

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

ÅRGÅNG 10

1 9 3 4

HÄFTE 1

## I N N E H Å L L

	Sid.
RAGNAR BRING: Paradoxtanken i teologien .....	3
IVAR HYLANDER: Inhemskt och främmande i Israels religiösa utveckling	18
ANTON FRIDRICHSEN: Uppståndelse-teologi .....	51
ANDERS NYGREN: Schleiermacher och det teologiska nutidsläget ...	71

### Teologisk litteratur:

FOLKE HOLMSTRÖM: Det eskatologiska motivet i nutida teologi. Tre etapper i 1900-talets teologiska tankeutveckling, av <i>Folke Boström</i>	77
GÖSTA NELSON: Den västsvenska kristendomstypen. Dess uppkomst och första utvecklingskedje, av <i>Ernst Newman</i> .....	85
Kagawa-litteratur, av <i>G. W. Lindeberg</i> .....	95
TOR ANDRÆ: Det osynligas värld, av <i>Yngve Brilioth</i> .....	101
Från redaktionen .....	104
Ur tidskrifterna .....	104

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

# PARADOXTANKEN I TEOLOGIEN

AV PROFESSOR RAGNAR BRING, ÅBO

Det är en lätt gjord iakttagelse, att inom den kristna idéhistorien perioder, inom vilka man framhållit kristendomens rationella karaktär, i ganska regelbunden rytm avlösts av sådana, där dess irrationella eller paradoxala karaktär betonats med största intensitet. En sådan växling ha vi ju upplevt under de sista decennierna. Huru talade man icke för något årtionde sedan om det enkla och rationella i kristendomen, hur ha vi ej alla hört lösensordet: »Bort från de invecklade dogmerna tillbaka till det enkla evangeliet»? »Jesu lära», vilken är enkel och lättfattlig och vilken i sig ej har något irrationellt eller paradoxalt, har ju varit ett populärt lösensord inom den teologiska epok, som ligger närmast före vår egen; i sådan populariserad form ha vissa tendenser inom teologien från slutet av 1800-talet och kring sekelskiftet framträtt också i våra dagar.

Nu åter är ju situationen en annan. Nu talas om kristendomens paradoxalitet; nu är man ej rädd att framhålla trons irrationella karaktär; nu betonas oupplösligheten av till trosåskådningen hörande antinomier, och man framhåller stundom trons paradoxala karaktär på ett sätt, som om man trodde, att kristendomens egenart komme bättre till sin rätt, ju fler paradoxer och motsägelser man rör sig med.

Det är ju emellertid tydligt, att det i och för sig ej kan vara ett önskemål att röra sig med paradoxala uttryck och att en hänvisning till att något är irrationellt överhuvudtaget ej alls i och för sig utgör något angivande av dess konkreta innebörd. Och om en teologi, som fattar det som sin uppgift att förstå och framställa trons innebörd, skall kunna fullgöra denna uppgift, då kan den ej stanna vid att allmänt tala om det paradoxala i kristendomen; den kan varken falla till föga för en allmän tendens till irrationalism i nutiden eller helt allmänt stanna vid ett medgivande, att kristen tro ej restlöst kan rymmas i

våra kategorier; den måste fastmer så klart och konkret som möjligt fixera innebörden av den kristna trons paradoxala karaktär.

Bakgrunden till den starka benägenheten för irrationalism i nutidens teologi är som sagt otvivelaktigt den föregående tidens tendens att utjämna motsatser, att framställa en åskådning, vilken bestämts ifrån vad som synes riktigt och rimligt från mänsklig synpunkt. Hela den teologiska period, där trosåskådningen humaniserats och där därför alla slags spänningar i denna utjämnats, är det, som förnimmes som otillfredsställande, då man nu betonar nödvändigheten av att låta trons paradoxala karaktär komma fram. Man kan därför säga, att den insikten överhuvud kan ligga bakom den irrationalistiska tendensen i nutiden, att teologien ej har att upplösa sådana paradoxer, som höra till troslivet.<sup>1</sup> Så har t. ex. Althaus fört fram kravet på en teologi, som verklighetstroget återger dessa, i stället för den äldre teologiens »vilande» utsagor. Andra tyska teologer ha också skarpt betonat trons irrationella art, vilken gör, att den blott kan uttryckas i antinomier (så t. ex. Emanuel Hirsch<sup>2</sup>). Och *den dialektiska teologiens* företrädare ha med skärpa påpekat, att teologien ej kan vara av spekulativ art; den har ej att utjämna sådana paradoxer, som sägas vara ofrånkomliga för tron. Särskild uppmärksamhet har ju detta den dialektiska teologiens hävdande av kristendomens paradoxalitet tilldragit sig. Därför utgå vi från den, ehuru vi här ej kunna mer detaljerat utföra tanken på det paradoxala draget i denna teologi; vi kunna blott peka på vissa sidor däri.

För att kunna avgöra arten av den paradoxalitet det är fråga om i den dialektiska teologien måste vi se till, på vilket plan paradoxaliteten ligger, till vilket område den hör, vilken dess motsats är. — Man kan säga, att dialektikerna sätta tron mot förnuftet. Men vad betyder då här förnuftet, ratio?

<sup>1</sup> Jfr med hänsyn till paradoxotankens behandling inom svensk teologi Ljunggren, *Paradoxen som religiöst uttrycksmedel* (denna tidskr. 1928, s. 133 ff.); *Dens.*, *Rationellt och irrationellt i religionen* (denna tidskr. 1926, s. 46 ff.); Bohlin, *Tro och uppenbarelse*, t. ex. s. 63 ff., 69 ff., 89 ff.; *Dens.*, *Kierkegaards dogmatiska åskådning*, s. 256 ff.; Nygren, *Den kr. kärlekstanken* 1, s. 91, 120, 166; *Dens.*, *Försoningen*; Aulén, *Den allmännel. kr. tron*, 3 uppl., s. 123 ff., 126 ff., 176 ff., 323 ff., 120 ff., 159 ff., 182 f., 196.

<sup>2</sup> Jfr t. ex. dennes uppsats *Das Gericht Gottes* (*Z. syst. Theol.* I, s. 199 ff.) samt hela hans arbete *Schöpfung und Sünde*, vari även nämnda uppsats införts (s. 103 ff.).

Ratio kan principiellt stå i tvenne sammenheng, varigenom begreppet får tvenne ulike betydninger. *Dels* avses med ratio det rationelle tankandet, vår teoretiske erfaring, vårt vitende. *Dels* avses dermed en særskild religionsform, nemlig den, der tanken på frälsningen är bestämd med utgångspunkt i människans vanliga värderingssätt, i den »naturliga» människans tänkesätt. Det är, kunde man säga, denna senare betydelse av ratio, som Luther sätter emot tron. Det gäller alltså att fixera, vilken betydelse ratio har, om man vill avvisa ratio och mot denna princip betona det paradoxala hos tron. Ty det paradoxala, som sättes emot ratio, kommer självt att bli bestämt av den motsättning, i vilken det tänkes ingå. Om motsatsen till det paradoxala säges vara ratio i betydelsen av teoretiskt tankande, så får paradoxaliteten prägeln av att vara det *teoretiskt motsägelsefulla*. Om åter ratio fattas såsom beteckning för en religionstyp, i vilken de avgörande begreppen, såsom Gud, frälsning, det goda, äro bestämda utifrån den »naturliga» människans värderingssätt, då innebär paradoxaliteten ej i och för sig logisk motsägelsefullhet, utan den betyder, att de med tron givna värdena gå stick i stäv mot den »naturliga» människans värdering, mot hela hennes sätt att tänka i religiösa ting.

Nu torde man kunna visa, att den dialektiske teologien ej är klar och entydig härvidlag, utan att den på en gång ställer trons paradoxalitet emot båda dessa betydninger av ratio.<sup>1</sup> Paradoxaliteten blir då på en gång logisk-teoretisk och religiös. Den blir samtidigt en filosofisk åskådning och en karakterisering av kristendomen. För att belysa detta erinra vi först helt kort om K. Heims irrationalism. Heims teologi har ju i hög grad (jfr t. ex. Leitfaden der Dogmatik samt Glaubensgewissheit) paradoxal karaktär.<sup>2</sup>

Heim tar sin utgångspunkt i allmänt filosofiskt tankande, vilket han menar mynna ut i olösliga antinomier. Detta innebär emellertid, att tankandet visar över till något absolut, något obetingat. Verkligheten är till sitt väsen irrationell. Jaget är något oförklarligt, och verklighetens väsen framträder i att, som Heim säger, »jag i detta ögonblick är satt som detta subjekt». Det faktiska (i motsats till det

<sup>1</sup> Jfr min skrift Till frågan om den system. teologiens uppgift, kap. 1.

<sup>2</sup> Jfr också Bohlin, Tro och uppenbarelse, s. 46 ff. samt Traub, Das Irrationale, (Z. Th. K. 1921, s. 396 ff.).

begreppsmässiga, nödvändiga), det i skolastikens mening kontingenta, tillfälliga är för Heim irrationellt. Det faktiska kan ej härledas ur något annat. Kristi fakticitet är medelpunkten i den irrationella världen. Och då en människa bejakar Kristus, drages hon in i det absolutas sfär.

Det är särskilt att ge akt på, att irrationalismen här hör samman med en allmän filosofisk åskådning. Denna åskådning arbetar med metafysiska begrepp; att begreppen, varmed Heim rört sig, äro sådana begrepp, är påtagligt. Och just detta är också fallet med den dialektiska teologien. Då den betonar verklighetens paradoxalitet, återgår själva tankegången i sista hand på en metafysisk filosofi.

Enligt Brunner *måste* tänkandet leda till motsägelser. En spekulation får då ej söka borttaga dessa. Verklighetsbetraktelsen blir behäftad med motsägelser, och filosofien har att konstatera tänkandets begränsning, ej att lösa motsägelserna; deras lösning ligger i Guds handlande och människans religiösa avgörelse.

Av detta bestyrkes emellertid, att den dialektiska teologiens irrationalism har en filosofisk grundval. Detta visa också de grundbegrepp, med vilka den arbetar. Då den ställer evighet och tid eller Gud och människa emot varandra, torde man kunna visa, att denna motsats utgör ett specialfall av en allmän filosofisk motsättning. Gudsförhållandet blir då bestämt utifrån ett filosofiskt betraktelsesätt. Motsatsen mellan Skaparen och det skapade är absolut; den svarar emellertid (åtminstone till en sida) emot det filosofiska motsatsförhållandet mellan transcendens och immanens, mellan det oändliga och det ändliga.

Vi kunna alltså konstatera, att paradoxaliteten inom den dialektiska teologien åtminstone till en sida är av logisk-filosofisk art. Därmed förnekas emellertid ej, att med denna kan ha förbundits också en paradoxalitet av religiös art och att vissa äktkristna motiv åter med styrka hävdats av den. Men dess sätt att skilja mellan idealism och kristendom har blivit oriktigt just genom den metafysiskt-filosofiska bakgrund, som paradoxtanken fått. Brunner ställer ju t. ex. kristendomen emot idealismen och fattar denna senare på en gång som en religion och som en filosofi. Men det är ej omöjligt att uppvisa, att just de begrepp, vilka ligga till grund för den idealistiska spekulativen, äro förutsättningar också för hans eget system. Idealismens tendens vore, menar han, att utjämna och överbygga sådana motsatser, som teologien

måste konstatera och som blott tron kan lösa. Men det är att märka, att man utifrån en idealistisk filosofi kan komma ej blott till en sådan spekulaton, där alla motsatser överbyggas, utan även till en irrationalistisk ståndpunkt. Det är riktigt, att idealismen kan framträda såsom en alla motsatser upplösande spekulaton, och det är vanligt att den framträder så. Men den kan också framträda i annan form. Occamismens irrationalism kan t. ex. återföras på idealistiskt tänkande.

Till en dylik logisk eller metafysisk paradoxalitet kommer man också, om man sätter religiös erfarenhet på det sättet mot teoretisk, att den religiösa överhuvud till skillnad från den teoretiska säges äga paradoxal karaktär. Då är att märka, att man sammanfört religiös och teoretisk erfarenhet under samma huvudsynpunkt. Man har tagit sin utgångspunkt i det teoretiska och utifrån det bedömt det religiösa. Både religionens och tänkandets innehåll tänkas då giva svar på frågan om vad som är sant, och religionens paradoxalitet innebär, att den svarar på denna fråga på ett annat sätt än det rationella tänkandet. Då får religionen prägel av logisk irrationalitet.

Helt annorlunda blir förhållandet, om man säger, att religion och vetande äro tvenne skilda erfarenheter, men ej ponerar ett dylikt motsatsförhållande dem emellan. Därav att de äro skilda från varandra behöver icke alls följa, att religionen är paradoxal eller irrationell i den ovan angivna teoretiska meningen. Religionen kan avse att besvara helt andra frågor än de teoretiska. Därför behöver den ej ses under den synpunkten, att den skulle ha att meddela en viss teoretisk sanning. Om man säger, att religionen som sådan är paradoxal eller irrationell, *därför* att den ej ger uttryck åt en teoretisk sanning, då har man bestämt själva begreppen paradoxal och irrationell utifrån teoretisk synpunkt; då ställer man religionen under den huvudsynpunkt, som är utmärkande för teoretisk erfarenhet. Men om religionen nu utgör en annan erfarenhetsform än den teoretiska, är det själfallet oriktigt att bedöma den såsom om den vore en teoretisk erfarenhet.

\*                      \*

\*

Kristendomens paradoxalitet kan ej sägas vara av teoretisk eller metafysisk art. Man förstår den ej, om man sätter tron mot ratio i

betydelse av vetande. Men kristendomen har dock en paradoxalitet, och man har med rätta kunnat hävda, att dess förnyelsetider varit förbundna med en nyvunnen insikt i denna paradoxalitet. Och då det gäller att belysa dess art, kunna vi här ta vår utgångspunkt i Luthers syn på *ratio*, förnuftet. Den kristna paradoxaliteten torde nämligen just angiva tron såsom motsatsen därtill. *Ratio*, förnuftet är för Luther närmast beteckning för den naturliga, egocentriska människans religiösa värdering och strävan. Hon dömer ut ifrån sig själv, ut ifrån vad som för henne synes rätt och billigt. Hon skapar sig en Gud med de begrepp och värden, som för henne äro naturliga. Kristendomen är *alltigenom paradoxal*, därför att den egocentriska människans värdering konsekvent och radikalt genombrytes av trons syn. Gud måste, menar hon, handla i överensstämmelse med vad hon anser vara gott och rätt. Begreppen gott och rätt äro då tänkta utifrån den naturliga, egocentriska människans ståndpunkt. I motsats härtill säger tron, att Guds godhet är *av annan art* än människans. Han dömer ej efter gärningar; han fördömer totalt och restlöst och han ger sig själv, ger sin nåd och kärlek utan förbehåll. Här stå vi enligt Luther inför en *total paradoxalitet* hos kristendomen.

Vi skola nu utifrån denna tanke söka belysa vad trons paradoxalitet kan innebära. Det är naturligtvis alldeles omöjligt, att här *uttömmande* behandla denna. Den framträder på många sätt, som det här ej är möjligt att utföra. Men vi skola försöka från så principiell utgångspunkt som möjligt angiva vissa synpunkter på dess betydelse.

Först är då att ge akt på, att paradoxaliteten avser själva gudsbilden, den ligger i centrum för trons syn. Just kristendomens syn på *hurudan* Gud är, på vad gudsförhållandet innebär låter paradoxaliteten framträda. Kristendomens paradoxalitet är av radikalaste slag; trons syn på Gud, på gudsförhållandets innebörd genombryter nämligen allt vedertaget religiöst bedömande, alla den »naturliga» människans vanliga värderingar. Den kristna tron är alltigenom »judarna en stötesten och grekerna en dårskap». Tron går tvärt emot den syn, som är utmärkande för den »naturliga» människan.

Då alltså själva den kristna gudstanken i en mening äger paradoxal karaktär, få alla trosutsagor del av denna paradoxalitet. Och vi skola

nu söka se, hur paradoxaliteten i den mening vi nu tagit ordet framträder i olika trostankar.

Man brukar ju säga, att mot tron svarar *uppenbarelsen*. I vilket avseende är då uppenbarelsen enligt evangelisk syn paradoxal? — Den är ej *delvis* utan *helt och hållet* paradoxal, därför att den *alltigenom* uttrycker Guds handlande, hans givande av sig själv, hans självmeddelelse. Uppenbarelsen är då självfallet ej läromeddelande; den ses ej alls som besvarande en fråga angående teoretisk sanning utan såsom uttryck för en alldeles särskild frälsning, vilken kommer från Gud och är bestämd såsom Guds eget givande av sig själv. Upplýsningstiden ställde uppenbarelsen mot förnuftsgivna sanningar; enligt evangelisk syn meddelar uppenbarelsen alls icke några supranaturalistiska sanningar och är alls icke i den meningen irrationell eller paradoxal, att den innehölle en högre kunskap; men den är paradoxal, därför att den går absolut emot den »naturliga» människans religion, som är bestämd utifrån hennes naturliga, från hennes egocentricitet utgående religiösa tänkesätt. Därför är också den *uppenbarade* Guden för Luther ständigt samtidigt den *fördolde*. Det är ej människans adekvata begrepp, som äro bestämmande för gudsförhållandet. Uppenbarelsen kommer från Gud, den kommer till människan med något helt nytt, den bryter ned de tankar hon själv gör sig om Gud och om sitt förhållande till honom och gör henne helt till Guds tillhörighet, gör henne bestämd och behärskad av honom.

Så fattad är uppenbarelsen enligt evangelisk syn ej en annan tanke än *försoningen*. Ty denna uttrycker just, att Gud giver ut sig själv och genom denna självutgivelse övervinner det, som står honom emot. Försoningen, som alltså är detsamma som uppenbarelsen, har Kristus till centrum. I hans självutgivelse framträder i gärning Guds egen självutgivelse. Försoningstanken är alltigenom paradoxal, ty den bryter fullständigt ner varje sådan föreställning om försoning, som den »naturliga» människan gör sig själv utifrån hennes på hennes egna, egocentriskt bestämda, religiösa värderingar grundade föreställningsvärld. Att Gud måste få ersättning, då människan förbrutit sig, det är en tanke, som står i full överensstämmelse med den »naturliga» människans vedertagna värdering. Den tanken innehåller ingen paradoxalitet i kristen mening; men att Gud själv ger ut sig för dem, som totalt förbrutit sig



mot honom och som äro hans fiender, det är en paradoxal tanke. Den verkligt evangeliskt-lutherska försoningstanken är därför till sin intention raka motsatsen till Anselms tendens att rationellt motivera försoningens möjlighet — den förra är alltigenom paradoxal, den senare ej paradoxal. Den kristna försoningstankens paradoxalitet upplöses naturligtvis också av varje tanke på att Gud översåge med synden, att han *självfallet* skulle förlåta. Fastmer säger den kristna tanken, att Gud måste utgiva och offra sig själv; den gudomliga kärleken i Kristus måste enligt trons syn ingå i människolivets villkor och *påtaga* sig människornas synd. Vi kunna ju också erinra oss, vilket starkt paradoxalt uttryck Paulus begagnar, då han säger: »Den som icke visste av någon synd, honom har Gud för oss gjort till synd, på det att vi i honom må bli rättfärdighet från Gud», fast vi här ej kunna försöka förklara hela innebörden däri eller exegetiskt kommentera det.

Likaså utgör *inkarnationstanken* i grund och botten precis samma tanke som de föregående. Den säger, att Gud av kärlek gick ner till människorna och blev människa i Kristus och offrade sig själv för att övervinna och nedbryta det onda, för att bringa sin frälsning till människan. Inkarnationstanken åskådliggör alltså detsamma som försonings- och uppenbarelsetankarna; nämligen arten av gudsförhållandet enligt evangelisk syn. Dess paradoxalitet ligger ej i, att en abstrakt tanke på Gud sammanhålles med en tanke på människan, ej i en förbindelse av det gudomliga och det mänskliga, tänkta såsom självständiga storheter, utan just däri, att det Guds eget offer, som inkarnationen anger, är raka motsatsen till den »naturliga» människans syn på vad gudsförhållandet *bör* och måste innebära. Guds egen självutgivelse är för tron enda vägen till gemenskap med Gud; det finns ingen väg från människans naturliga godhet till försoning och gemenskap med honom; därför är inkarnationen den enda vägen för försoning enligt kristendomen. I en mening är så Guds avstånd till människan absolut; hans motsats till det onda är radikal; människan kan omöjligt med sin godhet överbygga avståndet till Gud. Då Gud själv upptar människan till gemenskap med sig, innebär det också alltid en *dom* över henne.

Det ligger nära till hands, att i samband med en så fattad frälsningstanke nämna *skapelsetanken*. Ty att Gud skapar ger egentligen uttryck åt samma syn som de tidigare angivna tankarna. Enligt den

naturliga teologien kan människan med förnuftet fatta, att Gud är till och att han är en; stundom har man sagt, att tron på skapelsen är en naturlig, för förnuftet åtkomlig sanning, under det att tron på återlösningen grundar sig på uppenbarelsen. Gentemot detta kunna vi konstatera, att tron på skapelsen är uttryck för samma tanke, varom vi förut talat. Att Gud skapat världen innebär, att han skapat den till sin värld. Gud är till sitt väsen skapande, han skapar ständigt; och paradoxaliteten i den tanken framträder genom att den skapelsetanken alldeles bryter sönder sådana tankar om Gud, som överensstämma med vissa nära till hands liggande tänkesätt. För dessa är det naturligt att komma fram till tanken på Gud som skapare från tanken på »världens ändamålsenlighet» — eller också att sätta det andliga, gudomliga emot det skapade och ponera ett metafysiskt motsatsförhållande mellan Gud och värld. Den evangeliska-kristna skapelsetanken åter utsäger det samma som frälsningstanken, att Gud är den suveräne, som skapar och giver, och att intet är undandraget hans kärleks makt. Det är då själfallet, att skapelsetankens paradoxalitet helt upphäves, om man blott låter den innebära, att Gud är orsak till världen; Guds skapande är enligt tron ej alls detsamma som naturkausalitet. Skapelsetanken visar, hurudant Guds väsen är, och det paradoxala, *nya* i den kristna gudsbilden framträder däri. Gud ses ej såsom den salige, som skådar sig själv i avskild slutenhet, utan som den, som har all sin fullkomlighet blott för att giva ut den, såsom den, som ej blott *äger* liv utan den som *giver* liv, *skapar* liv. Därav följer också, att denna världen enligt kristen tro ej i och för sig säges vara ond; det onda ligger i den mot Guds skapande fientliga viljeinriktningen, i den människans inställning, som ej mottager allt från Gud såsom skapare och givare utan som själv vill försöka skapa religiösa värden, själv göra sig religiöst sett värdefull.

Så skulle vi kunna ta upp och gå igenom hela det kristna trosinnehållet och påvisa dess paradoxalitet. Att Gud utgiver sig själv och förlåter betyder, att han upptar just den ovärdiga, syndiga människan i gemenskap med sig och tar henne, trots den absoluta, obrutna motsatsen till det onda, i sin tjänst; han offerar sig själv för att uppta den syndiga människan i sin gemenskap. Därför är förlåtelsen alltigenom paradoxal. Så blir enligt trons syn människan, som i sig själv ständigt är syndig, som ständigt vill hävda sig själv gentemot Gud och skapa

sig en religion, där hennes eget jag i sista hand står bakom och bestämmer den Gud hon tillber, *på en gång rättfärdig och syndig*, bådadera i absolut bemärkelse, helt syndig i och genom sig själv, genom sin egen av jaget bestämda aktivitet, och helt rättfärdig genom Guds förlåtelse, i vilken Han ger sig själv till människan. Att människan är »simul iustus et peccator» är så ett uttryck för den kristna paradoxaliteten.

