

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 11

1935

HÄFTE 1

INNEHÅLL

	Sid.
GUSTAF AULÉN: Kristenhetens tre huvudbekännelser.....	3
HUGO ODEBERG: Nya Testamentet och religiös upplevelse.....	20
H. S. NYBERG: Forskningar rörande manikeismen.....	27
HERBERT OLSSON: Kyrkan såsom uttryck för Luthers gemenskapstanke Från den teologiska samtiden.....	49 72
Teologisk litteratur:	
Från Gamla Testamentets forskningsvärld, av <i>Joh. Lindblom</i>	79
JOHANNES LINDBLOM: Profetismen i Israel, av <i>Gustav Boström</i>	101
Ur tidskrifterna.....	107
Diskussionsinlägg:	
Exegetiken såsom teologisk disciplin, av <i>Ebbe Wängsjö</i>	108
Svar, av <i>Joh. Lindblom</i>	111

LUND

C. W. K. GLEERUPS FÖRLAG

KRISTENHETENS TRE HUVUDBEKÄNNELSER

AV BISKOP GUSTAF AULÉN, STRÄNGNÄS

Kristenheten äger tre huvudbekännelser: den urkristna om *resurrectio*, den gammalkyrkliga om *incarnatio*, den reformatoriska om *iustificatio sola fide*. Dessa tre huvudbekännelser äro ouplösligt och oskiljaktigt förbundna med varandra. De tre äro ett.

Med vilken rätt betraktar man *resurrectio*, *incarnatio* och *iustificatio sola fide* såsom kristenhetens huvudbekännelser? Invändningar kunna tänkas. Det har ju långt ifrån alltid stått klart för forskningen, att *resurrectio* är den axel, kring vilken hela den urkristna tron rör sig. Visserligen har man aldrig kunnat eliminera uppståndelsetron från urkristendomen — saken är alltför fast förankrad i de nytestamentliga skrifterna för att utan vidare kunna förbises. Men det kan icke bestridas, att den forskning, som ställt såsom sin uppgift att klarlägga urkristendomen, under lång tid och detta ännu så sent som under vårt eget århundrade sökt sig helt andra orienteringspunkter. Den har snarast velat betrakta *resurrectio* såsom en sidoföreteelse inom urkristendomen. En bidragande orsak till denna hållning har varit att den urkristna uppståndelsetron tett sig såsom ett mer eller mindre främmande element, med vilket man haft svårt att komma till rätta — forskningen har under sådana förhållanden sökt orientera sig efter andra element inom urkristendomen, som syntes den vara mera omedelbart tillgängliga. Vad den gammalkyrkliga bekännelsen beträffar har man icke kunnat undgå att se, att denna kretsar kring *incarnatio* såsom centrum. Men den för 1800-talet karakteristiska dogmhistoriska forskningen var i allmänhet icke sinnad att fatta denna bekännelse såsom kristen huvudbekännelse. Man fattade den snarare såsom en avvikelse från den ursprungliga enkla urkristna tron. Angående arten av denna ursprungliga kristendom kunde man hava

skiftande tolkningar. Men hur än dessa tolkningar skiftade var det en tämligen gängse föreställning, att förklaringen till den gammalkyrkliga bekännelsen till väsentlig del vore att finna i den omständigheten att främmande element trängt in i kristendomen: den gammalkyrkliga bekännelsen om incarnatio vore att fatta såsom ett uttryck för kristendomens »hellenisering». Också mot uppfattningen av reformationens iustificatio sola fide såsom kristen huvudbekännelse kunna invändningar resas. Visserligen måste det utan vidare erkännas, att iustificatio sola fide återger det för reformationen som mest väsentliga. Men det kan ju alltid tänkas, att man sedan argumenterar ungefär så här: iustificatio sola fide är väl reformationens huvudbekännelse, men den är icke därför en kristen huvudbekännelse. Den är i stället en kristen separatbekännelse. Den återger och åskådliggör en kristen typ vid sidan av andra kristna typer.

När jag emellertid här dristat fastslå, att den urkristna uppståndelsetron, den gammalkyrkliga bekännelsen om incarnatio och den reformatoriska om iustificatio solo fide måste betraktas såsom kristenhetens tre huvudbekännelser, vilar denna bestämning på sakens fasta grund. Det är i själva verket ett obestriddigt faktum, att resurrectio är den axel, kring vilken hela den urkristna tron kretsar. Den nytestamentliga forskningen har också med stigande klarhet fått sin uppmärksamhet inriktad härpå. Huru denna urkristna grundsyn förhåller sig till nutiden är en fråga för sig. Även om svårigheter här skulle föreligga, kan detta ju på intet sätt få föranleda oss till en omgestaltning av urkristendomens egenart. Det är vidare obestriddigt, att den gammalkyrkliga kristusbekännelsen principiellt sett icke betyder inträngandet i kristendomen av främmande element, icke betyder en hellenisering av kristendomen, utan att denna bekännelse tvärtom står i organiskt sammanhang med den urkristna bekännelsen samt i en ny situation utgör kristendomens fasta bålverk gentemot de främmande makter, som från olika håll bröto in på kristen mark. Den gammalkyrkliga kristusbekännelsen är, rätt förstådd, en bekännelse ur kristendomens eget hjärta. Om urkristendomens resurrectio är den kristna kyrkans tillblivelses bekännelse, så är incarnatio samma kyrkas skyddsbekännelse. Ved slutligen den reformatoriska bekännelsen beträffar, så är det naturligtvis sant, att den endast blivit bekännelse

för en del av kristenheten. Men detta behöver icke betyda — och betyder icke heller — att den endast skulle giva uttryck åt en variant av kristendom vid sidan av andra varianter. Det avgörande är icke frågan om huru många som omfatta bekännelsen utan frågan om dennas art och kristliga halt. Ser man bekännelsen från denna synpunkt, kan det icke förcligga något tvivel om dess kristliga universalitet. Den är till sin art lika universell som kristenhetens båda tidigare huvudbekännelser. Den står också i det mest innerliga organiska förhållande till dessa. Den utför vad som in nuce ligger i dessa äldre bekännelser. Den klarlägger därmed i en brydsam situation kristendomens egenart. Det hade visat sig, att den gammalkyrkliga skyddsbekännelsen icke i för alla tider effektivt kunnat förhindra, att för kristendomen principiellt främmande tankegångar trängt in i frälsningsuppfattningen. Den gärning, som den reformatoriska bekännelsen utför, bär reningens och fördjupningens signatur.

När jag här gör en sammanställning av kristenhetens tre huvudbekännelser, är avsikten att giva en överblick över de avgörande momenten och det inre sammanhanget i den kristna trons historia. Kristenhetens inre historia äger i fråga om avgörande betydelse intet som kan jämföras med de skickelser, som knyta sig till de tre huvudbekännelserna. Själva sammanställningen av dessa blir i sin mån ett intyg om de förändrade frågeställningar och — man må väl säga — den förnyelse, som präglat teologien under senare tid. Den skulle icke kunna ha kommit till stånd, om icke förutsättningar härför skapats genom det i förhållande till äldre doktrinära förutsättningar frigörande arbete, som skilda teologiska forskningsgrenar utfört.

Vid sidan av det nyss nämnda huvudsyftet har min sammanställning också ett sekundärt syfte. Det är min förhoppning att den i någon mån skall kunna bidra till att skapa ökad inre kontakt mellan de olika teologiska forskningsgrenar, om vilka här är fråga: Lutherforskningen, forskningen på den äldre dogmhistoriens område och den nytestamentliga exegetiken. Det torde kunna sägas, att det egentliga genombrottet inom nyare teologi först skedde på Lutherforskningens område. Det fördjupade inträngandet i Luthers tankevärld satte in en sprängkil i den på gamla idealistiska tankevanor byggande, traditionella konstruktionen av den kristna idéhistorien.

Därefter ledde forskningarna på den äldre dogmhistoriens och den nytestamentliga exegetikens områden till likartade omgestaltningar av traditionella tankevanor. Det uppstod sålunda en kamp på olika fronter, syftande till att erövra ny mark eller återerövra gammal, som lagts under främmande herravälde. Den uppmärksamme iakttagaren måste emellertid säga sig, att slagkraften i viss mån försvagades, därigenom att de olika fronterna icke alltid hade den kontakt med varandra, som varit önskvärd och som i själva verket varit naturlig på grund av den faktiskt förefintliga, djuggående inre gemenskapen. Det är möjligt, att gammal spänning mellan systematisk och exegetisk teologi medverkat till detta resultat. Vare därmed hur som helst, säkert är att man inom den systematisk-dogmhistoriska teologi, som närmast funnit sin orienteringspunkt i Lutherforskningen, under stundom kände sig främmande inför de nytestamentliga exegeternas omgestaltningsskrav. Och ännu mera uppenbart är att exegeterna å sin sida visade en viss benägenhet att markera en motsättning mellan den av uppståndelse tron behärskade urkristendomen och såväl den gammalkyrkliga inkarnationsteologien som den reformatoriska rättfärdiggörelseteologien. Jag anmärker att en dylik hållning till väsentlig del otvivelaktigt beror därpå, att man mer eller mindre sitter fast i en äldre tids tolkningar av de båda senare kristna huvudbekännelserna samt att man då, vad särskilt reformationsbekännelsen beträffar, omtolkar Luther i subjektivistisk riktning.

Nu är det naturligtvis icke min mening, att det överhuvud icke skulle föreligga några olikheter mellan urkristendomen, den gammalkyrkliga inkarnationsteologien och den reformatoriska teologien. Att många betydande divergenser här föreligga är ju en självklar sak. Den behöver icke diskuteras. Men vad jag däremot vill hävda med all energi är, att det mitt under alla olikheter finns ett inre, oslitligt sammanhang mellan kristenhetens tre huvudbekännelser och att dessa tre markera vad man kunde kalla den gyllene linjen i kristenhetens inre historia, i den kristna trons historia. Detta inre sammanhang blir fullt tydligt, så snart man — såsom tillbörligt är — ser de trenne bekännelserna under den kristna frälsningstankens aspekt.

* * *

*

Den nytestamentliga exegetiken har förvärvat sig stor och berättigad tacksamhet från alla teologers sida genom den energi, med vilken den på sistone framhållit den dominerande roll, som uppståndelse tron spelar för urkristendomen i dess helhet. Tacksamheten beror helt enkelt därpå, att denna tolkning av urkristendomen i allo bär den rena saktighetens prägel. Det kan under inga förhållanden bestridas, att urkristendomen hade sitt centrum i uppståndelse tron, ja, att den till sitt innersta väsen är uppståndelse tro. Det är så icke bara hos Paulus och i de övriga nytestamentliga breven. Saken ligger i grund och botten till på samma vis även i evangelierna — icke bara därför att dessa mynna ut i uppståndelse tro, utan också därför att den Kristusbild, som möter oss i evangelierna, är tecknad i uppståndelse trons ljus. Det låter sig icke göra att söka utkristallisera något kristendomsskikt, som skulle ligga före uppståndelse tron och vara oberoende av denna, och lika litet låter det sig göra att konstruera fram någon Jesusbild eller någon framställning av Jesu lära, som skulle stå där oberoende av och lösgjord ifrån den urkristna uppståndelse tron.

Så ter sig *resurrectio* såsom oskiljaktigt förbunden med, såsom ett med kristendomens tillblivelse. *Resurrectio* betyder icke bara det som gav stöten till den urkristna missionen och som satte inseglet på det kristna apostolatet. Dess närmast liggande betydelse är att den betyder Jesus såsom den av Gud sände Messias och såsom Kyrios. Utan uppståndelse tron skulle Jesus för lärjungarna ha varit en falsk Messias. Jag anför i detta sammanhang några ord av A. Fridrichsen ur en uppsats i förra årgången av denna tidskrift (sid. 63). »Om icke Jesus och hans lärjungar hade hissat uppståndelsens banér, hade de därmed dömt Jesu anspråk som falskt, ogrundat, usurperat. Annorlunda kunde judar icke tänka. Vågade de förknippa messiasvärdigheten med en historisk personlighet, så måste alla denna personlighets öden få messiansk karaktär och dess död antingen stämpla honom såsom falsk Messias eller leda till uppståndelse, till personlighetens fulla återställelse på ett högre plan.»

Uppståndelse tron är emellertid icke bara det som sätter den kristna förkunnelsen i gång och som ger den dess entusiastiska frimodighet, utan *resurrectio* är samtidigt denna förkunnelses centrala innehåll. Allt vad urkristendomen överhuvud förkunnar har förbindelse med

resurrectio och får sin bestämda färg av denna förbindelse. Att detta gäller i fråga om den nytestamentliga kristologien är självklart och behöver här ingen närmare utredning. Men samma grundregel gäller i själva verket också med avseende på alla andra urkristna trosfrågor. Gudstron och gudsbilden får sin bestämda färg av uppståndelsetron. Uppståndelsen är för urkristendomen den avgörande *gudshandling*, som står emellan världsskapelsen och världsfylländningen. Därmed bliva också de nytestamentliga tankarna om gudsriket på ett avgörande sätt präglade av resurrectio. Detsamma gäller om den nytestamentliga etiken, om eskatologien, om kyrkan och sakramenten o. s. v. Det gäller också icke minst om själva frälsningsuppfattningen. Det bör särskilt understrykas, att Jesu liv och död genomgående betraktas i det ljus, som utgår från resurrectio. Korset är oupplösligt förbundet med resurrectio. Det får just härigenom sin frälsningsbetydelse. Det står icke såsom ett isolerat faktum: den försoningsteori, som sedermera i kyrkans historia utformades av Anselm, visar sig från denna synpunkt såsom en omtolkning av den nytestamentliga åskådningen, alldenstund uppståndelsen i denna teori endast äger en sekundär betydelse. Detta undanskjutande av resurrectio och dess betydelse innebär otvivelaktigt en djupgående förvandling av den urkristna synen på Guds frälsningsgärning i Kristus. I och genom den organiska förbindelsen mellan Korset och resurrectio betygas Kristus såsom segerherren över syndens och dödens fördärvmakter. Det bör framhållas, att syndens och dödens makter härvid fattas såsom stående i oupplösligt sammanhang med varandra. Frälsningen är en frälsning på en gång från synden och från döden. Segern över dessa livets fördärvmakter är det primära och väsentliga innehållet i den frälsningsgärning, som Gud utför i och genom Kristus. Den nytestamentliga bekännelsen till resurrectio är därför till sin egentliga karaktär en *segerbekännelse*.

Det nu sagda torde hava givit åtminstone en antydning — och något mera är icke här avsett — om huru den urkristna uppståndelsetron bestämmer den kristna frälsningsuppfattningen. Innan vi lämna detta kapitel om den första av kristenhetens tre huvudbekännelser må tvenne avslutande anmärkningar tilläggas. För det första må det understrykas, att resurrectio verkligen, såsom vi nu sett, utgör

det sammanhållande bandet i den urkristna tros- och livssynen. Skulle man vilja eliminera resurrectio och hålla sig till andra element av den nytestamentliga trosåskådningen, så skulle följden bli, att man blott bevarade lösryckta och disparata element, vilka då skulle komma att infogas i ett helt annat sammanhang än det ursprungliga och därmed i själva verket förlora sin ursprungliga innebörd: den faktor som i den nytestamentliga trosåskådningen skapar helhet och inre sammanhang skulle ha försvunnit. För det andra må det påpekas, att denna äldsta kristna huvudbekännelse naturligtvis i första hand är ett omedelbart uttryck för den urkristna tron och alltså i och med detsamma ett omedelbart uttryck för den unga kristendomens egenart, men att det på samma gång i den urkristna bekännelsen ligger en bestämd avgränsning mot icke-kristen religion och frälsningslära. Den följande utvecklingen har ytterligare markerat detta sakförhållande. Under de närmast följande århundradena blev det alltmer uppenbart, huru skarpt uppståndelsetron skilde kristendomen och dess frälsningssyn från den till odödlighetstanken sig anknyttande »hellenistiska», mystisk-idealistiska frälsningslära, som den unga kristendomen mötte på sin väg ut i den grekisk-romerska världen. Så visar det sig även från denna synpunkt huru uppståndelsetron verkligen ger uttryck åt kristendomens egenartade frälsningssyn, sådan denna bestämmes av den segergärning, som Gud i uppståndelsens tecken utfört genom Jesus Kristus.

* *

*

För den idealistisk-humaniserande populärteologi, som bredde ut sig inom kristenheten under 1700- och 1800-talen, var det snarast en självklar sak, att de gammalkyrkliga kristologiska bekännelserna skulle överhöljas med smädelser: genom dem hade kristendomen förvandlats från sin ursprungliga enkelhet och livfullhet till att bli ett stelt och oförnuftigt dogmsystem. Skulle kristendomen ännu ha någon framtid, så gällde det — ville man säga — att befria den från de gammalkyrkliga dogmernas tvångströja. När V. Rydberg i Bibelns lära om Kristus skriver: »i stället för den verkliga Jesus Kristus har kyrkoläran utur oförnuftets Hades frammanat en obegrip-

lig, vidunderlig gestalt», så är detta ett tämligen typiskt uttryck för vad den »populärvetenskapliga» uppfattningen under lång tid känt och tänkt inför den gammalkyrkliga kristusbekännelsen. Visserligen var denna uppfattning av saken icke den enda, som gjorde sig gällande under denna tid. »Dogmerna» hade ju också sina ivriga försvarare. Men det tragiska i situationen var, att detta försvar icke ägde någon verklig möjlighet att klarlägga den kristologiska bekännelsens religiösa innebörd och sakliga betydelse. För försvararna tedde sig de gammalkyrkliga formuleringarna närmast såsom en rad metafysiska satser — debatten kunde under sådana förhållanden icke bli annat än tröstlös.

Den här omtalade starkt negativa inställningen till den gammalkyrkliga kristusbekännelsen existerade emellertid icke blott inom de inflytelserika populärvetenskapliga kretsar, som levde på gammal upplysningskost. Besläktade tankegångar framträdde ännu under 1800-talets senaste decennier också inom den fackteologi, som arbetade med dogmhistorisk forskning. De ha som bekant satt starka spår i Harnacks celebra dogmhistoriska verk. Visserligen är den negativa inställningen här icke ensamrådande. Den korsas av i annan riktning gående tankegångar, som — från tidshistorisk synpunkt sett — vilja giva den gammalkyrkliga bekännelsen en relativt positiv uppskattning. Man skulle med tanke härpå kunna säga, att »sanningen var på marsch». Men man hade ännu icke på långt när nått fram till en klar inblick i den gammalkyrkliga bekännelsens faktiska betydelse. Det karakteristiska för Harnacks dogmhistoriska position var — såsom jag i annat sammanhang närmare utfört (jmf art. Kravet på dogmhistorisk revision, Sv. teol. kvartalskrift 1933, sid. 3 ff.) — att denna utmärker sig för en egendomlig motsägelsefullhet: den berömde författaren vacklar fram och tillbaka mellan fullkomligt artskilda uppfattningar av den gammalkyrkliga bekännelsen. Den dominerande tankegången är dock alltfört den som har sina rötter inom upplysningsteologien. Detta betygas bl. a. av Harnacks huvudtes om den gammalkyrkliga kristologien såsom innebärande en »hellenisering» av kristendomen samt av de ständigt upprepade beskrivningarna av den gammalkyrkliga teologien såsom »fysisk», »naturalistisk», »metafysisk», »intellektualistisk» o. s. v.

När det äntligen på allvar kom till ett nedbrytande av de traditionella frågeställningarna och den segt kvarlevande fördomsfulla hållningen till den gammalkyrkliga bekännelsen måste vika, skedde detta icke en dag för tidigt. Det var hög tid att man genomsådade, hurusom teorien om den gammalkyrkliga »dogmens» förorenande av den kristna trosåskådningen helt och hållet hade sin grund däri att man utgick från en för kristendomen själv alldeles främmande förutsättning och sedan begagnade denna som måttstock, med det oundvikliga resultatet att teckningen icke kunde bli annat än grov karrikatur. Så snart saken verkligen sågs inifrån, från kristendomens egna synpunkter, kunde ingenting vara mera uppenbart än att den gammalkyrkliga kristusbekännelsen är kristendomens självförsvar gentemot de andliga makter, som brottades med kristendomen och som — däri låg den största faran — hotade att tränga in i kristendomen och på så sätt omdana och upplösa densamma. Under de hårda brytningstider, som kristendomen upplevde de första århundradena av sin tillvaro är den gammalkyrkliga kristusbekännelsen kristendomens fasta värn och ointagliga borg. I själva verket har detta självförsvar räddat kristendomen från att gå under i synkretistiskt virrvarr.

Incarnatio är den mittpunkt, kring vilken den gammalkyrkliga bekännelsen kretsar. Det som inkarnationstanken först och sist vill säga är detta: det frälsningsverk, varom det i kristendomen är fråga, är ett verk, som utföres av Gud själv i ett historiskt människoliv. Det utföres av Gud själv, icke av någon heros eller av något »mellanväsen» mellan Gud och människa. Men den människa, i och genom vilken det utföres, är en av vårt släkte, en vår broder. Hade den urkristna resurrectiobekännelsen framhävt hurusom Kristi gärning innebär seger över livets fördärvsmakter, syndens och dödens makter, så vill den gammalkyrkliga bekännelsen nu gentemot för kristendomen främmande spekulation och främmande mysteriereligositet understryka och hävda att denna segergärning är Guds egen gärning, utförd i och genom ett historiskt människoliv.

I och med det nu sagda ha vi antytt det dubbla motsatsförhållande, i vilket den gammalkyrkliga bekännelsen står inställd. Det skulle föra alldeles för långt att i detalj skildra denna kamp på två huvudfronter och det är icke heller nödvändigt för vårt syfte (jmf. härtill min art.

»Innebär den gammalkyrkliga kristologien en 'hellenisering' av kristendomen?» i Sv. teol. kvartalskrift 1929, sid. 3 ff.). Däremot är det av nöden att vi ett ögonblick, innan vi lämna den gammalkyrkliga beaktelsen, beakta dess förhållande till den kristna frälsningsfrågan.

I själva verket borde det knappast talas blott om ett *samband* mellan incarnatio och frälsningstanken — det förhåller sig snarare så, att det i incarnatio ligger en bestämd frälsningstanke innesluten, att incarnatio omedelbart ger uttryck åt en till sin art fullt bestämd frälsningssyn. Och just om incarnatio skärskådas från denna synpunkt, framträder allra klarast motsättningen mellan den gammalkyrkliga trosåskådningen och de med densamma konkurrerande icke-kristna frälsningslärorna. Det som inkarnationstanken säger oss är ju nämligen att frälsningen icke bara har sin yttersta grund i gudsviljan utan också framför allt att den förverkligas därigenom att Gud aktivt träder in i mänsklighetens värld, i syndens och dödens värld, och här utför den gärning, som övervinner och bryter ned det som skiljer oss från honom. Inkarnationen sker »ut occideret peccatum, evacuet mortem et vivificaret hominem» (Irenaeus).

Det är alltså här närmast fråga om en bestämd frälsningsväg — enklast uttryckt: Guds väg till människan — i motsats till alla andra frälsningsvägar, som på ett eller annat sätt låta vägen till »frälsning» vara en människans väg upp till det av henne eftersträfvade målet, uppåtstigandet må sedan ske genom spekulation eller genom rening och askes eller på annat sätt. Varhållst inkarnationstanken får göra sig gällande, blir följden omedelbart en bestämd motsättning till alla tankegångar, som gå i riktning åt mänsklig självfrälsning. Vid närmare granskning visar det sig emellertid, att det icke bara är fråga om olika frälsningsvägar, om olika vägar till samma mål, till samma slags frälsning, utan att motsättningen på samma gång gäller frälsningens beskaffenhet. Den »frälsning», som knyter sig till incarnatio, innebär principiellt sett något annat än den frälsning, som tänkes kunna vinnas på spekulationens eller på reningens, askesens och det mystiska försjunkandets väg, såvisst som det icke är samme Gud, om vilken det talas i det ena och i det andra fallet. Det må dock tilläggas, att man icke alltid gjort sig denna åtskillnad mellan de olika frälsningsuppfattningarna fullt klar. Så kan — för att anföra ett

särdeles belysande exempel — Augustinus som bekant, under inflytande av inkarnationstanken, visserligen säga, att nyplatonikerna, som icke erkänna inkarnationen, icke heller känna vägen till frälsningen, men han inser icke, att det föreligger en bestämd åtskillnad mellan den nyplatoniska och den kristna synen på frälsningen såsom sådan. Detta sistnämnda är ett intyg om att inkarnationstanken hos honom icke tillåtits att utveckla sin fulla kraft.

Det inre sammanhanget mellan den urkristna kring *resurrectio* och den gammalkyrkliga kring *incarnatio* samlade bekännelsen torde genom det ovan sagda hava blivit tillbörligt verifierat. Det är icke någon ny, för urkristendomen främmande »naturalistisk» frälsnings-syn som möter oss i den gammalkyrkliga bekännelsen. Om tonvikten här lägges på *incarnatio*, så betyder detta icke något undanskymmande av *resurrectio* och den syn på frälsningen såsom Kristi segergärning, vilken är knuten till densamma. Utan det betyder i stället att den karakteristiskt urkristna synen på frälsningen hävdas och försvaras i en ny och särdeles kritisk situation: det var nu av nöden att framför allt betona, hurusom denna segergärning är en Guds egen gärning, utförd i och genom ett människoliv i historiens mitt. Den gamla kyrkans uthålliga kamp för sin bekännelse fördes icke förgäves. Den har — detta är dess ovanskliga storhet — räddat kristendomen från att upplösas och gå under i en synkretistisk religionsblandning.

* *

*

Den reformatoriska bekännelsen om *iustificatio sola fide* är den sista gyllene länken i den kristna bekännelsekedjan. Dess betydelse är från en väsentlig sida sett att den klarlägger den syn på frälsningsförhållandets innebörd, som ligger innesluten i de båda tidigare kristna huvudbekännelserna.

Om den gammalkyrkliga bekännelsen i ett kritiskt läge värnat kristendomens egenart och avvärjt faran för att kristendomen rentav skulle gå under i synkretism, så förmådde den dock icke i längden förhindra, att främmande element trängde sig in i den kristna trosåskådningen. Vi ha redan antytt, att den man, som betytt mer än någon annan för den vesterländska kristendomens historia under

medeltiden, Augustinus, trots allt vad han uträttat för en teologisk fördjupning, i fråga om en så intern sak som frälsningens innebörd i sin teologi sammansmälte och rentav identifierade åskådningar, som i själva verket stodo i skarpt motsatsförhållande till varandra. Det var under sådana förhållanden icke så underligt, att han blev en slags skyddspatron för dem som under följande århundraden i god tro insmugglade främmande tankegångar i den kristna teologien. Här är icke platsen för att närmare ingå på den teologiska utveckling, i vilken de viktigaste instanserna voro den medeltida skolastiken och den medeltida mystiken. Man skulle kunna säga, att samma fara, som förelåg under de första kampfyllda århundradena, nu kom igen, fastän i mera försåtliga former. Det var nu icke längre fråga om öppen kamp. Kristendomen levde nu såsom beatus possidens sitt trygga liv. Man trodde sig under sådana förhållanden endast tjäna den kristna universalismens sak, när man med tillhjälp av antik filosofi ville utbygga den kristna trosåskådningen till en alltomfattande världsåskådning. Men man såg icke, att man därvid icke bara sammanbyggde kristna tankar med rationell spekulatio utan därjämte i den kristna trosåskådningen införde element från en idealistisk frälsningslära, som var artskild från kristendomen. Resultatet kunde icke bli annat än att det kristna grundmotivet så på olika sätt försvagades och fördunklades. Reformationens betydelse är nu närmast att det kristna grundmotivet effektivt motsätter sig denna process. Reformationen innebär från denna synpunkt sett en utrensning av de främmande elementen, en koncentration kring det egenartat kristna. Bakgrunden för den reformatoriska huvudbekännelsen är emellertid, såsom vi redan av det föregående kunna förstå, en annan än vid de tidigare bekännelsernas framträdande. Det andliga tidslägets beskaffenhet ställde nu frågan om det kristna frälsningsförhållandets art i förgrunden. Reformationens bekännelse formulerades också såsom en bekännelse om »rättfärdiggörelsen». Dess huvudtes blev satsen att människan icke rättfärdiggöres på grund av gärningar utan genom tron allena — *iustificatio sola fide*.

Vill man klargöra för sig denna bekännelses egentliga innebörd och tillika förstå dess inre och omedelbara sammanhang med kristenhetens båda tidigare huvudbekännelser, så må man först giva akt på

hur formeln icke får eller kan tolkas. Det är nämligen uppenbart, att den reformatoriska formeln ofta blivit föremål för misstolkningar. Sådana kunna ligga nog så nära till hands. Ja, det måste t. o. m. sägas, att den starka tradition inom lutherdomen, på vilken Melanchton utövat ett avgörande inflytande, betydde en uppenbar avvikelse från Luthers egen konception. Misstolkningarna kunna gå i tvenne olika, varandra mer eller mindre motsatta riktningar.

Det kan för det första ligga nära till hands att fatta *iustificatio sola fide* som om tron här skulle representera en betingelse å människans sida för »rättfärdiggörelsens» förverkligande. I denna anda tyddes formeln av Melanchton i hans senare år och av den honom följande traditionen. Om man med denna tolkning ställer formeln *iustificatio sola fide* vid sidan av den thomistiska formeln *fides caritate formata*, skulle skillnaden dem emellan helt enkelt bliva denna: medan enligt Thomas »rättfärdiggörelsen» skulle betingas av »kärleken» samt s. a. s. växa till i proportion med tillväxten av människans mot Gud riktade kärlek, så skulle enligt den reformatoriska formeln rättfärdiggörelsen betingas av den »tro», som människan presterar. Man skulle alltså här komma till det resultatet att reformationen skulle placera »tron» i »kärlekens» ställe — man har ju också som bekant ofta hört den anmärkningen framställas mot reformationen, att den skulle hava undanskymt »kärleken». Det är emellertid uppenbart, att, om detta verkligen skulle varit reformationens mening, reformationen trots allt skulle komma att ligga på samma linje som den thomistiska teologien. Det skulle då i själva verket i båda fallen vara fråga om en rättfärdiggörelse, som med ungefär lika rätt kunde karakteriseras såsom en rättfärdiggörelse genom gärningar — tron betraktas ju såsom en mänsklig prestation. När nu emellertid Luther som bekant aldrig tröttnar att polemisera mot tanken på en rättfärdiggörelse genom gärningar, så kan man redan härav förstå, att den ifrågavarande tolkningen av den reformatoriska formeln måste vara en misstolkning. Det finns icke heller något som helst tvivel om att så är förhållandet. För att återgå till frågan om tron och kärleken så är det visserligen sant, att Luther intensivt vänder sig mot den roll kärleken spelar i den thomistiska rättfärdiggörelseläran. Men det måste då observeras, att det där var fråga om den mänskliga kärleken

till Gud såsom »det högsta goda». Kärleken i denna mening är enligt Luther ingalunda den grund, på vilken frälsningstron kan bygga. Men däremot är kärleken i betydelse av Guds kärlek, av gudomlig agape just rättfärdiggörelsens fasta grund. Man skulle kunna uttrycka den reformatoriska formelns verkliga mening så: *iustificatio sola fide* betyder ingenting annat än rättfärdiggörelse genom Guds kärlek allena. »Genom tron allena» är lika med: genom den gudomliga kärleken allena. »Tron» betyder just att den makt, som skapar och bestämmer frälsningsförhållandet, icke är någon annan än Guds kärlek allena. Formeln *iustificatio sola fide* betyder alltså icke, att Luther skulle hava infört tron — vare sig såsom mänsklig förtröstan eller såsom mänskligt försanthållande — såsom en ersättning för den mänskliga kärlek till Gud, varom Thomas talar, utan den betyder i stället att frälsningsförhållandet är alltigenom bestämt av Guds agape i Jesus Kristus.

Men när vi kommit till denna punkt i vår utredning, är det tid på att också kasta en blick på den andra av de båda misstolkningar, för vilka den reformatoriska bekännelsen varit utsatt. Det kan onekligen ligga nära till hands, att man, när således »tron» primärt fattas såsom ett »Guds verk», därur vill draga den slutsatsen, att Luther icke i något avseende skulle vilja tala om någon mänsklig aktivitet i frälsningsförhållandet. Men Luther har aldrig hyst den i grund och botten meningslösa föreställningen att människan här skulle förhålla sig rent passiv. Hans skrifter överflöda av uttalanden, som på det kraftigast tänkbara sätt förkunna raka motsatsen. Ja, när allt kommer omkring är själva förutsättningen för den diskussion, som kunde leda till talet om människans fullkomliga passivitet — nämligen den metafysiska uppfattningen av Gud och människa såsom tvenne sidordnade storheter — främmande för Luther. Hans oavlåtliga polemik mot en rättfärdiggörelse på grund av gärningar betyder icke hävdandet av mänsklig passivitet, utan den betyder i stället — såsom R. Bring på ett särdeles förtjänstfullt sätt utrett i sin bok om Förhållandet mellan tro och gärningar inom luthersk teologi — en motsättning mot en viss bestämd »religionstyp». Den avgörande gränsen går, såsom Bring säger, »ej i och för sig mellan människa och Gud utan mellan tvenne gudsförhållanden, av vilka det ena kan betecknas som verk-

rättfärdighetens gudsförhållande och det andra som trons gudsförhållande» (Bring, a. a., sid. 54).

