga själviskhetens tjänst; men inom båda finns ock plats för kärlekens tjänande. Allt kommer an på, i vilken andes tjänst en dylik ordning ställes.

Men betyder icke detta, att det kristna ethos blir alldeles verkningslöst i förhållande till den sociala verkligheten? Betyder det icke, att det kommer att sakna konsekvenser för det mänskliga samlivet? Tvärt om. Om kyrkan låter förleda sig att uppställa ett visst program såsom det i och för sig kristna, är detta dömt att bli verkningslöst, vartill ytterligare kommer, att kristendomen på detta sätt blir komprometterad. I det fallet gäller ordet, att den bästa tjänst kyrkan kan göra världen är att förbli kyrka. Ej såsom socialreformator utför kyrkan sin Herres uppdrag, utan genom att förkunna hans evangelium *och därvid låta dess etiska konsekvenser klart framträda*. Dess förnämsta uppgift är i detta senare avseende att för hög och låg låta Guds dom bli hörd över den mänskliga själviskheten och att förkunna kärleken såsom Guds vilja. Felet i den mänskliga samlevnaden består icke i främsta rummet däri, att dess ordningar äro etiskt och kristligt mindervärdiga, utan däri, att *man lever utan Gud* i dessa ordningar och därigenom missbrukar och förstör dem. I en sekulariserad kultur har »den naturliga människans» egocentriska inställning blivit upphöjd till självklar norm. Nationalekonomen räknar med den mänskliga själviskheten såsom den stabilaste av alla faktorer, statsmannen handlar självklart i folkegoismens intresse, partiet och klassen lika självklart i det egoistiska klassintressets. I denna värld har kyrkan att högt förkunna Guds dom över det själviska livet och förkunna kärlekens tjänande såsom Guds vilja. Den har att sörja för, att det icke blir bortglömt, att vi äro här icke för att taga och vinna, härska och undertrycka, utan för att giva och tjäna.

Att förvandla det kristna ethos till ett speciellt socialetiskt program betyder icke att förhjälpa det till större effektivitet, utan det betyder att oberättigat reducera dess universella syftning — som om det blott dömde vissa system, men icke själviskheten och synden i varje system. Det är att underskatta det, som om det blott vore ett program vid sidan av andra.

Det är så långt ifrån att det kristna ethos skulle sakna konsekvenser

för det mänskliga samlivet, att det tvärt om får de allra mest handgrip-
liga konkreta konsekvenser. Det är domen över varje utnyttjande av
nästans nödställda belägenhet, över varje form av klassegoism och ras-
hat — för att blott anföra ett par aktuella konkreta exempel. I första
hand får det kristna ethos denna negativa innebörd: avlägsnandet av
de själviska störningarna i det mänskliga samlivet.

I och med med avvisandet av tanken på ett »kristet socialtiskt pro-
gram» är icke förnekad, att på en bestämd punkt i historien en viss
consensus kan inträda hos en större grupp av människor om vad det
kristna ethos kräver i den givna situationen. I allmänhet återgår detta
på en profetisk intuition hos en andlig ledare, som ställföreträdande
genomlevat och genomtänkt den innevarande situationen. Men ett
dylikt samlande historiskt ideal eller program får ej betecknas såsom
det för alla tider kristna. Dess enda legitimering ligger i dess överty-
gelsemakt, i dess förmåga att övertyga människor, att det just är detta,
Gud av dem *nu* kräver.

Ävenledes är det en viktig uppgift att från kristen utgångspunkt
genomtänka den sociala verklighet, i vilken vi stå. Ju mera denna
verklighet blivit ensidigt genomtänkt från sekulariserad, självisk syn-
punkt, desto nödvändigare är det, att den medvetet ställes in under den
tjänande kärlekens perspektiv. Men detta är snarast en uppgift för fack-
männen på de skilda sociala och ekonomiska områdena, som blivit
gripna av kristendomens anda. Resultaten av dylika undersökningar
kunna bli till stort gagn för det kristna ställningstagandet, men få ej
heller betecknas såsom *det* kristna programmet eller beklädas med kyrk-
lig auktoritet. Kyrkans uppgift är att förkunna den tjänande kärleken
så att den blir en klar och krävande realitet för dem, som i olika ställ-
ningar ha handlandets eller genomtänkandets ansvar, samt att visa den
tjänande kärlekens förankring i den Gud, som är kärleken och som i
Kristus har tjänat oss.

EVANGELIETS MÄNNISKOUPPFATTNING OCH DEN KRISTNA KULTURSYNEN¹

AV DOCENT MARTIN LINDSTRÖM, LUND

Om man med senare dogmatiska framställningar jämför Luthers Uttalanden om människan och kulturen, kan man utan svårighet konstatera, att hithörande frågor under en längre tid betänkligt försumrats. Detta förhållande förklarar åtskilliga fenomen i samband med vår tids nyvaknade för att icke säga yrvakna intresse för den kristna uppfattningen om människan. Å ena sidan synes man ha alltför lätt att glömma, att varje teologisk utsaga måste vara en utsaga om gudsförhållandet, och kastar sig in i allehanda kvasipsykologiska utredningar, gärna med utgångspunkt i bibliska föreställningar om människan. Å andra sidan avvisar man ängsligt alla hithörande försök, emedan man misstänker nya föroreningar av den kristna åskådningen från den grekiska idealismens sida. Både de nya utkasten till en naturlig teologi och den »antropologiska nihilismen» gör en utredning önskvärd. Alldeles samma resonemang kunde också föras beträffande den kristna kultursynens problem.

Det första och grundläggande i evangeliets uppfattning av människan är, att hon tillika med hela världen är Guds skapelse. Och hon intar genom sin bestämelse en särställning i förhållande till allt annat skapat, eftersom hon ensam är ämnad att leva i gemenskap med Gud. Hon förutsättes kunna förstå Guds ord och känna ansvar inför honom. Bibeln är annars icke utförlig i angivandet av skillnaden

¹ Det följande är ett till största delen ordagrant återgivande av det ena av två inledningsföredrag till en diskussion över ämnet »Evangeliets människouppfattning och den kristna humanismens problem», vilken diskussion hölls i Sigtuna den 27 sistlidne september. Eftersom uttrycket »kristen humanism» vid det nämnda som vid andra tillfällen visat sig vara ett högst oklart begrepp, om vars innebörd skilda meningar råder, har jag utbytt det mot det mera entydiga »kristen kultursyn».

mellan människan och den övriga skapelsen.¹ Teologin har väl grubblat mer över den delikata frågan, dock utan att bli färdig med något varaktigt svar. Det torde också räcka med att denna skillnad förutsättes som något självklart. Det är endast till människan som Gud talar, och det är Guds historia med människosläktet och med enskilda människor som skildras i Bibeln.

Att Gud är Skaparen och människan hans skapelse innebär, att Gud är suverän över henne, att hon skulle vara ett uttryck för hans skaparvilja och ett verktyg för dess alltjämt fortgående förverkligande. Men människan har gjort uppror emot Gud, hävdar en falsk självständighet gentemot honom och vill vara sin egen suverän, vill själv vara såsom Gud. Därmed ligger människan och hennes värld under den ondes våld.

Likväl har hon ingalunda undkommit Gud. Hans vilja realiseras alltjämt, trots mänskligt motstånd. På två sätt möter han syndens situation, genom lag och genom evangelium. När människan vägrar att släppa till sig i tjänst hos Guds kärleksvilja, möter denna vilja henne som lag, sammanfattad i kärleksbudet. Oberoende av den historiska förbindelsen med Bibel och kristen förkunnelse vet människan om Gud och har hon hans lag inskriven i sitt hjärta. Eller om man söker mindre statiska uttryck: Gud talar oavbrutet till henne genom hela hennes erfarenhet, genom de tankar, som inställer sig inför medmänniskors behov av hjälp och bistånd, dessa tankar som anklagar eller ock försvarar, allteftersom de skjutits åt sidan eller blivit åtlydda.

Denna naturliga Guds- och lagkännedom eller denna så att säga utomkyrkliga kontakt med Gud är väsentlig för skapelsetankens upprätthållande. Därför att världen är Guds värld, bär den vittne om honom. Ingen kan på domens dag undskylla sig med att han inte visste.

När människan i omedelbar reaktion på ett konkret läge lyder en sådan tanke eller impuls, det må sedan röra sig om domstankens glas vatten eller om ett nyttigt arbete på längre sikt, åstadkommer hon enligt Guds vilja något gott. Detta gäller även om hennes handling

¹ Skillnaden markeras i skapelseberättelsen och på de övriga fåtaliga och svävande ställen, där människan betecknas som Guds avbild. Sammanställning och analys av ställena hos E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, 1937, s. 519 ff.

inte är ett omedelbart svar på en tyst eller uttalad bön om hjälp. Den kan vara motiverad av människans vilja att hävda sig inför Gud, att genom lydnad för hans vilja komma åt hans goda i form av belöning eller att undkomma hans straff. Även i ett sådant fall realiserar Gud sin skapelsevilja, låt vara genom ett motsträvigt medium, genom människans själviskhet, vilken av lagen drives att liksom utvidgas och omfatta även medmänniskans intressen. Detta är den religiöst inriktade människans situation under lagen. Den innebär trældom. Människan befrias icke från sin själviskhet, men hon tvingas att utföra Guds vilja, att göra något som faktiskt är gott för nästan.

Så är överheten Guds tjänare och den borgerliga ordningen hans ordning, varigenom han åstadkommer ett visst mått av stadga och fred i världen, själva förutsättningarna för mänsklig sammanlevnad. Faktum förändras icke, även om överhetens omsorg om undersåtarna och dessas lydnad för sin överhet ytterst motiveras av egennyttan. Därmed kan vi se hela kulturarbetet inställt i Guds skapelsehandlande. Det är också uppenbart, att ingen på denna väg kan återvinna det rätta förhållandet till Gud, det som gått förlorat genom synden och som består i vantron eller den falska självständigheten. Allt som här sker står inom syndens och lagens klammer, vilket också framgår av kulturarbetets och det yttre framåtskridandets ofta påpekade tveeggade resultat, illustrerat t. ex. genom sammanställningen trafikplan och bombplan.

Guds andra sätt att genomföra sin skapelsevilja i syndens värld är frälsningen, där han besegrar synden, döden, djävulen, lagen och samvetet, som håller människorna i trældom, lösköper dem och erbjuder dem frihet och gemenskap med sig själv, evigt liv i fri och villig tjänst. Att taga emot evangelium eller att tro betyder att uppge allt anspråk på egen förtjänst och värdighet, allt åberopande av egna gärningar enligt lagen, all förtröstan på egen godhet och egen förmåga. Det betyder, att oinskränkt och uteslutande lita på Guds nåd, att tacksamt ur hans hand mottaga vad han tackes giva. Det betyder, att människans vilja åter blir ett med Guds vilja, så som den var i skapelsen, att människan blir ett öppet och mottagligt käril och redskap för Guds godhet, för hans kärleksvilja. Om hon förut som en självklar sak var inriktad på sina egna intressen, vänd eller krökt inåt

mot sig själv, ställes hon nu åter till livets förfogande. Om förut hennes religion var en strävan uppåt, ett försök att för egen räkning lägga beslag på Gud och hans eviga goda, en strävan som konkurrerade med hennes världsliga arbetsuppgifter — jfr munkväsen, pietism och andra asketiska religionsformer — vändes hon nu utåt, mot nästan. Hon tar emot livets goda som gåvor från Gud, och som hans förvaltare ger hon dem vidare åt nästan. Den inställning, där detta utgivande användes för att bygga upp den egna personens värde, för att förbättra dess balanskonto hos Gud, har nu mist sin mening. Handlandet är fritt och sakligt. En hjälpsam handling är vad den ger sig ut för att vara, hjälp åt den behövande, icke ett medel för ett själviskt mål, och vore så detta mål »personlighetens eviga bärgning».

Nu är det av yttersta vikt att lägga märke till, att det goda som görs i tron icke är gott i någon annan mening än det som görs av den icke-kristna människan. Godheten kommer i båda fallen från Gud och innebär, att hans skapelsevilja realiseras. I intetdera fallet tillkommer människan någon förtjänst. Tron är sålunda icke ett slags habitus, som möjliggör en specialkvalitet av gott. Konkret hjälp åt nästan är något gott, vem som än hjälper. Och det är aldrig likgiltigt för Gud. Det bedömes också i domen efter samma kurs. Den som åberopar den strikta lagen dömes skyldig, icke för det goda han utträttat utan för sin synd. Och den som skall bli frälst, han må vara hedning eller kristen, måste bli det genom Guds barmhärtighet. Alla är utan ursäkt, ingen har något att berömma sig av. Berömmelsen är Guds och endast hans.

Och det måste ihågkommas, att det ljuvliga domsordet: »Kommen, I min Faders välsignade», för samtliga som det riktas till kommer att vara ett oförklarligt kärlekens under, alldeles så som frälsningsvissheten är det nu, varje gång den på nytt ges en människa, även om den givits henne aldrig så många gånger förut. Det oförklarliga i detta under framträder, om vi erinrar oss, att denna nådesdom skall bli en dom efter gärningar. Vi får inte glömma denna senare sida. Annars får vi lätt intryck av att Gud inte är särskilt intresserad för våra gärningar. Ingenting kunde vara falskare. Varje liten vardagsavgörelse, varje liten vardagshandling har evighetsvikt.

Sådan är människans situation enligt evangeliet.¹ Det är bekant från kyrkohistorien, hur sällan den radikala motsättningen mellan lag och evangelium upprätthållits i sin nytestamentliga skärpa. Efter Paulus torde den förekomma endast ytterst sporadiskt, tills Luther åter tar upp den. Motsättningen mellan reformationen och medeltidskyrkan kan med fördel uttryckas i termerna lag och evangelium. Katolicismen betraktade enligt urgammal tradition evangeliet som den nya lagen, kompletterande och skärpande den gamla. Luther åter utöste alla sin vredes skålar över dem som av Kristus ville göra en ny Moses och framhöll den radikala skillnaden mellan lagen och löftet, mellan kravet och gåvan. Och han underlät icke att påpeka, vilken verklig konst som erfordrades för att rätt skilja mellan de båda. De är bägge uttryck för Guds vilja, och i tron är det möjligt att se, att båda har samma syfte. Även lagen vill nämligen driva människan till nåden, till Kristus, vill hennes frälsning. Såsom representerande Guds vilja måste båda hävdas, samtidigt som skillnaden hålles klar. Den kristne kan enligt Luther delas i två tider, lagens och evangeliets. Eller han består av två människor, den gamla och den nya. Den gamla, själviska, står alltjämt under lagen och får aldrig under föregivande av något slags kristlig frihet släppas lös. Den nya, som lever i trons självutgivande, får absolut icke veta av någon lag, eftersom hon just konstitueras av friheten från varje lag. Hon gör av sig själv mera än lagen kräver. Så snart hon lade lagens, förtjänstens, prestationens synpunkt på sitt liv, skulle hon upphöra att existera som ny människa.

Denna dialektik mellan lag och evangelium torde väl kunna sägas vara den kristna kultursynens problem, liksom den är det stora problemet för all kristen förkunnelse. Rubbas dubbelheten, försöker man få till stånd en obruten linje från lag till evangelium, förenklas problemet högst avsevärt. Evangeliet blir den nya lagen, som fortsätter där

¹ Om här den ifrågavarande situationen i stor utsträckning har tecknats med från Luther lånade begrepp, betyder detta icke, att Luther skulle vara på minsta vis normerande för en kristen syn. Det innebär endast, att han enligt förf:s åsikt givit den hittills bästa systematiska tolkningen av Nya testamentet. — Till det ovan anförda kan jämföras Herbert Olsson, Grundproblemet i Luthers sociaetik, I. För vissa formuleringar står förf. därjämte i tacksamhetsskuld till teol. lic. Gustaf Wingren, som muntligen och i en otryckt avhandling diskuterat skapelsetanken.

den gamla slutat. Man får en enhetlig bedömningsgrund och en fast värdeskala. Men i själva verket förnekas Kristus och förloras den kristna synen. Fasthåller man åter dialektiken, måste den dras ut till att bli huvudsynpunkt även för kulturuppfattningen. Men därmed blir det ytterligt svårt att direkt anknyta till den kultursyn, som företrädes av den stora massan redbara kulturarbetare utanför kyrkan, i mångt och mycket annars den kristnes naturliga bundsförvanter i många hans strävanden. En klyfta uppstår, som ständigt ger upphov till anstöt och förargelse.

Denna klyfta framträder redan därför, att kulturarbetet ej ens i sina högsta manifestationer kan tillskrivas någon som helst roll för den personliga frälsningen. Trots det välkända humanistordet kan vetenskap och konst på intet sätt vikariera för »religion». Eller rättare: hur väl de än kan tjäna att fylla en »religiös» funktion, kan de på intet sätt träda i stället för kristen tro. Ingen kulturgärning och ingen grad av personlig förfining leder till en trygg ställning inför Gud. Den kristna bedömningen av dylikt arbete och dylik förfining präglas genomgående av den nämnda besvärliga dubbelheten. De uppskattas högt, men så snart försök göres att åberopa dem som rekommendation inför Guds domstol, faller de omedelbart under domen.

Vidare synes det vara till förargelse, att evangeliet icke kan omsättas i något vittfamnande kulturprogram, vars genomförande radikalt skulle förändra situationen i vår värld, införa Gudsriket, som det brukar heta. Detta beror på Guds kärleks fördoldhet, dess obundenhet av alla mänskliga värderingar, vilket likaledes framträder i den spänningsfyllda sammanställningen lag och evangelium. Evangeliet är budskapet om den gåva av fri gemenskap med sig själv, som Gud tillbjuder människan. Det är alltså på intet sätt något som vi skall göra eller förverkliga. Och Gudsriket eller Guds herravälde kan Gud ensam genomföra, medan däremot alla våra planer och våra ansträngningar förblir inom syndens klammer, de må vara aldrig så välmenta.

Denna klyfta och denna anstöt måste emellertid tydligen accepteras, eftersom den hör till sakens natur. Men man drager falska konsekvenser härav, om man menar, att kulturarbetet från kristen utgångspunkt skulle te sig mindre angeläget än det gör för en rent inomvärldslig betraktelse. Den uppfattningen möter man ju inte så

sällan på kristet håll, särskilt inom pietistiskt influerade kretsar. En sådan inställning innebär emellertid en vantolkning av skapelsetron och lagen. I den mån som sådant hör till hans kallelse måste tvärtom den kristne just såsom kristen finna, att politik och sociala strävanden, bildningssträvanden av alla slag, vetenskap och konst och vad annat som i det sammanhanget kan nämnas, lika väl som det materiella framåtskridandet, för honom är tvingande angelägenheter. Kultur är från kristen synpunkt den mänskliga gemenskapens förutsättningar och yttringar, allt som kan frigöra människors liv från slaveriet under den mest elementära behovstillfredsställelsen och skänka det högre rymd, frihet, behag, skönhet och djup. Den tekniska utvecklingens roll i detta sammanhang är ju uppenbar. Den undanrödjer ett av hindren — endast ett men ett väsentligt — för en fullare och rikare mänsklig gemenskap. Den andliga kulturen skapar uttrycksmöjligheterna för denna gemenskap, tillika med själva rymden eller sfären för den. I den mån som den kristne alltså icke drives till sådant uppbyggande kulturarbete av en glad och villig håg att tjäna nästan, tvingas han till det av kärlekens lag. Om han överraskar sig med att tänka, att sådana mänsklighetens angelägenheter inte angår honom, vet han genast, att det är den gamla människan som sticker upp huvudet. Och hon skall inte ges någon frihet, hon skall oavbrutet drivas av lagen, Guds lag, som icke kan åsidosättas utan trons och barnskapets förlust. Det blir alltså aldrig fråga om huruvida vi har lust eller inte. Lagen säger: Du skall älska din nästa.

Det förekom för några år sedan ett föredragsämne, iydande: »Religiös koncentration och socialt ansvar». Ibland kanske bindeordet rent av var ett »eller». På mystikens och över huvud de antika religionernas område är det tydligt att man har att välja mellan de båda. Där är arbetet alltid en störning av gudsförhållandet. När det gäller kristendomen åter måste det genast sägas ifrån, att en religiös koncentration, som på minsta vis konkurrerar med vederbörandes sociala ansvar, är ett utslag av själviskhet, en religion, där det egna jaget och dess evärdliga bärgning står i centrum, icke Guds vilja med detta jag. Med ett par termer ur den moderna debatten kan det sägas, att endast på den rena agapes linje står den fromme helt positiv till kulturen. Varje inblandning av eroselement medför alltid en konkurrens mellan

kärleken till Gud och kärleken till nästan, eftersom båda är begärande. — Som en reaktion mot vissa tendenser i kyrkans förkunnelse kan föredragsämnet ha sin motivering. Det är nämligen givet, att kyrkans uppgift är att förkunna evangelium, icke något slags utopier, som förkyrkligas genom att kallas socialt evangelium. Men om återigen detta enkla och obestridliga konstaterande tages till förevändning för påståendet, att predikan icke får röra vid konkreta samhällsfrågor, är man inne på en helt annan linje. Det är en sak att säga, att den kyrkliga förkunnelsen icke får ta parti i den politiska diskussionen. Men det är en helt annan sak att förbjuda den att vidröra faktiska sociala förhållanden eller snarare missförhållanden. En förkunnelse som icke pekar på de konkreta punkter, där medmänniskor lider nöd och där därför ett ingripande är påkallat, förkunnar icke lagen så som den skall. Och kyrkans ställning över partierna får aldrig anses betyda, att också den enskilde kristne skulle ha rätt, långt mindre skyldighet att stanna borta från det politiska livet. Eftersom en politisk vilde mera sällan kan uträtta någonting, innebär väl detta i regel också plikten att ansluta sig till något politiskt parti. Var han bäst anser sig kunna tjäna sin nästa beror i det konkreta fallet helt naturligt på hans uppfattning om vad som för samhället är sunt och visar framåt. Lika givet är, att denna ståndpunkt och dess motivering icke får vara oberoende av hans kristendom. Det är också säkert, att i den mån han verkligen ärligt strävar att gå sin Herres ärenden, blir hans insats av positiv betydelse, på vilken front den än göres. Kristendomen innehåller intet partiprogram, intet utkast till ett idealsamhälle. Den är av angivna skäl övertygad om att intet sådant utkast står till vårt förfogande. Men det är bl. a. i form av partiprogram som det ständigt fortsättande samhällsbyggandet kämpar sig fram, och därför bjuder oss kärlekens lag att även som partimedlemmar arbeta fram mot bättre och drägligare villkor för oss och våra medmänniskor, antingen vi nu har konservativa eller radikala idéer om dessa förbättrade villkor. Insikten att det absoluta icke kan realiseras skall ge verklighetsinriktning åt strävandena, men den får icke för ett ögonblick föranleda likgiltighet inför framåtskridandet eller komma händerna att sjunka.

Denna sida av det kristna livet, som synes så självklar, är alltid utsatt för fara att förbises. Det beror på att vi alltid är angelägna

om vår egen bekvämlighet och vår egen eventuella förmånsställning i samhället. Vårt tänkande och bedömande är aldrig objektivt, och vår hemtrevligt borgerliga egoism är alltid färdig med en god och bekväm exeges, när Gudsordet tenderar att bli besvärligt, konkret och närgånget. När därför den ledande teologin över hela världen konstaterade den naiva kulturoptimismens oförenlighet med kristen syn och avvisade det sociala evangeliet, insmög sig endast alltför gärna bitanken, att vi alltså kan behålla vår sociala och politiska inställning utan att ompröva den i Ordets ljus. Det är givetvis gott och nödvändigt att inse, att historien icke betyder ett jämnt och obrutet framåtskridande mot seger för våra älsklingsidéer, och det är särskilt lyckligt om vi undgår att betrakta dessa idéer som en skiss till Gudsrikets författning. Men om sålunda kyrkan icke har att förkunna patentlösningen på all världens problem, betyder detta icke, att jag är skottsäker i min strävan att bevara status quo, därför att jag trivs med det, medan andra vrider sig under den sociala orättvisans grepp. Det är i alla fall fortfarande sant och viktigt, att diskmaskiner och köksspisar med tidsinställning innebär utveckling och framsteg, en hjälp åt människor, en befrielse. Vad dessa verkligt underbara ting befriar dem till, det beror åter på vederbörandes eget avgörande. Där står vi åter vid det tveeggade resultatet. De behöver ingalunda betyda kulturellt övertag gentemot diskbaljans och järnspisens epok. Men som sagt, det är en tjänst, det bereder en möjlighet. Och den tjänsten fordras av oss, i den mån vi inte är glada att ge den.

Den kristne står alltså avgjort positivt till kulturarbetet, till allt som enligt den givna kulturdefinitionen kan betecknas som framåtskridande eller åtminstone förutsättning för eventuellt framåtskridande, även om det sedan också kan tas i bruk av onskans makter. Den sistnämnda mörka möjligheten är absolut ingen användbar ursäkt för likgiltighet. Det uppbyggande, det som förbättrar människors levnadsvillkor i yttre och inre avseende, det är uttryck för Guds skaparvilja och måste vördas såsom sådant. Och Guds lag pålägger allmän arbetsplikt.

Det anförda är alltså det första momentet i en kristen kultursyn. Sedan inställer sig frågan om normen och riktlinjerna för kulturarbetet. Har kristendomen något att ge där? Finns det en specifikt kristen

linje, och hur förhåller den sig till de linjer, som uppdras av ideellt sinnade icke-kristna? Svaret är delvis givet redan i det föregående. Å ena sidan är det väl knappast allmänt vedertaget att betrakta kulturen från den utgångspunkt, som kärleksbudet ger. Detta är alltså i och för sig ett kristet bidrag av även riktningsgivande betydelse. Den översta synpunkten kan ju icke vara indifferent gentemot de underordnade detaljerna. Å andra sidan erkännes detta kärleksbud i vida kretsar åtminstone i princip som en regel för mänskligt handlande, vilket medför stora förutsättningar för ett samgående. Vad som i allmänhet betecknas som en ädel strävan, allt det som låter väl och förtjänar att prisas från det allmännas synpunkt, det måste verka förpliktande också på den kristne, och han har ingen som helst anledning att där göra anspråk på en speciell linje eller en speciell front. Att det sålunda på vida områden härskar principiell enighet bland alla »goda krafter», det är ju enbart glädjande. Det vittnar i sin mån om den naturliga lagens realitet, om att kärleken är själva tillvarons grundlag.

Nu är det emellertid givet, att det icke finnes någon neutral eller objektiv totaluppfattning av tillvaron och livet. Varje livsåskådning med alla de ställningstaganden, som den innebär, uttrycker bärarens gudsförhållande eller religion, han må sedan använda ordet Gud eller anse sig kunna umbära det. Så måste också den kristna livsåskådningen och därvid icke minst den berörda människouppfattningen i högsta grad påverka den kristnes ställningstagande till praktiska frågor, när det gäller att tjäna nästan. Grundsynen är en annan än den sekulariserade. Blott ett enda exempel skall ges. Alternativet optimism—pessimism, som användes så frikostigt utanför kristendomen, tycks för den kristne mista en god del av sin mening. Han kan givetvis se optimistiskt eller pessimistiskt på utsikterna för ett visst företag. Men inför världsläget i stort är han varken optimist eller pessimist. Hans förtröstan på Gud och på hans frälsning är något helt annat än optimism. Det är en visshet, som icke påverkas av yttre medgång eller motgång, ens om det gäller det varpå han satt in sitt livs arbete. Han behöver inte tro på något som han skulle kunna kalla framgång i detta verk för att hoppfullt spänna sina krafter. Det är honom nog att veta, att han står där Gud har ställt honom och att Gud koordinerar

ansträngningarna och leder dem fram mot sitt mål. Ty han är Guds medarbetare, även om han inte har hand om själva planläggningen, som kulturprotestantismen tänkte sig. Inte heller kan den kristna insikten om syndens verklighet kallas pessimism, ty den är betingad av och oupplösligt förbunden med vissheten om att Kristus besegrat synden. Vi märker alltså här samma egendomliga dialektik, som vi funnit utmärka förhållandet mellan lag och evangelium. Den kristne har ingen möjlighet att ställa sig likgiltig till eller ta det lätt med det kulturella framåtskridandet. Men när det hela tycks gå bakåt, när Ragnarök tycks stunda för en hel civilisation, kan han ändock icke förtvivla. Ty det som konstituerar hans livskänsla är icke av denna världen och följer icke med i dess växlingar.

