

S V E N S K T E O L O G I S K K V A R T A L S K R I F T

ÅRGÅNG 15

1 9 3 9

HAFTE 3

I N N E H Å L L

	Sid.
ERIK SJÖBERG: Lag och sinnelag i rabbinisk judendom	203
IVAR ALM: Teologi och psykologi	228
KRISTER GIEROW: Årkebiskopsvalet 1574	241
Från den teologiska samtiden	252
Teologisk litteratur:	
Till Gustaf Aulén ^{15/s} 1939, av <i>docent Martin Lindström</i>	256
UNO HARVA: Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker, av <i>docent Gunnar Jarring</i>	263
GÖSTA LINDESKOG: Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum, av <i>docent Erik Sjöberg</i>	267
ERNST PERCY: Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie, av <i>docent Tomas Arvedson</i>	270
ANDERS NØRGAARD: Grundtvigianisme I—III, av <i>teol. doktor P. G. Lindhardt</i>	281
PETER MEINHOLD: Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Heraus- geber, av <i>docent Arvid Sjöstrand</i>	290
Diskussionsinlägg:	
Dialektiken i metodläran, av <i>biskop Torsten Bohlin</i>	294

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

LUND
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI
1 9 3 9

LAG OCH SINNELAG I RABBINSK JUDENDOM

AV DOCENT ERIK SJÖBERG, LUND

I centrum av den rabbinska judendomen står *toran*. Även om *toran* innesluter hela Guds uppenbarelse, och därför är ett vidare begrepp än den gängse översättningen »lagen» ger vid handen,¹ är den dock framför allt Guds uppenbarade vilja. Fullgörandet av denna i *toran* uppenbarade Gudsvilja är det centrala i den rabbinska fromheten. Nitälskan för *toran* och ivern att säkra dess noggranna efterlevnad leder till den detaljerade kasuistik, som den rabbinska skriftlärdomen utvecklar kring det skrivna Gudsordet.

Allt detta har nu enligt en gängse uppfattning haft de ödesdigraste konsekvenser. Lagen har dödat den levande fromheten. Den har lett till ett oerhört förytligande av religionen. Gudsförhållandet har blivit ett rent juridiskt förhållande, där på människans sida all vikt lagts vid det i yttre avseende korrekta uppfyllandet av lagen, medan frågan om sinnelaget helt skjutits åt sidan. Denna uppfattning, som tydligt uttalades av E. Schürer redan i första upplagan av hans arbete om det judiska folkets historia på Jesu tid,² har sedan tämligen oförändrad gått igen i skildringarna av fariseismen. Det är först på de båda sista decennierna, som en omsvängning börjat ske.

Problemet lag och sinnelag i rabbinismen omfattar två olika aspekter. För det första frågan om sinnelagets betydelse överhuvud: Är det den yttre handlingen, som konstituerar den goda eller den onda gärningen utan att sinnelagets art betyder något? För det andra frågan om det *rätta* sinnelaget. Denna är identisk med frågan om lönemoralen: Är det sinnelag, vari den fariseiska fromheten har sin rot fruktan för straff och önskan att få lön?

¹ Jfr G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, I, Cambridge 1927, sid. 263.

² Jfr Schürer, *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Leipzig 1874, sid. 481—511.

I.

Vi börja med den första frågan. Vi konstatera då först, att det i viss utsträckning är riktigt, att en gärning kan bedömas som ond eller god oberoende av sinnelaget. Detta är en oundviklig följd av lagens centrala ställning. Har Guds vilja blivit uppenbarad och fixerad, så är det under alla förhållanden något gott, att den blir fullgjord och något ont, att den blir överträdd.

Det tydligaste beviset härför är föreställningen om de oupp-såtliga synderna.³ Man ådrager sig skuld eller orenhet genom att begå handlingar, som strida mot bestämmelserna i lagen, även om man icke var medveten om att det man gjorde innebar oöverensstämmelse med Guds bud. Det må vara fråga om oavsiktligt ådragen orenhet⁴ eller om andra överträdelser, som man begår av tanklöshet eller okunnighet,⁵ i varje fall förelåg en konflikt med Guds bud, som måste sonas. Samma föreställning kommer ju till uttryck också i Präst-kodex⁶; rabbinismen fortsätter här utvecklingen inom den efterexiliska judendomen.

Liksom man kan ådraga sig skuld utan att veta det, kan man emellertid också skaffa sig förtjänst utan att veta det. I Deut. 24: 19 stadgas, att man icke skall vända tillbaka till åkern för att hämta en kvarglömd kärve, när man bärgat sin skörd, utan denna skall tillfalla de fattiga. Härifrån hämtar R. Elazar b. Azarja (T II) bevis för att om någon tappar ett mynt och en fattig finner detta och livnär

³ שְׁנֵי עֶשְׂרֵים, motsats יָדָא.

⁴ Se t. ex. MSchebu. I: 1—5. *Obs!* De rabbiniska skrifterna citeras på samma sätt som i min avhandling »Gott und die Sünder im palästinischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur», BWANT IV: 27, Stuttgart o. Berlin 1938. Dock anföres till Siphre Dt. även L. Finkelsteins edition, Corpus Tannaiticum, Abt. III, Teil III, 2, Breslau 1935 ff. (förkortas »Fink.»).

⁵ Se t. ex. bQidd. 81 b, R. Aqiba (T II) till Lev. 5: 17: Om man hade för avsikt att äta fett, som är tillåtet att äta, men kom att äta sådant fett, som är förbjudet att äta, bär man på skuld. Jfr också de nedan not 7 anförda ställena. — *Anm.*: T II = tannait av andra generationen; A II = amoré av andra generationen. De tannaitiska rabbinerna bruka indelas i fem generationer (omkr. 30 e. Kr.—omkr. 230), de amoreiska i sju (omkr. 230—omkr. 500).

⁶ Lev. 4; 5; Num. 15: 22—31; jfr även Ps. 19: 13.

sig med hjälp därav, så räknas detta för den, som förlorat myntet, som en förtjänst.⁷ Han har ju faktiskt sört för den fattige, fastän han ej själv visste om det. Det kan även inträffa, att man gör en handling av rent egoistiska motiv men ändå får lön för den, därför att den i yttre avseende ändå var en god gärning. Samme R. Elazar b. Azarja finner detta bevisat genom Deut. 23: 7. Den där givna bestämmelsen, att icke räkna egyptierna såsom en styggelse, är tillkommen som lön för att egyptierna togo emot Israel i sitt land, och detta trots att de — som R. Elazar betonar — endast gjorde det »för sin egen nyttas skull».⁸ Det var ändå en god gärning, den måste få sin lön.

Ä andra sidan är synd synd, även om människan haft de bästa avsikter med sin handling. Enligt Num. 12: 1 opponerade Mirjam mot Mose »för den etiopiska kvinnans skull, som han hade tagit till hustru». Vad hon opponerade mot var enligt rabbinerna, att Mose dragit sig undan sin hustru⁹ och alltså ej fullgjorde budet om att fortplanta sig. Detta hade Mose gjort för att kunna fullgöra det särskilda uppdrag, som Gud givit honom, men Mirjam fattar det som ett försummande av Guds befallningar och vill tala Mose tillrätta. Till yttermera visso gör hon detta mellan fyra ögon, för att Mose ej skall behöva stå där med skammen. Trots detta blir hon, som Skriften berättar, straffad. De goda avsikterna kunde ej förändra det faktum, att hon rest sig upp mot Mose och därmed syndat. På samma sätt förhöll det sig med konung Ussia, som gick in i templet och tände rökelse på altaret (2 Krön. 26: 16—21). Han gjorde enligt den rabbiniska utläggningen ej detta för att själv vinna ära och storhet utan allenast för Guds skull, men trots detta blev han slagen med spetälska.¹⁰

Sådana exempel visa, att det är möjligt att värdera den yttre handlingen alledeles oberoende av sinnelaget. Men det är nu att märka, att samtliga de anförda ställena sluta med en slutsats a minori ad majus, som visar, att man ingalunda är blind för sinnelagets betydelse. Det heter regelbundet: om man så får lön för goda gärningar, som man

⁷ Siphre Dt. 24: 19 § 283 Friedm. 124 b, Fink. 300 f.; Siphra Lev. 5: 17 Weiss 27 a; jfr Midr. Tann. Dt. 15: 10 Hoffm. 84; Dt. 24: 19 Hoffm. 161; Tos. Pea III: 8.

⁸ Siphre Dt. 23: 8 § 252 Friedm. 120 a, Fink. 279.

⁹ Den etiopiska kvinnan var enl. denna utläggning identisk med Sippora.

¹⁰ Siphre Num. 12: 1 § 99 Hor. 98, Friedm. 27 a.

gjort utan avsikt att handla gott, huru mycket mer, om man avsett att utföra en god gärning; om man straffas för den onda gärningen, trots att ingen ond avsikt eller kanske t. o. m. en god avsikt legat bakom, huru mycket mer, om man gjort den med onda avsikter! Man är ingalunda likgiltig för avsikten. Den goda eller den onda avsikten kvalificerar gärningen på ett mycket avgörande sätt. Brott mot Guds bud medför visserligen under alla omständigheter skuld, men det gör det i oerhört mycket högre grad, om det framgått ur en medveten vilja att bryta budet,¹¹ och på motsvarande sätt förhåller det sig med de goda gärningarna.

I själva verket spelar avsikten vid handlandet en stor roll för rabbinismen. Vi kunna se det redan på de juridiska bestämmelserna om bestraffning av brottslingar. Det framträder ej blott däri, att straffet nyanseras efter brottslingens avsikt t. ex. vid dråp,¹² utan även i bestämmelsen, att en handling är straffbar, blott om vederbörande i förväg har blivit varnad för att begå brottet. Någon måste ha påpekat för honom, att handlingen, som han tänkte begå, är förbjuden, och ha erinrat honom om det straff, som är fastställt för den. Endast den, som trots detta med vett och vilja handlar emot lagen, kan straffas.¹³ Människan skall vara fullt medveten om vad hon gör; endast då kan det fulla ansvaret utkrävas av henne.

Därför följer också med större kunskap större ansvar. Den, som känner Guds lag, har större ansvar än den, som inte gör det. Därför kan man möta utsagor, som betona, att Israel har större ansvar än föregående slakten och än hedningarna. Israel har lärt känna lagen, och straffas därför hårdare, om det bryter emot den.¹⁴ Detsamma tillämpas genomgående också på enskilda. Kain straffades relativt mildt, säger R. Nechemja (T III), ty han hade icke fått någon undervisning om det brottsliga i sin gärning; senare gäller emellertid lagen,

¹¹ Detta är ju redan förutsättningen för Prästkodex' åtskillnad mellan oupp-sätliga och uppsätliga synder: i förra fallet sonas skulden med ett syndoffer, i senare fallet är straffet utrotning.

¹² MSanh. IX: 2.

¹³ Se härom senast Joach. Jeremias, Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte, ZNW 36, 1937, sid. 209 f.

¹⁴ Jfr Sjöberg, Gott und die Sünder, sid. 24 f.

att mördare skola dödas.¹⁵ Den skriftlärdes oavsiktliga synder räknas som avsiktliga, säger R. Jehuda b. Elai (T III), men de avsiktliga synder, som en 'Am hū-'Aræš begår, som oavsiktliga.¹⁶

Allt detta är fullt konsekvent. Ty trots all sin atomistiska kasuistik har rabbinismen ej förlorat känslan för att det väsentliga i synden är olydnaden mot Gud, upproret mot Gud, och det grundläggande i ett rättfärdigt liv är lydnaden för Gud.

Därför kan det också hända, att en handling räknas som synd, därför att den är framsprungen ur olydnad mot Gud, trots att den utvärtes sett inte innebär någon överträdelse. Om en kvinna har avlagt ett löfte, och hennes far i enlighet med Num. 30 har förklarat hennes löfte ogiltigt, men kvinnan icke har fått reda på detta och trots det bryter sitt löfte, så begår hon en synd, som måste sonas med offer. Man illustrerar fallet med en liknelse: det är som om en människa hade för avsikt att äta svinkött och kom att äta lammkött, men trots detta behöver hennes synd sonas.¹⁷ Utvärtes sett har hon ej gjort något förbjudet, men hon hade i sinnet att överträda Guds bud, därför är hennes gärning synd. Fortsättningen ger oss visserligen åter en påminnelse om det legalistiska momentet: huru mycket mer behöver den soning, som inte bara avsåg att äta svinkött utan också verkligen åt svinkött.¹⁸ Synden når sin fulla höjd, när den onda viljan förbindes med den förbjudna gärningen. Men dess innersta rot är viljans uppror mot Gud.

På motsvarande sätt förhåller det sig med fromheten. Dess innersta väsen är viljan till lydnad mot Gud. Har man tagit på sig en Guds befallning, kan detta därför räknas en tillgodo, som om man redan fullgjort den.¹⁹ Om en människa tänkt att göra ett bud och av tvingande omständigheter hindrats från att sätta sitt beslut i verket, tillräknas det henne, som om hon hade gjort budet.²⁰ Därför kan det

¹⁵ Gen. R. 4: 15 Par. 22 Theod. 218.

¹⁶ bB. M. 33 b. Jfr Sjöberg, a. a. s. 24 not 5.

¹⁷ Siphre Num. 30: 6 § 153 Hor. 202, Friedm. 57 a (upptill); bQidd. 81 b. Enl. det senare stället har liknelsen framställts av R. Aqiba (T II).

¹⁸ Jfr också fortsättningen i bQidd. 81 b, som citerats ovan not 5.

¹⁹ Mekh. Ex. 12: 28 Hor. 42: »'Och de gjorde' [såsom Gud hade befallt ang. påskalamm]: Hade de redan gjort det? Nej, men efter det att de tagit på sig att göra, tillräknar [skriftstället] dem det, som om de hade gjort.»

²⁰ bBer. 6 a, R. Aschi (A VI); bSchabb. 63 a, R. Ammi (A III); bQidd. 40 a, R. Asi (A III). Jfr C. G. Montefiore, Rabbinic Literature and Gospel Teachings,

sågas, att den, som lovat ge en allmosa åt en fattig men sedan ej hade möjlighet att göra detta, får lön för sitt löfte såsom för fullbordad gärning. Och den, som ej alls har någon möjlighet att hjälpa men tröstar den nödställda med goda ord, får lön för detta.²¹ I denna utsaga kommer visserligen också kasuistiken till uttryck, men därjämte framträder värderingen av det hjälpsamma sinnelaget såsom sådant.

I normala fall skall den goda viljan manifesteras sig i att man verkligen utför det, som budet befäller. Sinnelag och handling hör till den lydnad, Gud kräver. Men de anförda exemplen visa, att det avgörande dock är människans inriktning på att vara Gud lydiga. Därför räcker det i många fall icke heller med att den yttre handlingen står i överensstämmelse med toran. Om man vid tiden för *Schéma'* är sysselsatt med att studera Skriften och just läser de stycken, som ingå i *Schéma'*, har man dock ej fyllt sin plikt att läsa *Schéma'* annat än om man medvetet inriktat sig på att göra detta. Man skall ha »riktat sitt hjärta» på att fullgöra budet.²² En sysselsättning, som man i varje fall skulle ha haft, blir laguppfyllelse, först om den fullgöres i syfte att uppfylla budet.²³

I full överensstämmelse med det sagda står den ofta upprepade tannaitiska satsen: »Det är samma sak, om man ger mycket eller litet, blott man riktar sitt hjärta mot Himmelen.» Ursprungligen framställd i samband med offerkulten — offrets storlek spelar ingen roll, det är på sinnelaget hos den offerande, det kommer an — har denna sats så småningom blivit en allmän regel, som tillämpas också i andra sammanhang.²⁴

London 1930, sid. 185. (Variationen i fråga om rabbinernas namn beroende på bristande noggrannhet i texteditionen.) — På det sistnämnda stället framhålles, att något motsvarande ej gäller om onda tankar, dessa bestraffas först, om de satt frukt i gärning. Parallellställe Tos. Pea I: 4.

²¹ Siphre Dt. 15: 10 § 117 Friedm. 98 b, Fink. 176. Jfr bSukka 49 b, R. Elazar [b. Pedath]: Allmosor få lön blott efter det mått av kärlek (*hæsæd*), som finnes i dem. Se Biller b., I, sid. 203.

²² MBer. II: 1. Å andra sidan räknas den, som läser *Schéma'* på orätt tid, blott som en, som läser i toran; MBer. I: 2. Trots att hans handling är avsedd att vara en uppfyllelse av budet om *Schéma'*, är den det ej, eftersom den ej i yttre avseende fyller betingelserna.

²³ Se även MR. ha-Sch. III: 7; MMeg. II: 2; Tos. R. ha-Sch. III: 5 f. Jfr Montefiore, Rabbinic Literature, sid 184 f.

²⁴ Siphra Lev. 1: 17 Weiss 9 b; MMen. XIII: 11; bBer. 5 b och 17 a; bJoma

Det ord, som i de anförda exemplen översatts med »ha för avsikt» eller »inrikta sig på», är *kiyyen* (pi. av stammen *ky n*). Av samma stam har man inom rabbinismen bildat substantivet *kayyūnū*, ofta brukat i förbindelsen *kayyūnat hal-lēb* = »hjärtats inriktning».²⁵ Bland de amoreiska rabbinerna var frågan, om buden krävde *kayyūnū* eller inte, föremål för diskussion. Somliga hävdade, att uppfyllande av buden var giltigt även utan *kayyūnū*, och befinna sig alltså på samma linje som de i början av denna uppsats anförda exemplen. Andra gjorde gällande, att buden krävde *kayyūnū*. Till någon samstämmighet kom man ej. Man diskuterar i talmud med utgångspunkt från båda alternativen.²⁶ Men naturligtvis höll man fast vid att det ideala var en fromhet med *kayyūnū*.

Särskilt i fråga om bönen intog begreppet *kayyūnat hal-lēb* en viktig plats.²⁷ Det får i detta sammanhang en vidare innebörd. Det betyder ej blott inriktningen på att fylla budet utan också den samling och koncentration, som hör den andaktsfulla bönen till. I en religion, där den reglerade bönen hade så stor betydelse som i den rabbinska judendomen, måste faran, att bönen förtyligades till slentrian, göra sig gällande. Det är denna fara, man möter med kravet på *kayyūnat hal-lēb*. Denna hör med till en rätt bön. I olika sammanhang göres gällande, att den, som ej kan samla sig till andakt, ej skall bedja.²⁸ När man på de fastställda tiderna läser *Schēma*²⁹ och *Schēmōnāw* *Æsrē* (»Adertonbönen»), skall man göra det med *kayyūnū*. Vissa rabbiner menade dock, att det räckte, om den fanns under vissa moment av läsningen.²⁹

Att viljan till lydnad är det viktigaste i fromheten, kommer till

42 a; bSchebu. 15 a; bMen. 110a; jfr Siphre Num. 28: 8 § 143 Hor. 191, Friedm. 54 a.

²⁵ Till frågan om *kayyūnū* jfr Moore, Judaism, II, sid. 223 ff. och Montefiore, Rabbinic Literature, sid. 183—187.

²⁶ Se bErub. 95 b/96 a; bPes. 114 b, R. Schimon b. Laqisch (A II); bR. ha-Sch. 28 b, Raba (A IV).

²⁷ Se därom Moore, Judaism, II, sid. 223 ff. och Montefiore, Rabbinic Literature, sid. 185 ff.

²⁸ bBer. 30b, R. Elazar [b. Pedath?] (A III); bErub. 65 a, Rab (A I) och R. Chanina [b. Chama] (A I). Jfr Moore, Judaism, II, sid. 224 f., där ytterligare exempel ges.

²⁹ bBer. 13 a/b; bBer. 34 b.

uttryck också i den för rabbinismen ytterst karakteristiska satsen, att det är större att lyda, sedan man fått befallning om en sak, än att göra det utan att ha fått någon befallning.³⁰ I det förra fallet bevisar nämligen ens handlande en medveten vilja att vara Gud lydig, i det senare fallet kan det vara bara ett yttre fullgörande av Guds vilja utan en motsvarande inre avsikt att vara Gud lydig. Därför skall man ej heller säga, att buden äro lätta att fylla, och att man ingen lust har till de ting, som Gud förbjuder. Man skall i stället säga, att man har stort begär efter dessa ting, men då den himmelske Fadern förbjudit dem, vill man ändå avstå ifrån dem.³¹ Från samma utgångspunkt hävdar man, att lönen blir större, ju större självövertvinnelse det kostar att fylla det ifrågavarande budet.³² Detta är något helt annat än en spontan sinnelagsetiks »quellende Liebe», men det är icke heller en rent legalistisk etik, som blott ser till den yttre gärningen utan hänsyn till sinnelaget.

Sinnelagets betydelse framträder också däri, att det enligt rabbinismen finns vissa plikter, som ej äro strikt fixerade i lagen. De äro, som det heter, »utan mått». Dit höra de kärleksgärningar, som sammanfattas i begreppet *g^emīlūt ḥasūdīm*.³³ Dessas omfattning kan ej strikt fixeras, utan människan har att själv avgöra, vad kärleken kräver av henne. Man talar också om att vissa ting äro »överlämnade

³⁰ bQidd. 31 a; bA. Z. 3 a, R. Chanina [b. Chama] (A I); jfr bB. Q. 38 a, diskussionen om Mar. b. Rabinas (A VI) ord, att hedningarna ej ens få lön, om de fylla de sju noachidiska buden.

³¹ Siphra Lev. 20: 26 Weiss 93 d: »R. Elazar b. Azarja säger: Varav [veta vi], att en människa icke skall säga: Jag har ingen önskan att klä mig i tyg av två slags garn (Dt. 22: 11; Lev. 19: 19); jag har ingen önskan att äta svinkött; jag har ingen önskan efter förbjudet sexuellt umgänge — utan [i stället skall säga]: Jag har väl önskan, men vad skall jag göra, då min himmelske Fader har bestämt så för mig? Det heter: 'Och jag har avskilt eder från folken för att tillhöra mig': Därav följer, att man skall skilja sig från överträdelsen och ta på sig Guds herravälde.»

³² »R. Schimon b. Rabbi (T V) säger: ... Om den, som avhåller sig från blod, som människan avskyr, får god lön, huru mycket mer skall den, som avhåller sig från offeri och otukt, som människan drages till och har lust till, förvärva förtjänst för sig och [efterkommande] släkten till alla släkters slut!»; Siphre Dt. 25: 3 § 236 Friedm. 125 a (nertill), Fink. 304; MMakk. III: 15.

³³ MPea I: 1; Tos. Pea I: 1. Jfr Moore, Judaism, II, sid. 82.

åt människans hjärta», *māsūr lal-lēb*.³⁴ Det finns inga bestämda föreskrifter om dem i toran, utan människans hjärta måste säga henne, vad Gud kräver. I toran anges detta genom uttrycket »Du skall frukta din Gud», som ibland avslutar något maningsord. Det rör sig om plikter, som gälla förhållandet till medmänniskor i det dagliga livet. Man får ej fresta någon att köpa, om han ej har pengar att betala med, ty då vållar man honom besvikelse.³⁵ Man får ej låtsas icke se en gammal man för att slippa visa honom vördnad.³⁶ I intetdera fallet finns det uttryckliga bestämmelser i toran, saken är »överlämnad åt hjärtat». I andra fall är det fråga om handlingar, som kunna bedömas olika i olika situationer, och där människan därför själv måste avgöra, hur hon i varje fall skall handla. Man får inte ge en blind skadliga råd, t. ex. att gå ut i gryningen — han kunde överfallas av rövare; att gå ut vid middagstiden — han kunde förgås av värme; att sälja sin åker och köpa en åsna — för att man sedan själv med list skulle lägga beslag på åsnan! Men nu kan det ju hända, att sådana råd, som därmed exemplifierats, i vissa fall äro till den blindes fördel. Därför är saken »överlämnad åt hjärtat», och människan måste själv avgöra, vilket som är rätt, och handla därefter.³⁷

Vi ha alltså sett, att sinnelaget ingalunda mist sin betydelse i rabbinismen. Utifrån det faktum, att Guds vilja är fixerad i toran, drivs man visserligen till att hävda, att också den utvärtes överensstämmelsen därmed är något gott oberoende av sinnelaget. Men man är dock på det klara med att Gud egentligen kräver människans hjärta,³⁸ något, som ju också toran själv vittnar om. För den rätta uppfylle-

³⁴ Se därom Moore, *Judaism*, II, sid. 82 och Montefiore, *Rabbinic Literature*, sid. 192.

³⁵ bB. M. 58 b.

³⁶ bQidd. 32 b; Siphra Lev. 19: 32 Weiss 91 a.

³⁷ Siphra Lev. 19: 14 Weiss 88 d. Liknande tankegång Siphra Lev. 25: 43 Weiss 109 d.

³⁸ Jfr bSanh. 106 b. Se även bSchabb. 31 a—b och bJoma 72 b, där olika rabbiner hävda, att gudsfruktan måste finnas bakom laguppfyllelsen för att den skall gälla. Samma tanke Midr. Tann. Dt. 6: 24 Hoffm. 260: »Icke gåvos buden annat än till att frukta *Jhwh*.» På motsvarande sätt bör med utgångspunkt från dessa ställen R. Schimons b. Jochai uttalande bBer. 33 b, att Gud icke har något annat än gudsfruktan i sin skattkammare, tolkas. Jfr därtill Moore, *Judaism*, II, sid. 93.

sen av toran kräves därför både sinnelag och handling, och sinnelaget, viljan att lyda Gud, är det grundläggande. Motsvarande gäller om synden. Kasuistiken medförde, att en handling kunde betraktas som ond oberoende av sinnelaget, men syndens innersta väsen var viljan till olydnad mot Gud.

II.

Med beskrivningen av det goda och onda sinnelaget som vilja till lydnad, resp. olydnad mot Gud ha vi redan tangerat frågan om det rätta sinnelaget, frågan om lönemoralen. Vi skola nu närmare fatta denna i sikte.

Med toran är vedergällningstanken oupplösligt förbunden. Toran var given för att Israel skulle ha tillfälle att skaffa sig förtjänster. Flera av dess bestämmelser, som eljest föreföllo svårförklarliga, ha enligt rabbinerna ingen annan grund än den, att Israel genom att lyda dem skall ha möjlighet att skaffa sig lön. Ju flera bud, dess större möjligheter att förvärva förtjänster och få lön! Guds kärlek till Israel visar sig därför just däri, att han ger det många bud. Men lika visst som det är, att Gud lönar lydnaden, lika visst är det, att överträdelsen blir bestraffad. Både bestämmelserna om lön och om straff har Israel tagit på sig vid Sinai, och Gud är »en domare till att utkräva och trofast till att betala lön». Tron på den gudomliga vedergällningen i dess båda aspekter är grundläggande för rabbinismen, och den inskärpes både av den skrivna och av den muntliga toran.³⁹

Det var alldeles oundvikligt, att denna grundväsentliga tanke också skulle komma att fungera som motiv för handlandet. Icke sällan göres det också gällande som sådant. I Mischna-traktaten Aboth återkommer flerstädes hänvisningar till den slutliga vedergällningen som ett effektivt motiv att undvika synd och lyda Gud. Aqabja b. Mahalalel (T I) säger: »Tänk på tre ting, så kommer du icke att begå överträdelse! Vet varifrån du kommer och vart du går och inför vem du skall stå till svars och avlägga räkenskap! Varifrån du kommer — från en stinkande droppe! Och vart du går — till stoftets, för-

³⁹ Se härom Sjöberg, *Gott und die Sünder*, sid. 21 ff. och *Billerb.*, IV, sid. 490 ff.

ruttnelsens och maskens ort! Och inför vem du skall stå till svars och avlägga räkenskap — inför konungarnas konungars Konung, den Helige, välsignad vare han!»⁴⁰ Innebär detta en varning för straffet, så lägger R. Tarphons (T II) uttalande tonvikten på den väntande lönen: »... Om du lärt dig mycken tora, skall man ge dig mycken lön, och trofast är ditt arbetes herre, så att han skall betala dig din gärnings lön, och vet [, att] de rättfärdigas lön [gives] i den kommande tidsåldern!»⁴¹ Båda synpunkterna betonas av Rabbi⁴² (T IV): »Var lika noggrann i fråga om ett mindre bud som i fråga om ett större, ty du känner icke budens lön!»⁴³ Och betänk, att förlusten [vid fullgörandet] av ett bud motsvarar dess lön, och vinsten [ordagrant »lönen»] av en överträdelse motsvarar dess förlust. Och tänk på tre ting, så skall du icke komma att begå överträdelse: Vet vad

⁴⁰ MAboth III: 1. En lika inträngande varning med hänsyn till slutdomen ger R. Elazar ha-Qappar (T IV) MAboth IV: 22. I bBer. 5 a anbefaller R. Schimon b. Laqisch (A II) tanken på dödsdagen som det yttersta skyddet mot frestelsen. Jfr Moore, *Judaism*, I, sid. 490 f.

⁴¹ MAboth II: 16.

⁴² Detta synes också vara fallet i R. Elazars [b. Azarja] (T II) uttalande MAboth II: 14: »Vet inför vem du arbetar, och trofast är ditt arbetes herre, så att han skall betala dig din gärnings lön.»