Det avgörande är m. a. o., att i »trons» gudsförhållande allt präglas och bestämmes av Guds agape. Gudsförhållandet är vad det är genom Guds på en gång dömande och frälsande agape. Det är denna makt, som övervinner och betvingar människan, som insätter henne i kärlekens gemenskap och driver henne att gå dess ärenden.

Men om detta är den verkliga innebörden i reformationens *iustificatio sola fide*, blir det därmed omedelbart klart, att reformationens bekännelse står i oupplösligt sammanhang med kristenhetens båda tidigare huvudbekännelser. Tvenne omständigheter måste därvid beaktas: för det första att Guds agape såsom en med människan handlande makt möter henne i Kristus och för det andra att Kristi gärning under denna aspekt ter sig såsom på en gång fullkomnad och ständigt fortgående. Rättfärdiggörelsen betyder från denna synpunkt sett att Kristus i människan förverkligar den seger han vunnit över fördärvets makter.

Luthers ställning till den gammalkyrkliga bekännelsen har som bekant under lång tid vållat forskarna svårigheter. Icke minst var detta fallet med Harnack, som å ena sidan ville betrakta reformationen såsom »ein Ausgang des Dogmas» och å andra sidan nödgades framhålla, att knappast någon gjort mera för att »konservera det gamla dogmat» än Luther. Han letar efter alla möjliga förklaringsgrunder till att Luther, *trots allt*, ställt sig positivt till den gammalkyrkliga bekännelsen — det talas om att Luther var inställd på att bekämpa medeltiden, att han icke tillräckligt känt till den gammalkyrkliga teologien, att han icke skulle ägt systematiskt intresse o. s. v. I själva verket finnes det icke något sådant »trots allt». Det är överflödigt att leta efter allehanda mer eller mindre tvivelaktiga förklaringsgrunder. Förklaringen är helt enkelt den att inkarnations-tanken är oupplösligt förbunden med Luthers *sola-fide-princip*. Luther har själv givit detta tillkänna med all önskvärd tydlighet. Jag anför några väl kända och för Luthers hela åskådning utomordentligt karakteristiska ord ur Galaterbrevskomentaren. »Du ser, huru nödvändigt det är att tro och bekänna artikeln om Kristi gudom. När Arius förnekade denna, måste han även förneka *articulum redemptionis*. Ty

att övervinna världens synd, död, förbannelse och Guds vrede genom sig själv, det är icke ett verk av någon skapad varelse utan av den allsmäktige Guden. — Att utplåna synden, nedslå döden, borttaga förbannelsen, att skänka rättfärdighet, föra livet fram i ljuset, giva välsignelse — det är allena den gudomliga allmaktens verk. Då vi alltså lära att människorna rättfärdiggöras genom Kristus, att Kristus är syndens, dödens och den eviga förbannelsens besegrare, så vittna vi på samma gång därom att han till sitt väsen är Gud.» Dessa sätser vittna icke bara om huru oskiljaktigt *iustificatio sola fide* är förbunden med den gammalkyrkliga bekännelsen — den avslöjar också på ett oöverträffligt sätt inkarnationstankens religiösa betydelse: allt kretsar kring detta att det är den gudomliga kärleken själv, Gud själv, som i Kristus utför frälsningens gärning.

Men de anförda orden ur Galaterbrevskommentaren visar samtidigt, hur *iustificatio sola fide* också knytes samman med den urkristna *resurrectio*-bekännelsen. Det är denna bekännelses anda som talar i varje ord Luther här yttrar. Det är den urkristna segertonen som präglar det hela, när Kristi gärning skildras såsom den gärning, genom vilken synden, döden och den eviga förbannelsen besegras. Denna hans seger är icke bara rättfärdiggörelsens förutsättning utan på samma gång dess centrala innehåll.

* *

*

Min snabba konturteckning har naturligtvis icke avsett att giva någon uttömmande eller allsidig beskrivning av kristenhetens huvudbekännelser. Meningen har endast varit att fästa uppmärksamheten på det inre sammanhanget dem emellan. Detta sammanhang torde kunna åskådliggöras i följande fyra korta sätser, varvid *iustificatio* får bilda såväl utgångs- som slutpunkt. *Iustificatio sola fide* är det samma som rättfärdiggörelse genom Guds agape allena. Guds agape tar gestalt i Kristus och utför i och genom honom sin frälsningsgärning. Denna frälsningsgärning är, såsom mynnande ut i *resurrectio* seger över syndens och dödens fördärvsmakter. Denna seger är, i den mån den ständigt på nytt förverkligas i människolivets värld, ett förverkligande av gudsförhållandet eller m. a. o. *iustificatio* i reforma-

torisk mening. Så bilda dessa tre kristenhetens huvudbekännelser en sluten enhet. Det är i grunden icke fråga om tre olika bekännelser utan om en och samma bekännelse, sedd under olika aspekter. Och denna ena bekännelse är ingen annan än den som kommer till uttryck redan i de paulinska orden om att intet, »varken död eller liv, varken änglar eller andefurstar, varken något som nu är eller något som skall komma, varken någon makt i höjden eller någon makt i djupet, ej heller något annat skapat skall kunna skilja oss från Guds kärlek i Kristus Jesus, vår Herre».

NYA TESTAMENTET OCH RELIGIÖS UPPLEVELSE

AV PROFESSOR HUGO ODEBERG, LUND

Vi kunna i teologiens och förkunnelsens historia iakttaga en egen-
domlig pendling mellan ett starkt betonande av det subjektiva i religionen och ett detta avlösande lika starkt betonande av det objektiva. För den subjektiva inställningen är det självklart, att det avgörande i religionen är den subjektiva upplevelsen, den personliga erfarenheten av det religiösa. Förkunnelsens tonvikt kommer att läggas på att väcka individen till subjektiv religiös upplevelse och att leda honom i fortsatt, framskridande erfarenhet. Forskningen ser likaledes som sin huvuduppgift, eventuellt såsom sin enda uppgift, att iakttaga, analysera och artbestämma de religiösa erfarenheterna. I sin yttersta tillspetsning kan den subjektiva inställningen komma att rent av förneka, att det finnes något objektivt i religionen. Religionen kommer att uttömmas i religionspsykologi. Den enskilda religiösa människan kommer i sin reflektion över religionen att övervägande eller uteslutande bedriva själviakttagelse, reflektion över sig själv och sina upplevelser. I sitt religiösa liv kommer hon att vara bestämd av strävan att alltfört uppleva och erfara. Tecken och borgen på Gudsgemenskap är människans vetskap om att hon upplevat något särskilt ... Det är välbekant, att denna subjektiva inställning lätt urartar till stämnings- och känsloreligion.

Gent emot den subjektiva inställningen står den objektiva. Vi befinna oss väl närmast i en tid, som kännetecknas, åtminstone i teologin, av en berättigad reaktion mot den nyligen ensamhärskande subjektivt-psykologiska, upplevelse- och erfarenhetsbetonade teologin och förkunnelsen. Mest markerad framträder väl denna reaktion i den tyska dialektiska teologin, men den sträcker sig långt utanför dennas gränser. Nu vill man hävda det objektiva. Det är icke den egna

troserfarenheten, den subjektiva religiösa själviakttagelsen, som utgör religionens väsen, utan det är Gud, hans frälsningsverk, hans uppenbarelse, Ordet. Själva ordet religion har fått alltför starka subjektiva associationer. Man undviker detta, och använder hellre »uppenbarelsen». Människans blick skall vändas ifrån henne själv och hennes erfarenheter, till Gud och hans verk. Med anknytning till det gammaltestamentliga mottot »Gud är i himmelen och du på jorden» vill man åter bringar människan till besinning av det oöverbyggbara avståndet mellan Guds majestät och människans icke blotta ringhet utan intighet. Och människans individuella erfarenheter ha intet att betyda i jämförelse med Guds verk med mänskligheten i stort. I sin tillspetsning kommer denna objektiva inställning att icke blott helt taga avstånd från varje sysslade med subjektiv religiös upplevelse, utan även i princip förneka möjligheten av religiös upplevelse. Denna tillhör, som ett välbekant uttryck lyder, icke den mänskliga existensens möjligheter. Den fara, som synes ligga i detta betonande av det objektiva, är, att uppenbarelsen till slut endast kan bli föremål för ett rent intellektuellt bejakande, ehuru detta ingalunda varit ens den dialektiska teologins intention.

Det är här icke plats att ingå på ett bedömande, vilken av dessa inställningar som bäst stämmer överens med vår lutherska kyrkas trosuppfattning, ehuru det utan vidare torde vara tydligt, att båda, till sitt djupaste syfte, anknyta till äkta lutherska tankegångar. Uppgiften blir begränsad till att söka finna i vad mån nya testamentet kan sägas taga ställning till frågan om den religiösa upplevelsens möjlighet och nödvändighet.

Det är då först tämligen uppenbart, att Nya Testamentets olika skrifter lämna mycket litet om ens något stöd för den subjektiva inställningen, i den mån som denna lägger tonvikten på iakttagelsen av och odlandet av individens subjektiva religiösa upplevelser. Att NT är alldelse främmande för en blott känslö- och stämningsreligion är utom all fråga. Det är i det sammanhanget på sin plats, att erinra om hur ett paulinskt uttryck, när den tagits i stämnings- och känslöreligionens tjänst, fullständigt förlorat sin ursprungliga betydelse. Det är termen »uppbyggelse». I Pauli brev är ingenstans ordet uppbyggelse nyttjat i meningen av något som hos åhöraren eller gudstjänstdeltagaren

väcker upplyftande känslor, något varigenom han går styrkt och med ett visst andligt välbefinnande ifrån en predikan, en gudstjänst. Överhuvud har ordet »uppbygga» hos Paulus icke relation i främsta rummet till den enskilde individen. Endast ironiskt talar Paulus i 1 Kor. 14: 4 om den »som uppbygger allenast sig själv». Det är motsatsen till uppbyggelse. Ty uppbyggelse är uppbyggandet av Kristi församling, Kristi kyrka, till en Guds byggnad. Genom att ställa kravet på »uppbyggelse» vill Paulus ju i sitt brev till korintierna ge ett korrektiv mot den där rådande individualistiska, själviska, självförhävande odlingen av andliga gåvor. Och »uppbyggelse» är i Pauli användning av ordet så långt ifrån känslö- och stämningsbetonat, att den ställes emot känslö- och ekstatiske upplevelser och sammanställs med det som är riktat till *förståndet*. Uppbyggelse och undervisning höra tillsammans. Men som sagt, uppbyggelse är framför allt det reala uppbyggandet av Kristi kyrka såsom en enhet. »Alltså ären i nu icke mer främlingar och gäster utan I haven medborgarskap med de heliga och ären Guds husfolk, uppbyggda på apostlarnas och profeternas grundval, där hörnstenen är Kristus Jesus själv, i vilken allt det som uppbygges bliver sammanslutet och så växer upp till ett heligt tempel i Herren. I Honom bliven också I *med de andra* uppbyggda till en Guds boning i Anden (Ef. 2: 19—22). Kristus ville göra de heliga skickliga till att utföra sitt tjänarevärv, att uppbygga Kristi kropp, till dess att vi allesammans komma fram till enheten i tron och i kunskapen om Guds Son, till manlig mognad, och så bliva fullvuxna intill Kristi fullhet . . . vi skulle då hålla oss till sanningen och i alla stycken i kärlek växa upp till honom som är huvudet, Kristus. Ty från honom hämtar hela kroppen sin tillväxt till att bliva uppbyggd i kärlek (Ef. 4: 12—16).» Så användes också ordet i 1 Petr. 2: 4, 5: »och låten eder själva såsom levande stenar uppbyggas till ett andligt hus».

Det är också påfallande, att det ingenstädes i Nya Test. förekommer någon beskrivning på de religiösa erfarenheterna eller någon uppmaning att aktgiva på det religiösa livets subjektiva utveckling. Och detta är kanske tydligast i det sammanhang, då det, som vanligen räknas till det subjektiva religiösa livet, de ekstatiske upplevelserna och visionerna, träda oss till mötes. När Paulus i 2 Kor. 12 omnäm-

ner sin ekstatiska upplevelse, så är det icke dettas subjektiva upplevelsekaraktär som för Paulus är avgörande, utan det att han »fick höra outsägliga ord, sådana som det icke är lovligt för en människa att uttala» (2 Kor. 12:4). Visserligen säger han, att han ville berömma sig härav, men det är åter i ironisk mening. I själva verket, säger han, »vill jag icke berömma mig ifråga om mig själv, om icke av min svaghet» (vs. 5). Och de karismatiska gåvorna äro allesammans icke religiösa upplevelser, som äro till för att iakttagas och betraktas som tecken på individuellt religiöst liv, utan de äro Guds nådegåvor, utflöde av den i kyrkan verkande Kristi Ande, och äro till endast för kyrkans skull. Deras funktion angives ju under bilden av de många lemmarnas olika förrättning i samma kropp. Så är det också med visionerna i Apokalypsen. De tillmätas intet intresse för sin egen del, såsom subjektiva upplevelsedata, utan deras intresse är uteslutande det objektiva uppenbarelsennehåll som i och genom dem meddelas. Det enda fall då till synes ett subjektivt erfarenhets- och upplevelsefaktum appelleras till är det paulinska ordet »Anden vittnar med vår ande att vi äro Guds barn» (Rom. 8:16). Så saknas i Nya testamentet också all den religiösa upplevelsens metodik. Det gives ingen anvisning på metodiska andliga övningar. Såväl i evangelierna som hos Paulus och de övriga nytestamentliga författarna synas ju de objektiva gåvorna, Gudsriket, frälsningen, den uppståndne Kristus, vara det uteslutande betonade. Även det subjektiva moment, som tron tyckes utgöra, är i princip främst ett mottagande av dessa gåvor. Och då Paulus ställer tron gent emot lagen, vilken senare ju är fullgörandet av vissa föreskrifter för det religiösa livet, så kommer tron också realiter att stå i motsats till odlandet av religiösa upplevelser. Detta framträder tydligare i Johannesevangeliet, där Jesus, t. ex. i samtalet med Nikodemus låter judarnas religiösa upplevelser framstå som enbart inbillning, ett utslag av lögnandens verk i mörkrets värld.

Om NT sålunda synes ge den objektiva teologin och förkunnelsen rätt i dess reaktion emot en subjektivistisk religiositet, så finnes dock en annan sida, som icke kan lämnas obeaktad. Om vi ställa den frågan: innebär troslivet endast ett accepterande av ett objektivt verk, en objektiv uppenbarelse om en objektiv frälsning eller är det något

mera än detta, så ger NT därpå ett svar, som icke kan bringas i överensstämmelse med den rent objektivistiska inställningen.

Ty det är utom all fråga att vi i NT finna tal om en *förändring* av människan, subjektivt sett, och det icke bara etiskt utan *religiöst*, eller för att välja ett uttryck mera överensstämmande med nytestamentlig terminologi: *andligt*. Och denna förändring hos människan är till yttermera visso synnerligen radikalt betonad. Det är fråga om en total förändring, en omskapelse, en nyskapelse, och detta icke i bildlig mening utan i real, bokstavlig mening. Denna förändring betecknas i Johannesevangeliet med uttrycket »födas på nytt», hos Paulus med ord sådana som »förvandlas», »en ny människa», »en ny skapelse», »allt har blivit nytt». I själva verket är det såväl för Jesus i Johannesevangeliet som för Paulus ett huvudintresse att klargöra, icke blott att människan förändras genom tron, utan framför allt att denna förändring icke får fattas bildligt, såsom en blott förändring av viljeriktning, en nyordning av livsföringen, utan som en verklig, real förvandling av hela människan till något nytt och till delaktighet i något nytt. Människan blir en ny varelse, som också blir försatt in i en helt ny värld, vilken hon förut icke kunde förnimma och vilken hon icke kan förnimma utan denna totala förvandling. Så vill det uttrycket »födas på nytt» säga, att människan på ett lika reallt sätt måste födas in i denna nya värld, som hon vinner inträde i den jordiska världen. Och den värld, i vilken människan på det sättet försättes in, är andens värld. Hon måste födas av anden, och kommer så in i Guds rike, i andens värld, i det eviga livet, på samma sätt som hon kommer in i det jordiska livet genom att födas av kött. Det som är fött av kött är kött och kan aldrig bli andligt, så länge det blott är fött av kött. Men det som är fött av ande är ande. . . .

På samma sätt söker Paulus med varierande ord åskådliggöra den nya människans tillblivelse. Även för honom är det avgörande skeendet detta, att människan försättes in i en ny värld, blir delaktig av den. Det är Kristi Ande, som tager sin boning i människan och därigenom gör henne till en ny människa. Även hos honom möta vi den starka betoningen av att detta måste fattas fullt reallt. Efter köttet kan man icke känna Kristus, man känner honom först sedan

man kommit in i andens värld. »Vi veta för vår del icke av någon efter köttet. Och om vi än efter köttet hade lärt känna Kristus, så känna vi honom nu icke mer på det sättet. Alltså, om någon är i Kristus så är han en ny skapelse. Det gamla är förgånget. Se något nytt har kommit» (2 Kor. 5: 16, 17). Och på samma sätt klargör Paulus i 1 Kor. 2, att det är omöjligt, att ha något begrepp om eller erfarenhet av andliga ting, så länge icke denna radikala nyskapelse, denna människans insättande i en ny värld, har skett: »en själisk människa (en som icke har fått Ande) tager icke emot vad som hör Guds Ande till. Det är henne en dårskap, och hon kan icke förstå det, ty det måste utgrundas på ett andligt sätt. Den andliga människan åter kan utgrunda allt, men själv kan hon icke utgrundas av någon.» Ett mottagande av den objektiva uppenbarelsen är sålunda omöjlig, innan människan har genomgått en sådan förändring. »Vi hava icke fått världens ande, utan den ande, som är av Gud, för att vi skola veta, vad som har blivit oss skänkt av Gud» (vs. 12). »För oss har Gud uppenbarat det genom sin ande.»

Men det är icke blott hos Johannes och Paulus som denna skildring av en religiös nyskapelse i real mening möter. När Jesu budskap i synoptikerna sammanfattas sålunda: »Se, Gudsriket är nära, gören bättring och tron evangelium!», så skulle detta visserligen för sig taget kunna tolkas såsom innefattande enbart ett krav på sinnesändring och ett accepterande av uppenbarelsen. Men (1) »göra bättring» är något annat än vad det blivit i senare religiöst eller profant språkbruk, det är »teshuba», att vända om på vägen bort från Gud och gå vägen till Gud (2) och det är fråga icke endast om accepterandet av *meddelandet om* Guds gåva, utan om det reala mottagandet av *denna gåva själv*, av Gudsriket. Och mottagandet av Gudsriket betyder att bli försatt in i Gudsriket, bli en medlem av det. Och Gudsriket är något helt nytt, med nya lagar och nya krafter.

Att tron i Jesu mun icke blott är ett accepterande av det glada budskapet, ett bejakande av evangeliet, framgår med all önskvärd tydlighet av sådana hos synoptikerna bevarade ord som tala om trons kraft. »Allt är möjligt för den som tror» (Mark. 9: 23). »Om I haven tro, vore den ock blott såsom ett senapskorn, så skolen I kunna

säga till detta berg 'Flytta dig härifrån dit bort' och det skall flytta sig; ja intet skall då vara omöjligt för eder». Likaså i de universellt formade uttalandena om bönhörelsens oinskränkta gåva. Det är ju tydligt, att ett rent intellektuellt accepterande av uppenbarelsen icke i sig själv kan vara en tro, som försätter berg. Utan denna tro måste vara *ett mottagande av den i uppenbarelsen meddelade gåvan själv.*

FORSKNINGAR RÖRANDE MANIKEISMEN

AV PROFESSOR H. S. NYBERG, UPPSALA

I.

Mani var länge för den nyare tidens forskning känd endast ur kristna källor från fornkyrkan, och utforskandet av hans religion betraktades därför ända till fram på 1800-talet huvudsakligen som en kyrkohistorisk uppgift. I själva verket har Mani för västerländsk forskning alltjämt i främsta rummet intresse och betydelse genom den långvariga och förbittrade kamp kyrkan fört mot hans religion ända till djupt in i medeltiden. Manikeismen var i senantiken kyrkans farligaste konkurrent. De äldre gnostiska riktningarna voro tillbakaslagna, en Marcions gnosticisismen i varje fall mycket närstående kyrkobilddning var såsom sekteristisk utsöndrad ur den allmänliga kyrkan. Då dyker manikeismen upp i slutet av 200-talet och utbreder sig med rapid hastighet över hela romarriket. Den innästlar sig överallt men i synnerhet i de kristna kretsarna, där den med iver propagerar en ny, esoterisk tolkning av de kristna grunddogmerna. Även i hedniska och filosofiska kretsar tilldrar den sig uppmärksamhet. Första gången omnämns manikéerna i Västerlandet i ett edikt av kejsar Diocletianus (omkr. 290); i början av 300-talet börjar litteraturen på allvar sysselsätta sig med dem. Kyrkohistorikern Eusebius († omkr. 340) har en kort notis om dem (VII, 31). Måhända det tidigaste vittnesbördet om dem stannar från Alexander från Lycopolis, som i början av 300-talet skrev en vederläggning av den manikeiska metafysiken. Alexander var troligtvis icke kristen utan nyplatoniker, och hans skrift är av särskild betydelse för oss, därför att han skarpt fattar i sikte det manikeiska systemets filosofiska grundtankar. Lycopolis var beläget i övre Egypten ett stycke söder om Fajjūm, där, efter vad de sista årens upptäckter visat, en manikeisk församling antagligen mycket tidigt konstituerats; Alexander har troligen haft

tillfälle att göra studier på nära håll. Från förra delen av 300-talet härstammar också den första kristna motskriften, nämligen *Hegemonii Acta Archelai*, denna i mycket gåtfulla skrift, som faktiskt bildar grundvalen för de flesta västerländska framställningar av manikeismen. Man har tidigare antagit, att den författats i Syrien; efter de sista årens upptäckter kan hypotesen om egyptisk härkomst måhända med någon framgång återupptagas till diskussion. I sig själv är den en apokryf, så tillvida som den utger sig för att referera en disputation mellan Mani och biskop Archelaus av Carcar; emellertid innehåller den högst värdefulla upplysningar om manikeismen. På 360-talet författade biskopen Titus i Bostra på grekiska en skrift mot manikéerna, som översattes till syriska. Även 300-talets synodalakter sysselsätta sig, som naturligt är, mycket med de manikeiska irrlärorna. På 370-talet vanns i Kartago den unge Augustinus för manikeismen, som han bekände i nio år. Manis församling gjorde här sitt mest betydande nyförvärv och skaffade sig sin farligaste fiende på halsen. Sedan Augustinus brutit med manikéerna, ägnade han sig med oförtrott iver och med stort patos åt deras bekämpande; en hel serie av hans skrifter äro uteslutande ägnade åt vederläggningen av manikeismen, och nästan i alla sina verk återkommer han till ämnet. Augustini skrifter äro därför av allra största betydelse för utforskandet av manikeismen. Visserligen är det förbundet med de största vanskligheter att skildra en religion efter en motståndares polemik, i synnerhet en så lidelsefull motståndare som Augustinus, och en äldre forskning har icke heller kunnat med full säkerhet utvinna ur detta material vad det kan ge. Nu, då vi börja i stor utsträckning ha tillgång till manikeiska orginalskrifter, komma Augustini antimanikeiska skrifter helt säkert att visa sig på ett helt annat sätt fruktbarande för forskningen. Visst är, att om det gäller att mäta manikeismens världshistoriska betydelse och dess insats i den allmänna religionsutvecklingen, intet studium kan jämföras med studiet av Augustinus.

Vad som är av största vikt att här fasthålla, det är, att manikeismen inom kyrkans landamärens uppträtt som en ny *gnosis* och att den av kyrkan fattats som en förnyelse av den gamla *gnosis*, varmed kyrkan trodde sig färdig. Manikeismen blir i den senantika och tidiga medeltida kyrkan alltmer och mer exponent för begreppet gnosticism

överbudtaget, och antagligt är, att alla överlevande gnostiska riktningar till dels fått förnyad livskraft genom, till dels ock starkt påverkats av eller sammansmält med manikeismen. I den tidigare byzantinska kyrkan är i varje fall gnostiskt kätteri i det närmaste liktydigt med manikeiskt tänkesätt. I den byzantinska avsvärjelseformeln för kättare¹ uppräknas visserligen kort och summariskt Marcion och Valentinus och Basilides, men formeln är eljest så gott som uteslutande riktad mot Mani, vilkens villfarelser omsorgsfullt genomgås och fördömas. Att albigensarna voro manikéer, därom kan enligt min mening icke det minsta tvivel råda. Man behöver endast genomläsa Petrus de la Vallas beskrivning² på de irrläror, som omfattades av kättarna i Toulouse, enkannerligen av deras ledare greve Raymond, för att konstatera deras klart manikeiska karaktär.³

Manikeismen har alltså länge nog varit ett brännande aktuellt problem inom kyrkan, och märkligt nog har detta icke gått alldeles spårlöst förbi den nyare europeiska forskningen. Den första större vetenskapliga monografien över Mani är författad av Beausobre, vilkens *Histoire critique de Maniché et du Manichéisme* utkom i två volymer i Amsterdam 1734—1739. Beausobre, som var protestant, såg i manikeismen en kristen sekt, ett slags protestantism före protestantismen, i vilken den sanna kristendomen, om ock utan att helt lyckas, sökte frigöra sig från den katolska vidskepelsen. Arbetet är f. ö. frukten av en lysande lärdom och kan ännu i dag på enstaka punkter med fördel rådfrågas.

Att i detalj redogöra för den äldre forskningen kan naturligtvis här ej komma ifråga. Det viktigaste finner man förtecknat i Kesslers artikel *Manichäismus* i Herzogs *Realenzyklopädie*. Här må endast

¹ Avtryckt i Kessler, *Mani I*, Berlin 1889, s. 403—405; bättre i Mignes *Patrologia graeca I*, 1461 ff.

² *Petri Vallium Sarnaii monachi Hystoria Albigensis* publ. par P. Guébin et E. Lyon, I, Paris, Champion, 1926.

³ Intressant är, att bland dessa irrläror även förekommer det påståendet, att om Kristus vore lekamligen närvarande i nattvarden, hans kropp, även om den vore större än Alperna, för länge sedan skulle vara förtärd (anf. arb. s. 13). År 1311 dömde ärkebiskop Nils Alleesson i Uppsala bonden Botulf från Gottröra såsom kättare, därför att han sagt: »Om hostian vore Kristi sanna lekamen, så hade prästen ensam för länge sedan ätit upp den.» (*Brilioth i Festskrift för Stave 1922*, s. 43 n. 2). Har det albigensiska kätteriet spritt sig även till Uppland?

ett verk framhållas, därför att det än i dag är betydelsefullt för Maniforskningen: den berömda Tübingerteologen Christian Friedrich Baur's avhandling *Das manichäische Religionssystem*, Tübingen 1831 (1928 åter utkommen i anastatiskt nytryck). Baur's undersökning bär naturligtvis i hög grad prägeln av Tübingerskolans konstruktiva historiemetod men är i många hänseenden långt före sin tid. Det baserar sig helt på den gammalkyrkliga litteraturen men utnyttjar denna med utomordentlig grundlighet och iderikedom. Baur tränger djupt in i den manikeiska spekulations irrgångar. Han ansåg för sin del, att de buddhistiska elementen övervägde i manikeismen. Otivelaktigt är hans tes i denna tillspetsning ohållbar, men just de senaste fynden göra troligt, att Indien dock för Mani betytt något mer än man en tid ville medgiva, och måhända kommer det att visa sig, att Baur på åtskilliga punkter sett rätt.

Tämligen snart efter Baur förändrade sig situationen i Maniforskningen genom tillkomsten av nya källor. Den österrikiske orientalist Gustav Flügel började på 1850-talet sysselsätta sig med en stor, dittills outgiven arabisk encyklopedi med titeln *Kitāb al-Fibrīst*, »Katalogboken», som han också efter årtiondens förberedelser utgav i Leipzig 1871. Författaren, al-Nadīm med tillnamnet Bokhandlaren, är föga känd; han dog i Bagdad omkr. år 1000. Hans arbete är ett slags arabisk litteraturhistoria, delvis i katalogform och baserad på det bokbestånd, som på författarens tid var tillgängligt i bokhandeln i Bagdad eller fanns i dess rika bibliotek. På slutet har han även en religionshistorisk avdelning, som behandlar de icke-islamiska religioner man den tiden kände till i Bagdad; här redogöres utförligt för de harranska sabierna (en hermetisk församling i Harran, som lyckats hålla sig kvar under islams välde), manikeismen och inernas religion, varjämte notiser lämnas om de smärre gnostiska församlingar, som på den tiden i förbluffande rikedom befolkade Mesopotamien. Det avsnitt, som handlar om manikeismen, utgav Flügel redan 1862 i grundtext och översättning jämte en stor monografi över Mani (*Mani. Seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig 1862). Man fick här upplysningar om Mani, hans skrifter och hans lära i en omfattning och en fullständighet, vartill man dittills ej ägt motstycke. I allmänhet har man väl antagit, att al-Nadīm byggt sin framställning på munt-

liga berättelser av manikéer eller i förhållandena initierade muhammedaner eller också öst ur kristna källor. Med all sannolikhet har han emellertid haft tillgång till de viktigaste manikeiska originalskrifterna i arabisk översättning. Vi kunna numera med tämlig säkerhet påstå, att det även funnits en arabiskspråkig, islamisk manikeism. Manikéerna, som under sasanidertidens förföljelser funnit för gott att flytta sitt centrum från Babylonien till Samarkand, ha uppenbarligen begagnat den politiska omvälvning, som islams segertåg åstadkom och som medförde deras fiender sasanidernas undergång, till att återupprätta sina positioner i Mesopotamien. Där sökte de nu innästla sig i islam, såsom de förut gjort i kristenheten, för att vinna den nya världsreligionen för sina syften.¹ Som vi skola se, ingick det redan i Manis grundprinciper, att hans skrifter skulle översättas till alla språk. Så snart förekomsten av en islamisk manikeism kan konstateras, har man a priori rätt att postulera arabiska översättningar av manikeiska skrifter. Allt talar för att det just är fragment och utdrag ur dessa skrifter, som al-Nadīm meddelar.

Från arabiskt håll kommo ytterligare värdefulla bidrag till kännedomen om Mani. År 1878 utgav E. Sachau i Leipzig *Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî*, d. v. s. den arabiska skriften »Minnesmärken, som återstå av framfarna släkten» av al-Bîrûnî från Chwârizm (nu Chiva), död 1048; en engelsk översättning ombesörjdes samtidigt av utgivaren. al-Bîrûnî är den islamiska världens största vetenskapliga namn och en av alla tiders störste lärde. Det är betydande för den andliga situationen i den tidens islam, att det var genom sina naturvetenskapliga och naturfilosofiska studier, som al-Bîrûnî fördes i kontakt med manikeismen. Sedan han tillfälligtvis hos medicinaren al-Râzî (medeltidens Rhazes) funnit en notis ur Manis skrift »Mysterieboken», satte han sig till att söka ett exemplar av skriften; först efter 40 år lyckades han uppdriva ett i Chwârizm. Notisen är av synnerligt intresse; den visar å ena sidan, att manikeismen vunnit ett betydligt insteg i den islamiska naturvetenskapen, men å andra sidan också, att dess skrifter voro sällsynta och svåröverkomliga. al-Bîrûnî har emellertid känt flera av dem. Mani ägnar han,

¹ Beträffande Islam och manikeismen jfr. förf., *Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus*, i *OLZ* 1929, 425—441.

utom ett par enstaka notiser, endast två sidor sammanhängande text, men på dessa sidor är varje rad guld värd. al-Bīrūnī äger den borne vetenskapsmannens klarhetsdrift och sinne för exakthet, och all slags fanatism var honom främmande. Vad han har att berätta om Manis liv har hittills varit grundläggande för framställningen därav, särskilt i vad rör Manis framträdande och död. De nyaste fynden synas nu något rubba denna bild, men i varje fall återger han mycket exakt vad som på hans tid var auktoritativ manikeisk historieuppfattning. — Även hos de arabiska historikerna al-Jaḳūbī († i slutet på 800-talet) och al-Ṭabarī († 921) påträffas beaktansvärt material om Mani; den förres arbete utgavs 1883 och den senares 1879—1901.