Det är otvivelaktigt att andra tider, särskilt medeltiden och i mindre universell skala den protestantiska ortodoxin med sina kristna enhetskulturer, långt mer än vår tid lyckats med uppgiften att taga alla tankar, även de rörande politik och kultur, till fånga under Kristi lydnad. Det är något som för oss mest av allt ter sig som en väntande uppgift: att tänka igenom hela livet med utgångspunkt i den kristna tron, att ställa allt i belysning av Guds levande Ord. I den mån det sker, skall väl också åtskilliga linjer klarna. Och här väntar vi på insatser från alla yrken och stånd. Här har alla intellektuella, alla opinionsbildare sina bestämda uppdrag. Det är delvis med hänsyn till vad som här ligger och väntar på oss, som man måste finna det så olyckligt, att blivande journalister eller jurister eller litteraturhistoriker, som kommer under kristet inflytande, så ofta siår om och blir präster. Att de skaffar sig teologisk bildning skadar förvisso inte, men den skulle behöva omsättas också på andra poster än prästens och kristendomslärarens. Prästen kan icke se på världen från låt oss säga driftsingenjörens synpunkt. Det är möjligt att teologerna har brustit på många punkter, när det gällt opinionsbildning i allmänna frågor. Men det måste nog också sägas, att de kristna lekmännen åtminstone i vårt land ofta synes ha alltför vaga idéer om vad kristendomen innebär för att bringa till synes en kristlig eller snarare kyrklig linje i kulturfrågorna. Snarare kyrklig än kristlig, ty det blir mera fråga om ursprunget än om särdrag i den konkreta utformningen. Tankarna må ha kyrkligt ursprung och vara inspirerade av kristen

tro, men det är svårt att tänka sig något fall, där de icke skulle vinna de »rättänkandes» bifall. Och då finns det ingen anledning att göra anspråk på någon speciell kristen hallstämpel på dem.

Men uppgifter för den kristna tanken finns det alltså gott om. Om gudsförhållandet är konstitutivt för människan, måste detta förhållande också komma fram i all människouppfattning, som över huvud går på djupet och försöker fatta människan som helhet, den må sedan föreligga i skönlitteratur, psykologi eller historia, i samhälls- och uppfostringslära och över huvud i allt livsåskådningstänkande. Om det är sanningen om människans förhållande till Gud som uppenbaras vid Kristi kors, måste all annorlunda orienterad människotolkning förete inkonsekvenser och osakligheter. Det är ytterligt angeläget att detta till en början konkret påvisas, beskrives och karakteriseras. När det gäller vetenskapliga framställningar, som ju alltid bara kan syfta till objektivitet, aldrig nå den i absolut mening, måste där framträda vissa egendomligheter i sammanställningen och tolkningen av fakta och iakttagelser. Och dessa egendomligheter torde vid närmare undersökning visa sig bottna i en oftast omedveten men kanske ändå mycket konturfast syn på livet och tillvaron, d. v. s. i en bestämd religion. Det har ju bl. a. kunnat påvisas, att det kunskapsteoretiska problemet i västerländsk filosofi utgår från en religiös uppfattning, vilken karakteriseras som panteistisk mystik. Och den religiösa utgångspunkten leder till orimligheter i själva frågeställningen. Då bör det kunna vara likadant på andra områden. Det är icke fråga om att åstadkomma en kristen psykologi, filosofi etc. Vad det gäller är att avvärja försöken från en förstucken hednisk religion att under skenet av saklig iakttagelse och undersökning tränga sig på oss och tränga oss från vår kristna tro. Det är välkänt vilken kamp det betydde för en man som Pontus Wikner, att han identifierade platonisk filosofi med sanningen eller tänkandet över huvud. Vad han såg som en kamp mellan tro och vetande var ju en kamp mellan kristen tro och Platons tro. Vi står alla i samma kamp, så snart en psykologi eller samhällslära orienteras utifrån en förstucken religion. Att rensa och röja på detta område är en gärning av allra största betydelse, när det gäller för oss och andra att se kulturen i Bibelns ljus. Målet skall givetvis hela tiden vara saklighet, att var sak skall få gälla för vad den är och kallas vid sitt rätta namn.

Man kan med full insikt om omöjligheten att på ett allom bjudande auktoritativt sätt fastslå den kristna ståndpunkten i en fråga likväl önska, att så många kristna som möjligt framlägger den ståndpunkt, som de i sin situation av ett i Ordet bundet samvete tvingats intaga. På det sättet uppkommer en kristen kulturdebatt och en kristen kultursyn, och därmed är man på väg mot den uppsättning av självklarheter, som utgör förutsättning för varje kultur. Det är också det enda sättet att få klarhet i frågan, hur kristet kulturarbete förhåller sig till de många olika sekterna inom det allmänt ideella odlingssträvandet.

PRÄST OCH PRÄSTUTBILDNING

1830-TALETS DISKUSSION I FRÅGAN

AV TEOL. LIC. GUNNAR DAHMÉN, LUND

Den svenska prästutbildningens historia är ett outforskat fält. Endast på ganska få och speciella områden har det blivit kartlagt. Gunnar Ekströms synodalavhandling »Om prästernas studier» från år 1920 är egentligen den enda översikt vi ha. Det är ett omfattningsrikt arbete innehållande såväl en principiell, som en historisk och praktisk del. Historiken tar hänsyn till prästutbildningens historia i Sverige som den reglerades genom kungliga beslut, enskilda biskopars ingripande och de regelbundna synoderna. Vissa specialområden i prästutbildningens historia ha delvis i annat sammanhang behandlats av t. ex. Annerstedt, Weibull-Tegnér, B. Rud. Hall, Nordin, Fehrman, Wijkmark, Rodhe m. fl.

Inför ett så stort och endast här och var bearbetat område ställes man inför frågan, hur man metodiskt bör gå tillväga för att få någon eller några inkörsvägar. I det följande ställas några frågor som man kan göra rörande prästutbildningens historia i Sverige och anges några skäl varför 1800-talets förra hälft synes erbjuda relativt goda möjligheter att besvara dem.

Man kan fråga sig, huru prästutbildningen förhållit sig till den allmänna lärdomshistorien. Prästens bildning var tidigare i viss grad identisk med vanlig bildning. Mycket av vad som nu anses tillhöra teologien och teologer var tidigare varje bildad mans egendom. Strängt taget är prästutbildningens historia under vissa tider endast den praktiska prästutbildningens historia. Dogmatik och exegetik ingingo i grunderna för varje slag av studium. Den så gott som enda utkomstmöjligheten för en studerad och bildad man var att bli präst. Och omvänt hade prästerna i egenskap av bildade och belästa män intressen, som ingalunda lågo inom deras egentliga prästerliga verksamhets-

krets. Vad den högre lärdomen beträffar, så var dess samband med kyrka och kristendom någonting självfallet. Universiteten tjänade den rena lärans bestånd och man hade på det hela taget en synnerligen optimistisk uppfattning av »det självklara naturliga sambandet mellan vetenskap och kyrka, bildning och tro, som ytterst bottnade i en sund, ofattbart optimistisk övertygelse, att allt som sker till studiernas och bildningens förkovran direkt gagnar också den högsta sanningens: religionens» (Andræ, Georg Wallin). Emellertid är det tydligt att vägarna skiljs åt. Det nära sambandet blev ohållbart. Där började en konkurrens mellan teologiska och humanistiska studier. Frågan gällde ämnenas proportion inom studieplanen för blivande präster och den tog sig också uttryck i teologiska fakultetens anspråk på förmyndarskap över andra fakulteter. Klyftan blir större när nya, reala, ämnen dyka upp, näringslivet blir mer utvecklat och allt flera bildningsvägar och utkomstmöjligheter för bildade öppna sig. Då börjar det knaka i fogarna som hålla samman kyrka och skola, präst och lärare. Det gäller huruvida kyrkan i sin högre undervisning skall begränsa sig till de av ålder gängse teologiska vetenskapsgrenarna eller följa med tiden och draga till sig de nya kunskapsområdena. Stode hon kvar, skulle det betyda ett stillastående, ty förut hade hon velat famna allt vetande. Skulle kyrkan av i dag följa t. ex. 1600- och 1700-talets principer finge vi icke förvånas över att se henne meddela undervisning i ämnen, som vi icke sätta i minsta samband med kyrkliga eller religiösa kunskaper. Dessa äldre principer äro på sätt och vis ännu levande i de katolska universitet, där det meddelas undervisning i alla vid ett vanligt universitet förekommande ämnen. — När skiljas vägarna åt? Hur försiggår skilsmässan? Kommer den kyrkan till godo eller blir hon lidande därav?

Har prästutbildningen något med prästbristen att göra? Prästbristen är ett då och då återkommande bekymmer inom kyrkan. Förhållandet sättes ofta i samband med stigande och fallande andliga, kyrkliga eller religiösa intressen. Självfallet har man rätt att förut-sätta ett samband mellan prästbristen och det andliga läget inom kyrkan. Men den kan också bero på annat, såsom t. ex. ekonomiska eller sociala faktorer, konkurrens från andra yrken, vetenskaper och intressen, tillfälliga orsaker av olika art. Man kan också få höra, att den beror på

prästupbildningen, som t. ex. säges vara för slapp och därigenom ge olämpliga element tillträde till prästämbetet eller vara för svår och utestänga lämpliga krafter, att den verkar dödande på det religiösa intresset lika väl som den kan befrämja detsamma och leda det in på banor, där ett viktigt arbete i kyrkans tjänst kan utföras. En undersökning av prästupbildningen under olika tider av kyrkans historia kunde kanske bringa klarhet i dessa förhållanden.

En sak av stort intresse är frågan om förhållandet mellan prästupbildning och predikan. Källorna till predikans historia i vad mån det gäller tillgången på predikningar lära åtminstone på vissa områden vara tämligen begränsade. Även kan väl värdet av detta material ställas under debatt, nämligen om man kan betrakta de förefintliga predikningarna som representativa eller ej. En möjlighet till att giva kompletterande bidrag kunde den homiletiska forskningen säkert ha i fråga om prästupbildningens historia.

Man har också rätt att tänka sig ett visst beroendeförhållande mellan prästideal och prästupbildning. Man har i prästen kunnat se än förvaltaren av en rent religiös uppgift, än moralpredikanten, än den lärde doktorn, representanten för det »lärda ståndet», än den världsfrämmande mystikern, än revolutionären, som griper sig an med sociala problem. Dessa skiftande uppfattningar, som under olika tider varit mer eller mindre dominerande och delvis stått i motsättning till varandra, måste naturligtvis ha spelat en viss roll vid prästupbildningen. Prästideal och prästupbildning ha ömsesidigt påverkat varandra (Se Rodhe, Prästideal och prästupbildning — Bibelforskaren 1912). Här-till kommer ytterligare en sak. Det sätt varpå prästen utrustats för sitt kall, bör naturligen också i någon mån ha bestämts av tidssituationen. Under 1500-talet gällde det att försvara den evangeliska läran gentemot katolicismen. Under ortodoxien måste prästen kunna värna »den rena läran». Så kom en tid, då angreppen icke begränsade sig till detaljer i lärosystemen utan till religionens grundvalar. I den situationen var man dåligt beväpnad med paragrafkännedom i kungligt auktoriserade dogmatiska läroböcker. Vore det inte naturligt, om prästupbildningen tett sig ganska skiftande, när man betänker, huru pass olika ideal den siktat till och huru olika angreppen från kyrkans motståndare varit?

Även beträffande prästutbildningen blir man tvungen att ställa samma fråga som på de flesta andra områden, som höra till den svenska kyrkans historia, nämligen frågan: hur har utvecklingen i vårt land förhållit sig till utlandets? Denna fråga är här så mycket mera närliggande, som en utländsk studieresa var regel för åtminstone dem som eftersträvade mera framträdande platser inom kyrkan.

I viss mån bli dessa frågeställningar alldeles särskilt accentuerade, när vi röra oss inom 1800-talets första tredjedel. Då tillspetsas t. ex. frågan om förhållandet mellan teologisk fackutbildning och allmän humanistisk utbildning. Här har Rodhe tagit upp frågan om prästutbildningen sedd under synpunkten kyrka — skola.

Vad beträffar förhållandena till utlandet så äro förbindelserna vid denna tid livliga. De så populära tidskrifterna voro mycket avhängiga av utländska förebilder och ha icke sällan uppsatser och inlägg om prästutbildningen, som i utlandet hade en viss aktualitet. Utlandets såväl praktiska utbildningsreformer som teologiska system voro förebildliga för utvecklingen i Sverige.

Beträffande uppfattningen av prästens ställning befinna vi oss vid 1800-talets början i en övergångstid. Systemet att välja biskopar bland kulturellt och politiskt ledande män oavsett om de stodo i kyrkans tjänst eller ej levde upp i en sista blomstring. Vi befinna oss i de decennier, då själva namnet präst var svävande. Man talade hellre om folklärare eller religionslärare och kunde t. o. m. frukta för att ordet präst kunde ha en katolsk klang. Prästen skulle upplysa och sprida upplysning. Flera av dem ägnade därför ett stort intresse åt grundandet av folkskolor. »Frågar man var det stora flertalet av rikets präster höllo hus, när den andliga väckelsen på 1840—50-talen gick fram i vårt land, så torde man i själva verket kunna svara, att de hade fullt upp att göra med att organisera folkskolan» (Newman i »Nordskånska väckelserörelser»).

Vad slutligen prästbristen beträffar, så bär ett av de i striden om prästutbildningen mest uppmärksammade inläggen under 1800-talet just titeln »Handlingar rörande prästbristen i Lunds stift . . .». Det är C. A. Agardhs inlägg, och han besvarar frågan på sitt eget sätt.

Härtill kommer att det verkligen sker direkta och märkbara ingripanden i prästutbildningen under denna tid. Vi behöva bara tänka på frågorna om prästmedicinen, seminariernas inrättande och den nya studieordningens införande 1831. Det torde därför icke vara lönlöst att taga upp prästutbildningens historia till behandling och särskilt då med avseende på det tidigare 1800-talet, varifrån man torde ha möjlighet att överblicka utvecklingen såväl bakåt som framåt i tiden. De följande sidorna avse att bland dessa frågekomplex välja ut det som har med dryftandet av prästen och hans kall att göra.

I Henrik Reuterdahls efterlämnade bibliotek fanns en volym, vari han låtit binda samman en del tryckta skrifter, tidningar och brev, som alla rörde »Prästutbildningsfrågan». Det gällde frågan om prästutbildningen vid 1834 års riksdag och de kommentarer den fick av i första hand C. A. Agardhs »Handlingar rörande prästbristen . . .». I sina memoarer skriver Reuterdahl, att ifrågavarande volym är »ett icke alldeles intresselöst uttryck av vad Sveriges utmärktare män åren 1835—36 tänkte om teologi och prästutbildning». En närmare granskning av där nedlagda tankar och uppfattningar kan måhända ge en mångsidig belysning av prästutbildningsfrågan under 1830-talet, en fråga som hittills endast blivit undersökt under synpunkten kyrka — skola.

Prästutbildningsfrågan begränsar sig emellertid icke endast till riksdagsdebatten 1834 eller »åren 1835—36» utan tar sin början några år tidigare och fortsätter med ännu några inlägg under de närmast följande åren. En fast punkt hade diskussionen i den nyordning av det teologiska studiet, som genomfördes 1831 och som tillkommit i enlighet med den stora uppfostringskommitténs förslag 1828. Den sida av prästbildningen, som hade med präst- och pastorexamen att göra, hade tagits upp jämväl i kyrkolagförslaget samma år, där man enligt uppdrag granskat förhållandena och gjort vissa ändringsförslag. Anmärkningar mot det rådande systemet hade nämligen vid olika tillfällen låtit sig höras. Från tiden för kommittéförslagen och fram till och med stadfästandet av 1831 års ordning efter de fem provårens slut är prästutbildningen en ständigt aktuell fråga. Sedan bringas den så småningom åt sidan och en relativ avslutning får den då E. G. Bring

år 1839 på teologiska fakultetens i Lund uppdrag utarbetar en studieordning. Men att frågan icke var begravd visar den diskussion som M. E. Ahlman vid 1840-talets början förde med E. G. Bring om den spekulativa teologiens inflytande på prästutbildningen och vidare ett yttrande som Tegnér år 1841 fällde då han brevlades talar om »kyrkans stora frågor som nu förestå». En av dessa är prästutbildningen. Och ännu så sent som på ett prästmöte 1847 lät Agardh höra av sig med sin kritik av 1831 års nyordning. Emellertid kom den icke upp i något större sammanhang under den närmaste tiden.

Däremot blev den, som sagt, grundligt behandlad under 1830-talet, då den fick passera många olika instanser och föranledde många framstående män att taga ställning till den. Man kan därför med en viss rätt tala om »prästutbildningsfrågan under 1830-talet» även om den hade sina rötter i det föregående decenniet och i någon mån gav livstecken ifrån sig ännu in på 1840-talet.

De röster, som läto sig höras, representerade de mest skiftande åskådningar och erfarenheter både i fråga om företrädarnas ålder och intressen. Ännu funnos sådana som haft sin egen utbildningstid under upplysningen. Där funnos sådana som hade erfarenheter från de bristfälliga förhållandena vid 1800-talets början, där funnos de som varit med under de praktiska prästseminariernas tid och där funnos de som på ort och ställe i utlandet studerat förhållandena. Även rent teoretiska uppfattningar av teologiens väsen och betydelse och de olika teologiska systemens värde gävo anledningar till skiftande uppfattningar om hur en prästutbildning skulle ordnas. Vid riksdagar, vid prästmöten, i fakulteter, i domkapitel, i press trängde problemet in. Förutsättningarna för ett allsidigt dryftande av prästutbildningsfrågan voro således gynnsamma.

Innan man kunde tala om vilka ämnen prästen skulle läsa och vad han skulle kunna, måste man ha gjort mer eller mindre klart för sig vilken innebörd man lade i prästkallet. Bakom frågan om prästutbildningen står frågan om prästidealet. Vad var en präst? Vad väntade man av honom? Vilka voro hans uppgifter? Och hur motsvarade han kraven?

Prästeståndet kallades av gammalt det »lärda ståndet». Denna benämning hade i varje fall den historiska traditionens rätt bakom sig.

Fromhet och studier hörde samman. Prästen kallades församlingslärare och »ett protestantiskt prästerskap måste vara vetenskapligt bildat». Ju allsidigare tidens bildning blev desto angelägnare för prästen att följa med. På hans upplysning beror folkets och samtidigt som kunskaperna hävda honom i hans omgivning, återverkar hans intellektuella bildning även på hans moraliska. Det är hovpredikanten C. P. Hagberg som resonerar på ovan nämnda vis och han säger sig vara övertygad om, att uppfostringskommitténs ledamöter alla voro ense om att fordra vidsträckta och allvarliga studier av prästkandidaterna. En sådan bildningens representant som Tegnér tröttnar aldrig att betona »nit och bildning» som ett oeftergivligt villkor för prästerskapet. Vid ett tillfälle ger han en historisk översikt över prästens ställning. Då den protestantiske prästen ej som den katolske har ceremonier att falla tillbaka på, förlorar han, menar Tegnér, lätt sin ställning, om han ej i fråga om bildning står över folket. För att hävda sig måste han äga »en högre icke blott teologisk lärdom utan även profan och populär bildning». En okunnig präst är som en »blind målare eller en halt dansmästare». Tegnér ser som biskopens främsta uppgift att avhjälpa okunnigheten inomståndet. Tvivelsmål på lärarens överlägsenhet övergår lätt till tvivelsmål om lärans sanning. Och därför fyller biskopen sin egentliga bestämmelse, om han i första hand ägnar sig åt att undervisa prästerskapet »ty en präst som ingenting vet är ett ömkeligt ting, huru fast han också tror». I samma tongångar och kanske ännu kraftigare instämmer Tegnér kollega Heurlin, som kunde säga, att han ansåg »prästerskapets tillvaro, anseende och värde huvudsakligast vila på fundamentet av bildning, kunskaper och lärdom».

På vilka områden skulle då prästen vara lärd? Vari skulle hans lärdom bestå, vad var det han framförallt måste veta, för att hävda sig som lärdomens representant? Olika sidor betonades med olika styrka. Somliga menade att han var »religionslärare». Uppfostringskommittén menade att prästerskapet »tillhör och åligger väl närmast vården om religionsundervisningen, särdeles ungdomens, medelbart innan och omedelbart under förberedelsen till Herrens nattvards begående». Från annat håll menade man att prästen i första hand var teolog. »Namnet präst» skriver Henrik Reuter Dahl, »bör icke bliva så oprotestantiskt, att det söndras från namnet och begreppet teolog».

»Skulle man i Sverige kunna säga: studium, forskning, vetenskap hör till universitetet, till teologie doktorn, icke till kyrkan, till prästen . . . Nej detta söndrande är onaturligt och förvillande.» När han i sin »Inledning till theologien», som kom ut 1837, gör några anmärkningar »i avseende på det som för vår tid och i vårt land synes oss makt-påliggande» säger han att man kan använda benämningen teolog såväl om vetenskapsmannen som om den som arbetar i församlingen. »I det ena såväl som i det andra må han gärna kallas teolog. Som vetenskapsman kan han icke tillägna sig någon annan benämning. Och som practicus får han icke sakna rättighet till denna.» Så tillägger han de märkliga orden att i Sverige har »namnet präst blivit det mera vanliga» på den som arbetar i församlingen. Namnet är vackert och betydelserikt, om det ock klingar mindre protestantiskt. Reuterdaahl påstår i detta sammanhang också att vetenskapligt teologiska studier nu för tiden är något helt annat än förut. Det är med den teologiske vetenskapsmannen som med varje annan vetenskapsman. »Vår tid vill i vetenskapsmannen se något annat än forna tider i honom sågo. Han är numera icke den blott lärde, som instänger sig i sin kammare, avsondrar sig från människorna och det yttre livet . . . Han är numera en practisk man, som eftertraktar icke blott lärdom utan ock visdom . . . som satt sig vid kunskapens källa icke blott för att läska sig själv, utan ock för att kunna räcka bågaren åt törstande bröder.» Teologen sysselsätter sig i våra dagar med vitala frågor, icke mindre än filosofen, juristen, läkaren, fysiologen, matematikerns, fysikern göra detta.» Och den vitala fråga, med vilken teologen både teoretiskt och praktiskt sysselsätter sig, det är religionen. När Reuterdaahl sålunda som teologiens förespråkare säger, att prästen skall vara teolog, menar han därmed något mera än man kanske var van att inlägga däri under den tid då man i teologen såg antingen den isolerade lärde eller den beredde polemikern.

Så fanns där upplysningstidens betraktelsesätt, som i prästen såg samhällstjänaren icke blott i andligt utan också i ekonomiskt, socialt och materiellt hänseende. Det var den uppfattningen som var fader till »prästmedicinen» — ett förslag om obligatorisk sammanslagning av präst- och läkaryrket, ett förslag som allvarligt och grundligt behandlades vid 1809—10 års riksdag. Denna uppfattning fanns ännu

hos dem som nitälskade för prästens förvandlande till fattigfogde, kyrkohermans inspektor o. d. Är 1830 innehåller tidskriften *Mimer* ett tal, som hållits av en prästman i Stockholm, »länge känd som en skarpsinnig forskare i tankens rike». Detta tal handlar om »de religiösa och politiska åsikternas nära samband och växelverkan» och säger, att det kommit en tid som kräver att religionsläraren uppträder som lärare även i politiken, »emedan denna alltmera ingriper i människans andeligaste och högsta intressen, emedan det alltmera gäller, att i samhällslivets viktigaste frågor taga sitt parti, emedan han utan politiskt förstånd icke mera kan, enligt sin plikt, akta på tidens tecken, och emedan ett nära samband emellan de religiösa och politiska åsikterna, synes alltmera uppenbara sig för den tänkande människan och medborgaren». Han utvecklar detta tema och slutar med att säga att »må vi vara präster, sådana vår tid fordrar dem, frimodigt förkastande den lumpna halvheten i tanke som i handling, och de lösliga vardagsfrasernas ordrika tomhet. Föraktom den feghet i politik och religion, som bävar tillbaka för avgrunden av livets stora frågor, som, då den godtyckligt hämmar förnuftet mitt i dess ädlaste verksamhet, kallar sig tro, som varken har mod att vara liberal eller ultra, panteist eller fatalist».

Emellertid synes det av andra tecken att döma som om den tid var förbi, då man fordrade, att prästen skulle vara ett allt i allo. Den stigande bildningen och specialiseringen på alla håll gjorde det helt enkelt omöjligt att upprätthålla kravet på att prästen skulle vara en förebild i allt vetande. Samma tidskrift som innehöll den nyssnämnda artikeln om prästen som deltagare i det politiska livet har också en uppsats om ståndsrepresentationen, vari det heter, att prästens »verkningsbana ligger inom det husliga, stilla livet, inom hjärtats krets. De yttre politiska stridigheterna höra honom ej till — allramist bör lagstiftaren giva honom en röst bland dessa, på grund av hans upphöjda kall såsom arbetare i fridens och andens vingård.»

De olika uppfattningarna ifråga om prästens uppgift och ställning gävo eko i frågan, om vilka ämnen som skulle studeras och proportionerna dem emellan. Den gamla uppfattningen såg idealet i en universell bildning. Den kommer till uttryck i önskemålet, att prästen skall vara församlingens allt i allo, en man som talar med bönder på

böndernas språk och med lärda män på latin. Kyrkokommitténs ledamöter tyckas ha gått in på denna linje, ty i deras förslag upptages en mängd ämnen, som saknas i den gamla prästexamen. Två moderna språk — tyska och franska — hade tillkommit och vidare hade man tagit med geografi, historia, astronomi, naturhistoria, psykologi och medicin där det undervisades i detta. Beträffande kraven i såväl de gamla som de nya ämnena gävos anvisningar, som dock icke voro särskilt pregnanta. Vederbörande skulle således äga »en enkel, men ljus uppfattning av dogmatiska och moraliska teologien». I uppfostringskommitténs anvisning till den föreslagna teologiska kursen, som skulle vara villkor för prästexamen höll man visserligen principiellt fast vid kravet på en bred humanistisk basis men gav efter i praktiken inför risken att icke tillräckligt antal skulle ha råd och förmåga att fylla kraven. C. P. Hagberg fasthöll dock kravet på en bred filosofisk-filologisk basis och ansåg ej kommitténs minimikrav på en kvalificerad studentexamen tillräckliga. Teologiska fakulteten i Lund biträdde Hagbergs uppfattning och krävde att de teologiska ämnena verkligen finge lärarerepresentanter vid akademien. I biskop Faxes inlaga kom emellertid den äldre universella syn fram, som menade, att varje teologisk vetenskapsman borde vara professorskompetent i alla teologiens ämnen men han tillade dock att resultatet blir bättre om var och en koncentrerar sig på något särskilt.

Den linje, som hade framtiden för sig, var emellertid den som såg, att den stigande bildningen hos lekmän gjorde det omöjligt för prästen att vara en förebild på alla områden. Därför gick man direkt in för en begränsning, som sökte välja ut vad som var väsentligast. Biskop Bjurbäck utgick från det som han ansåg nödvändigt för att sköta ämbetet. På det skulle man koncentrera sig och låta bli att sätta sin tilltro till nyttan av lärdom, som aldrig kom till användning. Man skall ej ha rätt att fordra att prästen skall vara en polyhistor. »Man klagat», säger han, »över ytlighet hos lärostandet. Kan det bli annorlunda, när man fordrar insikt snart sagt in omni scibili? Därav kommer den svåraste av all ytlighet, den i kunskapen, som till ämbetet hörer ... Var sträng i fordringarna uti det, som ämbetet rör, och låt fara det umbärliga.» Framför allt må icke ämbetsmeriter sättas tillbaka för lärdomsmeriter och kanske till och med lärdomsmeriter från annat om-

råde än det prästerliga. »Icke befordras målaren till kapellmästare, icke en musikus till amiral, icke bildhuggaren till lagman. Så borde ock en läkare, matematikus, jurist, linguist, officer — endast och allenast för lärdom i sitt yrke — ingalunda äga befordringsrätt till de högre lönta tjänster i prästeståndet, framför dem som dragit dagens tunga och hetta i detta stånd.» Undervisningen såväl vid skola som gymnasium är efter sin tid. Lektor Ekman i Göteborg, som i en broschyr kommenterade uppfostringskommitténs förslag, ville begränsa studiet till teologien. Han konstaterade att prästerskapet numera icke kunde anses ensamt representera lärdom och bildning och då det ej heller lönade sig att ens eftersträva denna ställning blev konsekvensen den, att i stället fördjupa sig på det område som är prästens eget, nämligen teologiens. Utöver elementär kännedom bör man icke sträva. Samma uppfattning har »den kyrkoherde i Upsala ärkestift» som i Eccl. Tidskrift 1831 säger att fordringarna vid prästexamen visserligen böra höjas, men att detta är »helt annat, än att föröka mängden av examensämnen». Ett grundligt studium av teologi är det viktigaste och de övriga kunskaperna kunna göras till fordringar endast om de stå i »närmare sammanhang med prästämbetets ändamål och utövning». Thomander vill också utesluta ämnena fysik, astronomi, naturhistoria, psykologi, logik, sedelära och medicin »icke därför att ju någon bekantskap med dessa vetenskaper icke är för var och en bildad man angelägen eller nödvändig; men i den på faktiska förhållanden grundade övertygelsen, att genom detta stadgande för närvarande ingenting uträttas».