⁴³ Syftet med att lönen för de olika buden lämnats obestämd, är enligt Rabbi alltså icke det, att människorna skola fylla lagen utan tanke på lönen. Tvärtom: eftersom lönen är okänd, måste man, om man vill vara säker om en stor lön, fylla alla buden. Att detta är avsikten betonas också i de av Billerb., IV, sid. 497 c anförda ställena. Billerb. menar visserligen (IV, sid. 496), att tankegången i dessa ställen är den, att man skall lyda utan tanke på lön. Men denna tolkning låter sig ej upprätthålla. Ej blott Rabbis ovan citerade ord peka i motsatt riktning. Både genom de anförda liknelserna — en arbetsgivare lejer arbetare utan att omtala, vilken lön som skall betalas för de olika sysslorna, emedan han i annat fall skulle riskera, att de mindre inkomstbringande sysslorna försummades — och genom de uttryckliga tillämpningar, som göras därav, betonas, att grunden till Guds handlingssätt är hans önskan att få alla buden utförda. Ej för att få buden gjorda utan tanke på lön utan för att överhuvud taget få dem gjorda, har han förfarit på detta sätt. Om Billerb:s tolkning ej kan genomgående upprätthållas, händer det dock stundom, att tankegången böjes av i den riktningen. Så Tanch. B תנ"ך § 2 Bub. 17 b (anfört av Billerb., IV, sid. 493 g) »... Därför har den Helige, välsignad vare han, ej uppenbarat lönen för buden, som finnas i toran, för att Israel skall fullgöra dem av sig själva (תקנתן = »av egen drift») för att göra lönen mycken. Ty så ha vi lärt oss: Varen icke lika tjänare som tjäna sin herre under den betingelsen att de skola få en belöning, utan varen lika tjänare, som tjäna sin herre utan någon betingelse att de skola få en belöning!» (Jfr nedan sid. 215.)

som är över dig: ett seende öga och ett hörande öra, och alla dina gärningar uppskrivas i boken!»⁴⁴

Exemplen kunde mångfaldigas.⁴⁵ Uttryckligen hävdas lönemotivets legitimitet i en flera gånger i talmud citerad tannaitisk sats: »Om någon säger: Detta mynt ger jag som allmosa, för att min son skall bli vid liv, eller för att jag skall bli delaktig av den tillkommande världen, så är han en verkligt from man (*saddīk gūmūr*)».⁴⁶ De förut anförda uttalandena göra vedergällningen gällande som motiv utan att reflektera över att det låg något problem däri. Tanken på straffet och lönen gav sig omedelbart och naturligt, när det gällde att på ett inträngande sätt mana till lydnad för Guds bud. Det är i allmänhet detta pedagogiska och homiletiska intresse som ligger bakom, när man gör vedergällningstanken gällande som motiv för fromheten. Det sist anförda citatet utgår emellertid från en medveten reflektion över det berättigade i en sådan fromhet. Problemet är här medvetet ställt och besvarat. Därför betecknar denna tannaitiska sats den yttersta konsekvensen av den rena vedergällningslärans linje i rabbinismen: den gärning, som blivit gjord, står i överensstämmelse med Guds lag; den måste räknas som en förtjänst trots den själviska avsikten.

Denna sats anföres på de talmudställen, där den citeras, som en faststående tes, som kan användas som ovedersägligt bevis i en diskussion. Men trots detta ge ifrågavarande talmudställen allesammans en fingervisning om att det också fanns en annan linje i rabbinismen än den vi nu senast följt. Satsen anföres nämligen för att motbevisa påståenden, som utgå från en motsatt uppfattning. Man har t. ex. att göra med R. Eliezers [b. Hyrkanos] (T II) påstående — i samband med tolkningen av Prov. 14: 34 — att hedningarnas goda gärningar äro synd, »därför att de blott göra [dem] för att göra sig stora därmed». Man observerar, att detta ej stämmer med den nämnda tanna-

⁴⁴ MAboth II: 1.

⁴⁵ Vedergällningen som motiv ligger t. ex. bakom också maningen, att människan alltid skall anse sig själv som till hälften god, till hälften ond; genom en enda god eller ond gärning kommer då hennes öde att avgöras; Tos. Qidd. I: 13; bQidd. 40 b (upptill). Jfr Sjöberg, Gott und die Sünder, sid. 107 not 2.

⁴⁶ bPes. 8 a (nertill), bR. ha-Sch. 4 a; bB. B. 10 b.

itiska satsen och söker en förklaring på motsägelsen.⁴⁷ I liknande situationer är det, som satsen anföres på de andra ställena.⁴⁸

Därmed är redan antytt, att den linje, vi nu följt, bara ger den ena sidan av rabbinismens inställning till lönetanken. Det finns också en annan sida, som icke är mindre karakteristisk.

Redan vid den rabbiniska judendomens begynnelse står Antigonos' från Sokho ord: »Varen icke lika tjänare, som tjäna sin herre under den betingelsen, att de skola få en belöning, utan varen lika tjänare, som tjäna sin herre utan någon betingelse, att de skola få en belöning!»⁴⁹ Detta är icke ett undantagsord i de rabbiniska skrifterna, icke en enskild rabbins särmening, som ej är typisk för rabbinismen i dess helhet. Vi ha ej att göra med en relativt obetydlig sidolinje bredvid veder-gällningstankens huvudlinje. Båda dessa linjer utgöra huvudlinjer inom rabbinismen. Ja, man kan säga, att man hela rabbinismen igenom hävdar Antigonos' från Sokho linje som den i de alla inställningen — även om man i allmänhet ej hade några betänkligheter mot att i pedagogiskt syfte också göra vedergällningstanken gällande, och även om verkligheten många gånger stannade långt nedanför idealet.

Detta bevisas ej blott av att Antigonos' från Sokho ord upprepas,⁵⁰ och av att det utformas med detsamma liktydiga utsagor som t. ex. R. Elazars [b.Pedath] (A III): »'Säll är den man som fruktar Herren och har sin stora lust i hans bud' (Ps. 112: 1): R. Elazar sade: I hans

⁴⁷ bb.B. 10 b. Lösningen finner man däri, att den anförda tannaitiska satsen skulle gälla blott i fråga om israeliter, ej i fråga om hedningar — en metod att lösa motsägelser, som är vanlig i talmud. Raschi, som kommenterar stället, länkar sedan åter hela saken bort från lönereligionen: ordet kan göras gällande beträffande israeliterna, ty de fästa sig i själva verket ändå inte vid lönen; deras hjärta är riktat mot Gud och deras gudstro är oberoende av om Gud ger dem, vad de önska eller inte.

⁴⁸ De, som ha till ärende att uppfylla ett bud (שְׁכַחְתֶּם לַיהוָה) äro skyddade för all fara, men detta gäller ej den, som, då han söker efter något syrat för att enligt budet bortskaffa detta före påsken, egentligen har för avsikt att leta efter någon sak, som kommit bort för honom, säger R. Aschi (A VI); bPes. 8 a. R. Jischaq (A III) anser, att konung Darejaves' befallning, att vad som behövdes för offerkulten i Jerusalem skulle ställas till prästernas förfogande (Esra 6: 9 f), ej är något bevis på verklig fromhet, därför att konungens syfte var, att prästerna skulle bedja för honom själv och hans söner; bR. ha-Sch. 4 a.

⁴⁹ MAboth I: 3.

⁵⁰ bA. Z. 19 a, R. Elazar [b.Pedath] (A III); Tansch. B תנ"ך § 2 Bub. 17 b, jfr ovan not 43.

bud och icke i lönen för hans bud.»⁵¹ Det bevisas framför allt av de i rabbinismen klart utformade och medvetet betonade lärorna, att man skall fullgöra budet »för dess egen skull» (הַצִּוְוֹת) eller »för Himmelens [d. v. s. Guds] skull» (הַצִּוְוֹת הַשָּׁמַיִת), och att man skall tjäna Gud av kärlek och icke blott av fruktan.

Båda dessa läror höra till det, som blivit allmängods inom rabbinismen. Det är tankar, med vilka man genomgående är väl förtrogen. Belägg för dem kunna hämtas såväl från de äldsta rabbinerna som från de senare. Distinktionen mellan en fromhet av kärlek till Gud och av fruktan för Gud förekommer redan hos R. Jochanan b. Zakkai på ett sådant sätt, att det är tydligt, att den redan var allmänt känd.⁵² Att den är allmängods inom senare rabbinism, kommer t. ex. klart till synes därigenom, att den i de talmudiska diskussionerna kan göras gällande som genast accepterad lösning av mer eller mindre skenbara motsägelser mellan olika rabbinska uttalanden: det ena uttalandet säges gälla den, som handlar av fruktan, det andra den, som behärskas av kärlek till Gud.⁵³ Hur allmän tanken, att toran skall lydast »för dess egen skull», blivit, kan man se på den språkliga utvecklingen. I äldre texter står alltid ett huvudord till suffixet i *lischmāh* utsatt, och suffixet växlar numerus efter huvudordet: man gör ett bud *lischmāh*, flera bud *lischmān*. I senare tid har däremot uttrycket »handla *lischmāh*» blivit en stående formel, som användes utan att i satsen finnes något huvudord, som suffixet hänför sig till.⁵⁴ Att tanken

⁵¹ bA. Z. 19 a. Jfr Moore, Judaism, II, sid. 96 och Billerb., IV, sid. 496 b. Såsom belägg anför R. Elazar Antigonos' från Sokho ord.

⁵² Jfr A. Büchler, Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century, London 1928, sid. 123 och R. Sander, Furcht und Liebe im palästinischen Judentum, BWANT IV: 16, Stuttgart 1935, sid. 118.

⁵³ bJoma 86 b: »Resch Laqisch (A II) sade: Stor är omvändelsen, ty avsiktliga synder bli [genom den] för honom [som syndat] såsom oavsiktliga ... Är det verkligen så? Resch Laqisch har ju sagt: Stor är omvändelsen, ty [genom den] bli avsiktliga synder för honom [som syndat] såsom förtjänstfulla gärningar ... Det är ingen motsägelse: I det ena fallet [omvändelse] av kärlek, i det andra fallet av fruktan.» Metoden är vanlig.

⁵⁴ bBer. 17 a: »Herrens fruktan är vishetens begynnelse, ett gott anseende för alla dem, som göra dem [budens]' (Ps. 111: 10): 'Som lära dem' står det ej utan 'som göra dem'; de som handla [ordagrant »göra»] *lischmāh*, och icke de som handla *schelō lischmāh*, och den som handlar *schelō lischmāh*, för honom vorc

blivit helt förtrogen, ser man också av ett uttalande som detta: »Rabbi (T IV) säger: Den, som gör ett bud för dess egen skull, han skall icke glädja sig över det budet, till sist skall det dra med sig många bud; och den, som begår en överträdelse, han skall ej göra sig bekymmer för den överträdelsen, till sist skall den dra med sig många överträdelser. Ty bud drar med sig bud, och överträdelse drar med sig överträdelse.»⁵⁵ Tanken, att budet skall fyllas »för sin egen skull», är en självklar förutsättning, som framföres utan att särskilt betonas. Rabbi talar om att fullgöra budet, och den enda form därför, som kommer i fråga, är uppfyllelsen *lischmāh*.⁵⁶

Vid andra tillfällen kan detta poängteras med dess större energi. »Om du gör toras ord för deras egen skull, äro toras ord liv för dig . . ., men om du icke gör toras ord för deras egen skull, döda toras ord dig», säger R. Bannaa (T V).⁵⁷ Liknande uttalanden äro ej sällsynta. Om någon sysslar med tora utan att göra det för dess egen skull — för honom vore det bättre, att han aldrig hade blivit skapad.⁵⁸ Det är bättre med en överträdelse *lischmāh* än med en laguppfyllelse, som ej sker *lischmāh*.⁵⁹ Jämte sådana kategoriska utsagor kan man emeller-

det bättre, att han icke hade blivit skapad». Orden äro Rabas (A IV). Samma språkliga fenomen i R. Saphras (A III) bön bBer. 16 b/17 a.

⁵⁵ Siphre Num. 15: 30 § 112 Hor. 120, Friedm. 33 a. Till tankegången jfr Sjöberg, Gott und die Sünder, sid. 152 not 1.

⁵⁶ På samma sätt uttrycker sig R. Alexandri (A II) bSanh. 99 b: »Den som sysslar med toran för dess egen skull skaffar frid bland de himmelska väsendena (»familjen där ovan») och bland de jordiska varelserna (»familjen här nere»).» Som ytterligare belägg kan anföras Tanch. B ברכה § 4 Bub. 28 b: »Var och en som sysslar med den [toran] för dess egen skull, förtjänar åt sig Jakobs arvedel.» Det är i båda fallen fråga om laglydnad överhuvud, men man talar om den såsom lydnad *lischmāh*.

⁵⁷ Siphre Dt. 32: 2 § 306 Friedm. 131 (nedtill). Detsamma med sakligt betydelslösa varianter bTaan. 7 a.

⁵⁸ bBer. 17 a, Raba (A IV); jfr ovan not 54. Vikten av att handla »för himmelens skull» inskärpes, ehuru med mindre skarpa formuleringar, också å följande ställen i MAboth: II: 2, R. Gamliel b. R. Jehuda ha-Nasi (T V); II: 12, R. Jose ha-Kohen (T II); IV: 11, R. Jochanan ha-Sandelar (T III); V: 17. Talrika andra exempel kunde anföras.

⁵⁹ bNazir 23 b, R. Nachman b. Jischaq (A IV). Den exakta innebörden av uttalandet är svår att bestämma. Raschi menar, att det är fråga om lagöverträdelse, som sker med avsikt att uppfylla något bud, och Montefiore, Rabbinic Literature, sid. 188, delar denna mening. I så fall brukas *lischmāh* här formelartat. Om suffixet däremot skall ha relation till något ord i satsen, kan detta endast vara

tid också möta en mildare och mera pedagogisk syn på saken: Låt människor syssla med toran utan att göra det för dess egen skull, så skola de småningom komma att göra det för dess egen skull!⁶⁰

Vad betyder det då att göra toran »för dess egen skull»? Man kan säga det så: det innebär att fullgöra buden med intet annat syfte än just det att fullgöra dem. Prepositionen *leschēm* anger en handlings syftemål och inriktning, ändamålet med densamma.⁶¹ Om man t. ex. skall offra ett brännoffer, skall offret frambäras *leschēm ʿōlā*, med syfte på ett sådant offer, i avsikt att frambära ett brännoffer.⁶² Påskalammet skall slaktas *leschēm pēsah*, med inriktning på att slakta ett påskalamm.⁶³ En hydda för lövhyddohögtiden skall uppföras *leschēm hāḡ*, med avsikt att uppföra hyddan just för denna högtid.⁶⁴ På samma sätt skall man fullgöra budet *lišmūh*, med inriktning på budet, i avsikt att fylla budet.⁶⁵ På motsvarande sätt förhåller det

»överträdelse». Meningen blir då: en lagöverträdelse med odelad håg, är bättre än laguppfyllelse med biavsikter. En hyperbol, som inträngande varnar för att handla *schælō lišmāh!*

⁶⁰ Detta är Rabs (A I) ofta citerade mening; bPes. 50 b; bNazir 23 b; bSanh. 105 b; bArakh. 16 b. Samma mening hävdar R. Huna (A II) Pesiq. Bub. 121 a. Att Gud skall omvända dem som syssla med toran utan att göra det för dess egen skull, så att de komma att göra det för dess egen skull, beder R. Saphra (A III) bBer. 16 b/17 a.

⁶¹ G. D a l m a n, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch², Frankfurt a. M. 1922, sid. 427: »mit Rücksicht auf, im Gedanken an, für». M. J a s t r o w, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature, London o. New York 1903, II, sid. 1590: »for the purpose of, for the sake of, as; with reference to».

⁶² Se t. ex. MZeb. I: 1—4, där det diskuteras, hur offer, som ej framburits *lišmān*, skola bedömas. Jfr ock MMen. I: 1; MZeb. IV: 6; Siphra Lev. 1: 17 Weiss 9 b.

⁶³ MPes. V: 2: »Ett påskalamm, som man slaktat *schælō lišmō*, och [vars blod] man mottagit och gått in och stänkt *schælō lišmō* ... är odugligt.» Jfr MZeb. I: 4.

⁶⁴ MSukka I: 1: »En gammal lövhydda förklarar Schammais skola för oduglig, Hillels skola för duglig. Vad menas med en gammal lövhydda? Var och en, som man gjort trettio dagar före festen. Men om man gjort den *leschēm hāḡ* t. o. m. [redan] vid årets början, så är den duglig.»

⁶⁵ Tydligt framträder detta i formuleringen MBekh. I: 7: »Budet om fullgörande av leviratsäktenskap går före budet om *ḥaliṣā* [den ceremoni, som företages med den, som vägrar fullgöra leviratsäktenskapet, jfr Dt. 25: 9]. I begynnelsen [gällde detta], ty de voro inriktade på att fullgöra budet (וְיִרְדּוּ בְּיָמֵי הַיְיָ לְעִשְׂרֵי יְמֵי הַיְיָ)

sig med uttrycket *l'schēm schūmaim*: man skall handla med inriktning på Gud, för Guds skull, i avsikt att lyda Gud.

Motsatsen, fullgörandet av budet *schälō lischmūh* eller *schälō l'schēm schūmaim*, innebär att man har något annat syfte. Man gör sin gärning med biavsikter. Man begagnar toran för själviska syften. Man drager nytta av toran och gör den till ett medel i den egna framgångens tjänst. Så heter det t. ex. på ett ställe i Siphre till Dt.: »R. Elazar b. Sadoq (T II) säger: Gör [toras] ord för deras görandes skull (*l'schēm p'ulātūm*) och tala om dem för deras egen skull! Han sade: Om Belsassar, som betjänade sig (*nischtammēsch*) av tempelkärnen [Dan. 5: 2 f.] — och de voro dock [då] profana kärn [sedan de tagits bort från templet] — om hans liv utrotades från denna världen och från den tillkommande världen, huru mycket mer skall dens liv, som betjänar sig av det redskap, varmed världen skapades [d. v. s. toran], utrotas från denna världen och från den tillkommande världen.»⁶⁶ Motsatsen till att syssla med toran för dess egen skull är att »betjäna sig av toran».

Därvid tänker man i första hand på försök att skaffa sig jordisk vinning genom toran. Man vill vinna den berömmelse, som är förbunden med skriftlärdom och lagtrohet, och begagna sig av de fördelar, som följa därmed. Det är förbjudet att på det viset dra nytta av toran. »Den, som betjänar sig av kronan [= toran], förgås», säger redan Hillel.⁶⁷ Toran får varken göras till en krona att göra sig stor med eller till en hacka att gräva med, säger R. Sadoq (T I) och citerar Hillels ord med följande kommentar: »Se, du lär dig [härav], att den som drar nytta av toras ord, hans liv tages bort från världen.»⁶⁸ När man begagnar toran för själviska syften, profanerar man det heliga

הַתּוֹרָה לְעַצְמָהּ). Men nu, då de icke äro inriktade på att fullgöra budet, har man stadgat: Budet om *hulisū* går före budet om fullgörande av leviratsäktenskap.»

⁶⁶ Siphre Dt. 11: 22 § 48 Friedm. 84 b/85 a, Fink. 114. — Översättningen enl. Finkelsteins text. Parallellställe bNed. 62 a. Jfr också Mekh. RSBJ Ex. 19: 14 Hoffm. 98.

⁶⁷ MAboth I: 13.

⁶⁸ MAboth IV: 5; jfr bNed. 62 a; Midr. Ps. 31 § 9 Bub. 120 b/121 a; Mekh. RSBJ Ex. 19: 14 Hoffm. 98. Det berättas om R. Tarphon (T II), att han sörjde hela sitt liv, därför att han en gång hade begagnat sitt anseende som skriftlärd för att undkomma en man, som tänkte slå honom; bNed. 62 a; jSchebiith IV: 2 35 b, 24.

och begår svår synd. »Ve de skriftlärda,⁶⁹ som syssla med toran utan gudsfruktan.»⁷⁰

Det är i första hand detta irreligiösa sysslande med toran som fördömes.⁷¹ Det framgår ej lika klart, om oppositionen mot de orena motiv, som sammanfattas i uttrycket *schälō lischmūh*, också tog sikte på lönetanken. I en sen text jämnställes den, som icke handlar för himmelens skull (*schälō lešchēm schūmajim*), med den, som söker lön i denna tidsålder, och den, som handlar för himmelens skull, med den, som väntar lönen i den tillkommande världen.⁷² Detta uttalande får ej generaliseras, men det vittnar också i sin mån om att vad man särskilt hade i sikte, var strävan att vinna jordiska fördelar. Direkta belägg för att handlandet *schälō lischmūh* innebär ett handlande, som är motiverat av hänsyn till den himmelska lönen torde icke finnas.⁷³ Med hänsyn till den roll, som tanken på att toran givits, för att Israel skulle ha tillfälle att skaffa sig förtjänst, spelar i rabbinismen, är det också — även om man tolkar uttalandena som hyperboler — svårt att föreställa sig, att den fromhet, som hade sin utgångspunkt häri, kunde så skarpt fördömas av rabbinerna. Däremot är det uppenbart, att det irreligiösa bruket av toran måste på det högsta uppröra dem. Det rent världsliga utnyttjandet därav i den mänskliga själviskhetens syften kunde de ej nog starkt fördöma.

Men även om den här behandlade tankegången i sin polemik ej direkt tog sikte på lönetanken, betyder den dock i sin positiva del en motivering för fromheten, som har en annan utgångspunkt. Det positiva krav, som uppställes, skjuter lönetanken åt sidan. Den

⁶⁹ Ordagrant eufemistiskt »de som hata de skriftlärda».

⁷⁰ bJoma 72 b, R. Jonathan (A I). Samma tanke framföres av R. Jannai (A I): »Ve den, som icke har något hus och gör en dörr till sitt hus!» Parallell: bSchabb. 31 b (upptill). Jfr ovan not 38.

⁷¹ Jfr härtill också MAbot V: 17: striden mellan Hillel och Schammai uppstod »för himmelens skull»; den, som Kora och hans hop (Num. 16) väckte, uppkom däremot »icke för himmelens skull». I förra fallet kom motsatserna ur önskan att så noggrant som möjligt tolka Guds bud, i senare fallet av personlig ärelystnad. (Jfr Bertinoro till stället.) — Att polemiken i första hand gäller dessa rent världsliga aspirationer vid sysslandet med toran, förbises i allmänhet. Så av Moore, Judaism, II, sid. 96 ff.

⁷² Midr. Ps. 31: 24 § 9 Bub. 121 a.

⁷³ Jfr Montefiore, Rabbinic Literature, sid. 296.

fromhet, som kräves, är den, som endast har sin motivering i viljan att lyda Gud.

En direkt polemik mot lönetanken finna vi däremot i samband med maningarna att tjäna Gud av kärlek. Till orden i Dt. 11:13 »till att älska *Jhwh*, eder Gud» heter det: »Kanske säger du: Se, jag vill lära mig tora, för att jag skall bli rik, och för att jag skall kallas Rabbi, och för att jag skall få lön i den tillkommande världen. Det heter: 'till att älska *Jhwh*, eder Gud': Gör allt vad ni gör, blott av kärlek [till Gud]!»⁷⁴ På ett annat ställe göres samma tankegång gällande med något annorlunda slutkläm: »Kanske säger du: Se, jag vill lära mig tora, för att jag skall kallas vis, för att jag skall få sitta i [de skriftlärdes] kollegium, för att jag skall förlänga mina dagar för den tillkommande världen. Det heter: 'till att älska *Jhwh*, din Gud': Lär i varje fall [d. v. s. utan tanke på allt detta], så kommer till sist äran!»⁷⁵ Här fasthålls övertygelsen om den gudomliga vedergällningen, men tanken på denna skall ej vara motiv utan blott kärleken till Gud.

Kärleken till Gud har emellertid också en annan motsats nämligen fruktan för Gud. Tanken på motsatsen mellan kärleken till Gud och fruktan för Gud är originell för rabbinismen. I tidigare judisk litteratur finns den ej.⁷⁶ Men för rabbinerna har det, som vi sett, blivit en förtrogen tanke, att fromheten kan vara motiverad antingen av fruktan eller av kärlek. Och det är dem då likaledes klart, att den fromhet, som bygger på kärlek, är den högre. Även den, som lyder av fruktan, hör visserligen till de frommas skara; hans rättfärdighet gäller såsom rättfärdighet. Men den har en vida lägre dignitet än den rättfärdighet,

⁷⁴ Siphre Dt. 11:13 § 41 Friedm. 79 b/80 a, Fink. 87. Övers. efter Finkelsteins text. Hos Friedmann saknas orden »i den tillkommande världen». De förekomma emellertid i parallellstället Midr. Tann. Dt. 11:13 Hoffm. 34 (nertill), likaså i det här ovan följande Siphrestället. Det kan med hänsyn därtill, även om Friedmanns text här skulle vara riktig, ej vara tal om att blott den lön, som gives i denna världen, skulle avses.

⁷⁵ Siphre Dt. 11:22 § 48 Friedm. 84 b (nertill), Fink. 113. Parallell: bNed. 62 a. Här saknas hänvisningen på den tillkommande lönen. Detta hänger samman med att uttalandet införes med anledning av R. Tarphons ovan berörda utnyttjande av toran för att undkomma en fara; i det sammanhanget är lönetanken irrelevant. Slutet lyder i bNed.: »Lär av kärlek, så kommer till sist äran!»

⁷⁶ Jfr Sander, Furcht und Liebe im palästinischen Judentum.

som har sin grund i kärlek till Gud, och får därför också långt mindre lön.

»[Skriften] skiljer mellan den som handlar av kärlek, och den som handlar av fruktan. Den som handlar av kärlek — hans lön är dubbel och fördubblad, såsom det heter: 'Jhw b, din Gud, skall du frukta och honom skall du tjäna och honom skall du hänga fast vid' (Dt. 10: 20).»⁷⁷ »R. Schimon b. Elazar (T IV) säger: Större är den som handlar av kärlek än den som handlar av fruktan, ty den senare har betydelse för ett tusen släkten, men den förre har betydelse för flera tusentals släkten.»⁷⁸ Av sju slags fariséer, som finnas, älskar Gud blott den, som är farisé av kärlek till honom — den, som är det av fruktan, är den bäste av de sex andra grupperna, som eljest utgöras av de hycklande och egenrättfärdiga farisétyperna.⁷⁹ Om proselyter bli utsatta för lidanden, beror det enligt R. Eliezer b. Hyrkanos (T II) på att deras fromhet blott är dikterad av fruktan, ej av kärlek.⁸⁰ En omvändelse, som sker av fruktan, har mindre verkan än en, som sker av kärlek.⁸¹

Av dessa exempel — som lätt kunna kompletteras med andra — framgår, både att den av fruktan dikterade fromheten accepteras som en form av verklig fromhet⁸² — den får också sin lön — men också att denna fromhet är av ett lägre slag än den som dikteras av kärlek till Gud.⁸³

⁷⁷ Siphre Dt. 6: 5 § 32 Friedm. 73 a, Fink. 54. Skriftbeviset bygger på följande tankegång: enl. Dt. 10: 20 är fruktan blott en tredjedel av den fullkomliga fromheten — stället nämner ju ytterligare två moment — och den får därför blott tredjedelen så stor lön som denna. — G. Kittel, Sifre zu Deuteronomium, Stuttgart 1922, sid. 54, tolkar »dubbel och fördubblad» såsom fyrdubbel. Med hänsyn till det sagda torde detta knappast vara riktigt.

⁷⁸ bSota 31 a; parallell Mekh. RSbj Ex. 20: 6 Hoffm. 106. Skriftbevis: »tusen» står Deut. 7: 9 i singularis omedelbart intill »dem som hålla hans bud» = dem som handla av fruktan, men i pluralis Ex. 20: 6 intill »dem som älska honom».

⁷⁹ jBer. IX: 7 14 b, 55; jSota IX: 7 20 c, 49; jfr bSota 22 b (upp till).

⁸⁰ bJeb. 48 b (nertill).

⁸¹ Jfr ovan not 53.

⁸² Endast sporadiskt möter tanken, att de, som tjäna av fruktan, blott få lön i denna världen men icke ha någon del i den tillkommande världen. Se Sander, Furcht und Liebe, sid. 120.

⁸³ Detta framgår däremot ej, som A. Büchler, Studies in Sin and Atonement,

Vad är då skillnaden mellan den som handlar av kärlek och den som handlar av fruktan?

Den kommer fram då Gud sänder en olycka. Den, som blott handlat av fruktan, gör nämligen i olyckan uppror mot Gud. De äldsta be- läggen för distinktionen mellan fruktan och kärlek behandla frågan, om Jobs fromhet var bestämd av fruktan eller av kärlek. De, som hävda det senare, söka med på lämpligt sätt tolkade ställen ur Jobs- boken bevisa, att Job höll fast vid Gud, också när olyckan drabbade honom; de som göra motsatt mening gällande, grunda denna på Jobs uppror mot Gud i nöden.⁸⁴ Den, som handlar av fruktan, är mån om sin egen välgång. Det är önskan att säkra sig mot olyckan, som driver honom. När detta syfte ej nås, är det slut med hans fromhet. Det finns ingen djupare personlig relation till Gud, som håller honom fast vid Gud trots olyckan. Han har visserligen lytt Gud, men hans hjärta har ej varit med. Han är som »en människa, som gör sin rabbis vilja, men hans hjärta är upproriskt (*gas*) emot hans rabbis vilja, [eller] som en, som gör sin faders vilja, men hans hjärta är upproriskt emot hans faders vilja».⁸⁵ Han lyder som man lyder överhetens befallningar: för att undgå dess straff.⁸⁶ Därför finns det över hela hans fromhet något av tvång. Han lyder ej frivilligt utan måste tvingas därtill genom pålagda tuktdanden, och det är sedan blott rädslan för nya sådana,

sid. 145, och efter honom Sander, Furcht und Liebe, sid. 116 n. 5, mena, av formuleringen av R. Jochanan b. Zakkais ord i MSota V: 5: han lärde, att Job »icke tjänade Gud annat än av fruktan». I detta ytterligt vanliga uttryckssätt ligger ingen värdering. Det poängteras blott, att Jobs motiv var fruktan och icke något annat. Skulle motsatsen — att Job tjänade Gud av kärlek — ha hävdats mot en annan mening, skulle exakt samma uttryckssätt ha begagnats. Jfr därtill t. ex. det ovan sid. 221 anförda Siphre-stället. Büchler har egendomligt nog låtit förleda sig av sin översättning (»only for the fear»).

⁸⁴ MSota V: 5. Se vidare Sander, Furcht und Liebe, sid. 92 ff.

⁸⁵ Aboth R. Nathan X Schechter 13 b. Citerat efter Büchler, Sin and Atonement, sid. 159. — Det anförda stället visar mycket tydligt, att den fruktan, som det här är tal om, ej blott — som Büchler, a. a. s. 140 ff., menar — är värddnad för Gud utan bäst omskrives med »rädsla». Den sammanställes här direkt med יִרְאָה. Gudsfruktan användes visserligen i rabbinismen också som beteckning på fromheten överhuvud och innebär då ej rädsla, men det är oberättigat att, som Büchler gör, tillämpa detta på motsatsen fruktan—kärlek. Jfr härtill Sander, Furcht und Liebe, sid. 130 n. 3.

