

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 14

1938

HÄFTE 3

INNEHÅLL

	Sid.
JOHANNES LINDBLOM: Vedergällningsproblemet i Jobs bok	211
JOHN CULLBERG: Till frågan om religionens huvudtyper	229
HILDING PLEIJEL: De s. k. sekterna såsom forskningsobjekt	251
 Från den teologiska samtiden	 256
 Teologisk litteratur:	
TORSTEN BOHLIN: Evangelisk troslära, av <i>lektor Gustav Carstensen</i> 258	
HARALD EKLUND: Theologie der Entscheidung, av <i>teol. kand. Gustaf Wingren</i>	267
GUNNAR HYLMO: Gamla testamentets litteraturhistoria, av <i>professor Johannes Lindblom</i>	270
HANS WINDISCH: Der Sinn der Bergpredigt, av <i>teol. lic. Ernst Percy</i> 273	
H. S. NYBERG: Irans forntida religioner, av <i>docent Geo Widengren</i> 288	
 Diskussionsinlägg:	
Religiöst liv och teologiskt tänkande. Slutreplik av <i>biskop Torsten Bohlin</i>	298

LUND

C. W. K. GLEERUPS FÖRLAG

VEDERGÄLLNINGSPROBLEMET I JOBS BOK

AV PROFESSOR JOH. LINDBLUM, LUND

När det gäller frågan om Jobsbokens problem och lösningen på detsamma, är det givetvis diktarens ståndpunkt som först och sist intresserar oss. Med »diktaren» mena vi då den för övrigt okände man som någon gång under efterexilisk tid skrivit boken om Job, sådan den föreligger för oss. Jag bortser därvid naturligtvis från en del tillsatser som Jobs bok, i likhet med de flesta gammaltestamentliga böcker, försetts med, kortare eller längre tid efter bokens egentliga avslutning. Till Jobsboken såsom helhet betraktad höra då den gamla folkberättelsen om Job, som utgör grundvalen för det efterexiliska diktverket och nu återfinnes i bokens prolog och epilog, vidare den stora dialogen mellan Job och hans tre vänner, slutligen Guds tal efter dialogens avslutning. Något som vi däremot här alldeles kunna lämna åsido är de s. k. elihutalen i kap. 32—37, vilka enligt en bland forskarna mycket enstämmigt åsikt icke höra med till den ursprungliga Jobsboken.¹

För att komma åt diktarens egentliga mening är det nödvändigt att vinna klarhet över hur vedergällningstanken är utgestaltad i de olika partier av vilka hans bok är sammansatt. Vi ha nämligen i Jobs bok ingalunda någon enhetlig syn på den gudomliga vedergällningen. Det

¹ Ett starkt osäkerhetsmoment vid varje undersökning av Jobsbokens problem har skapats av Friedrich Baumgärtels 1933 utkomna arbete »Der Hiobdialog» (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 4. Folge, H. 9). Baumgärtel erkänner av dialogen endast det första samtalet mellan Job och hans vänner såsom äkta; av andra och tredje samtalet endast vissa delar ur Jobs tal. Då jag ej här kan ingå på dessa invecklade litterära spörsmål, har jag valt den utvägen att med undvikande av starkt omtvistade stycken hålla mig till sådana texter som av olika skäl synas mig säkra. I den senast utkomna kommentaren till Jobs bok av G. Hölscher (i Eissfeldts Handbuch zum Alten Testament, Tübingen 1937) förkastas för övrigt Baumgärtels analys.

är olika röster som tala; och de olika rösterna ha olika ting att förkunna. Då diktaren själv aldrig uppträder i egen person, kunna vi intet annat göra än *ana* oss till vad hans innersta mening är. Det är denna omständighet som gör att så olika åsikter framställts angående Jobsbokens syfte. Vi måste räkna med att diktaren dels polemiserar mot, dels ansluter sig till vad som från de olika hållen yttras. Det är alltså omedelbart klart att man först måste noga lyssna till varje enskild stämman, innan man kan försöka en tolkning av diktarens egen tanke och syftning.

1. *Folkeberättelsen.* Den gamla förexilska jobsberättelsen är väl förtrogen med vedergällningslagen. I korta och raska drag presenteras Job för oss strax i berättelsens början såsom en rättfärdig och tillika rikt välsignad man: »I Us' land levde en man som hette Job; han var en ostrafflig och redlig man, som fruktade Gud och flydde det onda. Åt honom föddes sju söner och tre döttrar; och han ägde sju tusen får, tre tusen kameler, fem hundra par oxar och fem hundra åsninnor, därtill tjänare i stor mängd. Så var denne man mäktigare än någon annan i Österlandet.» Det ligger något fullkomligt självfallet och självklart i denna sammanställning av Jobs rättfärdighet och Jobs lycka. Rättfärdighet och välsignelse, *ṣedūḳū* och *berūkū*, hade för den gamle berättaren ett innerligt och odisputabelt sammanhang med varandra. De utgöra nästan två olika sidor av samma sak. Icke så, som skulle detta sammanhang vara en rent naturlig sak och av inre, organisk natur. Job njuter visserligen välsignelsen i rikt mått, men denna välsignelse är icke på något sätt ett omedelbart utflöde ur hans inre beskaffenhet, utan en Guds gåva och belöning. Åklagaren säger till Gud: »Du har välsignat hans händers verk» (1, 10). Vedergällningen är emellertid ej den enda normen för Guds handlande med människor. När ofärden drabbar Job, är orsaken till den icke Jobs synd, utan en tilldragelse i den himmelska världen: vadet mellan Herren och Åklagaren. Också när Jobs barn ryckas bort, talas icke om deras syndighet. Det är ganska anmärkningsvärt att Jobs återupprättelse icke direkt och omedelbart motiveras med att han i lidandet behöll sin ståndaktighet, utan därmed att han bad för sin nästa (42, 10). Givetvis har berättaren också haft Jobs trohet och ståndaktighet i tankarna, men de framhållas icke särskilt i detta sammanhang.

Om folkberättelsens vedergällningstanke kan alltså följande sägas. Den gudomliga vedergällningens lag är känd, men denna lag är icke nödvändigt utslagsgivande för Guds handlande; den verkar ej heller på något sätt ovillkorligt eller mekaniskt. Man kan säga att den gamla jobsberättelsens vedergällningstanke motsvarar en tid då den urgamla semitiska stamkulturens och stamreligionens organisk-naturmässiga vedergällningstro, sådan Johannes Pedersen så uttrycksfullt skildrar den i sin bekanta bok »Israel», väsentligen upplöstes till följd av den utpräglad teistiska jahvetron, men den senare dogmatiska judendomens vedergällningslära ännu icke utbildats. Det är vidare att märka att vedergällningen i folkberättelsen alls icke utgör något problem. Den gamla jobsberättelsen diskuterar överhuvudtaget inga problem. Den vill ej heller uttala någon lärosats angående lidandets ursprung, ty den mytologiska detaljen med Äklagaren avser här ingenting annat än att förklara orsaken till att *i detta fall* en rättfärdig man drabbades av en sådan olycka. Den starkt folkliga och ålderdomliga berättelsen vill ingenting annat än på ett gripande sätt skildra en man som mitt i de förskräckligaste olyckor likväl behöll sin trohet och gudsfruktan. Vill man tala om en tendens, så finns här endast den att också andra, som kommit i liknande läge, skola uppmuntras till att hålla ut och bida lyckligare tider.

2. *Jobs tre vänner.* En stor diktare har begagnat den gamla jobsberättelsen såsom ramberättelse för en dialog, i vilken han i full självständighet i förhållande till folkberättelsen utvecklar nya tankar angående Gud och lidandet. Vilken tanke om den gudomliga vedergällningen tillskriver han nu till en början de tre vännerna?

Redan i Elifas' första tal kommer den för vännerna typiska vedergällningstanken till klart uttryck:

Tänk efter: vem gick oskyldig under,
och var gjordes de redliga till intet?
Efter vad jag har sett måste de som plöja fördärv
och de som utså ofärd också sådant skörda (4, 7 f.).

Det betyder: lidandet beror på förut begången synd. Genom denna erinring vill Elifas bringa Job till självbesinning och överbevisa honom om hans egen syndfullhet. Den för vännerna gällande principen uttryckes på ett annat ställe kort och klart så:

Fördärv kommer icke upp ur stoftet,
och ofärd skjuter ej upp ur marken;
nej, det är människan som avlar ofärd (5, 6 f.).

Lidande och olycka måste alltså städs ha en orsak, och denna orsak är i varje fall människornas synder. Tanken återkommer i olika variationer ofta i vännernas tal.

Den andra sidan av den gudomliga vedergällningen är enligt vännernas mening, att den rättfärdige och oskyldige alltid måste leva i lycka, och att lycka och framgång äro en nödvändig följd av ett rättfärdigt liv. Bildad säger: »Gud försmår icke den fromme» (8, 20); och om en syndare genom omvändelse blir from, så har detta med sig som följd även yttre lycka och välsignelse, *schālôm* och *berākē*. Skulle Job blott vilja omvända sig, skulle hans elände omedelbart bytas i lycka och välfärd:

Du skall då förgäta din ofärd,
minnas den såsom vatten som förrunnit.
Ditt liv skall stråla klarare än middagen;
mörkret skall vara såsom morgonen (11, 16 f.).

Om Job anropar Gud och för övrigt är ren och rättfärdig, skall Gud snart giva honom åter hans »rättfärdighets boning», d. v. s. i detta sammanhang hus, hem och egendom i välsignat skick (8, 6). Gud har ju ej något gagn av en människas rättskaffenhet, det är människan själv som drager nytta av sin rättfärdighet (22, 2).

En konsekvens av denna tankegång är att vännerna, i strid mot den ursprungliga folkberättelsen om Job, tänker sig att Jobs söner dödats till straff för begångna synder (8, 4). Och framför allt bli Jobs egna lidanden förklarade såsom straff för synder och brott, som Job skall ha bezått. På grund av sin dogmatiska vedergällningslära tvingas vännerna rentav till att postulera synder i Jobs liv, även om de ej ha någon som helst erfarenhet av sådana. De pådikta Job allehanda förbrytelser och laster alldeles på måfå, endast stödda på sin dogmatiska teori, som till varje pris måste genomdrivas. Detta sker på flera ställen, brutalast kanske i det av Baumgärtel betvivlade, men av Hölscher försvarade kapitel 22.

Det är fullt logiskt, när vännerna nu mana Job till att göra bot och bättring. Guds vrede kan användas genom omvändelse. Om Job överger sin synd och slår in på rättfärdighetens väg, skall allt ändra sig, och han skall åter bli en rik, lycklig och välsignad man.

Om du blir trofast i ditt hjärta
och uträcker dina händer till honom,
om du avlägsnar synden ur din hand
och icke låter orätt bo i dina tält,
då skall du få upplyfta ditt ansikte utan vank,
du skall stå fast och intet frukta (11, 13 ff.).

Vännernas grundsats är: »Gud böjer icke rätten, den Allsmäktige böjer icke rättfärdigheten» (8, 3). Och rätten och rättfärdigheten är i deras mun detsamma som vedergällningens ordning i världen. Guds rättfärdighet visar sig i den dubbla vedergällningen: ofärd för synd och välfärd för rättfärdighet. Hur denna lära utvecklats sig ur en primitivare vedergällningstro kan man läsa i Sigmund Mowinckels bok »Diktet om Ijob og hans tre venner» (1924). Här må blott påpekas att vännernas vedergällningslära dock icke motsvarar den brutalaste och mest mekaniserade formen av judisk vedergällningstro. De äro icke alldeles främmande för tanken att någon gång även en rättfärdig kan drabbas av lidande av övergående art (8, 5 f.). De äro ej främmande för tanken att lidandet kan tjäna som tuktan; det behöver alltså ej vara ett utslag av en rent blind vedergällning (5, 17 f.). Det kan hända att barn få lida för föräldrarnas skull; lidandet drabbar ej alltid mekaniskt och individuellt (5, 4). Se vi saken i stort, kunna vi karakterisera vännernas vedergällningslära så: den gamla israelitiska vedergällningstron har hos vännerna i Jobs bok blivit till en vedergällningsdogm, om också i en relativt måttfull form; vännernas ståndpunkt motsvarar närmast den som möter oss hos diktaren i ps. 37 i Psaltaren och kan betecknas såsom den i den efterexilska judendomen normala och ortodoxa.

3. *Job*. Genom de tal som Jobsbokens diktare lagt i munnen på sin hjälte har han velat ge oss en realistisk och gripande bild av en from man av judisk tro, som oskyldig träffats av ett oerhört lidande. På grund av antingen egen erfarenhet eller utomordentlig förmåga av konstnärlig inlevelse har han försökt att skildra vad en sådan man i ett

sådant läge måste tänka och känna. Han måste beskriva sitt lidande, han måste bedyra sin oskuld, han måste försvara sin ära, han måste anklaga Gud för orättvisa, han måste bedja Gud om förbarmande, han måste ge uttryck åt sin förhoppning och sin misströstan, han måste tadla de dåliga tröstarnas otillräckliga tröstegrunder. Allt detta kommer nu ock till uttryck i Jobs tal. Hans första ord (3, 1 f.) är bitter klagan över lidandets tyngd; hans sista ord i dialogen (31, 35—37) är ett frenetiskt bedyrande av den egna oskulden. Mellan dessa uttalanden varieras de nyssnämnda temata i oupphörlig växling, utan att man kan tala om någon utvecklingsgång i egentlig mening. Jobstalen ge oss alltså icke någon intellektuell problemdebatt. Vi ha här ingen tydlig »tankegång» som till sist får sin logiska utmynning. Vad som här möter oss är spontana utbrott av en kämpande själ, som hela tiden, från början till slut, vacklar mellan förtvivlan och hopp. När vi stå inför Jobs tal, stå vi inför en konstnärligt uppfattad konkret verklighet, icke inför en intellektuell debatt av allmängiltig natur med en slutgiltig lösning på ett uppställt problem.

Att man icke förstått denna realistisk-konstnärliga natur hos jobstalen har haft till följd, att man ofta på dessa tal ställt alldeles oberättigade fordringar i fråga om logisk följdriktighet och enhetlighet, fordringar vilka å sin sida lett till ingrepp i texten av högst äventyrlig beskaffenhet.

Det gäller nu att undersöka vilka tankar om den gudomliga vedergällningen, som möta oss i Jobs tal. Vi påträffa först en rad ställen i vilka Job tydligen står på samma ståndpunkt som vännerna, där han alltså bejakar den ortodoxa vedergällningsläran. Motsatsen mellan honom och vännerna är alltså icke absolut; han ger dem i vid omfattning rätt: »Förvisso vet jag att så är», säger han till svar på Bildads skildring av vedergällningens lag (9, 2). »Vad I veten, det vet jag», säger han till alla tre vännerna (13, 2). Om icke Job själv trodde på den gudomliga vedergällningen, skulle han icke hota vännerna med straff från Gud, när de uppträda som partiska domare, lögnaktigt beskylla Job för synder som han aldrig begått och försvara Gud med falsk advokatyr. Han varnar dem för Guds svärd och beder dem besinna att en dom skall komma (19, 29).

I samma anda tolkar jag också det omtvistade stycket 27, 2—10, där Job försäkrar att hans läppar aldrig skola tala vad orätt är, och att hans tunga aldrig skall bära fram oärligt tal; han vill under inga omständigheter ge vännerna rätt: »Nej, såsom det går en ogudaktig, må det gå min fiende och min motståndare såsom en orättfärdig människa.» Job önskar alltså sina vänner, som blivit hans motståndare, samma straff som brukar drabba de ogudaktiga i världen. Han bejakar här sålunda vedergällningens lag och tillämpar den på dem som blivit hans fiender.¹

Också när Job tänker på sitt eget lidande, kan han icke bortse från vedergällningslagen. Tvärtom räknar han ofta med den, och den ligger på många ställen till grund för hans debatt både med vännerna och med Gud. Han beder vännerna klargöra för honom vari han eventuellt försyndat sig (6, 24). Den bakomliggande tanken är, att om han blott komme till klarhet över att han vore en syndare, skulle i och med detsamma lidandet ha fått sin förklaring och anfäktelsen ha mist sin udd. Lidandet skulle visa sig vara ett straff och ett utslag av den vedergällande rättfärdigheten. Naturligtvis är en sådan tanke på förefintlig synd hos Job enligt diktarens mening rent hypotetisk och innebär alls ingen avvikelse från Jobs personliga ståndpunkt, enligt vilken han verkligen är oskyldig. Även när Job tänker på Gud och genomkämpar sin kamp med honom, opererar han oupphörligt med den tanken att hans lidande eventuellt kan vara vedergällningslidande. I 13, 26 räknar han en gång tillfälligt med den möjligheten, att Gud nu hemsöker honom för hans ungdomssynder. Denna tanke överges dock omedelbart och spelar icke vidare någon roll. En huvudtanke är däremot denna. Själv vet Job icke om någon synd i sitt liv, som kunde motivera hans lidande. Men Gud har av misstag tillskrivit

¹ I denna tolkning avviker jag alltså från det förslag Fr. Buhl framställer i festskriften till Marti (ZAW, Beih. 41, 1925), och som gillats även av Baumgärtel i ovan anf. arb. och av J. Hempel i Zeitschrift für syst. Theol., 1929, sid. 642 f. De nämnda författarna mena sig i stycket 27, 2—6 finna en försäkran av Job att framgent söka bevara sin ostrafflighet och en rest av det tal till vännerna, som en gång ingått i folkberättelsen och anspelas på i 42, 7. För mig står det klart, att om vi alls skola göra oss några förmodanden angående innehållet i detta tal, så måste det snarast enligt ordalagen i 42, 7 till sin poäng ha utgjort ett försvar för Guds handlingsätt, icke en försäkran angående Jobs eget förhållande.

honom synder, för vilkas skull han nu bestraffar honom. Job är nu angelägen att få veta vilka dessa synder äro. I kap. 13 vill Job börja en rättegång med Gud. Han gör det i avsikten att få framlägga för Gud sina gärningar och sin vandel. Han vet att han till slut skall kunna bevisa sin oskuld. Redan det skall lända honom till förmån, att han alls vågar sig fram inför Gud; ty »ingen gudlös människa vågar nalkas Gud». När Job i det följande, v. 23, beder: »Hur många missgärningar och synder har jag? Låt mig veta min överträdelse och synd», så betyder ej detta, att han erkänner att han syndat. Det svar han själv tänker sig på frågan: »Hur många missgärningar?» är naturligtvis detta: »Inga!». När Job i kap. 14 uttalar en önskan att Gud måtte en tid gömma honom i dödsriket, tills vreden mot honom upphört, varefter hans synd skulle vara liksom förseglad i en pung och hans missgärning förlåten, så är hela resonemanget rent hypotetiskt. Även om Gud falskeligen funnit synd hos Job, borde han dock någon gång ge sig till freds och betrakta hans synd såsom sonad och ge honom förlåtelse. Vi kunna uttrycka Jobs ståndpunkt på dylika ställen så: Job betvivlar Guds förmåga att se rätt, men icke Guds rättfärdighet som sådan. Gud straffar Job för synder som han funnit hos Job, låt vara att dessa synder enligt Jobs egen mening icke äro befintliga. På samma linje ligga ställen sådana som 7, 20 och 10, 2. Vad Job har att förebrå Gud, det är att Gud söker synd hos Job och tror sig finna syndighet hos honom, vilken han sedan blåser upp till ofantliga mått, men icke det att Gud handlar i strid med vedergällningens lag. Denna är snarare grundvalen för hela debatten med Gud, när Job går fram på denna linje. Vi kunna för denna Jobs ståndpunkt använda formeln: *Gud har orätt, men Gud är icke orättfärdig.*

I fortsättningen av denna linje ligga nu alla dessa ställen där Job är angelägen att komma till tals med Gud för att få tillfälle att lägga fram sanningen om sig själv och överbevisa Gud om att han bedömt Job felaktigt. Han vet att han är rättfärdig och skuldfril, och att Gud bestraffar honom utan sak (6, 10, 29. 9, 17, 21, 35. 12, 4. 16, 17. 27, 5 f.); det gäller blott att få Gud att gå med på detta. »Jag vill fatta mitt kött mellan tänderna och taga min själ i min hand. Jag vet att jag skall befinnas hava rätt» (13, 14 f.). Ensam står han i världen, övergiven av alla. Vem skall han då vända sig till? Han har ingen annan

än Gud. Men Gud var ju hans värste fiende! Och dock — det finns ingen tillflykt undan Gud annat än hos Gud. Så söker Job hos Gud hjälp mot Gud: »Jag har i himmelen mitt vittne och i höjden den som skall tala för mig. Ja, må han skaffa rätt åt en man mot Gud, och skipa rätt mellan en människa och hennes motpart» (16, 19, 21). Hit hör också det dunkla stället 19, 25 f. — »jag vet att min förlossare lever» — och vidare 23, 3 f. 31, 35 f. o. s. v.

Detta är nu, som sagt, en av de linjer på vilka Jobs tankar röra sig. Men här finns också en annan linje. Det finns i Jobs tal en rad ställen på vilka han direkt förnekar den gudomliga vedergällningen. Gud är icke alls rättfärdig och rättvis; han bestämmes i sitt handlande av helt andra krafter och impulser än dem som ligga i nitälskan för rättfärdighetens sak. I sitt handlings sätt mot Job går Gud stick i stäv mot allt vad rättfärdigheten borde kräva. Det finns yttranden i Jobs bok, där diktaren låter Job påstå att Gud rentav handlar så att säga mot bättre vetande: »Du letar efter missgärning hos mig och söker efter synd hos mig, trots att du vet att jag icke är skyldig» (10, 6 f.). »Hade jag ock rätt, så dömde han mig skyldig, vore jag än ostrafflig, så läte han mig synas vrång» (9, 20). Gud synar och prövar Job liksom av elakhet och illasinnad misstänksamhet, för att få fatt i fel och synder, som han sedan skall bestraffa. Var morgon, vart ögonblick vilar Guds spanande öga på Job för att upptäcka ting som kunna bli anledning till alltjämt nya straff (7, 18 f.). På andra ställen målas förhållandet mellan Gud och Job som ett förhållande mellan två bittra fiender. Job föreställer sig att Gud pinar och plågar honom för att hålla honom maktlös och ofarlig, och Gud sätter bojor och fångsel på honom, som vore han ett farligt vilddjur: »Är jag väl ett hav eller ett havsvidunder, så att du måste sätta ut vakt mot mig?» (7, 12). Han menar att Gud förföljer honom av ondska och gammal fiendskap, av grymhet och lust att plåga sitt offer:

Med storm hemsöker han mig,
och slår mig med sår på sår utan sak.
Han unnar mig icke att hämta andan;
med bedrövelser mättar han mig (9, 17 f.).

Gud är den alltid och på alla punkter övermäktiga motparten, med vilken det ej ens lönar sig att förhandla. Domen är på förhand fälld.

Nederlaget är på förhand definitivt (9, 19 f.). Redan medan Gud formade Job i moderlivet, närde han i sitt hjärta den tanken att han skulle vakta på honom och begagna varje tillfälle att plåga honom: »Ve mig om jag befunnes vara skyldig! Men vore jag än oskyldig, så finge jag ej lyfta mitt huvud. Höjde jag det likväl, skulle du jaga mig som ett lejon. Nya vittnen skulle du föra fram mot mig, med ständigt nya skaror skulle du ansätta mig» (10, 15 f.). Medan Job satt i godan ro, intet ont anande, kastade sig Gud över honom, grep honom i nacken och slog honom sönder och samman (16, 12). »Du förvandlar dig för mig till en grym fiende, med din hands kraft bekämpar du mig» (30, 21). Vi kunde länge hoppa dylika yttranden, yttranden som stundom nalkas gränsen till rena hädelsen. På sådana ställen är Gud icke mer Gud, han är en demon. Under alla omständigheter är han ingen rättfärdig Gud, utan en Gud som handlar orättfärdigt. »Gud har kränkt min rätt» blir summan av Jobs gudserfarenhet, när han går fram på denna linje (19, 6; jfr 27, 2). Gud gör vad han vill och handlar som han vill utan att vara bunden av några sedliga lagar (23, 13). Under sådana förhållanden är varje uppgörelse med Gud hopplös och därför ock meningslös. Om Job också tvådde sig med snö och renade sina händer med lut, skulle Gud ändå doppa honom i smutsen, så att t. o. m. hans kläder skulle känna äckel för honom (9, 30 f.).

I ljuset av sitt personliga öde upptäcker nu Job att Gud även annars handlar i världen i strid mot rättfärdighetens krav. När en olycks-katastrof drabbar, så skonar den varken skyldiga eller oskyldiga (9, 23). Summan av Jobs världsbeaktelse blir nu: »Han förgör den ostrafflige jämte den ogudaktige» (9, 22; jfr kap. 21).

Inför denna analys av Jobs tal blir det omöjligt att i vad Job säger i dialogen finna svar på något Jobsbokens problem. Jobs gudsbild är icke enhetlig, utan kluven. Job har icke heller en enhetlig vedergällningstanke utan en dubbel. Å ena sidan: Gud är rättfärdig; å den andra: Gud är orättfärdig. Å ena sidan: Gud handlar efter vedergällningens lag; å den andra: Gud handlar icke efter vedergällningens lag. Det lönar sig icke att i Jobs tal i samtalet med vännerna söka efter någon syntes mellan dessa båda tankar. Det finnes icke någon sådan. Diktaren har velat skildra bokens hjälte på detta sätt. Han

har i honom velat skapa ett exempel på en from judisk mans allra bittraste tvivel och anfäktelser, när lidandet drabbat honom utan sak. I Jobs tro står Gud mot Gud. Gud kan ej bringas på en enhetlig formel. Han är Gud och demon på en gång. Han är Jobs vän och Jobs fiende på en gång. Aldrig kommer denna dubbelhet hos Jobs Gud och denna splittring i Jobs gudssyn till klarare och skarpare uttryck än i det berömda ord som vi redan ovan i annat sammanhang anfört: »Må Gud skaffa en man rätt mot Gud och skipa rätt mellan en människa och hennes motpart» (16, 21). Denna klyvning i gudsbilden återspeglar sig i Jobs inre på det sättet att han i sina tal ideligen pendlar mellan tillförsikt och bitterhet. När tillförsikten råder, då hoppas han att Gud till sist skall komma till hans hjälp och hävda hans rätt och hans ära. När bitterheten tager överhanden, då ger han allt hopp förlorat och önskar sig till sist blott ett snabbt försvinnande.

Det skulle kunna ligga nära till hands att mena att diktaren i jobstalen ville visa oss hur hos en hårt anfäktad man tron till sist segrar och övervinner bitterheten och tvivlet. Så har väl också ofta jobsgestalten i jobstalen tolkats. Men en sådan tolkning kan icke upprätthållas, så vitt man icke nöjer sig med att rycka loss skilda ställen ur deras sammanhang, utan läser talen i deras helhet, från början till slut, och låter dem verka på sig i deras totalitet.

Först och främst är det att observera att själva tron på rättfärdigheten, själva tillförsikten är grumlad, och det på ett tvåfaldigt sätt. Å ena sidan lurar demonen också bakom den gudomliga rättfärdigheten. Ty demonen hos Gud är det som, enligt vad vi ovan sett, ofta illasinnat uppletar de ting hos Job, som den rättfärdige Guden sedan tar till anledning för sitt vedergällningsstraff. Å andra sidan slår tillförsikten ofta över i ett titaniskt trots, varigenom Job ej sällan, som vi sade, nalkas hädelsernas gräns.