Hur motsvarade då den föreliggande verkligheten dessa olika synpunkter på prästens uppgift och ställning? Gemensam bakgrund och gemensamt motiv för alla krav och önskemål tycks ha varit övertygelsen om, att en reform vore nödvändig, att överhuvudtaget något måste göras för att undanröja rådande missförhållanden. Detta har varit förutsättningen för uppfostringskommitténs förslag. Därom voro alla ense, även om vägarna, vilket reservationerna visa, kunde gå åt olika håll beträffande möjligheterna att åstadkomma en förändring till det bättre. »Vi kunna ej dölja för oss själva, huru bedrövligt det står till med vår prästbildning», skriver Hagberg och fortsätter: »De finnas,

som icke förstår något enda främmande språk och icke en gång kunna felfritt skriva sitt eget modersmål. Härav kan man sluta sig till vidden av deras övriga kunskaper.» En av de sakkunniga i uppfostringskommittén, Fryxell, inskärper prästutbildningens stora vikt särskilt för folkundervisningen. »Så länge staten tillåter och allmänna opinionen fördrager en kall och obildad, eller, ännu värre, osedlig prästman, skall den religiösa undervisningen åtminstone på dessa ställen bliva ett oting.» Enligt nyssnämnde lektor Ekman visar erfarenheten att av »de från gymnasium årligen dimitterade ynglingar, med få undantag, endast snillena av den lägre ordningen återkomma för att bliva präster (av vad skäl hörer ej hit, men vartill flere orsaker kunde anföras)». Genom Tegnér's brev går en klagoton över prästernas brist på bildning och prästutbildningens otillräcklighet. Dock det blev bättre. Den nya studieordningen av 1831 utgjorde grundvalen för en utveckling till det bättre.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Den kristna ungdomens världskonferens i Amsterdam, som ägde rum 24 juli—2 aug., var anordnad gemensamt av World Alliance, förberedelsenämnden för Kyrkornas Världsråd, KFUM och KFUK samt Studentvärldsförbundet. Den samlade c:a 1500 ungdomar (genomsnittsålder 24 år) från 71 länder och ansågs ur flera synpunkter vara den mest universellt representativa konferens, som någonsin varit samlad.

Det var alltså icke underligt, om det första intrycket dominerades av en pittoresk brokighet, som visserligen intresserade men också tycktes omöjliggöra gemensamt arbete. Emellertid var skaran minst av allt sammanbragt på måfå. Utförlig plan för bibelstudier och diskussioner (konferensen fördelad på ett 50-tal samtalsgrupper) hade publicerats åratals i förväg och hade i bästa fall av delegaterna studerats och diskuterats i hemlandet före avresan. En ledarkonferens på två dagar med c:a 200 deltagare omedelbart före den stora konferensen orienterade gruppernas bibelstudie- och diskussionsledare om vägar och mål. Omsorgsfullt förberedda morgongudstjänster, ledda av representanter för olika kyrkosamfund, förenade varje dag den väldiga skaran i gemensam tillbedjan. De tre nattvardsgudstjänsterna på söndagen, en reformert, en anglikansk och en luthersk, fick den mest påtagliga betydelse för mötet. Plenarföredragen var av ovanligt hög klass. Särskilt kunde nämnas den amerikanske teologiprofessorn Reinhold Niebuhr och den franske prästen Elie Lauriol. Den senares varmhjärtade och konkreta anförande om »Vårt dagliga bröd» framkallade en spontan applåd helt utanför programmet. Konferensens ordförande, dr. Visser 't Hooft, var med sin stadiga teologiska barlast, sin stora ekumeniska erfarenhet och sina fyra språk en utomordentlig tillgång. Ett speciellt omnämnande förtjänar också bibelstudiernas organisatör och överledare, Mademoiselle Suzanne de Dietrich från Studentvärldsförbundets styrelse i Genève.

Resultatet blev, att brokigheten snart trädde tillbaka i medvetandet. Viktigare än de många nationerna och raserna blev tillhörigheten till en Herre, en kyrka. Diskussionen om rasproblem, internationella, sociala, uppfostrings- och sexualetiska frågor liksom även den om kyrkan (denna sektion hade betecknande nog samlat största antalet deltagare) drev hela konferensen in i bibelstudiet med mer intensitet än man väl i allmänhet vågat hoppas. Bibeln såsom enhetspunkten och den fasta auktoriteten för alla blev den stora behållningen av konferensen, vilket för många betydde en nyupptäckt. Det omvittnades från alla håll med stor enighet vid sista plenarsammanträdet, hur man från de egna funderingarnas virrvarr av lokala och andra begränsningar och från det eventuella hoppet om en enig kristen världsfront i olika frågor tvingats tillbaka till ett ödmjukt lyssnande inför Ordet. Så blev det stora mottot verklighet: det var icke ett knippe blomstrande ungdomsrörelser som triumferade utan CHRISTUS VICTOR.¹

* *

*

Den ryska revolutionen medförde för det kyrkliga enhetsarbetets del den konsekvensen, att genom de ryska emigranterna en intimare kontakt kom till stånd mellan de ortodoxa och de västerländska kyrkorna. Härtill medverkade the World's Student Christian Federation på ett mycket förtjänstfullt sätt. Med dess hjälp startades 1923 the Russian Student Christian Movement in Exile. En annan anknytningspunkt för ekumeniskt arbete blev det ryska ortodoxa teologiska institut, som började sin verksamhet i Paris 1925. På den internationella studentkonferensen i Nyborg Strand i Danmark 1926 planlades av representanter för den engelska och den ryska studentrörelsen en anglo-rysk konferens, som hölls i St. Albans i England 1927. Konferensen upprepades 1928, och ur denna framgick *The Fellowship of St. Alban and St. Sergius*. Detta har sedan årligen hållit konferenser, som nu äro förlagda till High Leigh, en herrgård, som ligger en halv timmes järn-

¹ Ovanstående meddelande har inlämnats till red. av docent Martin Lindström, som deltog i Amsterdamkonferensen.

vägsresa från Londen, och är speciellt avsedd för kyrkliga konferenser. I 1939 års konferens deltog även en svensk delegation såsom representation för en nyligen grundad svensk avdelning av sällskapet. Förutom några yngre präster deltog D:r Gunnar Rosendal och lektor Gunvor Sahlin på svensk sida, båda som föredragshållare.¹ I överensstämmelse med sällskapets principer att låta diskussionen i teologiska frågor gå hand i hand med ett praktiskt fördjupande i de olika gudstjänsttraditionerna utgjordes programmets ena huvuddel av firandet av ortodox liturgi och anglikansk mässa omväxlande, men utan nattvardsgemenskap mellan ortodoxa och anglikaner, och den andra av föredrag och diskussioner med huvudtemat *The God who speaks*. Konferensen stod under presidium av biskopen av Derby, D:r Rawlinson, och från rysk sida deltog bland andra professor G. Florovsky, professor L. Zander och arkimandriten Cassian, alla tre från det ryska ortodoxa institutet i Paris. Konferensen, som ägde rum mellan den 3 och den 6 juli, föregicks av en anglo-ortodox studentkonferens, anordnad av studentrörelsen.

¹ Ovanstående meddelande har inlämnats till red. av pastor Bengt Strömberg, som själv deltog i ovannämnda konferens.

TEOLOGISK LITTERATUR

JOHANNESVANGELIET I SVENSK FORSKNING UNDER DET SISTA ÅRTIONDET.

Året 1926 kan i tvenne hänseenden sägas beteckna slutet på en period i den svenska Johannesforskningens historia. Den 11 september detta år avled professorn i nytestamentlig exegetik vid Uppsala universitet Gillis Wetter. Genom hans oväntade bortgång avbröts en forskargärning, som hunnit väcka stort uppseende även utanför vårt lands gränser, och som lovade mycket för framtiden. Av hans stora produktion är en betydande del ägnad åt Johannesvangeliet och därmed sammanhängande problem såsom »Ich bin das Licht der Welt» (1914), »Die Verherrlichung im Johannesevangelium» (1915) och »Der Sohn Gottes» (1916). Mera indirekt beröras de johanneiska problemen i så gott som alla Wetters arbeten. Med Wetter fick den exegetiska riktning, som främst representeras av Bousset och Reitzenstein, sin förste och hittills mest bemärkte företrädare i Sverige. En häftig strid uppstod om hans forskning, och dennas resultat bedömdes med lika stor säkerhet inför icke-vetenskapligt som inför vetenskapligt forum. På många håll var man övertygad om att med den riktning, som Wetter representerade, hade forskningen sagt sitt sista ord angående Johannesvangeliet, dess andliga miljö, dess ålder och dess värde som historisk källa.

Samma år som Wetter gick bort lämnade en annan exegetisk riktning sitt sista stora bidrag till den svenska Johannesforskningen. Detta lämnades av Wetters företrädare som professor, Adolf Kolmodin. Arbetets titel anger klart dess karaktär: »Johannesvangeliet en verklighetsskildring.» Arbetet, som i företalet dagtecknats författarens sjuttioårsdag, är dennes andliga testamente. Med Wetters syn på 4:de evangeliet har Kolmodin intet gemensamt, inte ens så mycket, att han kan inlåta sig i verklig strid med denne forskare. Med energi, konsekvens, klarhet och skarp logik förklaras Johannesvangeliet utifrån sig självt, övriga bibliska skrifter och den kyrkliga traditionen. Allt bevisar, att det är en fullt autentisk källa till Jesu liv, författad av

Johannes, Sebedeus' son. Kolmodins store mästare är Teodor Zahn, fast han alltid bevarat en viss självständighet gentemot honom. Kolmodins verk om Johannesevangeliet står som en monumental slutsten i en period av svensk exegetisk forskning.

Då tre år senare — alltså 1929 — den svenska Johannesforskningen åter framträdde med ett betydande verk, visade det sig, att varken linjen från Wetter eller linjen från Kolmodin hade fortsatts. Problemen hade angripits från nya utgångspunkter. Nytt, mycket viktigt jämförelsematerial hade hämtats fram för att belysa den johanneiska fromheten och ge oss en antydan om var dess släkt och dess hem äro att söka.

Professorn i gammaltestamentlig exegetik vid universitetet i London G. H. Box, en mycket framstående kännare av den rabbiniska litteraturen, hade i en artikel i *Expositor* 1916 »The Jewish Environments of Early Christianity» gjort ett betydelsefullt påpekande. Han hade framhållit, att den rabbiniska judendomen ej var så totalt dominerande i Palestina vid tiden för kristendomens uppkomst som man vanligen brukade antaga. Det fanns även andra religiösa strömningar. Dessa kunna åtkommas i vissa delar av den judiska litteraturen. För begripandet av 4:de evangeliet borde ett studium av dem ej vara utan värde.

Detta påpekande upptogs av en svensk forskare, som bedrev studier i London och Oxford 1922—24, och som räknade Box som en av sina lärare. Det var Hugo Odeberg. På grund av sina omfattande kunskaper i hebreiska och arameiska och sin stora beläsenhet i den judiska litteraturen i allmänhet och i den judiska mystiken i synnerhet ägde Odeberg särskilda förutsättningar för vetenskapligt arbete på hit hörande område. År 1928 utgav han för första gången den nyupptäckta hebreiska skriften »3 Enoch or The Hebrew book of Enoch.» Resultaten av sina forskningar angående judisk mystik, rabbinisk judendom, sengrekisk religiositet och det 4:de evangeliets fromhetsvärld nedlade han i ett arbete med titeln: »The Fourth Gospel, interpreted in its relation to contemporaneous religious currents in Palestine and the hellenistic-oriental world.» Då boken utkom, var Odeberg t. f. kyrkoherde i ett pastorat i Uppland. Företalet är daterat Björklinge, Sweden, 1929.

Odebergs arbete har formen av en kommentar till första hälften av evangeliet, alltså kap. 1—12. En andra del, som omfattar kap. 13—20,

berättelsepartierna, prologen och epilogen, har utlovats. Det är ej fråga om en kommentar i vanlig mening, som behandlar vers för vers. Vissa betydelsefulla ställen ha utvalts. I första delen äro dessa 25 till antalet.

Vad metoden beträffar, ansluter sig Odeberg till den religionshistoriska skolan så till vida, att han överallt belyser de johanneiska tankarna och uttrycksformerna med motsvarigheter från alla håll, där sådana kunna uppletas. Han hör ingalunda till dem som anse, att evangeliet ej kan belysas utifrån eller som ej vilja veta av annat jämförelsematerial än det som hämtats från de bibliska skrifterna. Redan arbetets titel ådagalägger detta. Att Odeberg ej anser någon religion vara en isolerad företeelse utan att man måste antaga inflytande från den ena till den andra, framgår bl. a. av ett uttalande han gör i en artikel, rubricerad »Hellenism och judendom» i festskriften till biskop Aulén 1939. Det heter här på tal om det inflytande, judendomen rönt från andra religioner: »Vi ha redan i det föregående erinrat om, att varken diasporajudendomen eller den palestinensiska judendomen kunnat vara isolerad från vad som förefanns i dess omgivning. Frågan är nu: har detta ställningstagande konsekvent utmynnadt i ett avvisande av allt, som icke från början hört den israelitisk-judiska religionen till? Eller ha några främmande åskådningar och uttrycksformer upptagits. Den gammaltestamentliga och religionshistoriska forskningens representanter äro sedan årtionden tillbaka ense om, att judendomen, främst österifrån, upptagit och omsmält s. k. främmande åskådningar och uttrycksformer» (sid. 274). Och dock är det en väsentlig skillnad mellan det sätt, varpå Odeberg jämför material från andra religioner med sådant från kristendomen och drager slutsatser angående prioritet och beroende, och forskare som Bousset eller Wetter. Han är ytterst försiktig, då det gäller att gå in på genetiska frågor. Odeberg förbiser aldrig det egenartade i kristendomen, som denna bevarar, även då den kommer i kontakt med främmande idéer och uttrycksformer eller använder sådana. Här må anföras ytterligare ett uttalande i ovannämnda artikel, som visserligen skrivits 10 år senare än arbetet om 4:de evangeliet, men som är betecknande även för detta verk: »Kristendomen är varken judisk eller hellenistisk, varken orientalisk eller västerländsk. Den gör själv anspråk på att vara universell, att alltså i sin egenart komma med ett budskap och en gåva, som icke är begränsad till några historiskt givna åskådningar eller uttrycksformer. Men i sitt möte med historiskt givna åskådningar och uttrycksformer tar den ställning till

dessa på ett sätt, som är av dess egenart, dess inneboende livskraft, givet» (sid. 278). Vidare hämtar Odeberg sitt rikligaste och betydelsefullaste jämförelsematerial ej såsom den s. k. religionshistoriska skolans män från ett iranskt frälsningsmysterium, från den hermetiska litteraturen eller från andra grekiska källor. De viktigaste motsvarigheterna till den johanneiska fromheten och de johanneiska uttrycksformerna ha vi ej att söka i västerlandets hellenistiska urkunder utan i den rabbiniska och mystiska judendomens. Boken vill ju behandla fjärde evangeliet i dess förhållande till samtida religiösa strömningar i Palestina och den hellenistisk-orientaliska världen. I anslutning till Reitzenstein och Lidzbarski antager Odeberg ett palestinensiskt ursprung för mandeismen. Han använder därför även de mandeiska skrifterna flitigt som jämförelsematerial. Under sina studier av judisk mystik har han ej kunnat undgå att lägga märke till en viss släktskap mellan denna och vissa mandeiska uttryck och tankar. Denna släktskap framträder särskilt klart, då de båda stå i strid med den rabbiniska judendomen. Liksom i den judiska mystiken finns hos Johannes både sådant som helt stämmer överens med rabbinisk judendom och sådant som avsevärt skiljer sig därifrån.

Det rika religionshistoriska materialet anföres både i original och översättning. Översättningen gör, att boken med behållning kan läsas även av den som saknar eller nästan saknar kunskaper i semitiska språk.

Att redogöra för innehållet i ett arbete, som har karaktär av en kommentar, är givetvis svårt eller omöjligt. Denna översikt har ju ej heller närmast en sådan uppgift. Då emellertid Odebergs arbete, så vitt jag kunnat finna, ej varit föremål för anmälan i någon svensk tidskrift, skall här lämnas en redogörelse för tolkningen av ett par Johannesställen, nämligen 3: 5 ff. och 6: 26—71. Dessa avsnitt torde vara betecknande för arbetet i dess helhet.

Joh. 3: 5 lyder: »Sannerligen, sannerligen säger jag dig: Om en människa icke bliver född av vatten och ande, så kan hon icke komma in i Guds rike.» Odeberg frågar, huruvida här verkligheten, såsom i allmänhet antages, föreligger en direkt anspelning på det kristna dopet. Uttrycket »födas av vatten och ande» är väl identiskt med uttrycket »födas av ande» i v. 6. Det förekommer i ett sammanhang, där motsatsen mellan de två världarna ande och kött, himmelskt och jordiskt, starkt framhäves. Den verkliga motsatsen till att födas av vatten och ande är att finna i Nikodemus' anspelning på den naturliga födelsen. Jesus ger Nikodemus rätt i att människan ej kan gå in i sin moders liv

och födas på nytt. Det som är fött av köttslig säd förblir köttsligt, och det som skall bli andligt, måste födas andligen, av andlig säd, av vatten och ande. Vattnet står här alltså liksom anden såsom motsats till köttslig säd. Nikodemus vet ej, varifrån det kommer, som skapar en andlig födelse. Det är från en värld, från en realitet, han icke känner, men som Jesus kan tala om, därför att han själv kommit från denna värld. Han själv och de som han givit makten att bliva Guds barn, ha blivit födda, »icke av blod, ej heller av köttslig vilja, ej heller av någon mans vilja, utan av Gud» (Joh. 1: 13).

Denna tolkning av Joh. 3: 5 ff. förutsätter, att uttrycket »av vatten och ande» bildar en kontrast till »kött» och »köttslig säd». Finns något belägg för ett dylikt kontrastförhållande? Odeberg anför det rabbinska och mystiska bruket av *tifa* (droppe) och *majim* (vatten). Han citerar bl. a. Pirqe Aboth 3: 1: »Aqabya, ben Mahalalel, (en samtida till Gamaliel d. ä. Pauli lärare) sade: Vet, varifrån du kommit, från en stinkande droppe.» Uttrycket avser att framhålla det låga, jordiska, man skulle nästan vilja säga det sarkiska ursprung, som människan har. Det erinrar om det johanneiska: »det som är fött av kött, är kött.»

Det äldsta ställe, där *tifa* förekommer i judisk mystik, är 3 Hen. 6: 2. Den himmelska hierarkien utropar vid Henöks inträde i den högsta himlen: »Vilken lukt av ett människobarn och vilken smak av en vit droppe, som stiger upp till de höga himlarna.» Meningen är, att en människa och en droppe säd från den jordiska världen ej tillhör den himmelska eller har rätt att stiga ditin.

Vattnet tillskrives inom judendomen redan tidigt alstrande funktion. 1 Hen. 54: 8 säger, att vattnet ovan himlen är av mankön och vattnet under jorden av kvinnokön, och att de båda vattnen skola förenas. Mystiken använde gärna talet om de övre vattnen för att ge en bild av den andliga verkligheten liksom Johannesevangeliet använder *pneuma*, vinden, för att skildra anden och dess verkningar (3: 8). Att termen *majim* användes för att beteckna ett andligt eller gudomligt utflöde med alstrande och skapande kraft, kan bevisas med åtskilliga belägg från judisk mystik. I anslutning till ordet i Gen. 1 om Guds ande, som svävade över vattnen, kom man lätt att förena spekulationer om de övre vattmens skapande funktion med spekulation om dylik funktion hos anden. Vi finna antydning härom i Gen. Rabba 2: 6. De lägre vattnen fingo representera det onda, särskilt i egenskap av mörkret, medan de övre förbundos med ljuset. Eftersom termerna ljus och

mörker förekomma i Gen. 1: 1—8, blev detta skriftställe gärna utgångspunkten för dylika spekulationer. Samtidigt med kontrasten kosmos och den himmelska världen möter man kontrasten ont (sarkiskt) och gott (himmelskt eller andligt) i människan. Bredvid motsatserna himmel och jord, ljus och mörker, gott och ont förekommer även motsatsen liv och död.

I de mandeiska skrifterna har termen vattnet en användning, som tydligt påminner om den här ovan skildrade inom judisk litteratur. Vattnet betecknar mångenstädes ett alstrande och skapande utflöde ur Livet. Odeberg anför åtskilliga ställen såsom belägg härför. »Du är Livets vatten, du har kommit från en hög plats, och från Livets hus har du blivit öst ut» (De mand. liturgierna 62: 8, 63: 1, Qolasta XXXIII). Vattnet kallas ett utflöde ur Livet (mand. lit. 35, Qolasta XXII). Sammanställningen av vatten och luft eller eter (mand. lit. 256 ff.) kan jämföras med det johanneiska vatten och ande. Vatten och eter ingjuta en ny karaktär, ett nytt liv, i uthras.

Från den mandeiska litteraturen går Odeberg till en del grekiska källor för att hämta ytterligare jämförelsematerial till Joh. 3: 5 ff. Han finner sådant i de hermetiska skrifterna, i Hippolytus' Refutatio, i den s. k. Mitras-liturgin m. m. Som en sammanfattning framhåller han, att »födelsen av vatten och ande» möter i tvenne förbindelser: 1) i kosmologiska spekulationer, där vatten och ande spela en skiftande roll som element eller skapande principer både för den lägre och den högre skapelsen. Pytagoreiska, stoiska, babyloniska och persiska idéer mötas alla däri, att de ge en kosmologisk funktion åt vattnet. 2) Inom den s. k. mystiken — som för övrigt ofta använder kosmologiska termer och uttryck — betecknar termen vattnet ett utflöde från Livets himmelska eller andliga källa, vilken därigenom skapar eller skänker liv. I denna bemärkelse kan vattnet (eller regnet, daggen, droppen) användas som ekvivalent till »säd», »sperma».

Uttrycket »att födas av vatten och ande» är identiskt med uttrycket »att födas på nytt». Det är därför säkert, att »av vatten och ande» betyder »av andlig säd» och står i motsats till »av sarkisk säd». Om uttrycket fattas så, kastar det ljus över sådana ställen som 1 Joh. 3: 9 och 1 Petr. 1: 23. Joh. 3: 5 ff. tillhör alltså en mystisk idévärld, där vattnet är term för ett utflöde från Gud, för en himmelsk säd. Medlemmen av gudsriket är vad han är genom den skapande kraften i detta utflöde. I mandeismen voro dessa idéer nära knutna till dopet. I mysteriereligionerna förbundos, åtminstone i vissa fall, idéer om ny födelse,

gudomlig födelse etc. med dopceremonier. I dessa sakna vi emellertid belägg för att vattnet fattades som ett gudomligt utflöde. Höra också i Joh. 3: 5 ff. idéerna om att födas av vatten och ande samman med dopet? De flesta forskare besvara denna fråga med ett obetingat ja. Detta beror dock vanligen på antagandet, att vattnet ej kan syfta på annat än dopets vatten. Då det visats, att detta antagande är oriktigt, kommer frågan i annat läge. Uttrycket »av vatten» i Joh. 3: 5 utgör säkerligen ej någon direkt anspelning på dopet. Det hör samman med de idéer, som dominera diskussionerna både i kap. 3 och i följande kapitel: Vatten som gudomligt utflöde — himmelskt vatten — vatten ovanifrån — livgivande, levande vatten — den gudomliga gåvan, som kommer ovanifrån — det eviga livets vatten — den eviga sanningens vatten.

Huvudproblemet i Joh. 6: 26—71 är förhållandet mellan begreppet »andlig mat» och »Människosonens kött och blod». De flesta forskare se i avsnittet en undervisning om nattvarden. Odeberg sätter som sitt mål att förstå stället i samband med det johanneiska tankesystemet eller mystiken såsom ett helt och mot bakgrunden av besläktade religiösa idéer.

Liksom »vattnet» betecknar »brödet från himmelen» ett gudomligt andligt utflöde. Kap. 6 rör sig i samma sfär som kap. 3. Liksom nya födelsen är en verklig födelse till den himmelska världen, är himmelsbrödet någonting reallt och ej blott symboliskt. Det är — inom den andliga världen — någonting lika verkligt som jordiskt bröd inom den lekamliga. Som Människosonen *är* himmelsbrödet, måste han ätas, d. v. s. assimileras med den troendes andliga organism. Den som låter detta *direkt* syfta på nattvarden, gör sig skyldig till samma fel som Nikodemus i kap. 3 och judarna här, då de tolka Jesu uttryck såsom syftande på den jordiska världen i stället för den andliga. Mose manna är en motsvarighet till Jakobs vatten i kap. 4: 7—15. Det syftar på människans försök att komma i förbindelse med den gudomliga världen på andra än andliga sätt.

Uttrycken »himmelsbrödet» och »den mat som förbliver» motsvara gängse uttryck inom judendomen. De böra sammanställas med termerna *parnasa* och *mazon*, som beteckna andlig mat från den himmelska världen. Parnasa förbands ofta med manna. Dessa ord, som symbolisera de gudomliga gåvorna, det andliga utflödet, förbindas i mystikens språkbruk inte blott med varandra utan även med ord för vatten, regn etc. Parallellismen mellan himmelskt bröd och himmelskt vatten är således inte något som är begränsat till Johannes. Såsom bevis för detta

förhållande anför Odeberg från den rabbinska litteraturen Gen. Rabba 20: 22 och Bab. Talm. Taanith 2 ab. Å detta senare ställe står bl. a. »Varför säger inte R. Johanan detta (d. v. s. innesluter parnasa)? Emedan R. Johanan säger: regn är också parnasa». Regn och mat äro alltså identiska som andliga utflöden. Manna och vatten sammanställas i Mekilta till Ex. 13: 8: »Och Gud ledde folket för att göra under och kraftgärningar genom *mannat*, vaktlarna och *källan*.» Särskilt belysande för Joh. 6 är ett ställe ur Eccl. Rabba (1: 28) där det säges, att såsom Moses, den förste frälsaren, bragte vattnet och mannat, så skall den siste frälsaren bringa mannat och vattnet att stiga ned från himmelen. Släktskapen med Joh. 6 är här alldeles påtaglig. Mannat liksom parnasa är en andlig mat för medlemmarna av den andliga världen. Det blir naturligtvis ofta detsamma som toran eller kunskapen om toran. »Toran skall förenas (assimileras) med deras kropp», heter det i Mekilta 9c.

I den tidigare judiska mystiken, den som tillhör det första och andra århundradet av vår tideräkning, förekommer parnasa som beteckning för andlig mat och nämnes tillsammans med liv, kärlek, tora. Dessa himmelska substanser förmedlas från den Helige av Metatron, den judiska mystikens motsvarighet till Sonen hos Johannes.

Den mandeiska litteraturen synes bjuda särskilt intresse vid undersökningen av Joh. 6, då ju mandeismen har ett slags sakramentalt bröd, *pihta*. Detta bröd gives den som skall döpas vid dopet och distribueras tillsammans med vatten åt de troende på ett sätt som erinrar om nattvarden. Då de mandeiska skrifterna tala om »det himmelska pihta» är detta uttryck något mer än en projektion till den himmelska världen av det vid kulten använda brödet. Det tyder, åtminstone i en del fall, på en av kultbruket oberoende tradition om en himmelsk substans, som i likhet med ljus, liv, vatten, sanning etc. emanerar från den andliga världen.

Med rikt jämförelsematerial från den rabbinska, mystiska och mandeiska litteraturen visar alltså Odeberg, att uttrycket »brödet från himmelen» betecknar en rent andlig realitet. Det ingår i ett föreställningskomplex, som möter oss även annorstädes i fjärde evangeliet än i kap. 6: 26—71. Härav följer, att de forskare ej tillfredsställande förklara detta avsnitt, som låta det endast och direkt syfta på nattvarden. Allraminst har man rätt att som Bauer och många andra gjort tolka det med tillhjälp av primitiva och massiva föreställningar om gudaätande och föra det ned till samma religiösa nivå som dylika.

Det skulle föra alldeles för långt att närmare redogöra för den analys av kap. 6: 26—71, vari Odeberg utreder grundtankarna där. Härvid framdragas ständigt tankar och uttryck i kap. 3 och 4. Det visar sig, att denna jämförelse kastar ett förvånande klart ljus över den idévärld, som ligger bakom alla tre kapitlen. Odebergs stora beläsenhet i den judiska mystiken ger honom icke blott ett rikt och hittills så gott som obegagnat jämförelsematerial. Den ger honom även en ovanlig förmåga att leva sig in i den johanneiska mystiken och att uppspåra tankesammanhang, som ej öppna sig utan vidare för den som läser det 4:de evangeliet.

Om 4:de evangeliet snarare hör hemma i Palestina och den orientalsk-hellenistiska världen än i västerlandets hellenistiska idévärld, kommer det givetvis att stå de skildrade personerna och händelserna närmare än man mångenstädes velat antaga. Dess värde som källskrift till urkristendomen och Jesu liv blir betydligt större. De märkliga papyrusfynd, som på senare tiden gjorts i Egypten, visa i samma riktning. De visa, att 4:de evangeliet även till tiden måste stå Jesu liv närmare än forskningen vanligen antagit. I Kvartalskriften för 1935 (sid. 204—208) återger Odeberg den rekonstruerade texten till Egerton Papyrus nr 2 jämte svensk översättning. Detta fragment av ett hittills alldeles okänt evangelium gör det nödvändigt, att även »sådana element, som i tidigare exegetisk dogmatism avförts som johanneiskt gods», i framtiden medtages vid utforskande av den äldsta kristna traditionen. Fragmentet, som är från 100-talets första hälft, innehåller åtskilligt sådant gods. Minst lika betydelsefullt är det lilla fragment, som bär signum Pap. Ryl. GK. 457, och innehåller brottstycken av Joh. 18: 31—33, 37—38. Detta bevisar, att 4:de evangeliet varit känt i mellersta Egypten tidigt på 100-talet.