Uppenbart är, att manikeismen nu alltmer drogs ut ur kyrkohistorikernas studerkammare för att på allvar göra sig intåg hos orientalisterna. Hela situationen i det senare 1800-talets forskning bidrog härtill. Denna fick framför allt sin prägel av de revolutionerande assyriologiska upptäckterna. Den babylonisk-assyriska religionen dök upp ur glömskan och kom snart genom sin ålder att betraktas som alla främreorientaliska religioners moder, liksom man i den gamla mesopotamiska kulturen snart sökte källan till all orientalistisk kultur, ja omsider till all kultur överhuvud. Även gnosticismen och manikeismen drogos in under Babylons aspekt. K. Kessler, som i ett flertal arbeten behandlade manikeismen och även i en sammanfattande artikel i Herzogs Realenzyklopädie givit en översikt över sina och samtidens forskningar, härledde Manis religion ur den fornbabyloniska religionsvärlden och ansåg liksom flera äldre forskare de kristna elementen vara ett löst påhäng. Zaratustras religion eller »parsismen», som man något oegentligt brukar kalla denna efter dess allra senaste manifestationsform, avfördes i det närmaste från diskussionen om manikeismens historiska ursprung; ännu Baur hade närmast uppfattat manikeismen som en sammansmältning mellan zoroastrism och buddhism. Kessler påbörjade också en stor monografi över Mani, av vilken emellertid endast första bandet utkom (*Mani. Forschungen über die manichäische Religion. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Orients. Erster Band: Voruntersuchungen und Quellen.* Berlin 1889). Här äro alla då kända huvudkällor för manikeismens historia utnyttjade, men framför allt Acta Archelai och de

syrisk och arabiska skriftställarna. Arbetet är ännu i dag viktigt på grund av materialets rikhaltighet men lider i övrigt av stora brister, både i den historiska analysen och i filologiskt hänseende; de sistnämnda påtalades skarpt av orientalisterna Th. Nöldeke (ZDMG 43, 536 f.). Till Kesslers grunduppfattning anslöt sig Harnack (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*⁵ II, Beigaben: I. Der Manichäismus, s. 513—527). Teorien om manikeismens avhängighet av babylonisk religion har ännu så sent som 1915 förfäktats av Gillis P:son Wetter (Phōs. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus; i *Skrifter utg. af K. Hum. Vet.-Samf. i Uppsala* 17: 1). Wetter utgick dock från den senbabyloniska religionen och såg manikeismen i nära samband med mandeismen och hellenistisk gnosticism. Ungefär samma ståndpunkt intog även den nyligen avlidne O. G. von Wesendonk i sin skrift *Die Lehre des Mani*, Leipzig 1922. Även här framhålles Manis nära beroende av gnosticisismen och polemiserades mot antagandet av en zoroastrisk bakgrund till hans religion.

Manikeismens förhållande till mandeismen är för övrigt ännu ett olöst problem. Innan detta kan hyfsas och bringas närmare sin lösning, måste mandeismen underkastas en genomgripande granskning och de gängse åsikterna om dess historia och plats i den religiösa utvecklingen grundligt revideras.

Det slutande 1800-talet fick ytterligare en viktig källa för manikeismen. Den franske konsulen i Aleppo H. Pognon hade kommit över ett antal skålar med mandeiska inskrifter och genom studiet av dem kommit att intressera sig för den syriske kyrkofadern Theodor bar Kōnai, som i sitt verk *Liber scholiorum* uppräknar en mängd gnostiska sekter (förf. levde antagligen på 700-talet, möjligen senare) och även har ett långt avsnitt om manikeismen. I sitt verk om de mandeiska skålarna (*Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir*, Paris 1898) meddelar han ur honom tillgängliga handskrifter — Theodors verk var ännu ej utgivet — hithörande avsnitt i syrisk text och fransk översättning. Att vi här kommit över en första klassens källa för kändedomen om manikeismen, stod snart klart för forskningen. Den gjordes till föremål för en ingående behandling av Fr. Cumont och Kugener i *Recherches sur le Manichéisme I: La cosmogonie*

manichéenne d'après Theodor bar Khôni, Bruxelles 1908, där man finner en ny översättning jämte kommentar — ett glänsande arbete och i varje hänseende grundläggande för den modärna Maniforskningen. Viktiga äro i Theodors text framför allt citaten ur manikeiska skrifter; H. H. Schaefer har sedermera påvisat, att vi här för en gångs skull delvis påträffa Manis *ipsissima verba* på hans eget modersmål och litterära språk, som var syriska (Ein Lied von Mani, OLZ 1926, 104 ff.). Cumonts skrift föreligger även i svensk översättning (Franz Cumont, Den manikeiska kosmogonien efter Theodorus bar Khônai. Översättning jämte historisk inledning av Carl J. E. Hasselberg, Örnsköldsvik 1930). Theodors arbete utgavs fullständigt 1910—12 i Corpus scriptorum christianorum orientalium i Paris.

II.

När Cumont skrev sin undersökning om Theodor bar Kônai, hade redan en ny dag randats för Maniforskningen. Sedan Sven Hedin på 1890-talet funnit lämningar av gamla städer i sanden i Östturkestans öknar och även framletat ett och annat skriftfragment och andra dokument börjat dyka upp här och där, utsändes vid det nya seklets början en tysk expedition under ledning av A. Grünwedel till dessa trakter och tog särskilt under behandling ruinerna vid staden Turfan ej långt sydost om Urumtji. Man befann sig här på det område, som under den tidigare medeltiden behärskats av de turkiska uigurerna, och det besannade sig snart, att man stött på deras huvudstad Chotjo. Här i ruinerna påträffades en mängd fragment och lösryckta blad av skrifter avfattade med delvis okända alfabet. De hamnade i sinom tid i Museum für Völkerkunde i Berlin, där de omhändertogs av orientalisterna F. W. K. Müller († 1930), egentligen sinolog men behärskande så gott som alla asiatiska språk av någon betydenhet. Han kunde snart framlägga en tolkning av de flesta nya skrifterna och bestämma de språk, som kommo till användning. Det visade sig nu, att en betydande mängd fragment voro skrivna på medelpersiska (pehlevi) i en avart av den syriska *estrangelō*-skriften och att de hade manikeiskt innehåll. År 1904 kunde han meddela preussiska vetenskapsakademien, att han funnit lösningen av dessa

medelpersiska fragments gåta (Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, SBAW 1904, s. 348—52); ett stort textband, omfattande en mängd manikeiska fragment i transkription och översättning, utkom s. å. i akademiens Abhandlungen (Handschriftenreste etc. II). Ytterligare två expeditioner, som nu leddes av A. von Le Coq († 1930) hemförde nya betydande handskriftrester, som konserverades i Museum für Völkerkunde.

Uigurriket var en högst internationell stat, bildad vid en av knutpunkterna på den stora centralasiatiska handelsvägen till Kina; den var mötesplats för allt Asiens folk, språk och religioner. Man har här lärt känna flera nya språk, så bl. a. landets turkiska språk, uiguriskan, och sogdiskan, ett östiranskt språk, som synes ha varit Centralasiens *lingua franca* under denna tid. Alla religioner tolererades här, och både buddhismen och den nestorianska kristendomen voro starkt representerade. De flesta skrifter på uiguriska och sogdiska, som framkommit i dessa trakter, äro av buddhistiskt innehåll; på sogdiska har man en översättning av Nya Testamentet och andra kristna skrifter. De manikeiska skrifterna åter äro till allra största delen på medelpersiska, som här i öster är manikeismens *lingua sacra*. De bevarade urkunderna föreligga på två dialekter, dels sydvästiransk eller egentlig persiska, som talades i provinsen Pärš och var sasanidernas riksspråk, dels nordvästiransk, ett språk som man brukar betrakta som de aracidiska konungarnas regeringspråk. Självfallet har manikeismen också utnyttjat det allmänt spridda och förstådda sogdiska språket; ett icke obetydligt antal fragment äro på sogdiska. Till uiguriska äro också en mängd manikeiska skrifter översatta; de äro samtliga publicerade av von Le Coq i tre avhandlingar i preussiska vetenskapsakademien (Abhandlungen fr. o. m. 1908). Viktig är skriften *Chuastuanift*, »Bekännelse», en biktspegel för lekmän (auditores); den är ånyo utgiven med en mycket tillförlitlig översättning av den 1934 avlidne turkologen W. Bang i den belgiska tidskriften *Muséon*, bd. 36 (1923), s. 137—242.

I uigurriket intog manikeismen en synnerligen stark, måhända förhärskande ställning. År 762 hade den regerande dynastien antagit den som sin religion, och ehuru detta ingalunda betydde, att den blev statsreligion i samma mening som t. ex. mazdaismen i sasaniderriket,

så fick den i uigurrikets brokigt skiftande liv en alldeles särskild betydelse. Det är det enda ställe i världen, där vi lära känna manikeismen som gynnad och icke förföljd trosform. Det var i Turfanfynden också första gången forskningen gjorde bekantskap med oomtvistligt äkta manikeiska originalurkunder, varur en helt annan kunskap kunde förväntas än ur de polemiskt färgade och hatfullt förvrängda framställningar av motståndare, varmed man hittills fått operera.

F. W. K. Müller kom ej att publicera hela det rika pehlevimaterial, som hemförts. Av hans hand föreligger, utom ett par tillfälliga saker, ytterligare endast en textpublikation, Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Mahnâmâg), ABAW 1912. Mahrnâmâg skulle närmast kunna jämföras med vårt psalmboksregister; det ger begynnelseraden till var och en av de hymner, som på 760-talet brukades i den manikeiska församlingen i Turfan. Müllers 1904 utgivna textsamling utgavs ånyo 1907 i Petersburg av den ryske iranisten Salemann i hebreisk transkription och med glossar (Manichaica I, Petersburgsakademiens Bulletin 1907); i samma Bulletin publicerade han sedermera en del fragment, som hamnat i Petersburg.

Emellertid fick den lärda världen tillsviðare förgäves vänta på huvudmassan av det nya materialet. Orsaken härtill var, att urkunderna för bearbetning överlämnades till iranisten prof. F. C. Andreas i Göttingen († 1931). Andreas var en man av vittomfattande lärdom, stor idérikedom och livlig fantasi och ägde stora förutsättningar att tolka den nya, både i språkligt och sakligt hänseende förbryllande värld, som öppnade sig i urkunderna. Han har också på det rent språkliga området utfört ett pionjärbete av grundläggande betydelse. Men han var en sällsam man med underliga vanor och led av en outrotlig skräck för pennan. Texterna förblevo outgivna. En och annan text släpptes emellertid fram till publikation, så i de nedan omnämnda arbetena av Waldschmidt och Lentz och av Schaefer. Nu efter Andreas' död har publiceringsarbetet tagit fart. Hans lärjunge W. Henning har i två avhandlingar publicerat huvudmassan av de på sydvästdialekt avfattade texterna (Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan von F. C. Andreas. Aus dem Nachlass herausgegeben von Walter Henning I—II, SBAW 1932—1933) och

nu senast de på nordvästdialekt avfattade såsom del III av Mitteliranische Manichaica (SBAW 1934), allt i transkription och med översättning, anmärkningar och glossar. I dessa publikationer torde de allra flesta större, mera sammanhängande texter återfinnas; endast obetydliga fragment synas ännu vara outgivna. Uiguriska texter meddelas av W. Bang och A. von Gabain i deras Türkische Turfan-texte I—V, SBAW 1929—1931.

Då väl intresset för Östturkestan blivit väckt, kommo de vetenskapliga expeditionerna i rask följd: först kommo engelsmännen (1907) under ledning av Sir Mark Aurel Stein, därpå fransmännen (1908) under ledning av Pelliot. De förlade sitt arbete längre österut och riktade särskilt sin uppmärksamhet på de s. k. »Tusen Buddhors grottor» i trakten av staden Tuen-huang alldeles vid kinesiska Turkestans östra gräns. Här hade en taoistisk munk av en slump påträffat ett stort bibliotek, som blivit inmurat i en grotta år 1035, såsom av ett sigill framgick. Uppenbarligen hade någon vid ryktet om en analkande invasion av fiender gömt undan sina bokskatter där och sedan dött, varpå saken fallit i glömska. Här funnos förnämligast kinesiska skrifter, men också sogdiska och uiguriska, alla väl bevarade. En del av materialet fördes till London, en annan till Paris; de flesta kinesiska böckerna hamnade emellertid i Peking, där ett nationalbibliotek grundades för deras bevarande. Skrifterna voro huvudsakligen buddhistiska, men här påträffades ett fullständigt exemplar av den ovannämnda manikeiska biktboken *Chuastuanift*, och dessutom visade det sig snart, att bland de kinesiska skrifterna märkligt nog även funnos manikeiska böcker. En sådan, som hamnat i Peking, befinns vara en manikeisk dogmatisk skrift; den utgavs med översättning och kommentar av Chavannes och Pelliot i *Journal Asiatique* 1911 (Un traité manichéen retrouvé en Chine). Därtill kom ett fragment, som förvaras i Paris och som 1913 utgavs av samma lärde i *Journal Asiatique*. Londonsamlingen innehåller ett flertal stora manikeiska hymner på kinesiska; de ha till dels utgivits och bearbetats av Waldschmidt och Lentz (se nedan). Redan på 1820-talet hade sinologerna konstaterat omnämmandet av Mani och hans religion i kinesiska källor; nu fick man alltså den kinesiska manikeismens originalurkunder i handom.

Det är klart, att de iranska texterna redan från första stund skulle göra ett djupt intryck på Maniforskarna. Att Mani haft starkt intresse av det just vid hans framträdande nybildade sasaniderriket i Persien, det visste man för länge sedan genom de arabiska källorna. Enligt den gängse manikeiska tradition, som dessa återspeglade, hade Mani första gången offentligt predikat sin lära vid Shāpūr I:s kröning 242; skriften *Shāpūrakān*, vars titel och begynnelse man kände genom araberna, hade uppenbarligen sammanhang med denna händelse. I varje fall föreföll det uppenbart, att den varit tillägnad just nämnde härskare. Att sedan Mani gjort allvarliga försök att få sin lära antagen av den nya dynastien, kunde man ana, och detta var på grund av den historiska situation på allt sätt sannolikt. Det framgick också klart nog, att åtskilliga medlemmar av dynastien vunnits av honom, och man kunde sluta sig till att en tämligen häftig strid utkämpats mellan honom och det mazdeistiska prästerskapet. Så skulle äntligen Behrām I vid sin tronbestigning ha gjort slag i saken och avgjort den till mazdeismens förmån, i det han strax i början av sin regering, man ansåg sig kunna fixera året 273, lät avrätta Mani i Djund-i-Shāpūr. Manis persiska förbindelser voro alltså klara nog. I de nya manikeiska texterna på iranskt språk återfann man nu hela den mazdeistiska gudavärlden: Ormuzd, Ahriman, Mihr, Narēsaf och vad de alla heta. Vad under alltså, om den gamla hypotesen, enligt vilken manikeismen endast vore en reformrörelse inom den mazdeistiska zoroastrismen, nu med förnyad styrka trängde sig i förgrunden? Man ansåg sig kunna delvis förklara divergenserna mellan manikeismen och den zoroastrism man kände ur urkunderna på så sätt, att man laborerade med ett x, nämligen iransk folkreligion och populära, av ortodoxien icke knäsatte zoroastriska föreställningar. Den gamla panbabilonismen avlöstes av en paniranism, som snart antog nästan lika outrerade former som den förra.

Inom forskningen på gnosticisms område hade trots Kesslers och andras panbabilonistiska tendenser den gamla hypotesen om en iransk (»parsistisk») grundval för de gnostiska systemen aldrig helt uppgivits. Bousset ställde sig på denna ståndpunkt. I Hauptprobleme der Gnosis (Göttingen 1907), vari även manikeismens problem fördes på tal, sökte Bousset framför allt gentemot Harnack påvisa, att de

gnostiska systemen återginge på en iransk frälsningsreligion, vars grundtyp han sökte framkonstruera. Mot Boussets arbete ha åtskilliga vägande invändningar framställts, både av gnosticisms utforskare (de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris 1925), som ansågo, att Bousset förbisett gnostikernas positiva synteser, och från iranistiskt håll (H. H. Schaefer), där man gjort gällande, att Bousset förväxlat iranska stilelement med verkliga iranska theologoumena. Problemet om Irans betydelse för gnosticisismen är säkert betydligt mer komplicerat, än han antog, men hans huvudtes synes mig innesluta moment, som man svårligen kan komma förbi.

Till Bousset anknöt i mångt och mycket R. Reitzenstein, iranisten Andreas' personliga vän, som förde det iranska betraktelsesättet till sin spets. Han kunde i sina skrifter i översättning meddela åtskilligt manikeiskt material, varmed Andreas försåg honom under de berömda nattliga samtalen i den senares bostad i Göttingen. Nämnas bör här framför allt Reitzensteins skrift *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921. Här sökte Reitzenstein påvisa, att en i fragment föreliggande manikeisk hymn i själva verket vore texten till ett iranskt frälsningsmysterium, som Mani övertagit och som redan brukats av en Zaratustraförsamling, om också ej bland de stränga ortodoxerna. Beviset härför fann han i en manikeisk hymn, där Zaratustra uppträder som talande och där han samtalar med sitt Jag (sitt himmelska urväsen, på pehlevi *manōhmēd* eller, som Andreas omskrev det, *monuhmed*). Detta frälsningsmysterium spårade han sedan över hela den hellenistiska världen. Till sin grundtes måste detta arbete betecknas som förfelat. Först och främst är det missbruk av ord, då man här använder termen »mysterium»: därmed kan endast en kultform förstås, där de heliga orden äro beledsagade och illustrerade av särskilda handlingar, som i synlig form giva uttryck åt det, varom texten handlar. Sådana mysterier äro emellertid alldeles okända i manikeismen, och det finns inga bevis för att de eljest brukats i det gamla Iran, även om saken ej får anses a priori omöjlig. Zaratustrahymnen är med vissnet religionshistoriskt feltolkad; den är rent manikeisk, och Zaratustra är ett endast ett persiskt stilelement. Med den verkliga zoroastrismen eller med forniransk religion har den intet att skaffa. Men trots allt har Reitzenstein här åstadkommit ett verk av väldig

räckvidd. Dess förblivande förtjänst är att ha arbetat fram föreställningarna om urmänniskan, så att vi nu kunna gripa konturerna av denna mytologiska figur, som onekligen har en central plats icke blott i Irans religiösa värld. Reitzensteins uppfattning av manikeismen måste åter anses i princip övervunnen. Hans försök att utnyttja manikeismen, såsom exponent för forniransk religion, i evangelieforskningens tjänst kan utan vidare avföras från dagordningen.

De nya fynden ställde det gamla material, varmed Maniforskningen förut haft att arbeta, för en tid i skuggan. Men snart nog gjorde sig kravet på en konfrontation mellan de bägge textgrupperna med styrka gällande. Det var därför synnerligen tacknämligt, att den grundlärde franske Augustinuskännaren Prosper Alfarcic företog en generalinventering av allt tillgängligt Manimaterial och gav en kritisk analys därav från historisk och litterär synpunkt (*Les écritures manichéennes*, I: *Vue générale*, II: *Étude analytique*, Paris 1918). Detta verk kommer att länge förbli oundgängligt för Maniforskningen såsom grundläggande analys och gruppering av materialet. Alfarcic har också ägnat problemet om Manis miljö ingående uppmärksamhet. Han betraktar Mani som gnostiker och framhåller särskilt det nära sambandet mellan honom och Bardesanes, som stod honom synnerligen nära i tid och rum (han verkade i Edessa och dog 222, sex år efter Manis födelse). Han understryker också de andliga band, som förena Mani med Marcion; det är intet tvivel, att den förre från den senare övertagit sin lära om Gamla Testamentet. Konstellationen Marcion—Bardesanes—Mani hade heller icke undgått de gamla kyrkofäderna, bland vilka särskilt Efrem Syrern starkt framhåller den. Alfarcic lägger vikt vid Manis verksamhet som religiös organisator och kyrkobilddare. Ungefär samma synpunkter återfinnas i Burkitts lilla förträffliga skrift *The religion of the Manichees* (Cambridge 1925), som på ett välgörande sätt återför diskussionen till de kristna och arabiska källorna utan att därför försumma det centralasiatiska materialet, vilket dock behandlas med vederbörlig försiktighet. Nytt i boken är ett mycket fragmentariskt syriskt material, som dykt upp ur Egyptens outtömliga förråd av papyrer; några obetydliga papyrustrasor hade visat sig vara av manikeiskt innehåll och tillhöra den mani-

keiska originallitteraturen — ett förebud till vad som några år senare skulle i ymnigt mått beskännas oss från samma land.

Det berättas, att en dansk litteraturforskare i en föreläsning beklagat sig över de svåra problem, som H. C. Andersens dagböcker beredde litteraturhistorien; alla teorier om skaldens utveckling ginge eljest bra ihop, men så hade man »disse forbandede Dagbøger», som fördärvade alltsammans. Faktiskt hade Turfanforskarna i den kristna traditionen om Mani en sådan påle i köttet, som fördärvade all glädje av de iranska fynden. Sedan den första iranska entusiasmen lagt sig, fann man sig ställd inför en serie till synes alldeles olösliga problem. De manikeiska originalurkunderna från Turkestan ståtade med hela det mazdeistiska panteon; därav fanns i väster intet spår. Terminologien skiftade Proteusartat från källa till källa; den terminologiska yppigheten och möjligheterna till nybildningar syntes vara utan gräns. Även i de två huvudgrupperna av iranska urkunder, de på nordvästdialekt och de på sydvästdialekt, rådde en märkvärdig osamstämmighet. Skriften Shāpūrakān, som uppenbarligen var bestämd för konung Shāpūr I och med fullkomlig visshet härrörde från Mani själv, visade sig, sedan man kommit över fragment därav, icke blott till namnet utan även till innehållet vara alldeles okänd i väster. Till en viss grad kunde man reda sig med hypotesen om en senare utveckling inom den manikeiska församlingen, men problemet var därmed icke bragt ur världen. Vore manikeismen en iransk religion, måhända rentav en zoroastrisk reformrörelse, så fanns för Jesus egentligen ingen plats i systemet; hans gestalt måste konsekvent betraktas som ett löst synkretistiskt påhäng. Detta motsades emellertid bestämt av den västliga traditionen, och det visade sig, att *Mani själv* i Shāpūrakān upptagit hela den evangeliska eskatologien med Jesus som centralfigur; den stora domsperikopen i Matt. 25 är oss i manikeisk fattning bevarad just i denna skrift. Man kunde möjligen tala om koncessioner åt de kristna åskådningarna; men varför gjordes de med så uppseendeväckande påtaglighet just i en skrift, som var uteslutande ämnad för iraniern Shāpūr, vilken ännu så länge icke hade någon överväldigande stor kristen befolkning i sitt rike att taga hänsyn till? Jesusgestalten var uppenbarligen djupare förankrad i systemet, än med hypotesen om ett rent iranskt ursprung kunde förenas.

Äran att först ha bragt reda i detta virrvarr tillkommer den unge tyske orientalist H. H. Schaefer. I honom har Maniforskningen förvärvat en första rangens kraft med sällsynta förutsättningar att gripa sig an dess jättelika uppgifter. Han började sin bana som religionshistoriker i Reitzensteins skola och samarbetade med denne i hans skrift *Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926 (*Studien der Bibliothek Warburg*). Sedermera bröt han sig lös från Reitzenstein för att gå sina egna vägar. År 1927 utgav han i Leipzig en skrift, vari han framlade sin uppfattning av manikeismens problem: *Urform und Fortbildung des manichäischen Systems* (*Sonderabdruck aus Vorträge der Bibliothek Warburg 1924—25*). Det är ingen diger skrift — 157 sidor — men utan gensägelse den yppersta programskrift, som någonsin författats rörande det manikeiska problemet. Utgående från Alexander från Lycopolis, som meddelar grundtankarna i Manis system utan varje mytologisk omklädning, söker han bestämma förhållandet mellan manikeismens läroinnehåll och den förbryllande mytologiska apparat, som överallt och icke minst i Turfanfragmenten kommer till användning både i läroframställning och hymner. Han kommer till den slutsatsen, att Mani till grund för sin religion lagt ett klart genomtänkt filosofiskt system, som åsyftade en världs- och livsförklaring och avsåg att meddela människorna det vetande, den $\gamma\omega\sigma\iota\varsigma$, som hon behövde för sin frälsning. Detta system kunde uttryckas i klart rationella tankeformer, det var en $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ i grekisk filosofisk mening. För att meddela denna lära för människorna brukade emellertid Mani en mytologisk vokabular. Anknyttande till människornas vanliga föreställningar brukade han de mythologoumena, som voro gängse i de kretsar, till vilka han vände sig, såsom stilelement; vid sidan av sin filosofiska $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ställde han en $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$, såsom redan Platon gjort. Tanken är genial och gör med ett slag den manikeiska mytologien i princip begriplig. Det vill emellertid synas mig, som om Schaefer i sin upptäckarglädje något väl starkt tillspetsat sin tes; den gör nog Mani till mer medveten filosof, än han i själva verket var. Mani var dock framför allt en religiös personlighet och religionsstiftare, och att han själv tänkt mera i mytologiska än i rationella kategorier, har jag svårt att komma ifrån; men jag vill gärna medgiva, att Manis tankevärd representerar ett

mytologiskt tänkande i upplösningstillstånd, redan starkt bemängt med rationella element och religionspolitiska beräkningar. All jämförelse med Platon synes mig missvisande. Men viktigt var, att Schaeder som vi våga hoppas definitivt slog ned den envist vidhållna satsen om Mani som en rent *iransk* religionsstiftare eller reformator av den nationella iranska religionen. Mani insättes på nytt i den hellenistiskt påverkade gnostikernas stora rad, vid sidan av Marcion och Bardesanes, men som en självständig religiös tänkare, som i sig sammanfattar och fulländar begreppet gnosis överhuvud. Mani insättes med ett ord i *den asiatiska hellenismens* stora andliga sammanhang — det som ännu i dag behärskar Främre Orienten. Han har tillräckligt mycket av hellenism i sig för att kunna tänka rationellt och tillgodogöra sig den senantika hellenistiska vetenskapen, men Främre Asiens brokiga religionsvärld är den livsluft han andas.

Mani har nu, så fullföljer Schaeder sin tankegång, på fullt allvar velat stifta en världs- och universalreligion. Schaeder ställer *Mani missionären* i förgrunden och vinner först därmed den rätta aspekten på den manikeiska mytologiens skiftande rikedom. Mani har velat vända sig till alla den gamla världens folk och har därför själv anordnat icke endast översättningar utan även »omstiliseringar» av sina skrifter till tjänst för de olika kretsar, vilka han ville nå. Det var därför alldeles naturligt, att hans skrifter skulle röra sig med kristna termer och uttryck, då de gjordes tillgängliga för kristna, men däremot med iransk mytologi och iranska termer, då han vände sig till iranierna. Vi ha därför att gruppera de manikeiska skrifterna i två stora kategorier: en västlig kristet bestämd och en östlig zoroastriskt bestämd.

Schaeder hävdar också med styrka Manis fulla avhängighet av kristendomen. Man är skyldig att taga honom på fullt allvar, då han — efter Pauli föredöme — betecknar sig som »Jesu Kristi apostel». Hela hans lära är ingenting annat än en gigantisk, sällsynt följdriktigt gnostisk tolkning av Kristi frälsaregärning. Kristus är den centrala gestalten i hans religion; mot den övernaturlige Frälsareguden Kristus konvergera alla linjerna i hans system.

Denna tes om Kristi centrala plats i Manis religion fick omedelbart sin bekräftelse i en avhandling av sinologen Wadschmidt och

iranisten Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus* (ABAW 1926, nr. 4). Här framlägges en mängd nytt iranskt material, men i förgrunden stå några av de stora manikeiska hymner på kinesiska, som hamnat i London. Bland dessa kinesiska texter finnas även några, som till språket äro iranska, ehuru skrivna med kinesiska tecken; en sällsam företeelse. De visa, att medelpersiska som liturgiskt språk t. o. m. hållit sig på kinesiskt område. Den kinesiska manikeismen hade, som man redan kunde sluta av de av Chavannes och Pelliot offentliggjorda skrifterna, ren epigonkaraktär och hade avlägsnat sig långt från stiftarens anda. I lärosystemet överväger en hårklyvande skolastik och en olycksalig lust att spinna vidare på systemets talserier och schemata. Hymnerna frossa i stereotypa talesätt. De äro givetvis bearbetningar av den manikeiska Turfanförsamlingens hymner men synas icke bygga på äldre, Mani mera närstående material. De representera manikeisk fromhet i Turfan i dess senare, en smula degenererade form och ha t. o. m. sjunkit under denna nivå.

Waldschmidt och Lentz kommo till ungefär samma resultat beträffande Kristusgestalten i manikeismen som Schaefer: Mani har interpreterat den kristna Frälsaregestalten efter sitt eget system, och hans eskatologi, som utgör själva blickpunkten i hans religion, är i det väsentliga kristet bestämd. I religionshistoriskt hänseende står detta arbete icke på höjdpunkten; i uppfattningen av problemet kan det på intet vis mäta sig med Schaefer's lilla skrift (jfr min recension i *Le Monde Oriental* XXIV, 1929, 354 ff.).

Waldschmidt och Lentz ha fortsatt sina forskningar i arbetet *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten* (SBAW 1933). Detta arbete har vad det idéhistoriska beträffar rönt en rätt omild kritik. Författarna ha smittats av sina kinesiska källor och förvandlat det manikeiska lärosystemet till en rad pedantiskt genomförda dualistiska tal-, begrepps- och namnserier. Vad de så få fram, är en sen, dekadent avart av manikeismen, som icke duger för interpretationen av manikeismens ursprungliga läror och intentioner. Uppenbart är, att den kinesiska manikeismen icke är ägnad att giva något riktigt begrepp om vad manikeismen i sin krafts dagar var och ville. Det är, såsom Schaefer träffande anmärkt, ungefär

som om man ville giva ett begrepp om vad kristendom är efter den etiopiska kyrkans litteratur.

III.

Då jag besökte Berlin på försommaren 1931, hörde jag i invigda kretsar viskas om ett stort papyrusfynd i Egypten, som ansågs skola återbörda åt forskningen Manis skrifter. Några år senare kom bekräftelse på ryktet i den lilla skriften *Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler. Von Prof. D. Dr. Carl Schmidt und Dr. H. J. Polotsky. Mit einem Beitrag von Dr. H. Ibscher (SBAW 1933)*. Det var den kände kyrkohistorikern och koptologen C. Schmidt i Berlin, som under sina besök i Kairo lyckats hos en antikvitetshandlare komma över en packe otroligt illa medfarna koptiska papyrer från Fajjūm, som han genast kunde identifiera som manikeiska. Fyndet hade delats av antikvitetshandlarna och den andra delen hade hamnat hos en engelsk samlare, Mr. A. Chester Beatty, som fört manuskripten till London. Fyndet, som nu är under konservering av den kände Berlinkonservatorn Dr. Ibscher, är det största, som någonsin gjorts; det rör sig om över 1000 sidor. Men det befinner sig i så dåligt skick, att det kommer att dröja många år, innan det kan bli fullt tillgängligt för forskningen. Stickprov ur nästan alla papyrusbyltena hade emellertid tämligen snart kunnat tagas, och vad därur blivit bekant, är sannerligen av revolutionerande beskaffenhet och visar, att fyndet betecknar en ny epok i Maniforskningen.

Vad man kommit över, är ett helt manikeiskt bibliotek, som tillhört en medlem av en manikeisk församling i Fajjūm. Papyrerna synas vara från 400-talet (så nyligen Polotsky), men församlingen kan givetvis vara mycket äldre; då Alexander från Lycopolis, som skrev i början av 300-talet mot manikéerna, säkert hade ett praktiskt syfte med sin bok, bör det redan på hans tid ha funnits manikeiska församlingar i Egypten. Följande skrifter ha kunnat fastställas i det nyupptäckta biblioteket.

1. Kephalaia, en stor manikeisk läroskrift; i papyruspacken har Ibscher kunnat avläsa bladsiffran 514, utan att därmed slutbladet är

angivet. Det tycks röra sig om c:a 520 sidor. Under formen av samtal mellan Mani och hans lärjungar utvecklas här den manikeiska dogmatiken. Schmidt ansåg sig med vissa förbehåll kunna tillskriva skriften Mani själv, vilket dock av andra hålles för mycket osannolikt. Titeln var redan känd från kristna författare, däremot har intet spår funnits av skriften i den östliga traditionen.

2. Manis brevsamling, säkert åtminstone till sin grundstock återgående på Mani själv. Manis brev finnas uppräknade i Kitāb el-Fihrist.

3. Ett slags historieverk, börjande med Manis tillfångatagande och hans verksamhet i fångelset. Med all säkerhet har sedan hans avrättning skildrats; därpå talas om händelser, som beröra den manikeiska församlingen i Persien i slutet av 200-talet. Vi få höra talas om förföljelser från den persiska statsmaktens sida men erfara också, att vissa vasallfurstar understödde manikeismen. Bland dessa nämnes i främsta rummet en viss Amarō, tydligen identisk med en arabisk lyd-furste 'Amr i Hīra av lachmidernas ända ned till den muhammedanska erövringen existerande dynasti. Det har sitt intresse att få klara bevis för att denne Nordarabiens då mäktigaste beduinfurste varit anhängare av manikeismen. Denna religion har alltså tydligen icke varit utan inflytande på den arabiska halvöns religiösa liv.