Vidare: Hade diktaren i jobstalen velat visa oss en segrande Job, en Job hos vilken åtminstone till sist tron övervunne tvivlet, skulle han, så stor konstnär som han är, ha gestaltat Jobs sista ord i dialogen så, att slutintrycket bleve ett intryck av »avklarat» tvivel och segrande tro. Det sker icke. Diktaren låter tvärtom i kap. 31, slutet, Job storma fram mot Gud och i obändigt övermod och uppenbart trots betyga sin oskuld:

Ack att den funnes, som ville höra på mig!
 Här är min handskrift! Den Allsmäktige svare mig.
 Sannerligen, jag vill bära den högt på min skuldra,
 jag vill binda den om mig som ett diadem.
 Alla mina steg vill jag visa honom,
 såsom en furste vill jag träda fram inför honom.¹

Här talar icke en man hos vilken tron segrat över tvivlet, och hos vilken ödmjukheten övertunnit trotset. Jobs slutord i samtalet med vännerna beteckna blott ett pendelslag i riktning mot den ena av de ytterligheter mellan vilka han hela tiden rör sig. Den Job som här talar har ännu icke vunnit den själens balans, den inre harmoni som prologens Job på ett så gripande sätt bär vittne om, när han mitt i sina namnlösa kval försvarar Guds handlingssätt och välsignar Herrens namn, ej heller motsvarar han den bild av jobsdiktens hjälte, som vi ha rätt att vänta oss av den fromme diktarens hand, och som vi måste tänka oss såsom det yttersta målet för hela hans diktverk. Jobs avskedsord till vännerna kunna icke vara ett slutmål; de äro en dramatiskt tillspetsad övergång till något annat, en förberedelse till diktens verkliga upplösning och slut.

4. *Gud.* Ha vi rätt förstått innehållet i Jobs tal till vännerna, drivas vi med nödvändighet till den uppfattningen att Guds tal i Jobsbokens sista del äro en nödvändig beståndsdel i Jobs bok. Jag kan alltså på denna punkt icke följa Hempel, Volz och andra, som velat utesluta jahvetalen såsom sekundära kompositioner. Jag konstaterar i stället med tillfredsställelse att t. ex. Sellin numera ändrat mening och försvarar jahvetalens äkthet,² såsom ock att Hölscher i den nyutgivna kommentaren, ungefär på samma grunder som jag här anfört, träder in för deras äkthet.

Jahvetalen ha emellertid icke kommit till oss i alldeles oförändrad form. Styckena om Behemot och Leviatan t. ex. anses med rätta av de flesta forskare såsom senare tillfogade. Gudstalen ha också försetts med två olika inledningsstycken, vilka näppeligen båda kunna vara

¹ Satsen: »och den skrift som min motpart satt upp» (v. 35 b) passar icke i sammanhanget och är efter min mening ett sekundärt tillägg av en glossator.

² Så i det tal som Sellin 1931 höll vid Berlinuniversitetets »Reichsgründungsfeier», utgivet under titeln »Das Hiobproblem» (Berlin 1931). Annorlunda i »Das Problem des Hiob-Buches», 1919; jfr ock »Einleitung in das A. T.», 5. Aufl., 1929.

ursprungliga. De äro 38, 1—3 och 40, 1—9. Jag anser, av skäl som jag här ej kan redogöra för, det förra stycket som den äldsta inledningen. Job blir här kort men skarpt anklagad av Gud för att han »förmörkat» den gudomliga ʿēṣā. Den gudomliga ʿēṣā är Guds i vilja och handling uppenbarade vishet. Med detta ord betecknas Guds outgrundliga rådslag, Guds över alla mänskliga tankar gående handlings-sätt. Guds tadlande fråga är: »Vem ger av Guds handlings-sätt en så förvänd bild?» Det är just detta som Job gjort i sina tal i dialogen med vännerna. Han har talat om Gud såsom en på samma gång rättfärdig och orättfärdig gud, såsom på en gång Gud och demon. Just i Jobs dubbla gudsbild ligger felet i hans gudstro. Gud kan icke på en gång vara *ett* och detsammans motsats.

Vad är då Gud? Hurudan är han? En modern läsare väntar sig av Guds tal något helt annat, än vad de verkligen ge. Han väntar att Gud skall gripa in i debatten och göra sitt inlägg just i den diskussion om den gudomliga vedergällningen, som utgjorde huvudinnehållet i dialogen mellan Job och hans vänner. Man väntar ett avgörande och allt uppklarande ord av Gud såväl om vedergällningens lag i Guds allmänna världsstyre som om dess tillämpning i detta enskilda fall. Icke en tillstymmelse till något sådant ge oss Guds tal. Vedergällningsfrågan beröres icke med en bokstav; det talas icke med ett enda ord om Guds rättfärdighet eller dess eventuella motsats. Det är naturligtvis denna egendomlighet i Guds tal, som hos många forskare väckt tvivel angående deras äkthet. Vad Guds tal ge är intet annat än en skildring av Guds underbara verk i hans skapade värld. Det talas om världsskapelsen, om morgongryningen, ljuset, mörkret, snön, regnet och den strålande stjärn världen, vidare om lejonet, stengeten, vildåsnan, hästen o. s. v., men vid det som utgör Jobsbokens »problem» synas dessa i sig själva så sublimes tal icke ens snudda. Diktaren har emellertid velat ha det på detta sätt. Och leva vi oss in i gammal-israeliskt psyke, är det icke svårt att komma hans intentioner på spåren. I själva verket har Rudolf Otto i »Das Heilige» sagt vad som kan och behöver sägas i denna sak. Guds tal har blott ett enda syfte: att framställa Gud såsom det stora *mysterium fasciniosum et tremendum*, som han verkligen är, och att med talrika och betvingande exempel ur naturen demonstrera Guds upphöjdhet över all mänsklig

förmåga och all mänsklig tanke. Allt detta har icke omedelbart något med vedergällningsfrågan att göra. Men vad Gud säger om sig själv avser att hos Job väcka nya tankar om Gud och hos Job skapa fram en ny inställning i förhållande till Gud. Om gudsuppenbarelsens verkan på Job lämnas vi ej heller i okunnighet. Den kommer till klart uttryck i Jobs svar på Guds tal i 42, 1—6. Job förklarar här att han i oförstånd har talat om ting som han ej förstått. Blott hörsägner hade han förut förnummit om Gud. Nu har han sett honom med egna ögon. Han förkastar vad han förut talat i oförstånd och ångrar sig i stoft och aska. Vad är det som här har skett? Job har lärt sig att det ej går an att säga att Gud är rättfärdig och orättfärdig. Det rätta är att säga: Gud är rättfärdig; men om det ibland ser ut, som om han vore orättfärdig, så måste människan ödmjuka sig och säga: Jag begriper det icke. Gud har i sitt väsen något hemlighetsfullt. Han är icke blott en Gud vars väsen och handlingar vi i allt kunna klart genomskåda och förnuftigt tolka, han är ock en Deus absconditus, som gäckar allt rationellt begripande, och inför vars verk vi måste böja oss i helig rysning. Detta är vad teofanien i Jobs bok vill inskräpa. Det är här icke till äventyrs fråga om »flykt till naturen» för att finna ro för det mänskliga livets stormar (ungefär så Bernhard D u h m), det är ej heller fråga om gudsskådandets salighet i och för sig, som skänker lisa i anfäktelsens kval (Sellin). Teofanien vill endast *ett*: lära den för och om ett rationellt begripande kämpande människan, att Gud och hans rådslag ha dunkla djup, i vilka en kortsynt och svag människa icke kan tränga in. Redan erkännandet av detta betyder en avspänning i själen och skänker ro och vila i kampen.

5. *Diktaren*. Jobsbokens diktare ger oss ingenstädes en direkt formulering av sin åskådning om den gudomliga vedergällningen. Vi kunna dock utan svårighet sluta oss till hans ståndpunkt. Det är ej svårt att märka på vilka punkter i diktverket vi så att säga möta honom själv: hos den oskyldigt lidande Job, i Guds tal, i den förödmjukade Job samt i epilogen, vilken diktaren hämtat ur den gamla folkberättelsen och införlivat med sitt verk. Diktaren vill säga sina läsare, att Gud stundom synes handla i strid med den vedergällande rättfärdighetens krav. Därom vittnar oförtydligt det mänskliga livet. Det är honom dock mycket fjärran att därav låta sig förleda till att

förncka Guds rättfärdighet såsom vedergällande rättfärdighet. Om han hade velat ge sina läsare ett nytt gudsbegrepp, om han hade velat ge dem bilden av en Gud som icke vore rättfärdig, så skulle han icke ha låtit sin hjälte gå på gång trots allt hävda rättfärdigheten hos Gud, ej heller hade han i sitt verk tagit upp berättelsen om hur Job till sist fick allting tillbaka, och det i dubbelt mått, något som varje läsare måste tolka såsom en storslagen manifestation just av Guds vedergällande rättfärdighet. Det som skiljer diktaren från den Job som talar i dialogen med vännerna är, att medan denne Job betecknar det drag hos Gud, som icke stämmer med rättfärdigheten, såsom brutal orättfärdighet och grym demoniskhet, betecknar diktaren det som ett hemlighetsfullt djup hos den rättfärdige Guden, som vi ej kunna pejla, men som vi måste böja oss för i ödmjukhet. Härigenom skiljer sig också diktaren från vännerna, vilka å sin sida ville göra allting hos Gud begripligt och förnuftigt och pläderade för ett i allo rationellt gudsbegrepp, varigenom de ock föllo under domen att vara partiska för Gud och Guds advokater. Dialogens Job införde i gudsbegreppet, kunna vi säga, en ohjälplig klyvning; hans Gud föll sönder i två, som stodo i oförsonlig strid med varandra. Diktarens Gud är *en*, och denne *ene* är rättfärdig; men det finns hos denne ene rättfärdige ett *ruminosum tremendum*, inför vilket vi måste böja oss i tystnad. Vi skulle på följande sätt kunna sammanfatta diktarens ståndpunkt. Gud är rättfärdig. Han handlar efter vedergällningens lag. Men här på jorden ser det ibland ut, som om han dispenserade sig själv från den vedergällande rättfärdighetens lag. När människan ser sig ställd inför ett sådant fall, skall hon trots allt hålla fast vid den rättfärdige Guden och på samma gång i ödmjukhet böja sig inför det som hon icke kan förstå.

På detta sätt visar sig Jobs bok fullfölja det dubbla syftet att å ena sidan ge ett försvar för Guds rättfärdighet och därmed ock ett försvar för Guds ära, å andra sidan ge praktiskt själavårdande hjälp åt varje oskyldigt lidande rättfärdig människa i hennes själs nöd.

Man brukar ofta tala om »Jobsbokens problem» och fråga efter dess lösning. På olika sätt har detta »problem» formulerats. Ibland har man menat att Jobs bok velat »lösa lidandets gåta» överhuvud, ibland har man nöjt sig med att påstå att den ville svara på frågan:

varför måste den rättfärdige lida? Både i den allmännare och den specialiserade formen är lidandets problem i en sådan mening ett för Jobsboken alldeles främmande problem. Det har aldrig fallit den gammaltestamentlige diktaren in att ge svar på någon världsåskådningsfråga. Det är inte ens antagligt att han känt lidandet i världen såsom ett världsåskådningsproblem. Med dylika frågor sysslade överhuvudtaget den äldre judendomen icke. När det gällde den rättfärdiges lidande, så kunde det ju för den fromme visserligen bli till ett problem, i den mån det gick emot hans dogmatiska vedergällningslära, och lösningen på det problemet låg för den gammaltestamentlige fromme i regel i tolkningen av lidandet såsom tuktan och fostran. Det egenomliga för Jobsbokens diktare är emellertid, att han alls icke ställer frågan på det sättet. Frågan om lidandets *orsak* intresserar honom med andra ord icke. Det som intresserar honom är hur en oskyldigt lidande skall bära sitt lidande. Och svaret på den frågan är detta: han skall tro på och hoppas på rättfärdighetens Gud och under den mörka väntanstiden böja sig i ödmjukhet. Problemet för diktaren är alltså rent praktiskt, såsom också lösningen är av rent praktisk natur. På denna punkt blir skillnaden mellan elihutalen och Jobsbokens diktare så särskilt påtaglig. Elihu grubblar över orsaken och finner svaret: den rättfärdiges lidande är till för att varna, fostra och tukta. Diktaren grubblar över det rätta sättet att bära, och den väg han visar är: icke tvivel och trots, utan tro »trots allt» och ödmjukhet. Måhända är anledningen till denna frågeställning den, att diktaren själv just på det sättet var engagerad i frågan. I hans personliga läge hade den teoretiska sidan av saken ingen betydelse, det var ett praktisk-religiöst intresse som brände på hans själ. Genom sitt diktverk bekände han den seger han själv vunnit, och han bekände den med syftet att kunna bli en hjälpare och själavårdare för andra.

Jobsbokens problem kommer även på andra ställen till behandling i den judiska litteraturen. Man läser ej Jobs bok utan att hela tiden tänka på t. ex. den 73 psalmen i Psaltaren.

När psalmisten skriver:

Förgäves bevarade jag mitt hjärta rent
och tvådde mina händer i oskuld.
Jag vart dock slagen hela dagen
och tuknad var morgon,

märka vi genast att det är fråga om samma anfäktelser som i Jobs bok. Liksom för Job existerar det för diktaren i 73 psalmen icke något tvivel om att Guds rättfärdighet till sist skall segra. De ogudaktiga skola få sitt straff, och den rättfärdige som nu lider oförskyllt skall en gång åter komma till ära. Det gäller dock att på rätt sätt hålla ut under väntanstiden. Den hjälp psalmisten finner är lyckan i gudsgemenskapen, lyckan av att ha Gud i sin närhet. Denna gör lidandets börda lätt att bära, denna ger ersättning för vad den fromme gått miste om i fråga om det yttre livets välfärd. Det inre livets rikedomar — det är den väg som psalmisten anvisar ut ur mörkret. Jobsdiktarens väg är, som vi sade, att bevara tron »trots allt» och böja sig i ödmjuk underkastelse under Guds obegripliga ledning.

Varken hos diktaren i ps. 73 eller hos diktaren i Jobs bok finna vi någon radikal brytning med den judiska vedergällningsläran. För båda är denna lära basis för hela resonemanget, för båda är vedergällningen i en eller annan form det yttersta svaret på den uppställda frågan. Men båda ha de gjort front mot den mekaniska vedergällningens dogmatik, och båda ha de visat på betydelsefulla vägar som föra ut ur anfäktelsen.

Det har funnits forskare som menat att Jobsboken leder ut över judisk gudstro, och att den hänvisar till en ny fromhetstyp. Denna tolkning av Jobs bok kan icke vara riktig. Den judiska vedergällningstron är här fördjupad, det dogmatiska däri är med hänsyn till verkligheten uppmjukad; men man kan icke säga att den gammaltestamentliga vedergällningstron principiellt genombrutits. Detta beror på att icke heller Jobsbokens diktare har kunnat bryta med den gammalisraelitiska grundsynen på lidandet. Det kännetecknande för denna syn är att lidandet först och sist ställes i relation till människan och hennes religiösa och etiska förhållande: lidandet är straff, tuktan, varning, fostran, luttring, soning — syftena och orsakerna kunna vara många, men den översta synpunkten är: lidandet är till för människans skull. Gamla testamentet har i grunden en antropocentrisk syn på lidandet. Nya testamentet ställer mångenstädes också lidandet i relation till människan. Vi kunna erinra om Hebréerbrevets ord: »Det är till eder fostran som I fån utstå lidande» (12, 7). Paulus säger: »Lidandet verkar ståndaktighet, ståndaktigheten beprövad fasthet och fastheten hopp» (Rom.

5, 3 f.). Och de kristna i Korint få höra att svaghet och sjukdom i församlingen berodde på missbruk av Herrens måltid (1 Kor. 11, 30). Men den översta synpunkten på lidandet i evangeliets värld är dock en annan. Det är den som kommer till uttryck i Jesu ord angående den blindfödde i Joh. 9: »Varken denne har syndat eller hans föräldrar, utan så har skett, för att Guds gärningar skulle uppenbaras på honom.» Paulus fick lära sig att det personliga lidande som han bar på, och som han kallar »törntaggen i köttet», var honom givet, för att det skulle visa sig att »Guds kraft fullkomnas i svaghet»; och han kunde t. o. m. berömma sig av sin svaghet, därför att han visste att den kunde bli ett medel till en så mycket härligare uppenbarelse av Kristi kraft (2 Kor. 12, 8 f.).

Från Kristi kors faller i evangeliets värld det klaraste ljuset över lidandet. Kristi kors visar oss ett lidande vars yttersta syfte är att vara ett redskap i Guds hand till förverkligande av Guds världsplan, till upprättandet av Guds rike. Det är genom den teocentriska synen på lidandet som lidandesproblemet till sist mister sin udd. Därför att judendomen aldrig lyckades principiellt bryta med den antropocentriska lidandesuppfattningen, kunde den icke heller någonsin komma till någon principiell lösning på lidandesproblemet.

TILL FRÅGAN OM RELIGIONENS HUVUDTYPER

AV DOCENTEN JOHN CULLBERG, UPPSALA

1. DEN KOMPARATIVA RELIGIONSVETENSKAPENS PROBLEM.

I sin bok Vischnu Nārāyana berättar Rudolf Otto om ett sammanträffande med en hinduisk skriftlärde i Benares. Så småningom kommer samtalet in på frälsningsfrågan. »Mångfaldig är den väg, på vilken människorna i alla tider ha sökt frälsningen», säger den lärde. »De flesta söka den på gärningarnas väg, i gudatjänst och tempelkult, i bruk och gåvor. Men icke kommer någon förlossning av gärningar. Andra söka den på kunskapens väg, genom lära, filosofi, spekulation. Men icke bor frälsningen i kunskapen. Förlossning finnes blott i ett enda: i att *bliva ett* med Vischnu själv. Därför kan den icke finnas i verk eller i kunskap. Blott genom Vischnus *nåd* kan den komma en människa till del. Och endast bhakti (den troende hängivelsen till honom) och *kärlek* kan nå fram till den.»

Otto tillfogar: »Vad var detta? Vem talade här? En kristen? En av kristendomen influerad konvertit? Ingalunda. Denne man förkunnade rent den lära, som sedan årtusenden varit hans samfunds . . . Icke kristendomen var det, som vi här funno, utan ett i sin omedelbarhet och plastisk nästan gripande uttryck för den sällsamma lagen om parallellerna på religionsutvecklingens skilda skådeplatser och områden, ett uttryck för den religiösa driftens inre frändskap i mänskligheten över huvud.»¹

Vi kunna här lämna därhän frågan, i vad mån den av den skriftlärde i Benares förkunnade frälsningsvägen verkligen utvisar en så förbluffande frändskap med den kristna, som Otto vill göra gällande. Denne har f. ö. själv senare klart markerat kontrasten i likheten.²

¹ R. Otto, Vischnu Nārāyana (1917), 3 f.

² Otto, Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum (1930), 41 ff.

Faktum kvarstår. »Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte»¹ har vunnit ofrånkomlig och mångfaldig bekräftelse.

Som bekant skedde »upptäckten» redan för ett par mansåldrar sedan, framför allt genom Max Müllers banbrytande undersökningar på den jämförande religionsvetenskapens område. Det väldiga material av arkeologisk, etnografisk och historisk art, som under senare hälften av 1800-talet gjordes tillgängligt för den religionsvetenskapliga forskningen, öppnade blicken för de inre sammanhangen i religionens värld. Det torde icke vara för mycket sagt, att religionshistorien väsentligen har detta komparativa intresse att tacka för sitt snabba uppsving under sista halvseklet. F. n. står den komparativa religionsforskningen visserligen icke särskilt högt i kurs. Tendensen går snarast i riktning mot en starkt uppdriven specialisering. Denna utveckling, som rent av synes äventyra den »allmänna religionshistoriens» plats som universitetsämne, har otvivelaktigt varit nödvändig. En jämförande religionshistoria, som saknar stöd i ingående, filologiskt bedrivna specialforskningar, får gärna en prägelse av dilettantism. Lika tydligt är, att den uppgift alltjämt kvarstår, som den komparativa religionsvetenskapen från begynnelsen gjort till sin: att söka få till stånd en samsyn av de fakta, som den speciella religionshistorien bragt i dagen, samt så långt möjligt upptäcka de lagar, vilka reglera den religiösa utvecklingen.²

Upptäckarglädjen har förlett till många ödesdigra felgrepp, vilka bidragit att bringa den jämförande religionsforskningen i misskredit. Jag kan här åter anknyta till Otto, som energiskt påtalar det missstag, »dem der Ungeübtere unter dem Eindrucke von Homologie fast immer verfällt: der nämlich, über der generischen Einheit die spezifische und individuelle Besonderheit zu übersehen».³ En likhet i uttryckssätt eller yttre framträdande har icke sällan lockat till vittgående slutsatser om inre väsensfrändskap. Det är tillfyllest att här peka på

¹ Vischnu Nārāyana, 141 ff. Jfr även Otto, Siddhānta des Rāmānuja³ (1923), 171 ff.

² Jfr L. H. Jordan, Comparative Religion, its Adjuncts and Allies (1915), 332 ff. Liknande synpunkter hos Söderblom, Studiet av religionen³ (1916), 50. Ett omfattande försök till lösning av uppgiften på fenomenologisk grundval har senast gjorts av holländaren van der Leeuw (Phänomenologie der Religion 1933).

³ Vischnu Nārāyana, 150.

ett par av den mångfald exempel, som skulle kunna framdragas till illustration av nämnda omständighet: den s. k. panbabylonismen kort efter sekelskiftet 1900, den något senare framträdande panhellenistiska tolkningen av urkristendomen, vidare den på sin tid omtyckta parallelliseringen av den kristna nattvardsfirningen med de sakramentala måltider, som utgöra ett uppmärksammat inslag även i de primitiva folkens riter. Än mera belysande exempel skulle kunna hämtas från de diskussioner, som uppstått kring mytforskningen och mystikproblemet.

Redan antydda omständigheter ha aktualiserat frågan efter en *norm*, ut ifrån vilken den religionsvetenskapliga jämförelsen skulle kunna verkställas. Speciellt en problemkomplex har därvid trätt i förgrunden: frågan efter *kristendomens religionshistoriska ställning*. Den jämförande religionsforskningen syntes nämligen alldeles särskilt hota den traditionella föreställningen om kristendomen såsom den enastående, fullkomliga, »absoluta» religionen.¹ Om en kristen föreställning eller kulthandling återfinnes inom icke-kristet område utan att man rimligtvis kan tala om kristen påverkan, så måste ju detta betyda, att det kristna anspråket på en enastående ställning är högst avsevärt överdrivet. Genast måste här understrykas, att detta otvivelaktigt till en viss grad är fallet. Den jämförande religionsforskningen har för alltid gjort slut på varje försök att isolera kristendomen såsom historisk religionsform från mänsklighetens religiösa utveckling i övrigt.² Men å andra sidan är det lika uppenbart, att man alltför ofta har överdrivit likheten mellan kristendomen och andra religioner, den må sedan ha tolkats såsom en inre »konvergens» (Otto) eller såsom en frukt av historisk påverkan. De ovan anförda exemplen tala härvid sitt tydliga språk. Även ur denna speciella synpunkt har det därför tett sig ytterst angeläget att finna en metod till objektivt bedömande av den komparativa synpunktens räckvidd. En sådan metod skulle ge säkrare

¹ Ur den omfattande litteraturen till denna fråga må några typiska skrifter anföras: E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902, ²1911). T. Andræ, *Kristendomen den fullkomliga religionen?* (1922). A. Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen* (1924; sv. övers. s. å.). H. W. Schomerus, *Parallelen zum Christentum als religionsgeschichtliches und theologisches Problem* (1932).

² Jfr Troeltsch, a. a., 51.

hållpunkter vid ett religionsvetenskapligt dryftande av frågan om kristendomens väsen och egenart.

Den metod, som i sådant sammanhang främst kommit till användning, är den *typologiska*.¹ Denna åsyftar att ur den religionshistoriska mångfalden utvinna ett mindre antal grupper eller typer, under vilka likartade historiska företeelser tvångsfritt låta sig inordnas och innanför vilka »das Gesetz der Parallelen» med framgång kan tillämpas. Sedan typerna framträtt i nödig skärpa, kunna de ställas upp mot varandra såsom skilda uttryck för det religiösa livet i mänskligheten. Frågan om kristendomens väsen blir ur denna synpunkt i första hand en fråga om kristendomens religionshistoriska *typ*.

Det är denna religionstypologiska problemkomplex, som i det följande något skall dryftas. Intet kan i själva verket tydligare styrka behovet av en religionsvetenskaplig typologi än det intensiva arbete, som under senare tid bedrivits på detta område, utan att likväl någon consensus synes vara inom räckhåll. Utrymmet förbjuder en detaljerad redogörelse för de olika försöken att få till stånd en tillfredsställande typindelning av religionerna. Några allmänna tendenser i den alltjämt pågående diskussionen böra kanske dock här registreras.

Att den »*primitiva*» religionen (makttron, polydemonismen) representerar en egenartad religionstyp torde vara tämligen allmänt förutsatt, även där det icke direkt utsäges. Meningarna dela sig, då det gäller att bedöma de *polyteistiska folkereligionernas* typologiska ställning. Medan dessa av några ställas i nära relation till den primitiva religionen, tillerkännas de av andra relativ egenart (t. ex. Söderblom: »kulturreligion»). I fråga om de *universalistiskt* orienterade religionerna är oenigheten än påtagligare. Stundom sammanföras de (med eller utan kristendomen) i en relativt enhetlig typ med det universalistiska draget som särmerke, stundom uppdelas de i två eller flera mot varandra avgränsade grupper: lagreligioner—frälsningsreligioner, oändlighetsmystik—personlighetsmystik (resp. profetisk fromhet, trosfromhet), övningsreligion—spontan religion (resp. uppenbarelsereligion), mystisk universalism—etisk teism o. s. v. Insikten om den religiösa

¹ Jfr härtill J. Wach, *Religionswissenschaft* (1924), 94 ff., H. Frick, *Vergleichende Religionswissenschaft* (1928), 11 ff. samt C. Fabricius, art. Typen der Religion i RGG² IV, sp. 1863 ff.

mystikens särprägling har allt starkare trängt igenom, icke minst efter Söderbloms utredningar i skriften Uppenbarelsereligion (1903). Däremot kan det icke påstås, att den allmänna förvirringen i fråga om mystikbegreppets innebörd har övervunnits.

Emellertid är det tydligt, att icke särdeles mycket är vunnet genom något slag av statistik över typologiska uppfattningar i nutiden. Såväl för att kunna principiellt bedöma hittills föreliggande försök till en fundamental religionsindelning som för att över huvud taga ställning till dessa spörsmål är det främst av nöden att söka fixera de allmänna förutsättningarna för en religionsvetenskaplig typologi.

2. DEN RELIGIONSVETENSKAPLIGA TYPOLOGIENS FÖRUTSÄTTNINGAR.

Den religionsvetenskapliga typologien åsyftar, såsom redan framhållits, att ur mångfalden av historiskt konstaterbara religiösa företeelser utvinna ett mindre antal grupper eller typer. Den religiösa typen är uttryck för ett bestämt *struktursammanhang*, som sätter sin prägel på inom detsamma framträdande företeelser och sammanhåller dessa till en inre enhet.

Religionsvetenskapligt sett fyller typen en dubbel uppgift. Dels möjliggör den en bestämning av den inre *frändskapen* mellan religiösa föreställningar och bruk, som kunna iakttagas på historiskt och geografiskt skilda plan. Den »typiska» likheten ger anledning till en jämförelse, som i sin tur kan kasta nytt ljus över de inre sammanhangen inom resp. religioner. Intresset kommer härvid även att riktas på konstaterande av ev. motsättning i likheten, varigenom religionerna i fråga framträda i sin individualitet. Dels klarläggas de avgörande *gränslinjerna* i religionens värld. Lättvindig parallellisering av skenbart likartade företeelser avvärjes, i den mån de kunna visas tillhöra olika typer, d. v. s. skilda struktursammanhang. Resultatet skulle sålunda bli en klarare sikt över såväl förbindelselinjerna som gränserna i det religiösa livet.

Därmed kommer den typologiska undersökningen att verksamt tjäna den jämförande religionsvetenskapens egentliga syfte: att under

framhävande av de religionshistoriska sammanhangen låta de enskilda religionerna framstå i sin egenart. Om religionstypologien skall kunna motsvara det anspråk, som därigenom ställes på den, måste den uppfylla vissa villkor av formalmetodisk art.