Likaså skulle man kunna visa, att *uppståndelsetanken* är en direkt tillämpning av de ovan berörda tankarna. Då man nu ofta är angelägen att ställa den emot den platonsk-idealistiska tanken på själens odödlighet, kunde motivet därför just sägas vara, att denna senare tanke borttar trons paradoxalitet. Den utgår från människans beskaffenhet, ej från Guds gärning.

Så är alltså trosinnehållet enligt kristen syn alltigenom paradoxalt, ej därför att det i sig är logiskt motsägande — frågan om motsägelse för genast in på det teoretiska planet och gör att man betraktar trosinnehållet såsom om det vore en teoretisk kunskapsmeddelelse — utan därför att det bryter mot den »naturliga» människans värdering, för vilken hennes eget jag är den självklara orienteringspunkten, alltså därför att den går helt emot den religiositet hon ständigt medvetet eller omedvetet rör sig i.

Det torde kunna framgå av det föregående, att trosinnehållet i en mening kan sägas vara *enkelt* och att tron kan sägas innehålla en enhetlig grundsyn. Men just enkelheten är här paradoxal. Detta synes bäst, om vi jämföra den med några uttryck från den teologiska epok, där man gärna talade om Jesu enkla lära. Det är ej blott det, att kristendomen ej är en lära; utan enkelheten är av helt annat slag, än man då gjorde gällande. Om man, såsom t. ex. Julius Kaftan, framhåller, att det i religionen är fråga om realiserandet av för människan värdefulla »Güter» och att tron är sann, därför att de värden, som man får genom den, äro nödvändiga för människans praktiska liv, då är enkelheten här motsatsen till den kristna paradoxaliteten, då fattas det kristna gudsförhållandet tvärtom såsom stående i tjänst hos människans självhävdelse och därav följande religiösa strävan. Likaså är som sagt den kristna paradoxaliteten motsatsen till allt tal om att Guds kärlek vore självklar, som om det vore helt naturligt att han förläte. Tvärtom är för-

låtelsen alltid ett *under*, den är kristendomens stora under; just förlåtelsen är alltigenom paradoxal.

En kärlek, som är bestämd utifrån den »naturliga» människans vanliga tänkesätt, är däremot ej paradoxal. Guds kärlek innebär enligt kristen syn något helt nytt, oväntat för människan, något absolut unikt. Det innebär alltid en förvanskning av trons syn, om man menar, att man skulle kunna på något sätt på förhand sluta sig till, räkna ut Guds handlande. Tron ställer människan inför många olösbara gåtor. Så talar t. ex. Luther om hur det för tron är en gåta, varför somliga människor betvingas av Ordet men andra ej. Luther ser ju Gud såsom på en gång kämpande och allverkande,<sup>1</sup> såsom betvingande och förhärdande. Guds handlande och hans domar förbli alltid för tron något outgrundligt. Gud är just i sin uppenbarelse samtidigt den fördolde; hans kärlek kan därför för människor te sig som motsatsen till kärlek.

För trons syn är det konstitutivt att se en absolut, radikal motsats mellan Guds kärlek och den mänskliga jag-viljan, som tillsluter sig för Guds kärleks gemenskapsvilja. Denna motsats ställer teologien ständigt inför uppgiften att djupare fatta trons syn härvidlag. Då trons syn på Guds motsats till det onda ger upphov till »spänningar» eller till såsom antinomier framträdande uttryck, få dessa ej upplösas, utan det gäller att förstå dem utifrån trons grundsyn. Någon enhetlig världsförklaring eller världsåskådning kan för tron aldrig ges; varje försök att förklara det ondas uppkomst är likaledes helt främmande för kristen tro.

Under det att paradoxaliteten i kristendomen upplöses, om gudsförhållandet ställes i det egna jagets tjänst (om man bestämmer religionen ut ifrån den »naturliga» människans syn), så uppkommer en *logisk* eller *metafysisk* paradoxalitet, om trosinnehållet inordnas under teoretisk synpunkt och uppfattas såsom om det ville giva svar på en teoretisk sanningsfråga. Om man utgår från den kristna trons syn, vilken alltså i en mening är paradoxal, och betraktar trosinnehållet såsom svar på en teoretisk fråga, förvandlar man den paradoxalitet, vi talat om, till en teoretisk, logisk paradoxalitet. Och just så brukar

<sup>1</sup> Härvid liksom överhuvud i fråga om Guds motsats till det onda skulle man kunna i flera avseenden belysa trons paradoxala art, ehuru utrymmet här ej medger det.

den logiska paradoxen uppkomma, att man blandar tillsammans religiös och teoretisk erfarenhet och uppfattar den religiösa som teoretisk, såsom syftande att meddela teoretisk sanning. Så synes t. ex. 1800-talets store paradox-tänkare Kierkegaard i viss mån ha överfört trons paradoxer på det teoretiska området och genom att fatta dem såsom svar på teoretiska sanningsfrågor kommit att ge paradoxaliteten också en logisk och metafysisk innebörd.<sup>1</sup> Och från Kierkegaard har ju den dialektiska teologien hämtat starka impulser.

Det förekommer ju ofta paradoxala uttryck i dogmhistorien, vilka till synes ej uttrycka kristna motiv utan vilka snarare synas innebära logisk paradoxalitet.

Vid bedömandet av dylika logiska paradoxer i deras förekomst inom kristen idéhistoria ställes emellertid forskningen inför en svår och komplicerad uppgift. Det gäller att pröva i vad mån motivet bakom dem är en till tron hörande paradoxalitet och om möjligen den logiska formen mer hör till själva uttryckssättet och alltså tonvikten ej ligger på den logiska motsägelsen i och för sig. Det kan ju tänkas, att man inom ett på visst sätt inriktat tänkande ej funnit andra medel *att hävda*, att slå vakt om de kristna motiven än att framlägga trons innebörd i en till synes logiskt motsägande form. Om detta är fallet eller om verkligen en logiskt irrationalistisk åskådning föreligger, där det behärskande intresset ej är att ge uttryck åt trons motiv utan åt en filosofisk kunskapsteori av irrationell art, det måste prövas från fall till fall.

Om vi t. ex. se tillbaka på de kristologiska stridigheterna i gamla kyrkan, så förekomma ju där starka uttryck för vissa motsatser, vilka se ut som teoretiska, logiska eller metafysiska. Vi kunna ju tänka på striderna om förhållandet mellan Fadern och Sonen eller på uttrycks-sätten i de kalcedonensiska formlerna och de däri gjorda försöken att både betona skillnaden mellan Kristi naturer och att hävda Kristi persons enhet. För att rätt kunna bedöma sådana uttryck måste man observera nödvändigheten att skydda kristna motiv gentemot en för kristendomen främmande religiös betraktelse. Vilka motiv, som ligga bakom den kristna inkarnationstanken, ha vi i det föregående antytt. Dessa hotades att upplösas av den hellenska idealismens religiösa tankar, och det enda medel, som då stod till buds för att hävda den för kristen-

<sup>1</sup> Jfr Bohlin, Kierkegaards dogmatiska åskådning, s. 270.

domen centrala inkarnationstanken, var att i olika riktningar avvisa den hellenskt-idealistiska religiositetens syn, dess grundtankar, som ej kunde förenas med tanken på inkarnationen. Då det gällde att hävda de kristna motiven inom ramen av ett grekiskt tänkande, där begreppen egentligen voro avpassade för den hellenska idealismens men ej för kristendomens religiösa uppfattning, drevs man till att sammanställa teser, som synas vara varandras motsatser. Så måste man alltid se till, om ej bakom till synes mera teoretiska motsatser kunna dölja sig försök att *slå vakt om* kristna motiv och att angiva rikedomerna i kristendomens paradoxala grundsyn och skydda den för upplösning.

Man måste emellertid också giva akt på, att vissa inom den kristna idéhistorien vanliga paradoxer och antinomier så litet ge uttryck åt den kristna paradoxaliteten i den mening vi här tagit den, att de i stället tendera till att upplösa denna. Vi tänka här särskilt på den motsats, som ofta framställes såsom genomgående och väsentlig för den kristna tron, nämligen den, där Guds nåd och den fria viljan ställas emot varandra. Man menar stundom, att det blott vore möjligt att uttrycka trosförhållandet genom att i en antinomi sammanhålla tankarna på Guds nåd och allmakt och på människans fria vilja. Å ena sidan vill man göra gällande tanken på Guds nåd. Men då man vill sammanhålla tanken på nåden med tanken på den fria viljan, då upplöses och förstöres just nådestankens paradoxalitet. Då blir människans med fri vilja fullgjorda, goda handlande en orsak till frälsningen; Guds nåd blir motiverad genom människans egen godhet, vilken fattas såsom förverkligad på grundval av hennes fria viljebeslut; men då upplöses just det paradoxala i nåden, och denna eller tanken på Guds oförbehållsamma, obetingade godhet blir samordnad med människans egen godhet. Den kristna tanken innebär väl, att Guds nåd betvingar människan och att detta betvingande innehåller en absolut dom över henne och att hon just inför nåden möter kravet på hel omvändelse, hel förändring. Men detta är något helt annat än varje tanke på den fria viljan och någon på denna grundad sedlig godhet. Det är ej den godhet, som beror på människans sedliga frihet och som kommer från människan och är bestämd utifrån hennes sedliga värdering, som det är fråga om i evangelisk religion, utan om *Guds* godhet; eller m. a. o. det är ej den eller den gärningen, som i och för sig fordras av människan, tänkt såsom subjekt

för valfrihet, utan kravet är i sista hand: »*Varen fullkomlig!*»; alltså: det är Guds egen godhet, som människan ställes inför och som hon har att avgöra sig inför — däri ligger det kristna kravets absolutitet och paradoxalitet; därför ligger avgörelsen på ett helt annat plan än talet om den fria viljan.<sup>1</sup>

De motsatser, vilka vi träffa på i den kristna tankens historia, måste alltså förstås och bedömas utifrån om de *upplösa* eller *hävda* de centralt kristna motiven och den därtill hörande paradoxaliteten. Om Gud ställes emot människan och man talar om ett absolut avstånd mellan Gud och människan, då kan detta, som redan antytts, tolkat i olika riktningar, ge uttryck såväl åt den kristna paradoxaliteten som åt en för tron främmande sådan. Det är i överensstämmelse med kristen paradoxalitet att hävda, att avståndet mellan Gud och människa *ej* kan överbyggas genom någon från människan utgående religion, i vilken människans religiösa själsliv höjes och sublimeras och i vilken hon så söker sig upp till enhet med Gud eller där hon med sin egen godhet vill överbygga avståndet till Gud. Det finnes ingen kontinuerlig övergång mellan människans egen godhet och Guds. Men det är *ej* den kristna paradoxaliteten, om Gud och människa *på filosofiskt sätt* tänkas såsom storheter, vilka bestämmas såsom varandras absoluta motsatser; tvärtom upplöses då den kristna trons syn. Och något liknande kunde sägas om förhållandet mellan evighet och tid.

Man betonar ofta, att Guds kärlek enligt evangelisk syn måste sammanhållas med tanken på Guds *rättfärdighet* eller *helighet*. Här måste man emellertid noga se till, vilken mening begreppen ha. Om man uppfattar förhållandet mellan Guds kärlek och hans rättfärdighet som en paradoxal enhet av motsatser, upplöser man lätt den kristna paradoxaliteten. Ty det skulle kunna betyda, att gudsförhållandet *ej* vore bestämt

<sup>1</sup> Likaledes har man, då man vill uttrycka den kristna uppfattningen av syndens innebörd, stundom kommit in på en paradoxalitet, som betyder ett upplösande av trons syn. Då man ville framföra den tanken, att synden på en gång är en viljehandling och något under jordelivets villkor givet och ofrånkomligt, har man *ej* sällan gått så till väga, att man antagit, att syndens väsen till en sida vore ändlighet eller sinnlighet och såsom sådan ofrånkomlig, till en annan bestode i en akt av olydnad, företagen med fri vilja av människan. Dessa tankar sökte man så kombinera med varandra och sammanhålla i en enhet, och man har menat, att så en för kristen tro ofrånkomlig antinomi komme till uttryck. I själva verket upplöses så trons syn på syndens innebörd.

av Guds självutgivande kärlek utan delvis av en annan princip, rättsprincipen. Guds helighet är enligt evangelisk syn ej något annat än hans kärlek. Och hans rättfärdighet är för Luther *detsamma* som hans kärlek; den innebär, att Gud gör rättfärdig, giver sin egen rättfärdighet till människan. Att tala om Guds vrede kan därför vara ägnat att mindre leda till missförstånd; det leder mindre tankarna i rättslig riktning. För Luther är det ju särskilt karakteristiskt att tala om Guds vrede. Men Guds i vreden manifesterade absoluta motsats till synden är just kärlekens vrede, kärlekens motsats till synden; om man säger, att paradoxaliteten ligger i motsatsen mellan vrede och kärlek, kan detta leda till missförstånd; paradoxaliteten ligger, principiellt sett, i själva arten av Guds kärlek.

Paradoxaliteten i den kristna trons syn på Gud, hans väsen och gärning berör det mest centrala och karakteristiska i det kristna gudsförhållandet. Det är därför en egentligen outtömlig uppgift för teologien att allt djupare och klarare förstå dess innebörd. Det torde också framgå av det föregående, att den blir särskilt komplicerad därigenom, att det i åskådningar, som rört sig med motsägande uttryck, är nödvändigt att pröva, i vad mån där bakom döljer sig ett försök att uttrycka och värna om det kristna gudsförhållandets paradoxalitet och i vad mån intresset är av annan karaktär. Och det är tydligt, att en åskådning, som rör sig med paradoxala uttryck, likaväl kan tänkas upplösa den kristna paradoxaliteten som hävda denna. Här ha vi blott kunnat försöka belysa paradoxaliteten från en sida; i olika riktningar måste man vidare undersöka, vad den kristna trons paradoxala karaktär innebär. I och för sig är det naturligtvis önskvärt att uttrycka en sak så enkelt som möjligt — det behöver kanske i denna tid särskilt framhållas. Och som vi antytt är också i sista hand det kristna gudsförhållandet med all dess paradoxalitet och i all dess rikedom ett i en mening enkelt förhållande.



# INHEMSKT OCH FRÄMMANDE I ISRAELS RELIGIÖSA UTVECKLING

AV DOCENTEN IVAR HYLANDER, UPPSALA

## I.

Vill man söka fånga egenarten av judafolkets andliga historia, torde intet vara så givande som att söka följa striden mellan inhemskt och främmande i dess andliga liv. Religionens verkliga kraft är icke störst, när den förkväver och öder det liv, som möter i dess väg. Erövrande kraft visar den sig blott mäktig då, när den tar livsdugligt stoff i sin tjänst för att slå bryggor och skapa uttrycksmedel. Det var Israels olycka som politisk faktor att vara en buffertstat mellan kämpande stater, det var dess lycka som bärare av andliga värden att icke frestas till isolering från samtidens liv. Så blev dess andliga liv icke en spegel av dess yttre välstånd, en biprodukt till den vapenmakt, varmed mäktiga grannar lärde fienden seder och lagar, utan en spegel av dess inre kraft, det folksjärens centrum, som lärde av andras tänkande för att låta det genomglödgas av den fädernerärvda gudstrons prövande eld. Inför historikerns fråga, vari detta arv bestod, måste svaret ofta bli: nitälskans ande, ivern för den fädernas Gud, som med åskan och elden som tecken krävde lydnad och tro, vars ande drev bekännaren i fanatismens hänfördhet och i gudslidandets hängivenhet.

Man må tvista om de olösliga frågorna om det förmosaiska Israels religiösa påbrå, om Mose gestalt och gärning, om Israels danande som folk, om dess egna traditioners bärkraft i forskningens påfrestning, ett är väsentligare att fatta i sikte, att när vi i historiens åtminstone klarande ljus möta dess andliga egenart in actu, vi icke kunna misstaga oss om dess starka ursprunglighet. Väl må ett förbehåll vara nödigt: vill man ana något av kampens spänning, är det i höjdläget, hos ledaren, i brännpunkten vi skola söka, icke i folklivets mer tempererade zoner. Närmast lär oss det vi finna i dessa något om det motstånd, det gällde

att övervinna, de risker, det gällde bemästra. Ty hur nära samfundets liv och individens i det gamla Israel än hängde samman, vore det en skev problemställning att spela ut dem mot varandra som tvenne varandra uteslutande motsatser. I Orientens bundna samfundsliv fanns plats för hövdingens »själ».

Det svarar bäst till uppgiftens syfte, att i stället för ett historiskt längdsnitt, för vars om ock nödtorftiga behandling otaliga frågor kräva närmare belysning, söka gripa ut ett par problemkomplex, för att söka se problemet realistiskt, som ett stycke liv också i den nutida forskningens brottnig för att tolka den döda materiens hemlighet. Till belysning av denna brytning mellan inhemskt och främmande i Israels andliga utveckling väljer jag därför de var för sig vitala frågorna om profetismen och — framför allt — om eskatologien. Men allra först må förutskickas några ord om problemets förutsättningar, i Israels historia — och i forskningens.

## II.

I Gamla Testamentet självt möta oss vittnesbörd tillfyllest om den religiösa kris i Israel, som betecknas av motsättningen Jahve—Baal, öknens och kulturlandets härskare. Att assyrertidens influens också gällde kulturlivets former, låta oss källorna ana, om deras syn än är bestämd av en religiös värdering, befastad av en senare vunnen erfarenhet. Med makkabeernas ofördragsamma kamp för ögonen fick man dock vid allt detta mera en känsla av ett oförsonligt antingen—eller, sådant det inkarnerats i traditionens Elia-gestalt, än en avvägd syn på den inre process, varom här var fråga. Materialets begränsning tvingade betraktaren kvar i traditionens synkrets, också där dess egenart av pragmatisk historietolkning till fullo var insedd.

Arkeologiens landvinningar gav friare sikt. Faran för grumlad syn mötte nu från motsatt håll. När vetenskapen fann nyckeln till kilskriftens tolkning och spadarna i Österns ruinkullar bragte stumma vittnen om forntidens liv ånyo i dagen, betydde det icke blott ett slutgiltigt nedbrytande av den isolering, vari en av traditionen bunden dogmatism såg ett värn för den bibliska uppenbarelsens äkthet och renhet, utan det bragte bevis om en sluten världsbetraktelse av värdenadsvärd ålder, grundad på empirisk betraktelse av de celesta fenomenen,

utformad av den skapande mytens förklädnad och som ett led i en segrande babylonisk kulturström given de andra folken till andlig besittning. I detta tecken formades lösen som ett Babel contra Bibel. Urhistorien var icke en biblisk historia utan ett lån från den upplysta Östern, patriarkerna icke trons heroer utan en solär mytosofis fria skapelser. Först när Kugler lyckades visa, att mytologiens förment »vetenskapliga» grund icke var uråldrig spekulation utan kaldéernas visdom, kunde den kritiska forskningens nivellerande av överord och allförklaringar vinna gehör och skänka den följande generationen av forskare en hyfsad problemställning.

Ty problemet kvarstod. Tell-el-Amarna-fynden i södra Egypten, den reformatoriske Amenhotep IV:s residens, med dess kilskriftbrev från furstar i Palestina till den egyptiske protektorn och dess sagotexter som akkadiska läsestycken till skrivarnes tjänst vittnade oförtydligt om en orientalisk kulturell invasion i de nejder, där spridda hebreiska stammar i samma tidsålder sökte sitt förlovade land. Så var en ny möjlighet given, att de främmande dragen i Bibels berättelser om urtid och sluttid icke vore ett exilens andliga verk utan en andlig mylla, i vilken den nya stammen slog rot, när den blev bofast i Kanaans land. Åter pekade andra på, att den politiska konstellationen snarare borde visa hän till det gamla Egypten, och mycket riktigt tycktes den heliga bildskriften avslöja en uråldrig art av profetia med lycka-olycka som samhörande stilarter, alldeles så som man fann dem i kanons profetböcker. Hetiternas mäktiga rike i den lill-asiatiska halvöns inre gav nya uppgifter också för den forskning, som sysslade med Palestinas förhistoria, där Israels egen tradition vetat förbinda hetitisk ras med centra som Jerusalem och Betel. Att över dess marker dragit fram vandrande folkslag och stammar i härtåg sedan uråldriga tider, ha arkeologernas fynd och kilskrifternas notiser tillsammans gjort klart. Varifrån denna blandkultur, den må kallas amoritisk eller kananeisk, fått sina skilda komponenter, lärer väl näppeligen bli klarlagt; i historiskt åtkomlig tid ha väl handelscentra som Tyrus, törhända också Damaskus, tjänat som förmedlare även för andliga skatter. Distinktionen mellan kultiskt-religiöst och politiskt-världsligt passar ej i det gamla Israel.

## III.

Också Israels profeter rycktes in i detta större sammanhang. Redan i ett ungdomsarbete från 1909 hade Mowinckel<sup>1</sup> belyst den kananeisk-israelitiska nabiismens primitiva art och därvid till belysning bl. a. andragit den egyptiske fursten Wen-Amons reseskildring från c:a 1100 med dess relation av ett fall i Byblos av profetisk besatthet,<sup>2</sup> men han sökte å andra sidan i sin 1910 fortsatta studie<sup>3</sup> så skarpt som möjligt uppdraga gränslinjen mellan denna äldre typ av etiskt kvalitetslös profetism och de stora profetgestalter, vilkas förkunnelse i sin religiösa originalitet är den enda oss litterärt bevarade. Av genomgripande betydelse blev dock först Hölschers digra verk *Die Profeten* (1914), där han låter den litterärkritiskt orienterade teckningen av de enskilda profetgestalterna föregås av en psykologisk utredning av de profetiska självstillstånden som visioner och hallucinationer och en religionshistorisk orientering av profetisk inspirationsart inom besläktat område, speciellt av de arabiska kahinernas typ. Ny förståelse för den primitiva psykologien ö. h., sådan den exempelvis fattar det extatiska ordet som ett maktfyllt kraftcentrum eller de symboliska handlingarna som handlingen skapande riter, gav Pedersen med sin bok »Israel, sjæleliv og samfundsliv» (1920). Sökte Lindblom<sup>4</sup> vinna psykologisk klarsyn genom

<sup>1</sup> Om nebiisme og profeti (N. T. T.).

<sup>2</sup> A. a. 222 f. Först 1913 har Hölscher i en betydelsefull uppsats i festskriften till R. Kittel (BzWAT, 13): »Zum Ursprung des israelitischen Prophetentums» utnyttjat hithörande material.

<sup>3</sup> Profeternes forhold til nebiismen (N. T. T.).