4. En ännu obetydligt undersökt papyrusbok, som synes innehålla homilier eller λόγοι av olika manikeiska auktoriteter. Endast en del av boken finnes i Berlin; om resten se under 6.

De nu nämnda skrifterna förvaras i Berlin; de följande ligga i London och tillhöra Chester Beatty-samlingen.

5. En stor psalmsamling, i vilken åtskilliga hymner kunna tänkas återgå på Mani själv, men som i stort sett härstammar från den äldsta manikeiska församlingen. Psalmerna har spelat en synnerligen betydande roll i den manikeiska gudstjänsten, såsom redan genom kyrkofäderna var bekant och såsom de tallösa hymnfragmenten från Turfan omvitna.

6. Ett stycke av den under 4) omtalade boken. Denna text är nu utgiven av H. J. Polotsky (*Manichäische Homilien*, i *Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty*, Bd. I, Stuttgart 1934).

7. En skrift, som synes ha samband med Manis »Det levande evangeliet», som är väl känt ur den västliga traditionen.

8. En ännu ej alls bearbetad skrift av okänt innehåll.

Det är ännu alldeles för tidigt att yttra sig om bärvidden av de nya texterna. Men så mycket är tydligt, att vi nu äntligen fått den *västliga* manikeismens originalurkunder i handom, liksom Turfanfynden gävo oss den *östliga* manikeismens. Av det lilla, som hittills kommit i dagen av Fajjūmfyndet, framgår klart, att de båda läroformerna i sak äro identiska, men att den västliga framställningen brukar dogmatiska termer, där den östliga rör sig med mytologiska. Allt talar för att det västliga framställningssättet, som direkt anknyter till hellenistiskt och kristet språkbruk, i det väsentliga motsvarar Manis eget, under det att det zoroastriskt-mytologiska, som Mani använder i Shāpūrakān, uppenbarligen är hans egen anpassning av läran efter iraniernas föreställningar. Schaeders tes om Manis idéhistoriska position och hans missionspraxis har tydligen på ett glänsande sätt bekräftats.

Fajjūmfyndet har redan kunnat bringa klarhet över den osamstämmighet i den turkestanska traditionen, varom ovan var tal. Det visar sig nu, att den östliga traditionen i sin renhet representeras endast av texterna på sydvästiranskt språk, som var sasanidernas riksspråk och vilket Mani använde, då han med skriften Shāpūrakān vände sig till Shāpūr I. De på nordvästiranskt språk avfattade texterna visa däremot den närmaste frändskap med den västliga traditionen, även om de ej undgått inflytande av den rent östliga. Dessa nordvästiranska texter måste härstamma från en iransk församling i nordvästra Iran, d. v. s. från Manis omedelbara grannskap. Kolonister från denna hade tydligen vandrat österöver och slagit sig ned i uigurriket. Den kinesiska manikeismen är en avart av den västligt orienterade. Tilläggas kan, att den islamiska manikeismen tydligen står på västlig grund.

Angående Manis liv och framträdande som profet innehålla de nya texterna uppgifter, som starkt avvika från de hittills kända och godtagna och, om de visa sig riktiga, måste medföra en grundlig revision av Manis historia. Det synes framgå, att Mani icke predikat på Shāpūrs kröningsdag år 242. Det tyckes förhålla sig på följande vis. Mani

vistades vid denna tidpunkt i Indien, där han länge uppehållit sig — Manis förbindelser med indisk religion framstå här såsom långt starkare än vad ännu Schaefer 1927 ville medgiva. Han hemkallades nu av Shāpūr I, som mottog honom i sin huvudstad, lät honom predika för sig, visade honom mycken välvilja och för längre tid behöll honom i sin omedelbara omgivning. Det ser ut, som om Mani under Shāpūrs hela regeringstid behållit ett starkt inflytande över honom. Om detta är riktigt, så har striden mellan mazdeism och manikeism i sasaniderriket varit av långt mera djupgående natur än man förmodat. Det skulle rent ut betyda, att Shāpūr I under hela sin regeringstid vacklat mellan de bägge religionerna eller t. o. m. tagit parti för den manikeiske rivalen. Stridens förlopp är emellertid ännu alldeles dunkelt. För den tolkning jag nu givit skulle kunna tala, att de nya texterna synas giva vid handen, att Behrām I avrättat Mani icke i början av sin regering, utan i slutet (276). Även han kunde tänkas ha tvekat i det längsta med avgörandet. Huruvida fruktan för den störtade aracidiska ätten härvidlag spelat någon roll, är det för tidigt att yttra sig om. Mani tillhörde på modernet denna ätt, och en aracidisk prins skymtar otydligt fram bland hans förbindelser vid det sasanidiska hovet. Att Manis religionspolitiska strävanden i varje fall varit av djupt ingripande betydelse för den sasanidiska mazdeismens utveckling, synes mig redan nu höjt över allt tvivel.

KYRKAN SÅSOM UTTRYCK FÖR LUTHERS GEMENSKAPSTANKE¹

AV TEOL. LIC. HERBERT OLSSON, LUND

Frågan om innebörden i Luthers kyrkobergrepp är utan tvivel ett av de mest omdebatterade problemen i hans teologi.² Vare sig uppgiften har varit att ange den inre strukturen i hans kyrkobergrepp eller bestämma dess ställning i den kristna kyrkotankens allmänna historiska sammanhang, har man inom den teologiska forskningen kommit till de mest skiftande resultat. Har på detta sätt den teologiska litteraturen att uppvisa en hel rad av olikartade försök att tolka Luthers kyrkotanke, så är det emellertid grundat i saken själv, att i varje enskilt fall tvenne med varandra nära sammanhängande problem på ett mer eller mindre framträdande sätt gjort sig gällande. Å ena sidan kännetecknas nämligen Luthers kyrkotanke utan tvivel av ett »anstalts»-moment. Kyrkan konstitueras av nådemedlen, d. v. s. ordet och sakramenten. Å andra sidan är det emellertid lika självklart, att den lutherska kyrkotanken innesluter ett gemenskapsmoment. Kyrkan är de heligas samfund, *communio sanctorum*. Problematiken i Luthers kyrkobergrepp kan därför helt enkelt påstås vara innesluten i uppgiften att bestämma innebörden av dessa båda moment i deras inbördes relation i förhållande till varandra. Det har nu för försöken att ange innebörden i Luthers kyrkotanke varit utmärkande, att man i stor utsträckning varit behärskad av för Luthers åskådning främmande fråge-

¹ De följande sidorna äro skrivna i anslutning till tankegångar, som utförts i min avhandling, »Grundproblemet i Luthers sociaetik, I». Utrymmet har ej tillåtit utförliga citathänvisningar. De synpunkter på Luthers kyrkotanke, som här anläggas, skola emellertid i annat sammanhang mera utförligt utvecklas.

² Rörande litteraturen om Luthers kyrkobergrepp hänvisa vi till Kattenbusch, *Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff* (Theol. Stud. u. Krit. 1928), där de viktigare arbetena refereras.

ställningar. Än har man utgått från det anstaltliga momentet, men man har därvid ofta varit bestämd av ett oklart eller för Luther främmande uppenbarelse-(nådemedels-)begrepp. Än åter har man inriktat uppmärksamheten på gemenskapsmomentet, kyrkans egenskap av att vara »*communio sanctorum*». Men därvid har man mestadels förts in på allehanda spekulationer rörande förhållandet mellan den »synliga» och den »osynliga» kyrkan på ett sätt, som tydligt ger vid handen, huru man i Luthers kyrkotanke insmusslat reformerta, pietistiska eller kantska tankegångar.

Å de följande sidorna skall det ges en sammanträngd undersökning av den lutherska kyrkotanken. Vi utgå från gemenskapsbegreppet, bestämningen av kyrkan såsom *communio sanctorum*, varvid vi emellertid skola påvisa enheten av gemenskaps- och anstaltsmomentet. På detta sätt skall det bli möjligt att framhäva de drag, som känneteckna den inre strukturen i Luthers kyrkotanke, och samtidigt i korthet antyda dess plats i den kristna kyrkotankens allmänna sammanhang.

COMMUNIO SANCTORUM.

När Luther vill ge en uttrycklig bestämning av kyrkans väsen, så sker alltid detta i anslutning till tredje artikelns ord: kyrkan är en *communio sanctorum*.¹ Det är därvid tydligt, att i denna grundbestämning ordet *sanctorum* måste fattas såsom genitiv till nominativen *sancti*.² Detta framgår såväl därav, att uttrycket *communio s.* helt enkelt kan ersättas av uttrycket *congregatio s.*,³ som framför allt av de uttryckssätt, som Luther använder i sina tyska skrifter: »Die heilige Christliche kyrche heisset der Glaube Communionem sanctorum, Ein gemeinschaftt der heiligen». ⁴ Frågar man emellertid efter den när-

¹ De senaste undersökningarna av Luthers kyrkotanke utgå därför också från det nämnda begreppet. Jämf. Althaus, *Communio sanctorum*, och Kattenbusch's ovan citerade arbete.

² Jämf. även Althaus, a. a. s. 37 ff. och Kattenbusch, a. a. s. 200 ff.

³ Jämf. t. ex. Disp. Luthers, hrsg. Drews, s. 642. — Visserligen förekomma hos Luther ställen, där ordet *sanctorum* måste fattas såsom genitiv av en nominativ *sancta* i betydelsen *sacramenta*. (Jämf. t. ex. WA IV 401, 6 f.). Denna betydelse måste emellertid betraktas såsom sekundär i jämförelse med der förutnämnda.

⁴ WA XXX, 1, 189, 6 ff. (stora katekesen); WA VI 292, 37 ff.; WA L 593, 9 ff.

mare innebörden i begreppet *communio sanctorum*, så föres man i riktning mot denna frågas besvarande genom att fastställa, vad som förstås med beteckningen »sanctus». Sanctus, helig, är enligt Luther en människa genom tron.¹ Kyrkan är alltså en de kristtrognas gemenskap. Delaktighet i kyrkan vinner människan genom tron.

Om på detta sätt Luthers kyrkobergrepp är förknippat med hans trosbegrepp, så är det eo ipso givet, att hans kyrkotanke måste ställas i omedelbar relation till alla de centrala problemen i hans teologi. Detta åskådliggöres på följande sätt. Genom tron står den kristne i en särskild relation till Gud, men tron kännetecknas enligt Luther med nödvändighet därav, att den tager sig uttryck i kärlek gentemot nästan.² Genom tron mottager den kristne sitt goda från Gud och meddelar det i en kärlekens gärning åt nästan. Tron kan därför av Luther betecknas såsom den kristnes passiva, kärleken åter hans aktiva rättfärdighet. Om sålunda människan genom tron vinner delaktighet i kyrkan, men tron måste vara förbunden med kärlek, så innebär detta, att kyrkan, de heligas samfund, måste betraktas på en gång i relationen till Gud eller Kristus (tron) och den inbördes relationen mellan människorna (kärleken).³ De kristtrogna uppfylla, säger Luther, lagens såväl första som andra tavla.⁴ Med utgångspunkt från Luthers angivande av tron såsom aktiv, kärleken såsom passiv, skulle man därför kunna ge uttryck åt den dubbla relation, som ligger i kyrkotanken, genom ett fritt omskrivande av uttrycket *communio sanctorum* till det dubbla: *sancti communicantur* och *sancti communicant*.

Har det föregående ådagalagt, huru Luthers kyrkotanke måste förbindas med hans tros- och kärleksbegrepp, så är därav en självklar konsekvens, att den står i omedelbart samband med hans kristologi och gudsåskådning. Vi anföra här endast i största korthet Luthers hit hörande tankegångar.⁵ Kristus är enligt Luther hos den kristne närvarande i tron, och den kristnes kärleksverk är uttryck för Kristi kärlek. Liksom Kristus på en gång är Gud och människa och därvid

¹ WA XL, 2, 103, 1 ff.

² Jämf. Grundproblemet . . . etc., kap. 2.

³ WA IX 566, 35 ff.: »als dye kirch getayllet seye in zcwey stuecke und zcweyerley conspect hab: eynnes fur gottes angesiecht, das ander fur den leutten.»

⁴ WA L 626, 15 ff.

⁵ Jämf. Grundproblemet . . . etc., kap. 2.

såsom Gud är fri i förhållande till allt men i och med att han är människa påtager sig all mänsklig skuld, så äger den kristne i tron allt men påtager sig i kärleken nästans bördor. Den kristnes tro och kärlek är därför att betrakta såsom uttryck för paradoxaliteten i Kristi ständigt fortgående verk såsom på en gång Gud och människa. Om emellertid den kristne genom tron förenas med Kristus, så kan kyrkan, d. v. s. totaliteten av alla kristtrojna, benämnas Kristi kropp, Kristus åter, som verkar genom de kristtroende, kyrkans huvud. När den enskilde kristne betecknas såsom en lem i Kristi kropp, så är däri ut-sagt hans dubbla relation till huvudet Kristus och till kyrkans lemmar, d. v. s. alla kristtrojna.¹

När vi uppnått denna punkt, måste vi emellertid anse oss skyldiga att i ett visst hänseende göra en närmare distinktion. Det har nämligen dels påståtts, att kyrkan eller de kristtrojna genom tron stå i en relation av särskild art till Gud,² dels åter, att de genom tron äro förenade med Kristus, som därför kan benämnas kyrkans huvud. Det måste därför frågas, i vilket inre förhållande dessa båda utsagor stå till varandra. En närmare eftertanke ger vid handen, att de båda nämnda påståendena utsäga samma sak. Ty vad först den utsagan beträffar, att Kristus är kyrkans huvud, så gäller detta om Kristus såsom på en gång Gud och människa. Luther kan visserligen säga, att Kristus såsom människa regerar i kyrkan.³ Han vill därmed hava framhävt, att, liksom paradoxaliteten i Kristi verk framträder däri, att han på en gång är Gud och dock blir verklig människa, som påtager sig all mänsklig skuld, så är Kristus såsom kyrkans herre verklig människa, d. v. s. han står såsom kyrkans herre i relation till mänsklig skuld, så att han även i denna egenskap i viss mening framträder i fördoldhet. Därunder är det emellertid samtidigt förutsatt, såsom Luther även uttryckligen framhåller, att Kristus under allt detta är Gud,⁴ som är herre över mänsklig skuld. Kan sålunda utsagan, att

¹ Jämf. härtill WA II 742 ff.

² Jämf. WA XLIII 601, 12 f.; »Sic constituitur Ecclesia inter homines, quando fit cohabitatio Dei cum hominibus.»

³ WA IV 399, 32 f.; 406, 23 ff.: »Quia nunc regnat Christus in quantum homo et per fidem humanitatis suae» . . . ; 449, 6 f.

⁴ Detta framhäves uttryckligen i samma sammanhang, som det säges, att han såsom människa regerar i kyrkan, WA IV, 406, 30 f.: »Non quod nunc non sit deus in nobis, sed quod est in nobis involutus et incarnatus in humanitate.»

Kristus är kyrkans huvud ej förstås, om man ej tager hänsyn till, att Kristus av Luther betraktas såsom Gud, så kan å andra sidan den utsagan, att kyrkan konstitueras genom dess förhållande till Gud, ej erhålla sin rätta bestämning, om man bortser från den omständigheten, att enligt Luthers åskådning Guds vilja kan rätt fattas endast i Kristi verk såsom människa. Då de kristtrogna äro ett med Kristus, så innebär detta, att Guds relation till dessa är identisk med Guds relation till Kristi mänsklighet. Härmed är det klarlagt, att de båda anförda utsagorna i själva verket äro identiska.

Det föregående har åskådliggjort, huru nära förbunden Luthers kyrkotanke är med hans åskådning såsom helhet. Liksom Kristus på en gång är Gud och människa och sålunda på en gång påtager sig mänsklig skuld och dock är herre däröver, så påtager sig den kristne i kärleken nästans bördor, på samma gång som han i tron äger all frihet. De kristtrogna äro på det sättet förbundna med Kristus, att han alltjämt är närvarande i deras tro och kärlek. Detta är innebörden i utsagan, att kyrkan, d. v. s. de kristtrogna, är Kristi kropp och Kristus kyrkans huvud.¹

UNIVERSALISMEN I LUTHERS KYRKOTANKE: KYRKAN OCH LEX NATURAE.

Sedan vi på det sätt, som ovan skett, uppvisat, huru Luthers kyrkotanke är förankrad i hans allmänna religiösa grundtankar, så framträder omedelbart ett för tolkningen av hans kyrkotanke avgörande problem. Det har ovan visats, huru den kristne i tron och kärleken är förenad med Kristus och därmed eo ipso införlivad i kyrkan. Medlemskap i kyrkan vinner människan alltså genom tron. Om detta drag, d. v. s. den omständigheten, att människan genom tron upptages i kyrkan, utan tvivel är konstituerande för hans kyrkotanke, så att det ej kan borttänkas därifrån, så ställas vi samtidigt härmed inför den lika obestridliga omständigheten, att Luther i någon mening inräknar alla människor i kyrkan. I skriften till adeln t. ex. betraktar Luther utan tvivel adressaterna utan undantag såsom kristna,

¹ WA VI, 298, 6 ff.

d. v. s. tillhörande kyrkan,¹ och å andra ställen möta vi Luthers förklaring, att de, som äro döpta, tillhöra kyrkan.² Den frågan uppstår alltså, huru dessa varandra till synes motsägande utsagor kunna förenas. Huru kan den omständigheten, att människan endast genom tron vinner delaktighet i kyrkan, varför denna med hänsyn härtill måste betecknas såsom ett samfund av »heliga», d. v. s. av människor som genom tron äro förbundna med Kristus, förenas med universalismen i Luthers kyrkotanke, d. v. s. den omständigheten, att alla människor tillhöra kyrkan? För att besvara denna fråga ingå vi till att börja med på en utredning av den betydelse, som Luthers uppfattning av lagen (*lex naturae*) och den naturliga gudskunskapen har för tolkningen av hans kyrkotanke, något som här endast i största korthet kan utföras.³

Människan har enligt Luther av naturen en viss gudskunskap. Denna naturliga gudsföreställning kan uttryckas däri, att hon äger något, på vilket hon förlitar sig, d. v. s. betraktar såsom gott. Genom *lex naturae* står emellertid människan i relation till sin nästa på ett sådant sätt, att det kräves av henne, att hon inriktar sig på sin nästas bästa, d. v. s. uppställer nästans goda såsom något, som hon skall eftersträva såsom sitt eget goda. Genom *lex naturae* föres hon alltså ständigt på nytt att företräda en gudsbild, d. v. s. en uppfattning av det goda, som innefattar även hennes nästas goda. På detta sätt måste den naturliga gudskunskapen ses ifrån två sidor, då den på en gång är uttrycket för vad människan själv utifrån sin egocentriska inställning anser vara gott men samtidigt alltid är något i förhållande till människan »främmande», då den nämligen ställer kravet, att människan med uppgivande av sitt eget goda omfattar sin nästas goda. Den naturliga människan är alltid enligt Luther — detta är den ena sidan — behärskad av egocentricitet, »inkrökt i sig själv», d. v. s. hennes gudsbild är uttryck för hennes egocentricitet, så att även hennes realiserande av nästans goda måste betraktas såsom hennes försök

¹ Se härom i forts.

² Jämf. WA XXX, 2, 421, 19 ff.: »Ecclesia vero est numerus seu collectio baptizatorum & credentium sub uno pastore, sive sit unius civitatis sive totius provinciae sive totius orbis.» (425, 21 ff.). Här sammanställas utan någon närmare distinktion »baptizatorum» och »credentium».

³ Jämf. Grundproblemet ... etc., kap. 1.

att hävda sig själv. Lagen, genom vilken människan står i relation till på en gång Gud* och till nästan, kan sålunda driva henne att ständigt på nytt s. a. s. utvidga sin gudsföreställning, och den framdriver därför i det yttre gärningar till nästans bästa, men den kan ej föra henne att uppgiva sin egocentricitet. Samtidigt med att den naturliga gudsföreställningen är ett uttryck för människans egocentricitet, så står hon emellertid — och detta är den andra sidan — genom den naturliga gudsföreställningen och *lex naturae* i relation till en »främmande», utanför henne varande Gud, då det nämligen kräves av henne, att hon med helt uppgivande av sin egocentricitet skall omfatta sin nästas bästa.

Det anförda innebär i själva verket, att det av människan genom *lex naturae* kräves, att hon skall äga tro (kärlek). Ty om människan enligt Luther endast genom tron och kärleken på en gång uppger allt eget och osjälviskt realiserar sin nästas bästa, så innebär detta, att människan endast genom tron (och kärleken) motsvarar *lex naturae*'s krav. Det är lätt att inse, vilken betydelse detta har för Luthers kyrkotanke. Tro (och kärlek) äger människan endast i gemenskap med Kristus, d. v. s. i kyrkan (*communio sanctorum*). Då människan emellertid genom *lex naturae* ställes inför kravet att äga tro (och kärlek), så innebär detta *eo ipso*, att det genom *lex naturae* av varje människa kräves, att hon skall tillhöra den gemenskap, som är förverkligad i kyrkan (*communio sanctorum*). *Lex naturae* kräver alltså av varje människa, att hon skall tillhöra kyrkan, vilket innebär, att varje människa genom *lex naturae* står i en ouplöslig relation till kyrkan.

Det förhållandet, att det av människan kräves, att hon skall äga tro och kärlek, kan även uttryckas så, att varje människa genom *lex naturae* står i en ouplöslig relation till Kristus, alldenstund Kristus såsom kyrkans huvud realiserar den tro och kärlek, som konstituerar den kyrkliga gemenskapen. Om emellertid på det sätt, som angivits, alla människor tillhöra kyrkan, och Kristus är kyrkans huvud, så innebär detta, att Kristus är verksam i alla människor. När detta påstås, så måste det emellertid noga beaktas — och därmed föras vi till lösningen av det ovan angivna problemet —, att Kristus är verksam på två sätt. Hos dem, som genom tron äro införlivade i kyrkan,

är han verksam genom tron, hos den naturliga människan åter är han verksam genom *lex naturae*. I det förra fallet föres människan att med uppgivande av sitt eget utföra ett kärlekens verk gentemot nästan. I det senare fallet endast stegras människans egocentricitet, men även detta är uttryck för relationen till Kristus, då nämligen människans egocentricitet stegras just genom det i *lex naturae* liggande kravet, att hon skall äga den kärlek, som framträder hos Kristus och som alltjämt realiseras i kyrkans gemenskap, Kristi kropp. I det först nämnda avseendet kan Kristus av Luther benämnas »huvud» (heubt), i det senare fallet »herre». Härom skriver Luther i skriften mot »romanisten» Alveld: »Der arm mensch wil schreybenn vom dem heubt der Christenheit, und vor grosser dolheit meynet er, heubt und her sey ein ding. Christus ist wol einn her aller dinge, der frumen und der boszen, der engel unnd der teuffel, der junpfrauen und der hurn, aber er ist nit ein heubt, dan allein der frumen, glaubigen Christen, in dem geist vorsamlet» . . .¹

Kan det alltså sägas, att Kristus hos de »heliga», de kristtrogna, är verksam såsom huvud, då nämligen dessa genom tron äro förenade med Kristus, så är samtidigt för förståelsen av Luthers kyrkotanke och därmed hans gemenskapstanke av lika avgörande betydelse den andra utsagan, att Kristus är verksam hos alla människor såsom herre. Däri är det nämligen underförstått, att människan genom *lex naturae* står inför kravet att äga den kärlek, som framträder i Kristi verk, och att det alltså kräves av henne, att hon skall tillhöra kyrkans gemenskap. *Lex naturae* är människan given av »naturen», i förnuftet, och därigenom föres varje människa av naturen att underkasta sitt handlande ett etiskt bedömande. Detta betyder emellertid ej, att *lex naturae* vore att fatta såsom en storhet som vore oberoende av Guds uppenbarelse i Kristus. Genom *lex naturae* ställes nämligen människan, såsom visats, just i en nödvändig relation till Kristus och därmed kyrkan, något som ej upphäves därav, att den naturliga människan ej kan uppfylla *lex naturae*'s krav.

Om man närmare besinnar innebörden i det anförda, så finner man genast, huru omedelbart Luthers kyrkotanke sammanhänger med hans uppfattning av Guds skapelse- och frälsningsverk. Vi anknyta

¹ WA VI, 301, 29 ff.

därvid till vad tidigare framhävts, nämligen det, att innebörden i Guds vilja framträder endast i relation till Kristi verk. Guds skapelsevilja framträder i Kristi frälsningsverk, men då de »heliga», kristtrogna, äro förbundna med Kristus, så kan det sägas, att i denna mening kyrkan är det egentliga uttrycket för Guds skapelse- och frälsningsgärning. Nu verkar Gud i sin allverksamhet såsom skaparen genom *lex naturae* även hos den naturliga människan. Detta innebär emellertid ej, att Guds skapelseverk i detta fall vore att fatta med bortseende från Kristi frälsningsverk, ty visserligen stegrar *lex naturae*, genom vilken Gud verkar i den naturliga människan, dennas egocentricitet, men den gör detta just genom kravet, att hon skall äga den kärlek, som framträder i Kristi verk. Även i detta fall står sålunda skapelsetanken i relation till Kristi frälsningsverk. Detta är bakgrunden till Luthers ovan anförda påstående, att Kristus verkar i den naturliga människan såsom herre.¹

Om man sålunda i den meningen kan tala om en dualism i Luthers kyrkotanke, att endast de kristtrogna i egentlig mening tillhöra kyrkan, under det att den naturliga människan i denna mening ej tillhör kyrkan, så är samtidigt denna dualism övervunnen genom det sätt, på vilket skapelsetanken är förbunden med frälsningstanken. Härigenom ställes även den naturliga människan, på det sätt som visats, i relation till Kristus, så att i denna angivna mening varje människa tillhör kyrkan.

UNIVERSALISMEN I LUTHERS KYRKOTANKE: ANSTALT OCH GEMENSKAP.

Det har ofta diskuterats, i vilken mening Luthers kyrkotanke kan sägas innehålla ett anstaltsmoment och på vad sätt detta är förenat med gemenskapsmomentet i hans kyrkobegrepp.² Utrymmet tillåter oss ej att här ingå på de olika synpunkter, som härvid framförts. För ett allmänt besvarande av den angivna frågan kunna vi nöja oss

¹ Till frågan om den gudomliga allverksamheten, jämf. Grundproblemet ... etc. s. 84 ff. och Bring, Dualismen hos Luther, s. 254 ff.

² Denna fråga har införts i diskussionen inte minst genom Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands, och Troeltsch, Soziallehren.

med att närmare utveckla vissa konsekvenser av det redan anförda och på så sätt åskådliggöra det inre sambandet mellan anstalts- och gemenskapsmomentet.

Det har redan framhållits, huru, på samma gång som varje människa genom *lex naturae* står inför kravet att utöva kärlek, d. v. s. tillhöra *communio sanctorum*, ingen människa av »naturen» kan uppfylla detta krav. Kärleken kan enligt Luther realiseras endast genom det verk, som Kristus såsom kyrkans huvud alltjämt utför hos de kristtrojna, »heliga». Människan kan alltså ej genom några hennes egna gärningar upptagas i kyrkan utan allenast genom det verk, som Kristus genom tron (och kärleken) utför hos henne. Då kyrkan på detta sätt konstitueras, ej genom mänskliga gärningar utan genom Kristi verk, så måste den i denna mening betraktas såsom anstalt.

Det Kristi verk, genom vilket människan genom tron upptages i kyrkan, innebär emellertid *eo ipso*, att hon inställes i en kärlekens gemenskap med sina medmänniskor. Anstaltsmomentet i kyrkan är på detta sätt oupplösligen förenat med gemenskapsmomentet, då nämligen den kristne ej kan i tro vara förbunden med Kristus (kyrkans huvud) utan att samtidigt i kärlek vara förbunden med sina medmänniskor (kyrkans kropp). På samma gång som människan ej kan genom sina egna gärningar vinna medlemskap i kyrkan, så kan hon alltså ej tillhöra kyrkan utan att hennes aktivitet tages i anspråk.

Emellertid måste det beaktas, att, vad som här utförts rörande den nödvändiga föreningen av anstalts- och gemenskapsmomentet, gäller ej endast den kristna människan i hennes tillhörighet till kyrkan utan även den naturliga människan. Även denna är nämligen förbunden med kyrkan såsom på en gång anstalt och gemenskap.

Kristi frälsningsverk gäller nämligen alla människor, så att varje människa erhåller erbjudandet att genom tron upptagas i kyrkan, där kärlekens gemenskap realiseras. Det krav, som genom *lex naturae* ställes på den naturliga människan, då det kräves av henne, att hon med uppgivande av sin egocentricitet skall realisera kärlek, är endast uttryck därför, att nådeserbjudandet gäller även henne. Även om hon, trots alla de gärningar, som därigenom frambringas hos henne, ej kan motsvara *lex naturae*'s krav, så visar dock just denna genom

lagen frampressade aktivitet, att hon står i relation till kyrkan såsom på en gång anstalt och gemenskap.

Ett mera konkret åskådliggörande av förhållandet mellan anstalts- och gemenskapsmomentet skulle kräva en ingående undersökning av Luthers uppfattning av nådemedlen, d. v. s. ordet, då häri Luthers nådemedelsuppfattning kan sägas vara innefattad. En sådan undersökning skulle emellertid från systematisk synpunkt ej lägga något nytt till det redan anförda. I själva verket uttryckes nämligen i »ordet» ingenting annat än den dubbla innebörden i relationen mellan Gud och människa, då nämligen denna relation är bestämd av Guds handlande med människan (anstaltsmomentet), men detta å andra sidan ej kan tänkas utan att taga människans aktivitet i anspråk, d. v. s. grunda gemenskap mellan människorna. Ordet är ett *Guds* ord, men det är ett Guds ord *till någon*, d. v. s. det kan ej tänkas bortsett från den påverkan det har på den, till vilken det är riktat. Den egentliga anledningen till att Luther låter »ordet» uttrycka hans nådemedelstanke har man att se däri, att ordet ej kan tänkas utan det gemenskapsbildande momentet, varigenom eo ipso den av Luther bekämpade uppfattningen av nådemedlen såsom ett depositum är omöjliggjord.¹

Den principiella grunden för Luthers uppfattning av ordet är alltså den, att Gud genom ordet träder i relation till människorna och tager deras aktivitet i anspråk, varför anstaltsmomentet i hans kyrkotanke ej kan tänkas utan att vara omedelbart förbundet med gemenskapsmomentet. Gud kan, säger Luther, ej vara en furste utan land.² Guds ord kan ej vara utan Guds folk, och Guds folk ej utan Guds ord.³ Om sålunda Gud genom ordet står i relation till människorna, så måste det emellertid framhävas, att ordet är på en gång lag och evangelium.⁴ Genom ordet tillbjuder Gud människorna frälsningen

¹ Jämf. WA XII 259, 10 ff.: »Und ist eygentlich nicht das, das ynn büchern stehet und ynn buchstaben verfasst wirtt, sondernn mehr eyn mundliche predig und lebendig wortt, und eyn stym, die da ynn die gantz wellt erschallet und offentlich wirt aussgeschryen» . . .

² EA 40, 86.

³ WA L 629, 34 ff.

⁴ Jämf. WA XXXIII 143, 17 ff. (»zweierlei Schueler . . . des göttlichen wortts» . . .) — Schempp, Luthers Stellung zur Heiligen Schrift, s. 32 ff.

i Kristus. Genom ordet realiseras i kyrkan ständigt på nytt Kristi verk. Kristus är ordet. Men under det att den kristna människan i tron mottager ordet såsom evangelium, så verkar ordet hos den naturliga människan genom *lex naturae* (lagen). Ty även lagen, *lex naturae*, är Guds ord. Låt vara att människans gudsfientlighet stegras genom lagens krav, så är dock Guds mening med dessa, att människan skulle uppgiva sin själviskhet och mottaga hans nåd. Lagens *opus alienum* är uttryck för evangeliets *opus proprium*. Alla människor, som behärskas av *lex naturae*, stå därför inför erbjudandet om Guds nåd, d. v. s. att upptagas i kyrkan, Kristi kropp. Om ingen människa får man därför, enligt Luther, misströsta om hennes tillhörighet till kyrkan.¹ Alla människor måste därför i den angivna meningen betraktas såsom kristna, d. v. s. tillhörande kyrkan.² Alla äga i angiven betydelse delaktighet i Kristi kropp.³

KYRKANS SYNLIGHET OCH FÖRDOLDHET.

Det är knappast någon punkt, där diskussionen om Luthers kyrkotanke varit så förvirrad, som då det gäller frågan, i vilken betydelse Luther använder predikaten »synlig» och »osynlig» ifråga om kyrkan. Visserligen har det sedan länge framhävts i litteraturen rörande det lutherska kyrkobegreppet,⁴ att de båda predikaten »synlig» och »fördold» (såsom vi hellre säga) ej kunna utsägas om kyrkan i någon annan betydelse än den, i vilken de gälla om uppenbarelsen Kristus, men denna insikt har ingalunda blivit konsekvent genomförd. Att emellertid de båda predikaten måste ha samma betydelse med avseende på kyrkan som Guds uppenbarelse i Kristus, är tydligt, då nämligen kyrkan utgör enheten av dem, som äro förenade i Kristus. För att närmare belysa detta gå vi så tillväga, att vi först visa, på vad sätt Gud kan sägas vara på en gång *revelatus* och *absconditus*; dels i

¹ WA III 513, 32 ff.