1. Typologien måste fullt ut *bygga på den empiriska religionsforskningens resultat*. Detta innebär, att det typologisk-systematiska intresset under inga omständigheter får göra våld på historiska och psykologiska fakta. Det gäller att söka förstå dessa fakta i deras verkliga sammanhang; just därför är det angeläget, att de icke inpressas i några för dem främmande, konstruktiva former. — Saken kan tyckas vara så självklar, att det är överflödigt att uttryckligen framhäva densamma. Emellertid är det icke minst på denna punkt, som religionshistoriens systematiker ofta försyndat sig.

2. Den typologiska *huvudsynpunkten* (indelningsgrunden) måste hämtas från en religiöst *universell* och *central* företeelse. Den måste m. a. o. uttrycka religionens »väsen» på ett sådant sätt, att därmed något för *varje* religionstyp väsentligt är utsagt. De olika typerna komma därigenom att ange karakteristiska modifikationer av detta religionens väsen. Härmed är icke sagt, att en sådan »för-typisk» allmänreligion skulle kunna empiriskt påvisas eller ens existera. Men man måste kunna motivera, varför de skilda religionstyperna — trots all inbördes olikhet och individuell utformning — likväl sammanhållas under det gemensamma allmänbegreppet »religion». Endast under angivna omständigheter kan typindelningen få ett religionsvetenskapligt väsentligt intresse.

3. Den typologiska indelningen måste vara *uttömmande* i den meningen, att icke någon religionsform av betydelse faller utanför densamma. Om så sker, är detta vanligen ett tecken till att huvudsynpunkten är för trång eller åtminstone godtyckligt vald, vilket i sin tur i regel sammanhänger med att den egna religionens särart (ev. någon konstruerad fantasiföreställning om »religionens själ») alltför starkt dominerat intresset.

4. Indelningen måste vara *systematisk* såtillvida, att de olika typerna icke gripa över på varandras områden. De kategorier, som tagas i bruk för typbeteckningen, måste därför, på samma gång de stå i logiskt sammanhang med huvudsynpunkten, utesluta varandra.

Däremot vore det förfelat att i systemets intresse kräva kongruens mellan resp. typer och historiskt givna religionsformer. Det är framför allt konstruktioner i denna riktning (jfr t. ex. Hegel!), som bragt typologien i vanrykte. Gentemot varje sådan tendens måste framhållas, dels att skilda religioner enligt sakens natur kunna tillhöra samma typ, dels att skilda typer mycket väl kunna vara representerade inom en och samma historiskt givna religion.¹

5. Slutligen måste typologien vara *fri från värderingar*. Det är icke fråga om att skilja mellan »lägre» och »högre» religioner, ev. att påvisa någon religionstyp såsom den »högsta», utan att förstå de olika religionerna i deras »typiska», autonoma utgestaltning.

I det följande skall ett försök göras att skissera en religions-typologi, som tar hänsyn till här angivna villkor. För att bana oss väg till en sådan ha vi närmast att uppsöka en tjänlig utgångspunkt (huvudsynpunkt, indelningsgrund).

3. DEN TYPOLOGISKA HUVUDSYNPUNKTEN.

Huvudsynpunkten skall vara *universell* och *central*, d. v. s. den måste vara ett uttryck för religionens »väsen», närhelst och varhelst religiösa föreställningar och bruk kunna konstateras i mänsklighetens liv. Uppenbarligen kan det härvid icke vara fråga om någon innehållsligt uttömmande religionsdefinition. Då religionen alltid framträder i specifik och individuell utformning — icke såsom »allmänreligion» — är en sådan definition över huvud taget icke möjlig. Vad vi åsyfta är det moment i religionen, som ger oss anledning att igenkänna och bedöma vissa företeelser i människolivet just såsom »religiösa». Vi söka m. a. o. religionens *allmänbegrepp*.

»Religion kallar man i allmän bemärkelse relationen mellan människan och den översinnliga Makt, på vilken hon tror och av vilken hon känner sig beroende.» Denna sats utgör inkörsporten till Tiele-Söderbloms Kompendium der Religionsgeschichte. På grund av sin allmänhet och relativa oomtvistlighet är denna religionsdefinition

¹ Jfr E. Lehmann i Chantepie de la Saussaye's Lehrbuch der Religionsgeschichte⁴ I, 121.

väl ägnad att tjänstgöra som utgångspunkt också vid våra typologiska överbåganden. Om vi under begreppet »tro» sammanfatta skilda slag av förnimmelser och föreställningar — såväl teoretiska som praktiska — kunna vi alltså fastställa följande allmänna bestämning av religionens väsen: *Religionen är människans av tro och beroendekänsla bestämda förhållande till den översinnliga Makten (resp. de översinnliga Makterna) i tillvaron.*

Vid en närmare analys av innebörden i denna definition kan man gå väsentligen tre vägar.

1. Man kan utgå från den *objektiva* sidan av den religiösa relationen. Religionens objekt är den översinnliga Makten i tillvaron. Av vad slag är denna Makt? Är det fråga om en enda Makt, eller är det många? Är det en personlig Makt eller en opersonlig? Är den given över och oberoende av människan, eller är den på något sätt förankrad i människans eget väsen? Sådana frågor, som ofta lagts till grund för den religionstypologiska indelningen, äro utan tvivel av största vikt för klargörande av religionens och religionernas väsensart. Erfarenheten ger emellertid vid handen, att en isolering av makt- resp. gudsföreställningen från själva den religiösa akt, vari denna föreställning springer fram, lätt leder till felsyn. Gudstron förväxlas med metafysiska »läror» — primitiva eller genomreflekterade — om den »översinnliga världen». Hur betydelsefull religionens objektssida, sådan den framträder i de religiösa föreställningarna, än må vara, kunna vi därför här icke utgå från densamma.

2. Under sådana omständigheter kan det synas välbetänkt att i stället utgå från *subjektet* i den religiösa relationen, den religiösa, fromma, »troende» människan. Vad innebär det att ha en »religiös inställning»? Hur reagerar den religiösa människan med sin känsla, sin vilja, sitt intellekt? Verkar religionen upplösande eller konserverande eller nyskapande på den mänskliga personligheten? Kunna olikheter härutinnan sägas ge upphov till olika religionstyper? Vilken betydelse få över huvud olika karaktärer och temperament för den religiösa upplevelsen?¹

Denna subjektivistiska frågeställning, som introducerades av F r.

¹ Så exempelvis hos H. Scholz, *Religionsphilosophie*² (1922), 171 ff. Jfr även van der Leeuw, a. a., 566 ff.

Schleiermacher, har på senare tid — särskilt genom R. Ottos insatser — vunnit vidsträckt burskap. Det är icke gudsföreställningen, som är avgörande för religionen, utan helighetsupplevelsen, den egenartade »numinösa» känslökvalitet, som kännetecknar de religiösa akterna.¹ I samma riktning går Söderbloms bekanta definition: »From är den människa, som på allvar håller någonting för heligt».² Vi ha här ingen anledning att ingå på någon kritisk granskning av denna grundsyn. I nuvarande sammanhang är det tillfyllest att påpeka, att de subjektivistiska religionsteorierna i gemen vidlådas av en olägenhet, som fullt motsvarar den på tal om den objektivistiska utgångspunkten påpekade. Lika litet, som det religiösa objektet kan betraktas isolerat från den religiösa akten och det däri engagerade subjektet, lika litet kan det religiösa subjektet isoleras från den i den religiösa akten förutsatta relationen till ett objekt. Därmed bortelimineras i själva verket det för det religiösa engagemanget karakteristiska. Ty det religiösa fenomenet består varken i en objektsbestämning eller i en viss subjektiv reaktion utan i ett *förhållande* mellan ett subjekt och ett objekt.

3. Av det anförda framgår, att endast den tredje möjligheten återstår, nämligen att utgå från förhållandet mellan det religiösa subjektet och det religiösa objektet, konkret uttryckt: från människans *relation* till den översinnliga Makten. Det är i sista hand arten av denna relation, som bestämmer utgestaltningen såväl av det religiösa subjektet som av det religiösa objektet. Att den religiösa människans subjektiva reaktioner vid kontakten med den översinnliga Makten äro beroende av det förhållande, i vilket hon står till denna, är utan vidare tydligt. Det rituellt reglerade gudsförhållandet utlöser andra själs effekter än exempelvis det egentliga trosförhållandet eller det mystiska försjunkandet. Men å andra sidan blir arten av gudsförhållandet avgörande även för »gudsbilden». Det klassiska uttrycket härför finna vi hos ingen mindre än Luther i dennes berömda uttalande i Stora Katekesen: »Allenast hjärtats förtröstan och tro gör både Gud och avgud. Är tron och förtröstan rättskaffens, så är ock din Gud den rätte. Är åter din förtröstan falsk och orätt, så är det därvid

¹ Jfr (förutom Ottos egna utredningar, främst i *Das Heilige*) Frick, a. a., 19 ff.

² Tidigast i *Religionsproblemet* (1910), 388.

icke fråga om den rätte Guden. Ty de tvenne höra samman: tro och Gud.»¹

Den typologiska huvudsynpunkten måste alltså sökas i människans förhållande till den översinnliga Makten, denna må sedan kallas Gud eller något annat. Det är genom analys av detta förhållande, som de olika religiösa typerna skola framträda såsom karakteristiska modifierationer eller individuella gestaltningar av det religiösa förhållandet. Det säger sig självt, att förhållandet i fråga härvid icke får otillbörligt inskränkas till att gälla exempelvis ett »personligt» gudsförhållande.² Såsom längre fram skall visas, markerar det personliga gudsförhållandet (jag-du-relationen) visserligen en viktig religionstyp men får just därför på inga villkor betraktas såsom uttryck för det religiösa förhållandet över huvud.

4. DEN RELIGIÖSA RELATIONENS HUVUDTYPER.

1. Vid försöket att särlägga de typiska gestaltningarna av den religiösa relationen stöta vi genast på en svårighet. Det synes ligga närmast till hands att nu omedelbart gå till det historiska materialet för att undersöka, i vilka former relationen i fråga faktiskt framträder. Ett sådant tillvägagångssätt har också i regel tillämpats i gängse religionsindelningar på empirisk (filologisk-etnografisk, psykologisk, historisk o. s. v.) grund. Härmed uppnår man emellertid ingenting annat än en allmän karakterisering av ett antal sinsemellan relativt olikartade religionsformer. Frånvaron av såväl en enhetligt

¹ Den Stora Katekesen, övers. av G. Ljunggren (1931), 40. — Detta och andra liknande uttalanden av Luther ha stundom tolkats som en koncession åt den religiösa subjektivismen; här blir det ju människan, som genom sin tro skapar Gud! En sådan tolkning förbiser, att »tron» för Luther icke är uttryck för en subjektiv inställning (förtröstan, »*fides qua creditur*») utan även och främst för själva gudsförhållandet, i vilket objektrelationen primärt är given (»*fides quae creditur*»). Jfr härtill senast S. von Engeström, Luthers trosbegrepp (1936), särsk. 254 ff.

² Detta är fallet t. ex. hos pater W. Schmidt, som apriori synes fränkänna varje annan relation än den personliga religiösa innebörd: »Religionen är framför allt ett ömsesidigt förhållande, en mänsklig varelses förhållande till ett högre väsen, som i sin tur kan besvara detta, ett förhållande Jag till Dig och Du till Mig, och detta är endast tänkbart för en person.» Religionen hos urkulturens folk (1936), 31; jfr även 48.

bestämd huvudsynpunkt som en genomförd princip för differentieringen har återverkat i form av en viss osäkerhet och godtycklighet i typschemat. Typologiskt sett har denna olägenhet icke kunnat uppvägas av de fördelar, som onekligen sammanhånga med den omedelbara anknytningen till det empiriska beståndet.

Såsom förut framhållits, måste en typologisk religionsundersökning självfallet bygga på empiri, m. a. o. fullt ut respektera historiska och psykologiska fakta. Med *blott* empiri kommer man emellertid aldrig fram till *typen*. Denna intar, logiskt sett, ett slags mellanställning mellan de empiriskt direkt åtkomliga historiska religionsformerna och det allmänna religionsbegreppet.¹ Lika litet som det existerar någon allmän-religion, lika litet existerar typen såsom sådan. Låt vara att typbegreppet vida fylligare än det allmänna religionsbegreppet kan uttrycka konkreta religiösa företeelser — helt sammanfaller det dock icke med beskrivningen på den religiösa individualiteten. Härav framgår, att typbegreppet lika litet som det allmänna religionsbegreppet kan fastställas på rent induktiv väg. På samma sätt som man måste äga en allmän uppfattning om vad som kan inläggas i begreppet »religion» för att i det enskilda fallet kunna avgöra, vilka företeelser som falla inom den religiösa sfären, på samma sätt måste principerna för typdifferentieringen i stora drag vara klarlagda, om det empiriska materialet med någon utsikt till framgång skall kunna typologiskt analyseras. Typschemat må härvid betraktas som en arbetshypotes, vars användbarhet på det empiriska materialet får avgöra dess vetenskapliga effektivitet.

Ett sådant tillvägagångssätt skulle nu otvivelaktigt fresta till konstruktioner, *om* det vore fråga om att påvisa kongruens mellan en viss religionstyp och en viss historiskt given religionsform. Såsom jag redan framhållit och ytterligare får anledning understryka, är detta emellertid ingalunda fallet. Det gäller endast att klargöra den metodiska aspekt på det föreliggande materialet, som kan vara ägnad att låta de fundamentala religionstyperna framträda för blicken.

Det tillvägagångssätt, som här skall prövas, består närmast i en undersökning av de primära *möjligheterna* för en typdifferentiering inom en relation av det slag, som förutsattes i den ovan anförda all-

¹ Jfr Scholz, a. a., 171.

männa bestämningen av religionens väsen. Vi ha härvid att först taga fasta på att religionen innebär en *relation* för att sedan reflektera över denna relations *religiösa* innebörd. Då nämligen relationsbegreppet visat sig i detta sammanhang vara av grundväsentlig betydelse, är det givetvis nödvändigt att från början klargöra för sig strukturen i detta begrepp. Om analysen skulle ge vid handen, att en relation av denna art innesluter vissa bestämda differentieringsmöjligheter, kommer detta utan tvivel att få avgörande konsekvenser även med avseende på strukturen i den religiösa typdifferentieringen.

2. *Strukturanalysen av relationsbegreppet* kan här verkställas ur en begränsad synpunkt. Det är nämligen icke fråga om vilken tänkbar relation som helst — t. ex. mellan tvenne föremål, objektivt givna i rum och tid. Sätillvida är relationen av ett alldeles bestämt slag, som dess ena led är ett mänskligt subjekt (ev. representerat av ett kollektivum: stammen, staten, det religiösa samfundet) och dess andra en fungerande Makt (ev. flera sådana Makter), vars närmare beskaffenhet vi t. v. kunna bortse ifrån men som i varje fall är föremål för förnimmelser och föreställningar (teoretiska och praktiska).

Frågan blir nu denna: Vilka olika strukturala möjligheter föreligga för en relation av antydd beskaffenhet?

För att finna ett svar på denna fråga måste vi till en början taga fasta på den omständigheten, att det objektiva ledet i relationen är en på visst sätt verksam Makt, som av ett mänskligt subjekt uppfattas såsom sådan, så snart relationen blir för människan medveten. Den i relationen givna mänskliga uppfattningen av objektet söker sig spontant språkliga uttryck. Med bortseende från de kvalitativa bestämmningar, som därvid tilläggas objektet, rikta vi uppmärksamheten mot de *språkets kategoriala uttrycksmedel*, som här komma i fråga. Långt innan den i och med relationer av detta slag givna uppfattningen blivit föremål för reflekterande analys, ha nämligen dess typiska strukturer omedvetet tagit gestalt i språkliga (grammatikaliska) kategorier, närmare bestämt i *verbets »personer»*. Icke utan rätt betonar W. Wundt på tal om de verbala personformerna, hurusom grammatiken »mit unbewusstem, durch die Formen der Sprache wider Willen ihr aufgenötigtem Tiefsinn» ger uttryck åt reala förhållan-

den.¹ Verbformen, som i stort sett just markerar en funktion eller aktion, har sannolikt från begynnelsen hänförs till handlande väsen. Jag anför några ord av den norske språkforskaren H. J. Falk: »Den primitiva människan såg bakom naturens företeelser levande makter; liksom vi ännu jämte 'det blåser' kunna säga 'vinden blåser', på samma sätt hänfördes det opersonliga uttrycket ursprungligen till en som ett personligt väsen föreställd kraft som subjekt.» Falk hänvisar till sådana fullständigare uttryck som det homeriska $\Sigma\epsilon\upsilon\varsigma$ $\upsilon\epsilon\tau$, latinets *Jupiter tonat*, väst- och nordnorskans »han regner». »Man kan», tillfogar han, »med visshet utgå ifrån att strängt opersonliga verb voro främmande för det indogermanska urspråket; vid varje finit verb tänkte man på handlande väsen.»² Om vi i begreppet »handlande väsen» innesluta icke blott *agentes* utan även *agentia*,³ d. v. s. såsom verksamhetens subjekt tänka även ett till genus neutralt »något», »det», äro vi härmed framme vid den grammatikaliska *tredje-personsformen* (handlingens subjekt såsom omtalat) såsom verbets urform.⁴ Vad de båda övriga, »egentliga» personformerna beträffar, komma de till stånd genom suffix resp. utbildning av personliga pronomina.⁵ Om den talande själv är handlingens subjekt, sättes verbet i *första person*; om subjektet tilltalas, står verbet i *andra person*. Dessa båda personformer utbildas parallellt. Enligt Wundt finnes intet språk, som har uttryck för första person utan att även ha skapat ett sådant för andra person och vice versa.⁶

Om vi nu fasthålla, att den språkliga persondifferentieringen gäller subjektet för den uppfattade verksamheten (ur iakttagarens synpunkt är det fråga om det uppfattade objektet i den givna relationen),

¹ Wundt, *Völkerpsychologie II*² (1904), 165.

² Falk, *Grammatikkens historiske Grunnlinjer* (1923), 1.

³ Jfr härtill E. Lehmann, *Myter och sagor på väg genom världen* (1925), 43.

⁴ Wundt, som ger uttryck åt en liknande tankegång, anmärker (a. a., 164), att tredje-personselementet kan saknas i verbformen, så snart ett självständigt nomen är för handen, till vilket det i verbet uttryckta tillståndet hänföres. Därmed kommer även innebörden i tredje-personselementet att vidgas, så att det representerar ett föremål över huvud.

⁵ Jfr Falk, a. a., 33, 51.

⁶ Wundt, a. a., 164. — Frågan om de verbala personformernas genetiska och språkfilosofiska innebörd har, så vitt jag vet, icke inom språkvetenskapen gjorts till föremål för någon mera ingående utredning. En sådan vore synnerligen önskvärd.

framträder också en differentiering av själva relationen. (Realiter är naturligtvis processen den, att differentieringen av relationen framtvingar en språklig differentiering av uttrycken för det handlande subjektet.) Så länge det verksamma objektet (handlingens subjekt) är blott omtalat, d. v. s. står i tredje person (han, hon, det, de), markeras icke någon fastare samhörighet mellan detsamma och det mänskliga (iakttagande) subjektet; tredje-personsformen är uttryck för beskrivning, berättelse, förklaring.¹ Relationen i fråga yttrar sig i mer eller mindre emotionellt färgade utsagor om den verksamma företeelsen samt i praktiska åtgärder för att gynna eller motverka dess funktioner, allt efter som dessa uppfattas såsom nyttiga eller skadliga. Då föremålet (företeelsen) ställes i andra person (du), har en bestämd förskjutning i relationen uppenbarligen inträtt; denna uppfattas nu som en sådan direkt och personlig gemenskap mellan subjekt och objekt, att det senare kan vara föremål för tilltal. Då slutligen den verksamma företeelsen ställes i första person (jag), innebär relationen realiter, att människan-subjektet på något sätt identifierar sitt eget jag med det i jag-form uppfattade föremålet.²

Därmed ha vi nått fram till de tre relationstyper, som återspeglas i verbets tre personformer. Relationen mellan ett mänskligt subjekt och ett fungerande objekt — d. v. s. ett väsen, vars sätt att existera uttryckes i verbform — är given antingen såsom *iakttagelse* (beskrivning) resp. *påverkan* (tredje person) eller som *gemenskap* (andra person) eller som *identitet* (första person).

3. Vi ha nu att undersöka, hur dessa typer utformas i den *religiösa* relationen.

a. *Tredje-persons-relationen* är lättast åtkomlig. Den föreligger överallt, där förhållandet mellan människan och den översinnliga Makten väsentligen gestaltas såsom (emotionellt färgad) iakttagelse resp. påverkan. J. G. Frazers religionsdefinition — religionen är »ett bevekande (propitiation) eller försonande (conciliation) av makter,

¹ Jfr Wundt, a. a., 165.

² Logiskt sett är den sistnämnda relationstypen problematisk, enär själva relationen upphäves i identiteten. Emellertid måste man behålla i minne, att samtliga relationstyper äro psykologiskt bestämda. Ur denna synpunkt betecknar första-persons-relationen en *tendens* till identitet.

som äro högre än människan och som tros styra och behärska naturens gång och människans liv»¹ — är mycket bristfällig såsom universellt uttryck för religionens väsen, men den utsäger förträffligt, vad det i tredje-persons-religionen är fråga om.

Med Frazer² kunna vi lämpligen skilja mellan det teoretiska («tron», iakttagelsen) och det praktiska elementet i denna religionstyp. Makten (makterna) *iakttages* i en primär upplevelse, som kan gestaltas på många olika sätt och vars yttre objekt kan växla: stenar, träd, landskap, himlakroppar, djur, människor o. s. v. Det för upplevelsen karakteristiska är den därtill knutna föreställningen, att i eller bakom de yttre företeelserna finnes en Makt, som på något sätt i dem uppenbarar sitt väsen. Vanligen är upplevelsen i hög grad känslöbetonad; föreställningen om Makten är s. a. s. inbäddad i en »numinös» känsla: skräck, vördnad, glädje etc. (jfr Ottos *tremendum-fascinatum*). I samma mån som föreställningen tydligare tar gestalt, kan man inom denna religionstyp särskilja tvenne deltyper: antingen uppfattas Makten neutralt, »opersonligt», såsom ett *agens*, ett hemlighetfullt Något, ett »det» — eller i analogi med mänskliga väsen såsom en vilja, person, en gud eller gudinna (han, hon). Härvid kan Makten — särskilt då den framträder i personlig gestalt — bli föremål för beskrivning i *mytens* form (ev. i en »lära»).

Det teoretiska intresset för Makten är emellertid ingalunda det grundläggande. Den primära upplevelsen igenkänner Makten såsom antingen värdefull eller farlig, ev. båda delarna. Det mänskliga intresset av Makten kommer under sådana omständigheter framför allt att gå ut på neutralisering av dess farlighet och utnyttjande av dess värde. Detta sker genom de åtgärder, som avse att *påverka* Makten i fråga: *riterna*. Inom denna religionstyp får riterna sålunda principiellt en evdaimonistisk prägel: den åsyftar att skydda människolivet mot skada och att förvärva nyttigheter. — På grund av ritens och mytens grundläggande betydelse för tredje-persons-religionen kunna vi karakterisera denna som den *rituellt-mytiska* religionstypen.

b. I *andra-persons-religionen* träder en helt annan struktur i dagen. Makten, gudomen, är här icke längre ett (mytiskt) omtalbart och

¹ Frazer, Den gyllene grenen (svensk övers. 1925), 68.

² Frazer, a. st.

(rituellt) påverkbart väsen utan en tilltalbar person, ett *Du* — tilltalbar, därför att han först tilltalat människan och därmed öppnat ett *samtal* med henne. Hela det religiösa intresset koncentreras kring detta »samtal» mellan Gud och människan. Gud talar — i sitt »Ord» — och människan svarar genom att säga *ja* till Guds i Ordet uppenbarade, suveräna vilja. Människan talar — i bönen — och Gud svarar genom att knyta den personliga gemenskapen med människan allt fastare och genom att ge henne bestämda uppdrag i sin tjänst.

I *Ordet* och *bönen* kommer sålunda andra-persons-religionens väsen tydligast till uttryck. Detta innebär emellertid icke, att förefintligheten av gudsord och böner utan vidare får tas till intäkt för att en religion av andra-personstyp föreligger. Ett gudsord kan mycket väl ha formen av en på övernaturlig inspiration grundad utsaga (t. ex. ett orakel), utan att vare sig det personliga gudsförhållandet eller samvetlivet därav på något sätt beröres. Och bönen kan begagnas som en rituell metod att påverka gudomen i evdaimonistiskt syfte utan att äga något starkare fäste i ett personligt gudsförhållande. I båda fallen är tredje-persons-religionens typ bevarad trots du-formen. Endast en närmare undersökning av Ordets och bönen verkliga innebörd kan alltså avgöra, i vad mån övergången har skett från tredje- till andra-persons-religionens typ. Kriteriet är härvid detta: Ordet skall syfta till att kalla människan in i gudsgemenskapen och till att ställa henne inför en viljeavgörelse, bönen skall i sista hand gå ut på att göra den egna viljan till ett tjänligt redskap åt gudsviljan; den är därför alltid — även där den är en s. k. begärbön — försedd med förtecknet: Ske icke min vilja utan din!¹

Då andra-persons- eller du-religionen har sin riktpunkt och sitt mål i en personlig gemenskap mellan människan och Gud, karakterisera vi denna typ såsom den *personliga gudsgemenskapens* religion.

c. Vad slutligen beträffar *första-persons-religionen*, så utmärkes denna därav, att relationen mellan människan och den översinnliga Makten tenderar mot *identitet* (väsensenhät). Den föreställning om en principiell distans mellan människan och gudomen, som kännetecknar

¹ Jag kan här hänvisa till ingående analyser av du-relationen i mina tidigare skrifter. Jfr särskilt *Religion och vetenskap* (1930), 72 ff., 176 ff., 183 ff. *Das Du und die Wirklichkeit* (1933), 200 ff., 220 ff. *Das Problem der religiösen Erkenntnis*, *Zeitschr. für syst. Theol.* 1934, 570 ff.

de övriga religionstyperna, är här antingen helt upplöst eller på väg att upplösas. Detta sammanhänger därmed, att Makten uppfattas i *jag*-form; den religiösa relationen innebär sålunda till sin struktur ett förhållande mellan det mänskliga och det gudomliga jaget, utan att detta senare »övergår» vare sig i tredje eller andra person. Därigenom tendera det subjektiva och det objektiva ledet i relationen (människan och gudomen) att sammanfalla i en odifferentierad upplevelse.¹ Identiteten kan föreställas antingen så, att Makten förlägges till det ändliga jaget självt (självfrälsning), eller så, att det ändliga jaget i ett bestämt tillstånd (vanligen ekstasen) »uppgår» i det översinnliga Jaget och sålunda identifierar sig med detsamma (*unio mystica*). Det är här alltså varken fråga om ett iakttagande resp. påverkande av Makten eller om en personlig gemenskap med gudomen. Det är fråga om enhet. Första-persons-religionen kan därför kallas (den ekstatisk-mystiska) *gudsenhetens religion*.

Vi ha här uteslutande uppehållit oss vid den centralt religiösa innebörden i de angivna religionstyperna. Om det är riktigt, att det icke blott är mer eller mindre tillfälliga olikheter i den religiösa relationen, som konstituera dessa typer, utan att det här verkligen är fråga om religiösa *grundstrukturer*, måste givetvis även andra, sekundära omständigheter, som sammanhånga med den religiösa grundkonceptionen, uppvisa motsvarande strukturala egendomligheter. Hit hör exempelvis uppfattningen av människosjälen och livet efter detta, vidare synen på moralen, samhället, »världen» (kulturen) och det historiska skeendet. Varje religionstypologisk undersökning har att noggrant beakta dessa sammanhang.

5. DE RELIGIÖSA TYPERNA OCH RELIGIONSHISTORIEN.

1. Då vi nu gå att preliminärt klarlägga den typologiska strukturanalysens förhållande till det religionshistoriska materialet,² torde det

¹ Jfr härtill t. ex. K. Beth, *Die Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens* (1927), 3 ff. samt min skrift *Religion och vetenskap*, 58 ff.