Professor Odebergs bok *The Fourth Gospel* är inte blott det utan jämförelse mest betydelsefulla bidrag, som någonsin lämnats till den svenska Johannesforskningen. Även i den internationella vetenskapliga litteraturen intar den en rangplats. Den uppmärksamhet som den ägnas i t. ex. W. F. Howards arbete *The fourth Gospel in recent criticism and interpretation* kan åberopas som bevis för detta påstående. Givetvis anknyter Odeberg i stor utsträckning till uppslag som gjorts av andra forskare och bygger på deras arbeten. I företalet nämner han en del namn, till vilka han står i tacksamhetsskuld. Men han lägger fram så mycket nytt material, ger så många nya synpunkter och öppnar så

många nya perspektiv, att hans verk i flera hänseenden måste sägas inaugureras en ny Johannesforskning.

År 1930 kom ett litet men förnämnt skrivet bidrag till den svenska Johannesforskningen. Den 1935 bortgångne, lärde kyrkoherden i Kverrestad och Smedstorp, teologie doktorn Fredrik Hallgren utgav nämligen ovannämnda år en artikel rubricerad »Några synpunkter på vårt fjärde evangelium med synoptiska jämförelser». Den står i en samling teologiska uppsatser, utgivna av Lunds Teologiska Sällskap och tillägnade professor Sven Herner (sid. 24—61).¹

Hallgren ser i 4:de evangeliet en läroskrift, i det väsentliga utan värde som källa till Jesu liv — låt vara en läroskrift i historisk dräkt och med vissa historiska inslag. Författaren kan ej vara Johannes, Sebedeus' son, som lidit martyrdöden i samma förföljelse som brodern Jakob men troligen före honom. Inom en viss krets betraktades denne Johannes som den lärjunge Jesus först kallat och värderat mest. Vid den himmelska nattvarden låg han nu invid Jesu bröst, så att t. o. m. Petrus måste använda honom som medlare, när han ville ställa en fråga till Jesus. Denna krets betraktade sig som innehavare av Johannes' ande och kraft, som en fortlevande Johannes — ungefär som påven beraktar sig som en fortlevande Petrus. Den hade sitt hem i Mindre Asien, och från den kom Johannesevangeliet i början av andra århundradet.

Evangeliet är insvept i ett täckelse. De utomstående kunde få betrakta detta, men kretsens invigda sågo de djupa sanningar, som lågo därunder. Länge nog har man enligt Hallgren inom kyrkan blott beundrat täckelset. Detta måste av forskningen avlyftas eller rivas sönder. Vi behöva nu inga förtäckta ord utan klara verba om Fadern.

Hallgren söker visa, vad som finns bakom täckelset. De sju tecken, som Jesus gör, höra till detta. De äro av helt annan karaktär än de under, som synoptikerna skildra, och som förutsätta tro hos människorna. Fastmera böra de ställas samman med de tecken, som Jesu samtid begärde, men som han vägrade att låta den se. Evangelisten har nödgats tillmötesgå människornas hunger efter tecken, men han gör detta motvilligt. Överallt kunna vi skönja hans hopp om en dag, då det täckelse, som berättelserna om tecknen utgöra, skall vara överflödigt. Endast ett exempel på Hallgrens Johannestolkning skall här anföras, hans tolkning av berättelsen om Lasarus' uppväckande.

¹ Artikeln står även i Kristendomen och vår tid 1930, sid. 243 ff.

Markus' skildring av hur Jairi dotter uppväcktes från de döda tillfredsställde ej den unga kristenhetens längtan efter under. Den begärde något ännu märkvärdigare. Flickan kunde ju ha sovit eller varit skendöd. Undret vid Nain var bättre. Här skedde uppväckandet icke i en kammare utan under bar himmel, icke inför få vittnen utan i folkmassans åsyn. Men 4:de evangeliets författare går kyrkans åstundan efter under ännu mer till mötes. Han låter Lasarus redan vara på väg till förruttnelsen, då han återkallas till livet. Men under den massiva skildringen förnimma vi tydligen evangelistens missnöje med sitt verk. För den mänskliga otrons skull nödgas Jesus göra, vad han egentligen icke vill. »Besinna vi nu, att hela denna berättelse *icke* är en verklig-hetsskildring, utan en skönmålad, täckande förlåt för en kristenhet, som i sin skröplighet och utvärteshet ej mäktade uppfatta och lefva sig in i det av den lekamliga döden oberoende eviga lif, som Gud genom Kristus skänker åt dem, som tro (11: 25, 26), ja, då förstå vi, att det är *evangelisten* — och icke Jesus —, som uppröres i sitt innersta och gjuter bittra tårar över en kristenhet, som nödgar honom till denna förödmjukande framställning» (sid. 42).

Även den, vars inställning till 4:de evangeliet är en annan än Hallgrens, finner glädje i att studera hans djupsinniga, i vacker språkdräkt klädda meditationer. Att vårt evangelium bakom alla sina berättelser om tecken, ja, bakom varje term och uttryck, som det använder, döljer en hel värld av religiösa tankar och idéer, är ett faktum, som ingen Johannesforskning får förbise.

Professor Anton Fridrichsen har under 10-årsperioden 1929—39 lämnat flera smärre bidrag till Johannesforskningen. I Svensk Exegetisk Årsbok för 1937 har han en artikel, betitlad »Missionstanken i Fjärde evangeliet» (sid. 137—48).

Det universella i 4:de evangeliet framträder redan i prologen, som sätter Logos i relation till världen, men å andra sidan bildar Israel och det heliga landet ramen kring Jesu liv och verk. Fridrichsen frågar, hur Johannes uppfattar förhållandet mellan denna Jesu historiska begränsning och det världsomfattande syftet, de universella följderna av hans sändande. Israel är ej blott genomgångspunkten utan har grundläggande betydelse för frälsningen. Jesus dör för att sona Israels synd, och samtidigt borttager han världens synder. I frälsningsverket har Israel dels uppgiften att ställa de första, för världskyrkan nödvändiga lärjungarna till Jesu förfogande, dels att förkasta honom och

bringa honom på korset. Genom korsdöden upphöjes Människosonen, han får makt att draga alla till sig och lägga världen under sin andemakt. Därigenom brytes den gräns, hans sarx satt för hans relation till världen. Israel tjänar alltså frälsningen ej endast genom sin tro utan även genom sin otro.

Metafysiskt sker missionsverket genom att den upphöjde Kristus »drager alla till sig», in concreto genom att de judiska urlärjungarna gå ut i världen med sitt vittnesbörd om den av judarna dödade Israels Messias som världens frälsare. Liksom det i Israel fanns en klyfta mellan troende och icke-troende, så fanns det en sådan i hednavärlden. De för frälsningsbudskapet mottagliga äro Guds förskingrade barn. Missionen vill bringa dessa för frälsningen predisponerade hedningar fram till hela sanningen, till medveten tro. Därigenom infogas de i det heliga sammanhanget, i hjorden, i fårahuset, i den apostoliska kyrkan, som Jesus grundade i Israel. Det stora missionsordet 4: 35—38 kallar missionen ett skördande. Den är alltså ej ett vägröjnings- eller erövringsarbete utan ett fullbordande av vad som redan börjats. Lärjungarna — missionärerna ha att med ordet och anden aktualisera de möjligheter, som Jesus skapat, skörda, vad han har sått.

Den johanneiska missionstanken är uppenbarligen en organisk utveckling av Jesu egen. Han kände sig sänd till »de förlorade fåren av Israels hus», men genom att fullborda sin messianska gärning i Israel skapade han förutsättningen för hela världens införlivande i Gudsriket.

I Årsboken för 1938 behandlar Fridrichsen Jesu avskedstal i 4:de evangeliet. Uppsatsens underrubrik »En introduktion till den johanneiska frågan» lovar utblickar över hela Johannesproblemet. Sådana förekomma också.

Både Lukas och Johannes visa, att det funnits en rikare tradition om den sista måltiden än bara perikopen om nattvarden. Denna tradition är dock ej identisk med Luk. 22: 14—23 eller Joh. 13—17. Vi ha här ett urval, en bearbetning eller en utvidgning av traditions materialet. Den redaktionella bearbetningen griper mycket djupt i 4:de evangeliet, men det är säkert, att evangelisten varit bunden av ett stoff, som han mottagit. Vi kunna se, hur 14: 31 bildar slutet på ett traditionskomplex, och hur 15: 1 oförmedlat börjar ett nytt sådant. Liksom i bergspredikan har i avskedstalen agglomerat av Jesusord radats ihop eller nödtorftigt förknippats. Den historiska undersökningen står alltså här inför samma principiella problem som i synoptikerna. Förr eller senare

måste forskningen kasta sig in i en analys av Johannestraditionen. Dogmen om dennas alltigenom sekundära, konstruktiva karaktär måste brytas. Fridrichsen är övertygad om att 4:de evangeliet är förankrat i det apostoliska vittnesbördet med dess utgångspunkter i Jesu eget ord och lärjungarnas upplevelser.

Förhärligandet är avskedstalens grundackord. Det anslås redan 13: 31. Vi möta det överallt hos Johannes. Det kommer ytterst från Människosonstankens väldiga paradoxer hos Jesus själv. Fastän ordet ekklesia inte förekommer, är kyrkan ämnet för de johanneiska avskedstalen. Enligt 4:de evangeliet konstituerar Jesus kyrkan den sista kvällen. Avskedsorden visa oss urtraditionen i ljuset av den aktuella kyrkliga verkligheten. De visa oss också kyrkans starka medvetande om att i allt, som konstituerar henne, i kärleken, i Anden, i bönen och bönhörelsen, i glädjen, i gemenskapen med Kristus och Fadern, vara en skapelse av Jesus själv.

I den skriftserie, som utgives av Bibeltjänst, är det häfte, som behandlar Johannesevangeliet, skrivet av professor Fridrichsen. Det har utkommit innevarande år. Då detta arbete givetvis mera är avsett att ge en populärt hållen översikt över det johanneiska problemet och forskningens nuvarande läge än att vara ett inlägg i den exegetiska debatten, skall det här behandlas helt flyktigt. Fridrichsen ser i evangeliets författare en betydande kyrkoman och lärare i Mindre Asien. »Han skiljer sig klart från den stora personlighet, som ytterst står bakom den johanneiska kyrkan och litteraturen, den Jesuslärjunge, ur vilkens berättelser och förkunnelse evangeliet hämtar sitt stoff.» Denna personlighet är »älsklingslärjungen». Fridrichsen antager, att denne var en jerusalemit, kanhända av prästerlig börd. I Palestina hade han anslutit sig till Jesus, fast han ej tillhörde de tolv. Förmodligen har han lärt känna Jesus i Döparens omgivning. Lidandeshistorien och uppståndelseuppenbarelserna har han varit med om. Efter någon tid har han lämnat Palestina och slagit sig ned i Efesus. Denne lärjunges berättelser utgöra kärnan i den johanneiska traditionen. Evangelisten har dessutom använt andra, mest muntliga traditioner. Till dem höra underberättelserna, som präglas av den folkliga smaken för det drastiskt mirakulösa.

Man väntar med spänning, att Fridrichsen i detalj skall utforma och närmare begrunda de synpunkter på de johanneiska problemen, han framlägger i sin lilla skrift.

Det sista årtiondets mest omfattande bidrag till Johannesforskningen i Sverige är docent Ernst Percys i början av detta år utgivna avhandling »Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus.» Detta arbete var ju föremål för en utförlig anmälan och en ingående granskning i förra häftet av denna tidskrift. Då emellertid denna granskning kommer från en forskare med helt annan inställning än Percy till de johanneiska problemen och därför a priori måste bli mycket kritisk, torde det ej vara alldeles bortkastad möda att söka se och bedöma arbetet även från en annan ståndpunkt. Docent Tomas Arvedsons granskning av Percys bok visar, hur olika tungt ett anfört argument kan väga för olika forskare. Vad den ene anser klart bevisa ett påstående, säger för den andre ingenting alls. Det är betecknande, att Arvedson i sin kritik ej hämtar nytt material ur källorna för att därmed vederlägga Percy. Han håller sig till det redan hopsamlade materialet men bestrider nästan genomgående, att Percy haft rätt till de slutsatser, han dragit ur sina premisser. Samma förhållande går igen överallt i den exegetiska debatten. Det gör denna i mångas ögon tröstlös. Forskarna beskylla varandra för att använda felaktig metod. I själva verket är förhållandet detsamma i all historisk forskning, där källmaterialet är så fragmentariskt och svårtolkat som fallet är med urkristendomens. Särskilt svårt synes det vara att tolka och religionshistoriskt placera den johanneiska fromheten med dess på en gång utpräglade särart och dess påtagliga släktskap med andra religiösa strömningar i antiken. Forskarens läggning och personliga inställning kommer härvid att spela en mycket stor roll. Den ene fäster sig mest vid särarten, den andre vid likheterna med andra strömningar. Att Percy hör till den kategori av forskare, som har behov av att se varje manifestation av religiöst liv i dess egenart, är utan vidare klart. Han är filosofen och systematikern, som måste noga analysera begreppen, så långt detta är möjligt, och se, vilka föreställningar, som ligga bakom termerna och uttrycken, innan han drager några slutsatser angående släktskap eller ursprung. Denna hans läggning förklarar väl delvis, att han valt ett så oerhört omfattande ämne för sitt förstlingsarbete.

Det ligger ett långt och intensivt arbete bakom Percys bok. I mer än ett årtionde har han arbetat på den. Han vidrör i företalet de omständigheter, som fördröjt bokens utgivande. Dröjsmålet har emellertid kommit boken till godo. Författarens beläsenhet i den litteratur,

som rör de johanneiska problemen, är imponerande. Hans inträngande i källorna är mycket grundligt.

Med stor förväntan läser man innehållsöversikten till arbetet. Enskilda begrepp och termer i den johanneiska fromheten ha ofta behandlats, kommentarer till evangeliet och breven ha skrivits, men vi äga knappast förut något utförligare arbete, som behandlar hela det väldiga problemet om den johanneiska fromhetens väsen och ursprung. Visserligen är undersökningen knuten till ett begränsat antal termer och begrepp, men dessa äro så centrala, att ingen viktigare sida lämnas obeaktad.

Den förväntan, som arbetets planläggning, disposition och omfattning måste skapa, övergår kanhända i viss mån till besvikelse vid första genomläsningen av boken. Arbetet synes lida av en viss negativism. Det ger ett klart och bestämt besked om var den johanneiska teologien icke har sitt ursprung, men man får knappast veta, var den då egentligen hör hemma. Denna besvikelse kommer emellertid till stor del därav, att många av de sammanhang, man tidigare varit van att räkna med för den johanneiska teologien, skoningslöst rivas sönder. Vågar man trots vara framkomliga, visa sig vara spärrade. Ingenstädes är detta fallet så tydligt, som då det gäller de mandeiska skrifterna. Percys ingående och djupa analys av den mandeiska religionens centrala begrepp och termer är ett värdefullt pionjärarbete för forskningen. För första gången har det undersökts med verklig grundlighet och på ett uttömmande sätt, vad de för mandeismen och den johanneiska fromheten gemensamma termerna innebära. Vid undersökningen är Percy angelägen att låta källorna själva tala. Citaten ur dessa äro icke blott talrika utan även så utförliga, att sammanhanget blir klart.

Då Arvedson lämnar en redogörelse för bokens innehåll, kapitel för kapitel, är varje referat här överflödigt. Hans redogörelse skall emellertid kompletteras på en punkt. För att få ett intryck av den utförlighet och den grundlighet, varmed Percy analyserar särskilt de mandeiska begreppen skola vi följa hans analys av *kuschta*. Som bekant är detta ord ett av de mest mångtydiga och svårbestämbara i mandeismen. Var och en som sysslat med dennas litteratur, om än ganska flyktigt, har känt den svårighet som ligger i att få ett grepp om vad *kuschta* egentligen är. Den som kunde skaffa klarhet härom, skulle göra den religionshistoriska och exegetiska forskningen en stor tjänst. Percy har

gjort ett allvarligt försök att reda upp de tilltrasslade trådarna, och han har synbarligen haft god framgång i sitt försök.

Kuschta är ett huvudord i den mandeiska fromheten. Det betecknar enligt Lidzbarski dennas religiösa ideal och har gått långt utöver den ursprungliga betydelsen »sanning», »riktighet». Det betecknar mandeernas religion, men det betecknar också det rätta och sanna förhållandet till det högsta väsendet och det rätta förhållandet mellan de troende inbördes. En del inkonsekvenser i Lidzbarskis översättning av kuschta på olika ställen visar emellertid nödvändigheten av en ny utredning av begreppets innebörd.

Percy börjar sin undersökning med de ställen, där kuschta har sakramental betydelse. Den mandeiska liturgin beskriver ett dopritual, där det står efter beskrivningen av handpåläggningen och den därpå följande invokationen: »Räck dem sedan kuschta, och de skola stiga upp inför dig». Akten bestod i att man räckte handen åt den som döptes. Även utan samband med dopet talas om att framräcka kuschta. Ofta säges, att högre väsen, t. ex. uthras, räkka varandra kuschta eller t. o. m. använda detta ord som ett slags hälsning. Flera exempel anföres, där det användes som beteckning för den mandeiska religionen, som en personifiering av denna. Ibland passar det väl att återge ordet med »sanning» såsom i frasen »kuschtas och trons vägar». Ännu bättre passar givetvis denna översättning, då ordet förekommer i förbindelse med ordet för lögn och står såsom en motsats till detta. Efter att ha lagt fram ett rikt källmaterial för att belysa skiftningarna i kuschtas betydelse och analyserat de anförda ställena kommer Percy till den slutsatsen, att vi i den sakramentala användningen av ordet kunna komma kuschta-begreppets ursprung och kärna på spåren. I dopritualet var kuschta en del av den rit, varigenom dopkandidaten upptogs i församlingen. Här står kuschta i nära samband med tanken på den religiösa gemenskap, som där finns. Ordet kommer därigenom att förbindas med begreppet trohet, trofasthet. Kuschta i betydelsen av trohet, sådan denna manifesteras i det rituella handslaget, är det som jämte dopet och tron på ljusvärlden konstituerar den mandeiska församlingen. I denna trohet ligger ett stycke äkta semitisk stamkänsla, som här blivit själen i en religiös gemenskap. Mandeerna voro ej någon stam i egentlig mening. Jämte tron och dopet var det kuschtaidealet, som höll dem samman. Då man förts till denna utgångspunkt, är det inte svårt att förstå, hur de övriga betydelser, som ordet kuschta har, kunnat uppkomma.

Bland de övriga analyserna av mandeiska föreställningar, för vilka här ej skall närmare redogöras, intager den som gäller frälsaridén främsta rummet både genom sin utförlighet, sin klarhet och sin skärpa.

Såsom Arvedson påpekar, träder den övriga synkretismen något tillbaka i jämförelse med mandeismen i Percys undersökningar. Det är naturligt, att så sker, då behandlingen av de mandeiska begreppen och föreställningarna redan undangjort mycket arbete, då turen kommer till de andra synkretistiska källorna. Dessa senare ha ju också — åtminstone till stor del — grundligare genomarbetats av tidigare forskare, då de längre varit tillgängliga. Här skall dock infogas ett par anmärkningar. Det hade varit synnerligen intressant, om Percy mera använt och utförligare behandlat de judiska källorna, både rabbinismens och mystikens. Odebergs i denna översikt omtalade bok visar, vilken guldgruva för Johannesforskningen denna litteratur är. Det kommer att taga lång tid, innan den blir tömd. Den andra anmärkningen gäller den teori om gnosticisms ursprung, som Percy lägger fram i kap. 6. Man kan ej värja sig från det intrycket, att han alltför lätt kommer till rätta med gnosticismen och underskattar dess ålder, utbredning, idérikeedom och religiösa kraft. Försöket att härleda den gnostiska frälsningstanken ur den kristna torde vara alltför djärvt. Det går inte heller i stil med den försiktighet, då det gäller att draga genetiska slutsatser, som eljest präglar arbetet. Också den som i likhet med Percy är övertygad om att den kristna frälsningstanken, även sådan den möter hos Johannes, tillhör en helt annan värld än de kosmologiska frälsningsmyter, som möta på annat håll, måste i huvudsak ge Arvedson rätt i hans invändningar mot detta avsnitt i Percys arbete.

Med samma grundlighet och skärpa, som Percy använt vid analysen av de mandeiska föreställningarna och begreppen, analyserar han de johanneiska. Särskilt må nämnas hans behandling av den johanneiska frälsarföreställningen och dennas sammanställning med den mandeiska. Polemiken mot Bultmann är intressant. Ibland är det fråga om så fina nyanser och skiftningar i uppfattningen, att man måste anstränga sig för att kunna följa med och se, vad striden egentligen gäller. Med samma konsekvens som överallt annars söker Percy få fram, vad Johannes menar, och vad som är det egenartade hos honom.

Först sedan jämförelsematerialets och de johanneiska skrifternas termer och föreställningar analyserats var för sig och deras egenart bestämts, konfronteras de med varandra. Först då ställas och avgöras frågorna om släktskap och beroende. Det ligger i öppen dag, att en

forskare, som använder en dylik metod, ej är benägen att ge ett positivt svar på dessa frågor, förrän det negativa visat sig omöjligt. Man kan kalla detta ensidighet. Emellertid har forskningen länge med lika stor ensidighet nekat att se något egenartat och självständigt i urkristendomen, förrän alla möjligheter att tala om beroende varit stängda. På intet enda ställe avgör Percy de genetiska frågorna lättvindigt. Hans påståenden göras i bestämd ton, men de äro alltid grundade på djupgående motivering.

Det resultat, till vilket Percys omfattande undersökningar komma, blir detta: den johanneiska teologien kan under inga förhållanden härledas ur synkretismen. Den tillhör en helt annan religiös värld. Knappt på någon enda punkt är Percy benägen att tala om släktskap eller medge inflytande, då det gäller från annat håll än gammaltestamentligt-judiskt. Och även då det gäller inflytande från detta håll, är han mycket försiktig, innan han erkänner något. Den johanneiska teologiens egenart, det sätt varpå de johanneiska skrifternas författare upplevat frälsningen, detta lämnar det viktigaste svaret på ursprungsfrågorna, vilka begrepp och termer dessa än gälla. Typiska för hela arbetets grundsyn äro ett par meningar i det kapitel, som behandlar ursprunget till den johanneiska föreställningen om ljus och mörker. »Ebenso dürfte nun auch der johanneische Gebrauch von der Vorstellung von Licht und Finsternis aus dem, was wir oben über ihre Bedeutung bei Johs ausgeführt haben, seine Erklärung erhalten: der Gegensatz zwischen der christlichen Heilsoffenbarung und dem, was ihr fremd ist, hat bei Johs diese Antithese geschaffen» (sid. 75). »Dabei dürfte sich aber auch seine eigene Individualität und zwar gerade wie sie nach herkömmlicher Auffassung dasteht, geltend gemacht haben: redet er doch mehr vom »Schauen« als irgendein anderer neutestamentlicher Schriftsteller, woneben besonders in den Reden eine starke Neigung wahrnehmbar ist, nur einfache Vorstellungen oder Antithesen, nicht aber eine Vielheit von Einzelheiten zu apperzipieren» (sid. 75 f.).

På ett forskningsområde, där källmaterialet i så stor utsträckning som på exegetikens är samlat och registrerat i indices verborum, lurar en stor fara. Man tager fram ord och uttryck från olika skrifter och olika religioner utan att tillräckligt undersöka, vad de egentligen betyda. Man orkar ej mödan, att fullständigt genomarbeta källorna. Man sammanställer likalydande termer och talar om släktskap och beroende, även om de föreställningar, som ligga bakom, ingalunda äro

identiska utan kanhända tillhöra helt skilda världar. Härigenom komma de genetiska frågorna att lösas på ett alltför lättvindigt sätt. Så har ofta skett, ej minst då det varit fråga om den johanneiska teologien. Genom att konsekvent undvika ett dylikt förfaringsätt och genom att visa, huru väsentliga olikheter det finns mellan de föreställningar, som i den johanneiska teologien och synkretismen ligga bakom samma uttryck, har Percy avslöjat många förmenta sammanhang såsom falska och många förment vida utsikter som endast hägringar och fantasier. Detta ger helt säkert hans arbete ett bestående värde.

NILS JOHANSSON.

MARTIN DIBELIUS: *Jesus. (Samml. Göschen, band 1130.) 134 sid. de Gruyter & Co, Berlin, 1939. Pris RM. 1: 62.*

Det är synnerligen glädjande, att en ledande evangelieforskare som Dibelius utger en populär liten Jesusbok. Hans ord kan med den vikt de har möjligen motverka den förvirring och ohejdade dilettantism, som råder i Jesusfrågan. Även för fackmannen är det givetvis intressant att få D:s syn på källorna och historien i ett sådant lättillgängligt koncentrat. Nu har vi efterhand fått Bultmanns »Jesus», Ottos »Menschensohn» och slutligen D:s lilla Göschenhäfte, — det vore en lockande uppgift att företa en jämförelse mellan dessa tre framställningar. Men här skall endast redogöras för det nyaste bidraget.

De fyra första kapitlen (principiella frågor, källorna, tidshistoria) erbjuder goda och klara sammanfattningar av *commune bonum*. Med kap. 5 rycker vi det egentliga problemet in på livet: »Guds rike», kap. 6: »Tecknen», kap. 7: »Människosonen», kap. 8: »Människan inför Gud», kap. 9: »Fienderna». Ett slutkapitel handlar om »tro och otro». D:s framställning visar klart, vilken stark konsensus, som har börjat växa fram inom Jesusforskningen. T. ex. ifråga om »Guds rike». D. representerar här den nu så spridda uppfattningen, att Jesus talade om Gudsriket både såsom kommande och närvarande. Bryggan mellan de tvenne aspekterna bildar hans egen aktuella presens med dess hemlighetsfulla innebörd: Das Reich ist im Kommen! Jesu eget uppträdande gör det aktuellt och skapar avgörandets situation: Den stora frågan är, hur människorna ställer sig till »tecknen», Jesu gärningar. D:s utredning om undergärningarnas innebörd och betydelse i Jesu verksamhets sammanhang är synnerligen instruktiv och läsvärd. Han

betonar det intima sammanhanget mellan evangelium och under, speciellt helbrägdagörelserna. Dessa var förkunnelse, löfte, vittnesbörd om att Riket är på väg att komma. Ja, Jesus är själv »das Zeichen der letzten Stunde».

Hur bedömer nu D. Jesu ställning till Messias tanken, och vad inlägger han i Människosontiteln? Att Jesus har förnummit en relation mellan sig och Messias tanken, anser D. för säkert, trots den starka messianska färgning traditionen har undergått efter Jesu död. Redan den omständigheten, att Jesus blev dömd till döden såsom »judekonung», garanterar detta. Jesus drog in i Jerusalem »als von Gott erwählter Messias» och uppträdde i templet såsom »Herr». Gent emot denna tillförsikt i Messiasfrågan verkar D:s stränga återhållsamhet i tolkningen av Människosontiteln ganska förbryllande. Här vågar han icke säga något med säkerhet, utan antyder endast vissa möjligheter, bl. a., att Jesus skulle haft föreställningen om den kommande himmelska människans förborgade tillvaro, vilken är okänd och obeaktad, ända till parusin. Därför begärde Jesus icke, att människorna skulle tro på honom, utan endast på hans tecken. Å andra sidan uppträder han med »mer än mänskliga anspråk», som när han rider in i Jerusalem såsom fredskonungen och renar templet. Hur detta skall kunna gå ihop, är svårt att begripa. Om Jesus verkligen betraktade sig såsom den förborgade Människosonen, då kan han omöjligt ha uppträtt så som han gjorde. D:s obenägenhet att dra konsekvensen av Jesu Människosonmedvetande gör hans Jesus till en dunkel gåta.

Det följer av detta, att D. heller icke har mycket att säga om Jesu byggande av sin *ecklesia*. D. anser visserligen, att Jesus ville lämna efter sig en krets av messianskt inställda människor, »Zeuge und Bürgschaft einer persönlichen Bindung an ihn». Avskedsmåltiden tolkar D. under denna aspekt: »Das Abendmahl bedeutet die Gründung der Kirche». Men detta företag står utan anknytning till vad Jesus tidigare ville och eftersträvade och blir därför osannolikt både i sig självt och i sin verkan.

I kapitlet om »människan inför Gud» utlägger D. huvudsakligen Bergspredikan. Här korrigerar han många misstydningar av Jesu ord. Bl. a. avvisar han energiskt tanken, att Jesus skulle ha förkunnat en »vishetslära» (Windisch); Jesus lärde ingen etik, som vore giltig oberoende av det kommande Gudsriket. All Jesu etik är Gudsrikeetik. Även tanken på en »interimsetik» (Schweitzer) förkastas; Jesus kom för att uppfylla, icke för att skapa ett undantagstillstånd. Vad

jag saknar i D:s tolkning av bergspredikan, är *efterföljelsetanken*. Bergspredikans etik är en lidandesetik, som står i den skarpast möjliga motsättning till »världen». Men D. vill icke alls in på lidandes-tanken hos Jesus och dess betydelse för upprättandet av det nya förbundet. Här ligger emellertid enligt min mening nyckeln till Jesusfrågan, och därmed kommer vi i närheten av det johanneiska vittnesbördet, som hos D. skjuts alldeles åt sidan.