<sup>4</sup> Programmatiskt i arbetet *Die Literarische Gattung der prophetischen Literatur* (U. U. Å. 1924), psykologiskt närmare utfört och nyanserat i uppsatsen *Profetforskningens metod* (Festskriften till Söderblom 1926). Jfr även studierna över Hosea (1927) och Mika (1929) och uppsatsen *Det offentliga talet i det gamla Israel* (Festskriften till Buhl 1925). Att här närmare beröra spörsmålet faller utom framställningens syfte, så mycket mer som två nordiska forskare (Lindblom och Mowinckel), såvitt jag har mig bekant, förbereda större arbeten om Israels profeter. Så mycket må dock tilläggas, att Lindblom alltför lätt synes ha berört frågan om den litterära typbildningens betydelse, när det gäller ett senare jämförelsematerial. En strukturlikhet mellan den kanoniska profetlitteraturen och medeltida revelationes kan, naturligen som en följd av en likartad uppfattning om en äkta profets övernaturliga ingivelse, bero på sådan väsentligen litterär stilinfluens, allrahelst om vi i de medeltida samlingarna ha att se biktfadernas verk (jfr S. Kraft, *Textstudier till Birgittas revelationer* 1929). Även nutidens finska sömnpredikanter följa »den allmänna, isynnerhet i landsorten omtyckta

jämförande studium av profetisk litteraturart och medeltida mystikers revelationer, anförde å andra sidan Andræ jäv mot förhastad parallellisering med till sist hysteriskt betonade sinnestillstånd och hävdade energiskt för en Jesaja den skaldiska inspirationstypens rätt som interpretationsmetod.<sup>1</sup> Genomgående var emellertid, så långt psykologiska synpunkter prövades, införsättandet av profeterna i ett allmänorientalistiskt eller allmänmänskligt sammanhang, som för alltid visade ohållbarheten av det konstlade försök, E. König<sup>2</sup> en gång prövade att rädda profetismens originalitet genom sin tes om en säregen, profetens subjektiva psyke ovidkommande objektiv-realistisk konception av det gudomliga uppenbarelseinnehållet, en åskådning, vars ohållbarhet redan från intern betraktelse klart bevisats av forskare som Schwartzkopff och Giesebrecht.<sup>3</sup>

Men å andra sidan framstår just mot bakgrunden av denna överensstämmelse i den psykologiska strukturen den religiösa egenarten hos de stora skriftprofeterna i så mycket skarpare utmejsling. Man kan komma till ett fixerande av denna särprägel utifrån tvenne överväganden. Man kan, på samma sätt som Holl ställt frågan för urkristendomens vidkommande, utgå från resultatet och söka sig tillbaka till dess betingelser. Har kristendomen i den väldiga kampen i religionssynkretismens tid utgått som segraren, måste det ha sin grund icke i tillfälliga likheter i den allmänreligiösa mentaliteten eller i ett vitalare utnyttjande av den religiösa omvärldens religiösa uttrycksmedel utan till sist vara att förklara endast utifrån styrkan och arten av det religiösa budskap, varmed kristendomen trädde fram i religionernas kamp om människosjälen. Har judafolkets tro bestått provet att leva utan förankring i den statsliv, ur vars nationella egenart den hämtat näring och stöd, så måste det bero av ett egenartat arv i den religiösa livsreaktionen, av segare kraft och djupare syn än den som kultiskt rikare, mer fantasibegåvade eller spekulativa fromhetstyper i starkare staters hägn mäktade skapa, för att i sin religiösa livsinsats vara bunden av sin nationella begräns-

predikostilen» (så Voipio om Karolina Utraiainen: Folkpredikanter och falska profeter 1928, 45 ff.).

<sup>1</sup> Mystikens psykologi (1926), 254 ff.

<sup>2</sup> Der Offenbarungsbegriff des A. T:s (1882).

<sup>3</sup> Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten (1897).

ning och se sitt öde förknippat med den stats liv, vars religiösa funktioner den sökte fylla. Frågar man den religiösa traditionen i Israel själv om svaret, kan det icke bli mer än ett: det berodde på det religiösa budskapet hos de profeter, som lärde en religiös betraktelse av det historiens skeende, där den levande Gudens handlande till dom och till frälsning förnams i profetisk gudsupplevelse och förkunnades i bittra ödesstunder. Väl kände fromhetens målsmän också i Babels tempel, hur segerns eller nederlagets öde var ett gudarnas råd, som det gällde att söka och vinna. Men mot stormännens rådslag vid Storkungens hov svarade gudarnas split eller samdräkt i Anus himmel; mot de fromme israeliternas strävan att se hela sitt folks historia ur endast en, religiös aspekt, dom över synden, lön för det rätta, kort sagt: vedergällning för folk och enskild, svarade ytterst den profetens upplevelse av den Ene och Ende, som betvang med sin förfärande makt och lockade med sin hemlighetsfulla utkorelse.

Men profeternas egenart framstår ock klart, om man utifrån en kritisk belysning av källorna söker klarlägga deras dubbla relation till den samtida samfundsfrohetens former och målsmän. Gåtfullt förblir väl alltid med våra källors överarbetade skick det historiska sammanhang, som förbinder nabiismens extatiska väckelse och profetismens religiöst avklarnande linje;<sup>1</sup> i varje fall är den nära förbindelsen i uttrycksformer och tankevärld med samtida frohet i stam och rike lika naturlig som ofrånkomlig. Men å andra sidan kan intet vara säkrare i traditionen, än att hur linjerna än flätas samman, vi på vissa kritiska punkter stanna inför en inre uppgörelse mellan tvenne frohetstyper, mellan en samfundsbunden och en upplevelsebunden profetisk inspiration. Att kalla den förra med den senare traditionens språk för en falsk profetia, vore ett fränkännande av dess religiösa insats utifrån sin historiskt betingade ställning, och dock kan detta icke hindra oss från att erkänna, att den senare var sann, och den enda sanna, i en djupare mening, som historiens eget domslut skulle verifiera.

<sup>1</sup> Spörsålet, som ytterligare kompliceras av det likaledes invecklade levitiska problemet, som efter min mening har nödvändigt samband med frågan om »profetismens» förhistoria och religiösa typ, har jag vidrört i annat sammanhang (Der literarische Samuel-Saul-Komplex 1932, 213 ff. 244 ff.).

## IV.

För att fullt förstå det problem, som eskatologien ur vår antydda synpunkt ställer, torde några ord om Israels litterära orientalisering böra förutskickas. Det bör då först beaktas, att Israels stammar togo arv i bygder med gammal kultur. Den starkare kraft, varmed det skedde, vällde fram ur andra källsprång. I hela sin historia var det omgivet av kulturellt överlägsna grannar. Dess egen fria skaparehåg gällde i stort andra livsområden; men vad som felades i ursprunglighet, ersattes rikligen av makten till assimilering. Vad som gällde kulturens utvärtes byggnadsverk, där också Salomos tempel prunkade av främmande byggherrars glans, har sin motsvarighet i den andliga odlingens skapelser: de skalder, som i rikets tempel och vid konungens hov sökte fylla sin tjänst, voro säkert villiga att lära både av gammalt och fornt från kananeiska småhov och av senaste nytt utifrån den stora värld, med vilken handelns och statslivets villkor öppnade vägar åt söder och öster. Så är ju snarast att vänta, vad också tillräckligt har skett, att fynd i Egypten och Babel skulle ge det litterära råmaterial, som Israel omformat efter sin utpräglade egenart. Echnatons naturpsalm har, törhända via Feniciens kustland, vandrat till israelitiska nejder, där den väl i Jerusalems tempel inspirerat tempelprofeten till det klangfulla epos om Jahves urtida skaparedåd, som vi äga bevarat i Ps. 104. Skaparen av himmel och jord, icke blott av markens gröda och fänadens liv eller mänskans, är väl som religiös idé, med dess alltid inspirerande makt, kommen till Israel från länder, där empirisk iakttagelse hörde hemma och under fromhetens insegel formade sina rön och sin dyrkan till kosmologiers och mytiska dramers gestalt. Men vad man i Babel kvad till den store Marduks ära, det visste Jerusalems skalder att tälja till Jahves pris. Så som de fromme i Babel anropade de mäktige gudar, ingens namn och ingens heder att förgäta, om skydd, hälsa, framgång och frihet, så lärde den fromme i Sions tempel att stamma sin ängslans bön eller jubla den bönhördes lovsång i heliga rytmer och formler, som tempelprofeterna kände, väl ytterst från en annans tempel än Jahves. I en annan anda, i en annan tro men med sedens formbundna tvång, som endast småningom brytes. En process av det slag, som exempelvis

Stummer<sup>1</sup> belyst inom psalmlitteraturen, berör tvivelsutan även andra typer.<sup>2</sup> Där är i Bibelns heliga skrifter mycket av »främmande» art i historisk mening, som dock är vordet »inhemskt» i kraft av Israels tro.

## V.

Det eskatologiska problemet har i de sista årtiondenas forskning på ett ganska egenartat sätt dragit uppmärksamheten till sig. Var det i äldre tider på det närmaste förbundet med de kyrkligt-dogmatiskt tolkade »messianska profetiorna» i G. T. och såtillvida ett eklatant exempel på den interna bibeltolkning, som i den lärde och fromme J. A. Bengels motto fått sitt bevingade uttryck, så kom den religionshistoriska skolan med bevisen för, att Messiasgestalten blott var ett led i det väldiga drama, vars österländskt färgrika mosaik det gällde att lägga samman ur de rester och speglingar, som profeters och psalmsångares bildspråk bevarat från ett främmande större helt. Men med frågor om ursprung och ålder var problemet icke uttömt. Det gällde ock att beakta den inre process, som fyllt det mytiska tänkandets former med den egna trosfanatismens glöd. Det gällde att söka bestämma dess verkliga plats i Israels religiösa tankevärld, att söka tränga in till de djupa motiv, varav verket befruktats. Det gällde slutligen att förstå ur tros-livets egen aspekt, psykologiskt-religiöst, hela komplexets värde och innebörd: vad eskatologien till sitt väsen är och vill som religiös idé. Så har under arbetets gång detaljuppgifterna ökat, utan att därför enhet har vunnits om svaren. Men å andra sidan har klarhet vunnits både därom, att bakom all skiftande mångfald en djupare enhet är skönjbar och att denna enhet icke är en fantasiens skapareglädje utan en vingklippt tros kamp för sitt liv. Ej som en flykt från nuet men som en kraft att uthärda nuet, ej som en framtidsdröm men som en nutids-tolkning är den framsprungna ur den levande trons andliga verkstad.

En större åtskillnad i helhetsuppfattningen av ett givet tema<sup>3</sup> än

<sup>1</sup> Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttest. Psalmen (1922).

<sup>2</sup> Jfr härtill numera framför allt Hempel, Die althebräische Literatur, 10—101 (Walzel, Handbuch der Literatur-Wissenschaft).

<sup>3</sup> Jag har till belysning av den pågående problemdebatten och för att såmedelst ge relief åt frågeställningen inhemskt-främmande inom denna idékrets valt följande arbeten, som tillika representera skilda skolor och forskartyper: Volz, Die vorexilische



den som kommer till synes mellan Volz och Gressmann kan svårigen tänkas. Den förre uppställer trenne teser, som den följande framställningen är avsedd att bevisa, att messiasidéen är främmande för den föreexiliska profetismens väsen, att följaktligen i dess litterära dokument från Amos fram till Hesekiel intet äkta messianskt ställe står att finna samt att, när den som religiös idé uppträder hos den senare, den stammar från en tidsströmning av annan art, som först i Judarikets sista tider i den unge patrioten Hesekiels själ ingår förbund med arvet från de stora profeterna. Den är främst en nationell, patriotisk idé, religiöst vida underlägsen tanken på Ebed-Jahve. »Der Messias ist unter den Gütern der gesamten Zukunftsweissagung zu den Segnungen des äusseren Lebens als deren Hauptstück zu stellen, er gehört also zum Rahmen dieser Weissagung und ist somit wie der ganze eschatologische Rahmen der israelitischen Heilshoffnung eine Schranke des alten Testaments.»<sup>1</sup> Gressmann åter rullar upp ett färgrikt panorama av snart sagt hela profetismens bildvärld, analyserar de skilda föreställningarna i deras båda huvudtyper («Unheils-», resp. «Heilseschatologie») och söker återföra dem som reflexer från en främmande enhet, där det mytiska tänkandets skapande ande bands av den vaknande tankens sinne för skeendets lagbundenhet. Är eskatologiens huvudtanke väntan på Jahves dag, har den av begynnelsen intet organiskt sammanhang med Messiasgestalten. Än är den skildrad som en dies irae, där Jahves fruktansvärda theofani kommer i naturkatastrofernas tecken, där jordbävningen, širokkon, vulkanutbrottet, åskan och störtfloden äro hans mäktiga bud eller där han som krigets demon sänder farsot och

Jaheveprophetie und der Messias (1897); Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie (1905); Sellin, Alter, Wesen und Ursprung der alttestamentlichen Eschatologie (i Der alttestamentliche Prophetismus, 1912); Mowinckel, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie (Psalmstudien II, 1922). I anslutning härtill vidrör jag följande diskussionsinlägg från senare år: Hölscher, Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie (1925); Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung (1926), till vilka Mowinckel i ett avsnitt av arbetet Jesajadisiplene (1926) tog ställning, samt v. Gall, ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ (1926) och slutligen Gressmann, Der Messias, utg. av H. Schmidt (1929). 1932 utkom M. Buber, Königtum Gottes, som med sin särpräglade interpretation dock idéhistoriskt rör sig i om Sellin och Dürr erinrande banor. Då emellertid arbetet endast utgör första delen av en avsedd trilogi över temat Das Kommende, torde ett utförligare omnämmande av denna monografi böra anstå.

<sup>1</sup> A. a. 89.

pest eller där han som segerherre låter fienden tömma giftbägaren och bjuder in till en fasans offerfest. Än är den skildrad som den saliga dagen, då vapnen bränns i eld, då paradiset frid kommer åter och då Sion tronar som bergens förstling i ett land, som flyter av mjölk och honung. Trenne stadier har denna bildvärld genomgått i Israel. En gång i en forntid övertogs den som spillror ur mytens underland för att så förvandlas efter folksjälens egen åstundan och sist präglas av profetismens sedligt-religiösa ideal. Analogt har ock domedagens bild förvandlats: världsundergången i mytisk form, som snart i folklig föreställning ter sig som plågor, som drabba fienden blott, men i profetens själ förnimmes som Jahves nära och vissa dom över ett syndfullt folk, innan den till sist inrangeras i apokalyptikens schema. På samma sätt är Messiasgestalten av främmande ursprung; den har hämtat sin form från den orientaliska hovstil, ungefär lika i både Babel och Egypten, där överdrifterna likasom höra till stilen och med den överförts också till det obetydliga Juda. Gudamoder-gestalten, som Gressmann vill finna i Jes. 7, visar hela komplexet hos Jesaja till en främmande miljö, där den tecknade paradiskonungens drag måste förstås ur tanken på urmänniskans gudomliga art, som utgör messiasidéns yttersta förutsättning. Dess israelisering består i en tillämpning på en väntad lyckofurste av Davids stam, och en motsvarande omgestaltning av främmande idéstoff menar Gressmann desslikes ha präglat de senare parallella föreställningarna om Jahves tjänare hos Deutero-Jesaja och Människo-sonen i Dan. 7.

Får Volz' framställning sin begränsning icke blott av synkretsens snävhet utan fastmer av den skäligen ohistoriska värderingssynpunkt, som på ett ödesdigert sätt hindrar honom att se spörsmålet som ett religiöst problem, så kan knappast heller Gressmanns verk på denna punkt sägas ha fört oss verkligheten närmare. Man kan understundom här och var icke värja sig för det intrycket, att en föreställnings genetiska ursprung tillika får förklara dess plats i traditionen, att problemet förskjutes från att ha varit i hög grad ett psykologiskt till att i lika stor utsträckning eller mer bli ett mytologiskt problem. I sin tvivelsutan av forskningens läge icke omotiverade frontställning mot psykologisering synes han förbise, att spörsmålet likväl kvarstår, om man så vill dubblerat, då det likväl återstår att psykologiskt förklara den fromhets-

tänkanndets process, som gestaltat den enhetseskatologi, Gressmann postulerar utanför Israels gränser, ävensom att psykologiskt förklara, att av dessa spillror i profeters och psalmsångares tankevärld en ny enhet växer fram, låt vara icke en enhet i en logisk mening, som var Israels tänkande främmande, men vad mera var en enhet i det religiösa hoppets förtonande drömsyn. Ett nära nog drastiskt exempel på, hur denna bristande tilltro till den religiösa synens motivkraft och motivbestämning finner uttryck, möter på tal om hovstilens inverkan på Messiasidéns utformning: »Der Hofstil forderte, den jeweiligen König als den Bringer der Segenszeit zu feiern. Dieselbe Motive, die in diesem Stile vielleicht nur rhetorische Floskeln waren, bei denen sich schwerlich selbst der loyalste Hofpoet viel dachte, führen ein lebendigeres Dasein im eschatologischen Stil. Denn der Messias sollte wirklich all die 'frommen Wünsche' und Erwartungen erfüllen, die man vom regierenden Herrscher hegte.»<sup>1</sup> Man må erkänna den genetiska synpunktens riktighet, även om man kan hysa tvivel om hovstilens »profana» art i vår mening, men man måste tillstå, att man alltfort svävar i fåkunnighet om, hur dessa stilistiska floskler kunnat finnas fromheten brukbara i en trosförväntan, vars antidynastiska art till yttermera visso icke alltid kan förnekas. Spörsmålet förenklas icke därav, att med Jahvetrons åtminstone efterjesajanska tanke på Jahve som konung på Sion Messiasgestalten måste förnimmas som en konkurrent till Jahve själv, vilket både den bearbetade traditionen om Sauls kungaval låter oss förstå som historiskt möjligt och den senjudiska spekulativen om Metatron<sup>2</sup> faktiskt betygar som ett egenartat förebud till kyrkans kristologiska teologoumena. Gressmanns försök till förklaring, att den ena gestalt, han postulerar som främmande bakgrund, fått sina egenskaper differentierade på israelitisk tankegrund, så att den gudomliga sidan av hans väsen applicerats på Jahve, den mänskliga på Messias, strandar på svårigheten att förstå, utifrån sagda premisser, att överhuvud Messias-tanken blivit en religiös faktor, då ju en nidkär Jahvetro icke skulle tåla någon fördubbling ens i den religiösa förväntans framtidssyn. Så blir vad som närmast var att förklara, Messiasgestalten, oförklarat, liksom dess organiska plats i eskatologien icke blir klart belyst, kanske

<sup>1</sup> A. a. 269.

<sup>2</sup> Jfr Odeberg, Föreställningarna om Metatron i äldre judisk mystik (K. Å. 1927).

därför, att allt det som av myt och sägen färgar trons bildspråk därmed synes att bli indraget inom eskatologiens nästan magiska, men törhända väl vida trollkrets.

Sellins arbete är såtillvida en syntes, som han med Wellhausens skola söker förklara det eskatologiska hoppets framväxt ur inom-israelitiska förutsättningar men å andra sidan följer Gressmann däri, att han för denna idékrets antager en vida högre ålder i Israel än den som var förenlig med en Wellhausens syn på den israelitiska religionsutvecklingen. Dock är det tydligt nog, att denna Sellins energiska strävan att ända upp i Domaretiden finna belägg för eskatologiska föreställningars livaktighet<sup>1</sup> ytterst bottnar i en grundåskådning och springer fram ur ett motiv av väsentligt annan art, än det som besjäljar Gressmann. Är Gressmanns anlopp mot den wellhausenska skolan nästan ett utslag av nyupptäckarens frejdiga omstörtarlusta, så är Sellins aversion mot densamma i väsentlig grad bestämd av den försiktigt avvägande, i detaljen efterprovande men mot idékritiken relativt kylige traditionalistens helhetssyn. Sellin invänder mot Gressmann, dels att han oriktigt bestämt olyckseskatologiens väsen som en allomfattande naturkatastrof, som ביום ההוא, på dies illa, bryter in över land och folk, dels att han på ett konstlat sätt skilt mellan eskatologiens tvenne typer, som förtar bilden dess organiska sammanhang, medan dessa i själva verket äro blott olika sidor av i grunden en och samma förväntan. »Den israelitiska frälsningsförväntans egentliga nerv är icke en naturomvandling och världsförnyelse utan Jahves kommande ohämmade herravälde över världen»,<sup>2</sup> vilket på en gång betydde ett skipande av rätt och som dess förutsättning och dess konsekvens ett övervinnande av fienden och ett krossande av hans makt och samtidigt ett skydd, en hjälp, en räddande befriaregärning, såsom det redan var förenat i det antika kungaidealets ideala fordran. Vid denna punkt stannar emellertid Sellin blott i förbigående; för honom ligger all makt uppå att klarlägga, att denna innebörd i trons framtidsförväntan kan spåras snart sagt så långt våra källor överhuvud medge ett framträngande på historisk mark. Och just därför att denna uråldriga förbidan ligger in nuce fördold långt före kungatidens orientalisering, synes Sellin mera be-

<sup>1</sup> Så som nu Buber med sin existentiella argumentering för »den Gideonspruch».

<sup>2</sup> A. a. 161.

nägen att antaga, att Israels Messiasgestalt snarast har en andlig frändskap med den allmänorientaliska idén om den gudalika urmänniskan, såsom han ock vill göra gällande, att detta drag starkt kommer fram i profeternas teckning av den bidade härskargestalten, vilkens härkomst tillhör forntida dagar och förgångna år och som skall bära äretiteln »Vater der Vorzeit». Därmed menar sig ock Sellin ha funnit den enhetspunkt, som förbinder Messiasgestalten med den eskatologiska förväntan över huvud. Urtidsgestalten hör framtiden till, mytens spekulatio- n blir trons visshet. »Jahve, Sinaiguden, skall i denna människa, som väl är hans skapelse, men som var när honom innan bergen blevo till, i denne sin utvalde, sin tjänare, sin son själv komma, för att upprätta världsherraväldet, döma Israel och folken, komma med paradisetts fred och frid.»<sup>1</sup> Och Sellin fogar till: »Till denna vissa tillförsikt ges det i den antika Orienten ingen motsvarighet».<sup>2</sup> Och nyckeln till detta unicum söker Sellin i trohet mot traditionen i den hela historien för- bådande, i sin överväldigande kraft outplånligt inristade Sinaiupplevelsen av Israels Jahve. Domaretidens nöd, svårigheten att förverkliga synen från Sinai, har bland andligt högreste ledare skapat och närt den vissa tron, att Jahve skall draga ut från Sinai, de sina till hjälp. Och när landet så är vordet Israels, när folket menar sig äga Jahve själv i sin mitt, visst om hans bistånd och hjälp, då ha hos samme behjärtade män den andliga horisonten vidgats och drömmen vaknat ur trons visshet om Jahves makt, att all världen skall bli hans, såsom den rätteligen redan är, då han skall komma att döma gudarna och låta deras häpna dyrkare komma på skam i sin falska tro. Profeterna släppa icke detta hopp, men de ställa Israel självt inför samma rättfärdighetens fordran och inför samma domens skådespel, medan folkets förväntan skakar av sig villkorets tvång och i politisk framgång och världsliga lyckofurstar bidar den avgörande dagen, då ödet skall vändas i idel ljus.

Enhetssynen kan synas fängslande nog; den löser problemets psyko- logiska knut på ett sätt, som tyckes svara både mot källornas vittnesbörd och Israels särplats i uppenbarelsens ekonomi. Men i själva verket är vinsten skenbar. Bilden håller varken stånd som historisk eller psyko- logisk konstruktion. Ty så långt källorna själva låta oss ana — om vi

<sup>1</sup> A. a. 182.

<sup>2</sup> Ibid.

över huvud våga bygga på dem för den mosaiska tidens liv — har Sinaiupplevelsen visserligen icke haft den verkan i folkets sinne och håg, att därav hoppet om dess förnyelse skulle födas i hopp och i längtan. Sinai är det numinösa, det förkrossande i Israels gudskänedom — en tradition, som man av ärekänsla för fädernas minne borde haft lust att ändra, kan icke annat än ge oss det intrycket, att endast Mose själv, icke ens Aron, allra minst allt folket fattat något av händelsernas inre betydelse eller ödesavgörande makt. Och som Gallings<sup>1</sup> uppvisat, är det icke till Sinais tordön utan till uttågets under, som vissheten om utkorelsen, vissheten om Jahve som Israels räddare och Gud sökt sig tillbaka som till sin källa och kraft. Hela den serie av profetgestalter från Mose till Amos, som Sellin i likhet med kronisten måste anlita som tes för sin åskådnings befastande, faller till föga inför insikten om, att nabiismen föga varit ägnad att i sin orgiastiska art, i sitt allmän-orientaliska kynne vara bärare av de sedliga idéer, varom i verkligheten först skriftprofeterna ger oss en historiskt säker kunskap.<sup>2</sup> Det måste vidare spörjas, om Sellins premisser vore riktiga, varför räddargestalten likväl lånar mytens gestalt, då man ju antingen bort låta sig nöja med vissheten om Jahves starka och huldrika skydd eller bort vänta *honom* åter, som i urtidens religiösa höjdläge förde folket dristeligen igenom, gav det fasthet som folk och en gudskunskap i förbundets tecken. Är David redivivus för Sellin alltfört en religiöst omotiverad gestalt, så är Mose redivivus en också för källorna obekant storhet.<sup>3</sup> Men Sellin förbiser också, att den plats i livet, där Israels stammar under långa väntetider fått sitt hopp närt i ljuset av traditionen om en lyckligare forntid, måste ha varit de kultorter, där Jahvetron kämpade sin långa och segerrika kamp med arvet från Kanaan. Och därmed måste på ett sätt, som mer svarar till Gressmanns än Sellins inten-

<sup>1</sup> Die Erwählungstraditionen Israels, BZAW 48, 1928.