⁸⁶ Midr. Ps. 119: 113 § 46 Bub. 250 a.

som avhåller honom från synd.⁸⁷ Därför att en inre »Bindung» saknas, kan det också hända, att fruktan visar sig otillräcklig för att hålla människan kvar i lydnad. Det går med henne som med en människa, som är bunden vid en annan blott av fruktan: när denne börjar vålla henne för mycket besvär, lämnar hon honom.⁸⁸

Den, som älskar Gud däremot, är obetingat hängiven honom och håller fast vid honom under alla omständigheter. Han behöver ej tvingas till lydnad. Han lyder — ty i lydnad för Guds bud är det som kärleken visar sig⁸⁹ — frivilligt och med helt hjärta.⁹⁰ Hans lydnad är oberoende av straff och lön. Därför håller han fast vid Gud också, om Gud sänder över honom lidanden. »Du skall älska *Jhwh*, din Gud . . . av all din själ» (Deut. 6: 5) — »även om han tar ifrån dig din själ [här = »ditt liv»]!»⁹¹ Den, som handlar av kärlek, gläder sig i de lidanden, Gud sänder honom.⁹² Han älskar Gud, vare sig Gud handlar med honom efter »det godas mått» eller efter »straffets mått».⁹³ Allt detta är ett utslag av att han ej söker sitt i sin gudsdyrkan utan verkligen i djupet av sin själ är bunden vid Gud.

⁸⁷ Midr. Ps. 119: 113 § 46 Bub. 250 a. Den fromhet, som bygger på fruktan, har alltså på ett dubbelt sätt en felaktig relation till Guds tuktanden: å ena sidan måste den framtvingas genom tuktanden, å andra sidan håller den ej provet i lidandena. — Dock ställer R. Jehuda [b. Jechezqel] (A II) bJoma 86 a (nertill) emot varandra en omvändelse, som sker »av kärlek eller av fruktan» och en som sker »p. gr. a. tuktanden». Här är alltså fruktan ett högre motiv än tuktandenas tvång. Stället bör förstås utifrån den nedan (sid. 225 f.) behandlade tankegången, att kärlek och fruktan båda skola ingå i det rätta gudsförhållandet.

⁸⁸ Siphre Dt. 6: 5 § 32 Friedm. 73 a, Fink. 54.

⁸⁹ Siphre Dt. 6: 6 § 33 Friedm. 74 a, Fink. 59: »'Dessa ord, som jag i dag giver dig, skall du lägga på ditt hjärta': Rabbi (T IV) säger: Varför säges detta? Därför att det heter: 'Du skall älska *Jhwh*, din Gud, av allt ditt hjärta' (Dt. 6: 5). Jag vet icke, på vad sätt man skall älska Gud. Det heter: 'Dessa ord, som jag i dag giver dig, skall du lägga på ditt hjärta': Läg dessa ord på ditt hjärta, ty därigenom kommer du att känna Gud och hålla fast vid hans vägar.» — Däremot finnes ej grundad anledning påstå, att kärleken till Gud skulle speciellt visa sig i uppfyllandet av buden rörande kärlek till nästan, såsom Büchler, Sin and Atonement, sid. 147 ff., gör gällande.

⁹⁰ Siphre Dt. 6: 5 § 32 Friedm. 73 a, Fink. 55: »'[Du skall älska *Jhwh*, din Gud] av allt ditt hjärta': . . . Ty icke skall ditt hjärta vara delat i förhållande till Gud.»

⁹¹ MBer. IX: 4; Siphre Dt. 6: 5 § 32 Friedm. 73 a, Fink. 55. Jfr f. ö. hela det följande avsnittet i Siphre.

⁹² bSchabb. 88 b (upptill).

⁹³ Siphre Dt. 6: 5 § 32 Friedm. 73 a, Fink. 55.

Den, som handlar av kärlek, är sålunda helt oberoende av vedergällningstanken; han drives varken av lönebegär eller av straffrädsla. Den, som handlar av fruktan däremot, sitter fast i vedergällningstanken. Tonvikten faller därvid på den negativa sidan av vedergällningen: fruktan för straff ligger bakom hans fromhet.⁹⁴

Att handla av kärlek och att fullgöra budet »för dess egen skull» eller »för Guds skull» är två mycket nära besläktade föreställningar. De förbindas också med varandra såväl i rabbinska texter⁹⁵ som av moderna auktorer.⁹⁶ I båda fallen rör det sig om en fromhet, som är helt fri från själviska moment och uteslutande inriktad på Gud och hans vilja. Däremot kan fromheten av fruktan och handlandet *schælō lischmāh* ej jämnställas.⁹⁷ I det senare fallet rörde det sig, som vi sågo, framför allt om i r e l i g i ö s a motiv för laglydnaden. Den av fruktan dikterade fromheten däremot har ett religiöst motiv, låt vara att det icke är det högsta. Den innebär icke ett profanerande av det heliga såsom när man »betjänar sig av toran». Därför förekomma ej heller några så stränga förkastelsesdomar över den, som drives av fruktan, som de, vi mötte i fråga om den, som handlar *schælō lischmāh*. Hans fromhet är en verklig fromhet, även om den står på ett lägre plan än lydnaden av kärlek. Detta kan däremot aldrig sägas om den, som handlar *schælō lischmāh*.

Det finns emellertid även en annan aspekt på förhållandet mellan kärlek och fruktan än den nu behandlade. Även om man oftast sätter dem emot varandra som två skilda fromhetstyper, kan man å andra sidan också hävda, att båda momenten skola ingå i gudsförhållandet. Detta skall vara bestämt av både kärlek och fruktan.⁹⁸ I mänskliga relationer är det omöjligt, att kärlek och fruktan kunna finnas samtidigt,

⁹⁴ Riktigt B ü c h l e r, Sin and Atonement, sid. 156: »To act for love means obedience to the will of God irrespective of reward or punishment; whereas the consideration of punishment in the case of disobedience as the motive of man's attitude to the commandments is designated as action through fear.» Jfr också S a n d e r, Furcht und Liebe, sid. 122.

⁹⁵ Se t. ex. bNed. 62 a och Siphre Dt. 11: 22 § 48 Friedm. 84 b (nertill), Fink. 113 f.

⁹⁶ Så M o n t e f i o r e, Rabbinic Literature, sid. 188, och S a n d e r, Furcht und Liebe, sid. 121.

⁹⁷ Skillnaden mellan de båda föreställningarna förbises allmänt.

⁹⁸ Se härom S a n d e r, Furcht und Liebe, sid. 125 ff.

men när det gäller förhållandet till Gud, kunna och skola de förenas.⁹⁹ Därigenom uppstår en absolut garanti för att människan ej lämnar Gud: »Handla av kärlek, ty om du frestas att hata, så betänk, att du är en, som älskar, och den, som älskar, hatar icke! Handla av fruktan, ty om du frestas att vara uppstudsigt, så betänk, att du är en, som fruktar, och den, som fruktar, är icke uppstudsigt!»¹⁰⁰

Är nu fruktan i detta sammanhang tagen i samma betydelse som i de uttalanden vi förut behandlat? Icke heller här torde fruktan blott vara lika med vördnad¹⁰¹ utan behåller sin pregnanta betydelse. Fruktan för straffet är, som det sist anförda citatet visar, också här levande. Men å andra sidan kan dock den fruktan, för Gud, som finns samtidigt med kärlek till honom, ej vara alldeles densamma som den, som finns hos en människa, som drives blott av fruktan, medan hennes hjärta ej är med. När båda synpunkterna kombineras, betyder detta ej blott, att de båda skilda fromhetstyperna oförändrade adderas till varandra, utan den högre fromhetstypen måste verka modifierande på den lägre. Tanken på straffet försvinner visserligen inte, men den får en annan nyans. Fruktan kommer att stå för det allvarliga i att ha med den vedergällande Guden att göra, kärleken för hjärtats bundenhet vid Gud och glädje i Gud: »Älska Gud och frukta Gud, bäva inför buden och gläd dig över dem!»¹⁰²

Från den därmed givna utgångspunkten blir relationen till tankekomplexet *lišmāh* något annorlunda. Ett handlande av kärlek och fruktan kan nu jämnställas med ett handlande *leşēm schāmāim*.¹⁰³ Ty det är i båda fallen fråga om ett handlande av religiösa motiv.

Även i fråga om det rätta sinnelaget ha vi kunnat konstatera en dubbelhet i den rabbiniska fromheten. Vedergällningstanken spelar en

⁹⁹ Siphre Dt. 6: 5 § 32 Friedm. 73 a, Fink. 54.

¹⁰⁰ jBer. IX: 7 14 b, 45; jSota V: 7 20 c, 40.

¹⁰¹ Så B ü c h l e r, Sin and Atonement, sid. 160. Mot denna tolkning opponerar S a n d e r, Furcht und Liebe, sid. 130 n. 3 — utan de här nedan gjorda reservationerna.

¹⁰² Aboth R. Nathan XLI Schechter 67 a. Citat efter B ü c h l e r, Sin and Atonement, sid. 155 n. 4.

¹⁰³ Belägg hos B ü c h l e r, Sin and Atonement, sid. 155 n. 4 och sid. 161 n. 2. Se även S a n d e r, Furcht und Liebe, sid. 129 n. 1.

dominerande roll i denna religion, och den göres ofta utan reservationer gällande som religiöst och etiskt motiv. Men därjämte stå de för rabbinismen lika karakteristiska utsagorna, att vedergällningen ej får vara motivet utan blott viljan att lyda Gud och kärleken till honom. I själva verket är man, så ofta man reflekterar över saken, ense om att detta är den ideala fromheten.

TEOLOGI OCH PSYKOLOGI

TILL FRÅGAN OM TRANSCENDENSENS PROBLEM MED HÄNSYN TILL DEN RELIGIÖSA KUNSKAPEN

AV TEOL. DOKTOR IVAR ALM, VÄSTERVÅLA

*T*eologi betyder läran om *Gud* och *psykologi* läran om *själen*. Nu är det ju så, att all kunskap måste passera genom vårt medvetande; vi kunna ej få kunskap om något, som vi icke äro medvetna om. Det är på denna »Binsenwahrheit», som alla idealistiska kunskaps-teorier bygga, då de vilja reducera den erfarbara världen till att vara en föreställning hos subjektet-medvetandet, vare sig man sedan, i likhet med Kant, antar eller om man förkastar en bakomliggande objektiv verklighet.

För specialvetenskaperna har det i allmänhet föga eller ingen betydelse, om man antar eller förkastar den idealistiska kunskaps-teorien. Detta är närmast en filosofisk angelägenhet. Det uppfattade objektet låter sig i regel utan svårighet skilja från uppfattningen själv. Det kan bestämmas och insättas i verklighetens sammanhang med abstraktion från dess egenskap att vara till såsom uppfattat, eftersom denna egenskap är lika och gemensam för alla uppfattade objekt. Huruvida objektet kan sägas genom uppfattningen få någon annan egenskap än det har oberoende av denna, intresserar icke specialvetenskaperna (jag bortser här från de bidrag, som de olika sinneskvaliteterna lämna till uppkomsten av en objektsuppfattning). Det kan visserligen lätt ådagaläggas, att t. ex. färguppfattningen är beroende av vissa fysiologiska betingelser hos synorganen. *För att en uppfattning skall komma till stånd fordras organ för uppfattningen, för att något skall bli medvetet fordras det ett medvetande.* Men därmed är icke sagt, att de uppfattade kvaliteterna icke i verkligheten skulle tillhöra objektet eller åtminstone med fördel kunna förutsättas tillhöra det-

samma. Därmed är möjligheten till objektiv argumentering given under bortseende från subjektiva betingelser.

Hur förhåller det sig i detta avseende med teologiens objekt? När ett religiöst innehåll föreligger i ett medvetande, så skulle vi ex analogia ha att skilja mellan det religiösa objektet och uppfattningen därav. Men här tillkommer en svårighet: det religiösa objektet kan icke — åtminstone i vår moderna världsbild — anvisas någon plats i ett yttre, tidligt och rumsligt bestämt sammanhang. Den religiösa verkligheten säges då gärna vara en *inre* verklighet, en verklighet, som kan upplevas men icke demonstreras. Likställes nu, såsom i det från Cartesius nedärvda psykologiska uppfattningssättet, den inre verkligheten med medvetandet, så kan det givetvis med rätta sättas i fråga, om den s. k. religiösa verkligheten är något, som existerar oberoende av uppfattningen därav, medvetandet därom. Men medvetandet som sådant tillhör den verklighet, som vi kalla den psykiska. I och med att det religiösa objektets självständiga existens ifrågasättes eller förnekas, kommer sålunda teologiens objekt att bli liktydigt med psykologiens. Teologien blir icke längre en lära om Gud och de gudomliga tingen utan en gren av psykologien: en undersökning av *det religiösa medvetandet*. Vi ha hamnat i den konsekvens, som varje självmedveten teologi för sitt livs skull söker värja sig emot: *psykologismen*. Psykologismen innebär ju nämligen, att religionen betraktas som en i människans psyke immanent företeelse.

I detta prekära läge synes nu den idealistiska kunskapsteorien kunna erbjuda teologien vissa tjänster. Enligt denna har ju nämligen ingen vetenskap något annat än immanenta medvetenhetsinnehåll till objekt. Övergången från det i medvetandet givna till det i och för sig existerande blir då under alla förhållanden en trossak. Teologien synes på denna väg kunna komma i paritet med annan verklighetsforskning. För att komma ut ur immanensen postulerar man en transcendent verklighet, från psykologiska fakta sluter man till metafysiska. Sålunda uppkommer en religionspsykologisk metod på idealistisk kunskapsgrund, inaugurerad av ingen mindre än den protestantiske teologiens nydanare, Schleiermacher.

I.

Med Schleiermacher blev den moderna protestantiska teologien en *medvetandesteologi*. Schleiermacher lade det fromma självmedvetandets innehåll till grund för sin dogmatik. Gud uppenbarar sig enligt honom som en bestämning hos det mänskliga självmedvetandet, nämligen i känslan av absolut beroende, och denna känsla ersätter för honom alla bevis för Guds existens (D. chr. Glaube § 33). Men den bakomliggande kantska kunskapsteorien skyddade honom nödtorftigt från psykologistiska konsekvenser.

Den schleiermacherska teologien passade som hand till handske till den kantska filosofien. Denna filosofi spärrar vägen till tinget i sig; vad vi uppfatta är blott en fenomenvärld: tinget för oss. På samma sätt blir det nu i religionen: vi ha ingen direkt uppfattning av Gud och de gudomliga tingen utan endast deras återspeglning i vår fromhet. Känslan är det inre sinnet. Liksom de yttre sinnena ge färg och form åt yttervärlden, så gestaltas den inre världen genom mottagningsorganets beskaffenhet. Människan är skyddad mot varje direkt kontakt med en transcendent verklighet.

I all *upplevelseteologi* sluter man från subjektiva och immanenta verkningar till objektiva och transcendentia orsaker. Så är ju fallet i *Erlangenteologien* med dess berömda motto: »Ich, der Christ, bin mir, dem Theologen, eigenster Stoff meiner Wissenschaft». I denna anda arbetar i våra dagar Georg Wobbermin, som kompletterar Schleiermachers beroendekänsla med en trygghetskänsla och en längtanskänsla (Geborgenheit och Sehnsucht) och på denna väg får en immanent psykologisk täckning för treenighetstron. T. o. m. Erich Schaefer, som på sin tid skapade slagordet »teocentrisk teologi», betraktar den idealistiska kunskapsteorien som en självklar förutsättning i det han förklarar, att »der Gott, mit dem es die Theologie zu tun hat, ist der Gott unseres Bewusstseins und kein anderer» (Geistproblem der Theologie, s. 2).

När den senare tyska idealismen skred till eliminerandet av tinget i sig, blev det svårare för teologien att följa med. Blev hela världen immanent i jaget, såsom hos Fichte, så måste ju även det religiösa objektet komma att absorberas av detta. Den religiösa känslan kunde

då icke antagas referera till ett transcendent objekt. Härav kunde tvenne olika slutsatser dragas: 1) *Illusionismen*: religionen är en illusion, ty den religiösa känslan har ingen objektiv grund (Feuerbach); 2) *Religionismen*: religionen saknar visserligen transcendent grund, men den religiösa känslan är därför ej meningslös; den har sin mening i sig själv, genom den frid och harmoni, den skänker, eller den har till äventyrs en biologisk eller sociologisk ändamålsenlighet (pragmatism). Mest bekant som företrädare av en dylik religionsåskådning är väl marburgfilosofen Paul Natorp med sitt arbete *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* (1894). Även på en mera materialistisk grundval kunde en immanent religiositets värde förfäktas. Jag tänker härvid gärna på några ord, varmed Axel Hägerström avslutade en föreläsningsserie om Religion och sanning på Uppsala universitet h. t. 1920: »Du väntar på att ljuset skall utifrån erbjuda sig för dig, men det kan vara ett irrbloss. Tänd själv ljuset, och det skall brinna med osläckbar låga!» Detta är ett klassiskt uttryck för *immanensens religiositet*, där människan icke behöver någon uppenbarelse av något transsubjektivt utan är s. a. s. *religiöst självförsörjande*.

Otillfredsställd med dessa pragmatiska tänkesätt, som tyckas ge subjektivismen fritt lopp, söker en annan teologisk riktning, influerad av nykantianismen, anknytning till transcendentalfilosofiska tankegångar. Man vill övervinna psykologismens fara genom att hävda religionens *giltighetsanspråk* under bortseende från dess transcendensanspråk. »Vilja vi icke falla tillbaka i den förkantiska, nyplatonsk-metafysiska religionsfilosofien, så måste vi bestämt avvisa varje tanke på att religionsfilosofien skulle kunna giva svar på religionens realitets- och transcendensanspråk» (Nygren, *Religiöst Apriori*, s. 246). Det är nu som det *religiösa aprioriproblemet* träder i diskussionens förgrund. Detta betyder bland mycket annat en renässans för den rationella bevisningen inom religionsfilosofien. Teologien, som sedan Schleiermacher varit i färd med att överge den logiska begrundningen för en psykologisk, anknyter åter till logiken, ehuru nu utan transcendent aspirationer.¹ En svaghet i denna position är emellertid, att det irrationella

¹ Jag förbiser icke, att religionens transcendensanspråk lika litet som dess irrationella psykologiska former därmed ej förnekats. Men det har förvisats från den

momentet i religionen lämnas s. a. s. utanför. Det uppstår en klyfta mellan religionens rationella essens och dess psykologiska »realisering», mellan den filosofiskt ställda frågan och det historiskt givna svaret.

På ett nytt sätt hävdas såväl transcendensens som det irrationellas betydelse i religionen av Rudolf Otto. För Otto står det klart, att det religiösa objektet, det *numinösa*, omedelbart framträder med transcendensens karaktär: såsom *das Ganz-Andere*. I den religiösa akten står verkligen människan gent emot ett *Gegenüber*, en motpart, ett du. När det gäller att förklara detta, faller även Otto tillbaka på aprioriteorien men ger denna en efter förhållandena anpassad ny formulering. Det heliga, som är sammansatt av såväl rationella som irrationella beståndsdelar, skall såsom sådant utgöra ett *specifikt religiöst apriori*. Den numinösa erfarenheten har sin grund i en aktualisering av ett i människoanden immanent anlag, som under vissa omständigheter sättes i funktion. Otto avböjer sålunda att taga ställning till det religiösa objektets transcendensanspråk. Han för över diskussionen från objektsplanet till det psykologiska planet men räddar den religiösa erfarenhetens objektiva giltighet genom att anknyta till aprioribegreppet.

Fullt på allvar tages däremot religionens transcendensanspråk av den s. k. *dialektiska teologien*, som mest konsekvent fullföljes av Karl Barth. Religionens — vad säger jag: *kristendomens*, ty nu är det ej längre fråga om att utgå från ett religiöst allmänbegrepp, som såsom sådant tillhör de mänskliga möjligheternas sfär, utan från *Guds uppenbarelse* som betyder ett upphävande av all religion. Vad Barth framför allt vill bekämpa är den s. k. krisliga cartesianismen, den uppfattningen, att Guds uppenbarelse skulle kunna bli immanent i det fromma självmedvetandet, bliva en den troende människans besittning. I mötet mellan Gud och människan är det alltid Gud, som är den handlande. Detta möte är en »Ereignis», som äger rum bortom alla mänskliga möjligheter. Barth drar sig inte för att förklara, att tron, med vilken vi omfatta Guds ord, själv är en transcendent faktor. Troserfarenheten ligger bortom all erfarenhet, den beskrives med ord, som förråda något av ett extatiskt utplånande av allt jagmedvetande, och det är betecknande nog, att Barth icke vill alldeles avsvära sig anklagelsen för

objektiva argumenteringens till det subjektiva ställningstagandets sfär — i enlighet med den idealistiska kunskapsteoriens konsekvenser — jfr ovan s. 229!

mystiska tänkesätt i detta avseende.¹ Mystisk är ett mångtydigt ord. Det ges icke blott en immanensens mystik utan även en transcendensens (se Otto, *West-Östliche Mystik*, 2. Aufl. s. 69).

Givetvis protesterar också Barth mot att utan vidare bli inrangerad bland mystikernas brokiga skara. I den senast utkomna delen av sitt stora arbete *Kirchliche Dogmatik* (I: 2) ger han klarare besked om sin uppfattning av mystiken. Mystik betyder å ena sidan ett den religiösa känslans återtåg från en positiv religions yttre föreställningsvärld, en förinnerligad religionsuppfattning, å andra sidan det moderssköte, varur positiva religioner projiceras fram (*Religion als Unglaube*, a. a. särskilt ss. 346—356). Hela det utombibliska religionsväsendet, inclusive dess mystiska former rör sig sålunda på immanensens plan. Endast den kristna uppenbarelsen har sin grund i en transcendent verklighet.

Barth tillämpar här det schema, som F. K. Schumann i *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne* (1929) använt på förhållandet mellan *mystik* och *idealism*. Även enligt Schumann kan all utombiblisk religion återföras till ett mystiskt urdatum (a. a. s. 88). »Es handelt sich hier um ein Urdatum unserer physisch-geistigen Existenz überhaupt, welches eben mit ihr selbst gegeben und von ihr unabtrennbar ist, um das Innewerden der geheimnisvollen Verwurzelung dieser unserer Existenz in der Gesamtheit des Existierenden . . . Dieses Blutgefühl des Seins und Lebens, des Eingebettetseins in den Pulsstrom der ganzen Lebenswelt ist das Urphänomen der Mystik . . . Der Ursprung des *Idealismus* aber liegt da, wo man innerhalb solcher mystischen Gesamtlebensdeutung den adäquatesten Ausdruck für die ihr zugrundeliegende Ureinheit in der Tatsache oder den Hintergründen des *Denkens* gefunden zu haben glaubt» (a. a. s. 85 f.).

Den numinösa erfarenhet, som Otto enligt Schumanns uppfattning på ett fenomenologiskt riktigt sätt skildrar, synes för Schumann utgöra ett bevis för att i denna något annat än människans eget djupaste väsen möter henne. Hur skulle gudomen kunna framträda som något för människans eget väsen främmande, som något Ganz-Anderes, om det idealistiska antagandet om en yttersta identitet mellan det gudomliga

¹ *Kirchliche Dogmatik* I, 1, s. 233, jfr Albrecht Oepke: *Karl Barth und die Mystik*, Leipzig 1928.

och det mänskliga vore riktigt, frågar Schumann. Han är mycket missnöjd med Otto, därför att denne söker förklara den numinösa erfarenheten ur ett immanent aprioriskt anlag. Här kan emellertid en motsägelse i Schumanns position konstateras. Det skall ju endast vara i den bibliska uppenbarelsen, som immanensen genombrytes, men ingen lär väl kunna göra gällande, att numinösa erfarenheter skulle förekomma endast på den bibliska religionens mark. Schumanns utspelande av den numinösa erfarenheten som bevis mot idealismens kristendomstolkning kommer sålunda i strid mot hans hävdande av kristendomens särart i förhållande till andra religioner. Finnes även där numinös erfarenhet, så måste också, objektivt betraktat, även andra gudar finnas. Kristendomens egenart kan då ej ligga däri, att den allena har erfarenhet av en transcendent Gud.

När det teologiska tänkandet strävar efter att övervinna immanensen och vindicera ett transcendent gudsbegrepp, kommer den bibliska uppenbarelsens exklusivitet sålunda att hävdas på ett sådant sätt, att varje annan religionsform betraktas som en immanent företeelse. Men med denna överspänning av transcendenten följer förlusten av varje objektivt kriterium på kristendomens sanning. Om gudsuppenbarelsen icke svarar mot något immanent anlag hos människan, så blir hon tydligen på nåd och onåd utlämnad åt den transcendenten makt, som bemäktigar sig henne. Skapelsetanken förnekas väl icke men sättes knappast i något organiskt samband med frälsningstanken. Den transcendenten guden blir på samma gång den främmande guden, såsom hos Marcion, icke den Gud, i vilken vi leva och röra oss och äro till (Apg. 17: 28).

Den nyaste teologien är emellertid icke utan skäl övertygad om nödvändigheten att upprätthålla kristendomens transcendentanspråk gent emot alla försök till psykologisk borttolkning. Till dels är denna nödvändighet grundad i insikten om den religiösa aktens transcendenten syftning: den religiösa självförsörjningen är tvivelsutan en illusion; religionen näres endast ur transcendenten källsprång, såvitt som den rycker människan bort ur hennes egen åsyn. Dels måste teologien draga konsekvenserna av det kunskapsteoretiska läget: idealismen sitter ej längre i orubbat bo, och teologen har därför svårare att bli trodd, då han hävdar, att hans vetenskaps föremål äger en objek-

tivitet, som är lika fast grundad som andra vetenskapers, nämligen på ett ponerande av en transcendent realitet bortom immanenta medvetenhetsfakta.

Det måste i detta läge vara av synnerlig betydelse att söka komma närmare underfund med den religiösa erfarenhetens egen struktur. Hur ter sig religionens »gränsöverskridande tendens» i den nyare psykologiska forskningen ljus?

II.

Är teologien från början inställd på att värna om transcendenten, så kan motsatsen sägas vara fallet med psykologien. Psykologism har ju blivit den vanliga benämningen på ett tänkesätt, som icke förmår höja sig över immanensen.

Många psykologiska riktningar bära också syn för sägen. Freuds psykoanalys är helt och hållet bestämd av ett immanent betraktelsesätt. Hans religionsåskådning är illusionistisk. Gudamakterna äro ingenting annat än omedvetna komplex i människans psyke, som det är analysens uppgift att i möjligaste mån upplösa, varigenom i dem bundna energibesittningar komma jaget till godo.

Utvecklingen av Jungs analytiska psykologi är historien om *psykologismens övervinnande på psykologiens egen mark*. Hand i hand härmed framväxer en ny, på empiriska fakta fotad, syn på transcendentens problem. För att förstå detta måste man först göra klart för sig vilken riklig mening transcendentbegreppet kan äga från psykologisk synpunkt.

I största allmänhet kan det transcendenta till att börja med likställas med *det objektiva*, det som är undanryckt allt subjektivt godtycke. *Realiteten* är då icke längre immanent i medvetandet men icke heller bortom det medvetna, utan den uppfattas direkt *såsom realitet*, såsom något av uppfattningen oberoende. I denna mening kan yttervärlden sägas vara transcendent i förhållande till det uppfattande subjektet. Men detta gäller nu icke blott yttervärlden utan också större delen av *den psykiska innervärlden*. Själ och självmedvetande äro långt ifrån identiska. Själens omedvetna regioner äro transcendent i förhållande till självmedvetandet eller jaget. De stå nämligen ingalunda

till jagets fria förfogande utan äro något *objektivt psykiskt*, som är autonomt i förhållande till jagmedvetandet. Denna objektiva innervärld innehåller icke blott medfödda idéer eller aprioriska kunskapsbetingelser utan bilder av rent irrationell natur, s. k. *arketyper*. De rationella idéerna äro blott abstraktioner av mera konkreta och livfyllda urbilder.

Vi ha redan vidrört termen *komplex*, och de flesta ha väl i våra dagar en aning om vad den moderna psykologien menar med detta ord: autonoma enheter av föreställningar och därtill anknutna känslor, som föra en relativt självständig tillvaro. Dessa komplex kunna i många fall betraktas som sjukdomsbildningar i själslivet. Som sådana behandlas de också av Freud. Men Jung fann omsider, att det i djupare skikt av själen dväljes autonoma psykiska entiteter av s. a. s. legitim natur, som kräva ett annat bemötande. I annat fall kunna de ge anledning till allvarliga psykiska störningar i det medvetna själslivet och eventuellt även framkalla kroppsliga sjukdomssymptom.

Medan de komplex, som genom analytisk behandling med fördel kunna upplösas, äro individuellt förvärvade och därför tillhöra det personliga omedvetnas skikt, höra de förut nämnda djupare liggande komplexen eller arketyperna hemma i det *kollektiva omedvetna*.¹ Ifrån detta djupare själsskikt härstamma enligt Jung de *numinösa objekten*. Då det kollektiva omedvetna aktualiseras, framspringer den *numinösa erfarenheten*. Människan känner sig »gripen» av en högre makt.

Ofta är det yttre ting, som först framkalla en aning om det översinnliga. En skog är en samling träd och ett berg är en massa sten, men det kan också hända, att själen vid anblicken av sådana ting känner sig gripen av en egendomlig stämning. Man tycker att det måste vara något annat därbakom:

¹ Upptäckten och formuleringen av detta begrepp med det innehåll, som därav täckes, utgör Jungs viktigaste bidrag till en modern världsåskådning, där även religionen får sin tillbörliga plats. Jfr hans eget uttalande i *Själen och dess problem*, s. 192: »Om jag alltså skall angiva det väsentligaste, som den analytiska psykologien har att foga till vår världsåskådning, så vill jag säga att detta är kunskapen om att omedvetna innehåll existera, vilka uppställa ofrånkomliga krav eller utstråla inflytelser, som medvetandet nolens volens måste taga befattning med».