I sista kapitlet behandlas den urkristna uppståndelsetron och i samband därmed frågan om Kristustron även i vår tid. Jesus är enligt D. fullt gripbar med den vetenskapliga historieforskningens metoder. Men ingen historisk forskning kan leda till tro; vetenskapens värdeomdömen stannar alltid i det relativa. Men vetandet om den historiska verkligheten har likväl sin stora betydelse såväl för tron som för otron: Det blir klart för båda, »worum es geht». Kampen om kristendomen fasthålls på verklighetens mark. Och varje kristen epok måste se sig själv i begynnelse tidens spegel.

Vad betyder alltså Jesus? Han förkunnar den obetingade Guds viljan »utan hänsyn till möjligheten att uppfylla den inom ramen av de mänskliga förhållandena». Och han utlovar, att »den himmelska verkligheten engång skall bli jordisk verklighet». Det gäller då att i Jesu person och evangelium se »det äkta tecknet på Guds verklighet», — detta är tron, och denna tro är eskatologisk: Guds rike existerar, och det är ännu icke här. Det kommer. Som Guds »tecken», såsom bärare av Guds radikala krav och hans löfte, är Jesus föremål för tron. Jag skulle vilja tillägga ännu ett tredje moment: såsom kyrkans Herre, som ger sig åt de sina i ordet om försoningen och i sakramenten. Detta tredje moment visar tillbaka till det som påpekats ovan: Jesu byggande av sin *ecclesia* i sin historiska gärning. Kyrkan av idag är rotad i Galileens jord och har sin grund i Jesu messianska vilja och gärning. Här går gränsen för den konsensus, som kommer fram i D:s lilla, fängslande Jesusbok.

ANTON FRIDRICHISEN.

Bibeln eller Den heliga Skrift. Med förklaringar av SVEN HERNER, I—III, 3728 sid. Borelius' förlag, Lund 1931—39. Pris kr. 78:— (12 delar à kr. 6: 50).

Den betydelse bibelverken haft för vårt lands bibelläsare torde icke kunna överskattas. Kännedomen om och intresset för dessa bibelverk ha förefunnits i långt vidare kretsar än man varit böjd att tro.

Liksom bibeln själv studeras i det tysta av människor i de mest skilda kall och ställningar i livet, så har också behovet av en tillgänglig och vederhäftig förklaring av bibelns böcker kommit till uttryck från skilda håll. Det är detta behov som Sven Herner velat tillmötesgå, och han har också haft en säker känsla för vad som kräves av ett bibelverk. Ty vad är det för förklaringar som den allvarligt intresserade bibelläsaren vill ha? Det är först och främst sådana förklaringar som taga sikte på bibelböckernas rent religiösa innehåll. Man vill ju komma åt det egentliga, andliga budskapet och dess innebörd, detta som gjort bibeln till den mest spridda, mest lästa och mest studerade litteratur i världen. Men den som på detta sätt är ärligt intresserad av det innersta i bibelns budskap, han kommer, just utifrån detta intresse, att också kräva upplysningar i en mängd frågor som väl ligga utanför det rent centrala, men som sammanhånga därmed. Bibelns budskap, det som jämväl kallas »uppenbarelsen», rör sig ju i historien. Uppenbarelsen själv an knyter till historien: till tidernas begynnelse, till mänsklighetens barndom, till patriarker, konungar, profeter och lärare, till lidande fromma, till dem som i stillhet förbodat Guds frälsning, till bönenas människor, till Guds stridsmän. Den talar slutligen om tidens fullbordan i Gudsrikets morgongryning. Uppenbarelsens fortskridande omspänner ett mångtusenårigt skede i mänsklighetens historia. Så äro också bibelns olika böcker skrivna under olika tider, och det är mer än tusen år som skiljer den äldsta av bibelns skrifter från den yngsta. Intresset för bibelns centralt religiösa budskap måste därför föra med sig ett intresse för de historiska händelser och de historiska gestalter, till vilka bibelns olika skrifter anknyta. Ett bibelverk måste alltså innehålla även historiska upplysningar, det måste belysa de allmänna förhållanden i vilka forna tiders och länders människor levde, de olika föreställningar av vilka de behärskades.

Men även en annan egenskap kräves av ett bibelverk. De förklaringar, som givas, måste vara avfattade i överskådlig, pregnant form. De få icke genom utförlighet, bredd och tyngd överskygga texten själv. Icke minst i detta senare avseende fyller Herners bibelverk det rätta måttet. Det utmärker sig för en anmärkningsvärd klarhet och pregnans i framställningssättet. Man förvånar sig över att så mycket sakligt innehåll kunnat få plats inom ett så relativt begränsat utrymme.

Bibelverket omfattar tre delar: Gamla Testamentets kanoniska skrifter, apokryferna och Nya Testamentets böcker. Det är glädjande,

att Herner icke, i likhet med en del bibelförlag, av bekvämlighets- eller kostnadsskäl avstått ifrån att medtaga de apokryfiska böckerna. Ty dessa ha ju aldrig utmönstrats ur vår kyrkas bibel. De äro dessutom väl så betydelsefulla för förståelsen av Nya Testamentet som de andra gammaltestamentliga skrifterna. Den bok som bär namnet Visheten och räknas till apokryferna har varit flitigare använd och beaktad i urkristendomen än exempelvis Esters bok, vilken tillhör de kanoniska böckerna. Och Jesu Syraks bok var på den tid, då bibeln utgavs av lutherska bokförlag, och alltså var med i helbiblarna, en av de av den svenska allmänheten mest kända och uppskattade bland bibelns böcker. Den levnadsvisdom, som nedlagts i denna bok, var tillgänglig och förståelig för i livets skola prövade svenske män och kvinnor.

Till varje större grupp av skrifter liksom till varje enskild skrift lämnar Herner en inledning, som behandlar problem som höra hemma i en sådan: skrifternas tillkomsttid, författare, anledning och syfte, samt huvudämne och disposition. Efter denna inledning kommer själva texten enligt den svenska kyrkobibelns översättning med de förklarande anmärkningarna under texten på varje sida.

För att ge en föreställning om den pregnans och klarhet, som kännetecknar Hernalers bibelverk torde det vara lämpligt att lämna några korta citat och detaljanmärkningar. Inledningen till exempelvis Psaltaren omfattar sex sidor och börjar med följande sammanfattande karakteristik: »Psaltaren är Gamla Testamentets sång- och bönbok, och den visar huru livets alla förhållanden driva den fromme närmare Gud. Livets båda grundstämningar, sorg och glädje, behärska även Psaltaren. Såväl sorgen som glädjen kunna hava de mest olika anledningar, men vilka dessa än må vara, driva dock både sorgen och glädjen den fromme närmare Gud. . . Själens längtan efter gemenskap med Gud och hjärtats sanna fromhet komma i Psaltaren till så mångsidigt uttryck att den för alla tider tjänar till lärdom och tröst under livets olika skiftningar. Psaltaren är också icke blott högt skattad av fromma judar, utan den är även inom den kristna kyrkan den mest älskade bland Gamla Testamentets böcker, och den har också blivit grundläggande för den svenska kyrkans psalmdiktning.» Därefter ges en översikt över de olika slagen av psalmer: bönepsalmer, botpsalmer, tacksägelsehymner o. s. v. Vidare får läsaren göra bekantskap med problemet huruvida vissa psalmer äro att betrakta såsom lagda i en enskilds eller i församlingens, menighetens mun, om de äro avsedda för

den enskilda andakten eller för tempeltjänsten eller synagogan. Slutligen behandlas psalmernas ordning, den tidrymd inom vilken de tillkommit.

Förklaringen till de enskilda psalmerna är liksom i bibelverket i dess helhet huvudsakligen ägnat åt det religiösa innehållet. Frågor om de enskilda psalmernas tillkomsttid och historiska förutsättningar behandlas med vederhäftighet och varsam kritik. Där inga bestämda hållpunkter finnas för tidsbestämningen avhåller sig Herner från en sådan hellre än att komma med några lösa hugskott. Överhuvud är denna kritiska sans och måtta kännetecknande för bibelverket i dess helhet. Se här huru den 73:dje psalmen presenteras: »Psalmisten behandlar det stora spörsmålet i Gamla Testamentet om förhållandet mellan rättfärdighet och lycka; samma fråga alltså som tilldrager sig intresset i Jobs bok. Där var det närmast tal om den rättfärdiges lidande, här däremot om den ogudaktiges lycka, men dessa båda frågor äro blott olika sidor av samma sak. Psalmisten såg huru de ogudaktiga voro fria från vedermödor till sin död och icke kommo i olycka såsom andra dödliga, under det att han själv var plågad hela dagen och tuktrad var morgon, ehuru han var ostrafflig. Detta syntes honom alltför svårt att begripa, till dess han aktade på de ogudaktigas ände, huru Gud störtade dem ned i fördärv och lät dem få en ände med förskräckelse. Denna förklaring, som möter även i andra psalmer (Ps. 37; 49), kunde dock icke tillfredsställa psalmisten, men han finner i stället lösningen i den frommes förening med Gud. Psalmisten är varken okänslig för lidande och nöd eller för ära och rikedom, men allt detta träder tillbaka vid tanken på Gud och hans nåd. Medvetandet att äga Gud undantränger tanken på eget lidande och de ogudaktigas framgångar och fyller honom med sådant jubel att allt i himmelen och på jorden förbleknar i jämförelse härmed. Om blott själen får vila i Gud, är allt annat av underordnat värde. I denna psalm får den gammaltestamentliga fromheten sitt djupaste, renaste uttryck.»

Om författaren som sagt avstår från att lämna svar på frågor, på vilka intet säkert svar kan ges och däruti fördelaktigt skiljer sig från många gängse kommentarförfattare och exegeter, så undandraget han sig å andra sidan icke att påpeka sådana problem och svårigheter som sysselsatt forskarna. Syftet är här att göra bibelläsaren förtrogen med sådana argument som framkommit i den vetenskapliga diskussionen och därifrån även i många fall trängt ut till de populärvetenskapliga framställningarna. I vissa fall torde fackexegeten likväl finna

problem förbigångna, som han är van att ha i blickpunkten, men dessa fall torde övervägande vara sådana som verkligen icke ha betydelse eller innebörd för andra än just männen av facket.

Det är emellertid icke endast *ett* exegetiskt fack som behärskas i detta bibelverk utan två: både den gammaltestamentliga och den nytestamentliga exegetiken. Man skulle ha kunnat befara, att författaren, vars undervisningsverksamhet vid universitetet varit förlagd till det gammaltestamentliga området, skulle ha lyckats mindre väl med den nytestamentliga delen av bibelverket. Men så är icke fallet. Det har snarare verkat i motsatt riktning. Författarens djupa förtrogenhet med Gamla Testamentet och dess värld, dennas historia och språk, i vilka Nya Testamentet dock är förankrat, har gjort, att hans orientering är rikare än den begränsade nytestamentlige exegetens. På många sätt är detta märkbart vid behandlingen av nytestamentliga frågor. Där den enbart grekiskt skolade står tämligen valhant, träffar Herner med osviklig säkerhet det rätta. Man förstår ju lätt vad en grundlig gammaltestamentlig orientering måste betyda för sådana centralt nytestamentliga begrepp som »Messias», »profeten», »försöningen», »omvändelse och bättring», »bot» etc. Men ännu mer kommer det till synes där den specialiserat nytestamentlige forskaren icke ens anar den gammaltestamentliga eller judiska bakgrunden. Och sådana ställen förekomma i nära nog varje nytestamentlig skrift: i evangelierna, hos Paulus, i Uppenbarelseboken.

Skulle något anmärkas beträffande den nytestamentliga delen vore det möjligen, att läsaren icke får någon tillräcklig kännedom om den urkristna litteratur, som icke medtagits i den nytestamentliga kanon. Det gives endast en kort antydning om denna litteraturs förekomst i »Inledning till Nya Testamentet» på sid. 8 i bibelverkets tredje del. Där omnämns på andra spalten Hebrérevangeliet, Barnabas' brev och Hermas' Herden. Något utförligare kunde kanske ha talats om De tolv apostlarnas lära (Didache) och Ignatiusbrevet o. s. v. (I detta sammanhang kan ett litet tryckfel påpekas: på det citerade stället står 'Hebréerbrevet' i stället för 'Hebrérevangeliet'.) Visserligen kan nu denna anmärkning lätteligen av författaren bemötas med att ett bibelverk avser att förklara och utlägga de skrifter vi nu faktiskt äga i vårt Nya Testamente och att dess uppgift icke är att ge en urkristen litteraturhistoria.

De svåra frågor som ha avseende på evangeliernas tillkomst och förhållande till varandra bemästras av författaren på ett sätt som

är mönstergillt för ett bibelverk. Till belysning kan anföras hans utredning av det synoptiska problemet: »Man har på många olika sätt sökt förklara såväl likheterna som olikheterna mellan de tre första evangelierna, men ej kommit till något fullt tillfredsställande resultat. Det må vara nog att nämna den s. k. tvåkällshypotesen, som länge varit tämligen allmänt vedertagen. Enligt denna skulle Markus ligga till grund för det stoff som återfinnes i alla tre evangelierna, under det att det material som är gemensamt för Matteus och Lukas, men saknas hos Markus, skulle vara hämtat från en annan källskrift. Under de sista åren har man dock mer eller mindre bestämt medgivit, att man måste räkna med flera källor och även med bidrag från den muntliga traditionsbildningen. . . . När emellertid Lukas säger att han har grundligt efterforskat allt ända från begynnelsen, har detta studium helt säkert icke inskränkt sig till endast de skriftliga framställningarna utan även omfattat de berättelser som från Jesu jordeliv gått från mun till mun utan att hava blivit upptecknade, och samma antagande bör man göra beträffande de båda första evangelierna. Olikheten mellan de tre evangelierna beror dock icke blott på de olika källor som använts, utan även på det olika sätt varpå evangelisterna behandlat sitt material och de olika syften de haft med sina skrifter. Matteusevangeliet betonar Jesus såsom . . . den i Gamla Testamentet utlovade Messias, under det att Lukasevangeliet visar stor förkärlek för samariter och hedningar samt fattiga och djupt sjunkna individer. Markus åter lägger särskild vikt vid att skildra Jesus såsom Guds son, den starke hjälparen i nöden.» Vid utläggningen av de enskilda evangelierna påvisas att dessa drag, av vilka varje evangelist betonat var sitt på ett särskilt sätt, samtliga gå tillbaka på det gemensamma kristna budskapet och bilden av Jesu person och verk.

Ät problemen rörande Johannesevangeliet, den mest omskrivna och debatterade av alla nytestamentliga skrifter, ägnar författaren ett tillbörligt större utrymme. Man märker med tillfredsställelse den måttfulla och välavvägda sammanfattningen av frågan om evangeliets historiska värde: »Evangelisten har varit en kontemplativ natur, som mindre fäst sig vid de yttre omständigheterna vid en handling än vid händelsernas sammanhang, och just olikheten mellan hans skildring och de övriga evangelisternas visar understundom att hans framställning är långt ifrån ohistorisk, utan tvärtom bör tillerkännas företrädet framför de andras. Jesus kunde icke ha förebrått Jerusalems innevånare, att han så ofta velat församla dem (Matt. 23: 37. Luk. 13: 34),

om hans vistelse i huvudstaden nästan blott omfattat den sista veckan av hans jordeliv. Vidare äro nästan alla forskare överens om att Jesus korsfästes före påsken. . . . Olikheten mellan den fjärde evangelisten och de övriga beträffande åtskilliga data i Jesu liv visar alltså att den förstnämnde haft så säkra underrättelser om Jesu jordeliv att han kunnat förtydliga och även rätta de övriga evangelisternas uppgifter.» Författarens behandling särskilt av Johannesevangeliet visar hans förtrogenhet med även den senare primärforskningen och att han icke varit beroende av något populärvetenskapligt lättgods.

Icke minst åt utläggningarna av de paulinska breven förlänar författarens vida orientering och förtrogenhet med gammaltestamentlig religion, historia och språk en säregen friskhet. Det är här icke utrymme för längre citat. Läsaren hänvisas till behandlingen av den svåra avdelningen kapp. 9—11 i Romarebrevet.

Bibelvecket är tryckt i ett bekvämt format i en värdig utstyrel. Gamla Testamentets kanoniska böcker omfatta 2162 sidor, de apokryfiska böckerna 360 sidor och Nya Testamentet 1206 sidor. Avslutningen bildas av ett register över »ord som diskuterats i förklaringarna». Arbetets första häfte bär året 1931, dess sista och fullbordande del är nyligen utkommen. Uppställningen och anordningen är alltigenom enhetlig.

HUGO ODEBERG.

ALAN RICHARDSON: *The Gospels in the making*. 191 sid. Student Christian Movement Press, London 1938. Pris 5 s.

Tiden går fort. Omkring år 1920 uppträdde ju den »formhistoriska skolan» för första gången på den teologiska forskningens arena med Albertz', Bultmanns, Dibelius' och K. L. Schmidts arbeten. Sedan de värsta överdrifterna och ensidigheterna avslipats börja nu dessa forskares synpunkter bli commune bonum i teologiska kretsar även utanför exegeternas egna led. Olof Linton lämnar i sitt lilla, i »Bibeltjänsts skriftserie» utkomna arbete om de tre första Evangelierna en god översikt över de formhistoriska synpunkterna i kap. »Traditionens beståndsdelar». Prof. Holger Mosbech behandlar i sitt utmärkta arbete »Evangelielitteraturens Tilblivelse» (Köpenhamn 1937) i kap. III och IV den formhistoriska skolan och anknyter därtill i slutkapiteln sina egna välbalanserade synpunkter. Det saknas alltså inte

lättillgänglig litteratur på detta område. Ett liknande arbete, närmast avsett för engelska läsare, men väl värt att observeras även av oss, föreligger även i Alan Richardsons »The Gospels in the making».

Richardson börjar sitt arbete med ett inledande kap. om litteraturkritiken. Han redogör för tvåkällshypotesen och diskuterar författarfrågorna. Till Mark. och Luk. godtar han den fornkyrkliga traditionen, medan han i fråga om Matt. är kritisk: Matteusevangeliets förf. kan knappast vara den gamle publikanen, intresset för lagen och profetiorna pekar snarare hän på en laglärd, en omvänd rabbi. Då tiden för evangeliernas framträdande i deras nuvarande form är senare hälften av 1. århundradet, uppstår emellertid den svåra frågan om hur traditionen formats i den för-litterära perioden, hur traditionen uppstått och formats årtiondena närmast efter Jesu död. Det är ju den formhistoriska skolans stora förtjänst, att den riktat uppmärksamheten på denna viktiga period i traditionens historia. Evangelierna äro i sin nuvarande form inga Jesusbiografier, inga historiska avhandlingar, de ha inget psykologiskt intresse av Jesu person och väsen. De äro uppbyggelseskrifter, födda »av tro till tro». Det urfaktum, som stått i förgrunden i den urkristna förkunnelsen, är Jesu död och uppståndelse. Till detta urfaktum foga sig sedan de andra beståndsdelarna i traditionen, Jesusord, anekdoter, berättelser om hans under o. s. v. Först så småningom vaknar det historiska intresse, som manifesterar sig i legendens rikare utsmyckning. För dessa synpunkter redogör Richardson i kap. II och III.

Hur ha dessa spridda mosaikskärvor sammanfogats? Forskningen menar ju i ganska stor utsträckning, att den teckning av Jesu liv, som Markus ger, ej är strängt historisk, utan en frihandsteckning av evangelisten, en ram, i vilken sedan de ursprungligen isolerade perikoperna infogats. Richardson opponerar sig häremot. Den teckning Markus ger av grunddragen i Jesu liv är i huvudsak riktig. Häremot kan nu invändas, att vi i den johanneiska traditionen möta en helt annan bild, en bild, som ju f. ö. företer anknytning till en del av det lukanska särstoffet (t. ex. Jesu förbindelser med Judéen och Samarien) och som visar drag, vars trovärdighet alltmer erkännes. Richardson undgår detta problem genom att stämpla den johanneiska anordningen av materialet som godtycklig — men då han ej går in på en närmare motivering av denna sin synpunkt, kommer nog anklagelsen för godtycke snarare att återfalla på honom själv.

Är nu Markustraditionen uppbyggd av en rad ursprungligen fri-

stående perikoper blir den traditionella uppfattningen, att Markus reproducerar den petrinska evangelieförkunnelsen, problematisk. Detta är en konsekvens, som Richardson också drar. Han diskuterar ingående det bekanta Papiasuttalandet om Markus som Petri »hermeneut» och kommer till det resultatet, att det är omöjligt att fästa traditionen till ett bestämt ögonvittne såsom Petrus. Det är den romerska församlingens traditionsförråd vi möta i Markusevangeliet — det är snarare ett romerskt än ett petrinskt evangelium. Papias drives i sina utsagor av apologetiska intressen. I samband härmed snuddar Richardson vid ett problem, som säkerligen är av stor vikt. Som bekant har man funderat mycket över vad Papias menar, då han säger, att Markus upptecknade vad Petrus förkunnade om Herrens ord och gärningar, men »ej i ordning» (οὐ μέντοι τάξει). Utan att göra något bestämt uttalande framkastar Richardson möjligheten av att vid Papias' tid något annat kronologiskt schema höll på att vinna förtroende på Synoptikernas bekostnad, varför Papias måste förklara varför Markus har en annan ordningsföljd. Det är alltså en apologetisk notis. Jag tror för min del, att det ligger ganska mycket i ett sådant antagande. Hans Windisch hävdade som bekant den tesen, att Johannesevangeliet framträdde med anspråk på att vara det absoluta Evangeliet, som helt ville uttränga och ersätta de äldre evangelierna. Även om man ej kan godtaga denna hypotes är det dock tydligt, att fjärde evangeliet med dess storartade komposition kom att rubba auktoriteten hos de synoptiska evangelierna, — dessa råkade i en kris, ur vilken först kanoniseringen räddade dem. Det är en reflex av denna utveckling vi få se en skymt av i Papias' utsaga.

I kap. V behandlar förf. de olika formala kategorierna, paradigmer eller apophthegmata, mirakelhistorier, legender, liknelser, profetord o. s. v. Han ger en rad välbalanserade omdömen och framhåller såväl den formhistoriska metodens förtjänster som dess gränser, — den löser ej alla problem utan måste suppleras med litterär och historisk kritik. Efter att sålunda ha undersökt den evangeliska traditionens form och trovärdighet ger förf. i kap. VI en skiss av Jesu förkunnelse. Dess centrala punkt är budskapet om Guds Rike, Guds Herravälde, The Kingdom of God. Richardson har tagit starka intryck av C. H. Dodd, vars arbete »The Parables of the Kingdom» (London 1935) låtit mycket tala om sig. Dodds huvudtes är, att den eskatologi Jesus förkunnade ej var någon framtida, utan närvarande, realiserad — Guds Rike är ett närvarande faktum — »the eschatology of Jesus is a realised

eschatology». Det är sedan Kyrkan, som interpreterar Jesu förkunnelse i judisk-apokalyptisk anda.

I slutkapitlet gör Richardson till sist några läs- och tänkvärda reflexioner om förhållandet mellan evangeliekritiken och den kristna tron. Forskningen har så litet varit destruktiv som den i stället murat grunden för tron fastare, i det den visat hur pass tillförlitlig den evangeliska traditionen dock är. Detta är viktigt. Kristendomen är nämligen en historisk religion. Den bygger på en historisk företeelse — Ordet vart kött och tog sin boning ibland oss — ej på en idé eller myt. Men därför att kristendomen sålunda till sitt väsen är bunden till Guds handlande i historien, är historisk kritik nödvändig som skydd mot en mystik, som upphäver historien. Kritiken spelar här samma skyddande roll som *traditionen* i äldre tider. Men därmed är också gränsen mellan tro och forskning dragen. För forskningen är Jesus ett historiskt objekt bland andra. Tron åter är det personliga mötet med kristendomens historiska urfaktum, Jesus Kristus. Och detta möte kan forskningen aldrig antasta men väl underlätta genom att låta de historiska fakta framstå klara och tydliga.

ERIK BEIJER.

HENRY J. CADBURY: *The Peril of Modernizing Jesus*. 216 sid. *The MacMillan Company, New York 1937*. Pris 8 s. 6 d.

Det nittonde århundradet hade som bekant stor respekt för historiska fakta, och detta satte också spår inom teologien, enkannerligen bibelforskningen. Man ville inte längre veta av någon from omtolkning av historien, utan det gällde att få veta, vad som verkligen skett — skulle det sedan aldrig så mycket omstörta ärevördiga och kärvordna trossatser. Med frejdigt mod gick man till verket, och resultatet blevo också revolutionerande nog. Den heliga historiens gestalter, som förut vandrat omkring på ett helt annat plan än vanliga dödliga, förlorade åtskilligt av sin gudomliga gloria och befunnos vara människor av kött och blod. Inte minst gällde detta Jesusgestalten: trosföremålet, kultobjektet fick ge plats för »den historiske Jesus». Men det egendomliga inträffade, att just denna epok skapade en Jesusbild, som inför en senare tids kritik avslöjade sig såsom en i hög grad ohistorisk konstruktion. Det var icke den verkliga Jesus man fått tag på utan en Jesus, tillrättalagd för västerländsk smak och västerländska

behov. Ingenstädes torde denna Jesustolkning i så hög grad ha slagit igenom som på anglosaxisk mark, och där omhuldas den nog alltjämt i vida kretsar. Jesus har här — särskilt gäller detta Amerika — framför allt blivit den banbrytande sociale reformatorn. Det är då ett märkligt tidens tecken, att i det sociala evangeliets förlovade land en bok med den uttrycksfulla titeln, »The Peril of Modernizing Jesus», sett dagen. Författaren är den högt aktade exegeten H. J. Cadbury, professor vid Harvarduniversitetet, och boken har framgått ur en serie föreläsningar, hållna i Boston våren 1935.

Cadburys bok erbjuder en både lärorik och underhållande läsning, intelligent och livfullt skriven som den är. Förf. gör den riktiga reflexionen, att tendensen att modernisera Jesus förelegat alltifrån kristenhetens första dagar. Redan den äldsta församlingen ställdes ju inför problemet att försätta sig tillbaka till ett förflutet: den Jesus, som man var förtrogen med, var den Uppståndne — när det gällde att föreställa sig honom, sådan han vandrade på jorden, så innebar det en viss svårighet. Det lyckades också endast delvis. Mer än en gång har man låtit Jesus ge uttryck åt reflexioner och stämningar, som härröra från tradenternas egen tid.

För oss gäller i än högre grad än för de första kristna, att det till en viss grad är omöjligt att undvika modernisering. Utom den naturliga oförmågan att sätta sig in i ett förflutet är det även andra faktorer, som ligga bakom vår benägenhet att modernisera Jesus. Även om vi icke vilja medge, att han är Guds son i ortodox mening, utgå vi dock från, att han skall vara fullkomlig — »a human substitute for divine attributes» — och det betyder i praktiken oftast detsamma som att han skall tänka som vi: han får inte vara »tidsbestämd». Gentemot detta betonar C. med styrka, att vi ej kunna förstå Jesus, om vi inte ställa in honom i den samtida miljön. Det betyder framför allt att hålla klart för sig, att Jesus var jude (kap. 3). Redan detta öppnar en kännbar klyfta mellan honom och oss. Därtill kommer skillnaden i världsuppfattning: han delar apokalyptikens historiesyn, medan vi tänka evolutionistiskt, han tror på demoner och har en gudsuppfattning, som ej passar in i den naturalistiska världsbilden.

Men även i andra avseenden visar det sig, att Jesus var ett barn av sitt folk och sin tid. Vi ta för givet, att han konsekvent inriktat sig på ett klart fattat mål, men som de flesta österlänningar levde han i hög grad för ögonblicket (s. 120 ff.) — en parallell till honom från senare tid är Franciskus. Det är inte troligt, att han byggt sin för-

kunnelse på några klart utformade religiösa eller etiska principer utan att han anpassat den efter det individuella fallet. Det sagda betyder ej, att Jesu liv och förkunnelse saknade enhet: »The true quality of life is not in the conscious, but in the subconscious, not in pose and profession but in deed and in truth». Överhuvud betonar förf. mycket det improviserade och omedvetna hos Jesus, så t. ex. i kap. VII, »The Religion of Jesus». Därav är också klart, att han anser försöken att göra honom till social reformator fullkomligt misslyckade (kap. V). Den sociala interpretationen av Jesusgestalten är emellertid omöjlig även av det skälet, att Jesus synes ha saknat den inställning till samhällsproblemen, som varit den nödvändiga förutsättningen för, att han skulle kunnat uppträda som samhällsförbättrare.

Vidare ta vi för givet, att Jesus haft en särskilt starkt utvecklad »religiös erfarenhet», och att han lagt mycken vikt på att leda sina lärjungar till en dylik, samt att han överhuvud predikat en innerlighetens religion till skillnad från judendomens utvärtes väsen. Detta är enligt förf. ett rent misstag (s. 162 ff.). Jesu förkunnelse har tvärtom ett starkt objektivt drag. Hans religion är teocentrisk, ej antropocentrisk, dess signatur är lydriad, och han intresserar sig i hög grad för yttre, handgripliga fakta. I alla dessa hänseenden är han en typisk jude.