² WA XVIII 651, 34 ff.

³ Jämf. uttrycket »corper der Christenheit» i skriften »An den christl. Adel» (WA VI 408, 33 ff.; 409, 18 ff.), varom mera i fortsättningen.

⁴ Jämf. Rietschel, *Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche* (Theol. Stud. u. Krit., 1900).

relation till den kristna människan, dels i relation till den naturliga människan, varefter vi uppvisa, vilka konsekvenser detta äger för Luthers uppfattning av kyrkan.

Gud framträder i Kristus såsom på en gång uppenbar (revelatus) och fördold (absconditus), då nämligen Gud verkligen i Kristus uppenbarar sin kärleksvilja, men på ett sätt, som står i strid mot den uppfattning, som människan av naturen har ifråga om det som är gott. Nu är emellertid den kristne i tron förenad med Kristus, och därför gäller det, som säges om Guds uppenbarelse i Kristus, på samma sätt om den kristnes relation till Gud. Den kristne realiserar i sitt handlande verkligen en gärning, som motsvarar Guds vilja, och som han alltså betraktar såsom god, på samma gång som detta verk innebär ett uppgivande av det, som från en egocentrisk synpunkt betraktas såsom gott. Gud verkar på detta sätt i den kristne genom ett opus alienum, då han kräver av människan uppgivande av hennes egocentriska inställning, men på samma gång genom ett opus proprium, då han verkligen i henne realiserar ett verk, som hon med glädje utför. Denna dubbla innebörd i relationen mellan Gud och människa ut-säges däri, att hon är på en gång rättfärdig och syndare: Syndare, då hon av sig själv är hemfallen åt egocentricitet, varför Gud i henne måste utföra ett opus alienum; rättfärdig, då Gud verkligen i henne utför sitt eget verk.

Det gäller emellertid även om den naturliga människan, att hon står i relation till Gud, sådan han i Kristus framträder såsom på en gång absconditus och revelatus. Genom *lex naturae* är hon nämligen oupplösligen förbunden med Gud. Lagen kräver av henne, att hon skall uppge sin själviskhet. I så måtto utför den hos henne Guds främmande verk. När hon på detta sätt drives till nya gärningar för att så motsvara lagen, så är visserligen även detta endast ett nytt uttryck för hennes gudlöshet, och för att hon står under Guds främmande verk. Men på samma gång visa just dessa yttre gärningar, att Gud hos henne vill utföra sitt eget verk (*opus proprium*). Det främmande verk, genom vilket Gud verkar hos henne, är nämligen uttryck därför, att Gud hos henne vill utföra sitt eget verk.

På detta sätt stå alla människor i relation till Gud såsom på en gång revelatus och absconditus. Gud utför hos den kristne sitt eget

och sitt främmande verk. Gud utför hos den naturliga människan sitt främmande verk, men detta därför, att han vill hos henne utföra sitt eget verk. De gärningar, som den kristna människan realiserar, äro uttryck för Guds handlande genom henne i hans opus alienum och proprium. De gärningar åter, som den naturliga människan utför, äro uttryck för Guds opus alienum, då de äro framdrivna av lagen, men de äro samtidigt i viss mening uttryck för Guds opus proprium, då Guds främmande verk visar, att Gud vill utföra sitt eget verk. Den kristne är rättfärdig och syndare, den naturliga människan syndare, men Guds verk visar, att han vill göra henne rättfärdig.

Det är alltså tydligt, att alla människor stå i relation till Gud såsom på en gång absconditus och revelatus, och att såväl den kristne som den naturliga människans gärningar i angiven mening måste betraktas såsom uttryck för Guds eget och främmande verk. Det betraktelsesätt, som den kristna tron på detta sätt måste anlägga,¹ betyder i själva verket, att för trons betraktelse kyrkan på ett på en gång synligt (erfarbart) och fördolt sätt framträder hos varje människa. När den kristne i tron betraktar det mänskliga gemenskapslivet, så möter han på ett på en gång erfarbart och fördolt sätt kyrkan, detta därför, att han på det sätt, som skildrats, ser allt människornas handlande såsom uttryck för Guds dubbla verk, d. v. s. på en gång hans eget och främmande verk. Kyrkan är på detta sätt tillstädes i allt mänskligt liv. Allt det goda, som den kristne mottager av sina medmänniskor inom det mänskliga gemenskapslivet, skall han betrakta såsom uttryck för kyrkan. Ty det må vara, att i en mening endast den kristnes gärningar äro uttryck för Guds eget (och främmande) verk, d. v. s. att dessa gärningar utförts i tro, under det att den naturliga människans gärningar äro framdrivna av Gud i hans främmande verk genom lagen och alltså utförts i otro. Just den omständigheten, att Gud i henne genom lagen i sitt främmande verk framdriver dessa yttre gärningar, visar emellertid, att Gud i henne

¹ Det bör betonas, att det är *tron*, som på detta sätt betraktar den mänskliga gemenskapen, och att, när det i fortsättningen säges, att kyrkan på ett på en gång synligt och fördolt sätt framträder hos varje människa, detta gäller trons (den kristnes) syn på det mänskliga gemenskapslivet, under det att kyrkan för den naturliga människan ej framträder på detta sätt.

vill utföra sitt eget verk, d. v. s. genom tro insätta henne i kyrkan. Den kristne ser i tron det mänskliga gemenskapslivet innefattat i Guds dubbla verk. Han betraktar sina medmänniskors gärningar såsom uttryck på en gång för Guds eget och främmande verk. Alla betraktas såsom kristna och deras gärningar såsom uttryck för kyrkans gemenskap.¹

Det anförda åskådliggör den utomordentliga livfullheten i Luthers kyrkotanke, vilket allt har sin grund i hans levande uppenbarelsetro. Den kristne erfar verkligen i angiven mening kyrkan hos alla sina medmänniskor. Under allt detta förblir emellertid kyrkan från en sida sett fördold. Alla människor utan åtskillnad, såväl den kristne som den naturliga människan, stå nämligen under Guds främmande verk. Om Gud för trons betraktelse framträder såsom uppenbar genom människornas gärningar, så förblir han samtidigt fördold, då han i sitt främmande verk kan fordra upphävandet av just dessa gärningar. Framträder alltså kyrkan för tron på ett synligt och erfARBART sätt i personer och gärningar,² så kan den samtidigt ej identifieras med personer och gärningar.³ Däri visar sig, att det är Guds suveräna, d. v. s. på en gång uppenbara och fördolda vilja, som konstituerar kyrkan.

Då vi på detta sätt vilja bestämma innebörden i de båda predikaten synlig och fördold med avseende på kyrkan, så undvika vi vissa problemställningar, som ofta bestämt försöken att ange betydelsen av de nämnda predikaten. Än har man på ett eller annat sätt fattat den osynliga kyrkan såsom samfundet av de sant troende i mot-

¹ WA XVIII 651, 34 ff.: «Sanctos eos dico et habeo, Ecclesiam Dei eos voco et sentio, canone charitatis, non canone fidei. Hoc est, Charitas, quae omnia optima c' quovis cogitat . . . sanctum vocat quemlibet baptisatum».

² WA VII 720, 2 f.: «Ita sine loco et corpore non est Ecclesia» . . . ; Drews 655 f.; Enders, Luthers Briefwechsel, bd. 14, 175: »Oportet enim Ecclesiam in mundo apparere. Sed apparere non potest, nisi in larua, persona, testa, putamine et vestitu aliquo, in quo possit audiri, videri, comprehendi, alioqui nusquam possit inueniri. At tales larua sunt Maritus, politicus, domesticus, Johannes, Petrus, Lutherus, Amsdorffius etc.» . . .

³ WA VII 719, 34 ff.; 720, 2 ff.; WA XL, 2, 105, 9 ff.; Drews 656: «Necesse est, ecclesiam esse involutam in carne, sed non est caro neque secundum carnem vivit, sic etiam ecclesia existit in mundo, sed non est ipse mundus neque secundum mundum vivit, est in persona, et tamen non est persona, neque secundum personam» . . . ; Enders, 14, 175.

sats till den yttre kyrkan.¹ Då vi i det föregående tolkat de båda predikaten utifrån Luthers syn på Guds verk, så innebär detta, att för trons betraktelse kyrkan framträder på ett synligt och fördolt sätt hos alla människor. I andra fall åter har man mycket riktigt betonat nådemedlens eller ordets egenskap av att vara på en gång synligt och fördolt, men därvid har man ej förmått på ett övertygande sätt ange, på vad sätt ordet bestämmer den mänskliga gemenskapen, så att i denna kyrkan framträder. Man har ofta nöjt sig med att i anslutning till vissa Luthers yttranden hänvisa till förefintligheten av nådemedlen, och därvid har man förts att uppfatta saken, liksom om det gällde att från förefintligheten av nådemedlen s. a. s. genom en logisk slutsats övertyga sig om, att det existerar en kyrkans gemenskap.² Nådemedlen finnas och alltså, sluter man, måste det även existera en kyrklig gemenskap. Härvid förbiser man den livfulla omedelbarheten i Luthers kyrkouppfattning, vilken låter honom omedelbart uppleva Guds verk genom ordet på ett på en gång fördolt och uppenbart sätt mitt i gemenskapen med människorna, så att ingen därifrån är undantagen.³

¹ Av denna problemställning är HOLL (Ges. Aufsätze, I) i icke ringa utsträckning bestämd, vilket haft ett synnerligen ogynnsamt inflytande på hans tolkning av Luthers kyrkobergrepp.

² Mot denna uppfattning vänder sig Rietschel (o. a. a.). Rietschel betonar med rätta, att den kristne enligt Luther verkligen erfar kyrkan, men då han ej har någon klar uppfattning av Luthers uppenbarelsetanke (Gud såsom absconditus och revelatus), så kan han ej ange, huru den kristne verkligen möter kyrkan hos alla människor. — Det problem, som ligger inneslutet däri, att Luther, när det frågas, huru man kan vara viss om kyrkans närvaro, kan svara genom att helt enkelt hänvisa till förefintligheten av nådemedlen, är identiskt med det problem, som ligger i hans lära om frälsningsvissheten (rättfärdiggörelsen). Luther kan i detta senare fall så betona det deklarativa momentet, att han kan synas alldeles bortse ifrån, att människan genom rättfärdiggörelsen verkligen vet sig äga en omedelbar visshet (erfarenhet) att utföra Guds vilja. I båda fallen är det emellertid enligt Luthers egentliga intentioner förutsatt, att den kristne äger en omedelbar erfarenhet såväl av kyrkans framträdande i gemenskapslivet som av sitt eget handlande såsom uttryck för Guds vilja. Ett ensidigt betonande av det först nämnda momentet med avseende på kyrkan och frälsningsvissheten kännetecknar den utveckling, som leder från Luther till den lutherska ortodoxien.

³ En mera ingående undersökning av i det föregående berörda frågor kräver en ingående framställning av det sätt, på vilket den mänskliga gemenskapen är innefattad i nådemedlen, ordet. Det bör emellertid framhåvas, att det problem, som ligger i ordets begrepp, är identiskt samma problem, som det, vilket är innefattat i Luthers lära om den gudomliga allverksamheten. Alla människornas gärningar betecknar Luther såsom Guds ord (Jämf. WA XL, 2, 231, 10 ff.). Då den kristne på detta sätt erfar sina

KYRKAN OCH DE NATURLIGA ORDNINGARNA:
CORPUS CHRISTIANUM.

Sedan vi på detta sätt angett innebörden i Luthers kyrkotanke, så framstår emellertid ett nytt problem, med vilket det anförda måste konfronteras. Om kyrkan på det sätt, som angetts, framträder i den mänskliga gemenskapen, så är dock denna organiserad av de naturliga ordningarna (stat, familj etc.), och det måste därför frågas, i vilket förhållande kyrkan står till de naturliga ordningarna. Därmed äro vi inne på de frågor, som i litteraturen grupperats omkring slagordet »corpus christianum», d. v. s. frågan, om Luther i någon mening hävdar en kyrklig enhetskultur och därmed också, i vilket förhållande Luthers kyrkotanke står till den medeltida kyrkoidén.

Den ifrågavarande diskussionen har i stor utsträckning anknutit till Luthers skrift *An den christlichen Adel*.¹ Vad som i denna skrift frapperar är ej endast eller så mycket, att adressaterna kunna betecknas såsom kristna. Detta förklaras tillfullo genom de tankegångar, vars innebörd vi i det föregående sökt bestämma. Vad som ännu mera måste tilldraga sig uppmärksamheten är den omständigheten, att Luther betecknar ej endast adeln, d. v. s. överhetens personer, såsom kristna utan även synes beteckna överhetens funktion såsom sådan (»die weltlich gewalt») såsom kristen (»getaufft») och tillhörande »der Chris-

medmänniskors gärningar såsom Guds ord, d. v. s. såsom Guds på en gång fördolda och uppenbara verk, så betyder detta ej, att han förhåller sig endast passivt. Han erfar visserligen människornas gärningar såsom uttryck för Guds allverksamhet (hans ord), men då han eo ipso såsom Guds ord tolkar dessa gärningar, vilka såsom sådana, d. v. s. i sin egenskap av att vara Guds ord, kunna vara fördolda för de människor, som utföra dem, så blir han själv (aktivt) ett Guds ord i förhållande till sina medmänniskor och ingriper i deras handlande. Från denna sida belyses Luthers värdesättning av bikten och de kristnas inbördes förmaning. Spänningen i Luthers åskådning på denna punkt kan uttryckas i de båda satserna, att alla gärningar äro Guds ord, d. v. s. äro uttryck för Guds allverksamhet, och att alla gärningar «skola gå i Guds ord» (WA XXX, 1, 145, 20 ff.). d. v. s. i en specifik mening vara uttryck för Guds vilja, eller m. a. o. utförda i tron. I detta sammanhang står Luthers lära om Kristi ubikvitet.

¹ En översikt av den vidlyftiga litteraturen i denna fråga ger Matthes, *Das Corpus Christianum bei Luther im Lichte seiner Erforschung*.

² WA VI 408, 8 ff.: »Die weyl dan nu die weltlich gewalt ist gleych mit uns getaufft, hat den selben glauben unnd Evangely, mussen wir sie lassen priester und

tenlichen gemeyne». Härmed sammanhänger, att Luther talar om en »corper der Cristenheit»,¹ som synes innefatta de olika »ämbeten», som ingå i de naturliga ordningarna, t. ex. »weltlich gewalt». För att ange lösningen av de problem, som på detta sätt uppstå, måste vi taga i betraktande det sätt, på vilket Luther fattar de naturliga ordningarna, d. v. s. deras inre struktur. Härvid måste vi i korthet referera, vad som vi i annat sammanhang utförligare framställt.²

Den naturliga människan är enligt Luther i sin uppfattning av vad som är gott bestämd av egocentricitet. Då människans gudsföreställning ger uttryck åt det, som hon uppfattar såsom gott, så kan den nämnda omständigheten även formuleras så, att var och en skapar sin egen gudsbild. Innebörden i denna Luthers åskådning kan uttryckas på det sättet, att den är oförenlig med varje åskådning, som antager en objektiv värderangordning eller en rationell naturrättsuppfattning, ur vilken varje etiskt omdöme kan deduceras. Härigenom kontrasterar Luthers åskådning mot exempelvis den katolska, som just förutsätter en dylik naturrättsuppfattning. Då Luthers åskådning innebär ett bestridande av en naturrättsuppfattning av denna art, så medför detta, att — om vi i det följande låta Luthers uppfattning av de naturliga ordningarna exemplifieras genom hans uppfattning av staten (överheten) — överhetens fria, personliga maktutövning från en sida sett blir konstituerande för staten. Detta senare är alltså betingat därav, att det ej gives något objektivt naturrättssystem, utifrån vilket överhetens maktutövning i varje enskilt fall skulle kunna kontrolleras. Emellertid är överheten genom *lex naturae* förpliktad att eftersträva sina undersåtars bästa. Då emellertid överhetens maktfunktion ej är bunden av ett objektivt naturrättssystem, vilket såsom en överordnad instans stode över överheten och dess undersåtar i deras ömsesidiga relation, så kommer överhetens verksamhet till undersåtarnas bästa, dess övande av rätt, att betraktas såsom ett omedelbart uttryck för överhetens personliga maktutövning. Detta yttrar sig

Bischoff sein, und yr ampt zelen als ein ampt, das da gehore und nutzlich sey der Christenlichen gemeyne.»; Enders 14, 175 (citerat i det föregående).

¹ WA VI 409, 16 ff.: «Drumb sag ich, die weil weltlich gewalt von got geordnet ist, die boszen zustraffen und die frumen zuschutzen, szo sol man yhr ampt lassen frey gehn unvorhynder: durch den ganzen corper der Cristenheit« ...

² Jämf. Grundproblemet ... etc., kap. 1.

bl. a. däri, att i Luthers uppfattning av staten (överheten) den skrivna rätten s. a. s. uppslukas av billigheten (aequitas). Överheten skall döma efter »frey urteyl». Det anförda åskådliggör, huru personalistiskt Luther uppfattar de naturliga ordningarna. Staten konstitueras av överhetens personliga makt men detta i omedelbar förbundenhet med undersåtarnas personer. Och vad som här exemplifierats genom Luthers lära om staten (överheten), kan på motsvarande sätt visas ifråga om de övriga naturliga ordningarna.

Om man beaktar denna Luthers personalistiska uppfattning av de naturliga ordningarna, så låter det sig lätt visa, på vad sätt i hans åskådning de naturliga ordningarna förbindas med kyrkan. Även här må staten (överheten) tjäna såsom exempel. Om man tager hänsyn till vad som i ett föregående sammanhang anförts, så är det tydligt, att sambandet mellan staten (överheten) och kyrkan konstitueras därav, att Gud i överheten är verksam i sitt dubbla verk, detta alldeles oberoende därav, om överheten i tro är förbunden med Gud eller ej. Om vi betrakta överheten (överhetspersonen), där den ej äger tro, så är den visserligen enligt Luther gudsfientlig, d. v. s. behärskad av egocentricitet, så att just dess strävan att realisera undersåtarnas bästa måste betraktas såsom utslag av dess egocentricitet, dess strävan att hävda sitt eget värde. Men på samma gång ådagalägger den just genom sina strävanden att främja undersåtarnas bästa, att den står inför *lex naturae* och därmed under Guds främmande verk. Men alldenstund, såsom i det föregående ådagalagts, Guds främmande verk ej får tänkas med bortseende från hans eget verk, överheten (överhetspersonen), även där den ej äger tro, är föremål för Guds dubbla verk, så måste den på detta sätt, i enlighet med vad som i det föregående åskådliggjorts, inräknas i kyrkan. Och då det samma gäller om överheten (överhetspersonen), där den äger tro, så innebär detta, att överheten, den må äga tro eller ej, i angiven mening måste inräknas i kyrkan, och på samma sätt med andra naturliga »stånd». Alla tillhöra de i så måtto kyrkan, ingå i »corper der Christenheit».

Om vi alltjämt låta överheten utgöra exemplet för de olika stånden, så kan det föregående helt enkelt uttryckas i de båda satserna, att överheten kan utöva sin funktion utan tro, men att överheten skall utöva sin funktion i tro. Den kan utöva sitt ämbete utan tro genom

förnuftet och *lex naturae*. Under detta står den emellertid genom *lex naturae* inför kravet att utöva sitt ämbete i tro. Människan må själv vara ovetande därom, men *lex naturae* visar, att Gud hos henne utför sitt *opus alienum* och att han sålunda vill utföra sitt *opus proprium*. Överheten hör på detta sätt till kyrkan liksom varje naturligt »stånd» överhuvud. Därför skall det ej närmare frågas, huruvida det verk, som utföres i ett »stånd», i varje särskilt fall är utfört i tro eller ej. Var och en skall förmanas att utföra, vad honom tillhör, han må äga tro eller ej.¹ Men vare sig han äger tro eller ej, så måste han likväl inräknas i kyrkan, då han nämligen står i relation till Guds dubbla verk. I denna betydelse har man att fatta Luthers uttryck »corper der Christenheit» i skriften »An den christlichen Adel». På detta sätt inordnas alla »stånd» i kyrkan, och från dessa utgångspunkter har man att förstå hans lära om de tre hierarkierna.²

LUTHER OCH DEN MEDELTIDA (KATOLSKA) KYRKOIDÉN.

För att närmare precisera innebörden i »*corpus christianum*»-tanken hos Luther ligger det nära till hands att göra en jämförelse mellan Luthers kyrkotanke och den katolska kyrkoidén genom att på en gång fastställa, vilka analogier förefinnas och vilka principiella olikheter kunna uppvisas.

Såväl enligt katolsk uppfattning som enligt Luthers står varje människa genom lagen i relation till Gud. Den katolska kyrkan lär, att människan genom ett medfött förnuftsanlag, *synthesis*, äger kunskap om den naturliga rätten, som ytterst är identisk med Guds vilja (*lex aeterna*), och på analogt sätt anser Luther, att varje människa

¹ Jämf. WA XXX, 2, 131, 18 ff.: «Sondern so solt man thun: den Keiser und fürsten vermanen yhrs ampts und schuldiger pflicht, das sie gedechten mit vleis und ernst yhre unterthan ym fride und schutz hand zu haben widder den Turcken, Gott gebe sie weren Christen fur sich selbs odder nicht, wie wol es fast gut were das sie Christen weren. Aber weil das ungewis ist und bleibt ob sie Christen sind, Gewis aber ist das sie Keiser und Fursten (das ist: das sie yhre unterthanen zu schützen von Gott befehl haben und schuldig sind).

² Jämf. WA XXVI 504, 30 ff.

genom *lex naturae* står i en ofrånkomlig relation till Gud. Enligt båda förefinnes det såtillvida en enhet mellan den naturliga lagen och uppenbarelsen, som i den katolska åskådningen de krav, som ställas av den naturliga lagen, ytterst äro identiska med de, som äro inneslutna i uppenbarelsen, och som Luther menar, att *lex naturae* kan uppfyllas endast genom tron, som realiseras genom uppenbarelsen. Enligt båda är, fastän i helt olika mening i respektive fall, människans sedliga insikt korrumperad genom fallet. Hon kan därför först genom uppenbarelsen och genom kyrkan, i vilken uppenbarelsen alltjämt realiseras, bringas att uppfylla lagens krav. I bägge fallen utmärkes alltså kyrkotanken av en lika utpräglad universalism, då nämligen människan endast genom uppenbarelsen, d. v. s. genom delaktighet i kyrkan, kan motsvara de krav, som ligga i den naturliga lagen, men samtidigt varje människa redan genom den naturliga lagen står inför kravet att tillhöra kyrkan.

Är sålunda Luthers kyrkotanke med hänsyn till sin anläggning lika universalistisk som den medeltida (katolska), något som i det föregående blivit belyst genom det sätt, på vilket de olika »ständen» inordnas i hans kyrkotanke, så gäller det nu utfinna de principiella olikheter, vilka åstadkomma, att vad som rymmes under en gemensam analogi, dock har helt olika innebörd i de båda respektive fallen. Det är härvid tydligt, att den avgörande punkten är det sätt, på vilket man i de båda fallen fattar människans naturliga krafter efter fallet. På den katolska sidan är man, trots de skiftningar, som på denna punkt förekomma, ense därom, att även om människans sedliga insikt genom fallet blivit fördunklad, hon dock äger en verklig insikt ifråga om det, som är gott. Hon måste därför medverka såväl vid nådens mottagande som vid dess vidare realiserande i handling. Enligt Luther åter drives människan genom lagen till fientlighet mot Gud. Det kan därför ej vara tal om något människans medverkande vare sig vid eller såsom följd av rättfärdiggörelsen. Även den rättfärdiggjorde förblir syndare. Genom det sätt, på vilket man i de båda fallen fattar förhållandet mellan naturen (den naturliga lagen) och nåden (evangelium), betingas i respektive fall dels olikheten i uppfattningen av de naturliga ordningarna, dels olikheten i det sätt, på vilket de naturliga ordningarna inordnas i kyrkan.

Då man i katolsk åskådning hävdar, att människan trots fallet äger en verkligt sedlig insikt, så innebär detta, att man företräder ett objektivt naturrättssystem av den arten, att principiellt sett varje människa ur vissa allmänna premisser kan härleda de etiska omdömena. Naturrätten är alltså den överordnade instans, under vilken människornas inbördes relationer i de naturliga ordningarna kunna subsumeras. Detta betingar en uppfattning av de naturliga ordningarna, som är av helt annan art än Luthers. Nu är man ju emellertid vidare inom katolsk åskådning, trots det att man betonar människans naturliga förmåga, samtidigt av den meningen, att hennes sedliga insikt genom fallet försvagats. Hon kan därför ej med säkerhet vinna den rätta sedliga insikten, och därför måste hon genom kyrkans auktoritet erhålla ledning. Den dubbelhet, som på detta sätt betingar den katolska uppfattningen om människans naturliga sedliga insikt betingar förhållandet mellan de naturliga ordningarna och kyrkan. Då alla människor verkligen äga kunskap om den naturliga rätten, så äga de förmåga att reglera sitt handlande inom de naturliga ordningarna, och på detta sätt tillerkännes dessa en viss autonomi. Då emellertid alla behöva undervisning av kyrkan, så äro dock de naturliga ordningarna underställda kyrkans auktoritet, och då den kyrkliga auktoriteten principiellt sett ej uttolkar något annat än vad som ligger i den naturliga rätten och alltså var och en borde inse, så gäller det om kyrkan, att den, enligt ett känt slagord, är »lika synlig som republiken Venedig».

Vad åter Luther beträffar, så har i det föregående med staten (överheten) såsom exempel åskådliggjorts, huru Luthers personalistiska uppfattning av de naturliga ordningarna är betingad av hans sätt att betrakta den naturliga människan.¹ Det existerar intet objektivt naturrättssystem, utifrån vilket människorna normera sitt handlande och som utgör en överordnad instans över deras inbördes relationer. Så konstitueras enligt Luther staten genom överhetens personliga maktutövning i fri förbundenhet med undersåtarnas personer. Däri ligger det dubbla, att överhetens maktutövning sker till undersåtarnas bästa, men att den samtidigt mitt i detta är uttryck för dess omedelbara av ingen objektiv naturrätt reglerade makt. Detta exempel åskådliggör emellertid, inte endast att Luther fattar de naturliga ordningarna på

¹ Jämf. Grundproblemet . . . etc., s. 42 ff.

ett annat sätt än katolsk åskådning utan även, att han på ett annat sätt inordnar dem i kyrkan. Skall denna omständighet klargöras, så måste vi — om vi alltjämt låta överhetens relation till undersåtarna utgöra exemplet — beakta de båda sidor, från vilka nämnda relation kan ses. Överheten (överhetspersonen) är i sin relation till undersåtarna genom *lex naturae* förbunden att eftersträva deras bästa. Men genom *lex naturae* står hon *eo ipso* i relation till Gud och därmed kyrkan. I den mån överheten genom lagen drives att utföra gärningar till undersåtarnas gagn eller hon i tro utför dessa, så framstå dessa gärningar för den kristne betraktaren (för tron) såsom uttryck för kyrkans gemenskap. I så måtto framträder kyrkan (för tron) såsom synlig. Men samtidigt förblir den fördold. Ty just dessa gärningar äro samtidigt uttryck för överhetens omedelbara personliga maktutövning. Men denna maktutövnings sedliga dignitet kan ej, såsom enligt katolsk uppfattning är fallet, bestämmas genom att underställas en objektiv naturrättsbetraktelse. Därigenom framträder kyrkans gemenskap på ett fördolt sätt.

Det förefinnas alltså ett inre samband mellan det sätt, på vilket Luther fattar de naturliga ordningarna och hans uppfattning av kyrkan såsom på en gång synlig och osynlig. Om Luthers kyrkotanke är lika universalistisk som den medeltida kyrkoidén, då alla de olika »stånd» i de naturliga ordningarna äro inordnade i kyrkan, så är dock det sätt, på vilket Luther förbinder kyrkan och de naturliga ordningarna av helt annan art än i den medeltida (katolska) kyrkotanken. Även den katolska kyrkan tillerkänner de naturliga ordningarna en viss autonomi, men därvid äro de dock ytterst underställda kyrkans auktoritet. Denna framträder därför med anspråk på att vara en anstalt, synlig för alla. Vad åter Luther beträffar, så inordnar även han de naturliga ordningarna i kyrkan. Han är förvissad om, att för trons betraktelse kyrkan manifesterar sig i alla stånd. I så måtto framträder den i det yttre. Under allt detta förbli emellertid de naturliga ordningarna autonoma, då kyrkan ej handhar någon objektiv naturrätt, varmed den regerade gemenskapslivet inom de naturliga ordningarna. På samma gång som Luther är arvtagare till den medeltida kyrkans universalism, så är dock denna hos honom fattad på ett alldeles nytt sätt.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Även 1934 års kyrkomöte hade liksom så många av dess föregångare sin bekännelsedebatt. De viktigaste tilldragelserna med avseende på kyrkomötenas behandling av bekännelsefrågan ha varit beslutet 1893 om vilka svenska kyrkans bekännelseskrifter äro samt beslutet 1903 om förändring av prästlöftet. Dessutom har bekännelsefrågan varit under behandling 1910, 1920 och 1925 — de båda sistnämnda åren motionerade biskop Personne om att »Athanasii symbolum» skulle mista sin plats bland svenska kyrkans bekännelseskrifter. Vid förra årets kyrkomöte framlade professor Linderholm en motion om ny reform av prästlöftet, om åstadkommande av en sammanfattning av Apostolicum samt om avlägsnande av det s. k. Athanasianum från svenska kyrkans symboliska böcker. Vid behandlingen av denna motion hänvisades såväl i kyrkolagsutskottet och särskilda utskottet som i plenum upprepade gånger till kyrkomötets tidigare uttalanden i bekännelsefrågan — »den märkligaste och stoltaste traditionslinjen i det svenska kyrkomötets historia», såsom biskopen i Västerås uttryckte sig. Gentemot gång efter annan upprepade försök att på ett eller annat sätt utsöndra och avskriva vissa bekännelseurkunder eller att, såsom vid detta tillfälle, åstadkomma en moderniserande omskrivning av någon bekännelseformel, har det svenska kyrkomötet alltifrån den minnesvärda dagen 1893 inriktat sig på att klarlägga vilken ställning bekännelseskripterna från evangelisk kristen synpunkt sett intaga i kyrkolivet. Kyrkomötet har på goda grunder besjälats av den tanken, att alla strävanden att beskära eller omdana bekännelseformlerna ytterst bottna i en bokstavsträldom, som icke svarar mot evangelisk anda, och det har av denna grund avvisat alla dylika strävanden samt i stället inriktat sig på att klarlägga den syntes av frihet och bundenhet, som är utmärkande för en medveten och genomtänkt evangelisk teologi.

Betydelsen av den behandling bekännelsefrågan fick vid förra årets kyrkomöte är att man nu lyckades giva kyrkomötenas traditionella position en klarare och ovedersägligare utformning än någonsin till-

förne. Från de äldre kyrkomötenas uttalanden upptogs endast den verkligt bärkraftiga argumentationen. Det har bl. a. sitt särskilda intresse att observera hurusom kyrkolagsutskottet 1934 icke längre i sin egen utredning — såsom samma utskott 1925 — söker vinna nödig frihet i förhållande till bekännelseformeln genom att framhålla att »det äldre trosbegreppet» blivit övervunnet »genom den reformatiska bestämmelsen av tron såsom hjärteförtröstan till Gud i Kristus». Det var ju visserligen på sin tid nog så vanligt att söka lösa dogmatiska frågor genom att använda distinktionen mellan fides qua creditur och fides quae creditur och då hävda fides qua såsom trons väsentliga sida. Men det kan svårligen nekas, att detta blott alltför lätt kunde leda till ett undanskymmande av trosinnehållet, som icke svarade mot den kristna trons verkliga karaktär. Kyrkolagsutskottet av 1934 har icke fallit för dylika frestelser. Det talar enkelt och rakt på sak om den betydelse bekännelseskriterierna faktiskt äga och är just genom denna sin enkla saklighet ett klassiskt dokument. Då det onekligen är förtjänt av större spridning än den som i regel kommer kyrkomötestrycket till del, må det huvudsakliga i dess framställning här återgivas. Utskottet skriver:

»På sin väg genom tiderna har den kristna kyrkan gång efter annan sett sig ställd inför främmande andliga makter, som hotade att tränga in och på kyrkans eget område göra den kristna andan makten stridig. Faran var överhängande, att kristendomen skulle förlora sig i sina omgivningar och rinna ut i sanden. I sådana kritiska situationer har det för kyrkan varit en livsangelägenhet att med de bästa till buds stående medel klart och otvetydigt avgränsa och fixera kristendomen i dess egenart och därmed förhindra dess inre självupplösning. Häri ligger grunden till bekännelseskriteriernas utomordentliga betydelse. När kyrkan var i fara att översköljas av en mot kristendomen stridande anda ha dessa bekännelseskriterier — även med sina tidshistoriska begränsningar — tjänstgjort såsom vågbrytare, vilka hejdade den främmande stormvågen och läto den kristna strömmen flyta vidare i sin egen strömfåra. När den evangeliska kyrkan i egna bekännelseskriterier fixerade sin kristna åskådning, var den medveten om att befinna sig i den kristna strömfåra, som tack vare fornkyrkans bekännelser bevarats för kommande tider, och

upptog därför även dessa bland den evangeliska kyrkans bekännelse-skrifter. Då vår svenska kyrka helt befinner sig på den linje, som är utstakad genom den evangeliska kyrkans bekännelse, sådan den fixerats i denna kyrkas ursprungstid, vore det icke blott från historisk synpunkt en orimlighet, utan det skulle även från sakligt religiös synpunkt betyda en otrohet mot den evangeliska kristendomens anda, om vår kyrka skulle förneka sitt samband med någon del av den historia som avspeglas i den bekännelse, tack vare vilken vi överhuvud befinna oss inom den kristna livsström, som vi bejaka. När en sådan tanke kommer fram, skall det alltid visa sig, att där bakom, mer eller mindre fördolt, ligger en rest av det legalistiska betraktelsesätt, som det svenska kyrkomötet städse varit angeläget att avvisa. Då det för utskottet är uppenbart, att det yrkande motionen framställer beror på ett misskännande av bekännelseskrifternas ställning och betydelse i kyrkans liv, och då redan den föreställningen, att man genom att utsöndra eller ändra vissa delar av bekännelseskrifterna skulle kunna göra kyrkan mera evangelisk, förutsätter en oevangelisk uppfattning, ser sig utskottet nödsakat hemställa, att förevarande motion i vad den rör frågan om vilka symboler som bära i vår svenska kyrka bibehållas icke måtte till någon kyrkomötets åtgärd föranleda.»