² En utförd religionstypologi har att ingående konfrontera typschemat med religionshistorien. Förf. hoppas att framdeles få tillfälle att framlägga en sådan undersökning, varav större delen föreligger i manuskript.

vara ändamålsenligt att till en början undanröja ev. missförstånd av typschemats innebörd.

Det är för det första *icke* fråga om något *genetiskt-historiskt utvecklingsschema*, så att tilläventyrs tredje-persons-religionen skulle representera den ursprungliga religionstypen, ur vilken sedermera de övriga framvuxit. Det är visserligen ofrånkomligt, att de för tredje-persons-religionen karakteristiska kännetecknen tydligast återfinnas inom den s. k. primitiva religionen, vilken enligt traditionell uppfattning återspeglar det äldsta religiösa föreställningssättet. Men å andra sidan står det fast, att religiösa föreställningar av denna typ segt hålla sig kvar eller rent av nybildas inom folkgrupper, vilkas officiella religiositet tillhör en annan typ. Första- och andra-persons-religionerna ha intet påvisbart utvecklingshistoriskt samband med varandra.

För det andra är det *icke* heller fråga om en klassificering ur *värdesynpunkt*, så att det uppställda schemat skulle ange skillnader mellan »lägre» och »högre» religionsstadier. På sina håll har man visserligen gjort gällande, att första-persons-religionen (mystiken) skulle representera den »djupaste», »innerligaste» fromhetsarten. En sådan synpunkt är vetenskapligt irrelevant. Religionsvetenskapen har endast att så klart som möjligt framlägga och gruppera fakta; värderingen är sedan den enskildes sak.

Slutligen må här ännu en gång understrykas, att det *icke* är fråga om en karakteristik av *historiskt föreliggande religionsformer*. Uppmärksamhet på denna punkt är av största vikt, enär frestelsen att konstruktivt tvinga in det empiriska materialet under för detsamma främmande kategorier eljes kan göra mycken ohägn. Här ha Söderbloms ord oavkortat giltighet: »Man har försökt sammanställa de olika religionerna såsom ett system, där den ena företräder en sida, en annan en annan sida av människans andliga utrustning och hennes kunskap om Gud, och där samtidigt en fortgång skönjes från det lägre till det högre. Men i dylika system, uppgjorda av en Schleiermacher, en Hegel och andra, kan religionshistorien icke inpressas. Vi känna nu för mycket för att nöja oss med dylika konstruktioner.»¹ Typerna äro, såsom ofta framhållits, strukturer, som mycket väl kunna uppträda jämte varandra inom en och samma religion, ja, hos en och

¹ Söderblom, *Den levande Guden* (1932), 329.

samma människa. De religionshistoriska kriserna och brytningarna (jfr t. ex. reformationstiderna) sammanhånga vanligen med förskjutningar från en struktur till en annan. Men innan brytningen blir aktuell, kunna typerna för längre eller kortare tid ligga jämsides, utan att motsättningen öppet kommer till uttryck. Icke minst ur denna synpunkt är f. ö. strukturanalysen av religionshistoriskt intresse.

2. Det senast sagda får emellertid icke tolkas så, som om fullständig inkongruens skulle råda mellan religionstyp och historiskt given religionsform. Fastmer kunna vi i stor utsträckning fastställa, att de historiska religionerna på typiskt sätt utgestaltats, d. v. s. kunna tjäna som illustrationer till det uppställda typschemat. Några antydningar härom äro i detta sammanhang på sin plats.

a. Inom *tredje-persons-religionen* ha vi skilt mellan två deltyper, mellan vilka gränserna dock historiskt sett äro synnerligen flytande. Det föreställningssätt, enligt vilket den översinnliga Makten väsentligen uppfattas som ett neutralt kraftstoff eller som ett opersonligt funktionscentrum (»det»), för oss in i den *primitiva* religionen med dess föreställningar om mana, orenda etc. I samma mån som Makten fattas i analogi med en mänsklig vilja, kommer en personifieringsprocess i gång, som via animism och demontro söker sig fasta uttryck i *kulturreligionernas* polyteism med dess gudar och gudinnor (»han», »hon», »de»). Under det att det primitiva stadiet helt domineras av *riterna*, tillkommer inom kulturreligionerna den egentliga *mytbildningen* som ett viktigt inslag. Fr. Heiler, som låter de antika kulturreligionerna representera »den andra stora religionstypen», medger, att dessa religioner helt vuxit fram ur den primitiva religionens rot. »Ja, man kan säga, att de till sitt väsen själva icke äro något annat än primitiv religion; ty de innehålla i förhållande till denna intet väsentligt nytt element.»¹ Icke heller systematiseringen av gudavärlden till en relativ enhet (gudastaten, monarkismen, den teologiska spekulationens triader, enneader etc.) innebär någon strukturförändring. Däremot kan det sägas, att såväl urkultureernas föreställning om ett Högsta väsen (jfr nedan) som den s. k. henoteismen representerar tendenser i riktning mot andra-persons-religion. Ingenstädes torde dock denna tendens ha lett till en verklig utbrytning ur tredje-persons-

¹ Heiler, *Das Gebet*² (1920), 161.

religionen. Historiskt har en sådan kommit till stånd blott genom en akt av profetisk nyskapelse.

b. Den mest karakteristiska formen av *andra-persons-religion* föreligger i *kristendomen* och dess förberedelser i den israelitiska *profetismen*. Här sker den radikala brytningen med det rituellt-mytiska betraktelsesättet. Hemligheten med denna strukturförskjutning är otvivelaktigt Guds framträdande för det profetiska samvetet resp. i Jesus Kristus — såsom ett Du, med vilket det mänskliga jaget kan träda i personlig gemenskap.¹ Det rituella offerväsendet med dess inneboende tendens att *ex opere operato* påverka gudomens handlings-sätt förnimmes följdriktigt av profeterna såsom en falsk väg; det tillhör en annan religiös struktur. I stort sett sammanfaller denna typ med den, som Söderblom ur en annan synpunkt kallade *uppenbarelse-religion*.

Den frågan inställer sig, i vad mån *andra-persons-religionen* påträffas annorstädes än inom den bibliska religionslinjen. Man kan hänvisa till de orituella böner, framför allt till det Högsta väsendet, som förekomma inom de flesta religioner, också de primitiva.² I stor utsträckning synes det dock här vara fråga om insprängningar av ett personligt gudsförhållande inom religionsformer, som väsentligen ha en annan karaktär.³ På åtminstone tre håll i religionens historia kan det emellertid på allvar ifrågasättas, om icke *andra-persons-typen* på ett djupare sätt präglat gudsförhållandet. Det gäller *Zarathustras* förkunnelse enligt Gathasångerna, vilka som bekant av Söderblom ofta sammanställdes med den israelitiska profetismen,⁴ det gäller vidare *islam*, och det gäller slutligen Indiens och Ostasiens *bhakti*.

¹ Beträffande den israelitiska profetismens insats i detta avseende må hänvisas till E. Billings klassiska framställning i *De etiska tankarna i urkristendomen* (1936), 83 ff. Jfr även M. Buber i inledningen till *Die chassidischen Bücher* (1928), XI f.: »Die grosse Tat Israels ist nicht, dass es einen wirklichen Gott lehrte, der Ursprung und Ziel alles Wesens ist, sondern dass es die Anredbarkeit dieses Gottes als Wirklichkeit zeigte, das Du-sagen zu ihm, das Mit-ihm-Angesicht-in-Angesicht-Stehn, den Umgang mit ihm . . . Es lehrte, es zeigte: der wirkliche Gott ist der Anredbare, weil anredende Gott.»

² Jfr Heiler, a. a., 92 f., 139. P. Radin, *Monotheism among Primitive Peoples* (1924), 38 ff. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee VI* (1936), 442 ff.

³ Jfr Söderblom, *Gudstrons uppkomst* (1914), 144.

⁴ Jfr Söderblom, *Uppenbarelsereigion*, 33, 50 ff. Den levande Guden, 258 ff. Nyare iranologiska forskningar synas giva föga stöd åt en sådan tolkning. Jfr H. S. Nyberg, *Irans forntida religioner* (1937), 209 ff.

c. *Första-persons-religionen* är lätt igenkännlig, trots att dess religionshistoriska förekomst är synnerligen växlande. Den saknar andra-persons-religionens självständiga prägel; i regel lever den ett esoteriskt liv i hägnet av en religion av annan typ. Endast på ett håll har den — i specifik utformning — fått mera universell betydelse.

Tendenser till första-persons-religion — människans självidentifiering med gudomen, gudsenhet — kunna tydligt spåras redan inom den primitiva religionen, framför allt i de med *totemismen* sammanhängande rituella danserna. Med full klarhet framträder den i de *mysteriekulter*, som utgöra ett bizarrt inslag här och var inom kulturreligionerna, särskilt i den främre asiatiska och den hellenistiska världen. Sin konsekvent utbildade form får den i *mystiken*, sådan denna spontant framväxer på de mest skilda håll: i Kina, Indien, Persien, Grekland och det medeltida Tyskland — för att nämna några av de viktigaste områdena för mystisk fromhet. Som nämnt stöder sig mystiken i regel — visserligen under kritik och opposition — på en religion av annan typ och är därför också på ett egendomligt sätt beroende av denna moderreligion. Såsom typiska exempel må nämnas den indiska upanisjad-mystiken och dess ombildning hos Sankara, Lao-tses tao-mystik, sufismen och den tyska mystiken, vilka framvuxit ur och bevara sitt samband med resp. Veda-religionen, den kinesiska taoismen, islam och den romersk-katolska kristendomen.¹ Ett undantag bildar i viss mån den äldre buddhismen, som skapat ett självständigt samfund med universell tendens. Buddhismens »ateism» har inneburit en svår stötesten för forskningen. Om vi erinra oss, att självfrälsning är en form av första-persons-religion, torde det emellertid vara fullt tydligt, var buddhismen typologiskt hör hemma.

Till denna typ måste även räknas den s. k. *idealistiska* fromhet, som spelat en så påfallande roll i Västerlandet från Sokrates och Platon till den tyska idealismen och dess moderna avläggare. Med allt större tydlighet träder i denna religiositet jaget, »självmédvetandet», i centrum. Det är även detta centrala grundmotiv, som markerar frändskapen mellan den spekulativa idealismen och den religiösa mystiken.

¹ Jfr Otto, *West-Östliche Mystik* (1926), 236.

Med de gjorda antydningarna om de religiösa huvudtypernas religionshistoriska bakgrund må denna skiss avslutas. En utförd typologisk undersökning skulle ha till uppgift att i detalj visa, huru de angivna grundstrukturerna i relationen mellan människan och gudomen markera väsentliga och djupgående sammanhang i religionens värld.

DE S. K. SEKTERNA SÅSOM FORSKNINGSOBJEKT

NÅGRA PRINCIPIELLA RIKTLINJER

AV PROFESSOR HILDING PLEIJEL, LUND

Först är det nödvändigt att klargöra vad som i detta sammanhang menas med »sekte». Ordet kommer av sequor (följa), och secta betecknade i antiken dem, som slöto sig samman kring någon, t. ex. en filosofisk riktning. Redan från början erhöll beteckningen »sekt» därmed ett drag av exklusivitet, av en viss avgränsning gent emot den stora hopen.

Detta drag kom att dominera, när kyrkan använde beteckningen »sekt» för dem, som på ett eller annat sätt opponerade mot kyrkans lära eller författning och som slöto sig samman till egna samfund. I kyrkohistorieskrivningen blev så »sekt» terminus technicus för sådana religiösa samfund, som genom sin läroåskådning, författning och fromhetstyp, sålunda kort sagt genom hela sin struktur, skilde sig från det större samfund, inom vilket »sekten» historiskt uppkommit. Tack vare den polemik, som de kyrkan tillhörande historieskrivarna i detta sammanhang bedrevo mot dessa »sekte», fick själva ordet sekt en mindervärdig klang i det allmänna språkbruket.

Dylika »sekte» ha funnits alltifrån fornkyrkans tid. Men det var först i och med toleransens genombrott, som sekterna fingo större utrymme och därmed också större livs- och expansionskraft. Samtidigt med att »sekternas» antal och storlek ökades samt deras existensberättigande erkändes, fann den allmänna opinionen det olämpligt att om dessa samfund använda beteckningen »sekt», då detta ord sedan gammalt ägde en klang av något mindervärdigt och otillåtet.

Man började då övergå till att tala om »frikyrkor» och »frikyrko-samfund», ett språkbruk som är vanligt än i dag. Men även dessa termer äro olämpliga. Ty begreppet »frikyrka» syftar på förhållandet till staten. »Sekt» däremot betecknar motsättningen till det av staten erkända *kyrkosamfundet* och leder tanken hän till den inre strukturen.

Troeltsch har i sitt stora arbete »Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen» gjort en uppdelning i »der Kirchentypus» och »der Sektentypus». Kyrkotypen säges därvid representera den objektiva anstaltsprincipen, sekttypen åter den frivilliga och medvetna religiösa gemenskapen. Emellertid är det nödvändigt att erinra sig, att i de historiska samfundsbildningarna dessa båda *tendenser* — den objektiva »kyrkliga» och den subjektiva sektartade — kunna finnas och därvid bryta sig mot varandra. Man kan t. ex. tänka på Svenska Missionsförbundet, inom vilket det av dess flesta medlemmar hävdade barndopet representerar den objektiva tendensen men å andra sidan den kongregationalistiska församlingsprincipen pekar hän mot »sekttypen».

Under sådana förhållanden synes det mig nödvändigt att finna en neutralare och mer sakligt berättigad term för de samfund, som med ett tidigare namn betecknats såsom »sekte». Vad som kännetecknar dem alla här i Sverige är, att de i en eller annan punkt — läroåskådningen, författningen eller kulten — träda i motsättning till svenska kyrkan. Därför kunde man välja termen »utomkyrkliga samfund».

Nu kan det visserligen genast invändas, att många av de åsyftade samfunden själva skulle opponera sig mot en dylik term med den motiveringen, att de — trots att de bedriva egen verksamhet — vilja tillhöra svenska kyrkan. En sådan argumentering är emellertid icke hållbar. »Utomkyrklig» betyder nämligen icke att dess enskilda medlemmar ställa sig avogt mot den svenska kyrkan utan helt enkelt, att dessa samfund äro medvetna om en viss egenart vid sidan om svenska kyrkans.

Ett »inomkyrkligt» samfund i Sverige måste nämligen antingen vara identiskt med svenska kyrkan eller icke vara något *samfund* alls. Ty varför skulle dessa »utomkyrkliga» samfund över huvud taget ha kommit till stånd, om ej upphovsmännen i en eller annan punkt känt sig stå i motsättning till svenska kyrkans lära, författning eller kult?

I Sverige finns i våra dagar ett stort antal av dylika religiösa samfund. De äga en sådan omfattning och en så stor betydelse för det nutida fromhetslivet i vårt land, att det måste anses vara en uppgift, väl värd en vetenskaplig undersökning, att närmare klargöra deras historia och karaktär.

Utforskningen av dessa samfund kan vara dels historiskt-genetisk, dels historiskt-systematisk. Den förra uppgiften tillkommer framför allt kyrkohistorikern. En skildring av fromhetslivets utveckling i Sverige måste även inbegripa dessa samfund, för så vitt de verkat i vårt land och där vunnit betydelse.

Den historiskt-systematiska utforskningen däremot tillhör symboliken och utgör för närvarande en av dennas mest trängande uppgifter. Då symboliken såsom teologisk disciplin åsyftar att framställa de olika kristna samfundens i deras egenart, har den en viktig uppgift sig förelagd i utforskandet av de s. k. sekterna just i deras egenart som religiösa samfund.

Är det sålunda klart, att uppgiften icke blott är berättigad utan även betydelsefull, så inställer sig den frågan, hur denna uppgift bäst skall lösas: att nämligen ge en klar bild av de skilda religiösa samfundens väsen.

Det är tydligt, att den ovan nämnda historiskt-genetiska synpunkten icke kan förbises, även om det här gäller att skildra dessa samfund sådana de te sig i *nutiden*. Såsom redan flera gånger ovan blivit påpekat, ha dessa s. k. sekter ursprungligen uppstått i något visst samfund och stå redan därigenom mitt inne i en historisk utvecklingskedja. Därtill kommer, att de flesta av dessa samfund genomgått olika stadier i en utveckling, som det är viktigt äga kännedom om för att få det rätta perspektivet på deras plats i det religiösa livet över huvud.

En teckning av ett samfund måste därför börja med en skildring av dess uppkomst och historia fram till nutiden, varvid tonvikten emellertid icke faller på den betydelse det ifrågavarande samfundet haft för övriga samfund eller för de länder, inom vilka det verkat, utan för det ifrågavarande samfundets egen utveckling.

För att taga ett enda exempel: Vid Svenska Missionsförbundets uppkomst var det den Waldenströmska försöningläran, som stod i centrum för den stormiga debatten. I nutiden utgör försöningssuppfattningen intet som helst karaktistikum för detta samfund. Däremot bildar det kongregationalistiska försömlingsidealet en hörnsten för hela Missionsförbundets ställning som samfund. Det är därför viktigt och ej heller svårt att utröna, att denna försömlingsprincip fanns med redan

från början och i själva verket intimt sammanhängande med försoningsuppfattningen.

Efter den nämnda historiska orienteringen gäller det att övergå till den egentliga historiskt-systematiska uppgiften, att alltså framställa det ifrågavarande samfundet i dess egenart, sådant det ter sig i nutiden.

Därvid synes det mig lämpligast att börja med samfundets utbredning och verksamhetsformer, även om skäl också kunna tala för att redogöra härför på ett senare stadium. Ett samfunds utbredning och även dess verksamhetsformer äro emellertid så nära knutna till dess historia, att det ter sig naturligt att låta dessa ting höra samman. Verksamhetsformerna utstakades i regel redan vid samfundets uppkomst, och utbredningen är ju ur *en* synpunkt sett dess historia.

Man kan, såsom antytts, också försvara en annan disposition av materialet. Ett samfunds verksamhetsformer grunda sig ju på den lärrouppfattning och det fromhetsliv, som detta företräder. Att t. ex. Frälsningsarmén och Helgelseförbundet äga olika verksamhetsformer och fått olikartad utbredning (stad—landsbygd) sammanhängar icke blott med deras olikartade historiska uppkomst utan återgår även på en olikartad lärrouppfattning och ett olikartat fromhetsliv. Denna idé-historiska synpunkt bör emellertid icke lämnas ur sikte, även om man, såsom ovan anbefallts, *börjar* med teckningen av samfundets utbredning och verksamhetsformer.

Den egentliga uppgiften, att karakterisera samfundet i dess egenart, begynner dock först med att man undersöker dess läroåskådning och fromhetsliv. Det är där man möter så att säga samfundets »själ». Härvidlag är det nu viktigt att klargöra bestämningen »lärrouppfattning». Fattar man denna term, såsom ofta sker även av teologiska forskare, så att den är identisk med en viss formulerad bekännelse, är det om vissa samfund (t. ex. Fribaptistsamfundet, Helgelseförbundet, Svenska Missionsförbundet) omöjligt att tala om någon bestämd lära. I andra fall åter (t. ex. Metodist-episkopalkyrkan) finns en bestämd trosbekännelse, men denna återspeglar ej ifrågavarande samfunds egenart.

Termen »lärrouppfattning» måste därför i detta sammanhang fattas mera dynamiskt, så att man därmed menar samfundets bärande religiösa grundmotiv och dettas konsekvenser, alltså samfundets from-

hetstyp. Liksom den kristna idéhistorien icke är begränsad endast till universitetsteologernas insatser, så kan icke heller ett samfunds grundåskådning baseras enbart på vissa formulerade bekännelser.

Under sådana förhållanden är det tydligt, att lärouppfattningen och fromhetslivet äro närmare förbundna än man i allmänhet vid ett ytligt påseende föreställer sig. Kännedomen om dem båda — det är för vårt vidkommande av stor vikt att beakta — bygger i stort sett på samma källmaterial: samfundens tidskrifter och tidningar, predikningar och traktater, gudstjänstordningar och sångböcker.

I den religiösa grundåskådning och dess utformning i olika riktningar, som möter i de nämnda dokumenten, återspeglas ju samfundets »själ», dess religiösa egenart. Här möter alltså den viktigaste undersökningen ur symbolikens synpunkt.

Slutligen gäller det så att teckna, i vilka former denna grundåskådning och detta fromhetsliv uppträder, alltså dess kult (varvid detta ord måste tagas i sin vidaste bemärkelse).

Har man efter dessa riktlinjer klargjort ett samfunds uppkomst och historiska utveckling, dess utbredning och verksamhetsformer, dess lärouppfattning och fromhetsliv — då har man givit en bild av ifrågasvarande samfund, som kan sägas återspegla dess egenart.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Männen av den stora forskargenerationen, som blomstrade omkring Masekelskiftet, skördas nu med korta mellanrum av döden. Jämte Kattenbusch, Deissmann och Otto ha nu även Schlatter och Jülicher gått ur tiden. Adolf Schlatter dog den 19 maj i år, nära 86 år gammal. Schweizare till börd, son av ett fromt pietisthem, verkade han i Bern, Greifswald, Berlin och Tübingen, vida känd och uppskattad såsom akademisk lärare, uppbygglig talare och själasörjare för stora skaror av studerande. Hans inflytande inom den nytestamentliga forskningen har under de senaste decennierna blivit allt mer märkbart. Det mesta, som nu framkommer av exegetisk litteratur i Tyskland, röjer påverkan från honom. Schlatters egen produktion var mycket stor och mångsidig: Nya testamentet, judendomen, trosläran och etiken voro hans arbetsfält, och på alla dessa områden har han utgivit stora och betydelsefulla arbeten. Därtill kommer hans rika uppbyggliga författarskap. Han grundade och ledde den bekanta skriftserien »Beiträge zur Förderung christlicher Theologie». Schlatters karakteristiska personlighet och originella tankevärld framträder i sin utveckling i hans självbiografiska skrifter: »Erlebtes erzählt», 5 uppl. 1929; »Die Entstehung der Beiträge zur Förderung christlicher Theologie und ihr Zusammenhang mit meiner theologischen Arbeit», 1921; samt i »Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen», I 1925. Hans teologiska position tecknas spirituellt av W. Lütgert i »Ad. Schlatter als Theologe innerhalb des geistigen Lebens seiner Zeit», Gütersloh 1932. Tvenne minnesord fasthålla hans bild: »Ein Lehrer der Kirche» (Calwer Verlagsbuchhandlung) och »Gedächtnisschrift der Deutschen Theologie» (Stuttgart, Kohlhammer). Sjuttioåringen hyllades med festskriften »Aus Schrift und Leben» (med bidrag bl. a. av Haering, Harnack, Holl och Zahn); på sjuttiofemårsdagen uppvaktade elever med festgåvan »Vom Dienst an Theologie und Kirche».

Adolf Jülicher gick ur tiden 3 augusti, 81 år gammal. Genom sin »Einleitung» (7 uppl. 1931) och sitt epokgörande arbete »Gleichnisreden Jesu» (1887. 99) blev han en lärare för hela den evangeliska teologvärlden. J. var även en utmärkt patristiker, i besittning av utomordentlig lärdom, metodisk säkerhet och kombinatoriskt skarpsinne. Hans stil var i hög grad personligt pregnant. Redan 1888 blev han professor i Marburg, där han stannade livet ut. Han hyllades med en festskrift 1927 och har skrivit sin självbiografi i »Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen», IV 1928. En hälsning från Sverige fick han på 80-årsdagen genom en samling uppsatser, »Coniectanea neotestamentica».

Den katolska exegetikens grand old man, P è r e L a g r a n g e avled 10 mars 1938. Lagrange, som tillhörde Dominikanerorden och uppnådde en ålder av 83 år, var en ypperlig orientalist, klassisk filolog och exeget. År 1892 grundade han i Jerusalem *École pratique d'études bibliques*, som har gjort en stor insats i den bibliska arkeologien. Dessutom utgav han serien *Études bibliques*, till vilken han själv bidrog med en rad stora kommentarer, samt den högt ansedda, förnämliga tidskriften *Revue biblique*. För två år sedan skildrades och sammanfattades hans gärning i ett band: *L'oeuvre exégétique et historique du R. P. Lagrange* (Cahiers de la Nouvelle Journée, 1936).

*

Ett tredje jätteband av Kittels Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, omfattande Θ—K, föreligger sedan någon tid färdigt. Av de viktigare orden, som jämte avledningar och sammansättningar blivit behandlade i större artiklar, för att icke säga avhandlingar, må nämnas θάνατος etc. av Bultmann, θαύμα av Bertram, θεός av Kleinknecht m. fl., ἱερός av Schrenk, Ἰησοῦς av Foerster, Ἰσραήλ, Ἰουδαῖος. Ἐβραῖος av v. Rad, Kuhn och Gutbrod, καθάρως av R. Meyer och Hauck, κακός av Grundmann, καλέω av K. L. Schmidt, καλύπτω av Oepke, κῆρυξ av Friedrich, κληρος av Herrmann och Foerster, κοινός av Hauck, κρίνω av Blüchsel och Hertrich, κτίζω av Foerster, κύριος av Quell och Foerster. — Bland medarbetarna i detta band märkes även Hugo Odeberg, som bidragit med några vetenskapligt sobra artiklar. — Av fjärde bandet föreligga redan häft. 1—3, huvudsakligen ägnade åt λέγω med avledningar, framför allt λόγος (s. 76—139) och ἐκλέγομαι, ἐκλογή av Kittel och Schrenk.

TEOLOGISK LITTERATUR

I FÖRSTÅELSENS OCH GEMENSKAPENS TJÄNST.

TORSTEN BOHLIN: *Evangelisk troslära. 252 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1937. Pris kr. 6: 50, inb. kr. 8: —.*

Bohlins dogmatik är en dogmatik, som även *vänder sig till lekmannen*. Detta är kanske dess mest i ögonen fallande drag. Den saknar skenbart vetenskaplig apparat och vetenskaplig polemik. Den nöjer sig ej med — eller rättare — den försakar att i rask och djärv rätlinjighet genomföra sin dogmatiska grundkonception. Den har ett starkt inslag av utredning och diskussion. Därvid tar den kanske främst hänsyn till lekmannens utgångspunkter och frågeställningar, både till den s. k. bildade lekmannens och den s. k. lekmannaortodoxins. Den »reflekterande tron» — ett viktigt uttryck, som i sig samlar författarens syn på det dogmatiska tänkandet — rör sig i en ständig dialog med den oreflekterade tron och det oreflekterade tvivlet eller reflektionens reaktion mot en trosföreställning, vars yttre form den ej förstår och vars inre mening den ej anar. Av helt annat slag är det tvivel, som gränsar till förnekelse, det som riktar sig mot tron själv och stegras ju klarare det inser, vad tron innebär. Av existentiell natur är det oåtkomligt för alla argument, dess egna äro blott rationaliseringar av en emotionell inställning. Bohlin gör sig ej skyldig till det enkla felet att diskutera med ett sådant tvivel. Men han gör sig ej heller skyldig till det lika enkla felet att till hjärtats otro och förnuftets högmod återföra varje reflexionens fråga. Han måste förut-sätta, att det verkligen finns människor, vilka av de s. k. intellektuella svårigheterna hållas borta från trons gemenskap, fastän de i sitt inre »ej äro långt från Guds rike» utan bära på ett kristet arv, så att deras känsla av att vara uteslutna ur trons samfund plågar dem; och uteslutna tro de sig vara, emedan de ej kunna instämma i varje paragraf i bibelns och bekännelseskrifternas trosilag. Den yngsta teolog-generationen är kanske ej böjd att tro att det finns några sådana

människor utan rekommendera andra botemedel: bot och bättring, bikt och syndabekännelse.