<sup>2</sup> Till frågan om den »levitiska» traditionen, jfr min ovannämnda avhandling, 242 ff.

<sup>3</sup> Visserligen har Sellin själv, i sitt 10 år senare utgivna arbete *Mose und seine Bedeutung für die isr.-jüd. Religionsgeschichte*, hävdad en sådan tolkning av Ebed-Jahvegestalten hos Deutero-Jesaja i anslutning till tesen om Mose martyrium på basis av en viss Hosea-interpretation, men då sagda hypotes redan hos sin upphovsman endast uppnått den korta livstiden av sju år, torde den kunna avskrivas (jfr C. Lindhagen i Sv. T. Kv. Skr. 1932, 355 f.).

tioner, ha givits en möjlighet för Orientens tankeliv och bildspråk att göra sin livskraft förnummen. Sellin behåller rätt däri, att också i denna inre kraftmätning den starkaste strömmen kommit från Israels eget gudsmedvetande, starkt nog i sin egenart att självt vara assimileringens lag.

Det är eget att se, att den nya helhetssyn, som »fast blitzartig» sprang fram för Sigmund Mowinckels forskareögon var i antydningar förberedd av den tidigare forskningen. Just Volz<sup>1</sup> hade samma år, som Sellins arbete utkom, givit en skiss av den nyårsfest, kring vars kultiska realiteter Mowinckels fantasifulla studier skulle söka ett fäste. Och den huvudidé, han där finner avspeglad, tanken på Jahves tronbestigning, hade Gressmann ägnat ett helt avsnitt i sin bok. Den religiösa kraft, som Sellin finner bevisad i eskatologien som religiös idé, finner han på ett fullödigt och övertygande sätt uttryckt i tronbestigningspsalmernas bildspråk. Och det är en ödets ironi, vore man frestad att säga, att det som hindrat sagde forskare från att se eskatologien som en livsrealitet fullt ut, till sitt ursprung och till sin idé, har varit den »eskatologiska tolkningen» av samma fromhetsdokument. Först när man från osäkert trevande i det förgångna, i Israels liv och Orientens mytologi, och från en skiftande, obestämd storhet i trons framtid mer än i historiens fick en fast punkt både i historiens och i trons nu, skulle den brännpunkt upptäckas, från vilket ljusknippen kastades tillbaka och främåt. Att ha sett denna brytningspunkt var Mowinckels geniala insats.

## VI.

Den eskatologiska enhetspunkt, som Sellin sökte i Sinaiupplevelsen, fann Mowinckel i stället i kulten, närmare bestämt i en viss kultfest, den stora höst- och nyårsfest, som firades som Jahves tronbestigningsfest, där kulten som det religiösa livets bärare kunde utveckla hela sin skaparekraft. Man måste beakta, att detta innebar en radikal förändring i den allmänna värdesättningen av kultfromhetens väsen och former i Israel. Det var icke blott commune bonum i den Wellhausenska skolan, att i profeternas nyskapade gärning se den egentliga nerven däri, att

<sup>1</sup> Das Neujahrsfest Jahwes (1912).

genom deras kultpolemik grunden lades till den kultlösa, till sitt väsen individualistiska fromhetsart, som man menade med kristendomen hava gjort sitt inträde i världen och vari man väl också fann protestantismens religiösa företrädare framför katolicismens kulturella typ. Säkerligen är det tids- och miljöförhållanden, som verkat därhän, att både hos B. Duhm, skolans säkert religiöst mest intuitive forskare, och hos den religionshistoriska skolans ledare, Gunkel och Gressmann, samma nedvärdering av eller bristande förståelse för kultfromhetens väsen överallt kan spåras, åtminstone i ett stycke i trohet mot arvet från Wellhausen. Den nya förståelsen, som möter hos Mowinckel, representerar också en rent nordisk forskartyp. De starkaste impulserna har han hämtat från Grønbecks forskningar i fornnordisk och primitiv religion, varav samtidigt Pedersen lärt för sin teckning av Israels folksjäl. För dem är icke kulten blott en samling nedärvda riter, som hållas vid makt av religionens egen konservatism och ett mäktigt prästerskaps omsorger, utan kulten är ett drama, en handling, ett skapande, då den gudomliga allkraften, som är villkoret för rikets, släktets och den enskildes liv och lycka, hålles vid makt, förökas, ledes in i samfundskroppen och sändes ut till alla dess lemmar. Ytterst ligger här som allmän basis den primitiva eller bättre den praelogiskt tänkande och handlande människans grunduppfattning, vars livs- och världsbetraktelse kan kallas med ett ofta missförstått och vilseledande ord för den magiska, men som tvivelsutan bättre förstås till sin verkliga halt och struktur, till sin religiösa intention, om vi ställa den i linje med den för religionen i senare kulturskeden likaså omistliga tanken på unio mystica. För att emellertid till sin väsentliga art rätt bedöma detta »primitiva» drag i Mowinckels kultforskning, som lätt genom språkets makt över tanken blivit missförstått såsom innebärande tillika en religiös värdering, torde det vara signifikativt, att vägen till upptäckten av dessa det kultiska livets friska källsprång gått via den nya förståelsen av Psalmernas bok icke som en samling av ensamma frommas hjärteutgjutelser eller uttryck för »pietistiska» kretsars starka och lagiska konventikelfromhet i tider av betryck och andlig tvedräkt utan som den judiska församlingens psalmbok, som på samma sätt som den kristna kyrkans bär vittnesbörd om Israels andeliv från släktled till släktled, där diktargestalterna försvinna i den gudstjänstfirande församling, vars religiösa



känslor formades efter stigande och fallande rytters böljegang, i den nödställdes klagorop och oskuldsförsäkran likaväl som i den hulpnes tacksägelse och offerpsalm. Måste psalmen som stående i kultlivets tjänst syfta till att svara mot det »typiska», det »normala» fromhetsläget, vara — om man så vill — mer formulär än lyrik, så betyder det ingalunda ett utrensande av det personliga moment, av det personligt uppriktiga och omedelbara, vari man väl icke utan rätt sett den främsta orsaken till, att Psaltaren också i kristet fromhetsliv blivit det Gamla Testamentets mest brukade bok. För att nyttja Mowinckels ord: »Också kultsångerna äro dock diktade av levande människor, och visserligen av människor, som med hela sitt hjärta äro fästade vid kultreligionen och som just vid kultlivets högtider, vid de religiösa festerna, hava gjort sina religiösa upplevelser, i varje fall kunnat göra dem» (Ps. St. VI, s. 24). Det har varit nödvändigt att förutskicka denna allmänna orientering, då den är nödvändig förutsättning för att förstå Mowinckels syn på eskatologiens problem, såväl i dess historiska som dess psykologiska genesis.

Mowinckel tar sin utgångspunkt i ett antal psalmer, som besjunga Jahves tronbestigning men som tidigare antingen tolkats tidshistoriskt, såsom spegling av vissa yttre framgångar för den exklusiva Jahvetron i makkabeerresningens första dagar, eller eskatologiskt, såsom ett fromhetens upplevande »i förväg» av det, som förväntades i ändens tid. Gent emot dessa tolkningar gör Mowinckel gällande sin kultiska tolkningsmetod, då han i dessa psalmer vill se verkliga kultpsalmer, enkom skapade av och till den fest, vars firningsämne de besjunga. När det i en av dem (Ps. 47, 6) heter, att Jahve dragit upp under jubel, så betyder det helt realistiskt, att Jahve, »symboliskt» i den heliga arkens gestalt eller »representerad» av den jordiske konung, som i kröningens heliga adoptionsrit upptagits till den Högstes son, drager upp i festtåg till Sion, sitt tempel, vars uråldriga portar må vidga sig inför Arones konung, som kommer, inför Jahve, väldig i strid (Ps. 24). Det betyder icke, som Gressmann sökte förstå det, en Jahves himmelfärd, att »han har farit upp under jubel» på den yttersta världsdagens dag, av skaldens fantasi så livligt föreställd, att han redan kan besjunga den som ett närvarande faktum. Nu är det av största intresse att se, att det tema,

<sup>1</sup> Gressmann, a. a. 299.

som dessa tronbestigningspsalmer besjunga, är en ganska skiftande storhet. En hel rad av föreställningar ha här likasom smält samman: där besjunges skapelsens under, där besjunges chaosbetvingarens maktdåd, där besjunges den rättvisa dom, som nu stundar, den rättens triumf han bringar Israel. Ser man nu närmare till, skall man i en rad av andra psalmer också finna dessa samma motiv, oftast i kultmytens lånta bilder. Men allt det som här besjunges, har icke varit blott en profetiska skalders fantastiska lek, de ha hämtat sitt stoff och skaldat sin sång i innerlig samklang med det, som i deras egen tid förnams och firades som andliga realiteter. I det Jerusalems tempel, där hymnen intonerades av tempelprofeternas kor, upplevdes allt det, varom psalmen kvad, som ett trons omistliga och vissa nu. Nu, vid årsloppets ödesbestämmande vändpunkt, kommer Han i sitt konungsliga majestät för att förnya förbundet med konung och folk, det förbund, som är allt levandes lag och håller chaosmakterna bundna. I den festklädda skara, som med gröna kvistar i händerna drager fram »i festled till altarets horn» (Ps. 118: 27) uppleves i riternas unio mystica den allförnyande kraft, som strömmar från Segraren själv hans folk och hans trogna till del. För festdagens strålande lycka förgäter man vardagens plåga och morgondagens bekymmer. Från dalarnes trånga vägar ljuder mot Sions berg pilgrimernas sång: »Min själ längtar och trängtar efter Jahves gårdar». Där få de skåda förvandlingens under (Ps. 84: 6 ff.).

Varav hämtar nu denna skiss sin verklighetsgrund? Se vi bort från psalmerna, vilkas beviskraft visserligen icke är obetingad, hänvisas vi närmast till Babel. Som Zimmerns forskningar bekräftat, har där nyårsdagen firats som Marduks stora festdag, som hans och tillika den jordiske konungens tronbestigningsdag. Och vid denna fest reciterades av de kunnige den store Marduks urtidsdåd, kultmyten, som skildrade, hur Marduk förmådde, vad de andra gudarne icke mäktade, besegra Tiamat, det upproriska urhavet, det stora chaosodjuret. Men utom detta sammanhang, analogt med psalmernas förknippning mellan skapelsemyt och tronbestigningsfest, röjer den gammaltestamentliga traditionen själv, låt vara antydningssvis, genom notiser och reminiscenser något om denna nyårsfests israelitiska karaktär. Vid tiden för nyårsfesten låter Salomo arken draga upp i festligt tåg till det nya templet, nyårsdagen

är en Jahves stora festdag, som firar hans kungadöme, är skapelsens firningsdag och domens, och ett par av de psalmer, som fira tronbestigningens tema, ha av traditionen själv satts i samband med nyårsfesten. Vad festens ålder beträffar, är Mowinckel i sina Ps. St. benägen att sätta den långt tillbaka i den förexiliska tiden, i den mån den är bestyrkt som speciellt jerusalemitisk, till Davids tid, om den icke rent av dessförrinnan firats till El Æljons ära. För dess senare öden har varit skicksediger den förening, som skett mellan den som släkt- och familjefest populära päsah och den ursprungligen kananeiska massotfesten, som övertog höstfestens andel i tronbestigningsfestens komplex, medan dess egen kärnpunkt, arken och det kungliga hovet, i tidens omskiftelser försvunno, och vad mera var, den efterexiliska judendomen, som präglad våra litterära dokument, saknade den förståelse för kultens innersta väsen som ett skapande drama, som förutsätter en obruten enhet i samsfundsstrukturen, medan kulten i senjudendomen väsentligen formades som ett led i en legalistiskt bunden, konserverande men icke skapande fromhetstyp.<sup>1</sup> Men innan den försvann ur det levande livets mittpunkt, skulle den, om man så vill i överhistorisk gestalt, bliva för all framtid införlivad med den judiska fromhetens trosarv. Innan den drog bort till glömskans land, hade den skapat i nuet en enhet för tron, som i besvikelsens och den bittra nödens tider skulle bliva en enhet i hoppet. Kultlivets tronbestigningsfest är eskatologiens ursprung.

Kulten och eskatologien äro var för sig tvenne likasom koncentriska cirklar, som kring en brännpunkt assimilerar mer eller mindre organiskt en mångfald stoff, vars livskraft visar sig i den mån, som det kan insmältas med enhetens kärna. Men icke blott det: kärnpunkten i dessa båda sfärer av det religiösa livets utgestaltning är en och densamma. Kan man med Mowinckels ord helt enkelt och från en väsentlig synpunkt definiera kult som en återupprepning av de grundläggande

<sup>1</sup> Man har mot Mowinckels hypotes också anfört prosatraditionens negativa besked (Michelet, *De äldre historiske kilders vidnesbyrd til karakteristik av Israels kultus*, Buhlfestskriften 1925). Men beviskraften beror helt därav, om denna äldre tradition återger jerusalemitisk tradition, vilket är högst tvivelaktigt och skulle bevisas; från den tid åter, då sådan föreligger, ha vi ingen anledning vänta hänsynstagande till det, som upphört att äga kultisk realitet. Som festens av Michelet i JE saknade »evangelium» kan f. ö. Ex. 15 ha gjort tjänst eller snarare den hymn, varav P systematiserat Gen. 1.

frälsningsfakta («Wiederholung der grundlegenden Heilstatsachen»),<sup>1</sup> så kan man med en nutida svensk psalmist och tänkare helt visst se det eskatologiska hoppets djuppunkt uttryckt i trons vissa längtan efter den dag, då »frälsningens fullhet för evigt är vunnen». Och nu visar Mowinckel upp, att likasom kring Jahves i nyårsfestens kultriter, hymner och myter upplevda och firade, årligen sig förnyande tronbestigning samlar sig till begrundan därav och i följd därav en rad av firningsämnen och religiösa idékomplex, mången gång av främmande ursprung, så samlar sig alldeles på samma sätt i eskatologien kring samma huvudtanke, Jahves maktfulla herradöme med dom och med frälsning, samma föreställnings- och bildkomplex, som vi här redan mött i kultfestens psalmer och riter. Yttersta enhetspunkten, den sammanhållande ramen, är på ett äkta israelitiskt vis förbundets tanke. Såsom en gång förbundet knöts mellan Jahve och Israel, knöts på grund av en utkorelsens skapande befriaredåd, så knytes det åter i kulten, när Jahve kommer till sitt heliga tempel, kommer att förnya den livets kraft, som annars är ute, och så skall han en gång komma, på sin stora och fruktansvärda dag, då troheten prövas i luttrande eld, så att hans skaparevilja allena får makten. Det är ock eget att se, att just det främmande stoff, som med tronbestigningsfesten själv kommer in från Babel till Israel, formas efter förbundets idé. I urtidens skaparedåd, då Marduk klöv odjurets huvud, var segermotivet en den »nakna maktens» manifestation. I urtidens skaparebragd, då Jahve blott med sitt maktfyllda ord bragte ljus i mörker och ordning i chaos, mynnade allt till sist i det förbund han slöt med sin skapelses krona och ära. Lika litet som förbundet är en jämställda parters fria förening utan en Guds kallelse, Guds stiftelse, Guds gärning, som av den tagande parten kräver lydnad och tro, så är eskatologiens visshet om Jahves dag en väntan på något ofrånkomligt, något betvingande, något livsavgörande, såsom livets öde bestämdes var gång, som Arones konung drog upp till sin borg att besegla sin makt med sin rättvisa dom. Hans Schmidt, som på denna punkt fört Mowinckels uppslag vidare, menar sig ock ur reminiscenser i psalmerna kunna skönja den domsakt, som ingick i festens program, då den anklagades bön ljöd i templets förgård i bidan

<sup>1</sup> Ps. St. II 25; jfr N. T. T. 1917, 24.

efter gudsdomens visshet ur orakelprästernas mun<sup>1</sup> och då en blodig ände beskärdes dem, som Israels krigsgud besegrat i kampen.<sup>2</sup> Mowinckel skildrar fint, hur det religiösa livets båda poler, det livsavgörande som dom och som ny skapelse, som hos människan bidas med fruktan och hopp, är kultlivets egen böljegång genom alla riter och former, samma troslivets böljegång, som mäktigt ljuder genom alla tiders sång om dies irae, dies illa.

Det icke minst betydelsefulla i denna Mowinckels teckning av eskatologiens kultiska ursprung är den plats, han inom dess ram finner för Messiasgestalten. Han förklarar den helt ur det orientaliska kungaidealet, icke i dess främst politiska, utan kultiskt-religiösa egenart. Konungen är på en gång nationens, just den till kultfest församlade nationens inkorporation, han handlar å dess vägnar, rättare: han är folket i sitt görande och i sitt låtande. Men tillika, och framför allt, är han Nationalgudens inkarnation; han är den framför andra maktbegäva, från vilken makten strömmar ut i alla, som stå fast i förbund med honom. Han är enhetspunkten mellan Gud och folket, han är den »kanal, genom vilken den gudomliga välsignelsen kommer folket till del».<sup>3</sup> Han är konung och präst i ett, i adoptionsriternas sammanhang arvtagare till »urtidens» Melkisedek (Ps. 110: 4). Så är motsättningen icke förnummen mellan Jahve och hans smorde; Jahve är det som handlar i honom och genom honom med folket. Så blir i framtidssynen den religiösa trons objekt icke fördubblat, om en modern term är brukbar, ty Jahve är det, som sänder Messias, ett »tecken» från Jahve är han, som ett Jahves maktfulla under förbidad.

Så ser Mowinckel eskatologiens historiska rötter. Men han tecknar ock utifrån samma premisser dess psykologiska grund. Vägen går »vom Erlebnis zur Hoffnung». Redan i kultens nu ligger framtiden innesluten. Men framtiden infriar aldrig, när den möter i nuets gestalt, vad hoppet lovade och lekte. Nuets aktivitet mattas. Klyftan mellan verkligheten, sådan den är och sådan den borde vara, vidgas. Och för Israels liv bli i denna riktning två historiskt betingade faktorer avgörande; till den

<sup>1</sup> Schmidt, Die Thronfahrt Jahves am Fest der Jahreswende im Alten Israel (1927), 33 f.

<sup>2</sup> Med hänvisning till Ps. 68: 19 ff. a. a. 29 ff.

<sup>3</sup> Ps. St. II 301.

sakta och omärkligt skeende nötningen kommer som radikalt påskyn-  
dande omständigheter först den nationella enhetskulturens upplösning i  
en socialt-kultiskt-religiöst differentierad och splittrad tid och sedan  
oåterkalleligt den nationella statens undergång, där befrielsens dag väl  
skulle stunda, varom Deutero-Jesaja siade i tronbestigningshymnernas  
grandiosa stil, men som aldrig dock skulle bringa åter det som fordom  
var, konung och tempel i dess gamla glans, kult och festtåg i dess  
oreflekterade makt att gripa och samla. Icke i exilens nöd blir det långa  
perspektivet Israel eget; först i besvikelsens bittra och långa räckta av  
dagar, som föddes ur hemkomstens jubelstämning, blev det som var  
förhålllet i nuet skänkt åter åt tron som den yttersta tidens trångmål  
och salighet. Ty tron var det, som målade bilden av det nya Jerusalem  
härlighet. Tron var det som bidade Guds rike, när det jordiskas glans  
försvann. »Det har Israel och blott Israel gjort.»<sup>1</sup>

## VII.

Till denna Mowinckels nya helhetssyn ha de följande forskarna  
på området positivt eller negativt tagit ställning. Redan året därpå  
(1923) publicerade Hölscher i N.T.T. en längre uppsats, betitlad  
»Sigmund Mowinckel som gammeltestamentlig forsker», där han gör  
hela Mowinckels dåvarande produktion till föremål för en i hög  
grad positiv granskning. I kärnpunkten ger han Mowinckel rätt.  
Denne har — för att citera framställningen av år 1925 — visat, att  
eskatologiens ursprung varken är att söka i politiskt-nationella förhopp-  
ningar eller i mytologiska föreställningar utan i den religiösa upplevel-  
sens egen kärna, d. ä. efter antikens sätt att se i kulten. Och detta ur-  
sprung skall icke sökas fjärran ifrån utan i Israel självt. Hölschers  
invändningar gälla i huvudsak tre ting. Han menar, att Mowinckel  
utifrån den babyloniska parallellföreteelsen varit benägen att draga  
gränserna för tronbestigningsfestens idéområde väl vida, i det han förbi-  
sett, att vad Israel eljest hämtat från främmande miljö aldrig upptagits  
annat än som rester och brottstycken, och att därför åtskilliga av  
eskatologiens senare föreställningar ha ett annat ursprung än det av  
Mowinckel ponerade. Han anmärker vidare, och här är tvivelsutan

<sup>1</sup> Ps. St. II 325.

det väsentliga, att Mowinckels kronologiska schema icke håller streck. Orden i Amos 5, 18 om Jähves dag, med vilken man ständigt på nytt söker uppvisa eskatologiens förprofetiska ålder, syftar på samma sätt som de babyloniska kultsångerna ifråga om eldguden Nusku på den festdag, då gudens åtrådade epifani realiseras i kulten, bedjarne till räddning, fienden till fördärv. Jesaja och Mika känna lika litet någon eskatologi; först med Deutero-Jesaja möter den oss i litteraturen. Så vill Hölscher i eskatologiens utveckling se en mera komplicerad process, där han särskiljer fyra huvudmotiv: kultsångernas teckning av Jahves dag, profeternas domsorakel alltifrån Amos, kultens utveckling under assyrisk-babylonisk påverkan i århundradet före exilen och utvecklingen av den universella monoteismen. Ty först från exilens tid lossnar mer och mer bandet mellan kultens nu och fromhetens framtids hopp. Från nuets armod går blicken tillbaka; det gäller att samla och bevara arvet. Och från framfarna lyckliga tider ila de frommes åstundan över det nu, som är skövlut på skapande kraft, framåt på trons vingar mot den gudabestämda, av gudsmän siade tid, då ödet vändes och urtidens liv kommer åter.

Är det arvet från den Wellhausenska skolan, som här bestämmer korrektiven, så gäller detta i ännu högre grad om v. Gall. Även han är benägen att erkänna Mowinckels relativa rätt, även han antar tronbestigningsfesten som den »förmedlande länken» mellan Israels andeliv och dess senare, från främmande rot vuxna eskatologi. Dess firningstid i Israel har varit kort och i övrigt av ringa betydelse. Ty först exilen skapar eskatologien. Dess härold, Deutero-Jesaja, har lärt från persisk framtidstro, såsom han ju kallar Kyros för Jahves tjänare. Till den judiska framtidstrons färgrika panorama gå väsentliga drag tillbaka på parsistisk tro och tanke. Dess övertagande i judendomen ledde till densammans kodifiering och kultiska legalisering, likaväl som dessa drag voro konstitutiva också i parsismen.