Ett talande bevis på vilken slagkraft detta kyrkolagsutskottets betänkande ägde var, att vid frågans behandling i kyrkomötet icke ens motionären framställde något yrkande på att hans motion skulle godtagas av kyrkomötet — han slutade i stället med att betyga sin »stora glädje och djupa tacksamhet över att ha fått uppleva en diskussion som denna i det svenska kyrkomötet». Kyrkomötets instämmande i utskottets förslag skedde därefter i enighetens tecken. Det kan finnas skäl att antaga, att detta kyrkomötesbeslut den 1 dec. 1934 skall komma att utgöra avslutningen på den 40-åriga kyrkomötesdiskussionen i bekännelsefrågan. Den har icke varit förgäves. Kyrkomötet har lyckats klargöra den svenska kyrkans ställning till sina bekännelseskrifter på ett sådant sätt, att någon saklig invändning icke kan göras däremot. Biskopen i Västerås hade i själva verket goda skäl att tala om detta arbete såsom den märkligaste och stoltaste traditionslinjen i det svenska kyrkomötets historia.

Ärkebiskop Lauri Ingman fick endast i fyra år inneha den lutherska kristenhetens andra ärkestol. Efter biskop J. Gummerus' bortgång ett år tidigare var hans den 25 oktober 1934 timade död en svår förlust icke blott för Finlands kyrka, utan för hela den nordiska kristenheten. Saknaden gäller väl främst den kloke kyrkoledaren, vars beprövade statsmannaegenskaper, uppövade under en lång och mångsidig politisk verksamhet, nu kommo det andliga regementet till godo, och vars besinningsfulla väsen, lika främmande för teologisk intolerans som för nationalistiskt överdåd, gjorde honom till en fridsstiftare och en rättvisans förkämpe. Här ha vi särskilt att bringa hans teologiska gärning i åtanke. Då han år 1916 utnämndes till professor i praktisk teologi vid Helsingfors universitet, lågo hans meriter övervägande på det kateketiska och religionspedagogiska området. Denna sin ungdoms kärlek förblev han städse trogen — särskilt ägnade han söndagsskolan en trofast omsorg. Sin mest betydande vetenskapliga insats gjorde han på det kyrkorättsliga området genom arbeten om kyrkolagstiftningen i Finland och om befodringsgrunderna vid tillsättning av prästerliga tjänster. I september 1922 höll han vid Uppsala universitet en serie föreläsningar om »Finlands kyrka efter 1809», vilka tryckts i Kyrkohistorisk årsskrift och utgöra den bästa tillgängliga framställningen på svenska av Finlands kyrkliga utveckling under 1800-talet, sedd ur kyrkorättslig synpunkt. Om än de praktiska uppgifterna under senare år togo allt större del av hans arbetskraft i anspråk, bevarade han intresset för den vetenskapliga uppgiften. Själv tillhörde han icke någon utpräglad teologisk riktning, om han än som de flesta av sina samtida i Finlands kyrka tagit förblivande intryck av den bibelteologi, som fått sin prägel av J. T. Beck. Åbo teologiska fakultet hade i honom en gynnare och vän: han var undervisningsminister, då den första gången erhöll examensrättigheter.

Till Ingmans efterträdare har utsetts biskopen i Viborg Erkki Kaila, en brorson till ärkebiskop G. Johansson. Också han har tidigare varit knuten till Helsingfors teologiska fakultet, ehuru icke som professor, och har genom åren bevarat kärleken till det teologiska studiet, som hos honom förmälts med en åder av innerlig, kanske man vågar säga mystiskt fördjupad fromhet. Då han nu går att lyfta den tunga och ansvarsfulla bördan som den finska kyrkans primas mötes han för-

visso av den nordiska kristenhetens varma välönskningar. Det teologiska samarbetet och kyrkans folkförsonande gärning kunna båda räkna på hans verksamma stöd.

Också i Danmark har det främsta kyrkliga ämbetet, Köpenhamns biskopsstol, bytt innehavare. Biskop Harald Ostenfeld gick bort samma dag som ärkebiskopen i Åbo. En minnesteckning över den bortgångne, som utgivits av biskop Eivind Berggrav, skildrar med kärlekens skarpsynthet det hängivna pastorala sinnelaget, den kompromisslösa ärligheten, den ofta självironiska anspråkslösheten hos en av de mest karaktärfulla gestalterna i Nordens kyrka i våra dagar. Sant och träffande framställes det trofasta, för båda parterna lika hedrande bundsförvantenskap, som förenade honom med ärkebiskop Söderblom och gjorde honom till en oskattbar tillgång för det ekumeniska arbetet. Ostenfelds verksamhet låg helt på det praktiskt-kyrkliga, man kunde säga helt på församlingstjänstens område. Hans vida beläsenhet och kloka omdöme kom icke att få uttryck i teologiskt författarskap. Hans efterträdare, Hans Fuglsang-Damgaard, har hämtats från de akademiska lärarnes krets, om han också under en kort tids verksamhet som stiftsprost vid Frue kirke, hunnit bli känd och uppskattad i vida kretsar som en predikant av säregen begåvning. Ett av hans arbeten har anmälts i denna tidskrift (årg. 2 sid. 385 ff.). Med ett starkt religionspsykologiskt intresse har han förenat en i bästa mening apologetisk inställning. Det må vara oss tillåtet att hälsa teologen på Köpenhamns biskopsstol, och därvid uttrycka den förhoppningen, att det vetenskapliga intresset i hans ämbetsgärning skall göras fruktbärande i den nordiska kyrkans samfälliga liv.

* *

*

Bland de tusentals egyptiska papyrusfynden har den urkristna litteraturen till för något år sedan varit jämförelsevis sparsamt representerad. Mest kända äro de s. k. utomkanoniska Jesuslogia i oxyrhynchuspapyrerna och det apokryfiska evangeliefragmentet från Fajjum (Arsinoe). Några fragment innehålla delar av våra nytestamentliga skrifter. Bland evangelierna representeras Matteus 1 av »Oxyrhynchus 2», Apostlag. 4—6 av »Aeg. 8683», Hebreerbrevet

2—5, 10—12 av »Oxyrhynchus 657». Dessa papyrer äro samtliga från 200- och 300-talet e. Kr. Stor uppmärksamhet väckte de s. k. Chester-Beatty-fragmenten, vilka år 1933 delvis publicerades av den kände nytestamentlige textkritikern F. G. Kenyon och som i denna tidskrift anmäls av professor Joh. Lindblom. Dessa fragment härröra från 200-talet e. Kr.

Ett nytt fynd har nyligen gjorts, som visserligen är av mycket mindre omfattning än Chester-Beatty-fragmenten, men i stället av speciellt intresse däri genom, att de här ifrågavarande fragmenten härröra från 100-talet, och alltså äro de äldsta hittills kända urkristna papyrusfragmenten. Sommaren 1934 förvärvade British Museum i London en samling egyptiska papyrer. Bland dessa tilldrogo sig ett par blad särskild uppmärksamhet, därför att man i dem fann den tämligen ovanliga sigeln IH̄, en förkortning av namnet Ιησοῦς. Vid en närmare undersökning visade det sig, att dessa bägge blad innehöllo fragment av Jesus-ord och av berättelser om Jesu liv.

Bladen äro icke hela, utan förete ganska stora luckor, och texten är därför svår att rekonstruera. På det ena bladets första sida har man trots sig kunna utläsa en berättelse, enligt vilken Jesus befinner sig vid Jordans strand och där ställer »en underlig fråga» till sina åhörare. På samma blads andra sida läses, att »vissa», förmodligen fariseer och herodianer, »kommo till Jesus, och begynte att fresta honom med en fråga sägande: 'Jesus, Mästare, vi veta, att du är kommen från Gud, ty de ting, du gör, bära vittne utöver alla profeterna (Joh. 3: 2). Säg oss därför . . .'.» Här är en lakun i papyren, som omöjliggjort att rekonstruera fortsättningen av den till Jesus ställda frågan. Däremot är Jesu svar bevarat: »Varför kallen I mig med eder mun 'Mästare', då I icke lyssnen till, vad jag säger?» Därpå följer ett citat av Jesus ur Jesaja 29: 13 (jfr Matteus 15: 8, 9 och Markus 7: 6, 7): »Detta folk nalkas mig med sin mun och ärar mig med sina läppar, men deras hjärta är fjärran från mig».

Det andra bladet upptages av ett samtal mellan Jesus och judarna och det observeras, att ordalagen påminna om och delvis återfinnas i *Johannesevangeliet*. Sammanhanget har kunnat tämligen fullständigt återgivas.

Sålunda lyder början av detta blads första sida:

»Vändande sig till folkets ledare, talade han följande, och sade: 'Utforsken (eller 'I utforsken') Skrifterna, i vilka I tron, att I haven Livet. Dessa är det, vilka vittna om mig (jfr Joh. ev. 5: 39). Menen icke, att jag är kommen för att anklaga eder inför min Fader; det är *en*, som anklagar eder, nämligen Moses, till vilken I haven satt edert hopp' (jfr Joh. ev. 5: 45). Och när de sade 'Vi veta väl, att Gud talade till Moses, men vad dig beträffar, veta vi icke varifrån du är' (jfr Joh. ev. 9: 29) svarade Jesus och sade till dem 'Nu är eder otro anklagad ...'»

Det kan påpekas, att detta fragment återger — i det här kursiverade — en Johannesevangeliets grundtanke: judarne, ehuru de menade sig fullkomligt följa Guds vilja, vandrade fjärran från Gud, ty de kände icke igen Guds sändebud, Jesus. Judarne förmådde icke »känna igen» Jesus. Denne Jesus, som sade att »templet skulle förstöras och på tredje dagen uppbyggas igen» fattade de som en hädare av den »Store Byggmästaren».

Skildringen av Jesu samtal med judarnes ledare fortsätter med en berättelse om, hur man försökte stena Jesus men utan att lyckas, »ty stunden var ännu icke kommen» (jfr Joh. ev. 7: 30). Sedan övergår skildringen till en perikop, som återfinnes hos *synoptikerna* (Matt. 7: 2—4. Mark. 1: 40—44, Luk. 5: 12—14):

»Men Han, Herren, gick mitt igenom dessa och försvann ifrån dem (Luk. 4: 30). Och se, en spetälsk kom till honom sägande: 'Herre, Jesus, jag har färdats tillsammans med spetälska och ätit med dem, och själv blivit spetälsk. Därför, om du vill, blir jag ren.' Herren sade till honom: 'Jag vill. Bliv ren!' Och genast försvann spetälskan från honom. Och Herren sade till honom: 'Gå och visa dig för prästerna ...'» Här slutar fragmentet.

De här upptäckta papyrusfragmenten komma att publiceras dels i *British Museum Quarterly*, dels i en särskild edition av de ifrågasvarande papyrusfragmenten, till vilken vi hoppas få återkomma.

Vad man på grund av det hittills kända kan med säkerhet fastställa är, att här föreliggande fragment icke härröra från ett manuskript av något av våra evangelier. Det är möjligt, att de tillhöra ett »apokryfiskt» evangelium. Sannolikheten härför synes i varje fall vara lika stor beträffande dessa fragment som beträffande det betydligt kortare, ovan omnämnda, Fajjum-fragmentet.

TEOLOGISK LITTERATUR

FRÅN GAMLA TESTAMENTETS FORSKNINGSVÄRLD.

AV PROFESSOR JOH. LINDBLOM, LUND.

I efterföljande rader fortsättes den revy över gammaltestamentlig litteratur, som senast ingick i nionde årgången (1933) av denna tidskrift. Nu liksom då har jag lagt större vikt vid antecknandet av det nya och värdefulla än vid detaljgranskningen och kritiken.

Bland den gammaltestamentliga exeetikens hjälpvetenskaper intar arkeologien ett av de allra främsta rummen. Ingen fyndplats på det syropalestinensiska området har under de senaste fyra, fem åren låtit så mycket tala om sig som Ras Schamra. Ruinkullen med detta namn ligger vid den feniciska medelhavskusten mitt emot ön Cypern. Man har här träffat på en gammal boplats från andra årtusendet f. Kr., närmare bestämt en stor forntida stad, identifierad med det i gamla källor nämnda Ugarit, med därinvid liggande nekropol. Utgrävningen av gravarna har bragt i dagen en oöverskådlig mängd gravfynd av största intresse både för kulturhistorikern och religionshistorikern. Betydelsefullast är dock ett arkivfynd, som icke har någon motsvarighet i de senare årens arkeologiska forskningshistoria, vad angår Syrien eller Palestina. Arkivet förvarades i en sidoavdelning till ett tempel, vilken tjänat som bibliotek och skrivarskola. Man fann här ett större antal lertavlor med inskrift. En del voro fullskrivna med den välkända babyloniska kilskriften. De innehöllo dels brev, dels ordböcker, sådana som vi känna från tvåflodsländerna. Men huvudmassan av tavlorna innehöll texter med en förut alldeles okänd skrift. Den visade sig vid en närmare undersökning vara verklig alfabet- eller bokstavs-skrift, grundande sig på den babyloniska kilskriften, men med alldeles annan struktur och med helt andra ljudvärden. Det dröjde icke ett år, förrän texterna voro lästa och tolkade. Förtjänsten härav tillkommer trenne forskare: C. Virolleaud i Beirut, H. Bauer i Halle och

Pater Dhorme i Jerusalem. Texterna, som till största delen publicerats och bearbetats i tidskrifterna Syria och Revue biblique, äro av dels kultisk-rituellt, dels mytologiskt innehåll. Bland annat berättas en märkvärdig myt om två gudar, Alijan och Mot, och deras öden. Enligt R. Dussaud's analys är det fråga om två gudomligheter hörande till växtlighetsgudarnas kategori. Även för Gamla testamentet ha Ras Schamra-texterna en ganska stor betydelse. I kulttexterna återfinna vi en hel rad av de offerbeteckningar som förekomma i G. t., såsom *schælëm*, *ascham*, *tenufa*, *kalil*, tionde. Prästen kallas *koben*. Det talas såväl om hieroduler som om »gudsmän». Det i G. t. ofta upprepade förbudet att koka kidet i dess moders mjölk får genom Ras Schamra-texterna en god förklaring. Här förekommer nämligen saken som en magisk rit, avsedd att öka växtkraften på åkerfälten. Förbudet i G. t. är alltså ett förbud mot illegitim fruktbarhetsmagi. Ännu märkligare är att de gamla fenicierna kände gudsbeteckningen *el* såsom icke blott appellativum, utan även som ett nomen proprium för den högste guden. Man erinras om patriarkernas *El*-dyrkan i Genesis. Det har tydligen redan i äldsta tid rått intima förbindelser mellan fenicier och israeliter. Dessa förbindelser ha väsentligt underlättats genom att fenicierna, såsom framgår av de nya texterna, vid tiden för israeliternas vistelse i trakterna söder om Palestina hade sina boplatser i Negeb, varifrån de först senare fördrevos. En kort översikt över Ras Schamra-fyndet jämte planscher ges av Johannes Friedrich i första dubbelhäftet av »Der alte Orient» för 1933.¹ Då emellertid åtskilligt kommit i dagen, sedan detta arbete skrevs, kan för hela frågan ytterligare hänvisas till ett par viktiga avhandlingar av R. Dussaud i Revue de l'histoire des religions 1931 och 1933, en uppsats av T. H. Gaster i den av Palestine exploration fund utgivna Quarterly statement för år 1934 samt en uppsats av undertecknad i Ord och Bild, decemberhäftet för 1934.

Den tid är förbi, då man menade att den gammaltestamentliga religionen kunde förstås ur sig själv. På mångfaldiga sätt kastar den allmänna religionshistorien ljus över Israels religion, dess olika faser och företeelser. Ätminstone vi här i Norden borde icke ha svårt för

¹ J Friedrich, Ras Schamra. Ein Überblick über Funde und Forschungen. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1933 (Der Alte Orient, B. 33, H. 1—2). 38 sid. jämte planscher. Pris: Rm. 2.70.

att inse att Gamla testamentet icke är förstått blott genom att man betraktar det i dess relation till Nya testamentet. Dess egenart kommer först då till sin rätt, när man ställer in det i den allmänna religionshistoriens sammanhang, för att icke tala om att de enskilda idéerna, föreställningarna och riterna ofta helt enkelt bli obegripliga, om man icke ser dem mot de religionshistoriska analogiernas bakgrund. Varje omfattande religionshistorisk framställning blir till en ofta överraskande nytta för det gammaltestamentliga studiet. Det gäller även den »Phänomenologie der Religion» som 1933 utgavs av religionshistorieprofessorn i Groningen i Holland G. van der Leeuw.¹ Den något egendomliga titeln är vald med avsikt. Författaren söker lära oss att fatta i sikte och begripa religionens uttryck och uppenbarelsformer i största möjliga omfattning. Vad han däremot icke vill ge är dels teorier angående religionens yttersta ursprung, dess »utveckling» o. dyl. Ej heller vill han, som de vanliga läroböckerna i religionshistoria, skildra de olika positiva religionerna — kännedomen om dem förutsättes som bekant. Han griper fatt i religionens olika företeelser, den ena efter den andra, och följer dem från sitt äldsta uppnåeliga stadium fram genom religionernas värld upp till deras högsta uppenbarelsformer. Det är intressant att följa »den heliga gemenskapens» väg från blodsgemenskapen, totemismen och de hemliga föreningarna hos de primitiva fram till *communio sanctorum* i kristendomen, likaså själens historia från föreställningen om det allmänna själsstoffet (*mana*) fram till tron på det eviga livet, som Gud skänker genom Kristus, alltsammans belyst med exempel av dokumenterande citat. Att draga sådana linjer är tjusande, men riskfyllt. Trots all anderlighet och spiritualitet, som kunde bli till en snara, har vår författare likväl tillräckligt av substantiellt vetande och respekt för det historiska för att i stort sett — om ock icke alltid — undgå faran av verklighetsfrämmande konstruktion. Religion är för van der Leeuw erfarenhet, upplevelse, upplevelse av »makten», av det »alldeles annorlunda». Den dynamiska och empiristiska uppfattningen av religionen hävdas energiskt mot såväl intellektualismen och esteticismen som moralismen och den rena sociologismen. För de primitiva är makten lika med »mana», för kristendomen lika med »pneuma»,

¹ G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1933. XII + 669 sid. Pris: Rm. 15.

hos Paulus identifierad med den himmelske Kristus. Ytterst viktiga iakttagelser möta vi hos van der Leeuw angående förskjutningarna i religionens värld från det elementära och spontana till det teoretiserande, reflekterande och systematiserande. Genom dessa förskjutningar mister religionen alltid något av sin ursprungliga dynamism och blir åskådning, som i sin tur tillrättalägger verkligheten därhän att det rationella segrar över det mysteriösa. I den mån vi moderna kunna upphöra att rationalisera och blott lyssna till det elementäras röster, kunna vi mycket mera än vi skulle tro återförsätta oss på de »primitivas» stadium och känna med dem och uppfatta med dem. Den »primitiva människan» lever, mer än vi ana, kvar hos den längst komna »kulturmänniskan». Religionens alla s. k. »stadier» äro eviga och ligga så att säga i varandra. Varje kronologiskt utvecklingsschema strider mot verkligheten. Dynamism och animism t. ex. beteckna icke perioder, utan strukturer, som alltid ha funnits sida vid sida och finnas så alltjämt. Något liknande gäller uppfattningarna av gudomen såsom makt, såsom vilja och såsom gestalt. Hur värdefull en sådan fenomenologisk totalbetraktelse kan bli för förståendet av enskilda företeelser visar t. ex. en anmärkning om den israelitiska själsuppfattningen i kapitlet om själen, vilken väl förtjänar att begrundas. Människan har för israeliten icke en själ i en kropp — så tänkte grekerna — utan människan är kropp och själ på en gång, såsom helhet. Kristendomen står i sina djupaste intentioner här närmare Israel än Hellas. I ett av de sista kapitlen försöker van der Leeuw ge en framställning av de olika huvudreligionerna efter deras typiska struktur. Den israelitiska betecknas såsom viljans och lydnadens religion på dynamisk-animistisk grundval. Något väsentligt har där framhållits. Dock måste alltid dylika förenklingar à la Hegel tagas cum grano salis. Här har det »demoniska» hos Jahve spänts till det yttersta, på bekostnad av det personliga. Blixtskenet över ett nattligt landskap låter ofta något karakteristiskt däri bjärt framträda. Men landskapet självt i dess verklighet och fulla rikedom kommer först till sin rätt i dagens lugna ljus. Arbetet ingår i en serie »Neue theologische Grundrisse», utgiven från det välkända Mohrska förlaget i Tübingen av R. Bultmann i förbindelse med M. Dibelius, O. Eissfeldt, L. Köhler, G. van der Leeuw och F. K. Schumann.

Bland de arbeten som övat mest inflytande på den gammaltestamentliga forskningen under de sista tio åren intar Johannes Pedersens »Israel» ett mycket framstående rum. Del I—II utkom 1920 med undertiteln: »Sjæleliv och Samfundsliv» (2. uppl. 1934). En engelsk upplaga med obetydliga förändringar såg dagen 1926. Innehållet är alltför väl känt för att här behöva refereras. Arbetet ville med ett ord ge en skildring av den israelitiska kulturen på grundvalen av ett psykologiskt begripande av Israels hela livsuppfattning och av de sociala lagar vari denna tog sig uttryck. Pedersens undersökningar grupperade sig omkring tre brännpunkter: 1. uppfattningen av stam, stad, släkt, folk; 2. själen, icke en del av människan, men människan själv från andlig synpunkt, själen som en kraft- och maktfylld helhet med sin bestämda prägel, sina krafter och sitt innehåll; 3. etiken såsom samfundsetik, grundande sig på »förbundet», rättfärdigheten såsom harmoni, synd såsom ett den harmoniska helheten rubbade brott mot förbundet. En framställning av kulten och uppfattningen av det heliga utlovades. Den har nu kommit såsom »Israel, del III—IV».¹ Grundlinjerna i den förra volymen dragas här ut och tillämpas på nya områden. Den psykologisk-sociala grundvalen för det kultiska livets företeelser spåras upp på varje punkt. Kriget var en helig akt i det gamla Israel, och om kriget säges: »Krigen var en sjælelig Strid. Jahves Virken udövedes i Harmoni med Menneskene, fordi han virkede i deres Sjæle.» I denna uppfattning av kriget ligger förklaringen till åtskilliga av de riter som hörde samman med det gamla Israels krigsväsen. Hövdingen var i gamla tider *ett* med folket. Hövdingens seger var folkets seger. Samma själ och en gemensam »beraka» (välsignelsekraft) pulserade i båda. Hövdingen verkliggjorde helhetens vilja, på samma gång som han gick fram fylld av jahveanden. David började en ny era. Han var självständig, stod över samfundet. Han skapade sin ställning genom politik och makt. Nu blev folket helt beroende av konungen, därför att konungen var en gudamänniska, fylld med övermänsklig makt. Detta är den typiskt orientalska uppfattningen av konungen-despoten. Med David begynner ock i andra avseenden, såsom i fråga om kulten och själsuppfattningen,

¹ J. Pedersen, Israel, III—IV. Hellighed og Guddommelighed. Köbenhavn, Povl Branner, 1934. 604 sid. Pris: 10,50 kr.

den omvandlingsprocess som omsider gjorde slut på det gamla Israels totalåskådning av samfundet och människan. Den äldre tidens profeter hade sin betydelse såsom kraftcentra; och genom sin helighetskraft kunde de bli till en »själelig stötte» för folket. Domsprofeterna betydde något nytt. Hos dem låg huvudvikten på förkunnelsen. Profeten stod nu över folket, såsom medlaren mellan Gud och folket, icke längre mitt i folkets andliga helhet. De bröto snarast sönder helheten i nuet, om de ock hoppades på en ny helhets återupprättande i den messianska framtiden. Viktiga äro de betraktelser författaren anställer över den gammalisraelitiska kultens väsen och hans skildring av offerriterna och kultfesterna i dessas ljus. Kultens mening och syfte var att hålla vid makt och förnya heligheten och dermed ock välsignelsen; ty välsignelsen fick sin näring av heligheten. Kultens centrum var offret. Offret var en kraftkälla och en maktutveckling. Genom det stärktes gemenskapen och harmonien mellan folket och dess Gud och mellan folkets medlemmar inbördes. Templet blev en mäktig institution för själisk hälsa hos samfundet och hos den enskilde, varifrån all läkedom utgick. Kultens karaktär av drama betonar Pedersen i anslutning till Vilhelm Grönbech. Det kultiska firandet av Jahves tronbestigning, varom bland annat ett antal psalmer i Psaltaren bär vittnesbörd, diskuterar Pedersen i anknytning till Mowinckel. Han betonar här starkt olikheten mellan de israelitiska kultbruket och liknande bruk hos egyptier och babylonier. Den förnyelse som det är fråga om i Jahves tronbestigningsfest är icke en förnyelse av gudomen själv, utan av förbundet mellan Jahve och folket och därmed ock av löftet om maktgärningarnas upprepande. Pedersen tycks vara benägen att även i påskfesten och icke blott i höstfesten se en »tronbestigningsfest». Diskussionen på denna punkt är viktig. Det kan i detta sammanhang förtjäna påpekas att en ungersk forskare vid namn L. I. Pap resolut förvisat hela tronbestigningsfesten ur Gamla testamentet i en nyligen utgiven avhandling »Das israelitische Neujahrsfest», diss. Utrecht, 1933, där dock förvisso icke sista ordet är sagt i hithörande frågor.

Vi kunna stanna här. Pedersens nu avslutade stora verk hör till dem som starkt påverka oss genom sin totalsyn. Det gäller att leva sig in i den, taga upp den i sig och så på nytt läsa om de bibliska

urkunderna i dess ljus. Har man en gång gjort totalsynen till en inre besittning, kan man ej annat än känna det så, att man förvärvat en rikedom, som gång på gång avkastar ny ränta. Har man en gång insett värdet av Pedersens syn, tycker man näppeligen att det lönar mödan att kritisera detaljer, punkter der helhetsuppfattningen leder till väl hårdtagna konsekvenser, eller där enklare förklaringar skulle ligga närmare än de som nu ges.

Imponerar Pedersens »Israel» genom sin totalsyn, gör parisprofessor Adolphe Lods' bok »Israël» intryck genom materialets rikedom och den omsorgsfulla diskussionen av detaljfrågor.¹ Lods lägger huvudvikten vid den religiösa utvecklingen och behandlar Israels historia och kultur endast i den mån de tjäna som ram för religionen. Arbetets uppställning är klar och logisk. För Lods är Israels religion i Kanaan under tiden före domsprofeternas uppträdande — arbetet gör halt vid mitten av 700-talet — en komponent av två faktorer: den kananeiska religionen och den hebreiska nomadreligionen. Gången av undersökningen blir då helt naturligt denna: först en undersökning av Kanaan före israeliternas bosättning i landet, sedan en skildring av de israelitiska stammarnas kultur och religion före invandringen i Palestina, slutligen en framställning av hur Israels liv gestaltade sig under kananéernas inflytande. I stort sett måste numera varje israelitisk religionshistoria före profetismen skrivas på detta sätt. På tre punkter måste dock en olikhet i nyanseringen bli märkbar: i fråga om Moses insats, i fråga om fördelningen mellan det »nomadiska» och det »kananeiska» i den religiösa föreställningsvärlden och i kultbruken samt när det gäller graden av kananeiseringsprocessens fullständighet. Enligt anmälares uppfattning skulle Moses betydelse för den religiösa utvecklingen i Israel kunnat något skarpare analyseras. Vidare kan anmärkas att Lods för nomadstadiets vidkommande antager åtskilligt som bättre sättes i samband med den högre utvecklingen i kulturlandet. Att t. ex. behandla hela Scheol-föreställningen i det för övrigt oerhört rika kapitlet om nomadreligionen synes mig vara ett missgrepp. Man blir överraskad av att i kapitlet om nomadkulturen få se så sena källor som Hesekiel och t. o. m. Tobit anföras. Om de

¹ A. Lods, *Israël des origines au milieu du VIII:e siècle*. Paris, La renaissance du Livre, 1932. XVI + 603 sid. jämte planscher. Pris: fr. 40.

semitiska nomadernas uppfattning av de döda och av existensen bortom döden veta vi mycket litet. Så mycket bättre äro vi däremot under rättade, när det gäller föreställningarna i den babylonisk-kananeiska kulturvärlden. I fråga om livet i Kanaan tenderar Lods till att antaga en nästan fullständig sammansmältning (»fusion») av israelitiskt och kananeiskt väsende. Med rätta framkastar författaren frågan: Vad blev det av den kananeiska befolkningen efter det att israeliterna fått fäste i landet? Och hans svar kan ingen jäva: Den assimileras, den uppgår i israeliterna. Betydelsen av denna assimilering för Israels religion kan lätt inses. Skarpare kunde dock den avgörande skillnaden mellan kananeisk och israelitisk gudstro ha framhållits: Israels i historien förankrade utkorelsetro och det på dess grundval framvuxna framtidshoppet. Vi tala ej gärna om en förprofetisk eskatologi. Men efterverkningarna av Hugo Gressmanns eskatologiska konstruktion äro alltjämt så märkbara inom den gammaltestamentliga forskningen, att en diskussion av dessa spörsmål väl hade varit på sin plats. En annan nu på dagordningen stående fråga som man hade önskat få än mer ingående behandlad är den om Levistammen och prästerskapets historia. För det rika stoff som Lods' arbete bjuder är man obetingat tacksam. Inför sådana sammanfattande arbeten erfar man dock ofta en viss känsla av tragik, då man märker hur snart de distanseras av nya rön och nya detaljforsknings. Ras Schamra är Lods bekant, men det verkligt betydelsefulla i de nya texterna med hänsyn till religionshistorien har han icke kunnat tillgodogöra sig. Frågan om en eventuell förmosaisk engudstro ställer sig nu åtskilligt annorlunda efter bekantskapen med Ras Schamra-texternas El-tro. Rörande ursprunget till den israelitiska kulten under den äldre konungatiden veta vi nu ock mera än för ett par år sedan. Dussaud's hänvisning till den kananeisk-feniciska kulten har nu fått en betydelsefull komplettering genom vår nyvunna direkta kännedom om den nordfeniciska kulten under andra årtusendet f. Kr. Så måste vi i vår forskning ständigt gå fram genom nya aktualiteter, och dock kunna vi icke undgå att skänka dem vår beundran och tacksamhet, som gjort sig mödan att sammanfatta forskningens resultat på en viss tidpunkt. Och deras verk kunna vi ej undvara.