B. menar naturligtvis ej heller, att han kan omvända en människa till kristendomen genom dogmatisk reflexion — att tron är en personlig avgörelse med anstötens avgrund inpå sig är tvärtom en hörnsten i hans systembyggnad. Tron kan och får ej byggas på intellektuella garantier. Men därför får den verkliga anstöten ej heller vara av intellektuell art. Den dogmatiska reflexionen kan ej borttaga eller mildra anstöten, men den kan visa, vari den består och vari den icke består. B. använder visserligen uttrycket »mildra anstötens möjlighet», men därmed avser han tankens svårigheter, särskilt när de förvandlas till en anstöt av personlig art och betunga viljeavgörelsen. Att denna ej kan och ej får göras lättare än den är säges uttryckligt och kraftigt (t. ex. sid. 143). Sammanhanget anger tydligt, i vilken mening »anstöten» får och skall »mildras». Dock skulle det nog vara bättre att säga den saken på annat sätt. Under termen »anstöt» äro sammanförda svårigheterna kring frågan, hur en människa av i dag skall kunna bli ställd inför Kristus, och det ödesdigra valet, då hon blivit ställd inför honom. Endast när detta skett, kan det väl bli tal om »anstöt» i ordets egentliga mening. I varje fall visar detta, att B. ingalunda saknar blick för sambandet mellan »intellektuella svårigheter» och det existentiella motståndet mot tron; han saknar icke heller blick för att »det icke tillkommer tron att resa villkor eller betingelser för uppenbarelsen», att »först fråga efter om uppenbarelsen framträder på ett sätt, som motsvarar hennes uppfattning om vad som är lämpligt eller icke» (sid. 143). Men han håller dock fast vid att det dogmatiska tänkandets, den reflekterande trons uppgift ligger på reflexionens område och trötnar ej att samtala med den oreflekterade tron — som krampaktigt håller fast vid något yttre för att ej förlora den inre skatten — och med reflexionens oreflekterade reaktion mot detta yttre, en reaktion, så häftig, att man ej givit sig tid att förstå, vad man egentligen reagerar emot.

När man iakttar denna Bohlins diskussion, erinrar man sig, att han en gång var en ivrig och framgångsrik deltagare i korsfararrörelsens arbetare- och studentdiskussioner. Han har genomlidit konsekvenserna av de hög- eller lågkyrkliga, de teologiska eller antiteologiska isoleringstendensernas seger under 1800-talet. Han har varit med om islossningen och genombrottet — för teologins del till vidare perspektiv, till fruktbarare metoder, till en rik produktion, diskuterad i alla större tid-

ningar, ofta uppskattad över hela världen, för kyrkans del, i varje fall, till en ökad uppmärksamhet bland förut likgiltiga, ökad förståelse bland förut fientliga. B. har varit med om genombrottet såsom en av de kämpande, ej blott såsom triumferande. Han vet, att den framgång, som vunnits, ej föddes därigenom, att vallgravar grävdes djupa, murar restes höga och alla vindbryggor drogos upp, utan därigenom, att vindbryggor fälldes ned och portar öppnades. Det var sannerligen ej fråga om kapitulation. Man gick ut för att vårda och tjäna sitt eget folk, för att kalla dem till högtid, som skulle ha glädje och trygghet under trons borg. »Syntesens» tid är en förutsättning för »diastasens». Det är just nu nödvändigt att syntesens och diastasens män förstå varandra. Bohlin, otvivelaktigt en syntesens man, har i detta avseende gjort allt vad på honom ankommer, i sin dogmatik upptagit och erkänt även diastasens synpunkt, arbetat in den i sin syntes. Han är så angelägen som trots någon att hävda trons självständighet och suveränitet. Därom vittnar t. ex. hans framställning av dogmatikens vetenskaplighet: hellre än att anpassa dogmatiken efter ett främmande, gängse vetenskapsbegrepp med uppgivande av dess »kristlighet», offrar han dess vetenskaplighet. — Vid gränsen mellan tro och vetande, kyrka och kultur, kyrka och stat står Bohlin troget på vakt med hela Nordens kyrka.

Men han är också angelägen om att gränserna dragas riktigt och djupt, så att icke falska eller ytliga skiljelinjer splittra och försvaga dem, som i själva verket höra samman i samma tro. Därför är det för honom en livssak att komma till tals med den »bildade lekmannen» såväl som med »lekmannaortodoxin», att tala rakt på sak och fritt ur hjärtat med dem båda. Vid ett bedömande av Bohlins troslära måste man alltid ha för ögonen, att han ej genomgående arbetar blott med sina egna frågeställningar utan med andras. Han lämnar dem ej helt enkelt å sido utan lossar upp deras grepp, innan han för fram sina egna. Detta praktiska och pedagogiska drag sammanhänger väl med hans ekumeniska och praktiskt sociala kristendomstolkning.

Elie Gounelle, en även i den ekumeniska rörelsen välkänd representant för den franska protestantismens sociala kristendom, har kallat ett av sina arbeten »utkast till en solidaritetens dogmatik». Bohlin skulle ha kunnat ge sin dogmatik en liknande titel. Den är en *gemenskapens* dogmatik.

Sin systembildande grundprincip, Guds rike, »ledmotivet för trons

helhetssyn», bestämmer han såsom »gemenskap under en bestämd grundregel» (sid. 54). Viljan till gemenskap, viljan till tjänst är den gudomliga kärlekens majestät, sådan den väller fram ur en översvallande livsrikedom och frikostighet. »Ur denna kärlekens frikostighet ha vi att förstå såväl skapelsen som frälsningen och fulländningen» (sid. 63).

Gemenskapstanken bestämmer uppfattningen om tron och trosutsagorna, om uppenbarelsen och trosvissheten. Tron tar sig uttryck i ord på grund av sin konstitutiva gemenskapstendens, sitt tredimensionella liv: Gud, själen och medmänniskan (sid. 7, 197). Trosutsagorna äro tillitsutsagor, utsäga aldrig något annat än tillit till Gud och den han sänt. Den religiösa vissheten är analog med vissheten om att jag kan lita på en människa. Detta är något annat och mera än en reminiscens från Herrmann; det kunde kanske med större rätt ledas tillbaka till N. J. Göransson och hela den svenska, personlighetsfilosofiska traditionen. Herrmanns analys av förtroendeförhållandet var endast en trampolin, från vilken han ville nå fram till vissheten om en annan verklighet än den timliga, bevisbara; men denna högre, endast upplevbara verklighet var främst en abstrakt tidlöshet, ett absolut imperativ ovanför den personliga gemenskapsvärlden. Hos Bohlin är förtroende- och gemenskapsförhållandet icke blott ett stadium på livets och bevisningens väg. I den »oförmedlade» uppenbarelsen öppnar sig Gud för människan och människan för Gud, då denna uppenbarelse väcker vår tillit. »Uppenbarelsens stigande linje betyder växande klarhet över det gudomligas personligt-andliga art. Men det personligt-andliga kan icke åtkommas genom exakt kunskap.» I detta sammanhang (sid. 43) ger förf. en vink om sin andliga mantalsskrivningsort genom att hänvisa till Geijers kända ord: till personligheten komma vi blott genom att utgå från den.

Även den »förmedlade» uppenbarelsen genom de stora profeterna lyder samma lagar som den »oförmedlade», nämligen tillitens och gemenskapslivets lagar. Den är en »ställföreträdande» uppenbarelse. Genom utkorade enskilda lyfter Gud människan upp på en högre nivå av gudsinsikt och självinsikt, om hon låter sig gripas av hans budskap i tillit till profeten och hans sändning. »Genom profeten sätter den Evige in något nytt i historien, något nytt som icke kan komma till stånd på annat sätt. Denna profetens outhärlighet i uppenbarelsens historia är en påminnelse om att blott *det unika personliga* kan överbringa det högsta andliga och är därmed en profetia om att uppenbarelsens slutpunkt och fulländning i historien icke är en idé eller ett

kollektivt sammanhang, utan en — gestalt.» Detta uttalande om uppenbarelsen (sid. 37) svarar mot bestämningen av Gud såsom den personliga medelpunkten i en personlig gemenskapsvärld — för att nu försöka en tämligen fri »översättning» och sammanfattning av förf:s framställning. Han avvisar därför varje försök att hävda Guds upphöjdhet genom att lämna personlighetens kategorier. Guds majestätiska oåtkomlighet består däruti, att han ej kan behandlas som ett ting — kan ej vinnas av viljan, ej njutas av känslan eller bevisas av tanken som ett ting, ett något; för tron är det alltid fråga om en *Någon* (sid. 56). Emedan Gud är en levande, personlig Gud känna vi honom ej genom några viljans, känslans eller tankens ansträngningar från vår sida utan endast genom hans egen uppenbarelse. Han fattar oss så, att vi fatta tillit till honom. »Gud — den oåtkomlige — känna vi endast i den mån som Gud själv upplåter sig, bekänner sig. Guds borg är ointaglig: vindbryggan öppnas blott inifrån.»

Detta sköna ord (sid. 56) om förhållandet mellan det gudomliga, det andliga och det personliga i allmänhet har sin motsvarighet i den prägnanta formuleringen (sid. 60) av förf:s uppfattning av förhållandet mellan det gudomliga och det sedligt goda: Gud är själv den personliga sedelagen, värdepersonligheten i strängaste mening. Den mysteriösa oåtkomligheten i Guds väsen får därför icke betyda, att Gud skulle vara höjd över det sedligt goda, ej heller får det sedligt goda fattas som en opersonlig idé eller ordning (alltså varken i Gud, över eller under Gud eller identiskt med det gudomliga). Godheten är för den kristna tron alltid betygd som *den* Gode, icke främst som *det* goda (sid. 61). Såsom absolut personlighet är Gud subjekt för absoluta värden, absoluta normer.

När B. säger »absolut personlighet», torde han ha i tankarna *Wickers* bestämning: självständighet är självhängivelse. Han torde väl däri — fast han här ej uttalar sig i saken — se en utväg ur den paradoxala »personlighetspanteismen», där absolutheten s. a. s. uppslukar både Guds och människans självständighet och slår över i determinism, naturalism, värderelativism. För en absolut personlighet finnas absoluta värden. Består absolutheten, självständigheten, i självhängivelse, kan den tänkas som grund för personlig självständighet och gemenskap. Såsom den överströmmande godhetens skapande källa är Gud den lagstiftande medelpunkten i en andlig värld, bland »hjältar, vilka ljunga att föra ut hans bud» och dela hans glädje, då det förloade återfinnes. »Den heliga striden» innebär ej blott det polemiska,

att den kristne skall hos sig själv och andra bekämpa själviskheten och den mänskliga orättfärdigheten, utan jämväl det uppbyggande och nyskapande, att han skall giva ut sig själv för intet liksom han har fått för intet (sid. 62). Den kristne skall vara liksom en kanal för den gudomliga tjänareviljan, som vill föra var och en fram till hans evighetsbestämmelse, hans plats i den gemenskapsvärld, där Gud är allt i alla (sid. 53, 244 f.). »Men viljan till gemenskap, viljan till tjänst kväller fram ur gudsgemenskapen, just därför att den är Guds egen sinnesart» (sid. 63).

In summa: Bohllins kristendomstolkning behärskas av ett starkt socialt, för att ej säga socialreformatoriskt, dynamiskt drag. Gud har icke offerat sig i Kristus för att frälsa oss från offer utan för att fortsätta att ge ut sig själv i dem, som äro i Kristus. Icke som om Kristus för B. blott skulle vara »folkmartyren av Davids ätt». Mot detta vänder han sig uttryckligen (sid. 108) och sätter däremot Kristus såsom den uppståndne Herren och Frälsaren — »den konkreta, individuella makt, genom vilken den gudomliga kärleksviljan på ett avgörande sätt träder in i mänsklighetens värld för att befria från fruktans, syndens och förgängelsens främmande makter och för att rädda människan in i gudsherraväldets värld, som är hennes bestämmelse» (ib.). »Först såsom 'Herre' träder Kristus definitivt ut ur raden av alla andra historiska personligheter» (ib.). Kristus är icke blott gudsuppenbararen, han är kraftkällan och kraftförmedlaren, varigenom Gud på ett nytt och rikare sätt kan verka bland människorna (sid. 109, 111). Denna verkan övar han icke såsom en gestalt i det förgångna; emedan han upphöjts till Faderns högra sida, kan han vara när de sina till tidernas ände och verka sina övernaturliga kraftgärningar i dem och genom dem (sid. 111).

Här föreligger ett i Bohllins kristologi och soteriologi särskilt markerat drag, som bland de olika fromhetstyperna tydligast framträder i väckelserörelserna, i de upplevelser, varpå James byggde sin religionspsykologi. Just dessa rörelser ha i vissa avseenden uppburit kristendomens sociala krav och sociala kritik, hävdad just »diastasen» mellan Guds rike och världen. Och just såsom »den förklarade Herren» eller »Anden» verkar Kristus såsom det osynliga huvudet för en andlig organism, en frälsningens armé, i vilken hans självutgivelse fortsätter (sid. 102, 104). Tron på att något nytt *har* kommit genom Kristus innesluter tron att något nytt är på färde (sid. 112), så att till slut det gamla skall vara förgånget och allt varda nytt. Bohllins fram-

ställning av nattvarden mynnar ut i ett eskatologiskt perspektiv (sid. 230 ff.). Och det är ju endast den inkapslade, verkningslösa eskatologin, vilken verkar som en motsats till den sociala kristendomen. En levande eskatologisk tro skärper motsatsen till världen och framställer de kristna kraven på världens förvandling i restlös konsekvens.

I samma riktning pekar B:s syn på kyrkoinstitutionens ställning och uppgift. Antingen den nu är folkkyrka eller frikyrka, är kyrkoinstitutionen, heter det (sid. 204) i ett kapitel med den talande titeln »Riket och den mänskliga gemenskapen» (sid. 197 ff.), blott ett *redskap*, och blott *ett* redskap i Rikets tjänst såväl inåt som utåt: inåt — d. v. s. med hänsyn till de religiösa och etiska förhållandena inom den folkgrupp, som samfundet omfattar; utåt — d. v. s. med hänsyn till förhållandet mellan de olika kyrkosamfunden själva. Målet är (sid. 205) Kristi kyrka såsom en *hela* mänsklighetens kyrka. Enheten skall ej vara uniformitetens enhet utan en gemenskapens enhet i kyrkoindividualiteternas mångfald. »Den kyrkans enhet, som gudsricket skapar, består först och sist i en ny inställning, en ny förståelsens och broderskapets anda» (sid. 205). Man finner också den för den sociala kristendomen viktiga och karakteristiska tanken, att »Gud kan taga i sin tjänst människor, fromhetsriktningar och rörelser, som stå utanför och t. o. m. i motsättning till allt vad yttre kyrkoväsen heter» (sid. 205). Gudsrikestanken, der sociala kristendomens älsklingsidé, är ju f. ö. det systematiska ledmotivet (sid. 53 f.), som redan framhållits. Detta gäller visserligen även dogmatiska system av annan art, gäller t. ex. både den meditative och spekulative N. J. Göransson och den av storborgerlig kulturoptimism präglade Ritschl.

Från den senare skiljer sig B. bl. a. därigenom, att han starkare betonar Rikets innerlighet och övervärldslighet under ett eskatologiskt perspektiv, som Ritschl saknar. Ingen kan om B. säga, att han rekommenderar kristendomen som ett medel för kulturellt-socialt framåtskridande — som man med större eller mindre rätt sagt om den liberala teologin. Ingen kan tvivla på att i B:s troslära gudsricket framställes ej som medel utan som ändamål, mänsklighetens eviga mål. Det går fram genom kamp och kris mot en slutlig avgörelse. Ritschls monistiska, immanenta evolutionism är genombruten av en dualistiskt-dramatisk, eskatologisk syn. När Bohlin talar om utveckling, menar han gudomliga nyskapelser, gudomliga gärningar till dom och frälsning. I särskilt klar och samlad formulering möter denna »utvecklingstanke» (sid. 196) såsom avslutning på kapitlet om bönen, där även undret behandlats —

ett exempel på den konst, med vilken B. förstår att med stark existentiell koncentration, med förtätad religiös intensitet behandla även sådana frågor, vilka, huru ofrånkomliga och allmänmänskliga de än äro, dock så ofta leda ut i ofruktbara spekulationer. Även där man eljest brukar bekämpa allt tal om »utveckling», som om det endast funnes ett mekanistiskt och »kulturoptimistiskt» utvecklingsbegrepp, råkar man understundom använda ordet »utveckling» för sin religiösa syn på historien och uppenbarelsen. Bohlins eskatologiska slutsyn är emellertid ej dualistisk. Den mynnar ut i en hänvisning till Guds kärleksvilja i dess ofrånkomliga majestät. Men denna »optimism» kan näppe- ligen kallas vare sig lättköpt, rationellt spekulativ eller immanent.

Bohlin har lyckats framställa en den sociala kristendomens dogmatik, väl att märka i den meningen, att det är en kring »Guds rike» uppbyggd, av gemenskapstanken behärskad dogmatik — en dogmatik, som ej blott har två dimensioner (Gud och själen), en tredimensionell dogmatik: Gud, själen, medmänniskan. Han har gjort det utan att falla i de fallgropar, som ligga nära den väg han gått: inomvärldslighet, utvärteshet, prestationsreligion, kalvinism. »Guds rike» blir så lätt ett inomvärldsligt idealtillstånd med vissa yttre former som innehåll, t. ex. ett liberalismens eller socialismens idealtillstånd. Hos B. är Guds rike Guds herravälde i hjärtat, och alla yttre former och frågor måste därav få sin prägel. Guds rike är ett evigt rike, som går kämpande fram genom historien men ej sammanfaller med den: »historiens slut» är dess seger. Lika fjärran är B. från prestationsreligionens fara — från detta »verkande» och »offrande för Guds rike» i vissa förtjänstfulla, enstaka prestationer utanför det vanliga arbetet och kallet. Att vara kristen är att offra sig, att ge ut sig själv, det är onekligen en grundtanke hos Bohlin. Men detta offrande är ej en prestation, varigenom vi vinna något hos Gud eller vinna Guds nåd. Det är ej blott en del av botgöringen utan »det är uttryck för den frälsta människans höghet», »för detta som hon har gemensamt med den Evige själv» — att Guds egen tjänarevilja »kväller fram ur gudsgemenskapen» (sid. 63). Det är ej grund för utan ett utslag av frälsningen — frälsningen från »inkröktheten i mig själv», som är »dämonismens» väsen, segern för »upplätelsetendensen» (jämför grupprörelsen!), så att jag lever i gemenskap med min Fader och mina bröder (sid. 97, 150, 160, 168, 174 m. fl. st.). Detta »offrande» avser ej heller närmast enskilda yttre ting utan hjärtats inställning till min Gud och min nästa — det hjärte- lag, med vilket jag möter tingen och medmänniskorna i min dagliga

gärning, ej blott ett visst särskilt verkande och offrande för Guds rike, ehuru detta naturligtvis snarare behöver uppmuntras än kritiseras, blott det får sin rätta plats och motivering.

Social passivitet är en svaghet hos lutherdomen, social aktivitet en styrka hos kalvinismen, brukar det heta. I varje fall vore det en svaghet hos lutherdomen, om tron kunde visa sig som ett levande, drivande, verksamt och mäktigt ting endast genom lån från kalvinsk praxis eller troslära. B. har lyckats framställa en troslära, laddad av kärlekens aktivitet, av trons dynamiska spänning, utan några lån från kalvinismen. Den sociala aktiviteten härledes ur själva gudsgemenskapen och gudsbilden (sid. 63, cit. i det föregående). Här sätter han t. o. m. in en verkningsfull konfessionell polemik mot kalvinismen: Guds kärlek söker icke sitt, »sin egen ära och makt, om man därmed menar en norm, som kärleken skulle ha att underordna sig. Det har understundom (inte minst på calvinskt håll) gjorts gällande ett ärebegrepp, som låter egoismens skugga falla över Gud» (sid. 63; jfr sid. 53: den dogmatiska teocentriciteten kan slå över i ett slags gudomlig egocentricitet). Vad detta betyder för fromhetstypen, har fått sin klassiska illustration i Pearl Buck's »Fighting angel».

Det torde alltså utan överdrift kunna sägas, att det lyckats B. att framställa en solidaritetens eller gemenskapens dogmatik utan att göra sig skyldig till något av de fel, för vilka den sociala kristendoms-tolkningen särskilt ur luthersk synpunkt brukar klandras.

Förutsättningarna för att detta kunnat lyckas honom bottna dels i hans personliga läggning, utrustning och fromhetstyp, dels i svensk och nordisk tradition. Personligt och vetenskapligt har han djupa rötter i Wikners andliga arv och levande förbindelser med den sociala idealismen i svenska folkrörelser. Bohlins troslära kan läsas som den principiella begrundningen för den ekumeniska och sociala kristendomens handlingsprogram. Det är ej en drömmares meditationer utan en viljas syner man här möter. Den nordgermanska egenarten har tagit ut sin rätt: det konkreta, det personliga och det historiska reser sig mot abstrakt idealism, individualism och kollektivism.

Bohlin är i sin troslära liksom sin egen arvtagare. Biskopen lyfter arvet efter licentiatens, docentens och professors arbeten med Kierkegaard, Pascal, Wikner, Luther o. s. v. Han kunde i själva verket på varje sida ha hänvisat till sina egna föregående arbeten med historiska utredningar och omsorgsfullt avvägande diskussioner med andra författare och meningar. Författarens egen linje kunde understundom vill-

samt försvinna för den mindre uppmärksamme, som endast såg hans karakteristiska »å ena sidan» — »å andra sidan». Nu måste var och en genom hela hans produktion se hans egen huvudlinje.

G. CARSTENSEN.

HARALD EKLUND: *Theologie der Entscheidung. Zur Analyse und Kritik der »existentiellen» Denkweise.* (Uppsala universitets årsskrift 1937: 1.) XXII + 216 sid. A.-B. Lundequistska bokhandeln, Uppsala (tr. i Lund) 1937. Pris kr. 7: 50.

Den dialektiska teologien är vorden en historisk storhet. Såsom en enhetlig teologi, såsom skola, har den upphört att finnas till. Dess ledande män togo offentligen avsked av varandra och gingo var och en sin väg. Den inbördes olikheten dessa teologer emellan, vilken nu under yttre händelsers tryck nödvändiggjort sprängningen, belyses i Harald Eklunds *Theologie der Entscheidung*, som utkom i fjol. Där ges också en framställning av vars och ens utveckling fram mot 30-talets mitt.

Eklunds arbete är emellertid icke en historisk undersökning i egentlig mening. Huvudfrågan är icke den genetiska. Av undertiteln *Zur Analyse und Kritik der »existentiellen» Denkweise* framgår att förf. främst söker de systematiska sammanhangen samt att han även åsyftar en kritisk granskning. I centrum för sin undersökning ställer förf. begreppen *Entscheidung* och *Existentialität*, och detta centrum bevaras med stor konsekvens framställningen igenom. Ifrågavarande framställningssätt har icke valts på måfå utan sammanhänger med Eklunds systematiska grundsyn. Han värderar positivt, att dessa begrepp få ett konkret, psykologiskt beskrivbart innehåll, och han värderar negativt, att de — på grund av andra, psykologismen motsatta, tendenser hos de dialektiska teologerna — utarmas på klart innehåll. När Eklunds analys övergår till kritik, gäller denna nämligen merendels just en sådan utarmning.

Undersökningen blir alltså en skildring av striden mellan två olika tendenser i den dialektiska teologien. I inledningskapitlet presenteras på ett instruktivt sätt dessa båda tendenser. Å ena sidan står hävdandet av motsatsen tid—evighet, vilken medför, att allt tidligt, mänskligt ses såsom liggande på ett och samma plan och att all mänsklig aktivitet utdömes. Å andra sidan står hävdandet av *Entscheidung*, som måste

tänkas innebära mänsklig aktivitet, och av Existentialitet, vilket förutsätter en differentiering inom det immanenta sammanhanget. På den förra linjen ligger alltså dialektikernas kritik av subjektivismen, på den senare deras krav på avgörelse. Kritiken av subjektivismen tar död på varje konkret mening med avgörelsekravet. Ges däremot avgörelsekravet ett påtagligt innehåll, upphäves negativiteten gentemot det subjektiva, erfarenheten. En sådan teologi måste oupphörligt kritisera sig själv.

Denna spänning mellan två diametralt motsatta tendenser löses på helt skilda sätt hos de fyra teologer, som Eklund upptagit till granskning. *Bultmann* är av minst intresse. Han representerar redan från början en åskådning av eklektisk typ och ger inte prov på någon utveckling. *Gogarten* däremot försöker gång på gång konkret ange avgörelsens innebörd och drives därigenom in i en utveckling, som för honom allt längre bort från den stela kontrasteringen av immanent och transcendent. *Du-spekulation* och *politische Ethik* äro, enligt Eklund, steg på vägen till vanlig erfarenhetsteologi. *Emil Brunner* går en liknande väg. Hans negativism gentemot det psykologiska och historisk-personliga kulminerar i *Der Mittler*, men senare ger han plats för en regelrätt habitus-tanke i *Das Gebot und die Ordnungen*. *Karl Barth* synes 1927 vara på vandring mot samma mål men återvänder i *Die Kirchliche Dogmatik* till sin antisubjektivistiska utgångspunkt, nu ännu skarpare fixerad i medveten motsats mot existentialteologien. Hans linje sticker alltså bjärt av mot de andras.

Det är i stora drag Eklunds syn på *die Theologie der Entscheidung* och dess utveckling. Avhandlingen ger förvisso icke de riktiga perspektiven på den dialektiska teologien såsom *totalitet*. Den är fastmer en specialundersökning av de dialektiska teologernas sätt att beskriva *die Entscheidung*. Den antisubjektivistiska tendensen skymtar i framställningen uteslutande som något destruktivt. En undersökning, som skall kunna ge en rätt totalbild av den dialektiska teologien, måste ange meningen även med denna antisubjektivistiska tendens. Men detta har icke varit Eklunds uppgift. Han har medvetet valt att göra en specialundersökning och även understrukit detta i valet av titel för sitt arbete. I noggranna analyser benär han upp de avhandlade författarnas ofta oklara utgjutelser om *Entscheidung* och *Existentialität*. Man får sällan i sin hand ett arbete, som är utfört med sådan stillsam precision och sådan månhet om detaljen.

Det kan emellertid inte hjälpas, att även detaljanalysen påverkas av författarens allmänna grundsyn. Då denna grundsyn icke någonstades positivt framställes utan blott kan anas bakom förf:s kritik esomoftast, skall den icke här upptagas till diskussion. Men vid förf:s analys av t. ex. Gogartens åskådning synes den ha varit direkt till hinder för förståelsen av vissa tankegångar i dennes senare produktion. »Es wäre ja ganz ungereimt», säger Eklund på tal om Politische Ethik, »wenn *die Liebe* als etwas Konstantes 'vor allem Tun des Menschen' liegen würde, aber diese Konsequenz ist von gewissen Gedanken aus nicht zu vermeiden» (s. 167). Därefter följer ett referat av en tankegång, som rymmer en klar kristen skapelsetanke. När Eklund på de följande sidorna kommer in på kärlekskravet och dualismen mellan ont och gott, betecknas detta som »die entgegengesetzte Tendenz» (s. 168), och läsaren bibringas uppfattningen, att Gogartens tankegång skulle vara motsägande (jfr s. 170). På samma sätt skiljer Eklund mellan »die extrem politische Theorie» och »die *Begrenzung* des Politischen» (s. 173, jfr s. 181—183). Om man lämnar motsättningen psykologiskt—metafysiskt, torde det dock vara möjligt att förstå *dessa* drag i Gogartens teologi som en enhetlig tankegång.

Men i stället för att kritisera själva den dialektiska motsättningen psykologiskt—metafysiskt och tacksamt notera försök till dess övervinnande hos de avhandlade teologerna — och sådana försök torde inte vara omöjliga att finna t. ex. hos Gogarten — gör förf. denna motsättning till sin egen och tar på sätt och vis parti för den ena sidan i motsättningen contra den andra. Det kunde ju dock vara möjligt, att det innersta syftet med hävdandet av Existentialitet icke är psykologism utan ett försök att hänföra trosutsagorna till ett annat *meningsområde* än det teoretiska. Sammanhanget mellan den anti-subjektivistiska linjen och hävdandet av Existentialitet skulle då bli lättare begripligt. Man kan inte undgå intrycket, att Eklund nu genom själva uppläggningsen av sitt arbete kommit att ge Gogarten en ogynnsammare tolkning, än denne egentligen förtjänar.