Nu skulle man, framhåller Cadbury, mot det sagda kunna invända framför allt två ting. För det första: Hur är det möjligt att beteckna Jesus som en typisk jude, när han ju bevisligen stått i skarpaste motsats till judendomen? Och för det andra: Hur skulle kristendomens uppkomst kunna förklaras, om Jesus varit så omodern som här tycks hävdas? Vad beträffar den första frågan, menar förf., att Jesu öde icke alls bevisar, att hans åskådning varit alltigenom ojudisk, utan tvärtom. »How much must one differ from current opinion to be killed for the difference?» frågar han (s. 69). Skillnaden får icke vara total, det måste finnas en gemensam basis, annars uppfatta vi överhuvud icke motsatsen. Det är de, som skilja sig från oss i små men vitala frågor, som vi korsfästa — annars sända vi dem snarare till dårhuset än till galgen! Förmodligen rörde konflikten mellan Jesus och hans motståndare snarare judisk praxis än judisk tro och politik och utgick från konkreta fall ej från abstrakta principer. Jesus har hela tiden känt sig som god jude (s. 165 ff.). Vi få komma ihåg, att judendom ej är detsamma som fariseism utan rymmer inom sig även profetisk fromhet, apokalyptik, esseism etc. Men naturligtvis var han

icke en genomsnittsjude. Från den stora massan skiljer han sig redan genom sin individualism, och vidare är det klart, att endast en originell människa haft mod att såsom han sätta sig över de judiska formerna. Vad har i detta sammanhang Jesu »messianska» självmedvetande spelat för roll (s. 130 ff.)? Förf. förnekar ej, att Jesus ansett sig som Messias, men han är mycket förbehållsam på denna punkt och förklarar en hel mängd av de messianskt klingande utsagorna för sekundära. I varje fall har icke Messiasfrågan spelat den avgörande rollen vid brytningen mellan Jesus och judendomen (s. 165).

Men hur förklara, att Jesu verksamhet kommit att få så världs-historiska verkningar? Vi veta inte, svarar förf., i vad mån den historiske Jesu egenskaper äro orsak till kristendomens framgång eller denna snarare beror på en religiös propaganda, »in which there was an idealized Jesus who was the future Messiah, or the present Lord, or the actual deity of an attractive cult» (s. 40). Man brukar i detta sammanhang citera ordspråket »ingen rök utan eld», men, säger förf., proportionen mellan rök och eld varierar i hög grad, och röken är ofta ganska vilseledande.

Cadburys bok har utan tvivel sin styrka i kritiken, och den upprensning han företar bland äldre och nyare fördomar är synnerligen nyttig: vi kunna inte nog ofta erinras om, i hur hög grad den traditionella Jesusuppfattningen saknar verkligt stöd i källorna. Men vid kritik kan man dock aldrig stanna — även den mest negativt inställda forskare gör sig alltid medvetet eller omedvetet en föreställning om sitt forskningsobjekt. Inte heller Cadbury har kunnat undgå att teckna en bild av »den historiske Jesus», men resultatet har onekligen blivit ganska torftigt. Han är själv den förste att erkänna det (s. 190 f.). Men när han förmenar, att han i alla fall kommit den verklige Jesus på spåren, så måste man nog anmäla opposition. Måne ej hans teckning av Jesusgestalten, när allt kommer omkring, är inte bara ofullständig utan rentav en karikatyr? Förf. bestrider, att man från den rörelse, som betraktar Jesus som sin upphovsman, har rättighet att sluta tillbaka till denne själv, men här har han väl dock drivit sin skepsis väl långt. En bild av »den historiske Jesus», som lämnar en gapande klyfta mellan honom och Kyrkans Kristus, kan knappast vara i verklig mening historisk. Jesus har helt visst icke varit denne världsfrånvände individualist, denne blodlöse skuggfigur, som Cadbury vill göra honom till, utan mer i släkt med evangeliernas furstligt bjudande Människoson. Om man med bortseende från det apostoliska vittnes-

bördet söker skaffa sig en föreställning om Jesus såsom människa, är det nog troligt, att man kommer att gå miste om just det, som var själva hemligheten i hans väsen. Det *kan* hända, att tron har lättare än det kritiska förnuftet att känna igen den verkliga Jesus och är mindre utsatt för »faran att modernisera Jesus». Cadbury torde i varje fall trots all sin vaksamhet inte ha undgått den faran.

TOMAS ARVEDSON.

HANS JONAS: *Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung. Vorwort von Prof. D. Rudolf Bultmann. VIII — 376 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1934. Pris RM. 21: 50.*

Studiet av gnosticismen har, alltsedan Bousset och Reitzenstein genom sina insatser på området skapade den nu inom forskningen allmänt gängse uppfattningen av denna högst egenartade religiösa rörelse som en förkristen företeelse, vars djupaste rötter sträcka sig till den gamla orientens religiösa föreställningsvärld, haft stor aktualitet för såväl nytestamentlig som allmän religionshistorisk forskning. Ovannämnda arbete, det mest omfattande på detta område, som sett dagen efter de nämnda forskarnas, söker med utgångspunkt i den situation vid bedömandet av gnosticismen, som av dem skapats, lösa frågan om gnosticisomens väsende och uppkomst efter delvis helt nya linjer, sedan förf. i en inledande del, ägnad forskningens historia och metodologi, sökt påvisa bristerna i den hittillsvarande forskningen på området. Därvid riktar sig hans kritik framför allt mot Bousset, vilken han med rätta förebrår, att han alltför ensidigt bedömt gnosticismen som en synkretistisk företeelse men däremot saknat blick för det nyskapande, revolutionerande i gnosticismen, som radikalt skiljer den från allt annat, som möter oss såväl i den gamla orientens som senantikens tankevärld. Detta nya har enligt förf., som härvid influeras dels av M. Heideggers »Philosophie der Existenz», dels av Oswald Spenglers historieuppfattning, sin rot i en postulerad apriorisk uppfattning av tillvaron i dess helhet, som i likhet med vad då också varit fallet med andra dylika uppfattningar under andra kulturepoker, varit konstitutiv för det mänskliga tänkandet under senantiken och tagit sig uttryck ej endast i gnosticismen utan bl. a. även i senjudendomen,

urkristendomen och nyplatonismen. Denna aprioriska uppfattning är resultatet av en transcendental, imaginativ apperception av varat (s. 13). Då förf. emellertid härmed överskridit det påvisbaras område — vilket bl. a. tager sig uttryck däri, att han, om rec. förstått honom rätt, ej förmår karakterisera ifrågavarande begrepp utan att inveckla sig i självemotsägelser, något som överhuvud är oundvikligt, när man laborerar med ett transcendentalt apriori, som ej inskränker sig till att utgöra endast en formal-logisk princip eller en formal kategori utan tänkes som en produktiv förmåga hos det mänskliga subjektet: man tvingas då till det absurda antagandet av något innehållsskapande, som självt ej är innehållsligt —, är det givet, att detta försök till genetisk förklaring av gnosticismen saknar vetenskapligt värde. Vi bli senare i tillfälle att närmare belysa detta, när vi skola skärskåda det sätt, varpå förf. söker genomföra denna lösning in concreto.

Arbetets huvuddel utgöres nämligen av en synnerligen utförlig och grundlig analys av de gnostiska texterna, som avser att påvisa, vari den för gnosticismen i alla dess olika former gemensamma karakteristiska uppfattningen av tillvaron består, och därvid så långt det är möjligt in concreto utföra, vad förf. i inledningen antytt om gnosticismens »transcendentala» urgrund. Denna analys avser att omfatta såväl de texter, som representera gnosticismen i egentlig mening, av förf. betecknad som »die mythologische Gnosis», som de transformationer, gnosticismen enligt förf. undergått hos Filon, i nyplatonismen, hos Origenes och i den orientalisk-kristna munkmystiken. I föreliggande volym har förf. endast behandlat den förstnämnda, viktigare delen av sitt material; den övriga delen sparas till en senare volym.

Vi vilja nu närmare skärskåda förf:s analys av den »mytologiska» gnosis. Han går därvid så tillväga, att han företager denna analys i tre olika etapper, av vilka den första är avsedd att vara en förberedelse för den andra, som utgör undersökningens egentliga höjdpunkt. Han börjar sålunda med att undersöka de för de gnostiska texterna egendomliga språkliga uttrycksmedlen, i vilka det för den gnostiska mentaliteten säregna möter oss i sin lättast gripbara form. Därvid visar sig den mandeiska litteraturen vara den mest givande, enär den gnostiska mentaliteten här träder oss till mötes på ett mera omedelbart sätt, än vad fallet är i de mera spekulativt utformade gnostiska systemen på grekiskt språkområde. Sådana uttryck äro »das Fremde», »jenseits», »ausserhalb», ljus och mörker, olika uttryck för ångest och hemlängtan, för sömn och bedövning etc., alltsammans uttryck, i vilka

den för gnosticisken i dess olika former så karakteristiska motsatsen mellan den för den vanliga mänskliga uppfattningen givna världen och den först för gnostikern uppenbarade, av andra okända gudomliga världen, varifrån själen kommit hit ned till denna mot dess innersta natur stridande tillvaro, kommer till synes. Först därefter övergår förf. till sin egentliga huvuduppgift, nämligen den, att med ledning av materialet söka arbeta fram den grundprincip, som är den bärande i den egendomliga syn på tillvaron, som kommer till uttryck i de nämnda termerna och som är konstitutiv för alla gnostiska läror, huru mycket dessa än skilja sig från varandra i sin kosmologiska och mytologiska struktur. Detta parti är också onekligen det starkaste i boken. Med större åskådlighet och utförlighet än någon av sina föregångare påvisar förf. här, huru radikalt den gnostiska synen på tillvaron skiljer sig från allt, som eljest möter oss på såväl grekiskt som gammalorientalistiskt område. Träffande karakteriserar han sålunda gnosticisken i dess motsats till all annan pessimistisk världsuppfattning i antiken (s. 184): »Das Entscheidende ist hierbei, wie immer wieder zu betonen ist, nicht so sehr der blosse Wertumschlag als vielmehr die grundsätzliche Ueberbietung durch ein akosmisches Prinzip, das in jener kosmisch-suffizienten Frömmigkeit natürlich gänzlich fehlen musste, von dem aus die Umwertung aber erst ihren kritisch-totalen, nicht bloss pessimistischen, Sinn bezog». Roten till denna revolution i världsuppfattningen vill förf. se i upptäckandet av »das Selbst» såsom något annat än kosmos (s. 143, 170, 249). Därmed befinna vi oss åter vid den av förf. i inledningen postulerade transcendentala förutsättningen för gnosticisken. I själva verket förhåller det sig emellertid nu så, att det mänskliga jaget ej har något annat påvisbart innehåll än det erhåller utifrån, vare sig ifrån denna världen eller från en annan värld, och ett jag utan innehåll kan ju inte bli föremål för en föreställning. Skall därför jaget kunna ställas i motsats till denna värld, förutsätter detta, att det redan trätt i kontakt med en annan, som själv står i en dylik motsättning till den för vanlig mänsklig uppfattning givna världen. Därför synes mig förf. vara inne på den rätta vägen till frågans lösning, när han (s. 246 ff.) fastställer, att den gnostiska världsuppfattningen först kan förstås utifrån tanken på den nye, utomvärldslige guden, vilken gnostikerna förkunnade som en annan än och helt motsatt alla dittills kända gudomligheter, Gamla testamentets gud ej undantagen. Vilka konsekvenser för bedömandet av gnosticisken denna omständighet synes mig få, har jag utfört i

annat sammanhang. Förf. synes emellertid även här slå in på sin gamla väg, när han (s. 249) säger, att den nye guden är »gewissermassen nichts anderes als die grosse Projektion des revolutionär entdeckten unweltlichen Selbst». Hur orimligt detta påstående, menat som genetisk förklaring, är, ha vi redan antytt. Likaså synes det mig högst tvivelaktigt, huruvida det är riktigt att i Plotinus' gudsbegrepp spåra inflytande från gnosticismen. Gemensamt för bägge är gudsbegreppets absoluta transcendens, men detta drag torde vara äldre än gnosticismen: hade Plotinus eller senjudendomen fått det från förkristna gnostiker, återstode att förklara, huru man på dessa håll kunnat upptaga den gnostiska gudsbilden utan att därvid medtaga dess nödvändiga konsekvens, den gnostiska världsuppfattningen. Denna förf:s tendens att i gnosticismen se en spontan, enhetlig bildning, som ligger bakom både nyplatonismen, senjudendomen och urkristendomen, har medfört, att han i avsikt att få fram denna enhet i den gnostiska tankevärlden enligt rec:s uppfattning låtit sig förledas att överinterpretiera vissa gnostiska begrepp. Så fruktar jag, att han (s. 145, 202 f.), då han där söker förlika tanken på det i frälsningen förlånade pneumat såsom något motsatt den naturliga människans medvetande med tanken på jagets ursprungliga motsats till världen som den centrala idén i gnosticismen, drager konsekvenser, som de gnostiska texterna ej äro anlagda på: fastmera torde man enligt rec:s förmenande i pneumatanken ha att göra med ett kristet inflytande, som näppeligen på ett motsägelseöst sätt låter förena sig med den rent metafysisk-kosmologiska tanken på den gudomliga natur, som själen såsom ett från ovan sjunket himlaväsen redan i sig, om än på ett latent sätt, äger. Förf. synes mig här göra sig skyldig till en motsatt ytterlighet gentemot flertalet av sina föregångare: hade dessa alltför ensidigt betonat gnosticisomens synkretistiska karaktär, synes mig förf. däremot underskatta denna.

I det sista kapitlet övergår förf. slutligen till att ge en utförlig analys av de olika gnostiska myterna i ljuset av den bild, den föregående delen av hans undersökning givit av gnosticisomens grundåskådning. Även här tager han sin utgångspunkt i det mandeiska materialet, denna gång av den anledningen, att de bägge huvudtyperna, som vi möta i de gnostiska lärorna, den iranska, för vilken världsutvecklingen gestaltar sig som en strid mellan de bägge urprinciperna ljus och mörker och vars renaste representant är Mani, och den västliga — av förf. kallad den »syrisk» —, för vilken tanken på fallet är den

bärande principen i kosmogonien, här äro blandade med varandra på ett sätt, som låter varderas egenart tydligt träda i dagen. Förf:s viktigaste bidrag till forskningen i detta avsnitt synes mig vara den iakttagelsen, att de västliga gnostiska lärorna äro direkta uttryck för den gnostiska grundsynen på tillvaron, medan åter i dem av mera iransk typ icke-gnostiskt tankestoff apterats genom att omtolkas i gnostisk anda. Såsom förf. också (s. 330) erkänner, betyder detta i viss mån en återgång till den bild av gnosticismen, som möter oss i äldre framställningar av ämnet. Då emellertid förf. å andra sidan delar den gängse uppfattningen, att det spekulativa draget i gnosticismen tillhör ett senare stadium i dess utvecklingshistoria och att den mera massivt mystiska hållningen hos Mani och andra överensstämmer med gnosticisomens äldsta typ, tvingas han härav till det komplicerade antagandet, att den iranska typen likväl representerar en äldre form, om än i ett senare stadium!

Bokens värde synes mig framför allt ligga i den utförliga exposé den ger såväl av gnosticisomens egenart och religionshistoriska ställning som av de bägge gnostiska huvudtypernas särdrag och förhållande till varandra. I en punkt — den om den »nye» guden — synes mig förf. dessutom ha sett djupare än någon av sina föregångare. Likaså synes mig förf:s kritik av dessa innehålla många riktiga och beaktansvärda synpunkter. Likväl kan näppeligen hans arbete i dess helhet sägas beteckna ett positivt framsteg i utforskningen av gnosticismen: därtill har förf. varit i alltför hög grad bunden av en kvasifilosofisk ståndpunkt, som får anses vara oförenlig med historisk vetenskaplig forskning. Härtill kommer, att ej endast bokens tankeinhåll utan även dess framställningssätt i alltför hög grad synes vara influerat av den filosofiska riktning, förf. tillhör, samt dessutom besväras läsaren genom sin onödiga bredd och brist på koncentration i förening med ett ofta allt annat än genomskinligt språk. Det är därför fara värt, att det värdefulla, som finnes i boken, ej kommer att beaktas i så hög grad, som det förtjänar.

ERNST PERCY.

BIBELTJÄNSTS SKRIFTSERIE.

Den aktion för ökad kännedom om Bibeln, vari Bibeltjänsts skriftserie är ett led, har ett trefaldigt syfte. Den vill ge kunskap om Bibeln själv. Den vill klargöra den roll Bibeln spelar i vår kultur. Den vill

slutligen — och det är egentligen det yttersta syftet med alltsammans — på nytt göra Bibeln levande som en bok, som angår oss personligen. Detta program skisserades redan, då denna aktion först framträdde i och med biskop Brilioths föredrag om »Bibelkunskapens förnyelse» vid Kyrkliga mötet i Stockholm 1938, och det kommer klart till synes i de radioanföranden, som samlats under rubriken »Nutidsmänniskan och Bibeln».¹

Direkt syftning på den personliga uppbyggelsen vid Bibeln ha Berglunds och Centerwalls skrifter. Rudbergs »Lärjungatyper» erbjuder ett konkret exempel på vad ett bibelstudium, som tillgodogjort sig den historiska forskningen kan ge.²

Uppgiften att klargöra det bibliska inslaget i vår kultur har hittills framför allt tillgodosetts genom Hildebrands bok »Bibeln i nutida svensk lyrik».³ Med sin fasta förankring i det centralt kristna budskapet och sin ödmjukt sakliga strävan att förstå och göra rättvisa åt de innersta intentionerna hos de analyserade diktarna är den ett utomordentligt exempel på kristen kulturanalys. Här utsuddas inga gränser vare sig på ena eller andra sidan, men här finns den respekt för kämpande människosjälar, som borde vara varje kristen kulturkritiker egen. Också Ahlbergs och Andræs uppsatser ägnas de bibliska inslagen i vår kultur, och Ström skildrar i ett kapitel i sin bok om Uppenbarelsboken dennas inflytande på psalm och dikt.⁴ Om Bibelns inflytande på två viktiga områden av kyrkans liv, högmässan och psalmboken, skriva Adell och Wikmark; båda böckerna,

¹ Y. Brilioth: Bibelkunskapens förnyelse. 24 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1938. Pris kr. 0: 50. Y. Brilioth, A. Ahlberg, Joh. Lindblom och T. Ysander: Nutidsmänniskan och Bibeln. 37 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1939. Pris kr. 0: 75.

² E. Berglund: Bibel och andakt. 23 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1939. Pris kr. 0: 50. O. Centerwall: Hur skola vi läsa vår Bibel? 24 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1939. Pris kr. 0: 50. Y. Rudberg: Lärjungatyper.Handledning för bibelstudium. 158 sid. C. E. Fritzes bokförlag, Stockholm 1938. Pris kr. 2: 75.

³ K.-G. Hildebrand: Bibeln i nutida svensk lyrik. 210 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1939. Pris kr. 3: 75 (inb. kr. 5: 25).

T. Andræ och H. S. Nyberg: Bibeln och böckerna. 27 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1939. Pris kr. 0: 50. Å. V. Ström: Uppenbarelsboken och vår tid. 187 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1939. Pris kr. 3: 25.

men särskilt Wikmarks, bjuda utomordentligt arbetsmaterial för studie-cirklar.¹

Den uppgift som skriftserien dock framför allt koncentrerat sig på är att förmedla kunskap om Bibeln själv. Här föreligger det första energiska och samlade försöket från kyrkans sida att för en större allmänhet framlägga den exegetiska forskningens syn på Bibeln, de resultat, den kommit till och — ej mindre viktigt — de problem den arbetar med. Detta sker i den riktiga insikten, att det är omöjligt att bringa nutidens människor i personlig kontakt med Bibeln, om de ej få den hjälp att komma tillrätta med Bibeln, som en historisk bibelsyn ger. Flera av seriens skrifter äro också ägnade åt att klargöra vad en sådan syn innebär. Eidem och Ankar ge var på sitt vis grunddragen däri, den förstnämnde med sitt särskilda personliga tonfall, den senare nyktert utredande.² Ännu större utbyte ger dock Mowinckels utförliga framställning om »Gamla Testamentet som Guds ord».³ Här visas på ett konkret material, hur Bibelns egen beskaffenhet driver fram en historisk bibelsyn och vad en sådan vetenskapligt och religiöst sett innebär. Också H. S. Nybergs uppsats hävdar med energi nödvändigheten av att kyrkan gör sig reda för sin syn på G. T. utifrån uppenbarelsens karaktär av *uppenbarelsehistoria*.

En avgörande punkt i den historiska bibelsynen är N. T:s prioritet gentemot G. T., och de skrifter i serien, som avse att förmedla direkt kunskap om Bibelns innehåll, syssla hittills uteslutande med N. T.

Ströms och Åkerhielms korta översikt ger det nödvändigaste i fråga om förhandskunskap vid bibelstudiet.⁴ Eljest ha, som sig bör, evangelierna i första hand blivit föremål för utförligare framställningar. Lintons bok om synoptikerna ger först ett inledande kapitel om traditionens muntliga stadium och behandlar sedan de

¹ A. Adell: Bibeln i vår högmässogudstjänst. 64 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1939. Pris kr. 1: 25. G. Wikmark: Bibeln i vår psalmbok. 62 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1938. Pris kr. 1: 25.

² E. Eidem: Skriften. 24 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1939. Pris kr. 0: 50. G. Ankar: Historisk bibelsyn. 45 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1939. Pris kr. 0: 75.

³ S. Mowinckel: Gamla testamentet som Guds ord, övers. 126 sid. C. E. Fritzes bokförlag, Stockholm 1938. Pris kr. 2: 25.

⁴ Å. V. Ström och H. Åkerhielm: Nya testamentets tillkomst och innehåll. 59 sid. C. E. Fritzes bokförlag, Stockholm 1938. Pris kr. 1: ...

olika evangelierna och logiakällan var för sig.¹ Framställningen är ytterst grundlig och analysen mycket detaljerad. Skall man göra någon anmärkning, skulle det vara den, att grundligheten är alltför stor; boken har därigenom blivit en kanske onödigt hård lektyr för den läsare, som ej förut är hemma på området. Fridrichsen's Johannesbok bör hälsas med glädje även av fackmannen, så tillvida som vi här för första gången få en sammanfattande framställning av hans uppfattning om detta evangelium (jfr tidigare Jesu avskedstal i fjärde evangeliet, En introduktion till den johanneiska frågan, Sv. Exegetisk Årsbok, III, 1938, sid. 1—16).² En översikt över evangeliets innehåll upptar första delen av boken, men sedan ger förf. sina synpunkter på det johanneiska problemet. *Evangelisten*, evangeliets författare, är okänd men tydligen densamme, som skrivit 1 Joh. Bakom evangelisten står emellertid *sagesmannen*, på vars vittnesbörd evangelisten bygger. Denne är Johannes presbytern, författaren av Uppenb. och 2 och 3 Joh. Han är en personlig lärjunge till Jesus, »den lärjunge, som Jesus älskade», ej identisk med Sebedeus-sonen utan en jerusalemit av förnäm börd. Genom denne har förmedlats en äkta Jesustradition, visserligen omgestaltad och utvidgad men ändå med obrutet samband med den historiske Jesus. Därför innehåller evangeliet ej blott vissa värdefulla uppgifter i fråga om yttre detaljer i Jesu liv (förhållandet till Döparen, skådeplatsen och tiden för Jesu uppträdande, datum för dödsdagen) utan ger också en Kristusbild, som visserligen är radikalt stiliserad och präglad av Johannes' personliga tro men dock i väsentliga stycken är en riktig bild av Jesus. Den gestalt, i vilken Jesu förkunnelse framträder i evangeliet, har visserligen präglats i presbyterns förkunnelse och undervisning, men det finns dock däri en grundstomme av äkta Jesusord, korta logia, kring vilka Johannes spunnit sina meditativa utläggningar. Det är omöjligt att nu rekonstruera denna grundstomme, men Fridrichsen ger några exempel på dylika logia, som kunna tänkas ha ingått däri.

Ström utgår i sin bok om Uppenb. från en tidshistorisk (och traditionshistorisk) tolkning. Den första uppgiften är att förstå, vad författaren ville säga sin samtid. Försöken att tolka Uppenb. som en samling förutsägelser om världs- och kyrkohistorien avvisas helt. Men

¹ O. Linton: De tre första evangelierna. Deras tillblivelse, innehåll och egenart. 135 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1938. Pris kr. 2: 50.

² A. Fridrichsen: Johannesevangeliet. 64 sid. C. E. Fritzes bokförlag, Stockholm 1939. Pris kr. 1: 75.

Ström vill, som titeln på hans bok utvisar, ej stanna vid den rent historiska betraktelsen utan vill förmedla Uppenb:s budskap till vår tid. Det gäller att se efter, vad det, som boken ville säga just sin egen tid, har att säga till oss. Detta är givetvis ett fullt legitimt företag — det är ju den uppgift den kristna förkunnelsen alltid har. Om man trots detta tycker, att den i någon mån förryckt framställningen, beror detta på att förf. punkt för punkt gör sina utblickar på nutiden och därigenom styckar sönder den rent historiska framställningen. Man får därför icke en så samlad bild av Uppenb. i dess historiska situation, som hade varit önskvärt. Det homiletiska intresset har fått bli en alltför hård konkurrent med det vetenskapliga.

I ännu högre grad gäller detta om Ljunghoffs bok om bergspredikan.¹ Här blir det nästan bara en undervisning för nutiden, man får. Som sådan har framställningen otvivelaktigt sina förtjänster, särskilt i fråga om den pedagogiska uppläggningsen, men man saknar ett genomfört försök att sätta in bergspredikan i Jesu historiska situation.

ERIK SJÖBERG.

KARL MÜLLER: *Kirchengeschichte. Erster Band. Erster Halbbd. 3. Auflage neu überarbeitet in Gemeinschaft mit Hans Frh. von Campenhausen. 1. Lieferung. VIII + 360 sid. J. C. B. Mohr, Tübingen 1938. Pris RM 10: 35.*

När den 40-åriga Breslauprofessorn Karl Müller år 1892 utgav första bandet av sin Kirchengeschichte, gav han sig i kast med en uppgift som skulle fylla hans arbetsdag i nära fyra årtionden framåt. Den flitige men varje detalj självständigt prövande forskaren hade år 1919 icke hunnit längre än till 1700-talets början. I förordet till det då utgivna bandet förklarade han, att han för sin del icke kunde tänka på att fortsätta verket. I stället ägnade han det följande årtiondet åt en revision av det första bandet (omfattande fornkyrkan), så att detta år 1929 kunde framträda i en helt ny gestalt, alltjämt vittnande om den borne mästarens skarpsinne och framställningskonst.

Det har syntts mig vara på sin plats att erinra om detta, när den nu 87-åriga författarens stora verk börjar utkomma i en tredje, reviderad

¹ Joh. Ljunghoff: Bergspredikan. 64 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1939. Pris kr. 1: 50.

upplaga. Denna gång har den tyska kyrkohistorieforskningens Altmeister sett sig nödsakad att anlita en medhjälpare och har lyckats finna en sådan i docent Hans von Campenhausen, själv en erkänd forskare på fornkyrkans område.

I det nu utkomna häftet, som omfattar tiden till Konstantin den store, har revisionen ombesörjts under ständigt samarbete mellan ursprungsförfattaren och hans medhjälpare. Den senares arbete har bestått icke blott i förändringar som betingats av nyare primärundersökningar utan även — som Müller fint uttrycker saken i förordet — »in dem, was er nach eingehender Prüfung hat stehen lassen».

Det kan icke här komma i fråga att referera en allmän skildring som den föreliggande, ej heller att särskilt peka på de luckor och brister som kunna finnas. I stället må erinras om den store Karl von Hases ord: »Es ist in der Ordnung, dass, wer eine Monographie schreibt, die Sache besser versteht als alle Andere; wer dagegen allgemeine Geschichte, der hat von Vielen zu lernen und kann fast von Allen korrigiert werden.» Man må livligt hoppas, att icke alltför nedslående erfarenheter av sistnämnda slag betaga författarna lusten att fortsätta den nu påbegynta, icke minst för den kyrkohistoriska universitetsundervisningen så betydelsefulla omredigeringen av detta erkända standardverk.

HILDING PLEIJEL.

Sancti Epiphanii episcopi Interpretatio evangeliorum. Edidit Alvar Erikson. XVI + 182 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund. (Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund. XXVII.)

ALVAR ERIKSON: *Sprachliche Bemerkungen zu Epiphanius' Interpretatio evangeliorum. XVI + 147 sid. Gleerupska universitetsbokhandeln, Lund. (Gradualavhandling.)*

Med den *Interpretatio evangeliorum*, som nu för första gången utgivits av trycket, har den kristna latinska litteraturen riktats med ett i många avseenden intressant verk. Innehållet utgöres av en samling utläggningar till de synoptiska evangelierna av icke alldeles homogen art. De första sexton kapitlen, föregångna av rubriken *Incipit Interpretatio evangeliorum*, bilda en kortfattad exegetisk kommentar till Matt. 1—5. Härpå följer med det sjuttonde kapitlet en ny rubrik *Inci-*

pit *Expositio sancti evangelii* och en allmän inledning till verkets huvuddel. Denna senare del, som omfattar återstoden av verket, kapitlen 18—62, består av mera utförliga utläggningar i predikoform till de synoptiska evangeliernas framställning. Varje kapitel i denna senare del behandlar en sammanhängande evangelisk berättelse, som sönderstyckas i smärre perikoper, vilka kommenteras.