I tankegångar, som erinra om Sellins, rör sig åter den katolske forskaren Dürrs välskrivna och instruktiva arbete. Han uppvisar först, att de förment egyptiska och babyloniska messianska profetiorna i själva verket äro vaticinia ex eventu, som skildra den nye furstens eller den nya dynastiens nu begynnande tid såsom den lyckotid, vars välstånd blir så mycket större, som den tecknas mot bakgrunden av den svart-

målning, som samtidigt ges av det nästförflutna skedet. Dürr fastslår alltså för eskatologien och dess Messiashopp ett inomisraelitiskt ursprung. Dess rot är Israels egenartade gudsmedvetande. Kärnan är icke en väntan på världskatastrofen eller paradisfriden som samtidigt förebådade realiteter, kärnan är en frälsningsförväntan, som redan i urisraelitisk tid levde i folksjälén («urisraelitisches Volksgut») och närdes av den visshet, som i själva gudsnamnet Jahve («d. i. des starken, vertrauenswürdigen, lebendigen Gottes, der da ist»)<sup>1</sup> ser en ständig impuls och en säker borgen. Messiasidén är på samma sätt ett naturligt utflöde ur samma endast religiösa förutsättningar, enär frälsningen krävde en förmedlare. Det orientaliska kungaidealet har här i så liten grad spelat en förebildande roll, att dess israelitiska form tvärtom var den logiskt-psykologiska följdén av dessa andliga betingelser. Väl utformades den sedan åter under den orientaliska hovstilens influens, varvid den — karakteristiskt nog — närmast assimilerade med sig sådana uttryck och bilder som rättvisa och rättfärdighet, världsherravälde och naturens välsignelser. Högst når denna eskatologiens utbyggnad vid övertagandet av herdebilden och då den i en djärv transformation överflyttar på Messias som den lidande gudstjänaren den babyloniska rit, som kungen eller hans ställföreträdare på nyårsdagen måste fullgöra, då han fråntages sina kungliga insignier och undergår skymflig behandling, varpå han i en oskuldöförsäkran fortsätter aktens böneritual. Så är Jes. 53 att fatta som en motbild till detta religiöst-kultiskt betydelsefulla kungaideal, sett i framtidens glans, ett i lidandets smältugn luttrat Messiasideal.

På samma sätt som vi iakttagit, hur den litterärkritiska skolans och den traditionalistiska forskartypens linjer trots betydelsefulla jämkningar och nyförvärv i väsentlig grad förblivit sig lika, så gäller alldeles detsamma om den religionshistoriska linjens främste representant, Hugo Gressmann. Säkerligen hänger det samman med arbetets oavslutade skick, att han så enkelt som i en not menar sig kunna ta avstånd från Mowinckels helhetsåskådning. Får man där blott veta, att denne valt en falsk utgångspunkt, nämligen en kultisk fest, medan eskatologiens ursprungligt rent politiska föreställningar förklaras vara ett oomkullrunkeligt faktum, så visar dock framställningen alltigenom,

<sup>1</sup> A. a. 53.



hur främmande Gressmann står för eskatologiens kultiska sammanhang, ja, man är frestad att tillfoga, för dess religiösa egenart överbud. Den politiska aspekten intar nu det högsäte, som naturmytologien intog i hans »Ursprung», och ännu starkare än där poängterar han den orientaliska hovstilens skapande makt. Energiskt fasthålls alltså eskatologiens främmande ursprung, och Gressmann synes åtminstone på ett ställe benägen för en närmare antydan härom, idet han håller före ett egyptiskt ursprung, via Tyrus och den amoritiska blandkulturen speciellt i Jerusalem förmedlat till det israelitiska konungahovet, där hovstilens fulla blomstring begynner med Salomo men där smickrande skalder redan besjungit David såsom Messias, såsom tilläventyrs redan förut Melkisedek i Salem mottagit samma diktarhyllning. De s. k. folkoraklen i profeternas, även de äldstas skrifter, är för Gressmann ett ovederläggligt bevis för den eskatologiska profetians förprofetiska art, och däri består skriftprofeternas insats, att de skapat en form för sedligt-religiöst betingad förutsägelse. Karakteristiskt är förövrigt, att Gressmann alltjämt behåller tronbestigningspsalmernas eskatologiska tolkning, väl utan tanken på Jahves himmelfärd, medan en v. Gall för sin del exegerar dem som utslag av den senare persertidens religiösa psyke. Kungapsalmerna äro rent profana diktalster, de mest typiska utslagen av den allmänorientaliska hovstilen, låta vara att de som stilmarke också ha »en from ton». Men när han söker avgränsa de antika livsområdena så, att de messianska förutsägelseorna med deras helt politiska typ äro det israelitiska folkets eskatologi, medan de apokalyptiska åter äro den judiska kyrkans, så måste frågas, om Gressmann själv kan hålla fast därvid, då han i den följande framställningen grupperar behandlingen kring tre typer: den politiske Messias, den profetiske Messias och Människosonen.

I det första av dessa avsnitt tecknar han den messianska förväntan från Jakobvälsignelsens orakel över Juda, där han menar David vara skildrad som Messias, något som ock skulle gälla Bileamoraklens vaticinia ex eventu. Han anser sig alltså kunna konstatera, att Messiasidén i Israel kan spåras från tiden mellan Gideon och David, att dess psykologiska förutsättning är myten om den lycklige urtidskonungen och att, då denna föreställning bevisligen är Israel främmande, den måste stamma utifrån, närmare bestämt, som redan nämnt, från Egypten, en

hypotes, som först framställt av historikern Edv. Meyer. Under rubriken »Der wiederkehrende David» samlar han profetskrifternas messianska profetior.<sup>1</sup> Varken hos Amos eller Hosea finna vi sådana, dess mer hos Jesaja, där såväl kap. 7, 9 och 11 inräknas i denna kategori såsom äktjesajanska. Hos Hesekiel har denna förväntan en polemisk spets mot den regerande fursten, medan den i Sakarjaboken knyter sin förväntan till Serubbabels person. Utmärkande för denna typ som helhet är, att den är förankrad i verklighetens fasta mark, att den trots profetismens religiöst-sedliga influens i väsentlig grad är av politisk art och slutligen att den är genomsyrad av mytologiskt stoff, som går tillbaka på dess relation till hovstilen, särskilt markant i förbindelsen mellan det ideala kungadömet och det urtida paradistillståndet. I den profetiske Messias tecknar Gressmann den egenartade bild, som Ebed-Jahve-sångerna hos Deutero-Jesaja besjunga. Han avvisar här de gängse, om ock inbördes mycket olika identifikationsförsöken, som i gestalten ser framställt antingen Israel som folk eller ideal, den ideala profetian eller någon som idealfigur tecknad historisk person, såsom Jojakin eller Serubbabel. Gestalten är eskatologisk. Men denna vändning i eskatologiens idealgestalt har en historisk rot. Josias, den fromme konungens, årligen begråtna olycksöde har i profetiska kretsar låtit David redivivus få en Josia redivivus martyrdrag. En identifikation mellan denne och ebed-gestalten vill väl Gressmann direkt avböja, men klagosångerna till hans åminnelse och exilens andliga erfarenhet ha så låtit Deutero-Jesajas och med honom exilens Messiasgestalt genom förnedring gå till upphöjelsen, ett sluttidens genombrott, snarligen bidat. Sista delen av Gressmanns verk är ägnad den komplicerade frågan om människosönsföreställningen från Daniel den senjudiska apokalyptiken igenom, där Gressmann synes öppen för möjligheten av influens från Mithrasgestalten, ävensom antaga egyptiska reminiscenser.

### VIII.

Det torde utan vidare framgå av den gjorda exposén, att vi stå inför ett högst komplicerat spörsmål, där bristen på entydighet i materia-

<sup>1</sup> Samma huvudsynpunkt hos Hans Schmidt, *Der Mythos vom wiederkehrenden König im A. T.* (1925).

let och bristen på samstämmighet inom forskningen synes beröva oss den fasta utgångspunkt, som är av nöden för dess infogande i det större sammanhang, problemet inhemskt-främmande, som det tillika skulle belysa. Emellertid torde en högst angelägen distinktion vara ägnad att förenkla situationen. Det gäller att hålla isär tvenne ting, nämligen eskatologiens ornamentik och eskatologiens idé eller annorlunda uttryckt det bildmaterial och den yttre form, som eskatologien tagit till sin tjänst, å den ena sidan och å den andra eskatologiens eget motiv som andlig livsform och som skapande livsmakt. Och därmed synes också för vårt vidkommande en befriande klarhet vara vunnen. Ty därom torde meningarna, trots divergenser i detaljer, icke gå isär, att eskatologiens bildvärld, dess allt rikare stoff, dess skilda uttrycksformer kommit till Israel utifrån, som lån mer än som arv och eget. Det hänger intimt samman med det vi tidigare nämnde och sökte exemplifiera, att Israels skaparemakts icke låg på något den formella kulturens område och att vi därför på litteraturens liksom på konstens område oupphörligt kunna konstatera främmande förebilder och stoffkällor. Även Dürr, som i sin nitälskan att bestämma Messiasidén ur urisraelitisk miljö griper till högst problematiska hjälpidéer, kan icke undandraga sig inflytandet av den allmänorientaliska kungatankens förebildande betydelse. Av sekundär betydelse blir här, på vilken tid och från vilket håll lånen gjorts, om i förisraelitisk amoritisk, såsom Gressmann gör gällande, och från ytterst en egyptisk miljö eller från babylonisk-assyrisk influens i den senare kungatiden, som nu även Mowinckel i likhet med Hölscher synes anta, eller, som v. Gall menar, först från exilens tid och under parsistisk påverkan. I själva verket torde möjligheterna icke utesluta varandra, och likväl kvarstår alltjämt den fråga, som väl egentligen föresvävat Dürr, hur denna mångfald kunnat assimileras av den även som kultreligion om icke exklusiva, så dock mycket markerade Jahverreligionen. Vilka förutsättningar i den egna religiösa strukturen ha här inverkat som utväljandets norm och lag? Lika ofrånkomligt som fromhetens bildtänkande är i alla tider och kulturer, lika visst gör sig utom den växlande numiljön en annan makt ofrånkomligt och ofta än starkare gällande, nämligen den religiösa traditionen.

Innan vi ytterligare ingå på detta spörsmål, söka vi fixera den andra huvudfrågan. Se vi bort från v. Galls konstruktion, där ju även

eskatologien som idé blir härledd från parsismens skaparemak, torde i övrigt enighet råda därom, att den judiska eskatologien växer fram som en egenartad livsform i en omgivning, där en analog företeelse icke med säkerhet låter sig uppsåra, något som särskilt Dürrs framställning tydligen ger vid handen. Det måste då frågas, om det betyder blott ett tillfälligt sammanträffande i idéernas värld, att denna strukturella vändning i fromhetslivet står i det mest påfallande relationsförhållande till den förvandlingsprocess, vari hela statens liv, såväl religiöst och kultiskt som politiskt och sociologiskt vid samma tid var inbegripen. Det kan väl knappast vara en tillfällighet, att när för första gången med religiös skaparekraft eskatologien låter höra sitt väktarerop, nämligen hos Deutero-Jesaja, så är det i vissheten om, att Jerusalems vederböda är slut, att dess missgärning är försonad, att det har fått dubbelt igen för alla sina synder. Det kan, som v. Gall ehuru ur annan aspekt gjort klart, icke vara en tillfällighet, att i judendomens fromhetsliv tvenne typer löpa parallellt, eskatologiens framtidstro och konservatismens bevakande av heliga traditioner och vårdande av heliga förpliktelser. Eller annorlunda uttryckt: det måste råda ett sammanhang av andlig art mellan den religiösa makt, som tvang fram eskatologien som en ny makt i folksjälen, och den som i statens och samfundslivets upplösningstid bevarade arvet från fordom, fädernas tro på historiens väldige Jahve. Där måste alltså råda en inre relation mellan profetism och eskatologi.

Här nödgas vi tänga de komplicerade frågorna om dessa båda makters historiska relationer. Som Hölscher framhållit, låter sig ur Amosboken knappast framkonstruera en förprofetisk eskatologi, som även Mowinckel tidigare i likhet med Gressmann, Sellin och Dürr sökt göra gällande. I Amos 5, 18 är det en kultdags lyckobringande epifani, som är folkets naturliga förväntan. Amos omvärderar alla värden. Han vet ur sin egen upplevelses visshet, att den Jahve, som kallade honom från hjorden att predika dom över Israel, är den fruktansvärde, den ofrånkomlige, ej den som låter sig betvingas av offer eller tjasas av mängdens jubel, utan den som betvingar, dömer och räddar, men »såsom genom eld». Det är i kultens jublande nu en halvt förgäten tanke, men det är icke en utpekulerad eskatologi: det är domens nu och icke jublets, som stundar. Lika litet är Amosbokens

domsorakel en reminiscens av tanken på en världskatastrof. Den litterära kompositionen, där till en mindre stomme en allt fullständigare samling bildats, visar väl, att den blivit tolkad i detta ljus. Men hos Amos är det tvivelsutan så litet av eskatologiskt schema, att han i sin gudsupplevelses ljus förkunnar som en den i historien levande Jahves oryggliga dom, det som nu skall ske i historiens liv, en dom över den som brutit hans lag i historien. En verklig Messiasförväntan finner även Gressmann först hos Jesaja. Ty hans tolkning av de vaticinia ex eventu, som han själv finner i Gen. 49 och Bileams kväde, såsom en hovskalders Messiashyllning till den levande konungen, vilar på osäker textgrund och lämnar hela frågan om Messiasförväntan som religiös faktor obesvarad. Vad åter Jesajaperikoperna beträffar, måste man som bakgrund för den ganska enkla berättelsen i kap. 7 ponera som levande makt i folket en så utbildad mytologi, att det hela förstods som ett Messiastecken blott med denna svaga antydning. I det sammanhang, vari det står, är emellertid denna tolkning högst konstlad. Man har, vare sig man tolkat Immanueltecknet som ett lyckoorakel eller ett olyckstecken, förbisett vad tecknet egentligen enligt den ganska klara kontexten vill säga. Tecknet skall bestyrka, att det orakel, som Jesaja på Jahves befallning uttalat, skall gå i fullbordan, det skall tjäna den till ledning, som i lydning för oraklet vill akta på »tidernas tecken». Jämför man oraklet i v. 7—9 (ej v. 8 a) med det i v. 14—16 som tecken förkunnade, blir också det dunkla orakelspråket, vars makt att realiseras icke kan göras om intet av konungens, orakelmottagarens vägran, klart explicerat. Har oraklet sagt, att alla dessa *rūšim*, som draga upp mot Juda, dock äro allenast människor, allenast *bāsār*, så skall barnets namn symboliskt betyga, att i Juda är en starkare makt, den ende verkliga El. När barnet födes, skall landet ha välstånd; när barnet nått några års ålder, skall det trolösa broderlandet vara förött. Så långt tecknet. Men Jesaja fogar till, och det är också blott den andra konsekvensen av oraklet, att över konungen och hans hus kritiska tider komma; en katastrof av samma slag som den som timade efter Salomos död, skall åter drabba Davids hus, ty »den som icke står fast i tro, han skall icke heller finna ro». Om Immanuel som Messias står intet att läsa. Vad Jes. 9 och 11 beträffar, måste allvarligt ifrågasättas, om icke dels svårigheten att med dem förbinda vad vi säkert finna som jesajanska tankar, dels

teckningen av det närvarande tillståndet nödga oss, att som Mowinckel i Jesaja-disiplene motiverat, tänka oss dessa messianska förväntningar sprungna fram ur assyrertidens eskatologiska spänning, då man som vandrare i mörker i tron och i tron allena bidade ljus och då man i tronstridigheternas upplösningstid såg den enda räddningen vara, att han som en gång räddade Israel ur filisteernas våld, likt den tyska folksagans Fredrik Barbarossa, kom åter till räddning, sänd av Jahve som den sanne *'el gibbōr* och den ende verkliga *pələ ȳ'ēš*. Så skulle i assyrertidens trångmål, då nuets liv levdes i ständigt dödshot, det eskatologiska hoppet först spirat upp, och det i kretsar, som tagit vård om profeternas arv.

Med eruptiv kraft bryter detta hopp ånyo fram hos Deutero-Jesaja. Men hur annorlunda är icke nu gestalten. En historisk händelse i tiden har givit profeten vissheten om, att befrielsens dag står för dörren. I strålände hymner skildrar han hemtågets ljusa dag. Undren från det första Exodus förnyas. Men nya drag komma till. Skapelseundrets myter historifieras i det som nu skall ske. Naturen förvandlas, fiendemakten krossas. Och i spetsen för den jublande skaran drager Jahve fram till att taga sin tron i besittning. Varav har profeten hämtat sin tros djärva bilder? Redan formen antyder, att han lärt från hymnsångarnas mun. Men kan han hava lärt det borta i Babel, där han kanske sett Marduks tronbestigningsfest firas med en glans, som kom hans egna minnen från fädernas kultfest att blekna? Att han i sin polemik ofta har Babels bild för ögonen, lärer icke böra bestridas. Är denna hemtågets tronbestigningsfest endast tecknad som den sanne Gudens sanna theofani, avgudadyrkarnas stumma beläten till skam och blygsel. Ett drag hindrar oss att stanna där, skapelsemytens historifiering. Och å andra sidan är uttågstraditionens hymniska mytologisering ett tecken till, att arvet från Israel icke är oblandat. Men är det profeten själv, som gjort denna geniala troskombination? Nu visar Psalmernas bok, hur dessa tankar redan i förexilisk tid ha i kultfestens hymner förbundits. Redan Ps. 24, vars förexiliska art svårligen kan dragas i tvivelsmål, låter festhymnen intonas av skapelsemytens erinran om det Jahves urtida dåd, som nu är garanten, att den starke i strid än mäktar skingra chaosmakternas fiendehop. Och varifrån skulle profeten ha hämtat sin kunskap om Jahves frälsaregärning mot fäderna, då han i forntida

dagur, i historiens urtid, räddade dem ur fiendens våld och förde dem genom hav och öknar åter till det land, som blivit dem givet i urfädernas tid? Från de tempelkretsar, som vårdade traditionen och tolkade traditionen i hymnernas färgspel och kultlegendernas rytmiska prosa. Så är det icke Marduks tronbestigningsfest, som blott lämnat stoffet, så är det ej uttågets minnen, som nu förnyas i vissa orakelord. Det under, som nu skall ske, nu då ödet skall vändas från trälldom till frihet, från främlingars land till fädernas bygd, det är Jahves egen sanna, stora och saliga tronbestigningsfest. Nu skall han komma att gripa världsherraväldet, nu skall han komma att välsigna sitt folk:

»Herrens härlighet skall bliva uppenbarad  
och allt folk skall tillsammans se den,  
ty så har Herrens mun talat».

Men stammar i Deutero-Jesajas framtidssyn scenen och rollerna från den i Salomos tempel firade strålande festen, varför saknas Messias? Är han blott ersatt av Jahve; behöver han i denna yttersta tid icke sin tjänare David, som profeternas hopp förväntat? Gressmann har kallat Ebed-Jahve-gestalten i hans bok den profetiske Messias; Rudolph har vid samma tid karakteriserat honom som »Der exilische Messias».<sup>1</sup> Skillnaden mellan båda består däri, att Gressmann i honom ser en rent eskatologisk figur, aldrig skådad i nuet, om ock Josiaminnets klagotoner kan ha föresvävat den skapande konstnären. Rudolph åter ser liksom Kittel<sup>2</sup> i Ebed-Jahves gestalt en profetens samtida tecknad, en man i hans närhet, förgäten av en eftervärld men bevarad i minnet av den profet, som varit hans förtrogne, som i honom sett Jahves utkorade redskap. Hans fåfänga kamp för folkets själ, hans martyrium har hans vän skildrat, skildrat som något förflutet, men tillika i den trons visshet, att han som i allt förnams som Jahves utvalde vän lidit icke för sin egen skull, utan för dem, som han skall bringa Jahves välsignelse, sedan han av ett Jahves under förts åter från förnedring och död. Det låter sig väl tänka, att denna tanke i profetens själ, född av tron på den mäktige Skaparegud, som har makt att ännu förnya och giva liv, har

<sup>1</sup> ZAW 1925.

<sup>2</sup> Gestalten und Gedanken in Israel (1926), 418 ff.

som Dürr vill förmoda formats efter det kultiska drama, han törhända bevittnat borta i Babel, då folkets högste representant eller den som han utser att vara hans ställföreträdare lider för det folk, vars synd skall försonas i bidan på förnyelsens under i kulten. Vad som ger Rudolphs teckning en högre sannolikhetsgrad än Gressmanns är, att han låter den födas ur ett nu i historien, en upplevelse av den Israels Gud, som låter historiens liv tjäna sina syften och som giver sin tjänare fasta orakel, vissa budskap om det han skall göra. Ty såsom ett Guds maktuppfyllda under i historien är det eskatologiens religiösa tro bidar den yttersta tiden. Den vågar detta trons språng ut i de okända djupen, därför att den upplevt samme sin Gud i nuet, i historiens nu och i trons.

## IX.

Man kan aldrig förklara eskatologien som religiös livsmakt, om man icke ser dess ursprung i ett annat och djupare sammanhang än högröstade skalders smickrande kväden om hans konungliga majestäts makt och storhet. Allra helst som i Israels självuppgörelse med sitt förflutna domen faller entonigt tung och hård över rader av furstar. När den vet att fälla ett annat utslag, är det efter fromhetens sätt att se. Det är den fromme David, tempelprofeternas, psalmskaldernas heros och det är martyren Josia, den för lagens nitälskan lydige, som bli kyrkans helgon. Och när profeternas skrifter samlas att giva ljus över stundande tider, då är det därför, att deras ord bevisat sin makt i historiens nu, när alla andra tröstegrunder sveko. Med desto större åstundan klamrade man sig fast i hårda tider till de vissa lyckoord, som glimtade fram mellan mörka moln som hoppets strålar, som när tiden är inne, när släktet är redo, båda »den ljusaste dag, som på jorden har grytt». Ty såsom det var av begynnelsen, nu är och skall vara i evighet, icke i en tidsåldrarnas eviga kretsgång utan ett inre sammanhang mellan skedenas liv, men så, att den Gud som i urtidens skaparedåd, i urtidens frälsaregärning var mäktig att bryta fiendens styrka, hans makt skall en gång, i äonernas mötestimma, fullborda sitt under, förnya sitt makt-dåd, sin frälsarebragd. Men blott den som ser Gud i nuet, har kraft att kalla framtiden hans.



I kultens nu upplevde Israel sin Gud. I historiens nu såg profeten hans väg. Båda ha givit eskatologien åt Israel till andlig besittning. Ty där röjer sig mellan båda och i dem båda troslivets egenartade spänning mellan hopp och fruktan, mellan avstånd och närhet. Där röjer sig i dem båda samma inre dialektik mellan trons tempora, som också i kristen eskatologi funnit sitt uttryck. När den urkristna församlingen i nattvardens kulthandling firade Kristi död, till dess han kommer, så möter oss samma projiciering av nuet in i en från alla hämmande skrankor befriad framtid. Men nuets upplevelse är en upprepning, ett levandegörande av något en gång och en gång för alla skett, en urhistoria, som tillika är garanten, är borgen för nuets visshet. Men nuets visshet är en visshet i tro, och tron bidar löftets fullbordan, bidar i hoppet den »urtid» åter, som icke därav kommer åter, att historiens kretslopp så skall förnyas, utan därav, att den för tron är den Guds skapelses, Guds handlandes dag, som under jordlivets villkor endast i svaga glimtar låter sig ses och förnimmas också av troende ögon och bedjande sinnen.

Gränsen mellan inhemskt och främmande i Israels liv är icke densamma som mellan kultfromhet och profetism, ty båda ha lånat av främmande stoff för sina ord och bilder och båda förutsätta de varandra. Tvärtom är det den spänningsfyllda, skapande enheten mellan båda, som är särmärket, är det inhemska i Israels fromhetsliv. Och blott i denna spänningarnas enhet har det makt att verkligen göra det främmande till sitt. Sålänge var också dess eskatologi icke en fantastisk lek utan en trons vågsamma kamp, som den drevs framåt av denna livets egen förnyande makt.