Det är något bortom bergen, bortom blommorna och sången,
det är något bakom stjärnor, bakom heta hjärtat mitt.

(Dan Andersson)

Här tyckes föreligga ett *omedelbart transcendensmedvetande*, ett medvetande om att det som närmast framträder i synfältet är något annat eller hänvisar på något annat än vad det för de yttre sinnen *synes* vara. Måhända är det upplevelser av denna art, som ytterst ligga till grund för det filosofiska transcendensbegreppet. Den amerikanske religionspsykologen James Bisset Pratt definierar mystiken som *The Consciousness of a Beyond* — medvetandet om något *hinsidigt*. Den analytiska psykologien söker förklara detta så, att här föreligger en *projektion* av ett omedvetet själsinnehåll på den sinnliga åskådningen, varigenom den senare blir till en *symbol* för det förra. »Alles Vergänglichliche ist nur ein Gleichnis.» De positiva religionernas föreställningsvärld är bildad av dylika symboler, som sedan genom rationell bearbetning utkristalliseras till dogmer. När den numinösa erfarenhet, som ursprungligen knutit sig till dessa, förflyktigas, kvarstå de som en än auktoritativt trodd, än betvivlad och förnekad transcendent övervärld.

Det torde av denna redogörelse framgå, att den teolog, av vilken Jung haft mest att lära, är Rudolf Otto. Men även till Barth kunna vissa förbindelselinjer dragas. Både Jung och Barth bekämpa den *immanenta religiositet*, där jaget tillskriver sig självt religiösa kvalifikationer, vilket Jung kallar *psykisk inflation* och betraktar som ett sjukdomssymptom. Men även i deras syn på den positiva religionen som sådan kan en viss likhet iakttagas, om de också draga olika slutsatser därav. När Barth karakteriserar religionen i dess mänskliga aspekt, med inneslutande av kristendomen såsom yttre trosform, såsom *otro*, såsom ett människans försök att värja sig mot Gud, så förklarar Jung, att det *substitut*, som den positiva religionens ordningar utgör, uppenbarligen har till syfte att skydda människan för omedelbar religiös erfarenhet.¹ Han försöker därför alltid först att återföra religiöst

¹ Psychology and Religion, New Haven 1938, s. 52. Jfr Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten (1928) s. 199: Die Kirche scheint ein magisches Instrument zu sein, um den Menschen vor dieser Eventualität zu schützen,

desorienterade patienter till deras kyrkosamfund. Först om detta ej lyckas, låter han dem beskrida den väg, som leder till en religiös erfarenhet av genuin natur.

Jag kan här endast i korthet antyda, vad denna genuina upplevelse går ut på. I verkligheten är den en invecklad och riskfylld process. Jaget ser sig i förstone ställt emot en förut oanad innervärld med en massa psykiska tendenser, som det icke vill kännas vid. Det tycker sig skåda ned i en avgrund av animaliska krafter, en veritabel häkkittel (jfr Goethes Faust!). Polyteismens olika gudagestalter äro försök att formulera sådana autonoma komplex, som äro verksamma i det omedvetna (nyhedendomen i Tyskland anser Jung mest adekvat kunna betecknas som en Odins återuppståndelse!). Låter sig jaget domineras av dessa krafter, så förlorar det sin realitetsanpassning och råkar in i en mental destruktion (jfr Nietzsche!). Men dessa omedvetna krafter representera dock former av liv, som icke fått komma till uttryck i den medvetna livsföringen och därför ej heller blivit på något sätt kultiverade. Här finnes en del av människans totalpsyke fjättrad, vars frigörelse betyder nya livsmöjligheter.¹

Men hur finna en *försoning* mellan det väluppfostrade moraliska jaget och dessa dunkla amoraliska krafter? Denna försoning kräver en *medlare*, som på ett högre plan överbryggar den till synes oförsonliga motsatsen i människans väsen. Denna låter sig icke rationellt utfinnas utan skänkes som en gåva: en ny symbol födes, kring vilken jagets högsta aspirationer och de omedvetna krafternas djupaste trängtan kunna förenas i den s. k. *transcendenta funktionen*. Denna symbol betecknar en *personlighetens medelpunkt*, som Jung efter indiska förebilder benämner *Själv*et men som på kristen mark snarare skulle kallas *Kristus* eller *Gud i oss*. Jung hänvisar till Eckarts lära om Guds födelse denn es heisst ja, dass es »furchtbar» sei, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.

¹ Efter epoker, som lidit av stark sexualförträngning, komma de undertryckta livsmöjligheterna gärna i dagen i sexuell dräkt, vilket förklarar den freudska psykoanalysens ensidighet på denna punkt. Det sexuella är det irrationella livets naturligaste uttrycksform (jfr också Goethes Faust!). En insiktsfull analytisk behandling kan emellertid i många fall avslöja det symboliska i den sexuella uttrycksformen och därigenom förekomma ett konkret utlevande av denna, som kan medföra svårigheter av annat slag. Jfr Pearl Bucks tragiska missionärshistorier i *Kämpande ängel*, s. 76 ff.

i själen och till Pauli ord: »Jag lever icke mera jag, utan Kristus lever i mig» såsom teologiska uttryck för samma sak. Denna själsliga focus framträder nämligen som bärare av ett allt annat överbjudande *värde*. Den är det centrum, kring vilket jaget rör sig liksom jorden rör sig kring solen.

Idén om Självvet är, säger Jung, ett *transcendent postulat*, som låter sig psykologiskt rättfärdigas men icke vetenskapligt bevisas. Det är transcendent i förhållande till jaget, det kan ej konstrueras av förnuftet utan framträder som en *uppenbarelse*. Är det psykiskt, så är det ändock objektivt. Det kan icke upplösas eller reduceras till något annat, förut känt faktum. Det är sålunda *existentiellt*. Så till vida synes man med full rätt kunna tala om en religiös erfarenhet, som har ett transcendent objekt till sitt korrelat.

I ett annat avseende kan det synas förhålla sig betänkligare med hänsyn till Självets transcendens. Blir icke Självvet i alla fall immanent inom individens psyke, blir icke Gud i mig något fullkomligt individuellt? Det är alldeles riktigt, att Självvet markerar den *individuationsprincip*, varigenom en viss person skiljer sig från varje annan. Den som icke finner sitt själv, sin Gud, finner icke *sig själv*, sin personlighet. Den personliga egenarten, den speciella livsuppgiften är en gudomlig gåva, som allena kan skänka livet dess fulla mening och innehåll.

Men detta betyder icke en jagisk isolering utan ett rikare gemenskapsliv. Upptäckten av livets gudomliga mening bryter den jagiska isoleringen. Det måste således i alla fall vara så, att genom mitt gudomliga Själv strålar en högre gemenskaps liv fram, vi-ets liv, för att tala med F r i t z K ü n k e l. Självvet är icke isoleringens princip utan gemenskapens: utan du intet jag. Detta tyder på att Självvet på för oss okända vägar står i relation till andra Själv och till sist till en högsta, allt övergripande Enhet.

Här måste vi sluta vår framställning. Det sagda må vara nog för att ge en föreställning om att de problem, varmed den moderna psykologien arbetar, omöjligen kunna negligeras av en teologi, som icke vill klippa av alla förbindelser med en vetenskap och praxis, som ut ifrån delvis andra förutsättningar sysslar med människosjärens djupaste frågor.¹ Ett ingående på denna psykologiska problemställningar innebär intet

¹ Med hänsyn till de följder, en sådan inställning i längden kan komma att få

återfall i den psykologism och de immanenta betraktelsesätt, som den nyaste teologien icke utan skäl tar avstånd från. Det synes fastmera, som om denna psykologis resultat skulle skärpa blicken för transcendensproblemets egentliga innebörd men utan att överspanna transcendensen därhän, att all skapelsebetingad immanent relation mellan Gud och människa upphäves. *Människan blir sig själv först i och genom sitt förhållande till Gud*; i denna tanke komma såväl transcendens som immanens till sin rätt.

för teologi och kyrka, vore det kanske icke ur vägen att ta H a r n a c k s varning ad notam: »Vestigia terrent: man kann an den geschichtlichen Folgen des Occamismus studieren, dass die denkende Menschheit es sich auf die Dauer nicht gefallen lässt, dass ihr die Religion lediglich als Offenbarung vorgestellt wird und alle Stränge durchschnitten werden, welche diese Offenbarung mit dem Weltverständnis verbinden» (Lehrbuch der Dogmengeschichte III⁴, s. 646).

ÄRKEBISKOPSVALET 1574

AV TEOL. LIC. KRISTER GIEROW, LUND

Den 27 oktober 1573 avled ärkebiskop Laurentius Petri Nericius. Efter att under fyrtiotvå år ha lett den svenska kyrkan genom tidvis stormiga öden, och den svenska konungamakten hade att gemensamt med prästerskapet utse den man, som var mest lämpad att fullfölja hans verk. Det var i en tid av relativt lugn, som den gamle ärkebiskopen gick bort. De svåra strider gentemot den tilltagande kalvinistiska propagandan, som uppfyllde så gott som hela 1560-talet, hade förts till ett lyckligt slut, och omkring 1570 stod Laurentius Petri d. ä. som segerherre i spetsen för en kyrka, vars enighet åtminstone ej äventyrades genom mera djupgående motsättningar.

En viss förskjutning hade genom 1560-talets teologiska strider ägt rum inom den svenska kyrkan. Vid de egentliga stridernas begynnelse stod det kalvinistiskt orienterade partiet Erik XIV och hans i stor utsträckning utländska förtrogna nära och kom därigenom i viss mån att göra skäl för beteckningen »hovpartiet». Mot detta parti stod så en annan fraktion av prästerskapet, samlad kring den åldrande ärkebiskopen och liksom han besluten att värna om den svenska lutherdomen. Genom de stora stridernas utgång blev situationen en annan. Det kalvinistiska inflytandet upphörde tills vidare, och vid kyrkomötet 1572 kunde konungamakt och prästerskap i förening besegla den svenska kyrkans evangeliska karaktär genom antagandet av den kyrkoordning, som utgjorde Laurentius Petri Nericius' livsverk. Men även nu — sedan striden fört till seger — var det svenska prästerskapet om än icke oenigt och splittrat, så likväl ej heller fullt enstämmigt. Mot en av Melanchthon och en humanistiskt färgad lutherdom påverkad fraktion stod en annan, representerande en mot luthersk ortodoxi mera orienterad med sin starkaste förankring i Norrland och med sin centralpunkt i Gävle. Denna s. k. norrlandsortodoxi — som längre fram icke minst genom

Abraham Andreae Angermannus kom att utöva ett betydande inflytande på den svenska kyrkans utveckling — representerade nu oppositionen. Till öppen konflikt kom det emellertid först genom den liturgiska stridens utbrott.

I denna situation, som här endast till sina allra grövsta drag kunnat skisseras, var det alltså man hade att utse Laurentius Petri Nericius' efterträdare.

Den 18 april 1574 lät konung Johan kallelse utgå till rikets biskopar med anmaning att infinna sig till »en allmenneligh herredagh» i Stockholm den 6 juni, medtagande »någre beskedelige af capittlet, tesliges två af the förnempste prester af hvart häredt». Liknande kallelser utgingo samtidigt till konungens ståthållare samt till fogdarna i Norrland med befallning till dem att utse herredagsmän.¹ Rådet hade dagen dessförinnan ävenledes inkallats till möte senast den 25 maj.² De utfärdade kallelserna omnämna icke direkt för vilka ärendens handläggning denna herredag utlysts utan antyda endast »någre våre och riksens högvichtige och anliggende legenheter».³ Den viktigaste av dessa angelägenheter torde väl — åtminstone ur kyrklig synpunkt sett — vara utseendet av den nye ärkebiskopen. Vidare sade sig konungen ha för avsikt att få sin son Sigismund ånyo erkänd såsom tronföljare samt att — enligt ett brev från honom till episcopus electus i Västerås Erasmus Nicolai — låta prästerskapet taga ställning till en del punkter angående en eventuell revidering av 1571 års kyrkoordning, vilka punkter utarbetats av konungens sekreterare Petrus Michaelis Fecht.⁴

Den beramade herredagen tog sin början trefaldighetssöndagen den 7 juni 1574. Närvarande voro — förutom de nämnda prästerliga ombuden — hertigarna Magnus och Karl, rikets råd samt representanter för borgar- och bondestånden.

Förhandlingarnas gång skildras i en i Svenska riksdagsakter⁵ avtryckt anonym redogörelse. Denna är indelad i fyra olika »actus». Till en början behandlades under mötet en del politiska spörsmål, som stodo

¹ Svenska riksdagsakter ... Ser. 1: 2: 3. Sthm 1899. S. 487—489.

² A. a. s. 486.

³ A. a. s. 489.

⁴ A. a. s. 489.

⁵ A. a. s. 490 ff.

i samband med det ryska kriget, varefter ständerna enligt konungens önskan ånyo bekräftade Sigismunds tronföljareval. Konungen bedyrade så sitt ärliga uppsåt med avseende på de kyrkliga frågor, som stodo på dagordningen, och tillbakavisade allt det förtal, som utspritts angående honom och hans kyrkopolitik. Han ville med sina åtgärder endast tillse, att allt bleve »decenter et ordine, cum summa pietate et reverentia, ut templa, altaria, administratio sacramentorum cum pietate et aliqua gravitate fiant . . .»¹

I fortsättningen av mötesförhandlingarna genomgingos så närmast de i brevet till Erasmus Nicolai omnämnda punkterna, vilka huvudsakligen rörde frågor i samband med mässan och som i förväg förelagts biskoparna och de främsta av prästerskapet för yttrande. Diskussionen, under vilken konungens talan fördes av Petrus Fecht, är av stort intresse, i det att resultatet av densamma kom att bilda den grund, på vilken arbetet på Nova ordinantia av år 1575 kom att byggas. Att närmare ingå på dess förlopp är här icke möjligt.² Resultatet av densamma föreligger i den s. k. prästerskapets förening med avseende på några ceremonier i mässan eller, som den egentliga titeln lyder, »Någre puncter anrörendes the ceremonier, som udi mässone hålles och brukes skole».³ Denna förening är undertecknad den 11 juni.

Innan detta aktstycke uppsattes och bekräftades av prästerskapet, hade mötets andra huvudpunkt — ärkebiskopsvalet — redan avverkats. Valets förlopp skildras i relationens fjärde »actus», där även ett fullständigt valprotokoll meddelas.

Valproceduren försiggick enligt relationen på följande sätt. Först utsågos tre valförrättare, av vilka de två »coniunctim audiverunt», under det att den tredje skulle fungera såsom vittne och hade att övervaka, att de avgivna vota icke på något sätt förändrades under röstsammanräkningen. Tvenne voteringsprotokoll upprättades, vilka därefter framlades inför konungen. De tre valförrättarna voro pastor Upsaliensis Joachim Olai, pastor Stregnensis Reinholdus Ragvaldi och

¹ A. a. s. 492.

² En mera ingående undersökning av mötesförhandlingarnas innebörd och betydelse kommer att ingå i en planerad och påbörjad studie över Johan III:s inre kyrkopolitik.

³ Svenska riksdagsakter . . . Ser. 1: 2: 3. S. 499 ff.

pastor Arosiensis Jonas Andreae Jemtius. Före omröstningen fingo dessa tre avlägga en ed, »ne alicui patefacere, cui voces sint datae».

Att som Holmquist¹ beteckna denna valprocedure såsom en öppen omröstning, kan väl knappast vara riktigt. Detta skulle innebära, att varje särskilt avgivet votum skulle bliva känt för valcorporationen i dess helhet. Den av valförrättarna avkrävda eden tyder emellertid på motsatsen. Skulle valsekretessen endast gälla helt utomstående, under det att de i valet deltagande fingo tillfälle att följa valets förlopp i detalj, borde väl en liknande ed ha fått avläggas av samtliga närvarande — i den mån den i så fall av mera än sjuttio personer delade hemlighet över huvud taget hade någon utsikt att bevaras. »Sluten» i ordets egentliga bemärkelse har väl omröstningen heller icke varit, i det att synbarligen vota avgivits enskilt men muntligt till valförrättarna. De senares tystnadsplikt har väl dikterats av önskan, att valet måtte kunna ske fritt och utan inverkan av de röstandes eventuella subordinationförhållanden till huvudkandidaterna till ärkebiskopsposten.

I övrigt iakttogos vid valet följande principer. Rösterna kunde givas åt såväl närvarande som frånvarande. Delegaterna röstade var och en för sig. Varje enskilt votum räknades alltså, under det att ingen hänsyn togs till resultatet av omröstningen inom varje stift. De röstande fingo avgiva en edlig försäkran att skänka sitt votum åt den, som efter deras samvetes vittnesbörd vore den lämpligaste till ämbetet. Rösterna avgåvos stiftsvis med början på ärkestiftet och därefter de övriga stiftet i hävdvunnen rangordning.

Resultatet av omröstningen framgår av den tabell, som i mötesrelationen upptagits i omedelbar anslutning till röstprotokollet:

Personae igitur electae sunt septem.

1. m. Martinus episcopus Lincopensis	33 vota
2. m. Laurentius Gothus rector	22 »
3. m. Nicolaus episcopus Stregnensis	8 »
4. m. Olaus Luth professor	5 »
5. m. Olaus pastor Stockholmensis	2 »
6. d. Nicolaus episcopus Vexionensis	1 votum
7. m. Abraham moderator scholae Stockh.	1 »

¹ Svenska kyrkans historia ... 3:2. Sthm 1933. S. 40.

Sedan detta förslag förelagts konungen, utnämnde denne tillsammans med rådet Laurentius Petri Gothus. Emellertid ville man uppskjuta hans invigning till ärkebiskopsämbetet ett eller åtminstone ett halvt år.

Med detta referat av ärkebiskopsvalet slutar den anförda relationen av mötets förlopp.

Som Holmquist framhållit,¹ ger röstprotokollet en intressant bild av de olika kyrkliga riktningarnas fördelning bland stiftsrepresentanterna. Av de sju nominerade kandidaterna till ärkebiskopsstolen tillhörde biskop Martinus Gestricius i Linköping, biskop Nicolaus Olai Helsingus i Strängnäs, professor Olaus Luth i Uppsala samt Abraham Andreae Angermannus norrlandsortodoxien. Dessa fyra erhöilo sammanlagt fyrtiosju av de sjuttio två avgivna rösterna och måste alltså sägas representera en avgjord majoritet inom det församlade prästerskapet. Huvudkandidaten, biskop Martin, erhöil sitt starkaste stöd från Skara och Växjö stift samt Finland. I sitt eget stift fick han däremot se sig slagen av Laurentius Petri Gothus, som erhöil fem av de avgivna nio rösterna. Biskop Martin själv erhöil två röster; Nicolaus Olai och pastor i Stockholm Olaus Petri Medelpadius vardera en. Av ärkestiftets tjugotre röster tillföilo åtta Laurentius Petri och lika många Martinus Gestricius. Att ställningen här skulle bli jämn, var att vänta. Stiftets nordliga del utgjorde ju den nya ortodoxa riktningens huvudpunkt, de sydliga delarna ha däremot slutit sig till den man, som torde ha synts mera representera den avlidne ärkebiskopens traditionalistiska linje. Samma var fallet i Strängnäs stift, där Laurentius Petri Gothus erhöil majoritet. I Västerås stift slutligen blev ställningen mellan de båda huvudkandidaterna jämn, i det att de här erhöilo vardera tre röster.

I omröstningen deltogo samtliga biskopar utom Jakob i Skara. Erasmus Nicolai är i röstprotokollet antecknad såsom »electus Aros. ep.», vilket beriktigar Laurentius Raimundius' uppgift,² att han först vid detta tillfälle blivit vald till biskop. Likaså är Raimundius' framställning uppenbarligen felaktig, då han angiver, att Erasmus Nicolai och Laurentius Petri Gothus först i december 1574 blevo av konungen konfirmerade till sina ämbeten. Av mötesrelationen framgår, att åt-

¹ Holmquist, a. a. s. 40.

² Laurentius Raimundius, Historia liturgica ... Sthm 1745. S. 13.

minstone Laurentius Petri erhållit sin konfirmation i samband med mötet, då det där direkt heter: »Rex vero cum senatu regni elegerunt m. Laurentium Gothum . . .»

Som redan framhållits kom valresultatet att i viss mån avspegla det motsatsförhållande, som präglade den svenska kyrkan vid denna tidpunkt. Biskop Martin var synnerligen nära knuten till norrlandsortodoxien. Han var själv norrlänning och hade före sin biskopsutnämning varit kyrkoherde i riktningens högborg, Gävle, där hans yngre broder, Laurentius Olai Gestricius, fungerat såsom den berömda Gävleskolans förste rektor. Även Strängnäs-biskopen tillhörde genom födsel och sin tidigare verksamhet samma fraktion. Han var Martinus Gestricius' företrädare i kyrkoherdeämbetet i Gävle och hade dessutom varit ordinarius över Norrland, innan han förflyttades till biskopsstolen i Strängnäs.¹

Norrlandsortodoxiens representanter stredo emellertid icke på enhetlig front. Av ledarna röstade endast professor Petrus Jonae på biskop Martin. Mot denna grupp stod så en melanktonskt-humanistisk och traditionalistisk med Laurentius Petri Gothus som förgrundsgestalt. Motsättningen får emellertid när det gäller denna tidpunkt icke överskattas. Först genom den liturgiska striden kom den att skärpas. Nu voro förhållandena ännu sådana, att en man som Martinus Gestricius synbarligen icke hyst några betänkligheter mot konung Johans kyrkopolitik. Så återfinnes han såsom undertecknare av såväl Nova ordinantia som liturgien.

Vid valet avgåvos sammanlagt sjuttiofem röster, varför deltagarantalet, de tre valförrättarna, vilkas namn icke återfinnas i röstprotokollet, inräknade, uppgått till sjuttiofem personer. Från denna siffra avviker den av Baazius² lämnade uppgiften, att etthundrafyra präster — förutom representanterna för Linköpings stift, om vilkas antal han icke vet något besked — skulle deltagit i mötet och undertecknat prästerskapets förening angående ceremonierna. Att antalet närvarande delegater varit olika vid behandlingen av de båda frågorna, framgår av de bevarade aktstyckena från mötet. Under det relationens röstprotokoll upptager endast åtta namn för Västerås stift och tjugotre för

¹ Se vidare Holmquist, a. a. s. 7 ff.

² J. Baazius, Inventarium ecclesiae sveogothorum . . . Lincop. 1642. S. 337.

ärkestiftet, är prästerskapets förening angående ceremonierna under-
tecknad av sexton representanter för det förstnämnda och fyrtiotvå
för det sistnämnda stiftet. Jämförelsen måste inskränkas till dessa båda
stift, när endast deras bekräftelser å föreningen blivit bevarade, för
ärkestiftet i original, för Västerås stift i avskrift.¹ Divergensen i fråga
om antalet delegater vid de båda tillfällena kan antingen bero därpå,
att prästerskapet av någon anledning icke omfattat ärkebiskopsvalet
med särskilt stort intresse — måhända ansågs valets utgång i vad på
konungen ankom vara redan på förhand avgjord² — och därför icke
brytt sig om att mangrant närvara vid denna del av mötesförhand-
lingarna, eller också därpå, att rösträtten vid valet måhända varit
begränsad till ett färre antal delegater.

Mot de uppgifter, som lämnas i mötesrelationens röstprotokoll, synas
en del upplysningar, hämtade från andra håll, strida. Så stämmer —
som redan A n j o u påpekat³ — relationens uppgift om den av Martinus
Gestricius vid valet uppnådda, betydande majoriteten illa överens med
Laurentius Petri Gothus' egen utsago, då han i sin revers till konungen
av den 11 januari 1575⁴ omnämner sig själv såsom vald till ärke-
biskopsämbetet genom »deliberatam legitimam et concordem totius cleri
hujus regni suffragationem et electionem». Likaledes förefaller det
märkvärdigt, att Abraham Andreae Angermannus i sin starkt polemiskt
färgade framställning av händelserna åren 1574 och 1575 i sin Historia
liturgica icke skulle ha funnit det vara lämpligt att påpeka utgången
av prästerskapets fria val, för den händelse Laurentius Petri Gothus
blivit av konungen utnämnd till archiepiscopatet, trots att han vid
det föregående valet icke erhållit majoriteten av de avgivna rösterna.
Men i Angermannus' framställning konstateras endast helt kort: »Anno
1574. seu proximo post mortem senioris Archiepiscopi, mense Junio,
factus est Stocholmiæ conuentus Episcoporum & aliquot pastorum, in

¹ Svenska riksdagsakter ... Ser. 1:2:3. S. 499 ff. och 505.

² Baazius (a. a. s. 337) uppgiver om prästerskapets ställningstagande vid
ärkebiskopsvalet, att »cumq; multi illorum intelligerent ipsum Regem favere M.
Laurentio P. Gotho Professore Ubsal. ut hunc vellet Electum esse Archiepiscopum,
dederunt eidem sua plurimi Clerici suffragia, voluntati Regis satisficientes».

³ L. A. A n j o u, Svenska kyrkoreformationens historia. 3. Ups. 1851. S. 77.

⁴ Avtryckt i Magazin für Kirchengeschichte und Kirchenrecht des Nordens ...
2:3. Altona 1796. S. 41 f.

quo M[agister] L[Laurentius] P[etri] G[othus] in Archiepiscopum est electus . . .»¹ Därmed åsyftas icke att Laurentius Petri Gothus blivit av prästerskapet *vald* till ämbetet, utan enbart att han utsetts därtill. Termen »electus» användes nämligen om varje biskop före hans invigning, oavsett om han vunnit sitt nya ämbete genom prästerskapets val och efterföljande kunglig konfirmation, eller om han tillsatts av konungen mot det prästerliga valkollegiets uttalade önskan.

Av de övriga källorna omtalar den s. k. Acta ecclesiastica² uttryckligen, att vid mötet företogs val av ärkebiskop, »in qua plurimorum suffragia nactus est M. Laurentius Gothus Upsalensis professor», och även Baazius uppgiver direkt, att »dederunt eidem [Gothus] sua plurimi Clerici suffragia . . .»³

Som synes står här uppgift emot uppgift. Men även om man kunde vara benägen att med stöd av Laurentius Petri Gothus' egen, Abraham Angermannus' — även om i fråga om honom slutsatserna huvudsakligen kunna dragas *e silentio* —, Acta ecclesiastica och Baazius' vittnesbörd hävda, att Laurentius Petri Gothus — tvärt emot vad mötesrelationen har att förmäla — erhållit majoriteten av de vid ärkebiskopsvalet avgivna rösterna och att han alltså blivit utsedd till ärkebiskop i enlighet med prästerskapets val och icke emot detsamma, så måste man nog, åtminstone till dess ytterligare material i frågan kunnat framdragas, stanna vid mötesrelationens påstående. Röstprotokollets detaljerade uppgifter synas onekligen tarva synnerligen starka motargument för att kunna utdömas såsom historiskt oriktiga.

En möjlig förklaring till de motstridande uppgifterna må här antydas. Den kan härledas ur 1571 års kyrkoordnings stadganden om biskopsval, där det om de i valet deltagande heter: »Therföre skal Biscops wahlet warda några tilskickade personer aff Clerkerijt och andra som j sakenne något äro förfarne, j hender giffuit . . .»⁴ Enligt denna be-

¹ Abraham Andreae Angermannus, Historia liturgica. (Företal till Laurentius Petri, Refutatio erroris Herbesti de consecratione eucharistici . . . authore A. A. A. Hamb. 1588.) Fol. K ff.

² Acta ecclesiastica apud Suecos tempore Johannis 3 regis Suetiae, Holmiae inchoata anno Christi 1573. (Historiska handlingar . . . 20. Sthm 1905.) S. 223.

³ Baazius a. a. s. 337.

⁴ Laurentius Petri, Kyrkoordning av år 1571 . . . Med historisk inledning av Emil Färnström. Sthm 1932. S. 168.

stämmelse kunna även andra än prästerskapet, exempelvis rådet och mötessekreteraren Petrus Michaelis Fecht och måhända även andra »j sakenne något förfarne», ha haft rätt att deltaga i ärkebiskopsvalet, varvid deras röster måhända räckt till för att skaffa Laurentius Petri Gothus majoriteten. Mötesrelationens röstprotokoll skulle i så fall icke återgiva hela valprocedurens resultat, utan endast de röstsiffror, som uppnåddes vid omröstningen bland de prästerliga mötesdeltagarna. Likväl är att märka, att de citerade ställena ur Acta ecclesiastica och Laurentius Petri Gothus' revers till konungen tala om majoriteten av prästerskapets röster.

Har alltså Laurentius Petri Gothus av konung Johan blivit utnämnd till ärkebiskopsämbetet i strid mot den av det svenska prästerskapet genom voteringen uttalade önskan, så uppställer sig den frågan, huruvida konungen genom denna utnämning gjort sig skyldig till en olaglighet.

Enligt O. Holmdahls framställning av innebörden av kyrkoordningens stadganden med avseende på biskopsval, måste detta sägas ha varit fallet. Denna tolkning innebär nämligen, att det i kyrkoordningen förutsattes, »att den af kyrkan valde också bör af konungen insättas i ämbetet . . . Konungens uppgift i detta fall härledes visserligen ur hans ställning såsom öfverhet, men består blott i att bekräfta och verkställa den kyrkliga representationens val . . . Det bestämmande, aktiva organet är kyrkans representation, icke den världsliga öfverheten».¹ Även Holmquist besvarar denna fråga jakande: »I direkt strid mot kyrkoordningen utnämnde Johan Lars d. y. till ärkebiskop».²

Emellertid torde man ha full rätt att i kyrkoordningens formulering med avseende på kapitlet »Om Biscops wahl» lika väl finna stöd för en motsatt uppfattning. I kyrkoordningen har ifrågavarande passus följande lydelse: »När tå ther til kommer, at thetta ärendet [biskopsvalet] skal haffuas för hender, röstar man om, som seder är, och then som, när så handlas, får mesta rösterna, han nempnes tå ther til, Åro rösterna

¹ O. Holmdahl, Studier öfver prästeståndets kyrkopolitik . . . 1. Ld 1912. S. 38 f.