Klart och pregnant är det första kapitlet om Barth, och detsamma gäller redogörelsen för Brunner i hans senaste utvecklingsfas. Här svarar stoffet mera direkt på förf:s frågor.

Som slutomdöme måste sägas, att förf. klart bevisat sin tes om en utveckling till äldre erfarenhetsteologi inom dialektikernas led. Man stannar också i beundran inför den förmåga till skarpsinnig och ihärdig analys, som möter i detta arbete. På många punkter torde Eklunds

kritik av motsägelser t. ex. hos Bultmann och i Brunners tidigare produktion vara definitiv. Även om någon skulle ta upp den dialektiska teologiens problem från helt annat håll, än Eklund gjort, kan han aldrig komma förbi dessa oomtvistliga resultat. I skärpa är arbetet under alla omständigheter förebildligt.

Boken inledes med ett rikhaltigt register och avslutas med en god sammanfattning, där allt väsentligt repeteras. Förf:s egen grundsyn kommer man kanske bäst på spåren genom studium av de första sidorna i detta sammanfattande slutkapitel.

GUSTAF WINGREN.

GUNNAR HYLMÖ: *Gamla testamentets litteraturhistoria*. C. W. K. Gleerup, Lund 1938. VII + 362 sid. Pris kr. 7: 75, inb. kr. 9: 50.

En något äldre teologgeneration har i livligt minne, vilken dominerande roll som den s. k. isagogiken eller inledningsvetenskapen spelade i det exegetiska studiet vid våra universitet för blott ett par decennier sedan. Med denna rätt egendomliga benämning förstod man som bekant vetenskapen om den bibliska litteraturen, d. v. s. vetenskapen om de bibliska böckernas uppkomst, innehåll och historia samt om bibeln såsom ett helt, om »kanon» och om den bibliska textens egendomar och historia. Att just denna vetenskap kom att få en sådan betydelse, ja att den rentav ibland kom att överflygla själva bibelteologien eller vetenskapen om bibelns religiösa idévärld, det berodde givetvis på det vid den tiden ännu så starka inflytandet från den wellhausenska skolan med dess epokgörande rön, icke minst i fråga om Pentateukens uppkomst och komposition, rön vilka tillika verkade som en stark stimulans för sysslandet med de litterära frågorna överhuvud.

I två hänseenden har denna »inledningsvetenskap» på den sista tiden undergått stora förändringar. Först och främst har den bibliska litteraturkunskapen framträtt ur sin ställning som en åtminstone i formellt hänseende »inledande» vetenskap till att bli en på helt annat sätt självständig vetenskapsgren, vidare — och detta är det viktigaste — har den med hänseende till metod och syfte förvandlats till att bli verklig litteraturhistoria, varmed i största allmänhet förstås att den lärt sig att på den bibliska litteraturen tillämpa synpunkter och metoder som gälla för den allmänna litteraturhistorien. Man kan på sätt och vis säga att den moderna bibliska litteraturhistorien förhåller

sig till den gamla isagogiken som den moderna bibliska religionshistorien till den gamla bibelteologien. Om den gamla isagogiken företrädesvis arbetade analytiskt, om den borrhade sig in i de enskilda bibelböckerna och sökte klargöra deras innehåll, källor och komposition samt besvara alla tänkbara tids-, författare- och äkthetsfrågor, så arbetar den bibliska litteraturhistorien framför allt syntetiskt: det gäller för den att förstå de bibliska dokumenten i deras allmänna rent litterära egendomlighet, att få fram de stora sammanhangen vid den bibliska litteraturens tillblivelse samt överallt anlägga komparativt litteraturhistoriska synpunkter.

Först under de senaste tre, fyra decennierna kan man tala om en biblisk litteraturhistoria i denna mening. Om vi här hålla oss till Gamla testamentet, kunna vi säga att ett varsel om vad som komma skulle redan låg i titeln på det av Karl Budde år 1906 utgivna verket »Geschichte der althebräischen Literatur». Den som emellertid klarast formulerade programmet och tillika slog igenom med detsamma var Hermann Gunkel, som redan i Genesiskommentaren av 1901 hade tillämpat genuint litteraturhistoriska synpunkter på stoffet i 1 Mosebok, och som något senare, stimulerad av uppdraget att skriva om den gammaltestamentliga litteraturen i Hinnebergs samlingsverk »Die Kultur der Gegenwart», år 1906 utgav sitt epokgörande arbete »Die israelitische Literatur». En stor del av Gunkels vetenskapliga liv ägnades sedan åt denna disciplin. Vad man överallt finner hos Gunkel, vare sig han behandlar Pentateuken eller profeterna eller psalmerna, är intresset för att svara på frågor rörande ett aktstyckes litterära genre (»Gattung»), dess släktskap och beröringspunkter med utombibliska dokument av liknande natur, de olika huvudgenrernas uppkomst, historia och utveckling, deras betydelse för och användning i det praktiska livet (»Sitz im Leben»), deras förhistoria i den muntliga traditionen och deras fixerande i skrift.

Ett modernt arbete över den bibliska litteraturen ter sig ganska olika i förhållande till de gamla inledningsverken. Man kan t. ex. jämföra Drivers, Königs, Baudissins och Steuernagels bekanta läroböcker å ena sidan med Eissfeldts »Einleitung» (1934) och Hempels »Die althebräische Literatur» (1931) å den andra. Gå vi till Sverige, kan man — om jag här bortser från Schücks »Den israelitiska litteraturen» (1906), som på sätt och vis intar en särställning med hänsyn till uppställning och syfte — med fördel anställa en liknande jämförelse mellan Staves hittills suveränt härskande »Inledning»

av 1912 och den nu av Gunnar Hylmö utgivna boken »Gamla testamentets litteraturhistoria». Skillnaden ligger just i det litteraturhistoriska greppet i de moderna arbetena, vilket så gott som helt saknades i arbeten av den äldre typen.

Ett tidsenligt arbete i gammaltestamentlig litteraturhistoria kan givetvis ej förbigå den kritisk-analytiska behandlingen av de olika bibelböckernas innehåll, men den måste tillika ge utrymme åt de nya synpunkterna och frågeställningarna. Själva kompositionen av ett sådant arbete erbjuder ej ringa svårigheter, och man kan gå fram på olika vägar. Härtill kommer också den pedagogiska synpunkten, som förvisso bör komma till sin rätt i en framställning som avser att tjäna som lärobok. Johannes Hempel går sin egen väg. Han börjar med en redogörelse för de olika i Gamla testamentet representerade genrerna från övervägande formella synpunkter, sedan följer en framställning av de olika genrernas historia inom ramen av den allmänna historiska utvecklingen. Otto Eissfeldt löser problemet på det sättet att han börjar med en litteraturhistorisk avdelning och sedan fortsätter med en analytisk, vilken starkt påminner om de gamla isagogikerna. Honom följer i stort sett Gunnar Hylmö.

Vi finna hos Hylmö alltså en första huvudavdelning, vilken avhandlar de litterära kategoriernas historia. I olika kapitel behandlas här efter vartannat lyriken, vishetsdiktningen, oraklet eller gudsvaret, rättsutsagan, den folkliga prosadiktningen och historieskrivningen. Sedan följer en andra huvudavdelning, där redogörelse ges för de enskilda skrifternas och skriftsamlingarnas historia. En tredje huvudavdelning är ägnad åt kanons, översättningarnas och textens historia. I ett särskilt tillägg behandlas de apokryfiska böcker som äro upptagna i vår svenska kyrkobibel. Andra och tredje huvudavdelningarna påminna mest om våra äldre inledningsverk. I första avdelningen följer Hylmö de nya vägarna, särskilt anknyttande till sin store läromästare Gunkel. Överallt är dock stoffet fullt självständigt bearbetat, och man märker tydligt spåren av författaren till de tidigare välkända arbetena: De s. k. profetiska liturgiernas rytm, stil och komposition (1929), De s. k. vallfartssångerna i Psaltaren (1925) och Studier över stilen i de gammaltestamentliga profetböckerna (1929). Så äro också de »isagogiska» avdelningarna genomträngda av litteraturhistoriska synpunkter; alldeles särskilt omhuldas de för författaren överallt aktuella stilfrågorna.

Det är icke möjligt att här ingå på enskildheter. Denna an-

målan är först och sist avsedd att göra Hylmös nya, viktiga arbete bekant och ställa in det i dess sammanhang i den vetenskapliga utvecklingen. Det kommer utan tvivel att bilda epok inom den del av det exegetiska studiet i vårt land, som omfattar den gammaltestamentliga litteraturkunskapen. Att det kommer att bli till den största nytta som läroböck vid universiteten, därom är intet tvivel. Men min övertygelse är att boken också med fördel kan användas vid seminarier och andra högre läroanstalter. För övrigt kan den läsas av vem som helst som intresserar sig för det stora ämne som det behandlar och har tålamod att följa en stringent och koncentrerad framställning av alltigenom saklig, fräsfri och rent vetenskaplig halt.

JOH. LINDBLÖM.

BERGSPREDIKANS TEOLOGISKA PROBLEM.

HANS WINDISCH: *Der Sinn der Bergpredigt. Zweite, stark umgearbeitete, erweiterte und verbesserte Auflage. Leipzig, J. C. Hinrichs Verlag 1937. VIII + 190 s. Pris RM 9, inb. 11,50.*

Då rec. satt ovanstående överskrift över denna recension av den postuma andra upplagan av den betydande, 1935 som professor i Halle avlidne nytestamentlige exegeten Hans Windischs 1929 utgivna arbete om bergspredikan, har det skett därför, att detta arbete ej närmast sysslar med bergspredikans vare sig litterärkritiska problem — jag tänker därvid närmast på förhållandet mellan Matteus' och Lukas' versioner av densamma — eller exegetiska detaljfrågor utan endast med frågor, som knyta sig till bergspredikans ställning och innebörd som ett religiöst-etiskt dokument ur kristendomens historia, speciellt sådant detta dokument ter sig, då det konfronteras med kristen åskådning från senare tid, i främsta rummet med vår egen tids etiska och teologiska problemställningar. Arbetet i fråga synes mig förtjäna en ingående behandling, när dess författare, som även eljest gjort sig känd som en synnerligen grundlig, metodisk och skarpsinnig forskare — jag tänker härvid i främsta rummet på hans i många avseenden ypperliga kommentar till andra Korintierbrevet i den senaste upplagan av Meyers kommentarverk, f. ö. en av de gedignaste kommentarer till någon nytestamentlig skrift, som rec. överhuvud känner, samt hans 1926 utgivna monografi »Johannes und die Synoptiker» —, även i

detta arbete visat samma förmåga att grundligt penetrera de frågor, som dölja sig i de av honom behandlade texterna, även om förf:s begränsning, i synnerhet då uppgiften sträcker sig utanför den rena textinterpretationen, i detta arbete måhända ännu tydligare gör sig förnimbar än i de nyss nämnda.

Förf. utgår ifrån att konstatera, att det finnes tvenne olika strömningar i modern tysk nytestamentlig exeges; den ena är den strängt historiska, som fullföljer förkrigstidens intentioner på området, medan den andra, som närmast representeras av namnen M. Dibelius, R. Bultmann och E. Lohmeyer, vill »nicht mehr nur 'historische Kritik' und 'kritische Historie' geben, sondern auch 'Theologie', eine Synthese von Historie und Theologie, von Historie und Metaphysik oder Historie und Geschichtsphilosophie» och därvid söker interpretera Nya Testamentet utifrån sin egen teologiska resp. filosofiska åskådning, i mening att denna också är Nya Testamentets egen. För egen del vill förf., då det gäller att söka förstå bergspredikan, strängt hålla sig till den förstnämnda linjen, samtidigt som han emellertid även uppskattar värdet av vad han kallar en »teologisk exeges», blott denna hålles strängt isär från den rent historiska. Därmed är arbetets plan given: i de tre första kapitlen behandlas sålunda frågan om bergspredikans ursprungliga innebörd, dels sådan den en gång uttalades, dels sådan den utformades och förenades med annat stoff av den evangeliska traditionen, enkannerligen av Matteusevangeliets författare. I det sista kapitlet söker förf. åter genom att konfrontera bergspredikans tankar med den andliga situation, i vilken han själv befinner sig, ge vad han kallar en »teologisk exeges» av bergspredikan, d. v. s. lägga bergspredikans tankar till rätta för vår egen tid.

Den tyngst vägande delen av arbetet är givetvis den rent historiska delen; vad förf. har att bjuda på i det sista kapitlet bygger nämligen i hög grad på vad han i de föregående menar sig på historisk-exegetisk väg ha konstaterat som varande bergspredikans ursprungliga mening. Förf. gör därvid frågan om denna till föremål för en undersökning, som i grundlighet inte lämnar något övrigt att önska. Han anlägger därvid följande synpunkter: I. Bergspredikan och eskatologi; II. Budens innebörd och frågan om deras utförbarhet; III. Kristus och motsatsen till judendomen i bergspredikan.

Den första frågan uttömmes jämförelsevis fort. I motsats till Johannes Weiss och Albert Schweitzer konstaterar här förf., att bergspredikan, samtidigt som den såsom helhet är inställd på den

eskatologiska förväntningen, d. v. s. beskriver den rättfärdighet, som erfordras för inträdet i gudsriket, likväl innehåller mycket stoff, som saknar denna specifikt eskatologiska inriktning: de flesta av bergspredikans bud ha nämligen sin motivering i sig själva utan hänsyn till eskatologien: så t. ex. budet om fiendekärleken, vilken ju motiveras av Gud sig alltid lika handlingssätt gentemot människorna (s. 11 f.).¹ Likaså är också ordet om mammonstjänsten Matt. 6, 24 rent övertidsligt-religiöst motiverat. Särskilt betonar förf., att ordet om omsorgerna 6, 25 ff. tillhör vishetslärans typ, som ju i sig själv är alldeles främmande för eskatologisk inställning. I övrigt vill jag beträffande detta kapitel endast nämna, att förf:s motivering, då han skall genomföra sin tes på antiteserna Matt. 5, 21 ff., även om tesen i och för sig torde vara riktig, synes mig vara i hög grad bristfällig.

Bokens tyngdpunkt synes mig emellertid ligga i det följande kapitlet, som också är det till omfånget mest betydande. Den första delen av detsamma ägnas frågan om budens innebörd i bergspredikan. I en inledande del redogör förf. först för några moderna interpretationer, vilka, utgående från frågeställningen: lagregler eller sinnelag, varvid denna frågeställning hos olika författare möter oss i olika variationer — så när man mot varandra ställer »ethos» och »etik» (Dibelius) —, klart hävda bergspredikans motsats till allt vad legalistisk etik heter och således även till den gammaltestamentligt-judiska etiken. En särskild tillspetsning får därvid denna uppfattning av bergspredikan hos mera konfessionellt inriktade teologer, varvid förf. särskilt nämner C. Stange och G. Kittel, vilka utgå från tanken på det omöjliga i att fylla bergspredikans krav och därför som dess uppgift se den att driva människan till inseende av sin egen oförmåga att fylla gudsríkets krav och att söka frälsning vid Jesu kors. I det följande söker nu förf. i en synnerligen grundlig undersökning pröva dessa uppfattningar på bergspredikans text. Givetvis står det även för förf. klart, att bergspredikans ideal är ett nytt sinneslag (s. 61). Men icke desto mindre vill W. gentemot förstnämnda uppfattning göra gällande, att bergspredikans krav äro verkliga bud på samma sätt som buden i Mose lag och att skillnaden mellan bergspredikan och den gammaltestamentligt-judiska etiken i detta avseende således ej är så radikal, som man på nämnda håll menat. Härvid kommer emellertid förf. att

¹ Jfr J. Lindblom, Jesu bergspredikan, Stockholm 1927, s. 110.

driva saken vida längre, än texterna själva tillåta. Så t. ex. när han beträffande exemplen Matt. 5, 39 ff. på uppgivande av motstånd s. 48 säger, att de äro »Beispiele', 'Illustrationen', aber genau so wie die Illustrationen und Beispiele, die auch im Gesetzbuch vorkommen». En lagkodex skulle näppeligen anbefalla ett sådant handlingssätt, som dessa exempel beskriva! Det torde också vara onödigt att påpeka, att det i dem ej, såsom fallet är i en lagbok i vanlig mening, är fråga om exakta föreskrifter för vissa situationer, i vilka det kommer an på att utföra just de och de handlingarna såsom sådana — att bokstavligen vända den andra kinden till skulle väl i de flesta dylika situationer vara meningslöst — utan att dessa exempel endast åsyfta att ge en målande bild av det sinnelag av absolut självuppgivelse inför liden oförrätt, som Jesus kräver av sina lärjungar (jfr J. Lindblom, a. a. s. 57). Måhända ännu mera påtagligt absurt är det, när förf. s. 62 beträffande anvisningarna för allmosegivande, bön och fasta i Matt. 6 säger: »Die Imperative 'lass die linke Hand es nicht wissen', 'gehe in dein Zimmer', 'salbe dich' zeigen den Stil des religiösen Gesetzgebers, der für überlieferte Uebungen einen neuen, bestimmten Brauch vorschreibt». Ännu värre blir det emellertid, när förf. s. 63 t. o. m. vill läsa ut »bud» ur makarismerna; här borde åtminstone dessas formulering hos Lukas ha varnat förf.: av de lukanska makarismerna låter sig dock aldrig i evighet göras några »bud». Men det synes rec. även missvisande, när förf. i antiteserna i Matt. 5 vill se lagbud, analoga med dem i Mose lag. S. 56 säger förf., att de äro »durchaus gesetzlich»: »Gemeint ist also: du sollst nicht zürnen; du sollst keine Schimpfworte gebrauchen usw. — — — Es sind richtige Gebote, wie die der Alten» (jfr s. 48). Då det heter: »Jag säger eder», så är »'sage' — — — soviel wie 'gebiete'» (s. 49). Redan det sista är beträffande 5. och 6. buden från språklig synpunkt oriktigt, enär antiteserna till dessa bud ju ha omdömet form. Detta synes mig ingalunda vara oviktigt att ge akt på. Varför använder nämligen texten här denna nya gradering av straff för ovänligt förhållande gentemot nästan resp. denna nya definition av äktenskapsbrott och ej lagbudens vanliga imperativiska form? Svaret kan näppeligen bli ett annat än det, att det här gällde att för åhörarna åskådliggöra det nya sedliga ideal, som gällde sinnelaget resp. hela gemenskapslivet med nästan (Matt. 5, 23 ff.; jfr J. Lindblom, a. a. s. 61 ff.) i motsats till enbart enstaka yttre handlingar. Att sedan härav följa vissa regler för människans inställning, givetvis i första rummet gällande hennes sinne-

lag och överhuvud helhetsinställning till nästan, är klart, men det är icke desto mindre viktigt att ge akt på, att här ej säges: »så och så skall du göra för att komma in i himmelriket» utan i stället det sinnelag tecknas, som hör himmelriket till. Detta är något mera än en lag med många bud, det är teckningen av en ny mänskotyp som sedligt ideal (jfr J. Lindblom, a. a. s. 115). Här synes det mig, att vi måste ge den uppfattning av bergspredikan rätt, som ställer det där krävda sinnelaget i klar motsats till ren legalitet.

Ett bud finnes dock i bergspredikan, och det är budet att älska sina ovänner, men detta bud gäller just människans hela sinnelag, det absoluta kärlekssinnelaget, ty den som älskar även sina ovänner, han förverkligar den absoluta kärleken. Allt vad som förut i texten sagts om förhållandet till nästan är ej annat än olika exempel just på detta sinnelag: kärleken innebär ju bl. a. även självuppgivelse gentemot liden oförrätt. Det synes mig därför ävenledes missvisande, när W. s. 49 säger, att Jesus och »Moses» »haben sie (sc. kärleken) einfach geboten, weil sie an Taten gedacht haben». Förvisso tänkes här även på gärningar, men då förf. här tydligen framhåller dessa som motivering för att här överhuvud är fråga om ett bud, så har förf. därmed själv fällt domen över den tes, han i detta avsnitt av sin bok förfäktar.

S. 56 har förf., utan att på något sätt markera övergången, låtit den motsats, sinnelag och legalitet, utifrån vars aspekt han hittills sökt bedöma bergspredikan i avsikt att påvisa, att denna motsättning icke äger tillämpning på densamma, helt plötsligt glida över i en annan, nämligen den mellan sedligt och juridiskt, därtill, som det synes, för- anledd av en uppsats av P. Fiebig, mot vilken han här polemiserar. Det är ju givet, att vi här ha att göra med två vitt skilda frågeställningar: i ena fallet är det fråga om två olika slag av *etisk* åskådning, i det andra åter om de ideal, som gälla den mänskliga sammanlevnaden överhuvud, å den ena sidan och en viss social institution, som avser att reglera denna sammanlevnad, å den andra. Här synes det mig emellertid, att man kan såtillvida ge förf. rätt, när han även vill negera giltigheten av denna motsats beträffande bergspredikan, som det ju ej är den juridiska ordningen som sådan, som bergspredikan vänder sig emot, utan fastmera den sedlighet, som kommer till uttryck i den då gällande rättsordningen (s. 59). Förf:s benägenhet att minska avståndet mellan bergspredikan och den mosaiska lagen har emellertid även här drivit honom till absurditeter. Så när han s. 58 ej kan frigöra sig från tanken på att den i Matt. 5, 40 (ordet om

den som vill processa om livklädnaden) omtalade handlingen tänkes äga rum inför en domstol; men då ju i så fall domaren ej skulle kunna tillåta, att den svarande betedde sig så, som här föreskrives, om den andra parten ej hade rätten på sin sida, finner förf. det säkrast att tillägga: »Doch ist vielleicht mehr an den (mit 5, 25 analogen) Fall gedacht, dass der Andere im Recht ist; der Rat ist dann: gib ihm mehr als er nach dem Recht verlangen kann»(!). Det är ju alldeles uppenbart, att man därigenom bryter udden av ordet i fråga, samtidigt som det därmed kommer att ligga på ett annat plan än de bägge andra i detta sammanhang.

Ett värdefullt påpekande synes mig däremot förf. göra, då han s. 59 framhäver, att exemplen i Matt. 5, 39 ff. egentligen ej äro så orimliga, som det kan synas: »Als Antithesen gegen das gewöhnliche Verhalten sind sie durchaus sachgemäss». Tanken utföres närmare i slutet av detta avsnitt (s. 67 ff.), där förf. framhåller, att bergspredikan här använder vishetsförkunnelsens framställningssätt: det riktiga handlingssättet åskådliggöres genom att ställas i antites till det oriktiga; så ej blott beträffande antiteserna i Matt. 5 utan även i teckningen av de rätta fromhetsövningarna i kap. 6. Men när förf. därvid s. 68 tyckes mena, att det riktiga deduceras från det falska, så torde detta vara att vända upp och ned på saken: falskt blir det falska först genom att ställas i antites till det riktiga; det senare måste ha sin evidens i sig själv eller, såsom här, grunda sig på gudsåskådningen: Gud begär hela människan, han kräver absolut sanning i hennes fromhetsliv.

Riktigt synes mig förf. också ha uppfattat fullkomlighetsbudet Matt. 5, 48: det avser den konkreta imitatio Dei, sådan Gud framstår i skrift, historia och natur (s. 60). Många goda rabbinska paralleller anföras även.

Åtskilliga anmärkningar skulle ytterligare kunna göras mot framställningen i detta kapitel, så bl. a. missförstånd vid återgivandet av andra författares tankegångar, men det sagda må vara nog.

Vi ha nödgats dröja länge vid den nu avhandlade delen av arbetets andra kapitel. Detta har nu framför allt berott därpå, att förf:s framställning i det behandlade avsnittet vilar på en detaljundersökning av bergspredikan och att således ett omdöme om detta avsnitt endast låter sig vinnas genom en motsvarande detaljkritik av förf:s framställning. Vid behandlingen av de följande avsnitten av W:s bok,

i vilka förf. endast utvecklar principiella synpunkter på det redan analyserade materialet, kunna vi därför lyckligtvis fatta oss kortare.

Det närmast följande avsnittet torde onekligen vara det, som gör det starkaste intrycket. Förf. tager här upp frågan, i vad mån bergspredikans bud äro tänkta som uppfyllbara. Givetvis kommer förf:s uppfattning i denna punkt att i hög grad vara beroende av hans i föregående avsnitt utvecklade uppfattning av innebörden av bergspredikans krav. Han har nu i slutet av det föregående avsnittet framhållit evidensen hos bergspredikans krav och påvisat, att bergspredikan häruti erinrar om vishetslitteraturen. Då han emellertid s. 70 härav drager följande slutsats: »Da die Forderungen evidente Folgerungen aus dem Wesen der religiösen Weisheit sind, muss und kann jeder Fromme sie anerkennen und erfüllen» och vidare nederst samma sida: »Weil die Gebote 'einsichtig' sind, sind sie auch erfüllbar; weil es richtige Gebote sind, sind sie auch ausführbar» (jfr s. 80), så synes mig en dylik slutsats smaka bra mycket av platonisk intellektuell determinism, som torde vara bergspredikan alldeles främmande.¹ En helt annan sak är det, att det från frälsningens synpunkt är dåraktigt att ej lyda bergspredikans krav (Matt. 7, 24 ff.; Luk. 6, 47 f.). Däremot torde det åtminstone i viss mån vara riktigt, då förf. s. 71 säger: »Die Problematik des Könnens, wie sie in der paulinischen und kirchlichen Theologie entfaltet ist und in dem Dogma von der Unfähigkeit des Menschen und der göttlichen Heilswirkung ihre Lösung gefunden hat, ist der Bergpredigt ebenso unbekannt wie dem Gesetz». Men därmed är ej sagt, att den som uttalade bergspredikans ord menade, att dess krav utan vidare skulle kunna uppfyllas av vem som helst. Det synes mig rent utav vara riktigtast att ej föra denna fråga, åtminstone så som vi här ha formulerat den, in i bergspredikan. I viss mån torde förf:s uppfattning om vilka bergspredikan riktade sig

¹ Därvid menar förf., att vi ha att göra med en dubbel linje i Jesu förkunnelse: dels en mera optimistisk, som enligt förf. skulle komma till uttryck i bergspredikan: »Dort gibt er sich offenkundig der freudigen Erwartung hin, dass die Menschen in grösserer Zahl den Willen Gottes tun können, wenn man ihnen nur zuredet und die Einzelforderungen einleuchtend macht» (s. 80), dels en mera eskatologisk-pessimistisk linje, som bl. a. kommer till uttryck i liknelseparet om krigförandet och tornbyggandet Luk. 14, 28 ff. samt i ordet om den smala vägen (Matt. 7, 13 f.), som, fastän av Matteus inlemmat i bergspredikan, ursprungligen såsom parallellen hos Lukas (13, 24 f.) visar, torde ha tillhört ett helt annat sammanhang. Emellertid står eller faller denna distinktion med förf:s här ovan refererade intellektualistiskt betonade uppfattning av bergspredikan.

till ha varit vilseledande, då han s. 44 i anslutning till inramningen av bergspredikan hos Matteus menar, att denna vänt sig till folk-skarorna lika mycket som till lärjungarna: bergspredikans egna ord tyckas tyda i annan riktning (se t. ex. Matt. 5, 11. 13 ff. 46; 6, 2; jfr ock J. Lindblom, a. a. s. 6 f.). Likaså torde den i det föregående avsnittet utvecklade, av rec. avvisade uppfattningen av bergspredikan som en samling lagbud här ha inverkat.