# U P P S T Å N D E L S E T E O L O G I

AV PROFESSOR ANTON FRIDRICHSEN, UPPSALA

Det torde vara den såkallade *dialektiska* teologin, som har dragit det kristna uppståndelsebegreppet fram ur det skymundan, där det sedan länge har befunnit sig i den evangeliska kristenheten. Denna urkristna urkategori är ju som skapad för en dialektisk användning i ett system, som är byggt över den absoluta motsättningen av negation och position. Men detta dialektiska uppståndelsebegrepp är givetvis ett väsentligen annat än det nytestamentliga. Det saknar varje historisk substans, under det att urkristendomens tro på Jesu Kristi uppståndelse från de döda var en tro på en historisk-mystisk realitet. Det av den dialektiska teologin väckta intresset för uppståndelsebegreppet fick därför vidare konsekvenser. Och det fick näring från annat håll, från exegetisk och historisk sida. *Bibelforskningen* har kommit att allt starkare betona uppståndelsens historiska betydelse som kärna och medelpunkt i urkristendomen. Urkristen, nytestamentlig tro är helt enkelt uppståndelsestro, tro på Jesu Kristi uppståndelse från de döda; detta och intet annat. Från detta centrum gå radierna ut till alla punkter i periferierna, de närmare och de fjärrare belägna: Gudstro, kristologi, frälsningstro, världsåskådning, historiesyn, etik, sakrament, — allt är orienterat om och ut från Jesu uppståndelse.

Det stigande intrycket, som följde med den växande insikten uti detta förhållande, kunde naturligtvis icke underlåta att inverka på det praktiska *kyrkliga* problemet. Påskan, den kristna kyrkans största fest, den årliga kultiska förnyelsen av kristendomens grundläggande frälsningsfaktum, har i nutida kristendom blivit ett stort problem. Det urgamla kultropet *Christós anéstē!* (jfr Luk. 24: 34) med dess triumferande frälsningsjubel har avmattats, ja är nära att förstummas. Själva begreppet »uppståndelse från de döda» (d. e. från dödsriket) har blivit främmande för modern verklighetskänsla. Och den kritiska undersökningen av Nya Testamentets uppståndelseberättelser har ådagalagt dessas legendariska,

ja i viss mån tendentiösa, karaktär. Så har påskens evangelium från att ha varit det stora frälsningens budskap nära på blivit en besvärlig primitiv religiös kvarleva. Trons urgamla juvel ter sig i dag för många som ett petrifikat. På kyrkoårets höjdpunkt står vad många anse för en orientalisk-judisk myt.

Detta förhållande är uppenbarligen religiöst och kyrkligt sett i allra högsta grad betänkligt. Betänkligt icke bara därför, att det på denna punkt har öppnat sig en klyfta mellan urkristen och nutida tankegång, utan även och kanske främst därför, att tron på den uppståndne, den levande Herren härigenom blir angripen i sin rot och hotar även den med att torka ihop till ett teologiskt relikt. Uppståndelseproblemet är en ödesfråga både för kristen tro, för kyrkligt liv och för evangelisk teologi. Här måste avgörelsen falla, huruvida nutida kristendom alltfort kan bygga på urkristen grundval, eller om den skall bli något helt annat, bli en insmältning av lösryckta nytestamentliga motiv i en fullständigt annorlunda orienterad verklighetsåskådning. Här icke bara erfordras historiskt-exegetiska undersökningar av den urkristna uppståndelsestrons innebörd och religiösa betydelse, utan vad som är av nöden är ett på exegetisk grundval byggande arbete för att vinna ett hållbart *teologiskt uppståndelsebegrepp*. I känslan av detta behov fångas man genast av titeln »Theologie der Auferstehung» på ett arbete, som nyligen har utsånts av Walther Künneth, en 33-årig Berlinerteolog, som tidigare har publicerat arbeten om läran om synden och om naturvetenskap och tro. Denna bok skall i det följande bli föremål för ett närmare omtalande, jämte ett annat arbete, som utkom ungefär samtidigt och på ett synnerligen lyckligt sätt kompletterar den, nämligen Ewald Burger (i Tübingen) »Der lebendige Christus», som ingående undersöker Kristus-tron i urkristendomen och modernt kristet tänkande, samt utmynnar i en systematisk framställning, som sakligt ter sig som ett utförande av grundsynpunkten i Künneths uppståndelsesteologi.

Då det nu gäller att vinna ett »teologiskt uppståndelsebegrepp», tar K. sin utgångspunkt i den satsen, att man kan icke pröva uppstån-

<sup>1</sup> Walter Künneth, *Theologie der Auferstehung*. München, Kaiser 1933 (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 6. Reihe, Bd. 1), 264 s.

<sup>2</sup> Ewald Burger, *Der lebendige Christus*. Stuttgart, Kohlmeier 1933 (Tübinger Studien zur systematischen Theologie, Heft 2), 289 s.

delsetrons rätt inför en immanent verklighetsåskådnings forum, utan verkligheten måste skådas från uppståndelsens ståndpunkt. Tanken måste så att säga vridas om 180 grader och bli ett tänkande utifrån uppståndelsen, ett teologiskt begripande av verkligheten. Endast under denna förutsättning kunna vi göra själva uppståndelsebudskapet till föremål för fruktbar eftertanke. Fasthållles ståndpunkten i den immanenta verkligheten, komma vi ingen vart utan stanna i aporier.

Detta är riktigt och givetvis icke alldeles nytt. Men det betydelsefulla är den kraft och säkerhet, med vilken K. genomför detta program, då han nu går att teologiskt utveckla uppståndelsens verklighet. Han skiljer därvid på vad han kallar »ur-undret» och på den uppståndnes uppenbarelse i tid och rum; slutligen behandlar han frågan om möjligheten av en kunskap om uppståndelsen. Stödd på sin strängt teologiska bas upptar han djärvt själva frågan om uppståndelsens mysterium, själva ur-undret (terminologin är inspirerad av Karl Heim). K. ser i Jesu uppståndelse en skapande handling av Gud, en parallell till världsskapelsens ur-under. Men det liv som skapades genom uppståndelsen är ett »ur-liv», ett äkta liv utan dödens begränsning, ett liv som på samma gång avslöjar den immanenta existensen såsom oäkta, ett skenliv. Jesu uppståndelseliv är en verklighet, som är primär i förhållande till all annan verklighet, till allt annat liv. Icke uppståndelsen är bild och symbol, utan immanensen. Så blir Jesu uppståndelse till en uppfyllelse — och ett övervinnande — av alla filosofiska idéer och av alla mytologier, som röra sig om liv och död, om liv av död, om odödlighet och evigt liv. Den får därigenom en eskatologisk karaktär, den är ett löfte om fulländningen. Det viktiga är nu, att detta nyskapelsens ur-under icke är en abstraktion, en myt, utan är personalistiskt konkretiserat i Jesus Kristus. Såsom den uppståndne är han personligen livet, urlivet, det äkta livet.

Uppståndelsens enastående karaktär vill nu K. i anslutning till Heim betrakta som en ny »dimension», som står i paradoxalt förhållande till rum och tid och följaktligen icke är föremål för kunskap i immanent mening; den kan icke bevisas, utan måste nödvändigt vara föremål för motsägelse från immanensens sida; den är principiellt obevisbar, principiellt osäkrad, oskyddad. Det kan endast vittnas om den; men om vittnesbördet »bryter upp» i en människa, måste det medföra en grund-

läggande omsvängning i hela existensförståelsen. Vetandet om Jesu uppståndelses livsverklighet måste nödvändigt förändra vetandet om människans och dess världs existentiella läge.

Jesu uppståndelses ur-under har därför en kvalitativt annan karaktär än alla profetiska och messianska under i historien. Det är *sui generis*. Ty dessa andra under (även Jesu uppväckande av döda) stanna inom rummet och tiden, under det att uppståndelsen övervinner immanensen och kastar ett principiellt nytt ljus över den.

\*

Detta är i korthet K:s syn på uppståndelsen såsom ur-under. Otvivelaktigt rör han sig med dessa tankar i äkta nytestamentliga banor. Och han är även bibeltrogen däruti, att han bemödar sig om att komma till rätta med Nya Testamentets vittnesbörd om den uppståndnes uppenbarelser, alltså med (det i sig ofattbara) ur-undrets framträdande i tid och rum. Detta kapitlet har anspråk på en särskild uppmärksamhet, emedan ju uppståndelseproblematiken i högsta grad känns aktuell både av exegetiken och av det allmänna religiösa medvetandet.

I motsats till den dialektiska teologin vill K. fasthålla den grundläggande betydelsen av uppståndelsens relation till den konkreta verkligheten, dess karaktär av »händelse». Det är fråga om ur-undrets uppenbarande nedslag i historien. Detta förhållande är givet i och med att den teologiska förståelsen av uppståndelsen ju helt och hållet bygger på det nytestamentliga uppståndelsebudskapet (»kerygmat»). Detta budskap talar om den uppståndnes syn- och hörbara framträdanden för vittnena; därtill ansluter sig berättelserna om »den tomma graven» med en rikedom av konkreta drag. K. undersöker alltså först uppenbarelserna och sedan gravtraditionerna, men icke under litterär- och traditionskritisk och psykologisk synvinkel, utan han frågar om dessa tillkännagivandens dogmatiska innebörd och betydelse. Att de härhän hörande texterna ej få läsas okritiskt, är han fullt klar över, men han anser, att de kritiska detaljerna icke beröra det han vill komma åt: ur-undrets relation till den av människor upplevda verkligheten.

Vad då först *uppenbarelserna* beträffar, betonar K., att som ur-undret skiljer sig från alla andra bibliska under, det måste förväntas,

att Jesu uppståndelses yttre framträdande måste förete avgörande särdrag i jämförelse med alla bibliska analogier, teo- och angelofanier, pneumatiska syner och auditioner. Också finner han, att urkristendomen själv gjorde en sådan skillnad. Paulus t. ex. skiljer klart på sina extatiska upplevelser och Damaskussynen. Det utmärkande för Kristusvisionerna är nu *dels* att de äro helt och hållet behärskade av identiteten mellan den sig uppenbarande uppståndne Herren och Jesus av Nasaret, *dels* att de icke äro typiska utan engångsupplevelser, *dels* äntligen att de icke bara gåvo stöten till den kristna missionsförkunnelsen utan även utgöra innehållet av den. De äga alltså icke bara accidentiell utan essentiell betydelse. Detta motsvarar uppenbarelsernas betydelse, som fordrar en kategori för sig. Här uppenbarar sig Jesu uppståndelseverklighet, icke som ett omedelbart framträdande av den nya existensverkligheten, utan i en form, som motsvarar lärjungarnas bundenhet i historiens tid och rum. Denna form måste på samma gång vara uppenbarelse och höljande. Uppenbarelserna ge förbindelse med en verklighet, som står på gränsen mellan immanens och Guds uppståndelsevärld och tillåter därför ej frågan »huru». De beteckna den ort, där uppståndelsens verklighet öppnar sig ut mot historien.

K. håller energiskt på, att uppståndelseverkligheten omfattar *kroppsligheten*, ity att kroppen tillhör existensbegreppet. Det är ju här fråga om en nyskapelse av den konkreta individen i dess kroppsliga existens. Å andra sidan är därmed varje tanke på en materialisering utesluten: Det är en förklarad existens som ger sig till känna. En identitet i stoffligt avseende mellan den uppståndne och Jesu gravlagda kropp kan icke ifrågakomma. Den förklarade kroppen är »oföreställbar» och obunden av rummet. K. finner, att uppståndelseberättelserna strängt fasthålla båda dessa gränsbestämningar: den uppståndne är oberoende av rummets hinder och gränser, och på samma gång konstateras hans kroppslighet på det mest handgripliga sätt.

Uppenbarelserna hade vidare den betydelsen att återknyta förbindelsen mellan Jesus och lärjungarna, som genom denna upplevelse blevo *apostlar*. K. anser därför, att lärjungarnas Kristusvisioner icke kunna ha varit ordlösa, hastigt förbiglidande syner, utan att evangeliernas och Apostlagärningarnas meddelanden om att även ord förnummos från den

uppståndnes mun, återge en ur-verklighet. Det nya uppståndselivet korade och utsände sina vittnen.

\*

På denna punkt komma vi till frågan om »den tomma graven». K. ägnar den en utförlig behandling; vilket måste hälsas med tillfredsställelse med hänsyn till denna traditions egendomliga beskaffenhet och problemets framskjutna ställning i den allmänna debatten. K. börjar med att framhålla, att ehuru en effektiv manifestation av uppståndelseverkligheten vore tänkbar utan den tomma graven, dock själva gravtraditionens faktum såsom led i det nytestamentliga vittnesbördet tvingar att medtaga även denna fråga i det dogmatiska överbägandet. Även Paulus förutsätter den tomma graven, det följer dels av hans judiska tankegång, som endast kan räkna med ett uppväckande ur graven, dels av orden »och blev begraven» i det kristologiska kerygmat 1 Kor. 15. Att statuera en motsättning mellan Paulus och den evangeliska gravtraditionen är därför otillåtligt. Att Paulus icke uttryckligen åberopar sig på denna tradition beror på att den var något alldeles självklart, som därför icke kunde användas såsom grund för uppståndelsetron; denna grund var endast synerna.

Denna sista omständighet tillmäter K. mycken vikt. Urkristendomen har aldrig velat uppfatta eller använda den tomma graven som något bevis för uppståndelsen, utan endast som led i den uppståndnes uppenbarelse. Den tomma graven var ett tecken, som först fick sin tydning genom synerna; därför spelar den en så ringa roll i uppståndelsebudskapet, på samma gång den är olösbart förknippad med detta. Den tomma graven har teckenkaraktär även i så måtto, att den betecknar orten för det gudomliga nyskapandet i världen och ger konkret uttryck åt tidens och rummets upphävande. Den är symptom på uppståndelseverklighetens »immanensmäktighet», på samma gång den ger Jesu uppståndelse konkretion, fastslår dödens äkthet genom kroppens uppslukande i graven och det nya livets äkthet genom befrielsen ur graven. All platoniserande teologi strandar på Jesu gravs klippa.

\*

Härmed är det nödvändiga sagt om uppståndelseverkligheten och dess uppenbarande i historien. Återstår att karakterisera betingelserna för och arten av *vår* kunskap om Jesu uppståndelse. K. rör sig här till en början i välkända Barthianska tankegångar: det är ordet, »die Anrede», som skapar förbindelsen mellan ur-undret och den nu levande människan. Men han går vidare och hävdar, att även manifestationerna ha sin plats i denna förbindelse, där de äro oundärliga. Förkunnelsen kan icke prisge den objektiva konkretionen; endast om den är med, framkommer ett fullgiltigt kerygma. Uppenbarelsen äro ett *verbum visibile*, de äro uppståndelsekerygmats kropp. K. ställer sig alltså dels i motsats till dem, som vilja binda uppståndelsetron vid empirisk iakttagelse, dels till dem som vilja lösa den från varje förhållande till upplevelsen. Endast inom ordets sfär få de konkreta manifestationerna betydelse, men där bli de också betydelsefulla för tron. Endast för tron öppnar undret sig, och »tecknen» få mening.

Ställer man sig på denna ståndpunkt, måste man avvisa alla »trosfrämmande» försök att begripa uppståndelsen. Filosofisk-metafysiska spekulationer, mystiska reflexioner, ockulta erfarenheter, — allt detta stannar inom immanensen och är otillräckligt för att gripa det transcendent. Detsamma gäller den historiskt-kritiska forskningen, som vill pröva dessa texters äkthet och sanning med historiskt-psykologiska medel. Resultatet kan endast bli, att antingen allt förkastas såsom legend, eller man finner en »naturlig» förklaring. Båda dessa förfaringsätt äro lika värdelösa.

Endast tron kan förstå det nytestamentliga uppståndelsevittnesbördet, emedan detta har bekännelsekaraktär, det består av trosutsagor. Därav följer, att uppståndelsetron är oberoende av växlingar i »världsbilden», av den immanenta kunskapen om världen. Och vidare, att diskrepanserna i det nytestamentliga uppståndelsevittnesbördet icke bilda någon verklig svårighet, något hinder för tron. Kritiken kan fritt röra sig, om den icke anfäktar själva bekännelsen; tron är icke alls intresserad av harmoniseringsförsök. Man måste ju i en bekännelse helt naturligt räkna med inflytanden från mänsklig individualitet och relativitet och vidare med rikedom och mångfaldet i lärjungarnas uppståndelseupplevelser. Huvudsaken i dessa berättelser är den fullständiga överensstämmelsen i själva troskunskapen om Jesu uppståndelse. Kritikens



uppgift blir då att analysera differensernas natur och motiv under erkännande av det bärande grundmotivet. Däremot kan icke den kritiska uppgiften bestå i att försöka att gå *bakom* bekännelsen för att där finna en historisk kärna. Det måste ställas det metodiska kravet på den historiska teologin, att den icke betraktar en texts tros- och bekännelsekaraktär såsom en felkälla, vilken måste elimineras för att verkligheten skall komma till sin rätt. Denna metod är själv buren av en viss världsåskådning, av en filosofisk verklighetsuppfattning, som måste övervinnas, om man skall göra rättvisa mot en trosurkund. En sådan fordrar förtroende såsom förutsättning och metodisk princip för vinnande av kunskap.

\*

Mot denna bakgrund kunna vi nu kasta en blick på K:s behandling av Jesu uppståndelses *problematik*. Han undersöker problemet under historisk, religionsfilosofisk och religionshistorisk aspekt, och slutligen ställer han uppståndelsen i relation till den moderna världsbilden.

Behandlingen av det *historiska* problemet gestaltar sig för K. till ett kategoriskt avvisande av varje tal om uppståndelsen såsom ett historiskt faktum. Varje försök att med historiska och psykologiska argument styrka de händelser, som omförmälas i uppståndelseberättelserna, eller att bevisa, att visionerna icke voro subjektiva utan objektiva, äro dömda att misslyckas. Men icke bara det: de indraga uppståndelsen i relativismens sfär, där man på sin höjd och i bästa fall kan nå fram till vissa möjligheter, men dock alltid stannar inför en historisk gåta. Vid vägens slut står ett frågetecken. Vill man våga sig ännu längre, hamnar man i den av Strauss grundade och av Harnack fullt utbildade subjektiva visionshypotesen, som gör påsken till en »hjärtats historia», först hos Peter och sedan hos den första församlingen. Därmed öppna sig även patologiska och spiritistiska perspektiv, under vilka uppståndelsebudskapet upplöser sig i den rena relativismen, d. v. s. förlorar all genomgripande betydelse. — På samma gång förkastar K. den av Barth formulerade tesen, att ifråga om uppståndelsebudskapet tid och ort äro fullkomligt likgiltiga, och lärjungarnas »seende» oväsentligt. Denna tes gör uppståndelsen ohistorisk; i själva verket är den »historietranscen-

dent»; den har relation till historien, utan att därför vara ett »historiskt faktum».

*Religionsfilosofiskt* gäller problemet livets idé, odödlighetstanken. Det ligger i konsekvensen av K:s tankegång, att han betraktar Jesu uppståndelse som livsidéns, odödlighetstrons antites. I det uppståndelsetron bejakar de intentioner, som äro verksamma i odödlighetstanken, upphäver den denna tanke själv genom att förneka dess immanenta möjlighet. Endast genom ett gudomligt skapande under kan odödlighet vinnas. Uppståndelsen ifrågasätter alla livsidéer, all filosofisk optimism i detta avseende. Uppståndelsetron bejakar obetingat dödens nödvändighet som det sista och yttersta för alla människor, och förklarar, att ett nytt liv ligger utanför alla mänskliga möjligheter; endast Gud kan skänka en ny möjlighet, och den har han skänkt genom Jesu uppståndelse från de döda. Uppståndelsen är följaktligen *heterogen* gent emot tanken om den odödliga själen. Från förgängelsens värld leder ingen i själen förankrad brygga till oförgängligheten. Endast *en* brygga finns: uppståndelsen.

Med en viss utförlighet ventileras så det *religionshistoriska* problemet: uppståndelse och myt. Här rör sig undersökningen på ett högst aktuellt område. Sedan en mansålder har det varit vanligt att sätta uppståndelsetron i urkyrkan i förbindelse med orientaliska myter om döende och till livet återvändande gudagestalter. Och i den formhistoriska evangelieforskningen hör myten jämte legenden till de kategorier, i vilka man söker infånga den evangeliska traditionsbildningen. K. analyserar först begreppet »myt» i allmänhet och finner, att myten är ett symboliskt uttryck för en real transcendent existens bortom natur och historia. Myten har sina rötter i nedärvda förhistoriska minnen, i det upplevda, numinösa intrycket och i den mänskliga andens skapande kraft, som objektiverar själslivet, och han anser, att mytens begrepp därför icke lämpar sig för att användas på uppståndelsen. Visserligen kan man lätt komma på den tanken, att då uppståndelsen är en transcendent realitet, den mytiska formen är den nödvändigt givna, då det gäller att ge plastiskt uttryck åt denna realitet. Barth säger, att »Jesus såsom Kristus kan historiskt-åskådligt endast uppfattas såsom myt». Denna åsikt måste förkastas därför, att myten till sitt begrepp endast är en bland många symboler för det transcendentala och obetingade. Den

transcendentala, mytiska verkligheten är tidlös, abstrakt och kan bli transparent genom många olika symboler. Det är icke ett bestämt hinsides, som uppenbarar sig i myten genom ett bestämt, nödvändigt medium. Uppståndelsebudskapet däremot är en *revelatio specialis*, det har engångskaraktär och är enastående, det genombryter tidens linje och blir ett perfektum, som icke låter inordna sig i de mytologiska idéernas allmänhet. Att det finns mytiska element i uppståndelsevittnesbördet är mycket möjligt, men endast såsom betydelselösa bimoto. Själva mytbegreppet är oanvändbart på Jesu uppståndelse, är inadekvat. Myten är utpräglad antropocentrisk; Jesu uppståndelse har strängt teocentrisk karaktär, ja den fordrar prisgivande av den antropocentriska grundhållningen och en avgörelse från människans sida; den framkallar en kris för människan och hennes mytologi.

Den speciella uppgörelsen med uppståndelsemyterna och de därmed sammanhängande mytanalogierna förbigås här; det är de principiella synpunkterna, som främst intressera oss. Några ord äntligen om K:s behandling av problemet »*uppståndelse och världsbild*». Den moderna naturvetenskapen och dess sekundära världsåskådning har alstrat en radikal skepsis gentemot uppståndelsebudskapets giltighet. Den nu rådande världsbilden är måhända det allvarligaste momentet i uppståndelsens problematik. Den urkristna världsbilden har blivit ohållbar för nutidsmänniskan; den naiva förkopernikanska geocentrismen var den ram, inom vilken frälsningsdramat utspelades. Endast inom denna ram kan man tänka sig att ett himmelskt väsen nedstigit till jorden och därifrån till dödsriket för att därifrån återvända till den himmelska regionen.

Den tanken tycks vara nära på ofrånkomlig, att ordet om Jesu uppståndelse är bundet vid en primitiv världsbild. När gränserna falla mellan himmelen, jorden och underjorden, när jorden blir en obetydlig planet i den oändliga världsrymden, då måste den urkristna antika tanken om en uppståndelse från de döda komma i ett kritiskt läge, den måste förefalla en modern människa föråldrad, omöjlig att nu fasthålla.

K:s kommentar till detta problem kan man efter vad som redan anförts lätt göra sig ett begrepp om. Han betonar världsbildens immans och därmed dess relativitet. Den befinner sig i en ständigt pågående ombildningsprocess parallellt med naturvetenskapens framsteg. Helt

annorlunda är det med *världsåskådningen*, den metafysiska tydningen av världsaltet. Denna är i sin grund oberoende av världsbilden; följaktligen upphäver en ny världsbild icke den metafysiska frågeställningen, svaret på problemet om tillvarons mening. — Å andra sidan medger K., att världsåskådningen nödvändigt kommer till uttryck i *termer*, som äro hämtade från den immanenta verkligheten, från världsbilden. Så till vida uppstår frågan om *lämpligheten* i vår tid av begrepp som »uppståndelse», »upphöjelse», »himmelsfärd», vilka otviveläktigt äro bestämda av den förkopernikanska, geocentriska världsbilden. Måste de nu till följd av världsbildens förändring uppges och ersättas med nya? K. menar, att dessa ord kändes såsom inadekvata redan i urkristendomen; och även om så ännu mer är fallet nu, så kunna de ej förkastas såsom olämpliga, emedan de ha blivit »ur-ord» i det religiösa språket och därför behålla sin giltighet under alla världsbildens växlingar. Speciellt är ordet »uppståndelse» så nära förknippat med själva saken, som skall uttryckas, att det icke kan uppges, utan att även saken därigenom ginge förlorad. Det är oersättligt, omistligt.