² Holmquist, a. a. s. 40. Jfr även H. Lundström, Laurentius Paulinus Gothus . . . 1—2. Ups. 1893. S. 110, samt K. A. Appelberg, Bidrag till belysande af kyrkans rättsliga ställning . . . Hfrs 1900. S. 86 f.

lika monga, så må man lata lotten skiliat åt, och strax förskicka honom som *Electus* är til öffuerheten *pro confirmatione*, Hwar han tå ock ther gillat, stadfest och medh öpet breff j Stichtet insat warder, skal han widh Domkyrkiona, eller hwar honom är best belägit, aff någon annan Biscop, en eller flere, vppenbarliga genom henders ålegning ordinerat warda».

Kyrkoordningens stadganden innebär alltså, att *electus* skall av konungen utverka konfirmation å sitt ämbete, och att han, *om han erhållit denna konfirmation*, därefter skall i vederbörlig ordning invigas till sitt nya ämbete. Denna formulering måste givetvis även innebära en möjlighet för konungen att förvägra den, som erhållit majoriteten vid det företagna valet, sin stadfästelse. Kyrkoordningen anger icke, att i sådant fall ny omröstning skall äga rum till dess att en annan kandidat kunnat framställas, som konungen vore villig att konfirmera, och dess formulering torde icke giva vid handen, att konungens stadfästelse skulle vara blott en formalitet, vars uteblivande man icke behövde taga med i räkningen. I stället måste denna formulering kunna innebära, att konungen hade rätt att till biskopsämbetet utse någon annan av de genom omröstningen nämnda. Så har synbarligen skett vid det nu relaterade ärkebiskopsvalet, i det att konungen tillsammans med rådet utsett Laurentius Petri Gothus, trots att Martinus Gestricius erhållit högsta röstetalet vid det företagna valet.

Man har vid ärkebiskopsvalet förfarit på ett sätt, som icke stått i strid mot kyrkoordningens något oklara stadganden och som kort tid därefter fick sin mera precisa kodifiering i 1575 års Nova ordinantia. Laurentius Petris utnämning kan direkt sägas antecipera Ordinantians stadganden härvidlag. Här heter det nämligen, att »när någor Biskop är affallen, skola Cappitulares skriffua til öffuerheeten och begära någon annan igen, må thå öffuerheetenn först, sedan andra Biskopar i Rijket, och the ther beskedeligaste äro vthi thet stichtet, som Biscoppen affallen är, komma och latha sin wilia förstå, och befalla att the medh thet aldra första, och effter sitt samuet och besta betenckiande wälia skola, huilka thå the valt haffua, måge the thå sådana sina röster förskicka till öffuerheeten, och hon sedan ther om ransakar, huilcken gillas kan, och insetia then samma i sticket såsom brukeligh ähr, så att öffuerheeten behåller

¹ Handlingar rörande Sveriges historia ... Ser. 2: 2. Sthm 1872. S. 343 f.

thå högsta rösten». Några särskilda bestämmelser för ärkebiskopsval finnas icke i Nova ordinantia lika litet som i 1571 års kyrkoordning, men synbarligen har man ansett det vara en hela det svenska prästerskapets angelägenhet att välja ärkestiftets biskop, varför man utvidgat bestämmelsen om tillkallandet av »de beskedeligaste» i stiftet till att gälla en representation av prästerskapet i dess helhet. Skillnaden mellan Nova ordinantias stadganden å ena sidan och Laurentius Petri Nericius' kyrkoordnings å den andra ligger närmast däri, att den förra även ger biskoparna inflytande vid biskopsval. Den sista punkten i Nova ordinantias stadga, att »öffuerheeten behåller thå högsta rösten», innebär däremot icke en direkt nyhet utan snarast ett förtydligande av bestämmelserna i 1571 års kyrkoordning, liksom över huvud taget Ordinantian endast vill vara en förklaring till densamma.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

I jämförelse med den allmänt ekumeniska verksamheten ha de specifikt lutherska enhetssträvandena under senaste tid fört en mera undanskymd tillvaro.¹ Det Lutherska världskonventet har dock även efter konventen i Eisenach 1923, i Köpenhamn 1929 och i Paris 1935 arbetat vidare. Vid det sistnämnda mötet övergick ledningen från den amerikanska gruppen, som i professor dr. J. A. Morehead haft en hängiven och outtröttligt verksam företrädare, till den tyska. Landsbiskopen i Hannover dr. A. Marahrens har sedan dess innehaft presidentposten, och vid hans sida har som Världskonventets generalsekreterare verkat pastor dr. Hanns Lilje, Berlin. Världskonventets exekutivkommitté, som före mötet i Paris bestått av endast sex medlemmar, två representanter för envar av de tre huvudgrupperna, den amerikanska, den tyska och den nordiska, utökades där med lika många suppleanter, så att antalet blev det dubbla. Då i praktiken skillnad knappast gjorts mellan ordinarie medlemmar och suppleanter, ha härigenom de nordiska länderna fått var sin företrädare i kommittén. Vad Sverige beträffar, ställde dess representant prostén dr. Per Pehrsson, som ifrån Världskonventets tillblivelse tillhört exekutivkommittén, vid dennas sammanträde i Uppsala i maj 1938 på grund av hög ålder sin plats till förfogande. Årkebiskop dr. Erling Eidem åtog sig då att representera den svenska kyrkan, dock så, att han i fall av förhinder kunde ersättas av biskopen i Lund dr. Edv. Rodhe.

Innevarande år sammanträdde exekutivkommittén på inbjudan av den för kristendom och kyrka varmt intresserade fursten Günther von Schönburg-Waldenburg den 20—26 maj å hans slott Waldenburg i Sachsen. Det var en förnämlig och värmande omramning, som härigenom skänktes kommitténs förhandlingar. Bland de frågor, som behandlades, förekom den om en författning för Världskonventet. Tidigare gällande bestämmelser samlas och omarbetas för att föreläggas det nästa

¹ Följande redogörelse för sammankomsten av exekutivkommittén för Lutherska världskonventet i maj detta år har redaktionen mottagit från biskop Max v. B o n s d o r f f, Borgå.

år sammanträdande Lutherska världskonventet i Philadelphia, U. S. A. Förberedelserna för detta stormöte, avsett att äga rum den 24 maj—2 juni 1940, upptog för övrigt en stor del av tiden i Waldenburg. Trots de svårigheter det rådande osäkra världs läget vållar, beslöt man fasthålla planen på konventet i Philadelphia. Avsikten är att i samband med detta världskonvent hålla en generalmönstring av lutherskt kyrkoliv i Nordamerika i närvarande tid. Vid sidan av det officiella konventet planlägges nämligen sammankomster av arbetare inom olika grenar av församlingsverksamhet såsom söndagsskola, ungdomsarbete, diakoni, inre och yttre mission, kyrklig press m. m. Det egentliga världskonventet samlas kring temat »den lutherska kyrkan av i dag». Det fördelar sig till en början på tre sektioner, av vilka envar får att förbereda ett av följande specialtemata: 1) »kyrka, ord och sakrament», 2) »den lutherska kyrkan och kyrkorna», 3) »den lutherska kyrkan i världen». Betänkanden i dessa frågor, avsedda att föreläggas de tre sektionerna i Philadelphia, utarbetas för närvarande av tre kommissioner, av vilka den för den första frågan huvudsakligast består av tyska teologer, den för den andra av representanter för nordens och den för den tredje av amerikanska lutheraner.

En annan grupp av frågor, som dryftades i Waldenburg, gällde den understödsverksamhet Världskonventet alltsedan professor Moreheads tider bedriver till förmån för nödlidande trosförvanter. Stor betydelse har för närvarande understödet till det lutherska väckelsearbetet bland ukrainarna i Polen, och till detta understöd bidrager Sverige i mycket hög grad. Från Amerika har däremot bidraget för detta ändamål på sistone nästan uteblivit, emedan man där fått på sin anpart att stöda den s. k. Gossner-kyrkan, en av de tyska missionskyrkorna i Indien, och därtill krävts rätt stora summor. För att åvägbringa en uppgörelse i denna fråga ägde en dag underhandlingar rum med medlemmar av det tyska kuratoriet för Gossnermissionen. Av samma anledning hade även biskop Johannes Sandegren från den indiska tamulkyrkan inbjudits att på sin resa till Europa närvara vid sammanträdet i Waldenburg såsom sakkunnig. Det definitiva beslutet angående detta understöd hänköts till världskonventet i Philadelphia.

Ytterligare diskuterades frågan om det närmare samarbetet mellan teologerna i de olika lutherska kyrkorna. I detta avseende äger Luther-

akademien i Sondershausen, ledd av professor dr. Carl Slange, en särskilt stor betydelse. Men även andra möjligheter till ett sådant samarbete borde utnyttjas.

Samvaron i Waldenburg omfattade förutom de direkta förhandlingarna även gudstjänster och andra andaktstillfällen i det vackert smyckade slottskapellet, utflykter i närheten o. s. v. och kvarlämnade hos deltagarna ett oförgätligt minne.

* *

*

Den 19—26 juli hölls i Durham en konferens mellan anglikanska och skandinaviska teologer. Konferensen var den femte i sitt slag; tidigare anglo-skandinaviska teologkonferenser ha ägt rum i Cambridge, å Sparreholm i Södermanland, i Gloucester och å Fritzöhus nära Oslo. Nästa konferens är avsedd att hållas i Danmark om två eller tre år.

Deltagare i konferensen voro från Sverige prof. A. Nygren och prof. R. Bring, från Norge prof. E. Molland, som även var sekreterare för hela den skandinaviska delegationen, samt sjömansprästen K. Stöylen; från Danmark deltog Sognepraest R. Prenter, teol. dr. P. G. Lindhardt samt pastor H. Dahn. Den engelska delegationen var synnerligen representativ. Dess ledare och hela konferensens ordförande var biskopen av Southwark; värd i Durham var professorn där Canon O. Quick (numera utnämnd till professor i Oxford). Vidare deltog Canon L. Hodgson, Oxford, professor J. M. Creed, Cambridge, Canon W. J. Phythian-Adams, Carlisle, samt (två dagar) den i Sverige välkände Father Gabriel Hebert, Kelham. Dessutom deltog Mr. P. S. Watson, vilken nyligen översatt andra delen av Nygrens arbete *Den kristna kärlekstanken till engelska*. De engelska medlemmarna representerade olika ståndpunkter, om än en högkyrklig syn var den dominerande. En engelsman, Mr. P. S. Watson, var ej medlem av engelska statskyrkan utan metodist.

Det centrala ämnet för konferensen var *försoningen*. Men som vanligt delades ämnet upp, så att varje medlem fick i ett särskilt »paper» behandla en sida av ämnet och vid konferensen kommentera och utföra sina synpunkter. De särskilda överläggningsämnena voro: 1) Offertanken i Gamla testamentet och försoningstanken i Hebreer-

brevet (Phythian-Adams), 2) försoningen enligt de synoptiska evangelierna (Molland och Creed), 3) försoningen enligt Paulus (Støylen och Waddams), 4) försoningen enligt de Johanneiska skrifterna och Petri brev (Lindhardt och Watson), 5) historiska försoningsteorier i samband med kristen soteriologi över huvud (Nygren och Hebert), 6) försoningen och den enskildes liv (Bring och Quick), 7) försoningen och det mänskliga samfundslivet (Dahn och Hodgson) samt slutligen 8) försoningen och nattvarden (Prenter och biskopen av Southwark). — Som synes var det så långt möjligt ordnat så, att varje särskilt ämne behandlades av en engelsman och en skandinav; så bereddes möjlighet för så väl specifikt anglikanska som för lutherska synpunkter att komma till sin rätt vid diskussionerna.

En erfarenhet, som kunde göras vid överläggningarna, var, att man, för att komma till enighet vid sådana konferenser som denna, ej bör börja med skenbart yttre frågor, såsom sådana, som röra ordning och praxis i de olika kyrkorna, utan att man bör börja med de mest centrala teologiska frågorna. Det visade sig i Durham att, då teologer från England och Skandinavien på allvar ställdes inför kristendomens mest centrala frågor, det snart uppstod ej motsättningar och brist på förståelse utan ett ivrigt samarbete i försöket att från olika synpunkter förstå kristendomens djupaste problem. — Både mellan de skandinaviska representanterna inbördes och mellan dessa och de engelska teologerna visade sig förståelsen och överensstämelsen gå långt djupare än man någonsin vågat hoppas. Glädjen över det långt gående teologiska samförstånd, som nåtts, var allmän; från skandinavisk sida ansåg man sig särskilt vara skyldig Canon O. Quick det största tack för detta. Det var ej alls någon diplomatisk färdighet hos honom, som gjorde honom till en enande gestalt, utan det var helt enkelt hans teologiska allvar och djup. Hans ständiga försök att utan några hänsyn tränga djupare in i evangeliets innebörd kom honom själv att ej sällan visa en förvånande förståelse för luthersk teologi och ingav alla en oerhörd respekt för honom, vilken ståndpunkt han än företrädde.

Nästa konferens är avsedd att behandla »lagen», varvid hänsyn skall tagas ej blott till det centrala problemet »lag-evangelium» utan även till den »naturliga» lagen och till förhållandet mellan kristen lag och mänsklig rätt.

TEOLOGISK LITTERATUR

TEOLOGISK BUKETT.

Till Gustaf Aulén ^{15/3} 1939. *Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1939. 413 sid. Pris kr. 10:—.*

De svenska teologerna kunna göra festskrifter. Den föreliggande ståtliga volymen är ett nytt bevis härpå. Man läser den med intresse, alltifrån Årkebiskopens personliga och innerliga betraktelse vid festföremålets biskopsvigning, som utgör den högstämnda upptakten, till Krister Gierows rikhaltiga bibliografi, registret över en mångsidig och rikhaltig författargärning, så långt som dess resultat föreligger. Någon utförligare diskussion av de tjugotvå uppsatserna däremellan kan här givetvis icke ifrågakomma. Ämnena äro alltför mångskiftande för att tillåta deras inordnande under någon gemensam synpunkt.

Den enda gruppering, som någorlunda naturligt erbjuder sig, synes vara den som följer tågordningen i den teologiska fakulteten. Enligt denna kommer Efraim Briem först med sin kritik av den gängse omvändelsepsykologin, huvudsakligen av amerikanskt ursprung. Från början har den moderna religionspsykologin varit benägen att beskriva omvändelsen som ett pubertetsfenomen, en själslig mognadsprocess, »under vilken det förut söndrade, disharmoniska, av olikartade viljeimpulser styrda jaget plötsligt, vanligtvis genom en undermedveten procedur, når fram till frid och harmoni och blir en enhetlig karaktär.» Briem framhåller, att om omvändelsen definieras som en sådan moralisk mognadsprocess måste varje människa, som vuxit upp till en helgjuten karaktär, ha genomgått en omvändelse. M. a. o., man har icke träffat omvändelsens egenart av religiös upplevelse. Vidare framhåller han de metodiska brister, som vidlått konstaterandet av plötsliga övergångar från disharmoni och förtvivlan till harmoni och ljus förtröstan. Framför allt har man, enligt författarens mening, varit alltför rädd för allt som på minsta sätt smakat teologi vid skildringen av omvändelsen. Förklaringsmetoden har varit uteslutande biologisk eller

rent av fysiologisk. Skall man komma till rätta med omvändelsen som religiöst fenomen måste man, framhåller Briem, taga fasta på det drag av personligt krav, som tron alltid innebär, och på det idénnehåll, som är förloppets ideologiska förutsättning. Man kan icke förstå omvändelsen utan att ägna uppmärksamhet åt den religiösa trons innehåll.

Säkerligen har därmed en väsentlig synpunkt anlagts. Man blir högst intresserad av den utförligare behandling, som utlovas. Redan här blir det tydligt, i förf:s avvisande av ett suddigt mystikbegrepp, att det nya greppet kommer att göra slut på det urskillnadslösa sammanförande av likt och olik i fråga om fromhetstyper, som hittills så ofta vanställt religionspsykologiska undersökningar. Religionspsykologin kommer att i större utsträckning lämna rum även för andra synpunkter än de i trängre mening psykologiska.

Exegetiken är i festskriften företrädd av tre uppsatser. Anton Fridrichsen låter, under rubriken »Människosonen och Israel», Jesu person framträda mot Gamla testamentets bakgrund, med profeterna som närmaste analogi och med Johannes Döparen som närmaste förutsättning både för gärningen och dess tolkning. Jesu personlighet är och förblir en gåta, heter det, men vad som kastar ljus över den är, att han själv otvivelaktigt ville vara en sådan gåta, ett tecken i Israel. Jesu budskap: »Guds rike är nära, tron evangelium», betyder egentligen: Förstån vem jag är, tron på mig! Av Israel med dess månghundraåriga fostran som Guds folk kunde man med skäl begära, att tecknet skulle bli förstått. Liknelsen är icke blott ett pedagogiskt hjälpmedel. Den anger själv den dunkla, gåtfulla formen för Jesu uppträdande. För lärjungarna, för de invigda, de utkorade skulle den uppenbara, att »ingen känner Sonen utom Fadern, ej heller någon Fadern utom Sonen». — Den tankerika studien är ett nytt exempel på hur den moderna exegetiken från rent historiska synpunkter närmar sig kyrkans hävdvunna bibeltolkning.

Johannes Lindblom diskuterar, i vilken mening termen »Guds rike» bör brukas inom teologin. Hans undersökning mynnar i följande definition: »Guds rike är det av kristusanden skapade livet i Gud, vilket yttrar sig i kärlek till nästan och iver att i alla förhållanden förverkliga Guds vilja. Det har börjat här på jorden, men skall fullkomnas i evighetens värld.» Även härom gäller, att en lutheran känner sig fullt hemma med tankegången, van som han är att tala om Gudsriket som syndaförlåtelsens rike. Tydligen skulle det vara av mycket stort intresse att från denna utgångspunkt få en närmare bestämning

av förhållandet mellan Guds rike och kyrkan, vilka begrepp till stor del synas täcka varandra.

Hugo Odeberg nagelfar den i nytestamentlig exegetik vanliga distinktionen mellan hellenism och judendom. Hellenismen innebär, särskilt på det religiösa området, att orientaliska kulter och idéer tränga sig in i den grekiska kulturvärlden och ge denna en österländsk prägel. Judendomen å sin sida stod ingalunda isolerad i denna blandningsprocess. Den utövade ett starkt inflytande, och den blev själv påverkad. Palestina ligger ju i centrum av hellenismens värld. Judiskt förhåller sig till hellenistiskt ungefär som småländskt till svenskt. Att försöka uppdelat urkristendomen på judiska, orientaliska, och hellenistiska, västerländska element blir därför att arbeta med ett orent och meningslöst alternativ. Kristendomen framträder icke som en blandning utan som en ny organisk enhet, skarpt avgränsad mot omgivande religionsbildningar.

Kyrkohistorien är förnämligt representerad. En särställning intar Hjalmar Holmquists sista universitetsföreläsning, »Från regeringsformen till Rosenius», som i lysande och levande språk, med en rikedom av färsk forskningresultat, ger en samlad bild av en viktig epok i nyare svensk historia. Yngve Brilioth tecknar »Birgitta som religiös personlighet». Genom att låta materialet i dess helhet komma till tals, icke som ofta hittills blott de kyrkoreformatöriskt eller politiskt orienterade delarna, reducerar han karskheten och maktlystnaden i Birgittas karaktär och får mera rum för stillsam ödmjukhet och innerlig fromhet. Hilding Pleijel granskar »Luthers inställning till Augustana», ett problem, som kan påräkna synnerligen stort intresse, icke minst mot bakgrunden av den sedan länge ivrigt diskuterade teologiska divergensen mellan Luther och Melanchthon. Pleijel visar, att Luthers uppskattning snarare gäller Augustana som bekännelsehandling än som dokument. Ur den senare synpunkten ansåg han den i alltför hög grad präglad av Melanchthons »Leisetreten», av mänskligt förnuftiga diplomatiska hänsyn i en sak, som helt borde överlämnas åt Guds ledning. Det stora med bekännelsen var för Luther, att nu icke längre en ensam munk utan furstar och råd bekände och predikade evangeliet inför kejsaren och världen.

I en uppsats om Laurentius Petris *De officiis* går Sven Kjöllers ström skarpt till rätta med Nat. Franséns behandling av detta och andra hithörande dokument. Fransén utgav år 1927 *De officiis* under titeln »Sveriges första evangeliska gudstjänstordning», varemot Kjöllers-

ström påpekar, att den första svenska evangeliska gudstjänstordningen författats av Olavus Petri. Vidare ställer han det utom allt tvivel, att *De officiis* icke är någon gudstjänstordning utan en lärobok i liturgisk sång för katedralskolorna. Beträffande dateringen fastslås, att boken föreligger dels i en äldre, endast för ärkestiftet avsedd, version från omkring 1550 och dels i en yngre från 1568, avsedd för hela riket.

Bland de dogmhistoriska bidragen syssla icke mindre än fyra med Luther. Anders Nygren illustrerar sin tes om motivsammanhangets betydelse för de teologiska uttryckens innebörd i en jämförelse mellan Augustinus' och reformatorns sätt att begagna termen »*simul iustus et peccator*». Hos kyrkofadern blir formeln ett uttryck för hans anslutning till den antika begärpsykologin. »Att människan är på en gång rättfärdig och syndare betyder helt enkelt, att hos henne förnuft och sinnlighet kämpa med varandra.» Människan är delvis rättfärdig och delvis syndare. Hos Luther åter betyder uttrycket, att den troende människan i sig själv helt är syndare men i Kristus helt rättfärdig. Den radikala skillnaden mellan katolsk och evangelisk kristendoms-tolkning framträder klart och skarpt och utförd i olika aspekter just mot bakgrunden av den terminologiska överensstämmelsen.

Ragnar Bring anställer lärorika reflexioner »Kring uppgörelsen mellan Erasmus och Luther». Mot den uppfattning, som i Erasmus ser företrädaren för »det i vanlig mening mänskliga och rimliga, det kulturellt värdefulla eller sådant som inneslöts i humanismens ideal», och hos Luther finner »ett nästan fanatiskt betonande av det religiösa», påvisar Bring, att här stå mot varandra icke kultur och religion utan tvenne kvalitativt skilda religiösa inställningar. Erasmus står därvid helt på den medeltida fromhetens linje, närmast stärkande det nyplatoniska inslaget i densamma. Sammanhanget bakåt med medeltiden och framåt med upplysningstänkandet framträder hos Erasmus i hans betonande av *liberum arbitrium*. När Luther förnekar detta *liberum arbitrium* i betydelsen av en mänsklig förmåga att i religiöst avseende prestera något gott och värdefullt, hävdar han evangeliets rättfärdighet som något artskit från all lagrättfärdighet och därmed en helt ny uppfattning av kristendomens egentliga innebörd. Bring belyser samtidigt den ofta behandlade oklarhet, som uppstår genom att Luther i Erasmus' medeltida frågeställning förnekar viljans frihet och samtidigt genombryter och avvisar hela frågeställningen. Det kunde förmenas, att Luther vore mera konsekvent om han förklarade sig sakna intresse

för om viljan vore fri eller icke i sin strävan efter det som Erasmus ansåg vara religionens mål. Men enligt Bring hänger för Luther verkligheten allt på vad viljan förmår. Denna fråga är nödvändig, ty den ställes genom lagen, och »Gud såsom lagens krävande Gud är för den naturliga människan en rätt uppfattning av Gud.» Diskussionen gäller viljans trålbundenhet eller frihet — för Luther: dess förmåga att omskapa sig själv — i förhållande till lagens krav, »men den olika synen på kravets innebörd gör, att frågeställningen hos Luther liksom spränges och förändras.»

Inom samma sfär rör sig Herbert Olssons avhandling om »Det dubbla necessitasbegreppet». Liksom Bring sysslar Olsson med *De servo arbitrio*, vars bakgrund i den skolastiska läran om den betingade nödvändigheten han utförligt refererar. Thomas, som här tages till representant för skolastiken, hävdar å ena sidan nödvändigheten i skeendet såsom föremål för Guds viljande, å andra sidan kontingensen i samma skeende såsom beroende av människans *liberum arbitrium*. Luther finner, att förra ledet i detta nödvändighetsbegrepp motsäges av det senare. När han hävdar »den obetingade nödvändigheten» innebär detta emellertid icke, att han accepterar ena ledet i skolastikens nödvändighetslära. Han hamnar icke i determinism, vilket framgår av att han icke härleder människornas fördärv ur Guds eviga förutseende såsom yttersta grund. Någon utförd framställning av Luthers egen ståndpunkt ger dock icke den klara och inträngande studien.

Gustaf Ljunggrens uppsats om »Luther och barndopet» behandlar frågan om tron såsom nödvändig för sakramentets rätta undfående. Enligt Ljunggren konstitueras Luthers dopuppfattning icke uteslutande av den otvivelaktigt starkt betonade objektiva synpunkten. Han kombinerar nämligen därmed en subjektiv faktor, kyrkan eller den kristna församlingen. Dopet är en akt av lydnad från kyrkans sida gentemot Guds ord och stiftelse. Dopet kommer så att betyda, »att Gud genom kyrkan såsom sitt organ sätter frälsande krafter i rörelse till förmån för den, som döpes.» Dessa krafter utgöra en objektiv realitet, »som ger oss rätt att tala om ett nytt förhållande från Guds sida gentemot den döpte.»

Folke Boström skildrar dogmhistoriens begynnelse hos tvenne 1700-talsteologer, Walch och Semler, vilkas försiktiga reflexioner om »förändringarna» i troslärorerna visa sig ha ett betydande intresse både ur vetenskapshistorisk och rent dogmhistorisk synpunkt.

Till den svenska upplysningstidens religionsdebatt för oss Ruben

Josefson, som analyserar fram huvudtankarna i en stridsskrift av Skara-domprosten Andreas Knös, riktad mot en Voltaire-vänlig pamflett av Per Tham på Dagsnäs. Det visar sig, att Knös hävdar religionens egenart såsom självständig gentemot moralen och vidare vänder sig emot den under upplysningstiden vanliga tanken, att de olika religionerna äro varierande uttryck för en gemensam kärna, en allmänreligion. Ännu närmare vår egen tid rör sig Axel Johanssons »Anteckningar till Waldenströms teologi». Johansson sammanställer två drag i Waldenströms tänkande, hans »ordbiblicism» och hans rationalism, och härleder båda ur bristande förståelse för den gudomliga kärlek, som både dömer och förlåter.

Huruvida John Cullbergs uppsats om »Kyrkan och teologien» skall räknas till encyklopedi eller systematik kan kanske diskuteras. Men eftersom metodfrågor inom svensk teologi mestadels behandlats i sammanhang med systematisk teologi, må det anses tillåtligt att nämna ifrågavarande uppsats på denna plats. Cullberg anser, att kyrkan icke kan vara betjänt med annat än vetenskaplig teologi. Han har tänkvärda ord om de fåfänga försöken att genom yttre tvång säkerställa ett korrekt reproducerande av en gången tids trosföreställningar såsom varande ren lära. »Den rena läran är nämligen intet annat än det aktuellt tillgängliga uttrycket för Kristi evangelium.» En konflikt mellan vetenskaplig teologi och kyrkans verkliga livsintressen kan blott »bero på oklarhet hos den enskilde teologen vid fattandet och genomförandet av hans vetenskapliga uppgift.» Däremot är det svårare att följa förf., när han hävdar, att teologin som vetenskap måste förutsätta Guds reala existens för att kunna beskriva »trons sätt att se». Det synes omöjligt att ange, vad en sådan förutsättning skulle göra för skillnad i framställningen. Över huvud är det alltigenom begripligt, när det heter, att teologins objekt är kyrkans tro och bekännelse. Men detta kan knappast motivera den tes, varmed artikeln slutar: »Extra ecclesiam nulla theologia.»

En annan metodfråga, den rörande uppenbarelse och historia, behandlas av Hjalmar A. Lindroth. Det är säkerligen en riktig iakttagelse, när Lindroth hos tidigare lösningsförsök konstaterar en benägenhet att räkna med historien som »en profan, religiöst neutral och indifferent storhet och sedan på olika sätt ställa den religiösa uppenbarelsen i relation därtill.» En viss paradoxalitet i förhållandet mellan uppenbarelse och historia hör till trons väsen, men denna paradoxalitet är icke av metafysisk art, framhåller Lindroth. Det är nämligen »här

icke fråga därom, att en religiöst fattad storhet, uppenbarelsen, närmas till historien i profan, religiöst indifferent mening, eller att den Evige och Oändlige ingått i tiden och ändligheten.» Både uppenbarelsen som Guds gärning och historien som Guds frälsningshistoria falla helt inom religionens område, varför paradoxaliteten är av religiös art från början till slut. — Utan tvivel har härmed en ofta förekommande missvisning i särskilt populärteologiska resonemang påpekats. I ungefär samma riktning går Folke Holmströms klara och välskrivna uppsats om »Guds rike och historiens värld». Genom att ersätta den hellenistiska religionstypens dualism mellan ande och materia med den bibliska mellan rättfärdighet och synd, ande och kött, menar förf. sig kunna övervinna alternativet etiskt eller religiöst (termerna borde aldrig användas på detta sätt) gudsrrike, inomvärldsligt eller övervärldsligt, närvarande eller kommande, evolutionistiskt eller eskatologiskt.

Torsten Bohlins fina studie över »Den kristna ångern» innehåller både religionspsykologi och systematik. Man lägger märke till att Bohlin anser medvetandet om att ha kunnat handla annorlunda vara en oundgänglig betingelse för personlig skuld känsla — Luther var som bekant av annan mening. Det blir f. ö. svårt att fatta tankegången, då samtidigt den mänskliga aktiviteten betecknas såsom under alla förhållanden behäftad med ofullkomlighet och synd. — Det för den kristna ångern kännetecknande säges vara, att motsättningen mellan högheten i människans bestämelse och hennes faktiska läge blivit definitiv, och vidare, att människan låter själva sin existens, ej blott enstaka handlingar, dömas av denna vision. Det framhålles ock, att det är i ljuset av den kristna uppenbarelsen som denna tvedräkt ter sig verkligt radikal.