Inom den gren av den gammaltestamentliga exegetiken, som brukar

betecknas med ordet »gammaltestamentlig teologi», har intill den sista tiden en mångårig paus rått. Anledningen har varit de religionshistoriska synpunkternas överhandtagande över de systematiska. Under de allra sista åren ha, såsom också förut påpekats i denna tidskrift, vissa trevare gjort sig märkbara, vilka varslat om ett nytt uppsving för den mer principiella och systematiska betraktelsen av den gammaltestamentliga religionen. En mogen frukt av dessa tendenser utgör ett nytt stort arbete av Walther Eichrodt (Basel), som betecknande nog har återupptagit det gamla namnet »Theologie des Alten Testaments». Tyvärr har tills dato endast den första delen utkommit, men den ger oss likväl en ganska tydlig bild av arbetets plan och syfte.¹ Eichrodt fattar dock den gammaltestamentliga teologiens uppgift något annorlunda än de gamle. För dem gällde det hela tiden att teckna den gammaltestamentliga religionen i Nya testamentets ljus, såsom den »frälsningshistoriska» förberedelsen för N. t. och från synpunkter som hämtades från N. t. För Eichrodt gäller det i första hand att skildra Gamla testamentets religion sådan den är i sig själv, såsom ett i sig slutet helt av en karakteristisk och typisk struktur. Med denna definition har Eichrodt ingalunda brutit med det religionshistoriska betraktelsesättet. Intet studium av G. t. kan ostraffat göra sig urarva i förhållande till den allmänna religionshistorien. Religionshistorien tas av Eichrodt hela tiden till hjälp, när det gäller att förklara enskilda i G. t. ingående religiösa företeelser. Icke heller lämnar han Nya testamentet helt ur sikte. På grund av väsensgemenskapen mellan den gammaltestamentliga och den nytestamentliga religionen kan det ej undgås att den nytestamentliga religionen kastar ljus över den gammaltestamentliga. För att vinna detta syfte: att förstå den gammaltestamentliga religionen i dess egenart, enkannerligen i dess sammanhang med den nytestamentliga, räcker det, påpekar Eichrodt, icke till med ett enbart historisk-genetiskt förfaringssätt, man måste nå fram till en systematisk betraktelse, d. v. s. söka få fatt i det väsentliga och typiska och skildra det och dess verkningar på ett sätt som ger oss möjlighet till sammanfattande överblick över det tankemässiga sammanhanget. I och med denna vändning mot det systematiska när

¹ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Teil 1. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1933. VIII + 290 sid. Pris: Rm. 6,50.

den gammaltestamentliga vetenskapen sin höjdpunkt och hävdar sin ställning som en i egentlig mening teologisk disciplin.

En svårighet för den systematiska behandlingen utgör det faktum att den gammaltestamentliga religionen i så hög grad är beroende dels av den historiska utvecklingen, dels av personliga insatser. Att förbise dessa den gammaltestamentliga religionens skiftande växlingar skulle betyda en förfalskning av verkligheten. Så måste den systematiska behandlingen av stoffet trots allt kompletteras med en historisk. Denna komplettering sker hos Eichrodt så, att han vid behandlingen av de enskilda trostankarna tillika tar hänsyn till huvudmomenten i deras historiska utveckling. Det historiska inarbetas här, i den mån det är oundgängligt, i varje enskild paragraf, utan att få en självständig och enhetlig behandling. Eichrodts »Theologie» förutsätter uttryckligen Israels historia — som tillika måste bli en religionens historia — och det såsom en självständig disciplin. Eichrodt varnar för att vid den systematiska behandlingen av den gammaltestamentliga religionen låta främmande schemata, t. ex. ett från den kristna dogmatiken hämtat, tillämpas. Orienteringspunkterna och indelningsgrunderna måste hämtas från den gammaltestamentliga religionen själv. Såsom huvudsynpunkt väljer Eichrodt den gammaltestamentliga guds-idén, och med denna såsom orienteringspunkt kommer han till följande tre huvudkretsar, i vilka hela materialet inordnas: Gud och folket, Gud och världen, Gud och människan.

I den utkomna första delen behandlas nu föreställningen om Gud och folket. Och den idé som enligt Eichrodt klarast ger uttryck åt denna föreställning är »förbundets» idé. Under denna rubriceras nu stoffet. Sedan vi fått en redogörelse för förbundstankens innebörd, går undersökningen vidare till en behandling av förbundsbestämmelserna, förbundsguden, förbundets organ, förbundets upphävande och förbundets återupprättande. Vart och ett av dessa temata uppdelas så på specialparagrafer. Inom varje sådan specialparagraf komma inledningsvis religionshistoriska och filologiska detaljfrågor till tals, för att så vägen skall vara fri till en undersökning av den religiösa och principiella innebörden av varje ifrågakommande föreställning eller institution.

Det är intressant att jämföra Eichrodts uppställning av sin gam-

maltestamentliga teologi med den som kommer till synes i den av Ernst Sellin samma år utgivna.¹ Även Sellin betonar nödvändigheten av att få till stånd en framställning av den gammaltestamentliga religionen, som tillgodoser såväl det historiska som det specifikt teologiska intresset. Men uppgiften löser Sellin på helt olika sätt. Han låter nämligen framställningen sönderfalla i två skilda avdelningar. I den första ger han oss en »israelitisk-judisk religionshistoria», i den andra en »Gamla testamentets teologi». I den förra delen få vi en israelitisk religionshistoria i vanlig mening, uppställd i det nära till hands ligande schemat: den mosaiska religionen, den israelitiska religionens utveckling i Kanaan, den profetiska reaktionen, den judiska lagreligionen. Att vi här överallt påträffa nya, friska synpunkter och aktualiteter säger sig självt, när det gäller ett arbete av Sellin. Den andra delen, den specifikt teologiska, överraskar i flera avseenden. På ett originellt sätt bestämmer Sellin här den gammaltestamentliga teologiens uppgift: Den skall systematiskt framställa den religiösa lära som utbildades i den judiska församlingen på grund av de heliga skrifterna, men blott i den mån som Jesus och apostlarna erkände den som förutsättning och grundval för deras evangelium, såsom uppenbarelse av den av dem förkunnade Guden. Genom denna definition sker en stark begränsning av stoffet. Allt sådant faller bort, som icke har betydelse för Nya testamentets tro. En annan följd av uppgiftens bestämmande på det sätt som skett är att stoffets gruppering göres efter så att säga nytestamentliga synpunkter. Ja, Sellin drar sig icke ens för att i stor utsträckning anlägga den traditionella kristna dogmatikens schema. Han börjar med att tala om Gamla testamentets lära om Gud, där vi bland annat få höra dels om Guds »metafysiska egenskaper», dels om hans »etiska egenskaper». Sedan kommer ett kapitel om läran om människan och synden. I ett tredje kapitel slutligen behandlas läran om domen och frälsningen.

Medan Eichrodt förvisar den gammaltestamentliga religionshistorien till »Israels historia» och lägger huvudvikten vid stoffets systematiska behandling efter inifrån hämtade synpunkter, låter Sellin den religionshistoriska och den systematiska behandlingen löpa parallellt i skilda

¹ E. Sellin, *Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage*. I. Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte. II. Theologie des Alten Testaments. Leipzig, Quelle und Meyer, 1933. I XII + 152, II VIII + 139 s. Pris för vardera delen: Rm. 3.

delar av samma verk. Svagheten ligger i båda fallen däri att det som på grund av den gammaltestamentliga religionens egen natur nödvändigt hör samman skiljes isär, och det till skada för helhetsbilden. Dessutom måste man inför Sellins arbete ställa sig mycket tveksam rörande den systematiska delen i och för sig. Genom att man blott håller sig till det som för Jesus och apostlarna gällde som gudsuppenbarelse har man avklippt för sig möjligheten att få en fulltonig verklighetsbild av den gammaltestamentliga religionen själv. Vidare måste man i många fall konstatera att det specifikt gammaltestamentliga och israelitiska föreställningssättet i ting som röra religionen och det psykiska livet överhuvud kommer till korta till följd av stoffets inpressande under nytestamentligt-kristliga synpunkter.

En lyckligare lösning av den gammaltestamentliga teologiens problem synes mig vara denna: Den historiska framställningens form är den primära och grundläggande. Gamla testamentets religiösa värld skildras i sina olika faser och skikt. Framställningen måste i varje paragraf börja med att vara genetisk och historisk, men bör mynna i en systematisk sammanfattning, som skall systematiskt framlägga det karakteristiska och typiska. När så hela materialet genomgått, kan i ett avslutande kapitel en sammanfattning ges av det för hela den gammaltestamentliga religionen typiska, varvid ock frågan om förhållandet till Jesus och apostlarna, respektive den kristna religionen kan diskuteras. På detta sätt torde både det historiska och det immanent systematiska, såsom ock det kristligt-dogmatiska intresset kunna komma till sin rätt.

Det var mycket länge sedan en utförlig och omfattande »Inledning» till Gamla testamentet såg dagen. Steuernagels »Einleitung» som hittills mest brukats för högre studier, utkom 1912. Att den numera är starkt föråldrad, säger sig självt. Det är alltså ett stort behov som Otto Eissfeldt (professor i Halle) tillmötesgått genom sin nu utgivna nya Inledning, ett verk på icke mindre än 752 ytterst innehållsrika sidor. Verket ingår i den nyssnämnda nya serien teologiska »Grundrisse». Eissfeldt kallar sin bok »Einleitung» till Gamla testamentet.¹ Han följer därvid en gammal tradition. Med »inledning» eller

¹ O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1934. XVI + 752 sid. Pris: Rm. 15,50.

»isagogik» har man ju av ålder menat en vetenskaplig framställning av sådana litterära frågor vilkas lösning ansågs nödvändig för det djupare förståendet av Gamla eller Nya testamentet. I varje isagogik har sålunda funnits en avdelning om de enskilda bibelböckernas uppkomst, en om kanons tillblivelse samt en om textens historia. Dylika »inledningar» torde nu emellertid definitivt höra till det förgångna. Vi äro icke längre tillfredsställda med en rent immanent analys av bibeln och dess skrifter. Det har visat sig nödvändigt att insätta den bibliska litteraturen och de till den hörande enskilda dokumenten i större sammanhang och se alltsammans i det ljus som faller däröver från andra forntida litteraturer. En ny exegetisk vetenskap har med andra ord börjat arbeta sig fram: den bibliska litteraturhistorien. Banbrytare på detta område, när det gäller Gamla testamentet, är Hermann Gunkel. Den gammaltestamentliga litteraturhistorien kan visserligen icke skrivas på alldeles samma sätt som en modern litteraturhistoria, med andra ord från kronologiska och biografiska synpunkter, då såväl kronologien som författarpersonligheterna, när det gäller Gamla testamentet, i så vid utsträckning äro okända för oss. Den gammaltestamentliga litteraturhistorien måste framför allt syssla med dokumenten själva, deras art och natur, deras stil och form. Den får med ett ord i främsta rummet karaktären av »Gattungsforschung», som tyskarna säga, d. v. s. den får till uppgift att utforska de litterära genrer eller kategorier som ingå i den gammaltestamentliga litteraturen. Det gäller att inför ett litterärt dokument fråga sig: vad är dess psykologiska och litterära natur, dess mening och syfte, dess plats i det verkliga livet? Forntidens människor voro i långt högre grad än vi bundna av traditionell typ och stil. Därför måste Gattungsforskningen alltid gå hand i hand med stil- och formforskning. Och då den gammaltestamentliga litteraturen icke är ett fullkomligt isolerat fenomen, utan ett led i den omfattande och rika gammalorientaliska litteraturen överhuvud, gäller det att anställa jämförelser, insätta i sammanhang, draga lärdom av analoga företeelser. Före upptecknandet gick den muntliga traditionen. Den moderna gammaltestamentliga litteraturhistorien måste även räkna med denna, följa trådarna så långt bakåt som möjligt och teckna varje litteraturtyps historia ända till det yttersta ursprunget, i den mån som det är möjligt. Med de

enskilda litterära kategorierna är arbetet dock ej färdigt. Sedan gäller det att visa upp hur på grundval av de enskilda dokumenten de litteraturverk uppstått, som ingå i vår bibel; det gäller med andra ord att klarlägga de enskilda bibelböckernas uppkomsthistoria. Därmed är återigen steget taget in på den gamla isagogikens område. Det var ju detta som den framför allt avsåg: att teckna de bibliska böckernas tillblivelsehistoria. Härav följer omedelbart att den nya Gattingsforskningen icke helt kan ersätta den gamla isagogiken. Här måste en syntes åstadkommas. Den gammaltestamentliga litteraturforskningen måste innefatta både det ena och det andra. Först då blir den verklig litteraturhistoria. Detta är ock en grundtanke hos Eissfeldt. Han söker för sin del lösa uppgiften så, att han inleder sitt verk med en undersökning av de olika litterära genrer som ingå i Gamla testamentet (Gattungsforschung), sedan övergår han till vad han kallar de gammaltestamentliga böckernas »literarische Vorgeschichte», vari ingår undersökningen av källor och smärre samlingar som ligga till grund för våra gammaltestamentliga böcker. Slutligen kommer han till analysen av våra enskilda gammaltestamentliga böcker och allra sist till kanon- och texthistorien. Svårigheten att komponera ett dylikt arbete ligger i öppen dag. För läsaren är det en olägenhet, när tråden alltför ofta avbrytes för att fortsätta i ett annat kapitel, och när det som borde sakligt höra samman ryckes isär. Men det är ej lätt att ge anvisningar för den som ej själv arbetat med svårigheterna. Det förefaller dock ej otroligt att det hade varit riktigare att börja med analysen av de enskilda böckerna och sedan övergå till de syntetiska linjerna i stället för tvärtom.

När det gäller enskildheter må följande anmärkas. I fråga om pentateukkritiken följes i stort sett Wellhausen. Eissfeldt framför här emellertid sin tidigare upptäckta förmenta L-källa som en fullt självständig källa vid sidan om J, E och P. Ävenledes räknar han med att pentateukkällorna fortsätta in i Domare- och Samuelsböckerna, ja, måhända i Konungaböckerna. Deuteronomium är till sin grundstomme identisk med Josias lagbok och grundvalen för kultcentralisationen. Den s. k. Tritojesaja (Jes. 56—66) är en samling dikter, antagligen av olika författare, från skilda tider, de flesta dock från Haggais och Sakarjas tid. När det gäller Ebed Jahve-gestalten, upplivar Eiss-

feldt den gamla kollektiva uppfattningen, som nu en längre tid har trätt i bakgrunden för den individuella. Ebed Jahve är Israels folk, skildrat som en idealpersonlighet, representerande folket. I fråga om Psaltaren ansluter Eissfeldt sig närmast till Gunkel. Erkännansvärd är den försiktighet med vilken författaren i alla svårlösta frågor väger pro mot kontra, vidare rikhaltigheten i litteraturangivelserna. Även den nordiska litteraturen är honom välbekant; man finner till och med böcker skrivna på svenska angivna i litteraturhänvisningarna. I den rent litteraturhistoriska avdelningen skulle man ha önskat finna paralleller citerade från andra litteraturer. Därigenom hade arbetet vunnit i fråga om både livfullhet och övertygande slagkraft.

Kort efter det att Eissfeldts bok utkommit, fullbordades den israelitiska litteraturhistoria varmed Johannes Hempel sedan några år tillbaka varit sysselsatt.¹ Hempel har helt och hållit brutit med den gamla formen för isagogiken. Av hans verk är förra hälften ägnad åt en redogörelse för de olika litterära genrer som förekomma i Gamla testamentet, den andra hälften åt själva den israelitiska litteraturens historia under tidsskedenas gång. Den förra avdelningen gör oss bekanta med lyriken, vidare med vad tyskarna kalla »Sprüche», ett svåröversatt ord, som vi möjligen skulle kunna återgiva med »utsagor», slutligen med prosaberättelsen i alla dess olika former. I kapitlet om lyriken undersökas de små rester vi ha kvar av profan diktning, arbets- och skördesånger, epigram, dryckessånger, väktarsånger, bröllops- och begravningsånger. Här har dock framför allt den religiösa lyriken sin plats, sådan den främst är representerad i Psaltaren, men också i ganska rikt mått hos profeterna. Såväl innehållet som den för varje särkategori typiska språkliga och stilistiska formgivningen analyseras och bestämmas. Den israelitiska lyriken är beroende av den samorientaliska litteraturens former, men ett starkt eget liv pulserar dock i den. Det är den typiskt israelitiska gudstron som efterverkar, upplyftande och förvandlande. Till »utsagorna» höra de folkliga ordspråken och talesätten, vidare det reflekterade och hopdiktade vishetspråket framför allt i Ordspråksboken och Syrak. Här diskuteras det

¹ J. Hempel, Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben. Wildpark-Potsdam, Athenaion, 1930 (ingår i Handbuch der Literaturwissenschaft herausgeg. von O. Walzel). 203 sid. Pris: Rm. 15,30.

i våra dagar livligt debatterade förhållandet till den egyptiska vishetslitteraturen. Hit hör ock den profetiska utsagan eller profetoraklet, den profetiska »uppenbarelsen», undfången i den »revelatoriska upplevelsen», sönderfallande i en mångfald former och typer. Slutligen ha vi de prästerliga utsagorna: prästoraklet, välsignelsen och förbannelsen samt den prästerliga »tora» av etiskt, juridiskt eller kultiskt innehåll. När det sedan gäller prosaberättelsen, undersökes först den hebreiska prosans språkliga och stilistiska konstmedel, därefter skildras de olika genrerna: sagan (»Märchen»), myten, legenden, arvssågen (»Sage»), novellen, historieskrivningen. I arbetets senare hälft skildras den israelitiska litteraturens historia från kronologisk synpunkt. Från den äldsta historiska tiden ha vi några dikter av ålderdomlig karaktär, några sånger och språk. Redan under den tidiga konungatiden arbetade man sig fram från arvssågen och den fristående berättelsen till verklig historieskrivning. Under den assyriska perioden tillkommo framför allt profetlitteraturen samt Deuteronomium. Så gick det vidare ända fram till Septuaginta och Philo.

Hempels arbete är redan genom stoffets rikhaltighet och de omfattande litteraturuppgifterna, genom diskussionens sorgfällighet och rikedom på aktualiteter ett oundgängligt hjälpmedel för envar som vill djupare tränga in i Gamla testamentets litteratur. Dess främsta betydelse ligger dock däri att det, låt vara efter vägledning framför allt av Hermann Gunkel, ger oss en verklig gammaltestamentlig litteraturhistoria. Detta värde kommer att äga bestånd, även sedan många enskildheter föråldrats och behovet av komplettering här och där med nödvändighet kommer att göra sig gällande. Hempels litteraturhistoria är rikt och vackert illustrerad.

I mars 1932 avled Hermann Gunkel. Hans sista stora fullbordade verk var psaltarkommentaren av 1926. Under sina senaste år arbetade han på en »Inledning» till Psaltaren. Arbetet avbröts genom hans död, sedan blott några paragrafer hunnit att tryckas och utgivas. Verket fortsattes och avslutades efter Gunkels egna principer av en lärjunge till honom, den unge forskaren Joachim Begrich, som bland annat gjort sig känd genom ett arbete över de israelitiska konungarnas kronologi.¹ Psaltarinledningen har sålunda blivit Gun-

¹ H. Gunkel, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik

kels vetenskapliga testamente till eftervärlden, där den för Gunkel typiska litteraturhistoriska synen kommer till ett klart och markant uttryck. Skaparen av den s. k. Gattungs-forskningen ger här en analys av de olika litterära genera som ingå i Psaltaren. Varje genus är bestämt av sin användning i det praktiska livet («Sitz im Leben») och av sina typiska egendomligheter till stil och innehåll. Dessa genera: hymnen (med specialgruppen »sånger vid Jahves tronbestigning»), den nationella klagosången, den individuella klagosången, den nationella tacksägelsen, den individuella tacksägelsen o. s. v., äro oss redan väl bekanta från psaltarkommentaren. Här behandlas nu de olika grupperna såsom helheter, varigenom läsaren erhåller ett utomordentligt starkt intryck av varje enskild grupps självständighet, slutenhet och stilistiska och litterära egendomlighet. Psalmerna äro enligt Gunkel till övervägande del kultiska dokument, vilka utförts i sammanhang med olika kulthandlingar. I vissa fall äro psalmerna sammansatta av olika element, representerande olika röster och ämnade att sjungas av olika körer, resp. av solosångare och kör. Sådana psalmer kallas liturgier (t. ex. ps. 118). På liknande liturgier ha vi ock flera exempel i den profetiska litteraturen. I liturgierna kommer den kultiska användningen alldeles särskilt tydligt till uttryck. Högst intressant är det att följa Gunkels diskussion med Mowinckel angående tronbestigningspsalmerna och tronbestigningsfesten. Den har för Gunkel som för Mowinckel sammanfallit med nyårsfesten. I tronbestigningsfesten ingingo nu enligt Gunkel två huvudmoment: Jahves intåg i helgedomen samt förhärligandet av den i helgedomen tronande Jahve. Jahves tronbestigning har firats efter babylonisk förebild och efter mönstret av den fest som celebrerades vid den jordiske konungens tronbestigning. När det nu gäller frågan vilka psalmer som använts vid denna Jahves tronbestigningsfest, vidtar Gunkel en väldig utgallring inom Mowinckels material. Tronbestigningspsalmen kännetecknas av motivet *malak jahwæ*, »Jahve har blivit konung», eller med 1917 års översättning: »Herren är nu konung!» Därigenom reduceras antalet till en obetydlighet. Här ligger en första olikhet mellan Gunkel och Mowinckel. Den andra huvudolikheten har avseende på den eskatologiska frågan. För Mowinckel skildra tronbestignings-Israel — — — zu Ende geführt von J. Begrich. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1933. 8* + 464 sid. Pris: Rm. 13,50.

psalmerna Jahves varje år förnyade seger över alla fiender och hans upprepade bestigning av sin konungliga tron, med andra ord den årliga förnyelsen av Jahves konungadöme till välsignelse för liv och tillvaro i universalistiska och översvinnliga former, som sammanhånga med den festliga entusiasmen. Eskatologien har nu uppkommit genom dessa tankars lösgörande från kulten och projicering in i framtiden. Denna Mowinckels dristiga teori förkastas av Gunkel, som hävdar att eskatologien, d. v. s. tron på Jahves stundande världsherravälde, redan ligger i dessa psalmers egen föreställningsvärld och har kommit in där genom inflytande från profetismen, i vilken Gunkel ser eskatologiens källa. För övrigt är att märka att Mowinckel tillämpar den kultiska synpunkten konsekvent och generellt, Gunkel däremot räknar med att en hel del psalmer, såväl hymner som individuella tack- och klagosånger, såsom ock andra, diktats för privata ändamål (om också efter de kultiska dikternas förebild) och kommit till användning i de fromma hemmen såsom uttryck för den enskildes fromhet och till hans uppbyggelse.

Såsom mycket viktiga bidrag till psaltarexegesen äro att anteckna ett par under år 1933 utkomna skarpsinniga och om stor vetenskaplig energi vittnande avhandlingar av den unge norske forskaren Harris Birkeland, en lärjunge till Sigmund Mowinckel.¹ I den ena avhandlingarna tar författaren på nytt upp det gamla problemet om betydelsen av 'ani och 'anaw i Psaltaren. Vi ha alla stått under inflytande av de resultat som A. Rahlfs kom till på sin tid. Enligt Rahlfs skulle 'anaw betyda: »den som böjer sig under Jahves vilja», m. a. o. »den ödmjuka» i religiös mening, 'ani däremot skulle ha profan innebörd och betyda »fattig», »eländig» o. dyl. I Psaltaren skulle orden spela rollen av beteckningar för de frommas folk eller parti gentemot »fienderna», hedningarna, de avfallna o. s. v. Birkeland söker nu bevisa att de båda orden ha samma betydelse, nämligen »betryckt», »eländig», »stackare»; och innebörden av dessa begrepp anger han

¹ H. Birkeland, 'Ānî und 'ānāw in den Psalmen. Oslo, Dybwad, 1933 (Skr. utg. av Det norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II, hist.-filos. kl. 1932, no. 4) VIII. + 118 sid. Pris: kr. 10.

— —, Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur. Ein Beitrag zur Kenntnis der semitischen Literatur- und Religionsgeschichte. Oslo, Grøndahl & Søn, 1933. XXIII + 388 sid. Pris: kr. 8.

närmare såsom ett tillstånd av kraft- och maktlöshet, som kan bero på sjukdom och fattigdom såväl som på angrepp av övermäktiga fiender. Häri torde Birkeland ha rätt. Orden beteckna vidare, enligt Birkeland, icke ett parti inom folket, utan avse en faktisk olyckssituation, som någon råkat i, och som försatt honom i detta tillstånd av reducerad kraft, makt och ära. På denna punkt däremot torde ej Birkeland vinna mycket bifall. Det skulle ha förtjänt att undersökas huruvida ej orden från början varit i kultiska formulär, syndabekännelser, böner och hymner, brukade termer för att beteckna de frommes devota underkastelse under gudomen och alltså äro att taga mer fraseologiskt, som generella beteckningar för de fromma. Från undersökningen av kategorien »de elända» i Psaltaren är steget kort till frågan om »fienderna» till dessa fromma, som i Psaltaren spela en så oerhörd roll. Åt detta problem är den andra avhandlingen ägnad. Den hittills allmännast vedertagna uppfattningen har varit den att fienderna, där de icke äro yttre politiska fiender till Israels folk, ha varit motståndare till de fromma inom själva folket, alltså ett parti av jahvefiender, avfallna eller hedningar, som på allt sätt ville göra livet surt för dem som troget bevarade jahvetron. Mowinckel slog emellertid en bräsck i denna position genom att betona den betydelse som »ordet» har bland dessa fienders angreppsvapen. Han förstår dem i huvudsak såsom trollkarlar eller demoner eller överhuvudtaget illasinnade varelser, som genom ondskefulla maktmedel och lömska ränker sökte bringa andra på fall, störta dem i sjukdom, fattigdom och andra kalamiteter. Birkeland fäster nu uppmärksamhet vid det egendomliga faktum att den skildring som ges av fienderna i de tydligt nationella fiendepsalmerna sammanfaller med skildringen av fienderna i de s. k. individuella psalmerna. Och han drives så till den förmodan att det även här är fråga om nationella fiender och icke om privata ovänner eller någon särskild grupp inom folket. Men då är det klart att den talande i dessa individuella fiendepsalmer icke kan vara en from individ vilken som helst, utan måste vara en individ som i egentligaste mening representerar folket: konungen, översteprästen eller en annan ledare eller anförare. Denna överraskande slutsats stödes sedan av Birkeland genom en utläggning av de psalmer som här komma i fråga. Det magiska ordet, som Mowinckel lade

en sådan vikt vid, blir nu icke längre ett ord i privata anstiftares mun, utan ordet i deras mun, som i den fientliga hären voro skickliga i maktords och förbannelsers utslungande med syfte att försvaga motståndaren och bryta hans kraft. Författaren stöder sin uppfattning med anförda analogier ur den assyrisk-babyloniska psalmskatten. Birkelands tolkning verkar till en början ganska bestickande. Han har dock själv tyvärr slagit en rämna i den skenbart fasta muren genom att dels medge att vissa motsättningar eller partier funnos inom judendomen, dels räkna med att i några fall fienden icke är yttre, utan inre, dels hävda att dessa psalmer om yttre nationella fiender sedermera ha upptagits av de enskilda fromma inom folket och tilllämpats på deras privata motståndare. Därmed har alltså faktiskt existensen av inre partier erkänts och tillmätts en viss betydelse. Efter ett sådant erkännande blir det ju bara en sak för det exegetiska området att avgöra vilka psalmer som syfta på politisk-nationella motsättningar, och vilka som syfta på inre motsättningar. Man får vid studiet av Birkelands avhandling det intrycket att utförandet icke står i överensstämmelse med själva uppslaget. Vid förklaringen av likheterna i fråga om fiendernas karakteristik i ena och andra fallet har man nog anledning att räkna med formelspråkets och stilens makt i den forntida litteraturen. Termer som närmast ha avseende på enskilda fiender kunna lätt överflyttas på politiska motståndare och termer som syfta på yttre fiender kunna användas om privata ovänner. Trots Birkeland kunna nog ej fienderna tolkas generellt. Räkna vi en gång med »inre fiender» — och jag tror trots allt att vi ej kunna undgå att göra det — måste man hålla båda förklaringsmöjligheterna öppna vid de enskilda psalmernas utläggning och sedan söka komma fram till den förklaring som med hänsyn både till totalstämningen i en psalm och textens enskildheter ger den naturligaste lösningen. Frågan om »fienderna» i Psaltaren måste ställas in i ett större perspektiv. Vilken av våra unga forskare här i Norden vill ta upp hela frågan om de inre motsättningarna i Israel, från profeterna fram till Kristus? Därmed skulle en fastare basis vinnas för besvarandet av det nu senast av Birkeland så energiskt, om ock en smula ensidigt behandlade spørsmålet. Birkelands operationer röra sig hela tiden utefter Mowinckels front och delvis i rak opposition mot Mowinckel.

Av stort intresse är det därför att ta del av Mowinckels egen ställning till sin lärjunges uppfattning. Mowinckel redogör för densamma i en utförlig artikel »Fiendene i de individuelle Klagesalmer» i Norsk teologisk tidsskrift, 1934, h. 1, vartill de intresserade livligt hänvisas. Mowinckels slutresultat är: »Problemet om fiendene i de individuelle salmer kan ikke løses med nogen enkelt formel.» Och att detta är riktigt, därom råder intet tvivel. Dock kvarstår det som en betydande förtjänst hos Birkeland att han i talrika fall har gjort den nationella tolkningen säker eller i alla händelser sannolikare än den privatindividuella, och att han flera gånger i individen igenkännt konungen i spetsen för folket snarare än en privatperson bland gemene man.

En annan specialfråga inom den gammaltestamentliga litteraturhistorien behandlar professor Wilhelm Caspari i Kiel i sin bok om Deuterocesaja (Jes. 40—55).¹ I min förra översikt över den nyare gammaltestamentliga forskningen (årg. 1933, sid. 151 f.) redogjorde jag för Volz' syn på Deuterocesaja såsom en skarpt skuren och högst betydande personlighet som verkat bland judarna i Babylonien. Hos Caspari svänger redan pendeln över åt motsatt håll. Bakom begreppet »Deuterocesaja» finner han ej alls någon personlighet, utan blott en ganska löslig samling sånger, som sjungits av de hemvändande exulanterna. Grunderna äro: språkliga och stilistiska inadvartenser, som tala mot en enhetlig författare, växlingar i fråga om talande subjekt och tilltalade objekt, oförmedlade svängningar i känsloläget, brist på enhetlighet i tankevärlden, frånvaron av alla historiskbiografiska eller överhuvud individuellt personliga drag. Vi ha marschsånger, pilgrimssånger, festsånger, arbetssånger, hemlandssånger. Till dessa foga sig uppmaningar till sång, föredragna av en enskild sångare som dock icke behöver vara författare. Sångerna äro diktade i utlandet, fjärran från hemmet, medan »Tritocesaja» har ett tydligt palestinensiskt ursprung. Casparis bok har stort värde genom de enskilda ytterst detaljerade undersökningarna av språk, stil, föreställningsvärld. Men näppeligen torde själva grundtanken slå igenom. Visserligen hjälper Casparis bok till att definitivt avliva den sega uppfattningen av Deuterocesaja såsom skrivbordsförfattaren bland profeterna,

¹ W. Caspari, *Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer (Jesaja 40—55)*. Giessen, Alfred Töpelmann, 1934 (Beih. zur ZAW 65). VI + 264 sid. Pris: Rm. 13.

men knappast förmår den att omöjliggöra föreställningen om Deuterocesaja som en profet, som förkunnat, respektive nedskrivit revelationer i starkare eller svagare inspiration alldeles såsom andra profeter. Revelationernas psykologi hjälper oss enligt min mening i de flesta fall över de av Caspari påvisade besvärande egendomligheterna. Just i ett fall sådant som detta synes mig grundtanken i min bok »Literarische Gattung der prophetischen Literatur» kunna lösa svårigheterna. För övrigt gäller om Deuterocesajas bok, som om alla profetiska böcker, att den ej kommit till oss intakt, utan överarbetad och utvidgad med sekundärt stoff.

Jag vill till sist fästa uppmärksamheten vid en liten avhandling av Albrecht Alt, skarpsynt, omsorgsfull och vägrödjande som allt vad denne forskare skriver.¹ Avhandlingen vill undersöka ursprunget till den israelitiska rätten. Den allmänna rättsutvecklingen är efter Wellhausen i sina grunddrag tämligen klar, åtminstone när det gäller den litterära sidan av saken. Men därmed är ej frågan om ursprunget löst. Den litterära formgivningen har sin förhistoria i livet och traditionen. Man kan alltså tala om ett lagarnas förlitterära stadium. Alt tar nu sin utgångspunkt i lagstadgandenas yttre form och fäster uppmärksamheten vid att vi å ena sidan ha stadganden i konditionell form, inledda med en om-sats — exempel finna vi talrika redan i Förbunds-boken i Exodus — å den andra stadganden i påståendets eller den direkta befallningens form: den som gör det eller det (i hebreiskan particip), han skall straffas med det eller det straffet, eller: du skall icke göra det eller det o. s. v. Den förra stilformen kallar Alt för den kasuistiska, den senare för den apodiktiska. Den förra anser han vara typisk för den för- och utomisraelitiska rätten, den senare för den specifikt israelitiska, och även genom en innehålls-analys söker Alt uppvisa hur denna distinktion stämmer. Den kasuistiska rätten är av juridisk natur, den apodiktiska av sakral natur. I den förra talar en lekmannamässig jurisdiktion, och en mänsklig rättstradition, i den senare talar Gud själv, ovillkorligt bjudande och befallande, genom sina präster. Den kasuistiska rätten har, även om vi se till innehållet, av Israel väsentligen upptagits från kanaanéerna, den apodiktiska är en israelitisk skapelse och har fastställts genom bestämda sakrala akter i folkets historia.