\*

Så långt Künneth. Referatet av hans arbete (del I »Jesu uppståndelses verklighet», andra delen »Jesu uppståndelses dogmatiska mening» lämnas här åsido) har gjorts så pass utförligt för att ge ett intryck av den helhetssyn, som på ett mycket förtjänstfullt sätt är utförd och genomförd i det här omtalade arbetet. Jag vet ingen, som hittills med sådan grundlighet och så fullständigt har upptagit till diskussion uppståndelsen såsom teologiskt problem. Det skulle ej förvåna, om detta arbete finge en viss betydelse både för teologin och för kyrkan. Den oklarhet, som alltjämt råder beträffande påskevangeliet, är otviveläktigt religiöst förlamande, och redan en djupare insikt i problematiken skulle verka välgörande. K:s arbete borde kunna bidra härtill. Det har flera förtjänster. Det är välskrivet, klart och överskådligt upplagt samt utmärker sig för en lugn och stringent framställning. Författarens insikter både på det exegetiska och det systematiska området inge förtroende. Jag hälsar detta arbete som ett beaktansvärt försök på att skapa metodisk klarhet på en punkt, där teologi och förkunnelse för

närvarande befinna sig i en pinsam villrådighet. För min del har jag länge känt detta läge såsom ohållbart och yrkat på ett klarläggande. Jag tillåter mig här att upprepa en del rader, som jag tidigare har publicerat på annan ort, och som torde ha sitt intresse i detta sammanhang:

Påskens budskap om en från de döda uppståndens frälsare har sitt ursprung i Jerusalem. Endast i Palestina skulle en sådan tro kunna vakna. Visserligen känner Orienten frälsningsmyter, som påminna om det urkristna evangeliet: Osiris, Adonis, Attis och andra frälsare firades i mysterier med dödsklagan och med jubel över deras återvändande till livet. Men en sådan realism som den kristna uppståndelse tron ägde ingen av dessa myter. De äro alla uttryck för upplevelsen av den i allnaturen ständigt upprepade övergången från liv till död, från död åter till liv. Evangeliet däremot förkunnar ett under utan motsvarighet i världens historia, en alldeles enastående händelse, som betyder en total omvälvning av den sedan släktets morgon rådande verkligheten och skapar något helt nytt, som skall utmynna i fulländningen.

Endast inom judendomen, på Gamla Testamentets mark, kunde en sådan övertygelse bildas och segrande genombryta dödens dystra faktum. Israel hade under sin stormfulla historias lopp blivit den religiösa realismens folk, i vars liv spekulaton, myt och kult endast spelade en mycket underordnad roll. Det enda som ägde avgörande religiös betydelse var det historiska skeendet och det etiska handlandet. Tron på den kommande frälsningen, hoppet om fulländningen, var därför ingen vag och luftig dröm utan en fast förväntan om, att denna värld med dess konkreta förhållanden skulle genom Guds undermakt omskapas, luttras och lyftas upp i ett högre plan, där den allsmäktiges ursprungliga skaparetanke skulle fullt ut förverkligas.

Detta är bakgrunden för den kristna uppståndelse tron och dess nödvändiga historiska förutsättning. Endast i denna andliga miljö var det möjligt, att en historisk individ som Jesus enbart i kraft av sin inre makt och myndighet kunde framträda som Messias med anspråk på att vara historiens mål och ända och gudsríkets representant på jorden. Ett sådant självmedvetande är otänkbart i varje annan religion än en sådan, som är helt och hållet inställd på den givna verkligheten och läser dagens krönika som en uppenbarelsesbok. I högsta grad verklighetsinställd var judendomen; det historiska skeendet tolkades som Guds handlande.

Därför kunde en fattig rabbi känna sig kallad till det högsta, veta sin generation vara den utvalda bland alla släkten och sig själv vara den utkorade i sitt släkte. Och därför kunde han i sin samtid finna tro för sitt budskap — och otro.

Den omnämnda religiösa realismen är även förutsättningen för att dödens faktum blev övervunnet i uppståndelsen. Ty denna realism fordrade, att även *döden* framträdde som en gudsuppenbarelse, vilket den endast kunde göra antingen som en dom över Jesu livsverk eller som övergång till det nya liv, som Messias representerade. För Jesus och hans lärjungar kunde icke döden stå som en tragisk avslutning på ett messianskt hjältepos, utan i och genom detta oavvändbara faktum måste gudsriket komma och förverkligas, nämligen genom dödens övervinnande i uppståndelsen från de döda.

Man frågar sig möjligtvis: Varför just genom uppståndelse? Varför icke genom att Jesu evangelium och lärjungarnas tro genom Mästarens martyrdöd frigjorde sig från denna värld och flyttade över i den rent andliga sfären, i ideernas eller mystikens översinnliga luft? Den judiska realismen står här hindrande i vägen; den kan aldrig lämna den givna verkligheten utan måste gestalta, övervinna och förklara den. Just detta är uppståndelsens innebörd. 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.

Så långt jag själv (i »Svenska Dagbladet» 10 april 1932). Jag anför dessa rader icke bara för att belägga mitt gamla intresse för uppståndelsefrågan, utan för att antyda vissa tankegångar, som kunna och böra komplettera Kunneths framställning. Det är en utpräglad förtjänst hos denna framställning, att den är genomförd »teologiskt», d. v. s. med sträng konsekvens utvecklar och härleder varje sats ur trosgrunden. Men denna teologiska utredning tarvar en historisk bakgrund. Kunneth berör endast flyktigt historien. Han kommer in på orientalska frälsningsmyter och judisk uppståndelse realism, snuddar vid de nytestamentliga uppståndelseberättelserna, det torde ungefär vara allt.

På samma gång är han till skillnad från Barth, verkligt bunden vid historien, vid det konkreta skeendet, och avvisar på det bestämdaste all abstraktion från detta; man kan i detta sammanhang påminna om hans ställning till traditionen om den tomma graven, som han fasthåller huvudsakligen därför, att han tror sig finna den olösbart förknippad med den ursprungliga och grundläggande uppståndelsetron.

Under dessa omständigheter känner man behov av att denna »uppståndelseteologi» kompletteras med historien, och det i trefaldig riktning: först med de religionshistoriska förutsättningarna för Kristus- och uppståndelsetron inom judendomen och i Jesu historiska framträdande; därefter med en diskussion av själva uppståndelsetraditionerna, och äntligen med en undersökning av urkristendomens tro på den uppståndne. K. utgår från påskevangeliet som en kyrklig realitet i tro och förkunnelse. En historiskt inriktad tid frågar vad en sådan tro och förkunnelse bygger på: Hur kan man postulera något sådant som Jesu uppståndelses »urunder» och ställa det i medelpunkten av all verklighet, göra det till det avgörande kriteriet för alla omdömen om giltighet och värde?

Svaret på denna fråga måste givetvis i första hand hänvisa till kyrkan såsom uppståndelsebudskapets frukt och bärare. Men kyrkan är ju byggd på profeternas och apostlarnas grundval och påkallar därför själv det historiska perspektivet. I det anförda självcitater har jag antytt huvudlinjen i den historiska grundläggningen: Det gäller att få fram det absoluta, obetingade, det eskatologiska i Israels andliga historia och i Jesu eget medvetande. Endast därför att all relativism låg fjärran från Jesus och hans lärjungar, har en så absolut och enastående trosövertygelse som uppståndelsen kunnat anknyta sig till honom. Det torde vara exegetikens angelägnaste uppgift för närvarande att klargöra och bringa till allmänt medvetande denna absolutitet, som behärskar evangelierna från början till slut.

*Uppståndelsetraditionernas* karaktär och historiska värde har helt nyligen blivit föremål för en omfattande monografi av den bekante exegeten Maurice Goguel.<sup>1</sup> Detta torde vara den fullständigaste och grundligaste undersökning som hittills har gjorts av det nytestamentliga uppståndelsevittnesbördet, och såväl materialet som den stora litte-

<sup>1</sup> Maurice Goguel, *La foi à la resurrection de Jésus dans le Christianisme Primitif*. Paris Leroux 1933, 469 sidor.

raturen i ämnet underkastas här en minutiös och skarpsinnig granskning. Men Goguels inställning till traditionen är så skeptisk, hans metod så bestämd av psykologiska synpunkter, att det just icke blir något kvar av det absoluta och avgörande i uppståndelsen; denna är endast en produkt av själsliga kriser och fabulerande fantasi samt av apologetiska tendenser.

Hur svårt det trots allt dock är att upplösa uppståndelsetraditionerna i myt, legend och tendens, visar G. Baldenspergers nyligen publicerade avhandling »*Le tombeau vide*».<sup>1</sup> Vi möta här ett nytt försök att ge en naturlig förklaring på den tomma graven: Den grav, kvinnorna kommo till tidigt på morgonen den första dagen i veckan var visserligen den som Jesu döda kropp ursprungligen hade lagts i; men de visste icke, att Josef av Arimatea sedan hade, under iakttagande av den strängaste sekretess, överflyttat kroppen till en annan grav. Alla sådana försök bevisa, att det är omöjligt att utan vidare förklara berättelserna om kvinnorna vid graven såsom sekundär legendbildning.

En viktig metodisk synpunkt vid studiet av uppståndelseberättelserna är att stoffurvalet, ordningen och sammanhanget i dessa berättelser är redaktionellt arbete. De enskilda traditionerna äro äldre än sammanhanget. Vi ha alltså i sista hand att göra med en rad fristående isolerade episoder, som senare ha infogats i ett visst kronologiskt sammanhang. Från början har det icke existerat någon sammanhängande berättelse om den uppståndnes uppenbarelser. Lärjungarna levde under dessa avgörande dagar på gränsen mellan tid och evighet. Varje stund bragte en ny upplevelse, ett nytt budskap. Ingen hade överblick över vad som skedde. Först så småningom gjorde det sig ett behov gällande att samla och ordna uppenbarelserna i ett episkt sammanhang, och så utbildade sig ett schema eller rättare flera schemata, som nu stå bredvid varandra i evangelierna och med sina diskrepanser och motsägelser förete en svårtydbar historisk bild. Men just denna insikt i traditionsbildningens historia ger oss möjligheten att låta de enskilda vittnesbörden komma till sin rätt, ostörda av de svårigheter, som betunga sammanhanget. Den gamla stridsfrågan, om Jerusalem (Lukas, Johannes) eller Galileen (Matteus) var skådeplatsen för de första uppenbarelserna, kommer därigenom i ett nytt läge.

<sup>1</sup> I *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (Strasbourg 1933).



Innebörden av urkyrkans *tro på den uppståndne Herren* har givetvis ofta behandlats i olika sammanhang (jfr t. ex. Boussets »Kyrios Christos» och den av detta monumentala arbete föranledda diskussionen); men även på detta område är det plats för en »teologisk» undersökning. En sådan föreligger i Burgers arbete »Der lebendige Christus. Die theologische Bedeutung der Auferstehung und Erhöhung Christi». B. utgår från frågan om den levande Kristus i nutiden, undersöker så (I) Den levande Kristus i Nya Testamentet, (II) Läran om den upphöjde Herren i adertonhundralets teologi, för att slutligen (III) utveckla den teologiska betydelsen av den levande Kristus. Han utgår alltså från det aktuella läget för att via urkristendomen och nyprotestantismen återvända till det.

Tredje avsnittet sammanfaller i stort sett med andra delen i Künnehts bok: Uppståndelsens dogmatiska betydelse. Tankarna äro också till stor del kongruenta; en jämförelse ger vid handen, att båda dessa duktiga och självständiga forskare äro ledda av samma grundsyn och intentioner. De vilja interpretiera hela verkligheten såsom uppståndelseverklighet samlad i den uppståndne Jesus Kristus. — Ett särskilt intresse ha de bibelteologiska och teologihistoriska partierna i Burgers bok. Med uppmärksamhet och åtskillig behållning läser man utredningen om nittonde århundradets teologiska ställning till Kyrios-tron. Utgångspunkten är den tyska idealismen; sedan passera vi via Schleiermacher, Ritschlianismen, den konfessionella teologin, skriftteologin och hamna hos Kähler och Schlatter. Det är alltså en vandring genom våra egna närmaste antecedentia, rik på fångslande iakttagelser och lärorika rön. Slutintrycket blir i stort sett nedslående: Den urkristna Kyrios-tron har i nyprotestantismen torkat ihop till en biblisk reminiscens; även hos biblicisterna förspåras osäkerhet och valhänthet på denna centrala punkt. Bäst reder sig Martin Kähler, under det att Ritschlianerna, som icke vilja utsäga annat om den upphöjde Kristus än om den historiske Jesus, göra en slät figur. Schlatter åtnjuter däremot tydligen den unge Tübingerteologens fulla gillande. Egendomligt för Schlatter är dels hans oberoende av den kantska kriticismens kunskapsteori, alltså hans öppenhet för transcendentia utsagor, dels hans fasta övertygelse om den evangeliska traditionens alltigenom historiska karaktär. Båda dessa egenskaper tillsammans skapa hos honom en ena-

stående kraft och slutenhet i Kyrios-tron; tron på den upphöjde Kristus uppstår *omedelbart ur historien*. Kähler hade här mycket större svårigheter att kämpa mot; hans väg till den upphöjde gick genom rättfärdiggörelsen, det transcendenta frälsningskeendet: först i ljuset från detta får Jesu historia, får den historiske Jesus sin »överhistoriska» karaktär och trosvisshet. Den utförliga, delvis jämförande behandlingen av Kähler och Schlatter är i sig förtjänstfull och intresserar icke minst därför att dessa två namn ju under senare tiden ha kommit i förgrunden på ett sätt som man vid sekelskiftet icke skulle anat. Man kan säga både om Künnehts och om Burgers arbeten att de bygga på den grundval, som dessa två stora teologer ha lagt. Riktningen är biblisk, utan att vara biblicistisk; tendensen är antirationalistisk utan att förfalla till någon sorts romantisk restaurationsortodoxi.

Burger lägger en bred bibelteologisk grundval för sitt arbete. På hundra sidor ger han en framställning av »den levande Kristus i Nya Testamentet», Urförsamlingens, Paulus', Johannes', Hebreerbrevets teologi. Men först behandlar han helt kort »förutsättningarna», nämligen Kristi person och hans uppståndelse. B. framhåller inledningsvis, att vi icke kunna ur evangelierna skala fram ett ursprungligt Jesu budskap, som förkunnade Guds rike rent objektivt, oberoende av hans egen person. Jesus identifierade sig med gudsriket; därför har lärjungarnas tro sitt ursprung och sin rot i deras personliga förhållande till Mästaren. Den tro på honom, till vilken grunden lades i detta förhållande, fick sin stadfästelse och sin fulländning genom uppståndelsen.

B. understryker, att det är Jesu uppståndelse från de döda, som är grunden för den kristna missionen, för apostolatet. Därför är också uppståndelsen (ännu mera än korset) medelpunkten i den äldsta predikan. »Tro» är tro på Kristi uppståndelse från de döda eller på Gud, »som gör de döda levande» (Rom. 4: 17). Ur 1 Kor. 15 kunna vi utläsa, att uppståndelsen var den paulinska teologins huvuddatum. — Vad själva uppståndelsen beträffar, företer B. vittgående överensstämmelse med Künneht. Även B. betonar, att uppståndelsen för urkristendomen manifesterade Guds makt icke bara över själen utan även över kroppen. Liksom Gud kan skapa en människa med kropp och själ, så kan han även frälsa henne ur döden med själ och kropp. Gud kan övervinna döden i hela dess makt och verkan. — Vidare betonar även B., att

den egentliga meningen med den uppståndnes uppenbarelse för lärjungarna var att stadfästa identiteten mellan den transcendent person och den historiska människan Jesus. Icke ett nytt moment kom här till den gamla förkunnelsen, utan denna stadfästes därigenom och fick sin fulla räckvidd. Betecknande är, att missionsbefallningen motiveras med Jesu gudomliga härlighet (»mig är given all makt i himmelen och på jorden»), men innehållet är bestämt av Jesu jordiska verksamhet (»lären dem att hålla allt det jag har befallt eder»). — Äntligen finner även B., att uppståndelsen betyder återknytandet av banden mellan Jesus och lärjungarna, men nu så, att han såsom Herren tager dem i sin tjänst, gör dem till sina apostlar.

Efter denna skiss av uppståndelsens innebörd och betydelse i Nya Testamentet frågar nu B.: Hur skall en modern människa förstå uppståndelsens faktum? I förbindelse med denna fråga omnämner han de viktigaste apologetiska försök i modern tid att bana väg för nutidsmänniskan till uppståndelsetron: Holsten har gjort visionshypotesen populär; R. A. Hoffmann vill fatta uppståndelsen parapsykologiskt (*Das Geheimnis der Auferstehung Jesu*, 1921), och arbetar med analogier från materialisationsfenomen. Barth återigen finner i uppståndelsen en allmän sanning: »die Krisis aller menschlichen Möglichkeit», under det att Hirsch anser, att den underbara uppståndelseberättelsen har vuxit fram ur lärjungarnas, och i synnerhet Petri underbara upplevelse av Jesu nåd och förlåtelse, som åter tog dem i sin tjänst. — Häremot gör B. gällande, att uppståndelsetron omfattar hela verkligheten. Synden och döden äro övervunna icke bara i hjärta och samvete utan på alla områden. Detta är uttalat i vittnesbördet om den tomma graven. Endast för tron på Jesu makt betyder den tomma graven något. Utan denna tro skulle den intet betyda, även om man såge den med egna ögon. Man får icke fråga så: Kan en död människa åter bli levande? utan så: Kan Guds utvalde, död på korset för oss, åter uppstå till gudomlig härlighet? De enda analogierna till uppståndelsen äro världsskapelsen och världsfulländningen. Tron på Gud såsom skaparen, frälsaren, domaren finner sin fulländning i dessa tre utsagor.

I samband med dessa tankegångar kommer B. även in på *Jesu himmelsfärd*. Med rätta framhåller han, att den spelar en mycket mindre roll i Nya Testamentet än uppståndelsen: endast Lukas omnämner den,

helt kort i evangeliet (texten är här osäker), mera utförligt i Apostlagärningarna. Något närmare uttalande i frågan gör B. inte; men han tycks luta åt den åsikten, att himmelfärdstraditionen tillhör den sekundära nytestamentliga traditionsbildningen. Däri har han givetvis rätt. Uppkomsten av en berättelse om Jesu (*synliga*) himmelfärd är en för-grovning av den primära tron på hans (*osynliga*) upphöjelse till Gud från dödsriket. Uppståndelsen och uppenbarelserna för lärjungarna voro ursprungligen ett moment i upphöjelsen; men detta moment fick snart en självständig existens och utmålades brett och realistiskt; hos Lukas och Johannes finna vi denna process redan långt framskriden. Ett resultat av denna samma process är även den synliga himmelfärden: sedan den uppståndnes samvaro med lärjungarna hade antagit en så handgriplig karaktär som fallet är hos Lukas, låg det nära till hands, att den definitiva avslutningen på denna samvaro markerades på ett konkret, synbart sätt (se förövrigt härom Lyder Brun, *Die Auferstehung Jesu*, 1925, s. 90 ff.).

Men återvändom till B:s fråga: Hur skall en nutidsmänniska kunna vinna ett positivt förhållande till Jesu uppståndelse från de döda? Otvivelaktigt har han rätt däruti, att vägen icke går genom en psykologiserande tydning av lärjungarnas Kristusvisioner. En sådan tydning ger icke en tillfredsställande förutsättning för den kristna kyrkobil-dningen och missionen med dess Kyrios-tro; och den kan heller icke ge uppståndelsen anspråk på att alltfört intaga en övergripande betydelsefull ställning i aktuellt tros-liv. Burger och Künneth torde ha rätt i sin sam-fällda övertygelse om, att endast om den kristna teologin blir en verklig uppståndelse-teologi, själva uppståndelsen, påskens evangelium, kan återvinna och bevara sin centrala plats i den kristna tron, i kyrkans år. Vägen dit går icke genom någon liberal eller konservativ apologetik för det nytestamentliga uppståndelsevittnesbördet; utan det är fastmer så, att om teologin blir uppståndelse-teologi, rycker påskeevangeliet av sig självt in i trons och förkunnelsens medelpunkt.

De här refererade arbetena göra båda en respektabel ansats till en uppståndelse-teologi. Därvid förefaller Künneth vara den mognare, den myndigare; Burger talar med något spädare röst. Men bägge ha de något att säga, som man gärna lyssnar till och överväger. Hos Künneth finner man t. ex. ett avsnitt om »Historiens eskatologiska

karaktär» (frågan om historiens mening; den uppståndne som historiens »Sinnmitte»). Burger återigen har ett kapitel om den levande Kristus såsom *Skriftens* mening (»den kristna teologin som skriftteologi»; »den bibliska exeGESENS hermeneutiska princip»; »den bibliska exeGESEN som realexeGES»). Han fordrar en teologisk exeGES, som genom alla berättelser, föreställningar och tankegångar håller blicken riktad på den verklighet, som är given i den levande Kristus. Den får icke nöja sig med religionshistoriska undersökningar, med historiska frågeställningar, med psykologisk inlevelse; det gäller att nå fram till den pneumatiska verkligheten, uppståndelseverkligheten. Den teologiska exeGESEN måste alltid vara på sin post mot historism, psykologism och rationalism, och dessa faror kunna endast avvärjas, om exeGETEN alltid är inställd på ande och nåd, frälsning och sanning, kärlek och liv, sakrament och kyrka. I den levande Kristi person äro historia och metahistoria sammanfattade till en enhet. Därför skall en exeGES, som bedrives med blicken riktad mot Honom, kunna förverkliga den inre enheten av grammatisk-historisk och pneumatisk exeGES. Den pneumatiska verkligheten är aldrig skild från Skriftens historiska verklighet.

Dessa tankar äro betecknande för den inställning, som vida kretsar i Tyskland ha till bibelforskningens uppgift. Så är t. ex. det nya »Göttinger Bibelwerk» buret av denna ande. »Uppståndelseteologin» kommer säkert att i hög grad sätta sin prägel på skriftutläggningen och skapa en ny exeGETTYP, andligen befryndad med Bengel och Beck, men arbetande med alla den moderna filologins och historiens medel. På denna linje står även den stora »Theologisches Handwörterbuch», som utkommer under G. Kittels redaktion. Det är kanske icke förmätet att förutspå dessa vindar mera varaktigt bestånd än de bistra dialektiska stormbyar, som nu en tid ha piskat den evangeliska teologin i ansiktet.

# SCHLEIERMACHER OCH DET TEOLOGISKA NUTIDSLÄGET

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

## I.

Den 12 februari 1934 har ett sekel förflutit sedan Friedrich Schleiermachers död. Det är endast i sällsynta undantagsfall som man om ett livsverk, vilket avslutats för ett sekel sedan, kan säga att det ännu alltjämt äger aktuell betydelse. Detta kan man emellertid utan tvekan påstå beträffande Schleiermachers teologiska livsverk. Hans ställning inom teologien kan i viss mån jämföras med Kants inom filosofien. Man kan förhålla sig avvisande till dem, men man kan icke utan vidare negligera deras insats.