Hugo Rosén bidrager med början av ett kapitel ur en dogm-historisk framställning för skolbruk, behandlande »Gudsuppenbararen eller Frälsaren». Man fäster sig vid att Rosén tror sig kunna reducera de två naturerna i Kristus till två synpunkter på samma person. Två-naturslärens risker ligga visserligen i öppen dag, men det torde också kunna sägas, att hittills ingen kristologi framkommit, som verkligen kan ersätta den gamla med tillvaratagande av alla dess sanningsmoment. Det tycks alltid finnas kryphål för ariansk tolkning, och den ligger alltid nära tillhands, emedan den passar den naturliga människans tänkande. Åtskilligt annat vore här som annars att anföra ur den rika framställningen. Om en anmärkning skall vågas vore den kanske,

att själva koncentrationen och rikedomen på tankar gör boken väl svår för skolstudiet.

På gränsen till den praktiska teologin står Arvid Sjöstrands framställning av »Den ekumeniska rörelsens grundproblem». Frågan är enl. förf., huruvida kapitlet om nåden i Edinburghrapporten är uttryck för existensen av en gemensam kristen grundsyn, eller om oenigheten i övriga trosfrågor bevisar, att det icke finns någon gemensam kristen nådesuppfattning och därmed ingen gemensam kristen grundsyn. Artikeln understryker sålunda åter betydelsen av den eniga rapporten om nåden som den punkt, där arbetet måste sättas in, det må sedan leda till det förra eller det senare resultatet.

Ernst Newman skriver om »Den 'kristiska' perioden i svensk homiletik». Det är innebörden i ordet »kristisk» (jfr 1 Kor. 1, 12) som är kontrovers. Uttrycket citeras från Uppsala-professorn Rogberg, som använde det i en recension 1833 för att beteckna det skede i svensk homiletik, som enligt honom inträdde år 1809. Det har tidigare (av Oscar Hippel) förmodats, att Rogberg därmed ville karakterisera »nyromantikens allmänna tendens att framhäva det positiva och historiska i kristendomen». Newman kan emellertid påvisa, att termen också har en annan nyans. Den är uttryck för en »utveckling mot konfessionell avspänning och utjämning på bibelordets och den överkyrkliga kristusgemenskapens basis».

Denna torra och schematiska uppräknin ger endast en svag föreställning om festskriftens innehåll. Den vill icke heller ersätta boken utan endast peka på den, såsom en utförlig innehållsförteckning. Men även dessa rader torde ge något intryck av det mångskiftande och målmedvetna arbete, som för närvarande bedrivs inom svensk teologi. Det är kärt för anmälaren att i likhet med åtskilliga av bidragsgivarna få framhålla, att denna livliga verksamhet till stor del fullföljer impulser från Gustaf Auléns lärargärning och författarskap. Och så vare härmed detta saftlösa preparat av den brokiga hyllningsbuketten i sin tur, som en senkommen hyllning, överlämnat till jubilaren på Strängnäs biskopsstol.

MARTIN LINDSTRÖM.

UNO HARVA: *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker.* Helsinki 1938. 634 s. (F F Communications. No. 125.)

I den serie av äldre turkiska (uiguriska) texter från de berömda fynden vid staden Turfan i Östturkestan, som den tyske turkologen

Wilhelm Bang med stort skarpsinne utgivit, förekomma en rad urkunder av särskilt religionshistoriskt intresse. I företalet till en av dessa, den stora hymnen till Mani, skriver Bang: Die religionsgeschichtliche Ausbeutung im einzelnen überlassen wir gern denen, die dazu berufen sind — weniger gern schon denen, die sich dazu berufen glauben.

Denna Bangs kritiska inställning är icke svår att förstå för den, som sysslat med det språkliga material grävningarna vid de gamla sidenvägarna i Turkestan frambragt, om det nu gäller manikeiska, nestorianska eller buddhistiska texter. De olösta språkliga problemen i dessa texter resa trots utgivarens erkända skicklighet ännu många hinder i vägen för ett utnyttjande av religionshistoriker, som icke med omsorg läst sig in i språket utan måste lita till översättningar.

Bangs satiriskt färgade uttalande kan i stort sett anses gälla alla turkfolkens religion. I fynden från Turfan möta oss religionsformer, för vilkas bedömande ett åtminstone relativt rikhaltigt jämförelse-material står oss till buds från indoeuropeiskt och semitiskt språkområde. När det gäller de nu levande turkfolken ligger saken något annorlunda till. Deras geografiska utbredningsområde är oerhört stort — Adriatiska havet kan sättas som västgräns och Stilla havet som dess gräns i öster. Detta har i hög grad försvårat materialinsamlandet. De turkiska språken och dialekterna, på vilka de religiösa urkunderna äro avfattade, äro vidare högst ofullständigt kända, där vi icke helt sakna kunskap om morfologiska och syntaktiska egenheter. Detta gör, att de endast i sällsynta fall äro tillgängliga för den religionshistoriske forskaren, som vill söka sig till primärmaterialet. Med tiden har emellertid det religionshistoriskt-etnologiska materialet från detta område svällt oerhört, mest genom ryssarnas ivriga samlararbete. Försök till syntes ha gjorts både av ryska och västeuropeiska vetenskapsmän med skiftande framgång. Som helhetsomdöme om dessa försök kan med Bang sägas, att flera ha trott sig vara kallade än de som verkligen varit det.

Med särskilt stor glädje måste man nu hälsa Uno Harvas brett anlagda verk Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Författaren, som är professor i sociologi vid Åbo universitet, har alla förutsättningar för att kunna genomföra detta jättearbete genom de mångåriga forskningar han utfört i de sibiriska folkens etnografi och religionshistoria. Han behärskar det oerhört omfattande materialet och har kunnat behandla det med kritisk blick. Hans verk kan också

därför betecknas som ett standardverk, som är outhärligt för envar, som sysslar med religionshistorisk eller etnologisk forskning.

Harvas arbete sträcker sig emellertid längre än endast till de turkiska folkens religion. Av språkliga och etnografiska grunder behandlar han som en enhet de altaiska folkens religiösa föreställningar. Det geografiska området för dessa folks utbredning vidgas härigenom avsevärt, då i begreppet altaisk innefattas turkfolken, de olika mongoliska folken och de mandschu-tungusiska. Största delen av dessa folk äro ännu i våra dagar nomader. Flera av dem ha i forna tider varit med om att bygga upp stora välden, som sträckt sig över hela den asiatiska kontinenten och in i Europa. Vi behöva endast erinra om namnen Attila, Tschingis Chan och Timur. De altaiska folken ha också under tidernas lopp bekänt sig till olika religioner — i äldre tid buddhism, manikeism och kristendomen i dess nestorianska form, alla välbekanta för oss genom fynden i Centralasien. I våra dagar hör flertalet av de turkiska folken till islam. De mongoliska folken äro däremot bekännare av lamaismen. Ett antal av de altaiska folken äro emellertid ännu i våra dagar schamanister. Från dem har också Harva hämtat det största och viktigaste materialet, då det har gällt att få fram urformen för denna folkgrupps religiösa föreställningar. Det är framför allt norra och centrala Sibiriens folk, som äro representanter för denna »altaiska» religionsform — tunguserna i norra Sibirien, de turkiska jakuterna i den autonoma jakutiska sovjetrepubliken i nordöstra Sibirien, de mongoliska burjaterna på västra sidan av Baikalsjön samt olika turkiska stammar i Altai-bergen. Det är dessa, som ha givit upphov till begreppet altaisk, även om urhemmet enligt vår nuvarande kunskap måste förläggas betydligt längre åt öster.

Primärmaterial till den altaiska religionshistorien kan ännu i dag insamlas på ort och ställe. De politiska förhållandena ha emellertid ända sedan världskrigets första år lagt hinder i vägen härför. Ryssarna ha dock själva på sistone börjat att i allt större utsträckning intressera sig för studiet av dessa folk etnografiskt och religionshistoriskt, och den stora ryska tidskriften *Sovjetskaja etnografija* (Sovjet-etnografi) framlägger också i varje häfte nya rön på detta område. Det huvudsakliga materialet ligger emellertid i den tryckta litteraturen från tiden före världskriget och denna litteratur är i kvantitet imponerande, för att icke säga avskräckande. Ett par exempel kunna få illustrera detta. En bibliografi över Kazakstans och de centralasia-

tiska republikernas antropologi och etnografi, som utgavs av ryska vetenskapsakademien 1927, upptager 2780 nummer och är dock ganska ofullständigt. Alektorovs bibliografi över kirgiserna (1900) upptager i runt tal 5000 titlar och Popovs bibliografi över studiet av schamanismen hos de nordasiatiska folken (1932) omkring 700 titlar. De två sistnämnda arbetena upptaga endast ryska titlar.

Allt hade varit gott och väl om kvaliteten på detta bibliografiskt belagda material varit genomgående gott. Så är emellertid långt ifrån fallet. En stor del av uppteckningarna av de altaiska folkens seder och bruk och deras religiösa föreställningar ha utförts av sådana, som saknat kompetens därtill. Mycket är direkt missvisande och måste behandlas med allra största försiktighet.

Härtill kommer, att materialet är synnerligen ojämnt fördelat på de olika folken. De geografiska förhållandena ha härvidlag spelat stor roll. Somliga folk ha varit mycket svåråtkomliga, och de uppgifter vi ha från dem äro därför också förhållandevis magra. Detta gäller t. ex. tunguserna i Sibiriens norra urskogar. Från dem behövs fortfarande mycket färskt material för att vi skola kunna bilda oss en någorlunda säker uppfattning om deras tro och föreställningsvärld.

För den västeuropeiske forskaren tillkommer ännu en svårighet: möjligheterna att erhålla den ryska litteraturen på området äro synnerligen inskränkta. Det torde icke vara någon överdrift att påstå att 50 % av de i bibliografierna förtecknade arbetena äro helt oåtkomliga i Europa. Av egen erfarenhet vet jag att många av dem icke ens gå att erhålla i ryska bibliotek. Häri ligger dock den fördelen, att en del av det sämre materialet blir oåtkomligt — jag syftar på de i bibliografierna ofta uppförda tidningsartiklarna och uppsatserna i tidskrifter av Allers Familj-journal-typ från förkrigstidens Ryssland, som ofta genom sina titlar locka forskaren.

Beträffande det nyaste sovjetryska materialet måste också en viss kritik övas. En del av detta är utgivet av de gudlösas förbund och vänder sig framför allt mot schamanismen. I detta finnes ofta påtagliga överdrifter. Trots att schamanerna aldrig bildat någon klass för sig bland de altaiska folken inom sovjetryskt område eller gjort sig kända för stora rikedomar, som de på det fattiga folkets bekostnad tillskansat sig, ha de gudlösa med stor kraft vänt sig i sin propaganda mot denna religionsform, som av dem icke betraktas som hedendom, den grekiskt-ortodoxa kyrkans inställning till den. Det förbises ofta i västeuropeiska kretsar att kampen mot religionen i våra dagars Ryss-

land icke endast vänder sig mot den ortodoxa kyrkan utan i lika hög grad mot islam och t. o. m. mot schamanisterna.

Med dessa uppgifter om det vetenskapliga material, som står den religionshistoriske forskaren till buds på de altaiska folkens område — utvidgat för övrigt för alla de nordasiatiska folken och delvis även för de finsk-ugriska — vill jag ytterligare understryka värdet av Harvas arbete. Det kommer för framtiden att bilda underlaget för den religionshistoriska och etnografiska forskningen på detta område. Det betyder självfallet icke att arbetsuppgifterna skulle ha inskränkts. Fältet ligger fortfarande öppet för stora undersökningar på de altaiska folkens religion. Det vore att hoppas — vilket Harva betonar — att nytt material kunde skaffas fram till den internationella forskningen genom fältarbete bland Sibiriens folk. Detta är redan nu högst underlättat genom Harvas verk, då religionshistorikern och etnografen icke behöver arbeta i blindo utan i det har riktlinjerna uppdragna. Vi hoppas, att det måtte giva fruktbärande impulser till fortsatta forskningar på detta arbetsfält.

GUNNAR JARRING.

GÖSTA LINDESKOG: *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum, ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Arbeiten und Mitteilungen aus dem neutestamentlichen Seminar zu Uppsala hrsg. von A. Fridrichsen. VIII. XII + 370 sid. Uppsala 1938.*

Det är judendomens inställning till Jesus under de senaste 100 åren, som docent Gösta Lindeskog i sin här anmälda doktorsavhandling tagit till sin uppgift att skildra. Förf. har gått till verket med stor grundlighet. Litteraturförteckningen upptar över 40 sidor, därav 35 sidor judisk litteratur. Han behärskar det stora materialet väl och skriver klart och överskådligt. Boken är rik på detaljer men ställer också in dessa i deras större, idéhistoriska sammanhang. Resultatet har blivit en väl dokumenterad vetenskaplig avhandling, präglad av sakkunskap och vederhäftighet, och samtidigt en intressant och lättläst bok, som med fördel kan läsas också utanför de trängre fackmannakretsarna.

Framställningens begränsning till de sista hundra åren är icke godtycklig. Det är under denna tid, som man kan tala om en saklig och i viss utsträckning positiv inställning till Jesus från judiskt håll. Tidigare var förhållandet till kristendomens centralgestalt rent negativt och bestämt av karikatymässiga skildringar av Jesus, en inställning som framträder i den gamla rabbinska litteraturen och sedan förblev

den härskande inom ghetto-judendomen. Förf. ger i ett inledande kapitel en skissartad framställning av denna den föremancerade judendomens inställning, samtidigt som han noterar de tendenser till en annan uppfattning, som redan då göra sig gällande.

Förutsättningarna för en genomgripande nyorientering på detta som på så många andra områden skapas emellertid genom de den moderna judendomen revolutionerande fakta, som anges med orden emancipation, assimilation, reformjudendom. Det är den judendom, som emanciperat sig från ghattots isolering och assimilerat sig med den västerländska kulturen och från denna hämtat impulser till reform av den gamla ortodoxa judendomen i liberal riktning, som med nytt intresse och nya utgångspunkter vänder sig till den religiösa gestalt, som, framgången ur den judiska religionen, blivit bestämmande för Västerlandets religiösa historia. De allra flesta judiska bidragen till Jesusforskningen ha kommit från den liberala judendomen, och även de, som ha annan proveniens (Klausner)!, äro beroende av de genom den liberala judendomen skapade förutsättningarna. Det är på dess mark, som den judiska vetenskap vuxit fram, som med den moderna historiska vetenskapens metoder gått till utforskningen av sitt eget folks historia. Förutsättningslös har denna forskning givetvis icke varit, men obunden av de gamla fördomarna har man dock på ett nytt och mera fruktbart sätt kunnat undersöka den judiska religionshistorien. Därvid har man upptäckt, att också Jesus hör med till denna historia, och att han, vad man än må säga om honom, är en av dess mest skickensedigra gestalter. Den emanciperade, liberala judendomen och den i samband därmed framträdande moderna judiska vetenskapen ha skapat förutsättningarna för den nutida judiska Jesusforskningen. Förf:s första uppgift har varit att skildra denna moderna judendoms framväxt, och han ägnar första delen av avhandlingen däråt. Även denna skildring måste med nödvändighet bli skissartad, och man har understundom ett intryck av att omdömena om händelser och personer vinnas på alltför eklektisk väg, men man får dock en klar bild av de bärande faktorerna i denna historia. Grunddragen i den liberala judendomens allmänna idéinnehåll skildras i ett kortfattat men utmärkt klagörande kapitel. Sedan de religiösa huvudtankarna i den moderna judendomens dogmatik framställts, varvid särskilt dess a-kristologiska karaktär, dess opposition mot varje medlare mellan Gud och människor, betonats, har man de förutsättningar klara, varmed den judiska forskningen går till Jesusgestalten.

Bokens andra och största huvuddel utgöres av en redogörelse för denna forskning. Först ges en litteraturhistorisk översikt över de viktigaste arbetena; därpå skildras insatserna på enskilda områden. I mycket är denna judiska forskning beroende av den kristna exegetiken. I själva verket är, framhåller Lindeskog, den historisk-kritiska kristna bibelforskningen en viktig förutsättning för den judiska Jesusforskningen vid sidan av de ovan berörda, inom judendomen själv framvuxna. I särskild grad gäller detta källkritiken till evangelierna, där självständiga judiska insatser ej äro att anteckna. Vetenskapligt viktigast äro av naturliga skäl de judiska bidragen till den nytestamentliga tidshistorien. Här ha judiska forskare haft särskilda möjligheter och gjort en bestående insats. Den revision av uppfattningen av den rabbiniska litteraturen och av den fariseiska judendomen, som är i gång inom exegetiken, betyder en seger för synpunkter, som länge och energiskt hävdats från judiskt håll. Å andra sidan måste man hålla i minnet, att om kristna forskare varit benägna att måla svart i svart, de judiska forskarna i apologetiskt nit gärna förfalla till ensidighet åt andra hållet.

Kärnpunkten i avhandlingen är emellertid framställningen av de judiska forskarnas syn på Jesus själv. Den judiska forskningen har här sin naturliga begränsning, given med de i första huvuddelen tecknade förutsättningarna. Man får en Jesusbild, sedd utifrån dessa speciella judiska förutsättningar, däri ligger ur exegetisk synpunkt begränsningen men ur andra synpunkter det intressanta. Skiftningar förekomma givetvis mellan de enskilda judiska forskarna, men i stort sett urskiljer man följande huvudlinjer. Man betonar det judiska hos Jesus. Hans gudsbild och hans etik, som den liberala protestantiska teologien ville se som det epokgörande nya, äro i själva verket judiska. Det är fariseismens gudsbild och fariseismens etik, i varje fall när denna var som bäst. Enligt vissa judiska forskare når Jesus ej ens upp till den bästa fariseiska etiken. Däremot hävdar Montefiore, att Jesu etik visserligen genomgående har motsvarigheter i rabbiniska uttalanden, men att den genom sin koncentration och sin intensitet som helhet betraktad utgör något originellt. Andra mena, att just intensiteten och radikalismen i Jesu krav utgör en begränsning i förhållande till judendomens etik. Genom att stegra kraven till det orimliga har han gjort etiken omöjlig att praktisera. I varje fall är det det judiska hos Jesus, som är av bestående värde. De ojudiska elementen, framför allt hans överdrivna självmedvetande och hans eskatologi,

måste falla bort. Att Jesus menat sig vara Messias, förutsättes allmänt men givetvis också, att detta var ett misstag. Det bestående i kristendomen är det judiska i den.

Detta betyder ej blott, att det ojudiska hos Jesus måste falla bort, utan också att de hedniska element, som upptogs i kristendomen efter Jesu död och totalt förvanskade hans lära, måste utrensas. Man sätter nämligen en skarp gräns mellan Jesus och kristendomen. Jesus var ännu i det väsentliga jude, men kristendomen blev till som en synkretistisk religion, där den rena judiska gudstron fördunklades genom hedniska element, framför allt genom kristologien. Den, som genomförde denna ödesdigra förvandling, var Paulus.

Detta är ju tankegångar, som ej sakna motsvarighet inom kristen teologi. I själva verket är överensstämmelsen mellan den judiska Jesusforskningen och den liberala kristna exegetiken djupgående. Man kan säga, att *den judiska Jesusforskningen är liberal exegetik driven till sin spets*. Detta idéhistoriska sammanhang betonas av Lindeskog med rätta. Att den judiska Jesusforskningen i motsats till många »liberala» anser, att Jesus ville vara Messias, förändrar ej mycket i sak. Men samtidigt betyder denna judiska forskning den skarpaste vederläggning av den liberala exegetiken, i det den uppvisar, att det, som denna exegetik fann vara det väsentliga i Jesu enkla lära, är — judiskt.

Av det sagda framgår, att det intresse för Jesusgestalten och den positiva uppskattning av Jesus, som denna judiska forskning ger uttryck åt, ingalunda betyder, att man närmar sig kristendomen. Den religiösa betydelse, som kristendomen vill ge Jesus, kan man icke på något sätt tillerkänna honom. Han är en judisk lärare, en av de många, och vid deras sida kan hans lära få sin plats inom judendomen, sedan den befriats från sina ojudiska element.

I en kortfattad tredje huvuddel om Jesu betydelse för den moderna judendomen framhäver Lindeskog till sist dessa synpunkter.

ERIK SJÖBERG.

ERNST PERCY: *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus. XX + 370 sid. Gleerupska universitetsbokhandeln, Lund 1938. Pris kr. 10: —.*

Docenten Percy söker i sin digra och lärda avhandling besvara den mycket omdebatterade frågan, om den johanneiska teologien är

att förstå med utgångspunkt från den senantika synkretismen eller icke. Det är ett utomordentligt viktigt men också svårlöst problem, han därmed givit sig i kast med. Även om det icke nu på samma sätt som för en tio, femton år sedan är ett modeproblem, hör det i alla fall till dem, som aldrig upphöra att vara aktuella, och särskilt efter den sista tidens vårdslösande av de genetiska frågorna inom exegetiken måste man hälsa det med tillfredsställelse, att det återupptagits och underkastats en så ingående prövning. Men lätt är uppgiften sannerligen inte. Det fordras verkligen ett visst mod att ge sig in i den synkretistiska labyrinten, och alldeles särskilt gäller det om den del av den, från vilken d:r Percy huvudsakligen hämtat sitt jämförelsematerial, nämligen mandeismen. (Gentemot denna kommer den övriga synkretismen kanske väl mycket i skymundan.) Den aldrig så litet initierade förstår utan vidare, vilket oerhört tidsödande och tålmodsprövande arbete, som ligger bakom hans grundliga analyser av de mandeiska texterna.

Gången av undersökningen, för vilken förf. redogör s. 8 ff., är i korthet följande. Efter en kort översikt över den mandeiska religionen, s. 15 ff., behandlar förf. i del I dualismen, representerad av de båda motsatsparen ljus—mörker och sanning—lögn, resp. av föreställningen om de båda världarna och de båda människoklasserna, varvid han går så till väga, att han först skildrar de mandeiska (resp. gnostiska) föreställningarna om ljus och mörker, så de johanneiska, därpå på samma sätt sanning—lögn etc. I del II undersöker han förhållandet mellan den mandeiska och den johanneiska frälsarföreställningen och söker bestämma deras respektive ursprung. I samband därmed besvaras också frågan om den gnostiska åskådningens ursprung överhuvud. Därmed är undersökningen i allt väsentligt till ända, men i ett bihang, del III, behandlas till sist under den ganska oegentliga rubriken »Die Erlösung» begreppen liv och kunskap.

Vi skola nu kapitel för kapitel söka följa förf:s bevisföring och skärskåda de resultat, till vilka han kommer. Det gäller alltså först föreställningarna om *ljus* och *mörker*. I mandeismen äro ljus och mörker »halvt materiella, halvt andliga men alltigenom substantiella, tingliga storheter» (s. 29). Ljus är ungefär detsamma som $\delta\acute{o}\xi\alpha$ (s. 24). Vidare få vi veta, att ljus och mörker äro kvaliteter, som tillkomma de båda världarna men också de väsen, som befolka dem. Ljusvarelserna uppträda som ljusspridare i mörkrets värld. Ljuset kan ibland användas som beteckning på rent andliga företeelser (s. 34 f.), så

t. ex., när det heter, att den troendes hjärta och ögon äro ljusa. Inom parentes, vad menar förf. med, att »die eventuell geistige Bedeutung der Lichtvorstellung in diesen Fällen jedenfalls zunächst ihre Wurzel in ihrer Beziehung auf das Innenleben des Menschen zu haben scheint» (jfr s. 64)? Det är väl tvärtom så, att detta språkbruk visar, att ljuset kan stå i andlig bemärkelse. Även mörker kan användas för att beteckna något andligt, och det får då etisk biton. Emellertid bibehålles den substantiella uppfattningen. Ibland är det beteckning för den onda makten. Först i detta sammanhang nämner förf., att också ljuset kan ha etisk kvalitet. Ja, s. 48 säges rentav, att ljus och mörker sammanfalla med gott och ont.

Hur ter sig nu föreställningen om ljus och mörker hos Johannes mot denna bakgrund? S. 56 f. ha vi en sammanfattning av den johanneiska åskådningen. Ljuset är åskådligt-metaforiskt uppfattat, det är en analogi till det naturliga ljuset på det andliga området. Detta innebär, att det är något aktivt, något som skiner, men samtidigt ett område, upplyst av ljuskällan. Vidare är det etiskt-religiöst kvalificerat. Det är förbundet med Jesu uppenbarelse och anges också såsom Guds väsen. Det är »ett åskådligt . . . uttryck för Guds närvaro i världen och därmed också för Guds väsen . . .». Mörkret betecknar den sfär, där ljuset icke skiner. Det döljer människornas gärningar och hindrar den, som vandrar i mörkret, att se vägen.

Så vitt jag kan se, föreligga här stora likheter. För det första betecknas på båda hållen det gudomliga som ljus, och gudomen bor i en övre värld, som alltså också är ljus. Den lägre världen är mörker men upplyses av Frälsarens ankomst. På båda hållen äro vidare ljus och mörker etiskt kvalificerade, även om detta framträder starkare hos Johannes. Men förf. är av en annan mening. Enligt hans åsikt är det en oöverstiglig klyfta mellan Johannes och mandeismen. Den stora huvudskillnaden är, att vi i den senare ha »tanken om den rent fysiskt tänkta gudomliga ljussubstansen, som utgör den himmelska världens och de där boende varelsernas väsen . . .», medan vi hos Johannes icke märka det minsta spår därav (s. 64). Är nu detta riktigt? För det första måste en bestämd gensaga inläggas mot förf:s metod att behandla ljus—mörker (liksom sedan sanning—lögn) utan hänsynstagande till den johanneiska åskådningen i övrigt. En dylik atomistisk tendens går igen på flera ställen i avhandlingen: förf. fixerar gärna enstaka begrepp, enstaka ställen etc. utan att sätta in dem i det större sammanhang, där de höra hemma. För att nu åter-

komma till det föreliggande fallet, så är det alldeles omöjligt att på grundval av de johanneiska ställen, som tala om ljuset, avgöra, om ljus här står i »andlig» eller »materiell» bemärkelse eller ev. betecknar något halvt andligt, halv materiellt. Man måste betrakta ljusföreställningen i samband med föreställningar som liv, sanning etc. Hur kan förf. t. ex. s. 52 påstå, att φῶς i 1, 4 är en religiöst-sedlig storhet och intet metafysiskt stoff? Man kan jämföra hans resonemang s. 25 till GR 77, 33 ff., där det heter: »Nicht wird zum Lichte die Finsternis gezählt, die dunkle Wohnung wird nicht erhellt . . . und das trübe Wasser pranget nicht.» »Hier zeigt die Zusammenstellung 'Finsternis', 'dunkle Wohnung' und 'trübes Wasser' . . ., dass es sich um rein sinnlich gedachte Grössen handelt», säger förf. Lika väl kunde man om Jh 1, 4 säga: här står ju, att ljuset *skiner* — alltså är det frågan om ljus i sinnlig mening. Att »ljus» hos Johannes icke har en uteslutande bildlig innebörd utan just är att fatta såsom en »gudomlig ljussubstans» för att tala med förf. är väl ställt utom allt tvivel. Man behöver ju bara peka på den roll, som δόξα-begreppet här spelar. Däremot strider ingalunda, att ljuset också uppträder såsom något etiskt-religiöst. Det karakteristiska för den tankevärld, i vilken vi här röra oss, är väl just, att stoffligt och »andligt» liksom även kosmiskt och soteriologiskt sammanfalla. Att, såsom förf. vill göra gällande, det ljus, som uppfyller ljusvärlden, icke skulle ha något att skaffa med det, som gör den troendes ögon och hjärta ljusa, är ett högst osannolikt antagande, och icke heller är det riktigt att sätta den mandeiska ljusföreställningen såsom kosmologisk i motsats mot den johanneiska såsom soteriologisk.

Med allt detta skall naturligtvis icke bestridas, att skillnaden mellan Johannes och de mandeiska källorna är betydande. För det första är, såsom redan betonats, den etiska inriktningen mycket starkare hos den förre, och vidare saknas hos honom den yppigt florerande fantasien. Inga skildringar av den övre världen annat än det enda ordet: »Gud är ljus och intet mörker är i honom!» Här är en utomordentligt stram återhållsamhet, och därmed sammanhänger också, att bildspråket blir enklare och genomskinligare. Men betydelsen av dessa fakta överdrives oproportionerligt av förf. Utesluta de, att den religiöst-kosmologiska bakgrunden är densamma? Johannes representerar blott ett högre stadium, och vidare neutraliseras det synkretistiska av andra faktorer.