Naturligtvis är det å andra sidan bergspredikans mening, att dess krav skola följas av åhörarna — däri torde förf. obestriddligen ha rätt gentemot dem, som i bergspredikan endast velat se en förberedelse för syndakännedom och förlåtelsetro. Påpekandet av detta synes rec. vara den starkaste punkten i hela W:s framställning (jfr J. Lindblom, a. a. s. 111 f.). Möjligt, för att ej säga sannolikt, är, att Jesus också väntade av sina lärjungar, att de skulle följa bergspredikans krav.¹ Men lärjungarna befunno sig också i en alldeles särskild religiös situation, de levde i Jesu närhet — vi återkomma därtill senare. För vår fråga är det ej oviktigt att tänka på att bergspredikans ideal för Jesus själv måste ha varit uppfyllbara (jfr W. s. 75 ff.). Men därmed ha vi åter kommit att tangerat tanken på en alldeles speciell förutsättning för deras uppfyllbarhet från lärjungarnas sida. Själv har förf. också tangerat denna tanke, då han s. 85 talar om åhörarna som barn av den judiska förbunds församlingen med de religiösa förutsättningar, de såsom sådana hade, vartill så kom Jesu nya budskap om Guds rike: »Die so durch Jesu Kerygma ent-

¹ Rec. är dock ej säker på att vi därvid få bygga på ordet om den »bättre rättfärdigheten», som kräves av lärjungarna, för att de skulle få komma in i himmelriket (Matt. 5, 20), eller på slutliknelserna. Vad det förstnämnda ordet beträffar, så synes det av allt att döma härröra sig från Matteusevangeliets författare (se härom t. ex. M. ALBERTZ, Die synoptischen Streitgespräche 1921, s. 149!), och beträffande slutliknelsen ha vi att utgå ifrån, att »bergspredikan», sådan den möter oss i den för Matteus och Lukas gemensamma källan (Q), även den såsom en kompositionell helhet torde vara en produkt av den evangeliska traditionen — det är härvid att lägga märke till, att det hos Lukas ej såsom hos Matteus står »den som --- hör dessa mina ord» utan »den som --- hör mina ord» —, varför rec. ej känner sig säker på att det från början finnes någon direkt tankeförbindelse mellan slutliknelsen och bergspredikans krav. Detsamma gäller ju givetvis även orden i Luk. 6, 46 samt det av W. s. 79 anförda stället Luk. 17, 20. Även beträffande de övriga av W. i detta sammanhang anförda och utförligt behandlade ställena, i den mån de nu överhuvud äro ägnade att belysa vår fråga, vilket näppeligen torde vara fallet med t. ex. Matt. 20, 22, finner rec. det ovisst, huruvida ifrån dem några slutsatser få dragas för vår fråga.

fachte Reichsgläubigkeit ist denn nun auch die besondere Haltung, die die Willigkeit und Kraft zum Gehorsam gegen diese neuen Reichsgebote auslöst» (jfr även följande sida!), men fråga är, om vi få lov att stanna härvid; vi återkomma som sagt härtill senare.

Härmed äro vi framme vid det tredje och sista kapitlet av den historiska delen av arbetet, som behandlar dels bergspredikans kristusbild, dels förhållandet mellan Jesus och judendomen, sådant det framgår av bergspredikan. Vi vända oss därvid först till vad förf. har att säga till den förstnämnda punkten. Han konstaterar därvid för det första, att Jesus i bergspredikan framstår som lagtolkaren, laggivaren, profeten, den kommande världsdomaren och församlingens herre (s. 99). Men när han omedelbart därefter vill hävda, att bergspredikan ej lämnar rum för några andra tankar än dessa angående Jesu persons betydelse, så kan detta endast vara riktigt under den förutsättningen, att bergspredikan å ena sidan tecknar hela frälsningsvägen och att dess krav å den andra tänkta såsom utan vidare uppfyllbara av vem som helst, såsom förf. i det föregående velat göra gällande. Härvid kommer emellertid i betraktande, att den nytestamentliga vetenskapen ej endast har med texter att göra utan först och sist med den religiösa situation, för vilka texterna äro ett uttryck, och till bergspredikans situation, sådan den existerade för de första åhörarna, vilken i viss mån åtminstone torde motsvara deras, som sedan fortplantade och nedskrevode, hörde ej blott orden utan framför allt även den, som uttalade dessa ord. Men därmed tvingas vi enligt rec:s uppfattning att se bergspredikan i sammanhang med Jesu hela gärning och liv, så som dessa framstå ej blott hos synoptikerna utan överhuvud i den nytestamentliga förkunnelsen, försåvitt man nu med rec. håller för sannolikt, att denna i varje fall ytterst går tillbaka på det intryck, som Jesus gjorde på sina första lärjungar. Men därmed kommer också frågan om uppfyllbarheten av bergspredikans krav i ett nytt läge: det var det från mästaren utgående inflytandet, som gjorde det möjligt för lärjungarna att följa de krav, han framställde, även om man nu inte har någon anledning att bakom bergspredikans ord finna någon reflektion häröver. Vad vi nu hava sagt gäller även gentemot det, som förf. utför s. 101. Betecknande i detta sammanhang är också den motsats, som förf. s. 108 f. menar sig konstatera mellan bergspredikan och logiet Matt. 11, 27: för honom rör det sig i bägge fallen om en »lära», att det på det sistnämnda stället är fråga om en ny religiös

upplevelse, som på intet sätt behöver stå i motsättning till bergspredikan, synes förf. sålunda sakna blick för.

Synnerligen beaktansvärt synes mig däremot vara vad förf. i detta kapitel har att säga om förhållandet mellan bergspredikan och den rabbiniska judendomen: i ljust av den senares dokument synes ju motsatsen mellan bägge ej vara så tillspetsad, som den ter sig hos Matteus, då ju flera av bergspredikans etiska tankar i de rabbiniska skrifterna äga motsvarigheter, som åtminstone i hög grad påminna om dem. Men med rätta framhåller förf. s. 104: »Aber die Sätze der Bergpredigt sind im Judentum nur vereinzelt vertreten — in einzelnen Schriften (namentlich nicht-talmudischen) und von einzelnen Rabbinen — und für das Judentum nicht immer charakteristisch; auch hat die kräftige, plastische Formulierung der Jesusworte meist keine Parallele im jüdischen Schrifttum. Vor allem steht daneben der 'Talmudismus', dem solche Gedanken, wenn mit ihnen Ernst gemacht wird, wesensfremd sind, während im christlichen Evangelium diese tiefen Gedanken das Einzige sind, was vom Judentum übrigbleibt.» (Liknande synpunkter även hos G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum* 1926, s. 124 ff.) Jämför vidare s. 121, där förf. om bergspredikan säger: »Ihr überjüdischer Charakter erweist sich vor allem daraus, dass trotz der vielen Parallelen keine jüdische Schrift existiert, die zu dem Ganzen der Bergpredigt ein Äquivalent darstellt.» Här skulle rec. för sin del endast vilja anmärka, att vid åtskilliga av de i gängse litteratur på området anförda rabbiniska parallellerna till bergspredikan överensstämelsen vid närmare påseende minskas avsevärt och att det framför allt på judiskt håll näppeligen torde kunna uppvisas någon exakt motsvarighet till budet att älska sina ovänner (se t. ex. C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* II, second edition, s. 85 ff.).

Sannolik synes rec. också den förklaring vara, som förf. s. 114 har att ge till den strängt antitetiska hållning, som bergspredikan hos Matteus har fått till den fariseiska judendomen (Matt. 5, 20): det är urförsamlingens utstötande ur synagogan, som skapat denna motsättning. Men å andra sidan måste ju fariseerna haft anledning till sin opposition mot Jesus; förf. finner s. 115 ff. dessa ligga i utmönstrandet av det kultiska till förmån för det religiöst-sedliga, varmed sammanhänger Jesu suveränitet gentemot thora, då han skiljer mellan viktigare eller mindre viktiga bud, vilka senare fingo träda tillbaka för de förra, medan för judisk uppfattning alla bud lågo på samma plan

såsom burna av gudomlig auktoritet, vidare i hans frihet från den muntliga traditionen (Mark. 7) samt i det individens lösgörande från den historiskt givna samfundsgemenskapen, som Jesu förkunnelse innebar. Härtill kommer så till slut Jesu eget fullmaktsmedvetande: i sin opposition mot lag och tradition samt likgiltighet mot samfund var detta för fariseisk uppfattning absolut förkastligt.

I det sista kapitlet vill förf. så ge en »teologisk exeges» av bergspredikan. Han ger därvid först en utredning av vad han menar med en »teologisk» exeges för att så till sist tillämpa de därvid utvecklade principerna på bergspredikan. I och för sig torde förf:s utredningar i detta kapitel ha mindre av intresse att bjuda en svensk läsare. Då emellertid förf. i detta kapitel s. a. s. på en bakväg får in just det, som rec. menade sig sakna i den historiska framställningen till frågan om bergspredikans kristologi och soteriologi, måste vi även underkasta detta kapitel en ingående analys. Förf. definierar därvid den »teologiska exegesens» uppgift s. 126 sålunda: »Theologische Exegese hat die Aufgabe, den von der historisch-wissenschaftlichen Exegese erarbeiteten religiös-theologischen Gehalt eines Textes dem Menschen der Gegenwart anschaulich zu machen, so dass er ihn als ein an ihn gerichtetes Wort Gottes ins Herz trifft». Mindre lyckad är däremot den distinktion han gör s. 127, när han där säger: »Die historische Exegese hat es mit der 'Urkunde', die theologische mit der 'Sache' zu tun», men omedelbart därefter måste medge, att även den »historiska» exegesen stöter på saken: »Sie muss das um so mehr, als sie ja schliesslich auch darüber Aussagen zu machen hat, was die Sache dem Autor, was sie den Lesern, an die der Autor gedacht hat, gewesen ist». Vid utförandet av vad som fordras för en »historisk» exeges, om den skall nå fram till »das Verständnis des tiefsten Anliegens der neutestamentlichen Schriftsteller», synes mig emellertid förf. gå för långt, då han menar, att därtill även fordras »eine gläubige Bejahung der zentralen Stücke der neutestamentlichen Glaubenswelt»: i så fall skulle ju en kristen ej kunna leva sig in i andra religioner och förstå dem helt. På detta sätt kommer också förf. att utsudda gränsen mellan vad han själv menar med »historisk» och »teologisk» exeges, ja han talar s. 128 t. o. m. om »theologische Voraussetzung» — och med »teologisk» menar förf. tydligen detsamma som dogmatisk-positiv (jfr s. 129) — för den »historiska» exegesen — att det är denna, som här avses, är ju tydligt, ty omedelbart därefter ställer han den

»teologiska» exegesen i motsats till det, som han just i detta stycke talat om. Det betyder därvid mindre, att denna »teologiska» förutsättning inskränker sig till tron på att »Gott hier irgendwie in einzigartiger Weise zu den Menschen spricht und mit ihnen handelt» (s. 128, not 3) men däremot ej får lov att bestå »in festen Aussagen über Historie und Lehrgehalt der Offenbarung» — den vetenskapliga betraktelsen är här i alla fall redan genombruten, och förf. kommer på så sätt att ge den »historiska» exegesen samma förutsättningar, som han s. 130 ger den »teologiska» just till skillnad från den »historiska», när han där säger: »Theologie und dementsprechend auch theologische Exegese geht von der Voraussetzung aus, dass der Text kein gewöhnliches Objekt der Religionsgeschichte und kein gewöhnliches religiöses Wort ist, sondern ein von Gott geschaffenes Objekt und Wort Gottes». Riktigare är däremot förf:s formulering s. 133: »Eine innere Beziehung des Exegeten zum geistigen Gehalt der Schrift darf nur soweit zur Geltung kommen, als er den Wert, den die in der Schrift bezeugte Ueberlieferung und Verkündigung für den Verfasser und für die erste Lesergemeinde besitzt, begreiflich machen kann. In soweit gehört religiöses Verständnis auch zur kritischen Exegese.»

Bättre lyckas förf. karakterisera skillnaden mellan »historisk» och »teologisk» exeges s. 129, då han där om den till grund för den senare liggande inställningen säger: »Theologie dagegen geht von einem bestimmten Bekenntnis oder Glauben aus und will die eigene Glaubenserkenntnis aus den Texten präzisieren» och vidare i de nyss anförda orden s. 130: »Theologie und dementsprechend auch theologische Exegese geht von der Voraussetzung aus, dass der Text kein gewöhnliches Objekt der Religionsgeschichte und kein gewöhnliches religiöses Wort ist, sondern ein von Gott geschaffenes Objekt und Wort Gottes». Vad som kommer till i den »teologiska» exegesen är sålunda en författares egen religiöst-teologiska åskådning och den religiösa situation, utifrån vilken han vill söka göra klart för sig vad texten har att säga honom och hans samtida. Den »teologiska» exegesen upphäver sålunda distansen mellan förflutet och närvarande (s. 129). Samma skillnad menar nu förf. även råda mellan »biblisk religionshistoria» och »biblisk teologi» (s. 130). Från denna senare skiljer emellertid förf. vad han kallar för »die entschiedene Vergegenwärtigung, die Transponierung der biblischen Gedanken in eine bestimmte moderne Gläubigkeit oder Philosophie» (s. 132), varvid bibelns texter interpreteras utifrån denna. Medan det i förra fallet var fråga om kon-

fronterandet av bibelns ord med vår egen tids tankevärld under trohet gentemot den i texten givna åskådningen, rör det sig i det senare om inläsande av moderna tankar i texten. Som exempel på detta slag av exeges nämner förf. Joh:s Müllers utläggning av bergspredikan, Karl Barths romarebrevskommentar samt i viss mån även arbeten av Dibelius, Bultmann och Lohmeyer. Man skulle därför kunna uttrycka saken så, att den »teologiska exegesen», trots att den är besjälad av personligt-aktuella synpunkter, dock bör, så långt den nu är »exeges», vara historiskt-vetenskapligt orienterad. Därför kan förf. s. 132 tala om »richtig geführte theologische Exegese», resp. »richtige biblische Theologie» (s. 131). I praktiken komma emellertid av naturliga skäl gränserna ofta att bli flytande mellan bägge slagen av »teologisk exeges» (s. 133). Förf. utvecklar så denna sin ståndpunkt närmare gentemot Bultmann.

Sedan förf. nu sålunda dragit gränsen mellan vad han menar med »teologisk exeges» och andra arter av exeges, ägnar förf. de sista sidorna av detta principiella avsnitt åt de problem, som denna av honom definierade »teologiska exeges» innebär. Gentemot den mångfald av olikartade tankar, som möter oss i de bibliska skrifterna, måste denna exeges förfara eklektiskt-kritiskt, därvid bestämd av en författares egen konfessionella eller teologiska norm, hans eget »Verständnis vom Evangelium» (s. 140). Men å andra sidan kommer därvid även den historiska kritiken att tvinga till korrigerings av nedärvda konfessionella satser, ja »sie gibt aber auch Hinweise, wo und wie die theologische Kritik einsetzen muss, um zu einer richtigen Wertung der biblischen Zeugnisse und zu Neuformulierungen zu gelangen. Kritik am Texte üben, heisst dann: unterwertige Gedanken, die im Prinzip von den biblischen Zeugen selbst überwunden sind, aber eben nur im Prinzip, als solche kenntlich machen und abstossen». Men frågar man då, efter vilka normer denna gallring resp. värdering sker, så tyckes förf. intet annat svar ha att ge än det, som vi eventuellt kunna utläsa ur hans egen tillämpning av hans här uttalade grundsatser på bergspredikan, som vi strax skola närmare granska. Till sist avvisar förf. uttrycket »pneumatisk exeges» såsom mindre lämpligt.

Efter denna redogörelse för vad han menar med »teologisk exeges» söker förf. så genomföra detta sitt program på bergspredikan. Sedan han därvid först rekapitulerat vad han tidigare utfört i den historiska undersökningen, tager han sin utgångspunkt i det faktum, att *vi* ej utan vidare äro i stånd att fylla bergspredikans krav. Själv giver oss

denna därvid ingen hjälp. Ej heller kan förf. acceptera den hjälp, som Pauli lära om frälsningen erbjuder: den innebär enligt förf. »eine allzu radikale Entwertung der Bergpredigt und überhaupt des Evangeliums Jesu», n. b. såsom förf. förstått dem. Lösningen finner emellertid förf. i sådana ord i bergspredikan, som tala om inomtidslig gudsgemenskap (s. 150). Förf. hänvisar därvid först till saligprisningarna: Guds rike ges enligt dessa just åt de behövande. I samma riktning peka åtskilliga andra ord såväl ur evangelierna som även ur Gamla testamentet, t. ex. Matt. 18, 3 och Ps. 51, 12 f. Men därigenom skapas tillika hos dem, som så mottaga försäkran om gudsriket, villighet att göra det goda. Vidare pekar förf. på barnskapstanken, sådan denna indirekt kommer till uttryck i användningen av orden »eder himmelske Fader» och i tilltalsordet »Fadervår» hos Matteus. »Dann ist also schon jetzt eine Gottesgemeinschaft vorhanden, und es ist das Werk Jesu, sie durch sein Wort und durch sein eigenes Gottesleben zu sichern, ihr zur Auswirkung im Dienste des Nächsten und vor allem im Dienste des Feindes zu verhelfen» (s. 154). Härmed kunna vi jämföra vad förf. säger s. 181: »Erst tiefer eindringende theologische Exegese entdeckt in der Bergpredigt etwas von Mittlerqualitäten Jesu. Er ist es, der den Jüngern die Kraft und die Aufgabe 'übermittelt' hat, um 'Salz' und 'Licht' den Menschen zu bringen; ihm danken sie alles, was sie haben. Wie dieses Mittlertum, das natürlich(!) etwas ganz anderes ist, als was christliche Dogmatik darunter versteht, sich auswirkt, können wir nachfühlen, wenn wir die gewaltigen Worte und Zeugnisse Jesu von Gottes Güte und Gottes Ansprüchen an uns als Zeugnisse seines eigenen Gottesbewusstseins zu erfassen suchen. Dann steht er vor uns als der Mann von absoluter Gottergriffenheit, der durch sein Zeugnis auch uns entflammt und in die Nähe Gottes versetzt, wo wir durch das Gericht hindurch die Güte Gottes und den Ruf zur Arbeit im Dienste Gottes erfahren.» Här har sålunda förf. på en omväg nått fram till samma syn på Jesu persons betydelse i bergspredikans religiösa situation, som vi ovan och det på grund av en rent historisk reflektion ha velat göra gällande. Skillnaden mellan förf. och oss blir då huvudsakligen den, att vi sätta gränsen annorledes mellan historisk och »teologisk» exeges: enligt vår uppfattning hör till historiskvetenskaplig exeges ej blott texten såsom sådan utan hela den religiösa situation, som återspeglar sig i texten och som vi i olikhet mot förf. mena oss kunna läsa ut även ur Nya testamentet i övrigt. Ja, det synes, som om förf. ej ens själv mäktar upprätthålla den av honom

i detta konkreta fall dragna gränsen mellan »historisk» och »teologisk» exeges, när han omedelbart efter det anförda stället och med återblick på det här sagda s. 181 f. talar om »dieser hinter der Bergpredigt stehenden Christologie» och vidare: »Wer diese Auffassung von der Mittlerschaft für unzulänglich hält, muss seinen Zorn nicht gegen den Exegeten richten, der nur feststellt, was in seinem Texte gegeben ist» (spärrat av rec.). Måhända kan denna motsägelse i förf:s framställning psykologiskt förklaras så, att förf. som historiker aldrig sett mera än texten, sådan han i den historiska delen av sitt arbete behandlat den, men att han under inflytande av senare tiders religiösa tankar och frågeställningar kommit till den sist anförda insikten.

Av mindre intresse synes mig däremot vara vad förf. s. 161 ff. har att säga om förhållandet mellan bergspredikans krav och den moderna människans sociala och kulturella situation; här har förf. mindre originellt att komma med.

Om vi till slut skulle försöka sammanfatta vårt omdöme om det här behandlade arbetet, så har vårt ställningstagande till detsamma i övervägande grad måst bli negativt, men detta får ej skymma undan bokens värdefulla sidor. Hit vill rec. i främsta rummet räkna avvisandet av tanken på bergspredikan som en s. a. s. förberedande bopredikan och det klara hävdandet av att dess ideal voro avsedda att omedelbart efterföljas av åhörarna, även om vi här ej i allt kunde ansluta oss till förf:s egen syn på saken. Hit hör vidare vad förf. har att säga om förhållandet mellan bergspredikan och överhuvud Jesu förkunnelse och person å ena sidan och den rabbinska judendomen å den andra: förf:s framställning i denna punkt torde höra till det bästa, som sagts i denna fråga. Men även det övriga i arbetet, som rec. måst intaga en negativ ställning till, får icke därför anses för värdelöst: även en felaktig framställning kan, när den genomföres med sådan grundlighet och skärpa, som i detta arbete är fallet, eo ipso ha sitt värde: den tvingar till att med större skärpa och klarhet söka arbeta fram den riktiga uppfattningen.

ERNST PERCY.

H. S. NYBERG: *Irans forntida religioner. Olaus-Petri-föreläsningar vid Uppsala universitet. 559 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Uppsala) 1937. Pris kr. 12:—.*

Prof. Nyberg har förut i ett flertal smärre arbeten behandlat olika problem inom iransk religion och kultur. Det föreliggande arbetet

utgör dels en sammanfattning av dessa hans tidigare undersökningar, dels en resumé av andra iranisters värdefullaste resultat, dels slutligen primärundersökningar, i första hand till den äldsta zoroastrismens historia. Man kan genast konstatera att Nybergs bok gör alla tidigare sammanfattande framställningar överflödiga och skänker oss den första vetenskapligt tillfredsställande redogörelsen för de olika religioner, som i Iran kämpat om herraväldet. Arbetet är alltså det första försöket att skildra de iranska religionerna från äldsta tider till den arabiska erövringen. Bokens innehåll kan här endast antydast. Kap. 1. »Källor och problem» behandlar fr. a. frågan om Avesta förelegat såsom kanon och när i så fall de heliga texterna samlats till en kanon. Nyberg återkommer i kap. 8. »Sasanidertiden: Avestakanon» utförligt till detta problem och den läsare, som står frågande inför en del uttalanden i kap. 1, gör klokt i att genast gå till det sista kapitlet s. 462 ff. Enl. Nybergs mening har arbetet med en kanon pågått länge. Det har föranletts av brytningen med kristendom och manikeism, vilka båda åberopat sig på heliga urkunder. Efter att århundrade efter århundrade ha traderats muntligt blev alltså först under sasanidertiden Avesta skriftligt fixerad, detta dock endast i den meningen, att man ägde ett par officiella exemplar, använda som »rikslikare». I det praktiska livet har däremot enl. Nyberg den skrivna Avesta aldrig spelat någon roll. Nybergs uppfattning av Avesta såsom en före sasanidertiden uteslutande muntligt traderad text är bestämd av hans egen uppfattning av det muntliga ordet som det förnämsta traditionsmedlet. Utan att på något sätt vilja ta ställning till detta invecklade problem, som dessutom på ett otrevligt sätt är förknippat med tolkningen av ett mer än vanligt svårt ställe i Dēnkart, vilket Nyberg analyserat i sista kap., skulle jag vilja framhålla en omständighet, som synes mig beaktansvärd. Vad först den muntliga traditionen beträffar, så gäller överallt i främre Orienten och icke endast i Iran att ordet är »en skapande och verksam makt, en metafysisk eller rättare magisk potens» (s. 9). Vidare är det naturligtvis alldeles riktigt, att det levande ordet är det egentliga traditionsmedlet. Men detta hindrar på intet sätt, att vi både i Mesopotamien och Egypten finna en helig, skriftligt fixerad litteratur, som ägt kanonisk innebörd och på vars textgestaltning en betydlig omsorg nedlagts. Det är obestriddligt att vi i främre Orienten ägt verkliga skrivkulturer, för vilka det nedskrivna ordet ägt en avgörande betydelse. Den iranska kulturen under akemenidertiden har i den *största* utsträckning påverkats av den nybabiloniska kulturen, dess skivarpraxis vilar helt på den

där praktiserade. Kunna icke magerna, vilka som Nyberg påpekat omgestaltat zoroastrismen, även ifråga om nedskrivandet av heliga texter ha infört en ny praxis under påverkan av den senbabyloniska kulturen? Att jämföra Avesta med den vediska litteraturen synes mig alltså icke helt riktigt, eftersom den indiska kulturen i äldre tider varit fri från intryck från en verklig skrivkultur. Nyberg avslutar kap. 1. med en framställning av sasaniderteologiens grundbegrepp och vidrör Zarathustras ställning i denna teologiska spekulation såsom en kosmisk gestalt.

I kap. 2. »Zarathustras historiska ställning» analyseras de kring Zarathustra cirkulerande mytiska spekulationerna. Här visar Nyberg upp, hur man uppfattat Zarathustra som den reinkarnerade Urmänniskan men även som inledaren till det eskatologiska skeendet. Nyberg kommer härigenom in på den sasanidiska apokalyptiken och bevisar den sasanidiska kalenderns sammanhang med tidsåldersspekulationer knutna till Zarathustras gestalt. Hela denna analys av kalenderns verkliga innebörd är en glänsande prestation. Sedan Nyberg sålunda konfronterat läsaren med den mytiske Zarathustra, med den frälsargestalt, som levat i församlingens tro, går han över till att söka nå den verkliga, historiske Zarathustra, som en gång grundat sin församling. Detta nödvändiggör en orientering i de förhållanden och den miljö, i vilka Zarathustra verkat. Vi komma därigenom till kap. 3. »Den forniranska sociala religionen. I. Mithraförsamlingen». Här ger Nyberg en redogörelse för Mithrayashten och dess religiösa och kulturella miljö. Det geografiska perspektivet kommer klart fram och just därför beklagar säkert läsaren bristen på kartor i boken. De i Mithrayashten nämnda Mithradyrkande stammarna ha haft sitt centrum kring Mervoasen söder om Aralsjön, alltså i östra Iran. Nyberg använder om dessa stammar uttrycket »Mithraförsamlingen», vilket måhända något kan vilseleda läsaren och delvis strider mot den överallt annars i Nybergs arbete med rätta tillämpade grundsatsen att undvika termer, som äro ägnade att framkalla falska associationer. Om en »församling» i vedertagen betydelse synes det mig här icke kunna vara tal. Vi konfronterats med ett antal stammar med *dahyu* »landet» som högsta sociala enhet. Dessa *dahyu's* ha i större eller mindre utsträckning dyrkat Mithra. Ett uttryck för deras religion är Mithrayashten, som emellertid genomgått en zoroastriserande redaktion, som möjliggjort dess upptagande bland zoroastrismens heliga texter. Såsom yashten nu står att läsa i Avesta är den resultatet av en

amalgameringsprocess mellan zoroastrism och Mithradyrkan. Men också de partier, som äro oberoende av denna process, äro starkt synkretistiska. I Mithrayashten uppträda nämligen åtminstone tre gudagestalter nämligen Vāta, Rašnu och Thwāša, som var för sig tydligen i vissa trakter intagit ställningen som högsta gud och vilkas väsen, åtminstone när det gäller Vāta, visar en frappant överensstämmelse med Mithra. Om denne meddelar Nyberg (s. 64 ff.) att han är den stjärnsmyckade natthimlens gud, att han är en social gud såsom förbundsgud, slutligen att han är en krigsgud. En analys av Mithras väsen visar enl. mitt förmenande att Mithra är en typisk, ödesbetonad himmsgud och att denna hans karaktär förklarar alla sidor i hans väsen. Det skulle föra för långt att här gå in på den roll sådana gudar spelat i den forniranska religionen. Jag har undersökt denna gudadyp i ett inom den närmaste tiden utkommande arbete »Schicksalsgötter, Schicksal und freier Wille im alten Iran». Det är emellertid av vikt att ha klart för sig betydelsen härav, när man kommer till den roll Sraosha spelat bland de Mithradyrkande stammarna. Nyberg ser i denne representanten för en grupp, nämligen den fromma församlingen, historiskt sett Mithraförsamlingen. Vi äro därmed inne på ett problem, som Nyberg löst på ett nytt sätt. Jag återkommer till frågan senare och nöjer mig här med att konstatera att Nybergs tolkning av Sraosha-gestalten principiellt sett förefaller mig riktig. Vad som av Nyberg däremot icke förklaras är den omständigheten att Mithragestalten undantränges av Sraosha (s. 75 f.). Jag tror att detta problem kan lösas genom en analys av Mithra- och Sraosha-gestalternas inbördes förhållande och genom att upptaga den av W i k a n d e r framförda tesen om en iransk mannaförbundsorganisation, vilken senare skall vidröras. Nyberg behandlar i samband med Mithradyrkan även Verethraghnatypen men ansluter sig här måhända alltför mycket till den av Benveniste och Renou framförda tolkningen av Vritrahan—Verethraghna, en tolkning som av P r z y l u s k i utsatts för en träffande kritik. Nyberg ger även en intressant analys av Verethraghnas väsen, en analys som det emellertid här skulle föra för långt att i detalj gå in på. Jag får därför nöja mig med att konstatera att Nybergs uppfattning otvivelaktigt har mycket som talar för sig men att den säkert icke kommer att stå oemotsagd. Jag skulle vidare vilja fästa uppmärksamheten på den synnerligen lyckade analysen av Čištī eller Čištā, vilken dock snarast förefaller mig vara en parallel företeelse icke till Sraosha utan till Daēna, eftersom hon har samma funktion som denna.