¹ A. Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts. Leipzig, S. Hirzel, 1934 (Ber. über die Verhandl. der Sächs. Ak. der Wiss., phil.-hist. Kl., 86. B., 1. H.). 71 sid. Pris: Rm. 2,70.

JOHANNES LINDBLOM: *Profetismen i Israel*. Uppsala 1934. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag. 703 sid. Pris kr. 11: 50, inb. 13: —.

För drygt tio år sedan (1924) utkom av prof. Lindblom en programskrift *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur*, som efterföljdes av undersökningar över enskilda profetböcker: *Hosea literarisch untersucht* (1927), *Micha literarisch untersucht* (1929) — det förstnämnda arbetet analyserade Amos. Det arbete om Profetismen i Israel, som nu framlägges för offentligheten, är alltså resultatet av många års studier och forskningar och av den teologiskt bildade världen ivrigt efterlängtad som en sammanfattning av Lindbloms vetenskapliga arbete på profetforskningens område. Lindbloms verk är nämligen ej blott ett framläggande av den gammaltestamentliga vetenskapens nuvarande ståndpunkt — redan det en nog så vanskelig uppgift — utan främst resultatet av egna, självständiga forskningar, som fört fram till anläggandet av nya och fruktbärande synpunkter på ett mångdebatterat och genomtröskat gebiet.

Vad är då det originella i Lindblom syn? Jo, Lindblom menar sig nå en djupare förståelse av profetlitteraturen genom att jämföra den med den medeltida mystiska revelationslitteraturen, som mest karakteristiskt möter oss i Birgittas skrifter. Vad medeltidens mystiker upplevde i sina extatiska eller inspirerade tillstånd kallades revelationer och genom upptecknandet av dessa uppkom den s. k. revelationslitteraturen. Den första uppgiften blir då att fastställa de psykologiska, litterära och stilistiska särigheterna i den medeltida revelationslitteraturen. Sedan gäller det konstatera likheten mellan denna och Gamla testamentets profetlitteratur och så att dra konsekvenserna för den gammaltestamentliga exegetiken. Naturligtvis har Lindblom förutsett invändningen, att de kulturella och religiösa olikheterna och avståndet i tid äro för stora. Vad som trots detta gör en jämförelse berättigad är att de psykologiska betingelserna på båda hållen äro i huvudsak desamma, det är samma själstillstånd som ligger bakom de medeltida mystikernas revelationer och profeternas förkunnelse.

Lindblom har gått den metodologiskt ensamt berättigade vägen att i en serie undersökningar av enskilda profetskrifter pröva hypotesens bärkraft. Och härvid har han kommit fram till det synnerligen viktiga resultatet, att den stora huvudmassan av profetiska utsagor i G. T. icke från början innehåller tal, predikningar el. dyl., utan

att det primära är revelationer, och med revelationer menas då uppenbarelser i profetens själsliga inre, vilka tillskrivas gudomligt ursprung. En av de viktigaste slutsatserna härav är, att de s. k. talen i den profetiska litteraturen i och för sig icke äro några tal, utan psykologiskt sett revelationer, som profeten fått i inspirerat tillstånd. Tal bli revelationerna först, när de framföras offentligt.

I det föreliggande arbetet sammanfattar Lindblom nu resultatet av sin nyvunna syn. Till skillnad från de flesta undersökningar över profetismen är det ej de enskilda profetgestalterna, som målas för oss, utan profetismen är tecknad som en enhetlig företeelse och ur alla de synpunkter, som här äro av vikt: den psykologiska, religionshistoriska, bibelteologiska och litteraturhistoriska.

Arbetet är uppdelat i fem kapitel, av vilka det första ger en högtintressant religionshistorisk och religionspsykologisk överblick. Man möter allt fortfarande i vårt land även bland teologiskt bildade häpnadsväckande vanföreställningar om vad en profet egentligen är, föreställningar om profeterna såsom etiska reformatorer eller dylikt. Skulle Lindbloms arbete kunna slutgiltigt i vårt land bringa klarhet på den punkten, vore ej litet vunnet. Något av det mest utmärkande för profeternas fromhet är att den hör till den extatiska fromhetstypen. Konsekvensen härav är, att man för en förståelse av profeterna som förkunnare och skriftställare måste sammanställa dem med andra företrädare för den extatiska fromhetstypen. Denna visar nämligen i alla tider och olika kulturer i huvudsak samma drag, om än uppenbarelsernas innehåll och religiösa och etiska halt naturligtvis högst väsentligt växlar. Det finnes alltså profeter även på annat håll än i Israel, och i konsekvens härmed har Lindblom för att vinna en bättre psykologisk förståelse av den israelitiska profetismen sammanbragt ett mäktigt material från religionshistorien, och skildrar utförligt för oss schamaner, dervischer, fornarabiska kahiner, sjarna hos rwalabeduinerna, finländska dvalpredikanter och sist men icke minst Birgitta som det bästa exemplet på extatisk profetism under medeltiden. Utanför religionens område möta parallella företeelser hos skalder och konstnärer. Resultatet av den vidlyftiga och noggranna utredningen blir följande definition på profet i religionspsykologisk mening: »En profet är en person som under intrycket av ett oemotståndligt kallelsemedvetande känner sig tvingad att förkunna de ingivelser han mottagit i en med extatiska eller subextatiska (revelatoriska) tillstånd förbunden religiös inspiration».

Det andra kapitlet behandlar den primitiva profetismen d. v. s. den israelitiska profetismen före doms- och reformprofetismens framträdande, där det tidigare framdragna religionshistoriska materialet får tjäna till en allsidig belysning. Särskilt dervischväsendet visar slående paralleller till de äldre profetsamfundet. Nabiernas yttre kännetecken genomgås utförligt och kan jag ej underlåta att här påpeka en intressant detalj. Hårmanteln, som av Hölscher förmenades ha ett kultiskt ursprung, anses av Lindblom vara införd av Elia — före hans tid omtalas ej någon profetmantel. Men Elia stod i nära förbindelse med öknens och ökenlivet, och manteln är därför troligen en symbol för primitivitet och kulturprotest, ett uttryck för det nomadiska religionsidealet. Dessa äldsta profeter voro först och sist extatiker, som i extasen uppnådde den högsta gemenskap med gudomen — väl att skilja från mystikens sammansmältning med gudomen. Något av det mest centrala i dessa gamla profeters uppgift var att ge orakel och häri konkurrera de med präster och siare, men till skillnad från dessa mottar nabien uppenbarelser i extatiskt tillstånd, förmedlar pneumatiska inspirationsorakel. Ett livligt debatterat problem är frågan om nabiismens ursprung, och Lindblom tar upp till diskussion Hölschers, Mowinckels m. fl. åsikt att nabiismen skulle uppstått under inflytande från kanaanéerna, där den i sin tur beror på influens från det syriskt-mindreasiatiska området. Extatismen har sin hemorts rätt på områden, där kulturen och rasen ej äro rent semitiska. Med rätta hävdar Lindblom häremot, att extasen uppträder alldeles oberoende av rasen, och det är lätt att med exempel gendriva påståendet, att den semitiska rasen skulle sakna extatisk läggning. När det emellertid gäller den extatiska profetismen, medger förf., att »de former, med vilka den förbundet sig äro kanaaneiska, icke ursprungligt israelitiska» och »närmast härröra från den feniciskt-kanaaneiska världen».

Det tredje kapitlet undersöker doms- och reformprofeternas psykologi och verksamhetsformer. Den första fråga, som det då gäller att besvara, är, om de personer, som vi vanligen beteckna med uttrycket »profet», också göra skäl för namnet, en fråga, som ju måste anses meningslös, så länge man ej sett, att »profet» är en typ, som återkommer mångenstädes i religionshistorien. En ingående undersökning visar, att frågan måste besvaras jakande, ja, att åtskilliga drag binda doms- och reformprofeterna samman med den primitiva och vulgära nabiismen. I det följande få vi så en utförlig undersökning av profe-

tismens psykologi, där det banbrytande arbetet av Duhm, Gunkel och Hölscher vidareföres. Av särskilt intresse är avsnittet 5 »De revelatoriska tillstånden» för den, som vill förstå innebörden i och nödvändigheten av den Lindblomska terminologien som en ersättning för gamla inadekvata uttryck. Ordet extas är olämpligt som beteckning för de för profeterna typiska själstillstånden, då man här måste räkna med en hel skala av själsliga tillstånd, i vilka profeterna mot-togo sina uppenbarelser: normalt vardagsmedvetande, psykisk exaltation, subextas och extas. »Revelatoriskt tillstånd» är däremot »ett tillstånd av intensifierat själsliv, av exaltation och inspiration, som under vissa förhållanden och särskilt hos hysteriskt anlagda individer har en benägenhet att slå över i extas». Här tillåter utrymmet ej att för övrigt ingå på den Lindblomska terminologien, som på många punkter är ägnad att skapa större klarhet. Det är blott att beklaga, att då arbetet tryckts på svenska, detsamma i viss mån undandragits den internationella diskussionen. Även den nyaste psykoanalytiska belysningen av profeterna beröres, men metoden är ännu för osäker och de resultat, som vunnits, alltför ringa för att tarva en mer ingående behandling.

Psykologien når emellertid endast till utanverken, och som tillbörligt är, intar därför kap. 4 om doms- och reformprofeternas religion en dominerande plats i Lindbloms arbete (s. 330—589). Det är omöjligt att i ett kort referat ge en aning om rikedomen av tankar och den mångfald av problem, som debatteras i detta kapitel. Lindblom urskiljer här två gentemot varandra avgränsade perioder: den för-exiliska och den exiliskt-efterexiliska. Med skärpa vänder sig Lindblom mot tidigare försök att se det karakteristiska hos profeterna i den »etiska maningen» el. dyl. Den före-exiliska profetförkunnelsens grundidé är *idén om det utkorade folkets förkastelse*. De äldsta profeterna äro alltså icke religionsstiftare eller reformatorer utan doms- och botpredikanter. — Jahve uppenbarar sig främst i historien, »Guds verkstad», där det för Israels profeter karakteristiska icke ligger i det gudomliga ingripandet i historien i och för sig utan »i den för Israel egendomliga betraktelsen av sin egen historia såsom utkorelse-historia, styrd av gudomliga, sedliga lagar». Profeternas undertryckande av patriarktraditionen till förmån för utkorelsetraditionen får genom Lindblom (s. 366) en vida bättre förklaring än genom Galling. Profeternas syn på historien ger förf. anledning till ingående diskussion av förhållandet mellan profetreligion och mystik

och profeternas gudsbild. Utkorelsen innebär emellertid även Jahves krav med avseende på tro, kult och moral, och beträffande det sistnämnda, profeternas etiska ideal, påpekar L. med rätta sammanhanget med det urgamla etiska nomadidealet. Utförligt debatteras naturligtvis också profeternas domsförkunnelse och framtidsideal. Under polemik mot Gressmanns, Mowinckels och Sellins speciella uppfattningar bestämmes »Jahves dag» »såsom betydande Jahves avgörande ingripande i historien». I motsats till Gressmann och Mowinckel m. fl. menar förf. att idén om en personlig messiaskonung bäst förstås som en skapelse av tiden efter konungadömets fall. Den israelitiska eskatologien torde uppstått under intrycket av den stora katastrofen, materialet däremot har i stor omfattning hämtats från den med den stora nyårsfesten förbundna idévärlden. — I slutet av kapitlet erhålla vi så till sist en utmärkt och klar sammanställning av de viktigaste avvikelserna i den exiliska och efterexiliska profetismen i förhållande till den förexiliska, vidare en sammanfattning av grundidéerna i profeternas religion som helhet taget och till sist en jämförelse med den nytestamentliga kristendomen. Prof. Lindblom är en mästare i dylika korta sammanfattningar.

Till slut få vi i ett sista avsnitt på c:a 60 sid. en framställning av de litteraturhistoriska problem, som profetböckerna bjuda. Man förstår ej denna litteratur, om man ej fattar den som revelationslitteratur. Det är ej fråga om böcker i egentlig mening utan om samlingar av profetiska revelationer. Därmed är sagt, att de ursprungliga enheterna i de profetiska böckerna äro de enskilda revelationerna, alltså något som icke har med »penna och skrivbord att skaffa». Problemet, som ej blott gäller profeterna utan all revelationslitteratur, är: hur ha dessa uppenbarelser blivit uppteckningar, litteratur? Här bjuder den medeltida, mystiska litteraturen rikt jämförelsematerial. När det gällt att fixera uppenbarelserna i ord, ha profeterna upptagit en mängd traditionella framställningsformer, som förf. skildrar för oss. Med den litterära formgivning ha revelationerna nödvändigt avlägsnats från det primära stadiet, vilket den vetenskapliga analysen måste ta hänsyn till. De enskilda revelationerna ha ofta sammanförts till smärre samlingar, innan de så småningom funnit vägen in i våra nuvarande profetböcker, och i regel har samlandet skett först efter profetens död av vänner och lärjungar; härav förklaras många av egendomligheterna i våra nuvarande profetböcker. En litterär kritik har även att söka fastställa efter vilka principer revelationerna

ordnats (s. 632—634), vidare att urskilja och förstå bearbetningarna av innehållet och texten etc.

Arbetet innehåller utförliga register (s. 686—703: förteckning över bibelställen, namn- och sakregister), som i hög grad underlätta arbetets användbarhet för läsaren.

Naturligtvis finnes det i ett så mäktigt arbete detaljer, där man kan hysa en annan åsikt än förf., förvånande är, på hur få punkter detta verkligen äger rum, i regel känner man sig med eller mot sin vilja tvingad acceptera författarens argumentering. Ett synnerligen allvarligt problem kan jag ej underlåta vidröra. Förf. talar på några ställen om mosaismen, och på s. 386 heter det om Mose, att man ej kommer ifrån, att denne överväldigad av Jahve i en personlig upplevelse, gjort Jahve till de israelitiska ökenstammarnas gud, *med utslutande av alla andra gudar*.¹ Måhända riktigt. Men går detta verkligen att konstatera med de medel, som stå vår historiskt-kritiska forskning till buds? Likaså kan man naturligtvis hysa tvivel, om Elia verkligen är så historiskt gripbar, som förf. anser. Dessa detaljer spela dock ingen roll i arbetet, och ha här närmast anförts för att ge anmälnaren tillfälle komma med ett par invändningar.

Ovanstående referat har blott kunnat ge en svag aning om rikedom av tankar och uppslag i föreliggande arbete. Må ingen avskräckas av arbetets stora omfång. Lindblom äger en sällsynt stilistisk och pedagogisk talang. Han ger vetenskapsmannen av facket en rad problem att grubbla över, han skapar ny terminologi, men på ett sätt som gör det hela tillgängligt och njutbart för en och var, även för den icke teologiskt skolade. Jag har redan haft anledning beklaga, att arbetets offentlighöjande på svenska undandragit det en internationell läsekrets. Samtidigt måste man emellertid lyckönska vår svenska allmänhet till att ha fått tillgång till ett sådant standardverk. Den som lärt känna den faktiska okunnigheten om G. T. och profetismen i vårt land, kan ej annat än önska arbetet den vidsträcktaste spridning. Alldeles särskilt vill jag rekommendera det åt alla präster och åt våra kristendoms lärare — boken är oundgängligen behövlig för den, som vill känna profetforskningens nuvarande ståndpunkt. Ett imponerande arbete, som överväldigar både kvalitativt och kvantitativt!

¹ Kursiverat av anmälnaren.

UR TIDSKRIFTERNA.

Zeitschrift für systematische Theologie, h. 2, årg. 12: Hahn: Luthers Auslegungsgrundsätze und ihre theologischen Voraussetzungen, Traub: Die neue Fassung von Karl Heims »Glaube und Denken«, Körberle: Wort, Sakrament und Kirche im Luthertum, Gulin: Das geistliche Amt im Neuen Testament, Holmström: Das eschatologische Denken der Gegenwart. H. 3: Stange: Natürliche Theologie (Artikeln innehåller en särdeles intressant och klagörande vidräkning med Brunners bekanta skrift »Natur und Gnade — zum Gespräch mit Karl Barth«. Att Stanges position även är en annan än Barths säger sig självt. Stanges utredning är i hög grad förtjänt att uppmärksammas och hoppas Kvartalskriften i annat sammanhang återkomma till densamma), Grüner: Existenzbegriff und Gnade, Bring: Glaube und Werke.

Zeitschrift für Theologie und Kirche, h. 3, årg. 15: Kattenbusch: Das Luthertum als Konfession, Schultz: Das theologische Verstehen von Mensch und Zeit, Kuhlmann: Entweder — oder, eine Frage an E. Hirsch, Mulert: Neuere deutsche Schleiermacher-Literatur. H. 4: Titius: Zur Problematik der religiösen Weltanschauung, Stephan: Weltanschauung, natürliche Religion und Christentum, Fendt: »Natürliche Theologie« im Katholizismus, Reisner: Spekulation, Erkenntnis-kritik und christliche Methaphysik, Knorr: Welt und Mensch in Wolframs »Parzifal«.

Luthertum, h. 1, 1935: Marahrens: Gedanken zur Jahreswende (»So wenig wie 1933 war das Luthertum im Jahre 1934 die treibende Kraft der Entwicklung. Die Kräfte des Umbruchs sind nach wie vor aus dem ausserkirchlichen Raume gekommen, die Kräfte der Gegenbewegung hatten ihren besonderen Halt an den stärker reformiert beeinflussten Gebieten. Immerhin hat das Luthertum ein gut Stück aufgeholt. Es ist nicht mehr so weit wie in den ersten Entscheidungskämpfen hinter reformierten und unierten Gruppen zurückgeblieben«), Paul Althaus: Ur-Offenbarung (Althaus behandlar här samma aktuella tema som Stange i den ovan omtalade artikeln — A:s position är närmare befryndad med E. Brunners), H. Schomerus: Randbemerkungen, Zeitschriften- und Bücherbericht. — Den som vill taga reda på hur bemärkta lutherska teologer f. n. söka komma till rätta med det teoloiska läget i Tyskland får god information härom i tidskriften Luthertum.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

EXEGETIKEN SÅSOM TEOLOGISK DISCIPLIN.

Prof. Lindbloms behandling av frågan om en teologisk exeges av Gamla testamentet i Sv. Teol. Kvartalskrift 1934 sid. 249 ff. uppfordrar till motsägelse. Undertecknad anhåller därför att få ställa några principiella invändningar och frågor — ej av lust att mästra en aktad lärare, utan därför att *saken* är så viktig, att den kräver en mera principiell och rättvis behandling.

Först då ett par inledande anmärkningar. — Prof. L. antyder, att det nutida kravet på en särskild teologisk exeges av Gamla testamentet skulle ha ett direkt samband med den »allmänna kris, som vetenskapsbegreppet såsom sådant genomlever i våra dagars Tyskland» och i detta ljus te sig »endast som en tillämpning av ett över hela linjen hävdad krav på vetenskapens pragmatiska inställning i det praktiska livets ... tjänst» (s. 252). Är detta rättvist? Det sålunda karaktäriserade »våra dagars Tyskland» torde väl knappast kunna dateras så långt tillbaka som de författares skrifter, vilka prof. L. här vill bemöta (samtliga 1921—1927). — I alla händelser borde väl R. Kittels uppsats av år 1921 ej ha medtagits. Hans tal om G. T:s nära släktskap med »religionen såsom sådan» torde väl enbart genom sin terminologi utvisa sig som tillhörande en epok, som ligger före den nu aktuella diskussionen om »teologisk exeges». Detsamma gäller väl även Girgensohns tal om en »pneumatisk exeges».

I varje fall måste de två sakerna, »pneumatisk» och »teologisk» exeges, principiellt hållas isär. Prof. L. säger, att uttrycket »teologisk exeges» torde härröra från Bultmann. Då torde vara av intresse att se, vad denne säger om det andra uttrycket, »pneumatisk exeges»: »Dieser abscheuliche Ausdruck ist ... nur geeignet, ein wirkliches Verständnis des Problems zu verderben»!¹ »Hoffentlich ist das Gerede von einer 'pneumatischen Exegese' bald verstummt»!² — Uttrycket torde i själva verket, även om det tagits upp av en och annan yngre teolog (ex. H. Frick), höra samman med en äldre teologisk riktning, som gärna kallade sig själv »positiv» i motsats till de rent »historisk-kritiska» exegeterna. (Och i det sammanhanget torde prof. L:s anmärkning s. 255 nederst äga sin giltighet. Men jag kan ej se, att den på något sätt träffar sådana förespråkare för »teologisk exeges» som Eissfeldt och Bultmann.)

¹ Bultmann: Glauben und Verstehen, s. 127.

² S. a. s. 128, noten.

Prof. L. låter sig emellertid tydligen, även i sin polemik mot kravet på en »teologisk» exeges, bestämmas av en instinktivt känd motvilja mot det subjektivistiskt illaluktande uttrycket »pneumatisk». Detta har dock intet med teologi att göra, vilket även kommer till uttryck i prof. L:s ord: »När det gäller 'pneumatisk' tolkning av historiska fakta, har den kristna tanken och trosspekulationen¹ ett fritt fält för sin verksamhet» (s. 256). Men när prof. L. så tillägger: »Jag säger detta utan att här alls inlåta mig på frågan om den uppgift som åligger den kristna dogmatiken såsom teologisk vetenskap¹ i sträng mening», då skjuter han därmed, så vitt jag kan se, åt sidan just det, som ensamt kan bringa klarhet i föreliggande problem, nämligen en besinning över frågan, *vad teologi egentligen är*.

Ty prof. L. menar väl dock ej, att endast dogmatiken kan vara »teologisk vetenskap i sträng mening»? Tydligen ej. Ty mot slutet av prof. L:s framställning accepteras dock uttrycket »teologisk exeges av Gamla testamentet» och definieras som innebärande »ett historiskt utforskande av Gamla testamentet självt i dess väsentliga innehåll allt intill den historiska forskningens yttersta gränser...», varjämte säges att »den gammaltestamentlige exegeten fyller sin högsta plikt även som teolog, om han blir denna historiska uppgift trogen» (s. 259).

Men frågan blir, om en sådan exegetik verkligen *är* teologi. Ty när prof. L. till slut säger: »Exegeten måste nöja sig med idéhistorikerns anspråkslösare uppgift», då måste man verkligen sätta ett stort häpnadens och besvikelsens frågetecken: är detta *teologi*? Och är det verkligen det enda svaret på den uppställda frågan? — Skulle då den teologiske exegeten — för att nu taga ett exempel från Nya testamentet, där problemet väl är ännu mera brännande — t. ex. till frågan om Jesus och Paulus ej ha annat att komma med än ett konstaterande av det dem emellan faktiskt föreliggande idéhistoriska avståndet? (En sådan »teologi» var det visserligen, som bjöds oss teol. studerande för 10 år sedan i undervisning och kursböcker — åtminstone i Uppsala — och det torde vara flera än undertecknad, som fördenskull *efter* prästvigningen fått lära om helt och hållet i teologien, och som därvid kommit att stå i stor tacksamhetsskuld till de nyare teologer, som på allvar ställt frågan om en »teologisk exeges». — Detta må kallas »reaktionsfenomen» (s. 252), men har åtminstone för mig en så grundläggande betydelse, att prof. L:s tal om den nyaste teologiens »lättvindighet» (s. 254) kännes mer än smärtsamt. — Eller skulle i det nämnda exemplet endast dogmatiken kunna giva ett svar, som går utöver den blotta »idéhistorien»? Skulle så vara, kan jag ej se, att exegetiken har rätt att kalla sig teologi.

Vad är då principiellt sett teologi och *teologisk* exegetik? — Prof. L. synes ej vilja bestrida, att dogmatiken är eller kan vara »teologisk vetenskap i sträng mening» (s. 256). Men är dogmatiken teologi, vad är då teologi annat än trosvetenskap, d. ä. principiellt sett en *kyrklig vetenskap*? Och detsamma gäller väl då även exegetiken som teologi.

¹ Kurs. av undert.

Ty varur har väl exegetiken som teologisk disciplin framgått, om ej ur reformationens betonande av *Skriften* såsom trons och kyrkans grundval? Principiellt kunna vi väl gå ännu längre tillbaka och säga, att nödvändigheten av en teologisk exeges är given redan i och med det för hela *Una Sancta* gemensamma begreppet biblisk *kanon*. Med detta ord säger ju kyrkan, att den betraktar bibeln såsom något annat än vanlig litteratur, nämligen såsom organ för Guds *uppenbarelse*. Och enligt kyrkans tro är ju Kristus denna uppenbarelses τέλος, varav följer att det finns ett *teologiskt* samband mellan Gamla och Nya testamentet.

Då går det likväl ej att hålla borta från »den gammaltestamentliga exegetiken såsom sådan» — N. B. om den alls skall få vara teologi — den även enligt prof. L. »ingalunda alldeles illegitima» uppgiften att »dogmatiskt betrakta Gamla testamentet i Nya testamentets ljus» (s. 256). Och då är det ingalunda »en högst betänkelig sats» att göra *kristologien* till måttstock för — ej varje exeges, men för — en *teologisk* exeges av Gamla testamentet. Prof. L:s invändning i detta sammanhang (s. 254): »Vilken kristologi är det fråga om? Pauli kristologi eller Procksch's kristologi eller någon kyrklig kristologi, och i så fall vilken?» kan kanske i förstone synas dräpande men är i själva verket tragiskt hjälplös och bevisar blott, i vilken grad den äldre teologien gått miste om insikten, att Skriftens Kristus-κήρυγμα — liksom kyrkans, i den mån den enligt reformationens grundsats verkligen bygger på det förra — i all sin mångfaldiga utformning dock är en *enhet*.

Men allt detta är enligt prof. L. endast »trosspekulation» (s. 256), d. v. s. det är ej vetenskap. Prof. L. förnekar ju också, att det nutida kravet på en teologisk exeges kan principiellt accepteras (s. 253). Men detta för oss över till frågan, *om teologi ö. h. är vetenskap*. Och därmed ha vi kommit till sakens kärna. Här måste diskussionen sätta in, om den skall leda till något resultat. Och här ber jag att få lämna ordet till den, som är mera kompetent att yttra sig.

Dock må några avslutande anmärkningar tillåtas. — Frågeställningen mynnar som sagt, så vitt jag kan se, ut i frågan om teologiens vetenskaplighet ö. h. Ty det är ingalunda så, att »hela problemet ytterst gäller *den religiösa trons*¹ plats i den exegetiska forskningen» (s. 255). Måhända mena de, som tala om »pneumatisk» exeges, något sådant — och då vore hela striden mycket riktigt »skäligen intresselös». (Jämför Bultmanns anmärkning mot Frick: »Dass die Vorbedingung sachgemässer Exegese das Gebet sei, ist so richtig und so falsch, wie dass es die Vorbedingung jeder anständigen Arbeit ist!»²) Men *teologisk* exeges avser, som ovan visats, något helt annat. Gränsen går mellan *subjektiv* »religiös tro» och den kristna *kyrkans* tro. Oberoende av om den erkännes som vetenskap eller ej kommer därför teologisk

¹ Kurs. av undert.

² Gl. u. Verst. s. 127, not 2.

exeges alltid att vara ett livsbehov för den kristna kyrkan. Denna kan aldrig ge upp kravet på teologisk exeges, lika litet som på teologi ö. h.

Detta krav kan då ej heller avvisas genom de invändningar prof. L. framställer. Prof. L. säger, att Gamla testamentet genom en sådan exeges »kommer till korta i sin självständiga rikedom och fullhet» (s. 255). Ja, om den »teologiske» exegeten skulle vara så inskränkt, att han försmädde att arbeta som varje annan historiker och filolog. Men då skulle förvisso även hans *teologi* komma till korta. Och förvisso gälla även för den medvetet teologiskt arbetande forskaren prof. L:s ord (s. 255): »Vad skulle vara den gammaltestamentlige exegeten angelägnare än att ernå den på en gång rikaste och verklighetstrog-naste bild just av det objekt han valt för sin forskning?». En rätt teolog vill säkerligen ej arbeta annat än vetenskapligt. Men att han har en annan inställning till sitt forskningsföremål än den profane historikern kan nu ej hjälpas. Den som vill må fördenskull kalla honom ovetenskaplig. — Att i en i rätt mening teologisk exeges skulle ligga »en strävan att söka *bevisa* att Gamla testamentet innehåller Guds ord, Guds uppenbarelse» (s. 254) motsäges omedelbart av teologiens karaktär av *trosvetenskap*. Och därav att den teologiske exegeten vet sig med sin vetenskap stå i *kyrkans* tjänst följer ingalunda, att han i sin forskning skulle vara bunden av hänsyn till *kyrko-politiska* riktningar.

Eissfeldt säger enligt prof. L:s referat (s. 250), att de båda betraktelsesätten metodiskt måste hållas isär, men att de dock kunna tillämpas av en och samma person. Skillnaden mellan honom och prof. L. blir väl då knappast någon annan, än att den förre talar teologiskt även från katedern, under det prof. L. gör det endast — är det dock i verkligheten så? — från predikstolen. Men hur skall en präst kunna predika *Guds ord*, om han ej fått *teologisk* undervisning? — En teologisk fakultet är alltså ett livsvillkor för *kyrkan*, och i den hör även exegetiken hemma som en *teologisk disciplin*.

Pollachi, Sydindien, den 31 oktober 1934.

EBBE WÄNGSJÖ.

SVAR.

När man använder uttrycken »teologisk», »pneumatisk», »kyrkligt-konfessionell» och dylika såsom etiketter för ett visst slags exeges, spelar olikheten i termerna föga roll. Skulle jag välja, skulle jag trots Bultmann obetingat föredraga uttrycket »pneumatisk» framför »teologisk». Ty det senare är tvetydigt och därför redan från början ägnat att skapa förvirring. Nej, det är den bakom alla dessa termer liggande *saken*, som jag avser med min kritik. Det gäller med andra ord kravet på en exegetik, som skulle ge något mer och något annat än det historiska utforskandet av sitt föremål, Gamla och Nya testamentet och deras faktiska innehåll. Kravet på en sådan »ny» exegetik

går förvisso tillbaka långt i tiden (se härom min uppsats »Exegetisk och pneumatisk bibelutläggning» i årg. 4, 1928, av denna tidskrift). Men det nämnda kravet har fått en ofantligt mycket vidare utbredning, och det inom olika teologiska läger, just i samband med den allmänna »Krisis des Wissenschaftsbegriffes», som man så mycket ordar om i det nutida Tyskland. En undersökning av detta samband skulle verkligen vara av stort intresse.

För mig är teologi det vetenskapliga utforskandet och framställandet av vår kristna religion från väsentliga synpunkter. När exegetiken tjänar detta ändamål, då är den teologisk exegetik, och något vidare bör ej fordras av densamma, något som ytterligare skulle göra den »teologisk» i någon specifik mening. Och exegeten fyller sin uppgift, när han med största möjliga samvetsgrannhet och med tillvaratagande av alla de resurser han har till sitt förfogande, intellektuella, vetenskapliga, personligt religiösa, söker så sakligt och objektivt som möjligt framlägga sin forsknings föremål, vilket är Gamla och Nya testamentet och deras vittnesbörd om den Gud som är bibelns Gud. Varför jag är så rädd för alla dessa andra krav på exegetiken är att de med nödvändighet leda — icke till ett enkelt utläggande av bibelns faktiska innehåll, utan till ett inläggande däri av våra subjektiva meningar, vår personliga »teologi», vår kyrkliga konfession eller något annat. Det är icke vi människor som skola tillrättalägga bibelns innehåll, utan bibelns innehåll som skall bestämma över oss. Står icke också detta i full överensstämmelse med evangelisk-luthersk ande?

Hur den kristliga dogmatikens uppgift skall bestämmas inom ramen av de teologiska disciplinerna, det är en fråga som just nu ytterst livligt debatteras. Att besvara den frågan överlåter jag åt fackmännen på detta område. Sådana principiella trosfrågor, som min kritiker syftar på, komma, i den mån de i verkligheten höra till evangelisk teologi, till behandling på olika ställen inom teologien, och särskilt naturligtvis inom det systematiska tänkandet. Exegetiken har, just i överensstämmelse med den grundläggande betydelse som tillkommer den, att alldeles särskilt taga sig tillvara för subjektivism i alla former, den har att hålla sig till de bibliska texterna och bör koncentrera sig på att allsidigt framlägga, förklara och sammanfatta vad som »står skrivet». På detta sätt gör den de övriga teologiska disciplinerna, såsom teologien i dess helhet, och därmed också kyrkan den största tjänsten.

Till sist: Det är verkligen så, att jag i katedern bemödar mig om att så mycket som möjligt själv träda tillbaka för det som jag har att framlägga och förklara. Det objektivt sakliga blir där för mig huvudsaken. I predikstolen däremot är jag glad att få avlägga ett personligt vittnesbörd om den Gud som för mig såsom troende mänskliga uppenbarat sig i den heliga skrift. Det är lika illa, när en vetenskaplig föreläsning blir en predikan, som när en predikan blir en vetenskaplig föreläsning.

JOH. LINDBLOM.