Den som först uppmärksammade denna text var den kände patristikern Dom Germain Morin (*Revue Bénédictine* 22, 1905, s. 12 ff.). Morin har sedermera ägnat den ytterligare några uppsatser (se framför allt *Revue Bénédictine* 24, 1907, s. 336 ff.), uppdagat en rad handskrifter till den och planerade en edition. När nu en sådan utförts av en yngre svensk latinist, Alvar Erikson, så har det skett på Morins indirekta initiativ och med tillgodogörande av hans kännedom om förefintliga handskrifter. Eriksons utgåva är alltså en *editio princeps* och som sådan värd ett högt erkännande. Man skulle kunna diskutera textgestaltningen på olika punkter, men i det stora hela är editionen mönstergillt gjord, med stor omsorg och noggrannhet och med gott filologiskt omdöme. Uppgiften var icke lätt. Det rör sig om en svår text, handskrifterna gå, såsom den utförliga textkritiska apparaten utvisar, ofta starkt isär, och språket erbjuder i sin ej sällan vulgära löslighet och urartning många dunkla punkter. I betraktande av allt detta måste editionen betecknas som en synnerligen aktningvärd filologisk prestation.

Författaren till denna *Interpretatio evangeliorum* är icke känd. Några sämre handskrifter angiva såsom upphovsman *Sanctus Epiphanius episcopus*, och Erikson har av rent praktiska skäl upptagit detta tämligen osäkra namn. Även om namnet skulle vara riktigt, låter sig författaren ej med säkerhet identifiera vare sig med den från slutet av 400-talet kände biskop Epiphanius av Beneventum i södra Italien eller med någon annan av de förut bekanta bärarna av detta namn. Följaktligen kan skriften ej heller med någon säkerhet dateras. Utgivaren sluter sig med ledning av dess allmänna språkliga karaktär till tiden omkr. 500 e. Kr., och någon rimlig invändning torde ej kunna göras mot denna ungefärliga datering.

Vad som i språkligt avseende kan utvinnas ur *Interpretatio evangeliorum* har Erikson tillvaratagit i sin gradualavhandling, som utgör en ingående språklig kommentar till texten. Erikson ger belägg på en hel rad för senlatinets specifika egendomligheter i formlära, syntax, stilistik och ordanvändning och ävenledes på åtskilliga singulära företeelser. Framför allt karakteriseras språket i *Interpretatio* av en slapp och lös

satsbyggnad med en uppsjö på ellipser, pleonasmer och kontaminationer. Erikson bedömer i allmänhet på ett klokt och klart sätt de olika företeelserna, och hans kommentar till denna på tämligen genomgående folkligt, ofta direkt vulgärt språk avfattade text utgör ett värdefullt bidrag till kännedomen om senlatin.

Den bibelförlaga, som i *Interpretatio evangeliorum* citeras, är icke *Vulgata*, utan den förhieronymianska latinska bibelöversättningen, den s. k. *Itala*. Denna har förelegat i flera olika gestalter, varom emellertid ingen klarhet råder. Då över huvud taget många problem anknyta sig till *Itala*, är tillkomsten av en ny representant för denna version av icke ringa betydelse. Erikson avhåller sig från att närmare ingå på detta ämne och nöjer sig med att medelst en förteckning över samtliga bibelcitater (texteditionen s. 179 ff.) underlätta den framtida genomarbetning av texten ur denna synpunkt, som måste betecknas som ett *desideratum*.

Den utgivna texten torde ej heller sakna intresse för den exegetiska, dogmhistoriska och homiletiska forskningen. Att dess författare varit präst, eventuellt biskop, förefaller av vissa uttryckssätt mycket troligt (jfr särskilt s. 101, 15 ff. 102, 2 ff. 129, 25 ff.). Morin (*Revue Bénédictine* 24, 1907, s. 340) visar på frändskap mellan *Interpretatio* och bl. a. de *Expositiunculæ*, som gå under Arnobius den yngres namn, och Pseudo-Theophili *Apis favus*, båda troligen från 400-talet, och Erikson påvisar hurusom författaren till *Interpretatio* s. 71, 25—72, 3 nästan ordagrant citerar en passus i ett av de omdiskuterade Sulpiciusbreven, Sulpicius Severus append. epist. 2, 6 (Corp. Vind. I, s. 230, 25 ff. Halm). Men å andra sidan finner Morin (a. st.) »nulle trace de dépendance vis à vis de saint Augustin, de Grégoire le Grand ou de quelque autre Père; aucune influence d'une école théologique quelconque. Nous avons ici affaire à un isolé.» Vare sig så verkligen är fallet och den form av starkt allegorisk utläggning, som möter i *Interpretatio*, verkligen är isolerad, kanske vildvuxen, eller Morins utsaga är i behov av modifikation och vi kanske ha att göra med en svårare påvisbar bottenström av mera oskolad bibeltolkning, så förtjänar *Interpretatio evangeliorum* i vilket fall som helst att uppmärksammas icke bara av den filologiska utan också av den teologiska forskningen.

GERIARD BENDZ.

AUCTORITAS OCH RATIO I AUGUSTINUS' KÄRLEKS-
ÅSKÅDNING.

GUNNAR HULTGREN: *Det evangeliska kärleksbudet hos Augustinus — dess filosofiska och teologiska tolkning i hans skrifter 386—400. XVII + 336 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1939. Pris kr. 5: 50. [Le commandement d'amour chez Augustin — interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386—400. XII + 311 p. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1939.]*

Förf. har för sig ställt en dubbel uppgift, som har sin motsvarighet i arbetets två stora huvudavdelningar. Han har dels givit en immanent genetisk undersökning av kärleksbudets tolkning hos Augustinus, dels insatt dennes kärleksåskådning i idéhistorisk belysning. Men förf. begränsar samtidigt båda uppgifterna. Den immanent genetiska undersökningen av kärleksbudets tolkning hos Augustinus fullföljer han icke genom dennes hela författarskap, utan begränsar den, såsom arbetets undertitel angiver, till de tidigare perioderna fram till huvudskrifterna omkring år 400. Och då han insätter Augustinus' kärleksåskådning i idéhistorisk belysning, förfar han här icke genetiskt genom att besvara den omfattande och svåra frågan, vilka idéhistoriska inflytelser som tid efter annan påverkat Augustinus' inre utveckling, utan förf. har även här begränsat uppgiften och stannat vid att med vissa andra åskådningar, med vilka Augustinus står i historiskt samband, konfrontera hans egen kärleksåskådning. Förf. har med den idéhistoriska belysningen av Augustinus' kärleksåskådning egentligen endast avsett att visa, i vad mån problematiken i denna kan förstås ut från sammanhanget med den filosofiska och teologiska tradition, som Augustinus närmast tillhör.

Denna dubbla tradition återspeglar sig närmast i det principiella problemet om auctoritas och ratio hos Augustinus. Med en behandling därav sätter den immanent genetiska undersökningen med kap. 1 in. Ehuru detta problem hör med till Augustinus' livserfarenhet och icke är att betrakta såsom ett från den föregående traditionen övertaget lån, kommer så att säga i detsamma den kyrkliga och den filosofiska traditionen att mötas hos Augustinus. Och på det hela taget är Augustinus' tänkande bestämt av den problematik, som måste bli en ovill-

korlig följd av mötet mellan dessa principer. Ty auctoritas betecknar från början hos Augustinus Kristus, Skriften, Kyrkan; ratio däremot är det mänskliga tänkandets princip. Enligt Augustinus få dessa båda icke framträda isolerade från varandra, representerande å ena sidan förnuftets fria spekulationer, å andra sidan den auktoritetsbundna trons blinda acceptering, utan de äro hänvisade till varandra. Redan i *De moribus* I: 47 framhåller Augustinus, hurusom auktoritetstron visar över sig själv till en förnuftets verksamhet, varigenom den troende blir i stånd att tränga fram till ett säkert vetande. Detta är den väsentliga innebörden av programmet: *credo ut intelligam*. Enligt detta program står auctoritas, d. ä. Kristus, Skriften, Kyrkan, för Augustinus såsom den självklara utgångspunkten för hans tänkande. När det gäller det närmare förhållandet mellan auctoritas och ratio, kan man konstatera en skiftning i Augustinus' uppfattning. I förstlingskrifterna representerar auctoritas startpunkten; ratio har sedan att självständigt fortsätta på egen hand. Auctoritas och ratio beteckna här skilda vägar, som antingen avlösa varandra eller ligga vid sidan av varandra. I bibelkommentarerna kommer auctoritas att ständigt behålla inflytande över och dirigera ratio. Ratios uppgift kommer här att väsentligen begränsas till en *interpretatio auctoritatis*. För tolkningen av det kristna kärleksbudet hos Augustinus är det av betydelse att uppmärksamma, att auctoritas' innehåll icke blott utgöres av trossanningar, utan även av sedebud.

Medan förf. i kap. 1 väsentligen tar sikte på andra forskares behandling av det grundläggande problemet auctoritas — ratio hos Augustinus, går han i kap. 2 till en primärbehandling av detta problem ut från *De moribus*. Man frapperas till en början därav, att förhållandet mellan auctoritas och ratio här till synes är omkastat, så att Augustinus först låter ratio söka sig fram till en innehållslig uppfattning av det sedliga livet för att sedan visa, huru detta motsvaras av vad auctoritas framställer såsom sedligt. Men denna omkastning har blott apologetiskt syfte och är utan saklig betydelse. I realiteten är det så, att auctoritas även här bildar utgångspunkten. Enligt förf. gå utredningarna i *De moribus* ut på att giva en rationell tolkning av det genom auctoritas givna kärleksbudet. Här föreligger sålunda det förut angivna principiella förhållandet mellan auctoritas och ratio. Genom en analys av tankegångarna i *De moribus* stöter förf. på en rad problem, som sammanhänga med Augustinus' kärleksåskådning och som bottsna i det grundläggande problemet auctoritas — ratio. Då förf. finner, hurusom den

av Augustinus i De moribus förebragta motiveringen av kärleksbudet är av dubbel art, dels en psykologisk, som tar sikte på människans lyckalighetslängtan, dels en ontologisk, som utgår från den värderangordning, som råder i den givna verkligheten, går förf. med stöd av Cassiciacumskrifterna och de antimanikeiska skrifterna att i kap. 3 utreda kärleksbudets psykologisk-ontologiska motivering. A. Nygren¹ har i sin analys av caritastanken hos Augustinus utgått från den för Augustinus grundläggande tanken, att all kärlek är begärande kärlek, och sålunda väsentligen beaktat den psykologiska aspekten och låtit denna vara överordnad i förhållande till den ontologiska. J. Mausbach² däremot finner den ontologiska synpunkten vara den överordnade och inverka modifierande på den psykologiska betraktelsen. Trots denna olikhet överensstämna båda dessa forskare så till vida med varandra i sin tolkning av Augustinus, att de återföra ettdera av de båda betraktelsesätten — det psykologiska, resp. det ontologiska — på det andra och hos Augustinus finna en enhetlig åskådning. Hultgren däremot menar, att det icke är möjligt att uppvisa en fullständig, saklig överensstämmelse mellan de betraktelsesätt hos Augustinus, som bestämmas av den psykologiska och den ontologiska synpunkten, resp. av tanken på beata vita och ordo. Han kommer på denna viktiga punkt i undersökningen därför till det resultatet, att »den augustinska etiken endast från en aspekt kan betecknas som eudaimonistisk, medan den från en annan lika väl kunde karakteriseras som en pliktetik, försåvitt som ordningen manifesterar sig som sedelag» (s. 65).

I De moribus hade Augustinus ställts icke blott inför frågan om kärleksbudets motivering, utan även inför problemet om villkoren för dess förverkligande. Då förf. i kap. 4 går att undersöka detta sistnämnda problems behandling i Cassiciacumskrifterna, de antimanikeiska skrifterna och bibelkommentarerna, kommer han till det resultatet, att auctoritas-momentet, d. v. s. tankar hämtade från den bibliska uppenbarelsen, visserligen steg för steg vinner i betydelse hos Augustinus, men att samtidigt det rationella momentet alltjämt på olika sätt gör sig gällande. Så länge Augustinus utgår från tanken på en i skapelseordningen grundad »naturlig» gudskärlek hos människan, blir frågan om kärleksbudets förverkligande hos människan den, huru denna »naturliga» gudskärlek skall utvecklas och fullkomnas. Helt annor-

¹ Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape II, 1936, s. 281 ff.

² Die Ethik des heiligen Augustinus I, 1909, s. 67.

lunda kommer denna fråga att gestalta sig, när utgångspunkten helt bestämmas av auctoritas' innehåll. Då kommer den bibliska tanken på nåden såsom en Guds gåva, som genom Anden förmedlas till den troende och där framkallar kärleken, mera till sin rätt. I det följande kapitlet, kap. 5, som utgör den immanent genetiska undersökningens huvuddel och där förf. behandlar de tre mest betydande skrifterna från Augustinus' första biskopstid, *De catechizandis rudibus*, *De doctrina christiana* och *Confessiones*, finner förf., hurusom när det är fråga om kärleksbudets förverkligande, den bibliska linjen, alltså auctoritasmomentet, hos Augustinus förstärkes och klarnar. När det åter är fråga om utredningen av gudskärlekens art och mål, kommer det rationella momentet att alltjämt på ett relativt självständigt sätt göra sig gällande. Behovet att »förstå» gudskärlekens art driver nämligen Augustinus att alltjämt använda sig av det psykologisk-ontologiska schemat och tankarna på *beata vita* och *ordo rerum*. Förf. finner sålunda, hurusom de båda principerna auctoritas och ratio samverkat till uppbyggande av Augustinus' kärleksåskådning, sådan denna föreligger i relativt avslutad gestalt i huvudskrifterna omkring 400. Den immanent genetiska undersökningens sista kapitel, kap. 6, går slutligen att mot bakgrunden av den vunna totalbilden av Augustinus' kärleksåskådning teckna vad förf. kallar den kristliga kärlekens utgestaltning, varvid hänsyn togs till både gudskärleken, självkärleken och kärleken till nästan. Uppgiften är här att undersöka, i vad mån de båda huvudprinciperna satt sin prägel på bestämningen av dessa kärleksformers väsen ävensom deras psykologiska och sociala realiserande. Då tankarna på ratio och auctoritas även här läggas till grund för undersökningen, får förf. tillfälle att undersöka problemet »naturligt och kristligt» hos Augustinus.

Arbetets andra huvuddel, den idéhistoriska belysningen av Augustinus' kärleksåskådning, går efter en kort teckning av de historiska utgångspunkterna i kap. 7 att i kap. 8—10 framställa Augustinus' åskådning mot bakgrunden av Plotinos' *eros*spekulation, Ciceros uppfattning av *vita socialis* och Ambrosius' kärleksåskådning. Syftet är här att på ett ännu mera pregnant sätt än vad som varit möjligt i den immanent genetiska undersökningen belysa egenarten i Augustinus' åskådning, på samma gång som problematiken i denna ställes in i ett vidare perspektiv. Den idéhistoriska undersökningens tyngdpunkt faller givetvis på behandlingen av Plotinos och Augustinus. Då den idéhistoriska undersökningens huvuduppgift är av typologisk art, samlar sig intresset

kring frågan, huru förf. söker bestämma Augustinus' typiska egenart i förhållande till Plotinos. Att Augustinus i sitt tänkande upptagit nyplatoniska element, är omiskännligt. Detta har varit möjligt, därför att Plotinos' crossopekulation icke utgör uteslutande en filosofisk verklighetsförklaring, utan ytterst är bestämd av det religiösa motivet att finna själens bestämmelse och vägen till dess förverkligande. Och dock — visserligen utgöra mysteriereligionerna för Plotinos' tänkande den bakgrund, utan vilken detta tänkande icke helt kan förstås, men mysteriereligionerna hava det oaktat icke en sådan betydelse för Plotinos' tänkande, att detta skulle kunna betraktas helt enkelt som en filosofisk interpretation av ett religiöst budskap. Här finner förf. den grundväsentliga olikheten mellan Plotinos och Augustinus. Och denna är han i stånd att konstatera tack vare auctoritas-ratio-principen hos Augustinus eller dennes teologiska program: *credo ut intelligam*. Ty detta program innebär, att det spekulativa begripandet hos Augustinus i motsats mot hos Plotinos har karaktären av en filosofisk interpretation av ett positivt givet religiöst innehåll. Sedan denna principiella olikhet mellan Plotinos och Augustinus är framhävd, är det en relativt enkel sak för förf. att uppvisa väsentliga olikheter dem emellan i enskildheter, såsom beträffande föreställningarna om skapelsen, synden, nåden o. s. v.

Då Hultgren sökt klarlägga Augustinus' kärleksåskådnings utveckling under en betydelsefull period av hans liv ävensom typologiskt bestämma densamma, då den föreligger relativt färdig, ut från den hos honom grundläggande principen auctoritas-ratio, måste detta betecknas som ett mycket lyckligt systematiskt-teologiskt grepp. Många problem hos Augustinus få härigenom en naturlig lösning, och egenarten i hans filosofisk-teologiska tänkande i förhållande till den idéhistoriska tradition, han närmast tillhör, ställes härigenom in i klar belysning. Är det sagda onekligen en stor förtjänst hos föreliggande arbete, så må å andra sidan framhållas, att man just med hänsyn till auctoritas-ratio-principens utomordentliga vikt hade önskat, att förf. från början givit en mera ingående principiell utredning av de grundläggande begreppen auctoritas och ratio hos Augustinus, än vad som verkligen skett. Samma önskemål föreligger beträffande förf:s behandling av det auctoritas-ratio-problemet närstående problemet om det psykologiska och det ontologiska elementet i kärleksbudets motivering, resp. förhållandet mellan *beata vita* och *ordo rerum*. Man kan sätta i fråga, om förf. helt trängt in i innebörden av Nygrens tolkning av Augustinus' etik såsom

varande väsentligen eudaimonistisk och om icke denna brist hos förf. djupast har sin grund i en bristande analys av de grundläggande begreppen hos Augustinus. Går icke den ontologiska tanken på värderangordningen i den givna verkligheten principiellt tillbaka på en värdering och därmed på det subjektiv-psykologiska momentet? Och förhåller det sig icke principiellt så — såsom Nygren gör gällande — att det ontologiska betraktelsesättet hos Augustinus djupast bottnar i det psykologiska och därmed i den i människan nedlagda lycksalighetslängtan, med den påföljd att Augustinus' etik trots ordo-rerum-tanken djupast är alltigenom eudaimonistisk?

Sådana kritiska frågor må icke fördunkla det faktum, att föreliggande Augustinus-undersökning är ett mycket betydelsefullt arbete, som vittnar om ingående förtrogenhet med Augustinus' åskådning. Då patristiken länge nog varit sorgligt försummad i svensk teologi, må det hälsas med uppriktig glädje, att vi i Hultgren fått en patristiker, som både filologiskt och teologiskt är väl rustad för sitt värv. Ett fördjupat inträngande i patristiken kommer förvisso att på många punkter kasta nytt ljus över den följande idéhistorien. Så har redan delvis skett genom här föreliggande arbete. Man frapperas av i vilket nära beroende t. ex. Anselm av Canterbury i hela sitt teologiska tänkande står av auctoritas-ratio-problemet hos Augustinus. Att undersöka detta problems behandling i idéhistorien efter Augustinus är ingen oäven uppgift, vartill Hultgrens Augustinus-undersökning med rätta kan utgöra en sporre.

Hj. LINDROTH.

A. A. BOWMAN: *Studies in the Philosophy of Religion. I, II. XLVIII + 423, 438 sid. MacMillan, London 1938.*

Författaren till föreliggande arbete, A. A. B o w m a n, har tidigare gjort sitt namn blott föga känt inom den filosofiska och teologiska litteraturen. Sitt livsverk — han dog för ett par år sedan — nedlade han som professor i skilda filosofiska discipliner i Princeton och Glasgow, där en omfattande läraregärning synes ha hämmat hans produktivitet i tryck. Det nu publicerade stora religionsfilosofiska arbetet av hans hand har utgivits posthumt, men förelåg dock i relativt definitiv form vid författarens död. I en inledning till boken hyllas Bowmans minne och prisas hans filosofiska verksamhet i sällsynt vackra ord av den

kände filosofen N. Kemp Smith. Andra vänner och kolleger till Bowman ha vittnat om honom som ett andligt kraftcentrum och som en sann kristen gentleman.

Dessa personliga notiser kunna med fördel användas som utgångspunkt för en karakterisering av Bowmans religionsfilosofiska arbete. Även om boken tål vid att betraktas oberoende av författaren, blir den lättare tillgänglig, då den ses i förhållande till honom. Bowmans arbete karakteriseras av ett särskilt sätt att tänka, att ställa och behandla problem, som är en levande tradition i engelskt tänkande. Andra, kända exempel från senaste tid på detta tänkesätt äro A. E. Taylors bok *The Faith of a Moralst* och W. Temples arbete *Nature, Man and God*, med vilka Bowmans bok, alla olikheter till trots, kan jämföras. Utmärkande för dessa böcker är att de närmast te sig som uttryck för ett författarnas personliga ställningstagande. Så går Bowmans hela tankegång ut på att kristendomen är den högsta religionen, så att alla andra religioner framstå som mer eller mindre ofullkomliga närmanden till kristendomen; först i kristendomen når religionsbegreppet sin fulla realisering, religion i fullaste och egentligaste mening är kristendom. Man kan vara benägen att inför en sådan tankegång tala om subjektiv värdering, om personlig tro och om ovetenskaplighet. Och dylika anmärkningar kunna väl ha ett visst fog för sig. Men saken har också en annan sida. Den position som Bowmans arbete är ett uttryck för är en stark position, även rent teoretiskt-vetenskapligt sett. Två synpunkter må framhållas. För det första innebär påståendet att kristendomen är den högsta eller egentliga religionen ett accepterande av fakta. Det betyder att de kristna tankarna äro sanna, att det faktiskt förhåller sig så som kristendomen säger. Givetvis kan man förneka att det här skulle röra sig om realiteter, men i varje fall blir diskussionen strängt inställd under synpunkten sant eller falskt, verkligt eller ej. Värderingen av kristendomen som den högsta religionen framstår därför inte som uttryck för någon tillfällig ovetenskaplig subjektiv trosinställning, utan som uttryck för icke blott ett kristet utan även ett objektivet vetenskapligt allvar, för en strävan att bestämma verkligheten. För det andra följer av denna inriktning på att fastställa hur det faktiskt förhåller sig kravet att se de specifikt religiösa, dvs. kristna fakta i deras sammanhang med andra reala förhållanden. Och här vidgar sig uppgiften allt mer och mer, så att slutligen bestämningen av religionen mynnar ut i utvecklandet av en omfattande syn på människan och världen, något som också är fallet hos Bowman. En sådan uppgift kan synas övermäktig

för den enskilde, även om han må röra sig på en relativt hög abstraktionsnivå, och man kan ifrågasätta om det i detta avseende är möjligt att komma längre än till vaga och allmänna subjektiva åsikter och värderingar. Men även om uppgiften kan te sig alltför stor, så står dock kravet på den omfattande synen kvar. Försöket att fylla det kommer väl att innebära att man måste gå utöver det säkert vetenskapligt grundade, det helt klara och vissa, men det måste dock göras, ty den andra möjligheten är att kunskapen överhuvud kommer att stå där för de enskilda som en död massa: den enskilde individen skulle i så fall blott ha insikt på någon enstaka punkt, medan det övriga vore dunkelhet och förvirring. Därför, om det är omöjligt att nå full klarhet i alla avseenden, så måste man dock i sanningens och vetenskaplighetens intresse försöka att på alla punkter få så stor klarhet som möjligt. Den ifrågavarande positionen har sin styrka som en protest mot den trånga vetenskaplighet vars produkt är isolerade specialister.

Denna allmänna inställning sätter sin prägel på Bowmans verk och bestämmer dess förtjänster och brister. Boken är indelad i fyra avdelningar. Den första behandlar en rad metodiska och logiska problem som stå i sammanhang med bestämningen av religionens begrepp. I den andra delen betonar Bowman nödvändigheten att ta hänsyn till de konkreta förhållandena och tar därför upp ett omfattande religionshistoriskt och religionspsykologiskt material till undersökning. Bl. a. diskuterar han där Tylors teori om animismen och Durkheims och Lévy-Bruhls uppfattningar av primitiv religion. Resultatet av denna diskussion är en preliminär bestämning av religionen: religion är en syntes av tvenne faktorer, nämligen en emotionell faktor, viljan till liv, och en intellektuell faktor, den uppfattning av naturen som brukar kallas animism och som innesluter tanken på personlighet. I tredje delen tas denna intellektuella faktor upp till närmare undersökning. Bowman visar där hur religionen alltmer utformas och klarlägges genom den självkritik den underkastar sig i de gammaltestamentliga religiösa tankegångarna (särskilt Hesekiel och Job) och i indisk mystik. Självkritiken och utvecklingen framtvingas i dessa religionsformer därigenom att det visar sig nödvändigt för religionen att hävda sig i trots mot den vanliga erfarenheten. Inom västerländskt tänkande framträder ytterligare en sida av religionens självkritik och självbesinning i religionens förhållande till det opersonliga och sekulariserade, som där så småningom utsöndras ur religionen. I tredje delen uppvisas till slut det definitiva religionsbegreppet som det föreligger i kristendomen: religionen är

till sin natur bestämd av viljan att förverkliga tillvaron i den ideala form som impliceras av de möjligheter som ligga i personligheten. I fjärde delen, den viktigaste, utföres systematiskt den bestämning av religionsbegreppet som vunnits genom betraktelsen av de olika konkreta religionsformerna. Till analys upptagas sådana begrepp som natur, medvetande, erfarenhet och uppfattning, aktivitet, jaget och det psykiska, alla nödvändiga för religionsbegreppets närmare bestämning. Bowman kommer därvid in på rätt ingående diskussioner av moderna engelska filosofiska tankegångar, bl. a. av den s. k. Cambridge-skolan, en engelsk motsvarighet till Uppsala-filosofien. Den bärande idén är distinktionen mellan vad Bowman kallar den aktivistiska och den fenomenalistiska sidan av erfarenheten, dvs. å ena sidan den omedelbara »inre» uppfattningen av livet, av jaget som ett perdurerande subjekt eller en person, och å andra sidan den »yttre» uppfattningen av objekt i deras tidliga växling. Och vid tanken på den inre erfarenheten och antagandet av personer knyter sig såsom en dess förutsättning tanken på en gudomlig person och på evigt liv. Religionen får så sin nödvändiga systematiska plats.

Bowmans tankegång — den har här blott kunnat antydast — omspänner sålunda väldiga områden. Att genom framställningens bredd klarheten, sammanhanget och djupet ha blivit lidande kan knappast förnekas. Delvis göra sig väl härvidlag rent yttre omständigheter gällande. Det råder en viss brist på balans i boken: några partier, särskilt de första, äro rätt långdragna, andra åter, och isynnerhet den viktiga sista delen, alltför kortfattade och skissartade, och denna brist förefaller ha sin orsak i arbetets posthuma karaktär. Men anmärkningen når längre. Både teologiskt och filosofiskt lämnar Bowmans framställning åtskilligt övrigt att önska. Hans uppfattning av kristendomen är skäligen summarisk; han lämnar utan avseende fléра väsentliga kristendogmatiska grundfrågor, t. ex. hela den kristologiska frågan och allt vad därmed sammanhänger. Och den filosofiska analysen icke minst av erfarenhetsbegreppet med den för Bowman viktiga distinktionen mellan inre personlig erfarenhet och yttre objekterfarenhet lämnar många väsentliga svårigheter ouppklarade. Överhuvudtaget motsvara knappast de resultat Bowman kommer till hans intentioner. Men inför dessa svagheter får man inte glömma uppgiftens svårighet och vad hans arbete har att ge. Bowmans bok lyser inte upp några okända djup, den ger inga skarpsinniga definitiva analyser av hittills outredda problem och den framlägger ej heller några nya och helt originella tankegångar.

Men den är en vis och vidsynt, from och lärd mans försök att utveckla en sammanhängande syn på världen och människan, på problem som äro angelägna för var och en, och den är fylld av en rikedom på tankar, uppslag och observationer. Förvisso är det värt att lyssna till vad Bowman har att säga.

SVEN EDVARD RODHE.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

TEOLOGISKA PRINCIPFRÅGOR.

SVAR TILL DOCENT MARTIN FRIES.

I.