Innan jag lämnar gudavärlden i Mithrayashten, skulle jag också vilja påpeka att den synkretistiska processen förefaller mig något mer komplicerad än Nybergs framställning ger vid handen. Nyberg antar nämligen att två gudasystem tidigt sammansmält: 1) Mithra—Rašnu—Sraosha, 2) Vinden (Vāta, Vayu, Thwāša) — Verethraghna med Chwarnah — Čišti. Enl. min åsikt, som här icke närmare kan motiveras äro Mithra, Thwāša, Vayu, Vāta och Rašnu förmodligen var för sig ursprungligen den högsta guden inom ett stamsystem eller en stam. Till slut må endast nämnas att en kort redogörelse för Haomakulten och Urmänniskospekulationen bland de Mithradyrkande iranerna avslutar kapitlet.

Vi ha så nått fram till själva pièce de résistance, kapitlen 4, 5 och 6, som höra nära tillsammans. Kap. 4 behandlar »den forniranska sociala religionen. II. Gāthā-församlingen». Ur det rika innehållet må några huvudlinjer framhållas. De gudanamn vi finna i gathasångerna erbjuda ett sedan gammalt omdiskuterat problem. Nyberg vill lösa detta genom att fatta dessa s. k. abstrakta begrepp såsom uttryck för sociala enheter. Sraosha är således icke »hörsamhet» i allmänhet utan »den fromma församlingen, som följer sin gud och lyder hans bud» (s. 74). Aēšma däremot »är Mithra-församlingens antites mot Sraosha» (s. 76). Inom den s. k. gatha-församlingen råder en verklig trängsel av dylika gestalter och Nyberg gör med stor energi gällande att de flesta skola uppfattas som olika aspekter av den levande eller döda stammen. Stammen skulle alltså konsekvent sett icke dyrka någon annan än sig själv. I sina slutsatser erinrar denna tes frappant om de bekanta durkheimiska tankegångarna. Intressant är att konstatera att den sociologiska aspekten enl. Nybergs mening tydligen icke skall tillämpas strikt vid tolkningen av alla de nämnda begreppen. Så menar han att bakom Chšathra »döljer sig det primitiva maktbegreppet» (s. 148). Inom parentes sagt, finnes det ett enhetligt sådant? Begreppet Chratu däremot innebär »en medveten energi, en viljeakt» (s. 154). Däremot kan man notera att Haurvatat och Ameretat, d. v. s. »sundhet» och »cdödlighet», även de inrangeras bland »kollektiverna», ehuru de också uppfattas som »rent mytologiska figurer» (s. 155), enl. Nybergs mening en parallellföreteelse till Vohu Manah och Ārmaiti. Dessa gudomar äro synnerligen intressanta. »Ārmaiti är herdestammen fattad som kollektiv personlighet, med dess folk och fä, med dess jord, betesmarker och naturtillgångar» (s. 124) medan däremot »Vohu Manah är kollektivet av stammens saliga döda i himmelen» (s. 142) och sam-

tidigt identisk med Spenta Mainyu (ex. s. 135). Denne tar Nyberg som den egentlige skaparguden, varmed sammanhänger »att *mainyu* är klart personligt och *manah* mera närmar sig det vi kalla opersonligt» (s. 133). Konklusionen härav skulle alltså bli den, att kollektiven av stammens saliga döda, uppfattad som handlande person, är den egentlige skaparguden, d. v. s. den levande stammen betraktar världen som skapad av stammens döda representanter, fattade som en kollektiv personlighet. Vi se alltså att den kollektiva synpunkten står i medelpunkten för författarens intresse. Han framhåller att »den dubbla relation till individ och kollektiv» som utmärker dessa gudaväsen »naturligtvis i sista hand» »bottnar» »i den primitives oförmåga att göra en ordentlig boskillnad mellan individen och gruppen. Den enskilde existerar endast som led i en grupp, utanför denna ges det överhuvud ingen mänsklig existens; den isolerade individen är ännu ett okänt begrepp» (s. 158). Det förefaller icke att vara förenat med någon svårighet att när det gäller begrepp, som på grund av sin betydelse uttrycka en viss art av behaviour, acceptera Nybergs tolkning, och jag menar att Wikanders arbete »Der arische Männerbund» obetingat skänker den rätta sociologiska bakgrunden åt sådana begrepp som Sraosha och Aēšma. Enl. min mening äro dessa på en gång två mot varandra stridande sidor i den högste gudens väsen och de sammanslutningar som hylla sig till den ena eller andra gestalten. Karakteristiskt är att denna aspekt kan anläggas både på de stammar, som dyrka Mithra, och de Ahura Mazdah dyrkande. Gå vi emellertid till de övriga begreppen finna vi att Nyberg där icke vill konsekvent tillämpa en kollektiv tolkning. Man kan fråga sig varför icke också Chšathra och Chratu skola fattas som kollektiver. Jag vågar icke taga någon ställning till denna fråga om de kollektiva gudomarna, som det förefaller mig omöjligt att lösa utan en undersökning på bred komparativ bas. Utom hos iranerna finna vi liknande begrepp särskilt utbildade hos greker och romare, hos öst- och västsemiter samt egypter. Det är således ett utmärkande drag hos de i egentlig mening »primitiva» religionerna. Huruvida företeelsen skulle bero på någon oförmåga att göra ordentlig boskillnad mellan individ och grupp synes mig alltså f. n. icke möjligt att uttala sig om. Existerar f. ö. en sådan oförmåga? Måste man icke här akta sig för en nära tillhands liggande förväxling mellan brist på distinktion mellan individ och grupp å ena sidan och en starkt utvecklade social disciplin å den andra. Man kan också erinra om det resultat T o r A n d r æ nått fram till beträffande förhållandena

bland naturfolken. »Es kann also kein Zweifel daran bestehen, dass das Selbstgefühl, das subjektive Bewusstsein, eine Person, eine Individualität zu sein, sich bei den Naturvölkern vorfindet, und dass es annähernd dieselbe Rolle spielt wie bei uns.» (Die Frage der religiösen Anlage s. 45.) Jag måste emellertid framhålla att Nybergs tolkning av de »abstrakta» gudomligheterna skänker en begriplig mening åt en mängd gatha-ställen som förut tett sig tämligen meningslösa. Det återstår alltså för den, som vill hävda en avvikande mening, att framlägga lika goda gatha-interpretationer, vilket sannerligen icke blir en lätt uppgift. Jag måste här också framhålla det oerhörda filologiska arbete, som nedlagts av Nyberg på dessa gatha-sånger, som den icke yrkesfilologiskt inriktade läsaren visserligen finner högst venerabla men i regel föga intresseväckande. Destomera måste man beundra den energi, hängivenhet inför uppgiften och det oerhörda skarpsinne, som den lärde förf. ådagalagt just när det gällt gatha-interpretationerna. Om dessa har jag ingen kompetens att uttala mig. Jag kan endast notera att förf. i föreliggande arbete kommit fram till lösningen av ett flertal ställen, som man förut icke kunnat avvinna en begriplig mening. Det ligger alltså ett intensivt arbete bakom dessa texttolkningar, ett arbete, som endast den förmår att uppskatta, som velat göra sig den för den på dessa områden arbetande religionshistorikern oundgängliga mödan att söka förstå något av gatha-sångernas filologiska problem. Detta Nybergs outtröttliga arbete med texterna har också fått sin välförtjänta belöning i den nya belysning han förmår giva åt Zarathustras person. Genom att omsorgsfullt analysera den terminologi, som möter i gathasångerna, lyckas Nyberg få fram en konkret bild av den sociala och religiösa miljö, som utgör bakgrunden till Zarathustras insats. Det principiellt betydelsefulla och för många säkert tämligen chockerande i denna teckning är uppfattningen av Zarathustra och hans krets såsom schamaner, praktiserande den schamanistiska extasen och utövande rättskipningen i stammen genom ordalpraxis. Som ledare av stammens sociala och religiösa liv står alltså enl. Nyberg en bestämd sammanlutning, som i gathas har namnet »maga», vilket enl. hans mening betyder dels »den magiska sången», dels kollektivt »sångskaran». Men magan betyder också det rituellt fixerade rum, där schamankretsen uppträder. Detta visar Nyberg genom en ingående analys av Yasna 53. Här skildras den äktenskapliga föreningen enl. Nyberg såsom en symbol och upprepning av Ärmaitis och Vohu Manahs bröllop och äger rum inom magan (s. 169 ff.). Nyberg ger därefter en ingående

undersökning av den betydelse extasen spelat i magakretsen och belyser sin framställning med en del exempel från sibiriskt och nordiskt kulturområde. Den roll extasen spelar i dessa kretsar förklarar också för Nyberg meningen med Činvat-bron, dit själens himmelsfärd ställes. En analys av textställena i och utom gathas visar nämligen enl. Nybergs mening att Činvat-bron är extatikernas lika väl som den dödes väg (s. 203), den väg som själen vandrar i extasen och efter döden (s. 205). Det visar sig alltså att »maga'n och ordalet äro de två brännpunkterna i gäthä-församlingens religion» (s. 208). Ordalet därför att det »representerar det primitiva rättsväsendet, kring ordalet gruppera sig de lagar, som uttrycka Rätta Ordningen, Aša, och som reglera stammens sociala liv» (s. 207). Nyberg påpekar att föreställningarna om ordalet och magan i gatha-sångerna beständigt glida över i varandra, varför vi måste anta, att samma krets står bakom såväl magan som ordalet, och att Zarathustra var ledare för bägge (s. 207—208). Kap. 5 behandlar så »Zarathustras verk I: teologi och eskatologi». Här framhåller Nyberg att i Zarathustras stam en kris har utbrutit därigenom att en ny kult brutit in. Han bestämmer denna kult såsom »ett kombinerat haoma- och tjurmysterium med extas» (s. 218). Tidigare har Nyberg förklarat att han anser, »att den nya kulten utgick från en Mithra-församling» (s. 211). Han förklarar vidare att denna kult med den där praktiserade tjurslakten och haomadruckandet haft en helt annan karaktär än magakretsens religion (s. 322 f.). Här synas mig Wikanders undersökningar ge belysning åt just detta motsatsförhållande. Den nya kulten hör samman med mannaförbundsorganisationen och företräder ett helt annat både religiöst och sociologiskt ideal än schamanförsamlingens. Krisen utlöser hos Zarathustra en våldsamt upplevelse. Den blir utgångspunkten för den insats Zarathustra gör i Irans religiösa historia. Nyberg vill förklara denna insats såsom framgången främst ur kampen för det bestående inom stamreligionens sfär. Eftersom vi i östra Iran befinna oss bland herdefolk, är stamreligionen beroende av herdekulturens sociala förutsättningar, så att de religiösa och de socialt-ekonomiska elementen äro ouplösligt förenade och icke kunna söndras från varandra. Då Zarathustra kämpar för en viss behandling av boskap och betesmarker gör han detta i första hand som representant för en viss religiös åskådning. Han gör det emellertid även därför, att den kult som han tvingas till strid mot, representerar ett sociologiskt ideal av annan art än schamantypen. Strängt taget föres kampen således på både det religiösa och sociala planet. Nyberg hävdar (s. 215 ff.),

naturligtvis med all rätt, att krisen är av religiös natur. Men Wikanders uppvisande av mannaförbundsorganisationens existens visar att motsättningen även måste förstås såsom sociologisk. Nyberg har säkerligen också haft en känsla härav, ty han påpekar att hypotesen om en social motsättning är »i de hittills givna formuleringarna fullkomligt ohållbar» (s. 215). Faktiskt förklarar förekomsten av mannaförbundet med dess särpräglade organisation och kult, varför den nya kulten måste utgöra »ett livsfarligt hot mot det som var hjärtpunkten i gāthā-församlingens religion, nämligen maga-mysteriet» (s. 224). Nyberg har alltså fullkomligt rätt däri att Zarathustra hävdar det, som för honom är det bestående, och vänder sig mot kultiska och sociologiska innovationer. Likafullt utlöser hos Zarathustra denna uppgörelse en våldsamt religiös utveckling, vilken faktiskt för honom vida utöver det bestående. Synnerligen fint visar Nyberg upp, hur krisen tvingar Zarathustra till en uppgörelse med den traditionella gudsbilden. Nyberg ser på Ahura Mazda såsom en typisk »deus otiosus», som icke vidare ingriper i stammens liv, utan överlämnat ingripandet åt »specialgudar». Men Zarathustra ger sig in i en kamp med Ahura Mazda och driver honom från hans över skeendet upphöjda position till verkligt handlande. Zarathustra upplever sin gud såsom den i god mening »verksamme», »spenta» (s. 227 ff.). Men härigenom blir Zarathustras gudsbild en helt annan än den gängse iranska. Jag har försökt uppvisa, hur bland alla iranska stammar religionen typologiskt sett icke är något annat än en dyrkan av en »Hochgott», en himmelsk ödesgud, som sänder människan lycka lika väl som olycka, som ompänner både det goda och det onda. Men Zarathustras upplevelse driver honom till att ur Guds väsen utsöndra ödesdraget. Gud är icke längre en allsmäktig ödesgud utan ett med de goda makterna i tillvaron, som kämpar mot det onda och slutligen skall övervinna det. Det är möjligt att tendensen till en sådan omvandling av gudsbilden kan spåras även bland de Mithradyrkande stammarna. Men endast i Zarathustras person träder oss en individ till mötes, som verkligen upplevat denna kamp mellan gott och ont, som sett världen som en uppgörelse mellan den goda och den onda guden. Nyberg visar (s. 254 ff.) hur den religiösa krisen inom Zarathustras stam hos honom driver fram en verklig eskatologi. Han vädjar »till ordalets, den smälta metallens gudsdöm» (s. 254). Småningom tänker han sig att alla gärningar skola få sin lön vid ett stort slut-ordal vid »skapelsens sista vändpunkt», då en fullständig tingens nydaning skall äga rum. Då skall allt det onda fullständigt

»förintas i den smälta ordalmetallens eldström» (s. 256), och livet skall åter bli vad det var före krisen. »Det ideala herdelivet är Zarathustras eskatologiska slutmål» (s. 256). Nyberg ger också en utförlig analys av Saoshyant-föreställningen och visar upp att Saoshyant är den, som skall skaffa »frälsning genom ordalet» (s. 258). Genom en skarp interpretation av två gatha-ställen bevisar Nyberg, att Zarathustra själv är Saoshyant, ty »Saoshyant är magakretsens eskatologiska namn» (s. 259). Men Saoshyant betecknar också dem, som skola upptagas i magakretsen och arbeta för dess syften (s. 260).

Kap. 6. »Zarathustras verk II: zoroastrismen» är det första försök, som hittills har presterats att skildra zoroastrismens uppkomst genom Zarathustras missionsverk bland de nordöstra iranerna, turerna. Det skulle emellertid föra för långt att fästa uppmärksamheten på alla goda detaljundersökningar, som detta kapitel rymmer. Jag måste nöja mig med att påpeka, att vi här för första gången erhålla en analys av de religiösa förhållandena hos den turiska Fryana-stammen. Mycket träffande påpekas att det först »var i Fryana-stammen som Zarathustra verkligen blev religionsstiftare, liksom Muhammed egentligen blev det i Medina» (s. 299). Nyberg ser på Zarathustras verk, zoroastrismen, såsom en medvetet synkretistisk skapelse (s. 295), en uppfattning, som troligen kommer att röna en viss motsägelse. Nyberg gör vidare ett försök att bestämma Zarathustras ställning i religionshistorien och vill typologiskt bestämma honom så, att han befinner sig på samma linje som Islams dervischer (s. 296). Jag försöker här sammanfatta Nybergs karakteristik av Zarathustra (s. 297—299). Han är primitiv teosof, primitiv mystiker, en prototyp för ἀνθρωπος τέλειος likaväl som för Främre Orientens apokalyptiker och slutligen en förelöpare till alla de mahdi'er som framträtt där. Den person, som är allt detta, har i varje fall icke varit någon vanlig, professionell schaman! I själva verket synes mig Nybergs bok ha mer än något annat visat betydelsen av Zarathustras person och hans verk. Just genom att verkligen på allvar sätta in honom i hans miljö har det lyckats Nyberg att bestämma arten av hans insats på ett helt annat sätt, än som tidigare försökts. Jag tror att detta måste medgivas av alla, även av den, som måhända tar anstöt av jämförelsen med dervischerna. Man glömmer lätt, att den största dervischen hette Djelaleddin Rumi! Nyberg övergår därefter till att skildra utvecklingen efter Zarathustra. Han tecknar den teologiska spekuleringen kring Amesha Spentas och den fortgående synkretismen. Jag vill i detta

sammanhang särskilt rikta uppmärksamheten på utredningen om Zarathustras ställning och roll i sin församling, d. v. s. profetologien (s. 337 ff.). Nyberg visar där, hur Zarathustra blir zoroastrismens urmänniskogestalt (s. 338), och behandlar även uppståndelse tron i den zoroastriska församlingen (s. 346 ff.). Kapitlet avslutas med en utmärkt klar utredning om zoroastrismens väg från Östra Iran mot väster, den första ingående analysen av utbredningshistorien. Kap. 7. »Religionsförhållandena i väster» är en utomordentligt nyttig översikt över förakemenidisk och akemenidisk religion. Nyberg visar hur iranernas religion i väster haft en annan karaktär och framhåller starkt den roll magerna spelat. Skildringen av akemenidernas religion och religionspolitik förefaller mig helt lyckad just genom den klara, realistiska blick, som Nyberg alltid ådagalägger, när han rör sig på historiens fasta mark. Bevisföringen när det gäller att uppvisa att akemeniderna icke varit zoroastrier måste väl övertyga var och en, som icke här hyser förutfattade meningar. Jag kan tyvärr icke omnämna alla slående iakttagelser, på vilket detta kapitel är så rikt. Personligen måste jag tillstå att just detta avsnitt förefaller mig som det mest läsbara partiet i boken. Det har också en principiell betydelse, eftersom det just här uppvisas hur zoroastrismen kunde bli den religionstyp, som blev den i Sasaniderriket härskande. Om innehållet i kap. 8 har det talats något i samband med kap. 1. Jag måste till slut bekänna att Nybergs bok har ett så rikt och skiftande innehåll att ingen recension ens tillnärmelsevis kan göra rättvisa åt den. Arbetet är sådant, att det genomgående uppfordrar till ställningstagande och stimulerar till arbete. Jag har försökt antyda att den grundritning, som här givits, i vissa fall kan kompletteras, just därigenom att den på ett naturligt sätt bildar utgångspunkten för nya undersökningar. Det är alltid vanskligt att profetera, men jag tar nog icke fel, om jag säger att Prof. Nybergs bok om Irans forntida religion kommer att innebära en vändpunkt i hela det iranistiska arbetet. Ett sådant arbete *måste* utöva sin verkan och vi ha all anledning att känna stolthet över att dess författare är svensk.

GEO WIDENGREN.

DISKUSSIONSINLÄGG

RELIGIÖST LIV OCH TEOLOGISKT TÄNKANDE.

SLUTREPLIK TILL PROF. HJ. LINDROTH.

Hj. Lindroths reflexioner (i förra häftet av denna tidskrift, s. 204 ff.) i anslutning till min uppsats »Religiöst liv och teologiskt tänkande» synas mig visa, att vi icke ha utsikt att komma mycket längre i vårt meningsutbyte. Vi äro nämligen så långt ifrån eniga i våra ståndpunkter, att vi — att döma av detta sista inlägg — inte ens synas kunna enas om, vari olikheten egentligen består.

Därför endast några summariska satser till avlägsnande av missförstånd och fixering av de båda ståndpunkternas inbördes förhållande.

1. Båda äro vi eniga i att teologin skall vara »saklig». Men för undvikande av falska slutsatser är det behöfligt slå fast, att vi icke använda begreppet saklighet i alldeles samma betydelse. För Lindroth täckes nämligen saklighet av »möjligheten till objektiv argumentering». Jag åter brukar ordet i dess allmänna, gängse betydelse; ett sakligt förfarande är motsatsen till ett förfarande, förorenat av personliga bihänsyn. Såsom sammanhanget visar är det i denna mening och ingen annan, som jag till mina gjort orden: »Allena saken intresserar». Att en saklig inställning till frågan om det ätkristna skulle förutsätta möjligheten till restlös »objektiv argumentering», det är ju så långt ifrån min mening, att jag tvärtom ända från debattens början i »Vetenskap—troslära—förkunnelse» energiskt bestritt en sådan uppfattning såsom verklighetsfrämmande.

Men härav följer ingalunda att den systematiska teologin skulle vara dömd att uppgå i individuella hugskott. Parollen: »allt eller intet» ifråga om objektiv argumentering är godtycklig i detta sammanhang. Från början har jag klart angivit, huru långt en objektiv argumentering enligt min mening kan nå. Jag utgår från att den systematiska teologins oundgängliga förberedande uppgift — uppställandet av olika trostyper genom fördjupandet i kyrkans idéhistoria — kan lösas genom »rent teoretisk analys», d. v. s. att den kan säkerställas genom objektiv argumentering (Gåva och krav, s. 52 f.). Annorlunda är läget ifråga om själva normen för det ätkristna. Också denna fråga skall enligt min mening besvaras *sakligt*, nämligen i den meningen, att teologen med all makt söker komma ifrån sin individuella begränsning och alla förvirrande subjektiva hänsyn. Men det ligger, enligt mitt

sätt att se, i sakens egen natur, att denna yttersta fråga *icke* kan lösas enbart genom »objektiv argumentering».

Det är mig därför omöjligt att dela Lindroths förhoppning om ett närmande på basen av saklighetskravet.

2. Något liknande gäller inlevelsebegreppet (s. 206). Lindroth begränsar »inlevelse» till att gälla »sekundär värdering», uppvisandet av något såsom ägande logiskt-sakligt sammanhang med en primär värdering. För min del åter använder jag inlevelse i samma mening som »den förstående psykologin», nämligen såsom förståelse av en livshelhet genom förmedling av egen upplevelse eller personlig erfarenhet — i detta fall av den kristna tron (Gåva och krav, s. 52. Vad L. i detta sammanhang ordar om en »motsägelse» mellan två mina utsagor är uppenbart grundlöst. Att även en omusikalisk *kan* tänkas göra en viss musikhistorisk insats, och att man *icke behöver* vara omusikalisk för att med framgång skriva musikteori, det är ju två sats, som kunna stå bredvid varandra utan någon som helst logisk friktion.).

3. Missvisande är påståendet (s. 206) att det hos mig skulle föreligga en »principiell sammanblandning» mellan tro och vetande. Uttryckligen har jag slagit fast, att trosinsikten *icke* är av sådan art, att den kan växlas över i en vilande teoretisk visshet, att den är *sui generis* (Sv. T. Kv. 1938, s. 109). Men vad jag erinrat om i detta sammanhang är, att det *icke* finns vattentäta skott mellan de olika sidorna i vårt medvetande och att teologen såsom troende måste räkna även sin trosinsikt med till dessa till buds stående medel, varmed han har att söka klarlägga Kristusuppenbarelsens innebörd och mening.

Med hänsyn härtill förvånar påståendet (s. 205), att jag *icke* skulle upplyst, vari det »felaktiga» ligger i att avvisa en värderande inställning såsom metodiskt hjälpmedel för teologin. Det felaktiga beror just därpå, att det teologiska tänkandet, som vill vara sin uppgift troget, varken *kan* eller *får* förklara sig oavhängigt av den personliga kristna trosinställningen. Vare sig man utgår från det teologiska tänkandets konkreta subjekt eller från dess undersökningsobjekt, tvingas man till denna slutsats (Sv. T. Kv. 1938, särskilt s. 112).

4. Överraskande är också påståendet, att jag skulle bortsett från »den i ett vetenskapsteoretiskt sammanhang avgörande frågan: Quid juris, med vad rätt ett tänkande kan göra anspråk på att vara vetenskap» (s. 206 f.). Ändå har den frågan uttryckligen besvarats redan i »Vetenskap—troslära—förkunnelse» (Gåva och krav, särskilt s. 66 ff.) och senare på nytt i »Den systematiska teologins metodfråga» (Sv. T. Kv. 1936, s. 347 f.). På båda ställena slår jag fast, att frågan om teologins vetenskaplighet kan lösas endast alternativt. Om det värderingsfria vetenskapsbegreppet göres gällande, så har man att från teologisk sida klart säga ifrån: teologin, som vill vara sin särskilda forskningsuppgift trogen, rymmes *icke* restlöst inom vetenskapen. Alldeles samma synpunkt hävdas slutligen i »Religiöst liv och teologiskt tänkande» (Sv. T. Kv. 1938, särskilt s. 114 och 119 f.).

Kännemärket på det *vidgade* vetenskapsbegrepp, som alternativt föreslås, anges genomgående vara strävan att »med användande av den egna religiösa erfarenheten som hjälpmedel så allsidigt och så sakligt som möjligt söka genomtränga det andeliv, som förmedlats genom kyrkan genom tiderna». Vill man icke godtaga ett sådant utvidgat vetenskapsbegrepp? Ja, det må var och en avgöra för sig. Men det är oriktigt att påstå, att jag skulle »bortsett» från denna avgörande fråga.

5. »För att ny kunskap skall uppstå, måste forskaren närma sig materialet med en viss aspekt eller m. a. o. gå till materialet med en viss fråga. — — — Så till vida som det empiriskt-historiska materialet blir svar på en fråga, är frågan apriorisk i förhållande till materialet såsom det aposterioriska» (s. 207 f.). En dylik tolkning av apriorifrågan får stå helt och hållet för dess författares räkning. Vad här behöver framhållas är blott, att om det aprioriska elementet på detta sätt reduceras till att bli bara en »aspekt», en »fråga», som forskaren lägger på materialet, så är det naturligtvis grundlöst att påstå, att detta element skulle äga »en helt annan objektiv förankring» än forskarens subjektiva inställning. Frågan om förankringens *objektivitet* kvarstår alltjämt obesvarad.

6. Summa: Meningsutbytet har givit vid handen, att två principiellt olika ståndpunkter föreligga ifråga om teologins förhållande till det religiösa livet. På ena sidan utgår man från ett »strängt» vetenskapsbegrepp, enligt vilket all slags värdering är utesluten från vetenskapen. Och då man kräver, att teologin restlöst skall vara vetenskap i denna mening, så blir konsekvensen, att det religiösa livet, den personliga trosavgörelsen måste förvisas till ett helt annat plan än teologin. På den andra sidan är utgångspunkten icke ett på förhand fixerat vetenskapsbegrepp, vari teologin till varje pris skall pressas in, utan själva den teologiska uppgiften, klarläggandet av den kristna tron såsom reell kristusbestämd gudsgemenskap. Den närmaste frågan blir: under vilka villkor kan denna uppgift faktiskt genomföras? Och den fordran, som uppställes, är följande: Om det visar sig, att den centrala uppgiften på grund av objektets egenart icke kan lösas restlöst utan ett subjektivt värderande moment såsom hjälpmedel, så skall detta öppet erkännas, även om konsekvensen blir, att teologin icke kan tvångsfritt inordnas i det »stränga» vetenskapsbegreppet.

Då dessa båda ståndpunkter icke kunna sammanjämkas, så få vi väl var och en på sitt håll i praktiken söka göra den ståndpunkt fruktbar, em vars företrädare vi äro övertygade!

TORSTEN BOHLIN.

Diskussionen mellan biskop Bohlin och Professor Lindroth är härmed avslutad.

Red.