Icke heller när det gäller *sanningsbegreppet*, vill förf. medge någon

släktskap mellan mandeismen och Johannes. I Johannesevangeliet betyder ἀληθεία den sanna gudsuppenbarelsen, vilken skänkes i Jesus, resp. budskapet om denna. Huvudordet i de mandeiska urkunderna är, som bekant, *kuschta*, men detta betyder enligt förf. ej »sanning i objektiv mening», d. v. s. det sanna budskapet, den sanna religionen, utan »Wahrhaftigkeit», »Brudertreue». Att *kuschta* detta oaktat kommit att bli en beteckning för den mandeiska religionen, sammanhänger med den stora roll dessa egenskaper spela i det mandeiska samfundslivet, något som framför allt fått sitt uttryck i det sakramentalabruket att »räcka varandra *kuschta*». — Jag tror inte, att det går att pressa in *kuschta*-begreppet inom denna trånga ram. Av det material, förf. framlägger, får man en annan bild. Tydligen kan *kuschta* betyda mångahanda (bl. a. just den sanna religionen!), och på flera ställen är det omöjligt att närmare fixera dess innebörd. Ganska belysande är användningen av begreppet lögn i mandeismen. Den onda världen, demonerna, de onda människorna äro lögnaktiga. Att döma av förf:s material betyder detta dels, att de äro i etisk mening lögnaktiga, dels att de representera den falska religionen i motsats till den sanna. Förmodligen är tanken den, att mörkrets värld såsom en dålig efterapning av Guds skapelse är idel sken, lögn och bedrägeri, ett exempel på, vad som framkommer, när någon vill skapa på egen hand, utan gemenskap med Gud. Detta överensstämmer med en grundtanke i mandeismen, den om den obrutna enheten med Gud som det oeftergivliga villkoret för Frälsarens verksamhet. Ej underligt, om allt i den mandeiska religionen blir präglad av *kuschta*! Det sakramentalabruket *kuschta* är ett uttryck härför. När mandeismen benämnes med detta namn, betyder det både, att den är den riktiga religionen till skillnad från andra, och att den lägger vikt vid sanningsmomentet, religiöst och etiskt. — Det onda såsom lögn möter oss även i mazdaismen. Jfr också den gammaltestamentliga uppfattningen av det goda såsom det raka, det onda som det krokiga, förvridna. Denna helt primitiva åskådning är väl också bakgrunden till det av Bultmann s. k. gnostiska sanningsbegreppet: ἀληθεία = den fullkomliga världen. — Härifrån torde vi kunna belysa det johanneiska sanningsbegreppet. Måne ej en huvudlinje är: den sanna, andliga, övervärldsliga verkligheten, representerad av Jesus, är sanning i motsats mot den mänskliga, förgängliga, köttsliga, djävulska såsom blott sken? Jfr 6, 32: himlabrödet är det sanna brödet, just för att det kommer ned från himmelen. Även hos Johannes är enheten mellan Sonen och

Fadern ett huvudbegrepp. Det, som skapas oberoende av Gud, blir falskt. Att Djävulen är lögnens fader (8, 44), sammanhänger med, att han tar av sitt eget.

I kap. 3 går förf. över till den tredje motsatsen, den mellan de båda världarna, de båda människoklasserna. Enligt honom betyder »världen» i gnostiska källor i regel en kosmologisk storhet. Annorlunda hos Johannes: överallt, där kosmos ställs i motsats till Gud — och det är just dessa ställen, som ha mandeiska paralleller — betyder det människovärlden (s. 136 ff.). S. 129 medger han dock, att »der Gegensatz ἐκ τοῦ κόσμου — ἐκ τοῦ θεοῦ beinahe das Gepräge eines solchen zwischen zwei metaphysisch verschiedenen Geisterwelten hat». Han erinrar om 1 Jh 2, 15 ff.; 4, 4 ff.; 5, 4 f.; Jh 16, 33 b. Man kunde också peka på Jh 8, 23 (jfr s. 138); 12, 31; 1 Jh 5, 19. Det är nog så, att »världen» hos Johannes (liksom hos Paulus) har en ganska skiftande betydelse, och alldeles detsamma är fallet i mandeismen (s. 126). — En annan skillnad mellan mandeismen och Johannes är enligt förf., att hos den senare motsatsen mellan världen och Gud är frukten av en avgörelse, i den förra icke. Men det är ju ingalunda så, att den etiska aspekten saknas vare sig i mandeismen eller i övrig gnostisk religiositet. Den onda makten är »fientlig» mot den goda, och världens uppkomst är förbunden med ett fall. — Slutligen bestrides, att skillnaderna mellan de båda världarna hos Johannes skulle vara av metafysisk natur. Jag kommer då tillbaka till det ovan, s. 273 sagda. Även om det aldrig i NT uttryckligen säges, att själen härstammar från en annan högre värld, så betyder ju frälsningen, t. ex. för Paulus (jfr förf., s. 323 f.), att den troende blir delaktig av en ny natur. Detsamma är alldeles säkert också Johannes' mening. Här är särskilt det johanneiska livsbegreppet belysande. Vad förf. s. 332 ff. har att andraga till bestridande av dess »hellenistiska» orientering verkar föga övertygande. Och gör man allvar av människosönsbegreppet, så ligger tanken om ett själarnas himmelska ursprung innesluten däri.

Vi äro därmed framme vid den andra huvuddelen, »*Der Erlöser*». I kap. 4 ger förf. en ingående analys av de mandeiska frälsarföreställningarna, som vittnar om stor förtrogenhet med detta svårtillgängliga textmaterial och även ger prov på mycket skarpsinne. Frälsarens huvuduppgift är uppenbarelsen, vilken äger rum dels omedelbart efter skapelsen, dels »mitten in der Geschichte». S. 159 ff. söker förf. klara upp förhållandet mellan de olika frälsargestalter, som möta i källorna. Han opponerar mot uppfattningen, att Manda d'Haije

är = Urmänniskan och att Hibil, Schitil och Anosch äro uppenbarelseformer av henne. Enligt hans mening har det i mandeismen ursprungligen endast funnits *en* frälsare, nämligen Manda d'Haije. De tre övriga betraktades från början såsom de första troende vid sidan av Adam och i denna egenskap såsom ljusvärldens representanter i människovärlden och förkunnare av den sanna religionen. — Jag känner mig nog en smula skeptisk beträffande möjligheten att så noga avgränsa de mandeiska frälsargestalterna från varandra. Faktum är ju, att de ofta sammanblandas, och om detta beror på »spätere Synkrisis», är väl ej så gott att avgöra. Även betvivlar jag, att man kan genomföra skillnaden mellan själen och frälsaren, resp. mellan individualsjäl och kollektivsjäl. Emellertid måste jag såsom icke sakkunnig på området avhålla mig från definitivt ställningstagande.

I kap. 5 ställer förf. den mandeiska frälsarföreställningen i relation till den johanneiska. Med rätta har han givit denna konfrontation formen av en fortlöpande dialog med Bultmann i hans bekanta uppsats i ZNW 1925, »Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannes-evangeliums». Här kommer nu den »atomistiska» tendensen hos förf. till flerfaldigt uttryck. Han tar upp den ena efter den andra av Bultmanns punkter och avger så sitt utlåtande, som vanligen går ut på, att ingen egentlig likhet föreligger, eller att den eventuella likheten icke behöver bero på släktskap. Detta kan möjligen förefalla plausibelt nog i det enstaka fallet, men om man lägger samman alla de oförnekliga likheterna, komma de enstaka ställena i ett annat ljus. Karakteristisk är även behandlingen av föreställningen om Jesu sändande i Johannesevangeliet, s. 200 ff., samt den om Frälsarens enhet med Gud, s. 203 ff. Förf. ser sig t. ex. nödsakad att hänföra Jh 8, 28 och 29 till två helt skilda kategorier, ehuru de uppenbarligen höra på det närmaste tillsammans. — Några ord måste också sägas om förf:s analys av Jh 12, 31 f. (s. 226). Här skulle ej, som Bultmann menar, talas om en katastrof utan om en dom, och denna är ej föranledd av Jesu uppstigande, vilket äger rum först *efter* densamma. Domen är vidare ej att betrakta som en olycka, som drabbar världen, utan tvärtom som ett medel att fråntaga Djävulen hans makt över människorna. En egendomlig begreppsförvirring! Om en dom går över denna världen, så betyder det, att den gamla världen går under. Skildringen är här i hög grad eskatologiskt orienterad. Och det är missvisande att säga, att Jesu uppstigande sker efter denna

dom. De sista timmarna av Jesu liv äro ett oavlåtligt uppstigande, jfr 12, 23, 28; 13, 31 f. Vi ha här en typisk mysterietankegång.

Förf. är nu redo att bestämma den mandeisk-gnostiska frälsargestaltens ursprung. Först gäller det (s. 240 ff.) dess relation till urmänniskogestalten. Förf. gör gällande, att föreställningen om Urmänniskan såsom identisk med själen huvudsakligen förekommer i manikeismen och i kristet-gnostiska skrifter. I mandeismen är den sällsynt, och även om den förekommer på ett par ställen i Naassenerpredikan och Poimandres, så sakna dessa betydelse i föreliggande sammanhang, i det att Urmänniskan här ej uppträder såsom frälsargestalt. Förf. torde dock på denna punkt uttrycka sig väl kategoriskt. Beträffande de mandeiska texterna kan man peka på Adakasgestalten: gränserna mellan honom och Manda d'Haije äro tydligen flytande. Och även då Adam skiljes från Adakas, framställes han stundom som ett gudaväsen, såsom t. ex. GR III, s. 113, 7 ff. — Påståendet att Urmänniskan i Naassenerpredikan och Poimandres icke uppträder som frälsare, är missvisande. Enligt den förra sker ju frälsningen, såsom förf. själv säger, genom gnosis om den makrokosmiska människan, som i sin tur är identisk med den himmelska Urmänniskan. Förbindelsen med henne är alltså villkoret för frälsningen! I Poimandres ligger det hela, det måste erkännas, delvis höljt i dunkel. Det löper icke någon klar och tydlig linje från berättelsen om fallet i kap. 12 till berättelsen om frälsningen i kap. 21 ff., men vi ha dock, som förf. påpekar, tanken om identitet mellan människan och frälsaren, och dessutom uppträder den frälsta människan själv såsom frälsare — en tanke, som utföres närmare i C. H. XIII — och tecknas då såsom den i sin ursprungliga maktställning återinsatta Anthropos.

Senare avdelningen av kap. 6, s. 287 ff., som behandlar »Der Ursprung des Gnostizismus», bjuder på ett högeligen sensationellt innehåll. Enligt förf. har den gnostiska dualismen sin rot i uppenbarelsen av den högre världen. M. a. o.: dualism—gnosis—frälsning höra från början samman. Men nu finns ej i någon av de icke-kristna religioner, som kunna komma ifråga, någon tydlig anknytningspunkt till frälsaridén. Visserligen finnas en del likartade föreställningar, men de räcka ej till att förklara dess uppkomst. Vad som saknas, är »die Vorstellung von einer Erlösung, die, von oben in Szene gesetzt, schon verwirklicht worden ist und zwar dadurch, dass ein Erlöser vom Himmel gesandt worden ist und den Menschen durch seine Offenbarung die Erlösung geschenkt habe» (s. 290). Den finns blott i kristendomen.

Den gnostiska frälsningstanken torde ha uppkommit, genom att den urkristna frälsningstanken »vom Standpunkt einer kosmologisch-metaphysischen Anschauung aus . . . interpretiert (wurde), wodurch der . . . Gegensatz zwischen Gottesreich und Heil einerseits und Sünden- und Gesetzherrschaft andererseits mit dem anderen zwischen der höheren und der niederen Welt zusammenschmolz» (s. 291 f.). Förmodligen ha vi här att göra med en *interpretatio graeca*. Jesus gav, menade man, såsom nedstigen från himmelen och såsom varande den varje annan uteslutande Frälsaren, den uteslutande kunskapen om Gud och den högre världen. På detta sätt blev ej endast tillvaron skild i frälsning och fördärv utan också historien i kunskap och okunnighet. Inställd i detta sammanhang måste den kristna frälsningstanken kasta en mörk skugga över den nedre världen. Av »den närvarande onda tidsåldern» har blivit den gnostiska föreställningen om världen såsom *πλήρωμα τῆς κακίας*. Nu måste den kristna frälsningshistorien underbyggas kosmologiskt och ett kosmiskt frälsningsdrama skapas. Men då varken kristendomen eller den sengrekiska filosofien var inställd på en sådan kosmologisk frälsningslära, som gnosticismen genom sammansmältning av dessa båda anfäder måste bli, så måste man skapa nya myter, varvid man anknöt till äldre mytbildning. Idéerna om en metafysisk-substantiell enhet mellan Gud och själen, om den frälste frälsaren etc. äro också ombildningar av kristna föreställningar. — Vad är då ursprunget till den kristna, enkannerligen den johanneiska kristologien (kap. 7)? Den härflyter helt enkelt ur det intryck, som Mästaren gjorde på sina lärjungar.

Det är högst uppseendeväckande tankegångar detta, och man känner sig omedelbart benägen för att komma med en rad frågetecken. 1) Hur stämmer betecknandet av gnosticismen såsom en *interpretatio graeca* av den urkristna frälsartron med vad förf. skriver s. 9, r. 15 ff.? 2) Man kan fråga sig, varför en sammansmältning utav kristendom och sengrekisk filosofi *måste* resultera i något, som ingendera var inställd på, nämligen en kosmologisk frälsningsmyt. Saken är emellertid den, att den kristna frälsningshistorien ingenting annat är än en kosmologisk frälsningsmyt. Förf. har faktiskt själv givit det svaret, s. 295: »... da . . . der christliche Erlöserglaube von philosophischem Standpunkt betrachtet schon an sich einen in die transzendente Welt hineinragenden Mythos ausmachte . . .». Ty det gåtfulla »von philosophischem Standpunkt betrachtet» ändrar i detta sakförhållande intet. Föreställningen om en frälsare, som från den transcendenta världen stiger ned till

jorden är och förblir en kosmologisk frälsarmyt. 3) Är det verkligen så ont om förkristna förebilder till den gnostiska frälsaridéen, som förf. gör gällande? Han har själv (s. 290) medgivit, att det i förkristen religion funnits frälsargudar, som genom lidande och död trängt igenom till liv och salighet, vilket sedan genom vinningar kommit de troende till del. Här ha vi alltså »den frälste frälsaren» före kristendomen. Han har också pekat på profeter, som blivit utsända i ett gudomligt uppdrag, men glömt att tala om, att dessa ej sällan betraktats som inkarnerade gudar, liksom överhuvud föreställningen om gudssöner i människogestalt är urgammal och spridd. Ja, ej nog härmed, utan den gudomlige härskaren betraktades — och det redan i förkristen tid — såsom σωτήρ. På många ställen, där förf. räknar med kristen påverkan, kan det mycket väl vara fråga om förkristna föreställningar. Jag kan t. ex. inte finna, att man på ett enda mandeiskt ställe med någon som helst visshet kan påstå, att frälsargestalten är en efterbildning av Kristus. Läger man till allt detta företeelser som Människosonen och Visheten i judendomen, Sonen hos Philo etc., så måste man säga, att den kristna frälsaridéen långt ifrån att vara en isolerad företeelse tvärtom framstår såsom det naturliga resultatet av en lång utveckling. Och detsamma är förhållandet med den gnostiska — de två äro tvillingsystrar.

Mycket märkligt är, att sedan förf. uppjudit all sin kraft för att reducera släktskapen mellan Johannes och synkretismen till noll, det till sist visar sig, att de i själva centrum, ifråga om frälsartanken, äro så nära släkt, att den synkretistiska frälsarföreställningen rentav är att härleda ur den kristna. Tydligen har förf. gått till verket i den övertygelsen, att det punkt för punkt skulle låta sig uppvisas, att Johannes och mandeismen inte hade något att skaffa med varandra. Allt har också gått programenligt, ända tills han nådde centrum. Där visade det sig, att metoden slog slint. I stället för att nu dra den enda naturliga slutsatsen, att de båda ha ett gemensamt ursprung, griper han till den nämnda förtvivilade utvägen. För så vitt som den innebär en ren orimlighet, har förf. genom sin undersökning faktiskt kommit att bevisa raka motsatsen till, vad han velat bevisa. Låt vara, att alla de detaljöverensstämmelser, man kan konstatera mellan Johannes och mandeismen, tagna var och en för sig, icke behöva bevisa släktskap — när det nu visar sig, att det råder överensstämmelse i det centrala, måste varje skymt av tvekan försvinna.

Med en viss förvåning tar man slutligen del av arbetets sista

huvuddel, »Die Erlösung». Den handlar nämligen övervägande om livet, vilket väl snarast är ett *resultat* av frälsningen och förmodligen på tyska skulle betecknas som »das Heil». Men man frågar sig i så fall, varför endast livet nämnes och inte också ljuset och sanningen — andra beslätade företeelser att förtiga. Livet skulle också haft en plats på ett annat ställe i framställningen, nämligen på tal om dualismen. Men under rubriken »Die Erlösung» har det intet att skaffa. Ändå egendomligare är emellertid, att sedan i alla fall på sladden kommer 2 ¹/₂ sida om »Das Erkennen», som verkligen tycks höra hemma under rubriken ifråga; frälsningen kommer ju bl. a. till stånd, genom att man lär känna Frälsaren och de gåvor, han har att skänka. Förf. har tydligen själv varit i ovisshet om, var han skulle placera innehållet i del III. S. 10 heter det nämligen, att först i ljuset av frälsningen kan den johanneiska teologien rätt bedömas, s. 307 åter säges, att undersökningen egentligen skulle kunna betraktas som slutförd med det föregående kapitlet: kapitlet om frälsningen betraktas alltså här som något relativt likgiltigt. —

Vi ha redan vid ett par tillfällen haft anledning att tala om förf:s *allmänna metod*. Här ha vi nog i själva verket avhandlingens svaga punkt. Det förefaller mig, att förf. torterar sitt material, att han behandlar det som ett dött konglomerat av föreställningar, som skall analyseras och dissekeras, i st. f. som ett levande organiskt helt, som det gäller att förstå. Själva uppläggningsen av ämnet är typisk. Det gäller att slå ihjäl en viss hypotes. Allt går ut på att *negative* fatta Johannes och synkretismen, det är ej fråga om att förstå dem var för sig i deras levande egenart. Denna metod är alldeles särskilt olycklig, när man har att göra med ett material sådant som det föreliggande. Här äro inlevelse och fantasi mer av nöden än skarpsinniga begreppsanalyser. Förf:s brist på kongenialitet med sitt forskningsobjekt har också hämnat sig. Man har hela tiden en känsla av, att materialet uppreser sig mot de tvångsmetoder, som tillämpas på det samma, och enständigt vägrar att yppa några av sina hemligheter.

En huvudtes hos förf. är tydligen, att NT står fullkomligt oberoende gentemot synkretismen. Detta ger mig anledning till ett par erinringar av ganska stor principiell vikt. Man får ibland nästan det intrycket, att förf. inte är benägen att tala om släktskap mellan två företeelser annat än när de äro identiskt lika. M. a. o. han tycks endast räkna med det direkta lånet. Därvid synes han inte ha märkt, att de forskare, mot vilka han polemiserar, vanligen mena något helt annat, när de använda orden »släktskap», »beroende» etc. F. ö. kan

man iakttaga en märklig inkonsekvens, när det gäller tillämpningen av denna rigorösa princip. Den förefaller att endast gälla, så länge det är fråga om kristendomens ev. beroende av någon »hednisk» religion. I andra fall tyckas kraven icke vara på långt när så stränga. Jfr t. ex. resonemanget om bilden av vinstocken i Jh 15, s. 229 ff. Man tänke sig, att det s. 234, st. 2 varit fråga om en mandeisk i st. f. en gammaltestamentlig analogi! — Det kan utan tvivel vara farligt att vara alltför snar med att anta släktskap mellan religiösa eller kulturella företeelser, men det är lika farligt att till varje pris vilja tyda en religion, en skrift etc. ur sig själv. Ingenting mänskligt står helt isolerat, allt är en lem i en helhet — annars skulle det vara obegripligt. Det är a priori osannolikt, att NT skulle vara alltigenom originellt. Om vi analysera vår tids andeliv, se vi, hur allt hänger samman, och så har det utan tvivel alltid varit. En kulturell eller religiös nyskapelse uppkommer aldrig i lufttomt rum. Visst finns det grader ifråga om samhörighet, men det är intet gott tecken, om en företeelse blott löst är infogad i sin samtids liv — det tyder på, att den på något sätt är artificiell.

För fullständighetens skull bör kanske till sist ett ord sägas om avhandlingens formella egenskaper. Boken kan knappast sägas vara särskilt lättläst. Visserligen kan det till en del förklaras av, att den behandlar så pass invecklade ting, men därtill kommer, att förf:s stil inte precis utmärker sig för någon högre grad av klarhet och genomskinlighet. Bl. a. har han en mindre lycklig benägenhet för att skriva långa och invecklade meningar. Se t. ex. s. 88, st. 1; 142; 159 f.; 187 f. och framför allt s. 291 f. Dessutom förefaller det, som om tyskan här och där behövt en ytterligare retusch.

Docenten Percys avhandling hör icke till dem, som öppna vida utsikter och avslöja förborgade sammanhang, men den energi, med vilken förf. ställt problemet, och den målmedvetenhet, med vilken han arbetat på dess lösning, skänka hans verk dess givna betydelse, alldeles oberoende av, hur man ställer sig till de vunna resultaten.

TOMAS ARVEDSON.

ANDERS NØRGAARD: *Grundtvigianisme I—III, 1935—38. 304 + 325 + 234 sid.*¹

Grundtvig är ännu på ett märkligt sätt levande; 114 år efter sin stora »opdagelse» och 67 år efter sin död står han alltjämt i den kyrk-

¹ Översättning från recensentens danska manuskript av teol. kand., fil. mag. Ingvar Hector.

liga debattens brännpunkt; han studeras flitigt i prästgårdarna — och det ingalunda först och främst i de grundtvigska —; studiekretsar bildas kring hans skrifter; ständigt utkommer litteratur av och om honom, hans psalmer ha i två till tre mansåldrar präglat danskt gudstjänstliv, och hans namn och åsikter återropas vitt och brett såsom betydelsefulla argument. Grundtvig kan ej heller sägas vara något omstritt namn; han erkännes tämligen enstämmigt; nationen nämner honom med stolthet; kyrkliga motståndare skilja noga mellan Grundtvig själv, som ju var nog så bra, och grundtvigianerna, om vilka tyvärr inte alltid detsamma kan sägas. För hela det liberalt-demokratiska samhället står han som frihetens (man säger ej närmare ifrån, vilken frihet det är fråga om) talesman par excellence, och skulle nya nationalistiska partier komma att spela en roll, torde de också hos Grundtvig kunna hämta läckerbitar till en måhända eljes något mager nordisk kost. Alla finna sitt eget hos Grundtvig. Han är det universalmedel som av vem som helst kan brukas till vad som helst.

Denna tingens ordning har nu åstadkommit oro i grundtvigianismens eget läger. Bakgrunden är givetvis även en allmän protestantisk självbesinning efter rationalistisk liberalism och en omvärdering av alla värden efter världskrisen — liksom fallet var vid Grundtvigs uppvaknande för 125 år sedan. Man har alltså från grundtvigsk sida börjat undersöka, om det är med rätta som Grundtvig blivit den han för ögonblicket är för flertalet av det danska folket eller om han icke hade ett budskap att bringa, som rätt förstått skulle giva en helt annan syn på Grundtvig och grundtvigianismen. Efterföljande rader behandlar det hittills mest betydande bidraget till den grundtvigska nyorienteringen i förhållande till sitt ursprung och mål: valgmenighedsprästen Anders Nørgaards bok Grundtvigianisme.

Det är en diger bok på bortemot 900 sidor, och den är icke lättläst; språket är tungt och ofta allt annat än logiskt, citationsmetoden är högst irriterande; ofta avtryckas sida upp och sida ned källställen, som borde haft sin plats i noter, upprepningarna äro talrika och bli så småningom en plåga för läsaren. Många andra anmärkningar kunde göras. Boken är ej heller först och främst ett objektivt referat av grundtvigianismens historia; den saknar nästan helt bakgrund, tager mycket liten hänsyn till de allmänna danska och europeiska förutsättningarna för grundtvigianismen; den behandlar Grundtvigs motståndare, sålunda Mynster och Martensen, högst överlägset och gör dem icke rättvisa, framdrager även i förhållandet Mynster—Grundtvig

endast det som giver bilden dess mörka dagar. Man kan ej heller säga, att boken är metodiskt vällyckad. Ett stort material ur de sista århundradenas danska kyrkliga litteratur har visserligen genomplöjts, men en verklig systematisk bearbetning av detsamma efterlyses förgäves.

Men alla dessa invändningar äro i och för sig likgiltiga. Nørgaard är nämligen icke någon saklig historieskrivare, icke någon referent eller granskare eller editor. Hans omfångsrika bok Grundtvigianisme är icke en historisk framställning utan en profetisk tolkning av sitt ämne. Visserligen är den en plaidoyer för den riktigt uppfattade grundtvigianismen, men först och främst vill den ständigt tränga till botten med frågan, vad denna egentligen är. Genom en historisk utredning vill den kalla grundtvigianismen tillbaka till sin källa, till »herttet, hvorfra livet udgår». Ty grundtvigianismen *måste* kallas tillbaka, det *måste* bli klart igen, vad Grundtvig ville. Därför är Nørgaard icke skonsam i kritiken: »Bevægelsen i dens almindelige, polulære form svingede ikke blot fra det oprindelige, men ofte over i direkte modsætning dertil» (II, 293), ja, den »afsporedes . . . så afgørende, at den for det meste vidste ligeså lidt om Grundtvigs syn som modstanderne», så att de som iakttago grundtvigianismen icke genom densamma kunde »føres til møde med synet», ja, än mer nödvändigtvis råkade ut för att »derigennem få helt forkerte forestillinger om, hvad det egentlig var, Grundtvig vilde» (III, 14). Hårdare dom har väl knappast någon fällt över sin egen riktning. Med denna dom är emellertid utgångspunkten given för självbesinningen på vad Grundtvig var och ville.

Den grundtvigska synen — vad denna enligt Nørgaards mening innebär, skola vi nedan söka klargöra — kan dateras från 1825. Vid denna tidpunkt kastade sig den 42-årige Grundtvig, som hittills varit bibelortodox av strängaste observans, plötsligt över teologie professorn Clausen. Härtill inspirerades han av vad han senare kallade sin »opdagelse»: *opfattningen av, var Kristi församling vore att finna, och definitionen av dess säkra kænnetecken*. Då Clausen anlade injuriersak, lämnade Grundtvig sitt ämbete och levde till 1839 utan fast verksamhet, upptagen dels av att utforma »synet», dels av polemik, dels av psalmdiktning och litterärt arbete — en rik och produktiv tid i Grundtvigs liv. Motståndet mot honom kom dels från *rationalismen*, vilken dock alltmera försvagades, dels från samtidens uppgående stjärna, *Mynster*, som från 1834 även formellt stod som kyrkans ledare. Mynster hyste en våldsamt personlig ovilja mot Grundtvig och

sökte på alla sätt och i regel med framgång att hämma hans verksamhet. Men under dessa beträngda år sammansvetsades grundtvigianismen, vilken vann tillslutning bland en rad yngre präster; dessa gingo med hänförelse ut över landet och förde fram »synet» i tal och debatter. Efter 1839 (Grundtvig var nu präst vid Vartov stiftelse i Köpenhamn) vände sig strömmen, delvis under inflytande av den nye konungen Christiern VIII:s och hans drottningens sympati. Medvinden höll i sig så länge Grundtvig levde och ännu längre. Lagar om sockenfrihet (dock endast från församlingens sida: rätt att få kyrkliga handlingar förrättade var man önskade, men däremot icke från prästens sida: rätt att endast betjäna dem han själv ville), lag om »valgmenigheter», d. v. s. fria kyrkliga sammanslutningar inom folkkyrkan, m. fl. genomfördes. Efter Grundtvigs död började emellertid den rörelse som dittills gått på djupet att gå på bredden. Orsakerna härtill voro många. Den första var denna, att många av grundtvigianerna själva icke hade fått riktigt fatt om »synet»; de stodo med ena benet kvar i protestantisk skrifteologi eller statskyrklighet. En annan orsak var den politiska och humanistiska *liberalismen*, som med sitt frihetsrop kunde följa grundtvigianismen ett stycke på väg, möjligen utan att det gick upp för de flesta, hur olik grundsynen egentligen var. Härtill kom den *brandesianska kulturradikalismen*, som väl var grundtvigianismen innerligt motbudande men som dock tvang den till att överväga, om den själv med tillräckligt allvar gick in för tidens kulturella och sociala uppgifter. Ej få voro de grundtvigianer som drogos med ett sant ångestkomplex att ej vara i nivå med »tidens krav». Slutligen måste man räkna med *Indre Mission*, den rörelse som själv har lärt så mycket av grundtvigianismen — icke minst att hålla sakramenten i ära. Denna stängde nog många dörrar för »synet» men drev även åtskilliga in i de grundtvigska leden, icke därför att de förstodo eller harmonierade med »synet» men därför att den grundtvigska moderationen var mera efter deras sinne än den pietistiska hårdhäntheten.

Härtill kommo inre *brytningar i grundtvigska kretsar*. Det var politiska brytningar, vilka uppkommo såsom en naturlig följd av de vanskliga »provisorieår» som Danmark genomlevde på 1870- och 1880-talet och som delade religiöst likatänkande i olika politiska läger. Det var striden om kristendom och moral, som fick en tillspetsning av rent konkret natur genom Jacob Knudsens bok *Den gamle præst*; det var striden om »Kirkeligt Samfund af 1898», som man sökte få till stånd under tryck af konkurrensen från *Indre Mission* och

K. F. U. M.; slutligen kom härtill striden med nygrundtvigianerna, som ville uppgiva den grundtvigska ortodoxien i fråga om trosbekännelsen. Detta och mycket annat gjorde grundtvigianismens utveckling centrifugal — Nørgaard anser, att humanismen kom att väga tyngst —, att den från att gå på djupet började gå på bredden, från att vara den starka strömmen blev en vänlig och livsbejakande dansk nationalreligion, som alla kunna stå i tacksamhetsskuld till och alla vara nöjda med — som t. ex. visade sig vara fallet vid 150-årsjubiléet 1933. Men Nørgaard avser ej att med sin bok lägga minneskransar på den hädangångne kämpens grav. Han vill plantera ett vårens blomster, han vill visa, att grundtvigianismen — rätt förstådd — ännu äger en framtid. Därför bär denna tunga bok ett upplivande drag av beslutsamhet och trots som gör att man läser den från pärm till pärm.