»Under det att botanisten skridit allt längre fram på sin bana och ständigt lagt nya lagrar till förut vunna, hade filosofen dragit sig tillbaka i sitt skal, försänkt i till synes ofruktbara meditationer», så skildrar Axel Hägerström i »Botanisten och filosofen» (1910), vad som till synes hänt under de tio år, som förgått, sedan botanisten, som med empiriska hjälpmedel forskade inom sin vetenskap, och filosofen, som för sig ställt uppgiften att undersöka vetenskapens egna grundvalar, mötts och med varandra dryftat vetenskapens principfrågor. Det praktiska livets män ha framför dem, som arbeta inom andelivets, inclusive vetenskapens, område det företrädet, att de se mycket snabbare resultat av sitt arbete. Men även bland vetenskapens företrädare finnes en grupp av forskare, som nå mycket snabbare och påtagligare resultat än andra och som så till vida stå det praktiska livets målsmän närmare, nämligen de som med empiriska hjälpmedel gå fram inom sina respektive forskningsgrenar och icke ställa för sig någon annan uppgift än att inhösta så mycket som möjligt av erfarenhetsrön. Och det är mycket naturligt, om dessa och otaliga med dem i vår empiristiskt inställda tid mena, att dryftandet av principfrågorna, frågorna om vetenskapens egna grundvalar, äro »ofruktbara meditationer». Då den principiella frågan om teologi och värdering här ännu en gång från olika synpunkter upptas till behandling, rikta sig efterföljande »meditationer» icke till sådana teologiens utövare och avnämare, som icke ha något behov av att pröva den vetenskapliga bärigheten av de föregivna teologiska forskningsresultaten, utan till dem, som mitt under det teologiska fackarbetet oroas av den teologiska vetenskapens principfrågor och med risk att synas hänge sig åt »ofruktbara meditationer» söka vinna någon klarhet i dem.

Att intresset för dessa frågor mitt under ett pulserande teologiskt fackarbete äger aktualitet, det framgår icke blott därav, att större och mindre arbeten beträffande dessa frågor nu och då utgivas, utan även av det med jämna mellanrum återkommande dryftandet av de teologiska principfrågorna i denna tidskrift.

Nu delar diskussionen beträffande teologiens principfrågor i hög grad den risk, som gärna vidlåder allt vetenskapligt meningsutbyte.

nämligen att företrädaren för en viss uppfattning av månhet om att icke rubba sina egna cirklar aldrig egentligen når kontakt med sin motpart, utan går vid sidan av dennes verkliga åskådning. Beklagligare blir förhållandet, då den ene vanställer den andres tankegångar. Men så anser jag ha skett i docenten Martin Fries' uppsats »Dialektiken i modern svensk systematisk-teologisk metodlära» i denna tidskrifts andra häfte för innevarande år (s. 146 ff.), varest han behandlar vissa tankegångar, som jag i en artikel om teologi och värdering under diskussion med T. Bohlin tidigare här framställt (Sv. T. Kv. 1938, s. 44 ff.). Då jag upptar frågan om teologi och värdering till behandling ännu en gång, blir min uppgift närmast den att ytterligare markera min åskådning efter den missuppfattning, som den nu senast utsatts för genom Fries.

II.

Enligt Fries skall Bohlin i den systematisk-teologiska metodfrågan intaga en subjektivistisk ståndpunkt, jag en objektivistisk. Och dialektiken i modern svensk systematisk-teologisk metodlära skall visa sig däri, att Bohlin glider över till en objektivistisk, jag till en subjektivistisk ståndpunkt (s. 150, 160). Fries har sålunda mycket klart för sig utarbetat ett formellt schema. Då det för honom gäller att fylla detta med innehåll, har han beträffande mig på väsentliga punkter gått så till väga, att han låter mig säga diametrala motsatsen till vad jag verkligen sagt.

Den första felaktighet, som jag enligt Fries skulle ha begått, är att jag skulle »identifiera vetenskap, som ju är en form av tänkande, med tänkandets eget objekt eller verkligheten» (s. 152). Detta påstående stöder Fries med en serie förvanskningar av min verkliga framställning, vilket kan åskådliggöras i följande punkter: 1. Fries skriver: »Vetenskapens första bestämdhet är nämligen 'möjlighet till objektiv argumentering'. Häri får man nu enligt L. icke inlägga betydelsen av *psykologisk* förutsättning» (s. 152). Själv har jag sagt raka motsatsen: »För att överhuvud äga möjlighet att objektivt argumentera i sitt fack måste mikroskopforskaren eller teleskopforskaren ha synsinnet i behåll . . . Detsamma gäller beträffande t. ex. sådana, som ägna sig åt utforskande av matematiska och filosofiska sammanhang. Givetvis krävas här hos forskarna vissa psykologiska förutsättningar» (s. 48). — 2. Nu framhåller Fries, att jag visserligen skulle räkna med en psykologisk förutsättning, men att denna, t. ex. vissa tankefunktioner hos matematikern liksom synförmåga hos biologen, enligt min mening icke skulle »betinga det vetenskapliga omdömet» (s. 152). Men jag har ingestädes talat om »det vetenskapliga omdömet». Jag har sagt, att det objektiva plan, där den vetenskapliga argumenteringen försiggår, för t. ex. mikroskopforskaren icke är betingat av hans synsinne i den meningen, »att det vid inträffad blindhet icke längre skulle

existera» (s. 48). — 3. Enligt Fries skulle jag nu vidare ha sagt, »att beviset för att biologen, även utan synsinne, skulle kunna objektivt argumentera är, att den biologiska vetenskapens objekt icke skulle upphöra att existera, om biologens synsinne upphörde att fungera» (s. 152). Men i verkligheten har jag för det första aldrig sagt, att biologen utan synsinne skulle kunna objektivt argumentera, då jag i stället hävdade raka motsatsen: »För att överhuvud äga möjlighet att objektivt argumentera i sitt fack måste mikroskopforskaren eller teleskopforskaren ha synsinnet i behåll» (s. 48). Och för det andra har jag icke talat om »den biologiska vetenskapens objekt», utan om det objektiva plan, där allena en vetenskaplig argumentering kan försiggå. På sådana grunder stöder Fries sitt påstående: »L:s förväxling av vetenskap med verkligheten» är »uppenbar» (s. 152). — 4. För att ytterligare verifiera den förmenta förväxlingen av vetenskap med verkligheten rekommenderar Fries en undersökning av »den andra bestämdhet, som enligt L. skall konstituera begreppet vetenskap», nämligen »saklighet» (s. 152). Fries hävdar: »Märk nu att L. med saklighet menar *saken* själv i motsats till 'intresse' för saken» (ibid.). Men nu är att märka, att jag för det första ingenstades identifierat saklighet med »saken själv» och för det andra aldrig ställt sakligheten »i motsats till intresse för saken», då jag i stället hävdade raka motsatsen: »Det är uppenbart, att detta sakliga intresse i forskningsarbetet på intet sätt strider emot, utan står i samklang med den saklighet, som hör till vetenskapens struktur» (s. 50). — 5. Fries fortsätter: »Här framkommer också motivet för L:s distinktion: man får icke i det strängt vetenskapliga begreppet *saklighet* inlägga föreställningen om en 'norm' eller en 'värdering'» (s. 152 f.). Även här säger jag i realiteten det rakt motsatta: »Sakligheten är sålunda så att säga normen för den vetenskapliga verksamheten» (s. 51). — 6. Efter denna oriktiga framställning av vad jag verkligen sagt hopsamlar Fries sitt undersökningsresultat i det påståendet, att jag skulle ha begått »två felslut» (s. 153). För det första skulle jag ha identifierat »vetenskapen såsom medel att uppfatta saken eller objektet eller verkligheten med saken själv» (ibid.). Men det är mig verkligen fullständigt främmande att mena, att det vetenskapliga utforskandet av t. ex. en amoeba självt skulle vara en amoeba. Vad beträffar det andra felslut, som jag enligt Fries skulle ha begått, nämligen identifiering av »intresse för saklighet med värdering» (s. 153), är för det första att märka, att jag väl talat om »intresse för saken», men ej om »intresse för saklighet». För det andra är att märka, att det är Fries själv, som i den i detta sammanhang »förklarande» noten (s. 153, not 1) gör sig skyldig till en del oklarheter. Med hänvisning till Hägerströms värdeteori, att värderingen är en förbindelse av en objektsuppfattning och en med känslö- och viljemedvetande förbunden subjektiv position till objektet, hävdar Fries: »Att det blotta intresset för en sak icke är en värdering av saken, är ju bekant. Vore intresset såsom sådant en värdering, skulle värderingen, eftersom intresset är en känsla, vara en känsla, vilket är orimligt». Men nu är att märka,

att det i föreliggande sammanhang icke är fråga om »intresset såsom sådant», varom Fries talar, utan om »intresse för saken». Även om det medgives, att »intresset såsom sådant» är en känsla, så kan man fråga sig, huru det är möjligt att hysa ett »intresse såsom sådant». Till det verkligen föreliggande intresset hör, att det är intresse för någon eller något. Fries' »intresse såsom sådant» är en tom abstraktion och är alls icke identiskt med det av mig återopade intresset för saken. För Fries har emellertid »intresset för saken» genom en tankeglidning plötsligen blivit lika med »intresset såsom sådant». Och därmed är han mogen för den falska slutsatsen, att »intresset för saken» icke kan vara en värdering, enär »intresset såsom sådant» är en känsla och värderingen aldrig blott är en känsla. Men aktge vi på det, varom det verkligen är fråga, nämligen »intresset för saken», så inser var och en omedelbart, att till detsamma hör *dels* en objektsuppfattning, då man utan uppfattning av saken ej kan hysa intresse för den, *dels* det i intresset liggande subjektiva känslomomentet, alltså just de två moment, som, förbundna med varandra, enligt Hägerström bilda värderingen. Det förefaller, som om Fries hade en sanktionerad trossats i någon filosofisk skolkatekes i tankarna, när han skriver: »Att det blotta intresset för en sak icke är en värdering av saken, är ju bekant». Jag är icke benägen att utan vidare acceptera den satsen. När dess innebörd närmare prövas, visar den sig icke vara provhållig.

Jag skulle kunna fortgå på samma sätt sida upp och sida ned i Fries' framställning och visa, huru han nära nog sats efter sats ger en missvisande, skev eller alldeles falsk bild av vad jag framhållit. Vad Fries t. ex. s. 155 andrager som bevis för att »förstå» för mig stundom skulle vara »i princip = värdera, uppleva», är ett fullständigt missförstånd av min mening. Förhållandet mellan vad jag i det parti av min framställning (s. 61—64), som Fries åsyftar, verkligen sagt och vad Fries låter mig säga, kan i korthet belysas på följande sätt. Jag har i ovannämnda parti tecknat en sådan uppfattning av den systematiska teologiens art, som hos forskaren principieellt räknar med »personlig trosavgörelse» och »en genuint subjektivt värderande inställning» (s. 61). Och jag har visat, till vilka orimliga konsekvenser en sådan uppfattning, som icke är en av mig gjord konstruktion utan faktiskt finnes företrädd inom nutida teologi, i olika avseenden leder. Och sedan jag visat på den sista konsekvensen, framhåller jag sammanfattningsvis: »Allt detta är uppenbart orimligt, och det visar, att själva förutsättningen, nämligen det personliga accepterandet och den subjektiva värderingen såsom förutsättning för den systematisk-teologiska framställningen och förståelsen av kristendomen, är orimlig» (s. 64). Men den åskådning, som jag uttryckligen avvisar såsom orimlig, gör Fries mig till målsman för, ty just från den av mig avvisade åskådningen, som givetvis enligt förutsättningarna sammankopplar det teologiska förståndet med den personliga trosavgörelsen och därmed med den subjektiva värderingen, hämtar Fries beläggen för att jag skulle mena, att »förstå» är »i princip = värdera, uppleva».

Det torde vara alldeles överflödigt att vidare i detalj ingå på Fries' materialbehandling. Jag skall ej heller ytterligare uppehålla mig därvid, utan går att med anledning av Fries' inlägg behandla följande tre väsentliga frågor, där en närmare precisering av min åskådning möjligen kan vara påkallad: 1. distinktionen mellan den psykologisk-sociologiska och den strukturella aspekten på vetenskapen, resp. teologien; 2. frågan om den s. k. »sekundära värderingen»; 3. frågan om det aprioriska och aposterioriska elementet i den systematisk-teologiska forskningen.

III.

Fries har icke insett den verkliga innebörden i och det egentliga syftet med den av mig gjorda distinktionen mellan den psykologisk-sociologiska och den strukturella aspekten på vetenskapen, resp. teologien. I denna bristande insikt har — synes det mig — hans ovan påtalade vanställning av min tankegång sin yttersta grund. Därför vill jag uttryckligen framhålla, att jag ju ingalunda, såsom av min tidigare framställning framgår, bortser från vetenskapens psykologiska sida. Jag har gång efter annan hänvisat till den. Jag skulle mycket väl med Fries (s. 152) kunna instämma däri, att »vetenskapen är en form av tänkande». Men medan Fries — och han är icke den ende — synbarligen, så långt jag kan utläsa hans egen uppfattning ur hans kritiska framställning, stannar vid det vetenskapliga tänkandet såsom något psykologiskt givet, går jag vidare. Enär icke allt psykologiskt givet tänkande kan rubriceras som vetenskap, uppsöker jag det, som skiljer det vetenskapliga tänkandet från annat tänkande. Jag betecknar detta som den strukturella sidan av vetenskapen och hänför dit: möjligheten till objektiv argumentering, sakligheten, konstaterandet av faktum, men icke värderingen. Jag vill här påpeka, att dessa bestämningar icke äro av mig gjorda konstruktioner, utan när som helst kunna framhämtas ur faktiskt föreliggande vetenskapligt forskningsarbete. Då Fries tar till orda i teologiens metodfråga, förebärande olika saksål för eller mot varjehanda tankar och meningar, och då han gör detta, såsom jag förmodar, med vetenskapliga anspråk, så har han därmed i princip bejakat — vare sig han är medveten därom eller icke — att till vetenskapens struktur hör möjligheten till objektiv argumentering. Den, som däremot i princip förnekar att möjlighet till objektiv argumentering hör till vetenskapens struktur, har därmed i vetenskapliga sammanhang dömt sig själv till evig tystnad.¹ I omedelbart sammanhang med den till vetenskapen hö-

¹ Det har överraskat många, då T. Bohlin (Sv. T. Kv. 1938, s. 298) icke blott icke räknar med »möjlighet till objektiv argumentering» såsom hörande till vetenskapens principiella art, utan t. o. m. såsom »verklighetsfrämmande» betecknar en uppfattning, som till en frågas sakliga behandling räknar med en sådan möjlighet. Då den praktiska konsekvensen av en sådan principståndpunkt är tystnad, står i egendomlig kontrast häremot, att Bohlin vid olika tillfällen tar till orda och inlåter sig i debatt och argumentering med — såsom är att förmoda -- vetenskapliga anspråk.

rande möjligheten till objektiv argumentering stå sakligheten, konstaterandet av faktum o. s. v.

Den från den psykologiska skilda strukturella sidan av vetenskapen låter det konstitutiva i det vetenskapliga medvetandet komma till uttryck, och detta är, att objektet tänkes existera oberoende av medvetandet om detsamma. Detta innebär naturligtvis icke ett förnekande av att psykologiska förutsättningar, tänkandet som psykisk funktion etc., krävas för forskningsarbetet. Men det innebär det för var och en, som sysslat med vetenskapligt arbete, självklara, att de psykologiska förutsättningarna icke i det hänseendet äro betingelser för det vetenskapliga medvetandet, att objektet tänkes existera blott i medvetandet, i kraft av detta och så länge detta varar. Nu är det visserligen så, att man endast kan tala om det, varom man är medveten. Men detta innebär icke, att det vetenskapliga objektsmedvetandet, just såsom psykologiskt givet, skulle utgöra blott ett medvetande om något i medvetandet givet. Ty detta leder till en infinit och orimlig regress och strider mot vad som ligger i det verkliga objektsmedvetandet. Detta innebär nämligen medvetandet om att objektet existerar oberoende av det psykiska medvetandet om detsamma. Men med värdemedvetandet förhåller det sig på annat sätt. Då värderingen utgör en förbindelse av en objektsuppfattning och en med känslö- och viljemedvetande förbunden subjektiv position till objektet, kan värdet aldrig tänkas existera oberoende av de subjektiva, psykologiska förutsättningarna. Ty det är just den subjektiva positionen, som åt värdemedvetandet skänker dess mening. Värdet är alltid värde för någon. Det har sin betingelse i de psykologiska förutsättningarna, den med känslö- och viljemedvetande förbundna subjektiva positionen, och upphör, så snart dessa förutsättningar icke längre existera. Från enbart psykologisk synpunkt framträder ingen åtskillnad mellan det vetenskapliga objektsmedvetandet och värdemedvetandet, så till vida som båda äro former av psykiskt medvetande. Men med den strukturella synpunkten framträder åtskillnaden i full klarhet.

Nu kan det mot nämnda distinktion göras gällande, att den strukturella synpunkten på vetenskapen är en abstraktion. I realiteten är nämligen all vetenskaplig forskning att hänföra till psykiska akter, och så sant som vetenskapen är en form av tänkande, är tänkandet en psykisk funktion. Utan att vilja bestrida detta vill jag framhålla, att distinktionen mellan den psykologiska och den strukturella synen på vetenskapen icke är märkvärdigare än åtskillnaden mellan den psykologiska och den logiska synen på tänkandet. Att allt tänkande är uttryck för psykiska funktioner utesluter icke det legitima i att man kan anlägga en logisk aspekt på tänkandet. Med denna aspekt kan man skilja sådana psykologiskt givna tankesammanhang, som följa logikens lagar, från sådana, som icke göra det. Med den strukturella synpunkten på vetenskapen kan man skilja sådana former av tänkande, som hava vetenskaplig karaktär, från sådana, som icke hava det.

IV.

Då jag för att klargöra inlevelsen såsom vetenskaplig metod, använt mig av begreppet »sekundär värdering», har detta begrepp av Fries (s. 154) missuppfattats därhän, att han menar, att jag med detta begrepp skulle hava drivits in i den av mig förut »kritiserade tankeriktning, som låter värderingen vara ett verklighetsmedvetande». Fries återger på det sättet min uppfattning om den sekundära värderingen, »att om 'självutgivelsen' värderas såsom något sedligt gott, så blir också allt, som befördrar självutgivelsen och som kan sättas i 'sakligt samband' därmed, något gott i sekundär mening. Det sekundära värdet, det som får ett av målvärdet betingat värde, kan således objektivt fastställas. Däremot kan icke det primära ändamålsvärdet objektivt konstateras, det har en rent hypotetisk karaktär» (s. 153). Härtill är för det första att säga, att jag i detta sammanhang — såsom överhuvud eljest — icke använder ordet »verklighetsmedvetande». Det sätt, varpå man i vissa filosofiska kretsar använder ordet »verklighet», finner jag nämligen vara infallsporten för varjehanda metafysiska föreställningssätt. Skall man nämligen använda ordet »verklighet» i ett förment vetenskapligt sammanhang, så måste man med »verklighet» mena något bestämt. Men att fatta verkligheten överhuvud såsom något visst verkligt är en regelrätt metafysisk tankegång. Ty om verkligheten överhuvud fattas såsom något visst, så måste detta självt förutsättas vara verkligt, varför verkligheten alltid ligger före varje bestämmande. Att söka bestämma verkligheten överhuvud såsom något visst verkligt leder m. a. o. till en infinit regress. Ty om verkligheten överhuvud bestämmes såsom något visst och detta ju måste förutsättas vara verkligt, så står man åter vid frågan om huru verkligheten här är att bestämma. Bestämmas den ånyo såsom något visst, så står man åter vid uppgiften att bestämma dess verklighet o. s. v. in infinitum. Medan jag av ovan angivna skäl undviker att tala om verklighet såsom något visst, bestämt, talar jag i stället om det, som är möjligt att bringa på objektiva kunskapsformer och som kan göras till föremål för objektiv argumentering. Hit hör icke värdet, ty det kan icke tänkas existera objektivt, d. v. s. utan medvetandet om detsamma; det existerar endast inom medvetandet, det subjektiva, och det är just den med känslö- och viljemedvetande förbundna subjektiva positionen, som åt värdemedvetandet skänker dess mening. Värdet är m. a. o. värde för någon. Men värdemedvetandet innebär samtidigt medvetande om något, som har värde. Det är nämligen en egendomlig förbindelse av en objektsuppfattning och en med känslö- och viljemedvetande förbunden subjektiv position till objektet. Om man utgår från ett visst värdemedvetande, en viss värdering, t. ex. ponerandet av ett visst ändamål såsom gott, så kan man givetvis på så att säga sakligt sätt sluta till medlet såsom gott. Det är detta, som jag kallat den sekundära värderingen. Den består sålunda däri, att man lever sig in i vissa förhållanden, som bestämmas av en ursprunglig värdering. Och denna inlevelse är nödvändig för att överhuvud komma åt olika yttringar av det mänskliga ande-

livet och med den saklighet, som motsvarar det givna föremålet, klarlägga detta. Den sekundära värderingen eller inlevelsen innebär m. a. o. metoden att förstå att ut ifrån en viss människas eller riktningens eller livsåskådningens primärvärdering värderas också sådant, som står i sakligt sammanhang med denna. Beträffande denna sekundära värdering har jag uttryckligen hävdad: »Att här dock icke en värdering i ordets egentliga bemärkelse föreligger, säger sig självt. Denna sista 'värdering' utgör ingen absolut position, den gäller blott hypotetiskt och i relation till den primära värderingen, den är härledd endast ut från denna och den gäller endast med stöd av den. Det är endast den primära värderingen, som är värdering i ordets egentliga mening. Och då denna faller helt utanför den vetenskapliga argumenteringen, gäller även i detta sammanhang satsen, att vetenskapen icke värderar» (s. 54 f.). Trots detta uttryckliga hävdande påbörjar mig Fries den meningen, att värdet på något sätt skulle kunna »objektivt fastställas». Var och en, som tillräckligt noggrant aktger på min framställning, inser, att något sådant kan jag överhuvud icke ha menat. Hägerström skriver i »Om moraliska föreställningars sanning» (1911, s. 37 f.): »Om verkligen det eller det är medlet för uppnåendet av ett moraliskt värderat mål, så måste den, som har tillräcklig kunskap och har målet i sin värderingsprincip samt upptager kunskapen i sin speciella värdering, nu också moraliskt värdera det ifrågavarande medlet. Men slik användning av undersökningen avser endast det sätt, varpå människor under bestämda betingningar faktiskt komma att värdera. Den ger på intet sätt ett betingat böra.» I princip alldeles detsamma har jag med min utredning av den s. k. sekundära värderingen såsom en inlevelsens metod sagt. Utgår man från en grundläggande värdering, en primärvärdering, en värderingsprincip, så kan man genom inlevelse fastställa, huru en människa eller riktning eller åskådning, som gjort nämnda princip till sin, kommer och måste komma att värdera. Genom en sådan inlevelse eller sekundär värdering lär man sig förstå den livshelhet, som i nämnda primärvärdering eller värderingsprincip har sin grund. Det bör samtidigt uppmärksammas, att detta förstående, som är en vetenskaplig uppgift, icke alls innebär ett objektivt, vetenskapligt fastställande av ett betingat eller sekundärt värde. Men Fries, som felaktigt uppfattat förhållandet så, ställer också på oriktigt sätt min utredning i motsats till ovannämnda uttalande av Hägerström (s. 153, not 2).

V.

Nu söker Fries på annat sätt inläsa förefintligheten av en värdering i den metod, som jag skisserat för den systematiska teologien. Då jag framhållit, att förhållandet mellan det aprioriska och det aposterioriska momentet i nämnda metod är att jämställa med förhållandet mellan fråga och svar på det sättet, att frågan om huru gudsförhållandet tänkes representerar det aprioriska och det ur det idéhistoriska

materialet hämtade svaret är det aposterioriska, skriver Fries: »Emellertid framgår av fortsättningen i L:s utredning, att hans aprioribegrepp icke är något så oskyldigt och menlöst som blott en fråga. Det visar sig nämligen att frågan, åtminstone för teologen, innesluter en värdering. Teologens fråga inför sitt kaotiska material kan t. ex., menar L., vara, huruvida gudsförhållandet tänkes orienterat ut från människan eller ut från Gud. Materialet kan då ge ett jakande svar ut från båda aspekterna. Emellertid: avgörande för frågan, på vilken väg den kristna idéhistorien i egentlig mening går fram, blir nu de svar, som inom idéhistorien *överensstämma* med Nya testamentets svar på frågan» (s. 156). Men häremot är att säga, att då Nya testamentet är den kristna religionens historiska urkund, återgången till Nya testamentet i och för besvarandet av frågan om huru gudsförhållandet i kristendomen tänkes lika litet innebär en värdering, som återgången t. ex. till Kants kritiska skrifter i och för besvarande av frågan om den kantska kriticismens innebörd skulle utgöra en sådan. Den särställning, vari Fries vill införsätta teologen till skillnad från andra forskare (»åtminstone för teologen»), existerar i detta hänseende alls icke.

Fries vill emellertid till varje pris inlägga ett värderande moment i teologiens metod. Därför fortsätter han: »Tydligt är att man enligt L. icke *får* tänka sig N.T. såsom självt ett ordnat och meningslöst material, som genom forskarens fråga skall få ordning och mening, utan N.T:s svar är något, som apriori är givet och som såsom norm skall ordna den kristna idéhistoriens kaos. Men i så fall blir det ju så, att forskaren, som ställer frågor, ytterst måste *acceptera* N.T:s aspekt eller icke. Detta betyder, att han ställes inför en trosavgörelse. Men denna innesluter en värdering. Värderingen blir därmed den systematiska teologiens yttersta metodprincip eller det apriori, som jämte det historiska möjliggör teologisk forskning» (s. 156 f.). Detta uttalande är mycket dunkelt och oklart. Jag samlar granskningen därav i följande två moment: 1. Även här påbördar mig Fries något, som jag icke sagt. Jag har nämligen icke hävdad, att man icke *får* tänka sig Nya testamentet såsom ett »material, som genom forskarens fråga skall få ordning och mening, utan N.T:s svar är något, som apriori är givet». Då jag skriver, att »de svar, som inom idéhistorien överensstämma med Nya testamentets svar på frågan om gudsförhållandet, markera, var den *kristna* idéhistorien i egentlig mening går fram» (Sv. T. Kv. 1938, s. 208), så är därmed sagt, att till det nytestamentliga materialet är en fråga om gudsförhållandet riktad, vilken genom nämnda material får sitt svar. Att jag vid behandlingen av den systematiska teologiens metodfråga icke mera i detalj ingått härpå, har sin grund däri, att utredningen av Nya testamentets åskådning gemenligen icke hänföres till den systematiska teologien utan till den inom exegetiken fallande bibelteologien. Men jag kan här tillägga, att här är beträffande såväl det bibliska som det efterföljande historiska materialet fråga om samma metod. Forskaren har att med frågan om gudsförhållandets art undersöka det givna materialet. Svaret gives av detta. Då Nya testamen-

tets svar fattas såsom avgörande för vad som i den följande idéhistorien betecknas som kristen åskådning, är grunden härtill den, att Nya testamentet historiskt sett är kristendomens primära urkund. 2. Mot bakgrunden av det sagda visar det sig, huru meningslöst Fries' nästa påstående är: »Men i så fall blir det ju så, att forskaren, som ställer frågor, ytterst måste acceptera N.T:s aspekt eller icke. Detta betyder, att han ställes inför en trosavgörelse. Men denna innesluter en värdering.» Men — den frågan har man här all anledning att framställa — vad har ställandet av en viss fråga och besvarandet av densamma genom ett visst historiskt material, m. a. o. undersökandet av ett visst material ut från en viss aspekt, att göra med personligt accepterande, trosavgörelse och värdering? Att söka klarlägga Nya testamentets eller någon annans syn på gudsförhållandet är en sak, att i personlig trosavgörelse och värdering acceptera den är en annan. Att sammanblanda den vetenskapliga uppgiften med det personliga momentet är rent nonsens och borde avföras från dagordningen.

VI.

Till sist vill jag framhålla, att den principiella syn på trosobjektet, som Fries lägger till grund för sin »kritiska granskning», icke har någon betydelse för förståelsen av min uppfattning av teologiens uppgift och metod. Då han bestämmer trosobjektet såsom »en egenartad legering, en inseparabel association mellan tvenne till sin natur radikalt åtskilda element, föreställningen om något och känslan» (s. 146) och härpå applicerar realitetsaspekten i tydlig avsikt att fränkänna trosobjektet verklighet (s. 147), ger han just uttryck åt den av mig förut påtalade metafysiska föreställningen, att »verkligheten» är något visst, bestämt, en egenskap, som man kan tilldela ett och fränkänna ett annat. För egen del avstår jag från att här såsom eljest anlägga realitetssynpunkten under tillämpning av den grundsatsen, att vetenskapen har annat att göra än att metafysiskt spekulera över vad som är verkligt eller icke verkligt. Dess uppgift är att klarlägga och förstå det faktiskt givna. Så har teologien i den föreliggande kristendomen sitt givna objekt. Med Bohlin vill jag instämma däri, att teologiens uppgift är »att klarlägga tron, fattad såsom en personlig gudsgemenskap» och att »troslärans arbetsmaterial, dess närmaste, påtagliga objekt är olika trosåskådningar i historien och nuet» (Sv. T. Kv. 1939, s. 295 f.).

HJALMAR LINDROTH.