Men vad är grundtvigianismen — rätt förstådd? Vad är »det grundtvigske syn»? Omkring 1825 hade det börjat gå upp för Grundtvig — och striden med Clausen medförde det fulla genombrottet — att kyrkans grundval, den som »aldrig skiftede», icke var att finna i Skriften utan i vad han kallade *församlingens eget vittnesbörd i Dop och Nattvard*. Skriften lät sig nämligen — vilket Clausen tydligt illustrerade — tolkas och vridas både hit och dit, varför den eo ipso icke var lämpad att vara en säker grundval. Det var däremot de sakramentala handlingarna, som voro äldre än Skriften, instiftade av Herren själv, i vilka han ännu var tillstädes livslevande i sitt ord till oss, sådant det ljuder vid Dop och Nattvard. Härav drogs så den logiska slutsatsen, att för så vitt kyrkans grundval verkligen alltid varit densamma, måste också salighetsvillkoren, de betingelser under vilka man upptogs i kyrkan, alltid ha varit desamma. Och eftersom betingelsen var den apostoliska trosbekännelsen, *symbolum apostolicum*, måste denna bekännelse alltid ha varit densamma vid Dopet. Eljes hade kyrkan ändrat grundval och kunde då ej vara stiftad av sanningens Gud. Grundtvig själv tog denna deduktion på djupaste allvar. Han menade t. ex., att den grekiska kyrkans vanmakt berodde på att den icke döpte på Apostolicum utan på Nicaenum. Och vad han icke själv gjorde, det gjorde hans disciplar, som, dels genom sakens inre logik, dels därigenom att de måste försvara »synet» gentemot oförstående motståndare, leddes till att uppställa olika teorier om Apostolicums tillkomst. Den viktigaste av dessa teorier — Nørgaard kallar den »åndfull», fastän den ju är något annat än fantasteri — var att Jesus själv under de 40 dagarna hade lärt lärjungarna trosbekän-

nelsen, liksom han tidigare hade lärt dem Fader vår. Med rätta påpekar Nørgaard, att själva denna teori om Apostolicums tillkomst noga måste skiljas från »synet», att det är i sakramenten vi finna den levande Herren. Bestridas kan emellertid ej, att teorien i fråga ofta av både anhängare och motståndare i stridens hetta blev betraktad som det i egentlig mening grundtvigska.

Alla försök att visa, att Apostolicum icke kunde återföras till apostlarna, betydde intet för grundtvigianerna, för vilka det rent dogmatiska resonemanget var utslagsgivande, att om kyrkans Herre var densamme nu som förr, måste också dess tro och trosbekännelse vara densamma, lagd i dess mun av Herren själv — var skulle den eljes ha kommit ifrån? Søren Kierkegaard påvisade, att bestämningen av församlingens eget vittnesbörd vid Dopet är en lika »approximativ» uppfattning av kristendomen som bestämningen av Skriften som princip. Martensen kallade med full rätt den grundtvigska åskådningen en *constructio a priori*. Nørgaards försök att avvisa båda invändningarna såsom utslag av gällande skrift-teologi utfalla något olyckligt. Overhuvud taget förlorar bokens klarhet avgjort på dess polemiska skärpa.

Men vilken betydelse fick då *Skriften*? Samma betydelse som skuggan har i förhållande till det som den avskuggar, det härledda till det som det härledes av. Skrift och psalmsång är principiellt densamma: härledning, reproduktion av det ursprungliga. Skriften är i sig själv död; »den har aldrig forplantet en eneste smule liv fra slægt til slægt», det har endast »sakramentordet». Skriftprincipen är protestantismens grundskada, orsak till dess splittring och dess förvrängda gudstjänst; ty Skriften är en lärobok, den bästa som finnes både om apostlarnas lära och om människolivet; den är den oöverträffliga tröstepoken men avlägger ju själv vittnesbörd om att livet fanns till, innan det framställdes i skrift. Skriften hör hemma i skolan och icke i kyrkan. Vilken skillnad är det då mellan skola och kyrka? Ja, vilken skillnad är det mellan människa och kristen, mellan folk och församling? »Menneske først og kristen så», heter det, och Nørgaard är mycket angelägen att inskräpa, att häri icke ligger någon övervärdering av det mänskliga utan ett konstaterande av ett faktum, något som ligger i naturens ordning. Det mänskliga är förutsättningen för det kristliga; detta hänger samman med vad Grundtvig kallade den »mosaisk-kristna» åskådningen, den enda åskådning som enligt hans mening, i motsättning mot »naturalism» och »idealism», gav en

sann bild av människolivet; ty enligt denna åskådning är människan skapad till Guds avbild. Att hon kan tala är beviset därpå och på att gudsbelätet icke gått förlorat. Men ordningen är bruten. En förändring har inträffat i människans, det »guddommelige experiments», bana; man kan kalla det ett syndafall, en villfarelse, en olycka eller något annat; det väsentliga är att ordningen är bruten, och denna ordning kan upprättas endast genom ett direkt ingripande från Guds sida. Människan kan icke frälsa sig själv, hon är alldeles hjälplös i syndens våld, frälsningen är helt och hållet nåd, given i Kristus, verkande i hans församling. Men en nödvändig förutsättning för evangeliets sanna tillägnelse är att människan har kunskap om sitt verkliga tillstånd, sin verkliga mänsklighet såsom skapad av Gud, fallen och frälsningsbehövande. Härtill fordras upplysning: det är skolans område, och där är Skriftens rätta plats. Därefter kan man framgångsrikt tala om kristendom och visa på sakramenten, varvid även Skriften får stor betydelse genom sin upplysande och tröstande samverkan med det »levande» ordet. Skolan skulle upplysa om den »mosaisk-kristna» åskådningen; därur framsprang högskolerörelsen. Kyrkan skulle förkunna kristendom; därur framsprang det egendomliga grundtvigska församlingslivet, i vilket nattvardsbordet var det centrala. Sann upplysning och sann »levendegørelse», sann mänsklighet och sant kristenliv, sann folklighet och sant församlingsliv skulle och måste följas åt.

Hur kom därvid förhållandet mellan kristendomen och *etiken* att gestalta sig? För Grundtvig rådde intet tvivel om att pånyttfödelsen och »levendegørelsen» åstadkommo »kendelig forandring i det virkelige menneskeliv . . ., før man ved en salig død kom over i den anden verden». Men det liv som framsprang ur tron kunde icke regleras genom lagbud. Därför angrep han Luther skarpt, emedan denne lät de tio buden stå kvar i katekesen, och hos åtskilliga grundtvigianer kan man tala om en viss antinomism. För c:a 50 år sedan slog kampen om lagen ut i ljusan låga genom striden om romanen Den gamle præst och prästen Brückers ord om att synda i Jesu namn, varmed han menade, att Gud även skulle vara med syndaren i hans synd, ty eljes måste han ju förtvivla. Men det visade sig, som Nørgaard här och annorstädes nogsamt påpekar, att det var synnerligen svårt att tillägna sig den grundtvigska synen i alla dess konsekvenser — t. o. m. för de mest övertygade och trogna anhängarna. Därför synes han ej heller böra förebrå andra, att de ha haft ännu svårare för denna sak.

Vilken betydelse får nu den grundtvigska åskådningen på det

kyrkliga livets område? Delvis med rätta förklarar Nørgaard, att Mynsters och de senare kyrkliga auktoriteternas åsikt var, att Jesu Kristi kyrka fått sitt synliga uttryck i den danska statskyrkan, varför den kyrkliga enheten måste bevaras och lagar som de om sockenfrihet och »valgmenigheter» kommo att verka upplösande. Gentemot denna uppfattning stod den grundtvigska, att kyrkan är synlig, nämligen i sina sakrament, och att den bekännande församlingen, som samlas omkring dem, är den sanna kyrkan, en syn som ju onekligen korsade alla sockengränser och som för sina anhängare på förhand måste spränga all (stats)kyrklig enhet. Därför kan »menigheden» (alltså i praxis en något svårdefinierbar storhet) ej ställa andra krav på en statskyrka — eller folkkyrka — än att frihet skall råda inom densamma. Frihet för den sanna kyrkan att arbeta fritt; församlingen är endast en gäst i de organiserade kyrkorna, och finner den förhållandena för trånga, måste den träda ut och uppgå i »valgmenigheter» eller rent av »frimenigheter». Detta har ju skett några gånger, t. ex. då den första »valgmenigheden» bildades i Ryslinge, emedan församlingen icke ville avstå från prästen Birkedal, som avskedats på grund av majestätsbrott. Birkedal förklarade, att han var präst i den heliga allmänliga kyrkan och fortsatte att förvalta sakramenten som förut. Alltså kunna rent personliga företeelser kännas som tvång på »menigheden» och förmå denna att kräva större frihet. Men naturligtvis är, menar Nørgaard, en »valgmenighet» eller »frimenighet» icke större garanti än en statskyrka för att Jesu Kristi kyrka verkligen är tillstädes, och när detta säges, synes egentligen grundvalen för sådana församlingar — om alltså denna skall vara församlingens nödvändiga frihet — falla bort.

Skall man kunna behålla en *folkkynka*, måste den först och främst vara rymlig. Församlingen trives endast i *frihet*(!), och den borgerliga inrättning, som folkkyrkan är, har endast berättigande, om den låter alla kristna åskådningar (och förmodligen även andra) dväljas inom samma ram. Den får till varje pris icke binda sina präster vid symboler med ed eller löften. Den får icke heller pålägga dem tvång i fråga om ritual och förkunnelse. Tvång föder endast hyckleri. Alltså: för församlingens skull måste prästens ställning vara alldeles fri; han har endast att förkunna Ordet efter bästa förstånd och övertygelse, ty eljes har församlingen ingen garanti för att han icke är en skrymtare (har den manne det i alla fall?). Denna uppfattning av »prästerfriheten» bottenar i en djup bundenhet vid den grundtvigska synen på kyrka och Ord. Men om nu icke alla dela denna syn, eller om de

ha en alldeles motsatt syn! Vad så? Därpå giver Nørgaard icke något svar — lika lite som någon annan före honom. Han nöjer sig med långa referat av hur Grundtvigs vänner både före och än mer efter den gamles död voro oeniga om »præstefriheden». Någon klar och tydlig definition av vad denna innebär har ej heller till dags dato givits.

Det förefaller som om Nørgaard är den som *bäst* låtit oss förstå, vad grundtvigianism är. Många äro de som behandlat ämnet och mer eller mindre konstruerat oss en Grundtvig utifrån egna idéer och stödda på det överflöd av motsägelser som hans skrifter innehålla — Grundtvig har 1400 ståndpunkter sade nyligen prof. Oskar Andersen — men Nørgaard har säkerligen bäst förstått Grundtvig. Nørgaard har utan tvivel också rätt i, att när Grundtvig talade om själva det centrala i »synet», som vi ovan sökt återgiva, har han talat väsentligen entydigt från 1825 till sin död, hur mycket han än »vrøvlede» på annat sätt. Nørgaard har icke blott givit oss en bok om grundtvigianismens historia under 100 år — som historiskt arbete betraktat är och förblir hans verk dock både si och så — utan han har givit oss en profetisk tolkning i Grundtvigs egen anda av vad grundtvigianismen skulle ha varit och vad den tack vare många olika omständigheter blev.

Nørgaard framhäver med rätta, att Grundtvig i ett visst avseende betyder en *brytning med Luther*; icke så att det lutherska kasserades, men så att det var något i detta som vidare utvecklades. Luther hade trots allt endast fått fast på en sida av saken: frälsningen av nåd allena; han hade icke kunnat frigöra sig från skriftprincipen, och hans efterföljare gjorde endast det onda värre. Därför betyder Grundtvig — och det påvisas, att han själv var fullt på det klara härmed — en reformation i kyrkans historia, som skulle få samma betydelse som Augustinus' *De civitate dei* och Luthers reformatoriska skrifter. Denna reformation skulle bilda den sjätte apokalyptiska, den näst sista församlingen på jorden. »Opdagelsen» av ordet i Herrens mun genom sakramenten var grundvalen för detta hopp, och ehuru Nørgaard erkänner, att profetiorna hittills slagit fel, behåller han dock hoppet på framtiden.

Här går vattendelaren. Det är kyrkohistoriskt sett ett påfallande faktum, att den allmänna kyrkliga väckelse som är kännetecknande för Europa efter Napoleonskrisen och som mestadels tog sig uttryck i en förening av protestantism och en eller annan samvetsprincip, kallad ny-lutherdom, i Danmark utom detta (nämligen Mynster, som därigenom blev den som övervann rationalismen) frambragte en gestalt av Grundtvigs format, av så omätlig betydelse för folk och kyrka.

Men det kommer alltid att finnas många som icke kunna förlika sig med tanken, att »opdagelsen» av 1825 skulle inleda en helt ny fas i den kristna kyrkans historia.

För många skall Luthers »opdagelse» av att frälsningen sker genom tron allena alltid överskygga Grundtvigs »opdagelse», vilken ofrånkomligt hamnar i tom mekanik och constructio a priori. Grundtvigs betoning av att i sakramentet ordet ljuder »til os» skall aldrig efter hans tid kunna glömmas i Danmark; och härför stanna vi alltid i tacksamhetsskuld till honom. Men Herrens ord ljuder också »til os» i Skriften, efter vilken allt i kyrkan måste regleras. Den grundtvigska psalmsången är allas egendom men icke uppfattad av alla på samma sätt. Man kan sitta och sjunga av hjärtans lust: »Thi ordet af din egen mund, det er vort skjold og kirkens grund» och ha en helt annan uppfattning än den att det skulle vara trosbekännelsen vid Dopet, som sålunda lade kyrkans grund. Här ligger motsättningen, och den kommer ej att försvinna. Nørgaard är värd tack för att han åter dragit fram det grundtvigska i dess renhet och för att han visat, att det ej är detsamma som det lutherska; *ty det är det icke*. Grundtvigs kristendomsuppfattning *avviker* från Luthers, och grundtvigianismen innebär verkligen en reformation, även om den till dags dato ej haft någon framgång och åstadkommit mycken förvirring inom kyrkan. Linjerna avteckna sig tydligare efter Nørgaards bok; de två åskådningarna kunna brytas under större inbördes klarhet, och om man kan hålla i minnet, vad Martensen sade, att striden dock rör sig »indenfor det kristelige», skall den säkerligen bli fruktbarare under detta århundrade än under det föregående.

P. G. LINDHARDT.

PETER MEINHOLD: *Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte. Achter Band. XX + 451 sid. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1936.*

Luthers stora genesisföreläsning har under de gångna århundradena i det stora hela högt skattats såsom den sista utförliga framställningen av reformationens åskådning i Luthers egen utformning. Och många torde väl vid ett studium av dessa föreläsningar få det intrycket, att man här direkt möter Luther själv på ett synnerligen karakteristiskt sätt. Därför ha genesisföreläsningarna också ganska rikligt utnyttjats i Lutherlitteraturen.

Liksom det skett med många andra Luther tillskrivna skrifter, har emellertid frågan om genesisföreläsningens autenticitet blivit väckt. Särskild förtjänst har Erich Seeberg inlagt med sin 1932 utkomna undersökning *Studien zu Luthers Genesisvorlesung*. I detta arbete söker Seeberg komma till klarhet om, huru stor andel Luther själv har i den i tryck utgivna genesisföreläsningen. Stå vi här på säker mark? I vad mån kan genesisföreläsningen användas såsom källa för Luthers senare teologi? Seeberg kommer till det resultatet, att genesisföreläsningen visserligen är en lärd kompilation, men dock en kompilation av Luthers tankar. För att fastställa detta jämför Seeberg genesisföreläsningen med den unge Luthers teologi och fastslår, att de avgörande tankarna i denna återfinnas i genesisföreläsningen. Den litterär-kritiska prövningen manar till försiktighet, vad beträffar den formella utgestaltningen av föreläsningen, men den sakligt kritiska undersökningen har i stigande grad återgivit oss förtroendet för föreläsningens äkta teologiska halt.

Erich Seeberg hade endast lagt den av Veit Dietrich bearbetade första delen av genesisföreläsningen till grund för sin undersökning. Peter Meinholds arbete bildar närmast en fortsättning av läraren Seebergs undersökning, i det att Meinhold kritiskt analyserar hela genesisföreläsningen. På så sätt har han kunnat på en gång bestyrka och modifiera Seebergs resultat. Meinhold karakteriserar genesisföreläsningen på följande vis. I densamma finnes mycket äkta material, vilket är av större omfattning, än en noggrann textkritisk undersökning synes ge vid handen. Det sakliga kriteriet på genesisföreläsningens autenticitet bildar den unge Luthers teologi, som i överraskande hög grad återfinnes i detta Luthers sista stora verk. Därtill komma såsom andra kriterium de korta tyska satser, som säkerligen gå tillbaka på Luther själv. Å andra sidan finnas i genesisföreläsningen förhållandevis talrika spår av en av Melanchthon influerad teologi, som i sakligt hänseende inverkat vid redigeringen av den tryckta texten. Det sakliga kriteriet på denna influens är bearbetarnas teologiska, d. v. s. melanchthonska förutsättningar, och det formala kriteriet är den för redaktörerna karakteristiska stilen. I det hela är således den stora genesisföreläsningen ett väldigt kompilatoriskt verk, som är hopsmitt av material dels från Luther själv, dels från annat håll. Frågan om genesisföreläsningen kan användas såsom källa för Luthers senare teologi, kan därför icke besvaras med vare sig ett obetingat ja eller ett obetingat nej. Å ena sidan ligger måttstocken för genesisföreläsningens äkthet i den unge

Luthers teologi. Vad som i genesisföreläsningen icke kan beläggas hos den unge Luther, kan icke andragas för Luthers senare teologi. Å andra sidan måste man taga med i beräkningen den sakliga och formella inverkan från redaktörernas sida, som i hög grad kan spåras i genesisföreläsningens i tryck föreliggande utgestaltning. Man kan icke heller taga genesisföreläsningen till intäkt för en utveckling i Luthers tänkande, ty en sådan »utveckling» är intet annat än de tankar, utgivarna lagt i Luthers mun.

Meinhold vill enligt egna ord lösa sin uppgift på tvenne vägar. Dels skall en litterär-kritisk och filologisk-historisk analys fastställa Luthers andel i den i tryck föreliggande föreläsningen, dels skall en jämförelse mellan redaktörernas egen teologi och genesisföreläsningen söka bestämma, i vad mån denna senare är ett äkta uttryck för Luthers åskådning. Det är självklart, att dessa två ting höra mycket nära samman. Man skulle emellertid tro och även önska, att förfaringssättet fått bestämma arbetets disposition. Så är dock icke fallet. I en första del behandlar förf. en del formal-kritiska ting beträffande den i tryck förefintliga föreläsningen. Andra delen innehåller utgivarnas biografi samt behandlar deras förhållande till Luther och deras teologi. I tredje delen återvänder förf. till den filologisk-historiska analysen, vilken även intar största utrymmet i fjärde delen. Först i sjunde avsnittet av denna sista del återvänder förf. till den saklig-teologiska analysen av genesisföreläsningens teologiska halt på grundval av och i jämförelse med redaktörernas egen teologi. Av denna anledning mister arbetet mycket i översiktlighet. I stället hade förf. enligt min mening kunnat ernå större stringens genom att hålla de två undersöknings-linjerna, den filologisk-historiska och den saklig-teologiska analysen, åtskilda och lägga dem till grund för arbetets totala disposition.

Den filologisk-historiska analysen av mera formell art synes mig innebära en utomordentlig prestation. Förf. har här med väldig lärdom, med en energi, som icke skytt någon möda, och med stor skicklighet kastat ljus över Luthers genesisföreläsning, sådan den föreligger i tryck i Veit Dietrichs, Michael Rotings och Hieronymus Besolds bearbetning av huvudsakligen Caspar Crucigers och Georg Rörers föreläsningssanteckningar. Luther har ju hållit på med utläggningen av Genesis i över tio år. Meinhold har i det stora hela kunnat fastställa de tider Luther verkligen föreläst alltifrån början den 1 juni 1535 till den sista föreläsningen den 17 november 1545. Intressant är Meinholds behandling av den tryckta textens förhållande till de fragment

av Luthers egna preparationer, som finnas bevarade. Ty denna analys ådagalägger, hur pass troget Luthers tankar återfinnas i den tryckta texten, även om denna innehåller vissa dubbla relationer av samma utsaga och vissa omkastningar, så att ordningsföljden mellan utsagorna icke alltid strängt bevarats. Detta utesluter emellertid icke, att de till grund liggande föreläsningssanteckningarna bearbetats av utgivarna, av vilka Dietrich redigerat den tryckta texten till och med kap. 22 v. 3a, varefter Rotings och Besolds arbete tar vid. Härvid har Veit Dietrich på ett mera fritt sätt behandlat sitt källmaterial, medan Roting och Besold noggrannare följt föreläsningssanteckningarna. Men gemensamt för alla redaktörerna har varit deras stävan att utgestalta Luthers genesisföreläsning till en vers efter vers fortlöpande kommentar, vilket icke torde ha varit Luthers egen avsikt. När således föreläsningssanteckningarna till ett flertal verser icke bjudit någon utläggning, ha utgivarna sökt utfylla detta med material annorstädes ifrån. Fyndgruvorna ha därvid varit framför allt bibelrevisionsprotokollen från 1539, Luthers anteckningar i gamla testamentet från 1539/38, genesispredikningarna från 1523/24 och *Supputatio annorum mundi* av 1541 resp. 1545. Dessutom ha utgivarna gjort bruk av Nikolaus Lyras postilla, Hieronymi och Augustini kommentarer till Genesis, till vilka Luther emellertid i sina föreläsningar flerstädes torde ha hänvisat.

I sammanfattningen av undersökningens resultat förklarar Meinhold, att den tryckta genesisföreläsningen innehåller mer äkta material, än vad den företagna textkritiska analysen kunde ge vid handen. Vid genomläsningen av Meinholds arbete får man snarast ett rakt motsatt intryck. Den saklig-teologiska analysen av genesisföreläsningens teologiska åskådning går hårdare fram, än vad det textkritiska resultatet synes tillåta. Denna del av undersökningen företages efter känt mönster och ger knappast något nytt resultat. Dess förutsättning är motsatsen mellan den melanchthonskt påverkade Wittenbergsteologien och Luthers egen åskådning. Man kan säkerligen icke förneka, att en dylik motsats finnes, men man frågar sig, om den icke renodlats till en idéhistorisk hypotes, som är mycket intressant, men som saknar sakligt underlag och historisk autenticitet. Meinhold menar, att genesisföreläsningarnas utgivare velat skapa en kommentar, som Luther enligt deras (melanchthonska) förutsättningar skulle ha skrivit. Men man måste ibland inför Meinholds arbete med en stilla undran spörja, om han icke sökt analysera fram den åskådning, som Luther enligt hans idéhistoriska förutsättningar skulle ha haft.

ARVID SJÖSTRAND.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

DIALEKTIKEN I METODLÄRAN.

Under denna rubrik har doc. M. Fries framträtt såsom tertius interveniens i meningsskiftet mellan Hj. Lindroth och undert. beträffande den systematiska teologins metodfråga (Sv. T. Kv. 1939, s. 146 ff.). Den summariska granskning han ägnar mina framställningar i ämnet påkallar en viss kommentar.

1. Fries' sakliga invändning mot min ståndpunkt är, att denna »konsekvent synes leda till kunskapsteoretisk mysticism» (a. a. s. 149). För egen del använder jag begreppet mysticism såsom beteckning på en extrem religiös subjektivism, som i möjligaste mån emanciperar från uppenbarelsen i historien. I denna mening kan det inte vara tal om att såsom mysticism beteckna en ståndpunkt, enligt vilken teologen har att »principiellt underordna sin religiösa erfarenhet under den historia, som genom Kristusanden får sin särskilda kvalitet» (denna tidskr. 1938, s. 118). Men Fries ger ordet mysticism en helt annan kunskapsteoretisk betydelse. Menar man med honom, att varje ståndpunkt är kunskapsteoretisk mysticism, enligt vilken det religiösa objektet endast kan fattas under förutsättning av delaktighet i religionens liv, då har jag inte den ringaste erinran att göra mot karakteristiken. Men varför en så onödigt försiktig formulering, som »synes leda» ...? Saken är ju klar. Hela min argumentering går ju ut på att visa, att ett ateoretiskt moment, ett moment av subjektiv religiös erfarenhet, utgör en oundgänglig betingelse bland andra, för att frågan om det äktkristna skall kunna tillfredsställande besvaras.

Det enda som behöver tilläggas i detta sammanhang torde vara, att ut ifrån uppsalafilosofins förutsättningar, av vilka Fries är bunden, *måste all religiös sanningsvisshet betecknas såsom kunskapsteoretisk mysticism.*

2. Fries ordar vidare om att det hos mig, trots en subjektivistisk princip, »likväl synes finnas en tendens att omedvetet glida över till en objektivistisk» (a. a. s. 150). Här använder Fries orden objektiv och objektivism i en helt annan mening än jag själv, nämligen såsom reflexion över föreställningsmomentet i trosobjektet. Det är hans goda rätt. Men det är inte rätt att framställa saken, som om hos mig föreläge en »omedveten glidning» mot *denna* objektivism. Hur ser den påstådda »omedvetna glidningen» ut i verkligheten? Den utgör en klart fattad och gång efter annan fastslagen regel för det systematiska

teologiska tänkandet av följande innebörd: Lika outhärlig som trosinställningen är för teologen, lika angeläget är det att i möjligaste mån neutralisera de risker för feltolkning, som följa allt subjektivt i spåren. Därför måste hänvändelsen till historien tillmätas en avgörande vikt i det teologiska tänkandet. Så visst som frälsningsuppenbarelsen i Kristus är nitad fast i historien, och så visst som denna uppenbarelse icke är en summa fixerade lärosatser utan ett gudomligt liv, som fortverkar — och mottager nya tillflöden — under historiens gång, så visst måste teologen först och sist upplåta sig för det kristna andelivet i historien. — Enligt mitt sätt att se kan den systematiska teologin på grund av sakens egen natur icke uppnå någon annan objektivitet i sin argumentering än den som vinnes därigenom, att dess företrädare med användande av den egna religiösa erfarenheten såsom hjälpmedel så allsidigt och så sakligt som möjligt söka genomtränga det andeliv, som förmedlats genom kyrkan genom tiderna. (Jfr denna tidskr. 1938, s. 117 f., 125.) Dogmatikern får lika litet emancipera sig från den kristna idéhistorien som han kan isolera sig från sin personligt religiösa inställning. Längre än till en fruktbar samverkan mellan det subjektivt religiösa och det historiskt givna lär dogmatikern icke kunna komma, när det gäller att finna den sakligt riktiga måttstocken för det äkta, egentligen kristna i de trosuppfattningar i historia och samtid, som framträda med anspråket att vara uttryck för den kristna gudsgemenskapens innehåll. (Jfr denna tidskr. 1936, s. 350.)

Det kristna andelivet föreligger dels såsom historiskt faktum, dels såsom subjektiv, individuell besittning. Att den religiöst tänkande konfronterar sin individuella religiösa erfarenhet och åskådning med det kristna andelivet i historien, med klart fattad avsikt att den begränsade tros erfarenheten och religiösa föreställningsvärlden skall tillbörligt korrigeras och vidgas genom en allsidig och fördjupad historisk betraktelse (jfr denna tidskr. 1938, s. 118) — en sådan inställning och ett sådant förfarande har uppenbarligen intet att göra med vad Fries kallar ett »omedvetet glidande» mellan »två sinsemellan logiskt oförenliga metodiska principer» (a. a. s. 146).

Men Fries' påstående går tillbaka på hans speciella uppfattning av trosobjektet. Detta utgöres enligt honom av »en egenartad legering, en inseparabel association mellan tvenne till sin natur radikalt åtskilda element, föreställningen om något och känslan» (a. a. s. 146). Det är möjligt, att de filosofiska förutsättningar, som Fries godtar, inte tillåta honom att i trosobjektet se någonting annat än en »association». Men tolkningen smakar Feuerbach: teologins upplösning i psykologism. (»Vad som i makt-, demon- och gudsmedvetandet primärt skänker visshet åt dess tro på innehållets realitet, är just den på föreställningsmomentet överförda känslan», a. a. s. 147.) För teologin åter är uppgiften i sista hand att klarlägga tron, fattad såsom en personlig gudsgemenskap, ett gudomligt liv, som bryter in i historien och som gör sig förnummet i den troendes sjäsliv såsom en allsidigt bestämmande makt. Trosläran arbetsmaterial, dess närmaste, påtagliga objekt är

olika trosåskådningar i historien och nuet. Men tron själv, det *egentliga* objektet, är icke föreställning (eller föreställning och känsla i ett omaka, men olösligt äktenskap) utan andelivet där bakom, i förhållande vartill föreställningen alltid är något sekundärt. (Jfr min uppsats i *Gåva och krav*, s. 50 ff.) Emedan dessa båda uppfattningar äro *totò coelo* skilda från varandra, torde ett meningsbyte i detta stycke inte kunna bli fruktbart. Men av ett visst intresse skulle obestriddigen vara att få veta, *vilken* metod som enligt Fries är den ändamålsenliga och riktiga i förhållande till det av honom presenterade trosobjektet.

5. Fries anger avsikten med sitt inlägg vara att visa, att meningsmotsättningen mellan Lindroth och mig icke är så radikal och oförenlig som den synes vara. Lindroth har gjort gällande — detta är den avgörande punkten — att teologin kan lösa frågan om det egenartat kristna på *enbart* teoretisk väg, jag åter att denna fråga icke kan lösas restlöst, utan att ett ateoretiskt moment kommer med såsom metodiskt hjälpmedel. På papperet kunna båda teserna naturligtvis förfäktas. Men i praktiken? In concreto? Jag har framhållit, att Lindroth, när han skall tillämpa sitt metodprogram, inte kunnat undgå att själv arbeta med en subjektivt värderande inställning och att praktiken sålunda motsäger teorin. (*Gåva och krav*, s. 51 f., Sv. T. Kv. 1936, s. 339 not 1, s. 342 f.) Nu har Fries genom en rätt ingående kritisk granskning av Lindroths inlevelse- och aprioriuppfattning för sin del kommit till alldeles samma slutsats: i strid mot sin egen utgångspunkt laborerar Lindroth omedvetet med »en subjektivistisk, värderingsbetonad och ytterst mysticistisk princip» (a. a. s. 152). Det är tänkvärt, att detta bestyrkande av mitt påpekande kommer just från det uppsala-filosofiska håll, som Lindroth själv står nära — vad denne än må komma att andraga till sitt försvar. Det må inte förtyckas mig, om jag med tillfredsställelse skulle se ett sådant resultat av debatten, att Lindroth och jag tillsammans medvetet företrädde den princip, som Fries på sitt speciella språk kallar »mysticistisk».

TORSTEN BOHLIN.

Professor Hj. Lindroth, Uppsala, har meddelat, att han längre fram ämnar bemöta docent Fries' artikel i förra numret.

Red.