Schleiermacher hör till dessa rika andar, som kunnat påverka den ena generationen efter den andra och vilkas inflytande icke begränsas till en bestämd tankeriktning. Just vidden och rikedom i hans filosofisk-teologiska tänkande har fört det med sig, att man icke i egentlig mening kan tala om någon Schleiermachersk skola. Men desto vidsträcktare har han kunnat verka.

En överblick över det gångna seklet bestyrker detta. Man finner knappast någon mera betydande teologisk riktning, som icke i visst avseende kunnat åberopa sig på honom eller anknyta vid någon sida av hans verk. Sålunda kunde den spekulativa teologien anknyta vid hans identitetsfilosofiska spekulation. Men icke mindre kunde den konfessionella teologien med sin kyrkligt positivistiska inställning mena sig fullfölja intentionen från Schleiermacher; denne hade dock själv be- tecknat teologien överhuvud såsom en »positiv vetenskap» samt bestämt den dogmatiska teologien såsom »die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre». Och med samma rätt kunde Erlangen-skolan åberopa sig på Schleiermacher som läromästare; när den låter dogma-

tiken taga sin utgångspunkt i den enskilde kristnes religiösa erfarenhet, så befinner den sig åtminstone skenbart på Schleiermachers linje, då han utgår från det »fromma självmedvetandet». Gå vi vidare till den ritschlska teologien, så ter den sig närmast som ett avbrott i det schleiermacherska inflytandet; men vid närmare undersökning visar sig också den vara på avgörande punkter beroende av Schleiermachers teologi och blott utföra vissa däri inneliggande ansatser. Och när den ritschlska teologien efter sekelskiftet sett sina bästa dagar och den religionshistoriska skolan begynner sin frammarsch, så är det betecknande nog återigen Schleiermacher som firas såsom den store föregångsmannen. Under det nya århundradets första decennier upplever Schleiermacherforskningen en verklig renässans. Det är nog att blott erinra om namn sådana som E. Troeltsch, C. Stange, G. Wehrung, H. Süsskind, H. Scholz, K. Dunkmann, G. Wobbermin.

Innan denna Schleiermacherrenässans emellertid hunnit föra till något faststående resultat, inträder en strömkantring: den dialektiska teologien slår igenom, och därmed förändras inställningen till Schleiermacher totalt. Det blir icke längre fråga om att under mödosamt arbete tränga in i hans tankar. I stället blir Schleiermacher symbolen för allt vad som bör bekämpas inom de sista århundradenas teologiska tänkande. Det förnämsta uttrycket för denna sträva Schleiermacherkritik föreligger i E. Brunners arbete »Die Mystik und das Wort» 1924, snarare en temperamentsfull stridsskrift än en lugnt avvägande vetenskaplig undersökning. Schleiermacher är enligt Brunner icke den föregångsman och förnyare av den evangeliska teologien, som man ofta menat; han är fastmer teologiens store fördärvare. Hans kristendomstolkning får sin prägel av mystik, psykologism och immanens, för att blott nämna ett par hos Brunner ständigt återvändande anklagelsepunkter. Om Wobbermin gärna talar om linjen från Luther till Schleiermacher, så gör Brunner däremot gällande, att det alls icke finns någon sådan linje, utan att Schleiermacher tvärt om representerar en rakt motsatt kristendomssyn mot reformationen. Även om Brunners kritik är ytterst ensidig och ofta oresonlig — det kan erinras om att K. Barth offentligen tagit avstånd från den såsom rätt missvisande och orättvis — så har den dock på sitt sätt bidragit till att göra frågan om Schleiermacher aktuell. Mer än något annat visar kanske detta häftiga angrepp, att

teologien är långt ifrån färdig med Schleiermacher. I det teologiska nutidsläget spelar ställningen till Schleiermacher på avgörande sätt in, både från metodisk och saklig synpunkt.

Här stå vi alltså, hundra år efter Schleiermachers död, med en påbegynt men ännu ofullbordad Schleiermacher-renässans, och å andra sidan med en lidelsefull kamp mot det schleiermacherska inflytandet i teologien — båda delarna vittnande om att hans teologiska insats ännu icke hör blott det förgångna till, utan alltjämt äger högaktuell betydelse.

## II.

Vilken betydelse har Schleiermacher för den nutida teologien? Som av det ovan anförda framgår möta oss tvenne diametralt motsatta svar. Från ena hållet hävdas, att teologien ännu icke hunnit helt tillgodogöra sig den omorientering, som tog sin begynnelse med Schleiermacher. Ännu alltjämt skulle denne kunna betraktas såsom den store teologiske läromästaren och föregångsmannen, och det skulle löna sig att gå tillbaka till hans problemställningar och hämta lärdom av dem. Men häremot står den andra uppfattningen, att teologien blott alltför länge till sin egen skada låtit binda sig av Schleiermacher och att det därför nu borde vara dess angelägnaste uppgift att helt och hållet rensa ut den gamla surdegen, helt frisäga sig från beroendet av honom. Vem har rätt?

Man kan knappast undandraga sig intrycket att det ligger något riktigt i bägge dessa uppfattningar, så motsatta de än äro. Felet består blott i båda fallen däri att man förfar alltför summariskt och blandar samman sådant som ej omedelbart hör tillhopa. I stället måste vi här noggrannt skilja mellan två olika frågor: å ena sidan frågan om Schleiermachers metodiskt-vetenskapliga insats, å andra sidan frågan om hans kristendomstolkning. Det är icke utan vidare klart, att svaret på dessa båda frågor måste bli detsamma. I och för sig är det möjligt, att hans metodiska insats kunde vara av förebildlig betydelse, men att han i sin kristendomssyn varit bunden vid falska förutsättningar — eller omvänt. Det är därför av vikt att dessa frågor behandlas var för sig.

Om vi då *först* — under bortseende från kristendomstolkningen — rikta uppmärksamheten uteslutande på *den metodiskt-vetenskapliga frågan*, så borde det ej kunna råda skilda meningar om att Schleier-



machers insats här varit av den mest epokgörande betydelse. Vetenskapligt sett påträffa vi här utomordentligt fruktbara ansatser, ansatser, vilka ännu alltjämt endast delvis blivit fullföljda. Det är nog att blott peka på två ting.

1) *Han har givit religionsvetenskapen (religionsfilosofien) dess avgörande problem: att klarlägga det specifika för den religiösa inställningen.* Om upplysningstidens religionsfilosofi levat på en oklar sammanblandning av metafysik och moral, så är det Schleiermachers förtjänst att såsom den förste hava förstått religionen som något självständigt och egenartat, såsom en nödvändig och ofrånkomlig erfarenhet. Vi kunna lämna därhän, om han verkligen träffat det för religionen specifika, då han bestämmer den såsom »Anschauung des Universums» eller senare såsom »das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl» — huvudsaken är, att han klart sett religionsfilosofiens kritiska uppgift. Vändningen bort från Schleiermacher har på denna punkt ofta blivit liktydig med ett återfall till den av honom principiellt övervunna metafysiska religionsfilosofien. Här kan ännu alltjämt Schleiermachers insats vara av vägvisande betydelse.

2) *Han har anvisat teologien (den systematiska teologien) dess vetenskapliga uppgift: att klarlägga det specifika för kristendomen, kristendomens egenart.* Det är Schleiermachers förtjänst att han lärt att betrakta den kristna tron i dess organiska sammanhang. Varje dogmatisk eller etisk utsaga erhåller för honom sin betydelse och kristna legitimering endast därigenom att det visar sig möjligt att återföra den på kristendomens centrala egenart. Även på denna punkt är Schleiermachers arbete metodiskt sett av förebildlig betydelse.

Men för det andra ha vi att rikta uppmärksamheten på Schleiermachers kristendomssyn, och här blir resultatet genast ett annat. Så lovande hans metodiska ansats var, så har den ej av honom blivit förd till ett lyckligt slut. Det identitetsfilosofiska draget i hans tänkande gör att hans religionsfilosofi trots allt dock hamnar i metafysik. Det blir honom ej möjligt att konsekvent hävda religionens självständighet och egenart. Och på samma sätt går det med den andra huvudfrågan, frågan om kristendomens självständighet och egenart. Den metodiska ansatsen är värd allt erkännande, men utförandet svarar ej mot vad ansatsen lovade. Det innehållsbestämda religionsbegreppet lägger sin

tyngd över bestämmandet av kristendomens egenart, och resultatet blir, att han i sin kristendomssyn dock till sist kom att stå upplysningstiden närmare än hans principiella ställning skulle låta förmoda.<sup>1</sup>

På denna punkt har den moderna Schleiermacher-kritiken satt in — och detta med otvivelaktig rätt. Ty även om den givit sig alltför litet tid att lyssna till vad Schleiermacher egentligen vill säga och därför i många stycken kommit att skjuta över målet och snarare träffat en karikatyrbild av Schleiermacher än denne själv, så har den dock med intuitiv säkerhet känt, att Schleiermachers kristendomssyn är en annan än urkristendomens eller reformationens. Han vill nå fram till en bestämning av kristendomens egenart, men själv lever han på en syntes, som hindrar dess egenart att framträda. Ju mera man får möjlighet att anlägga ett omfattande perspektiv, desto klarare blir det, att det just i fråga om kristendomssynen råder en stor kontinuitet inom de senaste århundradenas teologiska utveckling. Upplysningstidens idéer äro därvid av grundläggande betydelse, och de äga en långt segare livskraft än man i allmänhet varit medveten om. Romantiken trodde sig ha övervunnit upplysningstiden, men levde i själva verket till stor del blott vidare på dess förutsättningar. Och om man i allmänhet brukar säga, att Schleiermacher på religionens område övervann upplysningstidens idéer, så kan detta påstående visserligen ha en begränsad giltighet, nämligen med hänsyn till de ovan omtalade metodiska ansatserna; men från mera omfattande synpunkt kan det snarare sägas, att upplysningstidens religions- och kristendomssyn aldrig blivit principiellt övervunnen. Det är på dess övervinnande som den närvarande teologien arbetar, och nu under gynnsammare omständigheter, sedan omorienteringen begynt ske även på andra områden.

\*                      \*

<sup>1</sup> För motiveringen av de här framkastade synpunkterna måste jag inskränka mig till att hänvisa till mitt arbete »Dogmatikens vetenskapliga grundläggning med särskild hänsyn till den Kant-Schleiermacherska problemställningen» 1922, där båda de här antydda frågorna, den metodiska frågan och frågan om kristendomstolkningen, utförligt diskuteras. — Jfr ock G. Aulén: »Den kristna gudsbilden», 1927, sid. 302 ff. samt Hj. Lindroth: »Schleiermachers religionsbegrepp» I—II, 1926, 1930. — Bland svensk litteratur över Schleiermacher må ytterligare erinras om G. Carstensen: »Individualitetstanken hos Schleiermacher» 1924 samt R. Bring: »Kristendomens väsen inom upplysningsteologien och hos Schleiermacher», 1934.

Det är nu lätt att se, varför Schleiermacher kommit att intaga en så central ställning i den nutida teologiens arbete. Hos honom möter å ena sidan det, som den närvarande teologien framför allt känner behov av att få göra upp med. Hos honom möter en kristendomssyn, som fått sin prägel av evolutionismens allmänna åskådning. Vill man övervinna denna inom teologien, så måste det ske under uppgörelse med Schleiermacher. Men hos honom möta å andra sidan positiva insatser, som teologien icke för sin egen skull får lämna obeaktade. Schleiermachers dubbla program om en allmän religionsvetenskap, som klarlägger den religiösa inställningens specifika egenart och en teologi, som klarlägger den kristna trons specifika egenart, har ännu alltjämt samma aktualitet som då det framställdes och måhända större möjligheter att förverkligas. Huvudsaken är, att teologien ej på grund av det förebildliga i detta program låter sig binda vid hans kristendomstolkning, men att den ej heller omvänt med insikt om det förfelade i hans kristendomstolkning vägrar att taga lärdom av hans systematisk-teologiska program. Schleiermacher-kritiken och Schleiermacher-renässansen måste ömsesidigt stödja varandra. Det är att hoppas, att de senaste årens Schleiermacher-kritik genom att utrensa det som hör ett förgånget teologiskt skede till skall bana väg för en Schleiermacher-renässans, som för den kommande teologien målmedvetet kan utnyttja de rika vetenskapliga impulser, som arvet från Schleiermacher ännu alltjämt innesluter.

# TEOLOGISK LITTERATUR

FOLKE HOLMSTRÖM: *Det eskatologiska motivet i nutida teologi. Tre etapper i 1900-talets teologiska tankeutveckling. Diakonistyrelsens förlag. Stockholm-Lund 1933. XXIV + 516 s. Pris kr. 8: 50.*

Det ämne, som Folke Holmström i sin i december förra året ventilerade avhandling tagit upp till behandling, nämligen att belysa och i historiskt sammanhang kartlägga de debatter, som under de senaste decennierna förts kring de eskatologiska problemen, är utan tvivel av central betydelse, när det gäller att förstå, vad som under denna tid tilldragit sig inom den teologiska tankeutvecklingen. Få ting äro väl i själva verket ägnade att så vittna om tidsandans vändning till något nytt och annat som det förändrade läge, vari intresset för »eskatologin» under det senaste decenniet befunnit sig i jämförelse med vad som var förhållandet för några decennier tillbaka. Från att ha varit en locus, som ev. släpas med som nu en gång hörande till det traditionella dogmatiska stoffet, har den ryckt in i det teologiska intressets själva brännpunkt som något, vilket i hög grad präglar hela den teologiska debatten.

I det följande skall jag helt kort söka ge ett referat av de allra grövsta grunddragen av H:s framställning. Avhandlingens omfång och arten av det material och mängden av problem, som där äro behandlade, förbjuda en utförligare framställning.

H. menar sig i den tankeutveckling, varom här är fråga, kunna särskilja tre epoker eller »etapper», som titelbladet kallar det. Den första av dessa kallar H. den tidshistoriska epoken. Den sträcker sig från 1892—1913. 1892 utkom Johannes Weiss' betydelsefulla skrift *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* i sin första upplaga och 1913 Albert Schweitzers *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* i sin andra. Vad som karakteriserar denna epok är, att man nu inom den nytestamentliga forskningen får allt mera skärpt blick för den eskatologiska aspektens dominerande betydelse för förståendet av urkristendomen. Emellertid är det lika viktigt att observera, att den eskatologiska aspekten betraktas som något, vilket hör till evangeliets tidshistoriska begränsning, och ingalunda som något, vilket har bud till nutidsmänniskorna, så till vida

att den aktuella kristendomssynen även den bör bära en eskatologisk prägel. Tvärtom bör den etiska kärnan skalas fri från eskatologins skal, för att evangeliets evigt giltiga sanningskärna skall framstå i oförvanskad skönhet. Orsaken till att eskatologin på detta sätt endast förmår att tillkämpa sig gehör, när det gäller den rent historiska tolkningen av urkristendomen, ligger i att »den liberala teologin» fortfarande dominerar sinnena. — Under denna avdelning går H. först i ett kortare avsnitt in på den religionshistoriska skolans betydelse för det föreliggande problemet och på de diskussioner, som bland 1890-talets exegeter fördes kring tre centrala frågor: Jesu gudsrikestanke, hans messiasmedvetande och nattvardsinstiftelsen. Härigenom illustreras ej minst hur svårt den eskatologiska synpunkten hade att verkligen tränga igenom. Det centrala partiet i denna avdelning är dock det andra kapitlet, där H. tecknar det eskatologiska perspektivets genombrott inom Jesu-livsforskningen. Johannes Weiss, Albert Schweitzer och Einar Billing bli här föremål för en utförlig analys. Icke ens Schweitzer, som skenbart så radikalt brutit med 1800-talets Jesu-livsforskning, betecknar i grund och botten en verklig frigörelse från dennas fundamentala betraktelse. Tvärtom utgör hans »teori om Jesu rent futura Messiasmedvetande . . . en skenbart genial utväg för konsekvent genomförande på rent historisk väg av den liberala teologiens grundsyn på Jesus som heroisk mänsklig mönsterbild» (s. 90). S:s egen teologi är reellt sett det grundligaste bortförklarande av eskatologins aktuella betydelse. Hos Einar Billing däremot är den tidshistoriska epokens begränsning principiellt övervunnen. Hans uppenbarelseteologi, som gör historien själv till bärare av den överhistoriska uppenbarelsen, gör det möjligt att fatta eskatologins problem med »rent religiösa» kategorier. Den eskatologiska spänningen återföres på den kristna gudsbildens paradoxala enhet av dom och nåd. Individualismens, subjektivismens, historicismens och den historielösa metafysikens bojar, alla ha de hos Billing lyckligen övervunnits. Hans principiellt så viktiga nyansatser ha emellertid förblivit okända för den tyska teologin och ha därför ej kommit att bestämma den följande utvecklingen. — I ett tredje kapitel tar Holmström så upp Ernst Troeltsch och Martin Kähler till analys för att belysa den principiella brottningen med historicismens och biblicismens genom det nya forskningsläget alltmer brännande problem. Troeltsch misslyckas som kristen tänkare, därför att idealismen konsekvent utmynnar i mystik, »varför en verklig förståelse för historiens problem i den kristna uppenbarelsens sammanhang a priori omöjliggöres genom anläggande av idealistiska kate-

gorier . . .» (s. 146). Mystikens innerst historielösa tidlöshetspekulation kan ej lämpa sig till lösandet av den kristna trons historiska problem. Under det Troeltschs teologiska tänkande snarast är att betrakta som en sen frukt av 1800-talets filosofiska tradition (ehuru han också direkt givit impulser åt 1920-talets metafysiska begrundning av eskatologin) och efter världskrisens stormar förefaller högst »omodern», har den äldre Martin Käblers teologi visat sig mer ägnad att motsvara ett senare problemläges krav. K:s vidsynta biblicism har till stor del förtjänsten av, att klyftan mellan bibliskt och nutida tänkande fyllts igen, och han är att betrakta som en vägrödjare för en sundare syntes av systematisk och historisk teologi än den Ritschl förmådde åstadkomma. Hans inflytande har också på senare år vuxit icke minst genom den betydelse, han fått för utformningen av Paul Althaus' teologi.

Den andra epoken kallar H. den överhistoriska epoken. Den kulminerar mellan åren 1922, då Karl Barth utgav den andra upplagan av sitt Römerbrief och Paul Althaus den första upplagan av *Die letzten Dinge*, och 1926—1927, då man kan spåra ändrade signaler i Barths *Dogmatik* och i den tredje upplagan av Althaus' nyssnämnda epokgörande arbete. Under denna tid får eskatologin på ett helt annat sätt aktuell betydelse. Det överhistoriska drag i kristendomen, som under den föregående perioden trängts i bakgrunden, då eskatologin betraktades som en tids-historisk skranka, gör sig nu med våldsamt kraft gällande. »Nu är eskatologien själva den kostbara kärnan och etiken det värdelösa skalet i bibelns budskap. Nu är det den väsentliga eskatologiska grundstämningen, som man vill frigöra från apokalyptikens tidsbestämda hölje och renodla som dess oförgängliga evighetshalt» (s. 16 f.). Men detta innebär ingalunda, att eskatologin i biblisk mening faktiskt kommer till sin rätt. Ty nu blir den bibliska eskatologin omtolkad och därmed i grund förvanskad. »Som aktuellt och existentiellt närvarande livssanning mister »evigheten» all kontakt med tiden och når den tidlösa giltighets-sfär, som förmenas vara hemvist för de absoluta metafysiska värdena. Eskatologiens »yttersta» ting bli omtolkade, så att det ej längre är fråga om de tidligt sista utan om de metafysiskt absoluta relationerna i tillvaron. Var eskatologin förut undervärderad såsom »blott tidshistorisk», blir den sedan övervärderad såsom »blott överhistorisk» (s. 17). Den skenbart så revolutionerande omsvängningen visar sig vid en djupare analys ej tränga längre än till ytan av den eskatologiska problemställningen. Man utgår alltjämt från samma grundläggande förutsättning, att kristendomen, sådan den föreligger historiskt givet i den bibliska

uppenbarelsen, skall låta sig sönderdelas i historiskt tillfälliga och överhistoriskt allmängiltiga beståndsdelar. Teologin fortfar alltså att arbeta med begreppsliga hjälpmedel, vilka stamma från en kristendomen principiellt motsatt religionstyp. Senantikens metafysiska tidlöshets-tanke bekämpar den bibliska uppenbarelsens historiska budskap och berövar det dess religiösa kraft, detta trots att man har en stark känsla av nödvändigheten att befria kristendomssynen från 1800-talets idealistiska omtolkningar. — Liksom behandlingen av den första epoken så är också denna uppdelad i tre kapitel. Det första av dessa (kap. IV) analyserar de allmänskulturella och idéhistoriska förskjutningar i tidsläget, vilka stå i samband med kulturkrisen, och vilka bilda förutsättningen för den ändrade inställningen till eskatologins problemkomplex. I det femte kapitlet behandlar H. den eskatologiska aspektens systematiska genombrott hos Karl Barth, Emil Brunner, Friedrich Gogarten, den formhistoriska skolans exegeter samt slutligen hos Paul Althaus. I kap. VI, vilket förmedlar övergången till den tredje epoken, visar H. hur man omkring 1926 kan spåra vissa modifikationer i den ensidigt överhistoriska positionen hos Barth, Althaus och Gogarten. Althaus' tredje upplaga, vilken ju f. ö. är den upplaga, vilken översatts till svenska, framstår som en »kompromiss- eller övergångsprodukt mellan en extremt överhistorisk och en välavvägd frälsningshistorisk position» (s. 334).

Den tredje epoken, det skede vari vi nu befinna oss, har H. rubricerat som »Ansätser till en uppenbarelsehistorisk syntes», och det sjunde kapitlet, vilket innefattar teckningen av denna epok, kallas: »Nutida försök att i aktuell form återvinna ett sluthistoriskt framtidshopp på den historiska uppenbarelsens grundval». Åren 1926—1928 kan man iaktta hur på skilda håll oppositionen mot icke minst den dialektiska teologin men f. ö. även mot Althaus samlat kraft till avgörande framstötter. Man kan skönja förutsättningarna »för en syntes, som fattar den historiska uppenbarelsen på sådant sätt, att man gör rättvisa åt båda de ensidigt tillspetsade uppfattningar av eskatologien, som förut avlöst varandra på idéernas valplats» (s. 353). Oppositionen framträder dels som en kamp mot den »kunskapsteoretiska formalism, som framtvungit uppfattningen av evigheten såsom metafysisk tidlöshet genom att fastlåsa eskatologiens formalproblem vid uppfattningen av tiden såsom ändlighetens nödvändiga, men blott subjektiva åskådningsform» (s. 371). I detta sammanhang dröjer H. framför allt vid H. W. Schmidts stora verk *Zeit und Ewigkeit*. Die letzten Voraussetzungen der dialektischen

Theologie av år 1927, en första större uppgörelse med den dialektiska teologin. Dels framträder oppositionen i bibelteologisk rustning. Det är emellertid typiskt att man på bägge håll är övertygad om att föra den »bibliska världsåskådningens» talan, liksom att man intimt anknyter till Kähler. Som representanter för denna bibelteologi kunna nämnas Philipp Bachmann och Walter Künneth, vilkens 1933 publicerade arbete *Theologie der Auferstehung* är betydelsefullt ej minst därigenom, att han där vågat försöket att uppställa ett rent »kristocentriskt tidsbegrepp» och ett klart »kristocentriskt historiebegrupp» och därmed brutit med den »kunskapsteoretiska slentrianen». Ett särskilt intresse knyter sig till H:s analys av den i höstas utgivna fjärde omarbetade upplagan av Althaus' stora eskatologiska verk. Han menar sig kunna konstatera att Althaus »är med i vändningen till en ny epok».

Den totalsyn på de senaste decenniernas teologiska utveckling, som H. utvecklat, söker han sedan i en fjärde avdelning ytterligare verifiera genom att påvisa hur de olika epokenas grundsyn speglar sig i den nytestamentliga exegetikens detaljforskning, icke minst i de bedömningsgrunder man laborerat med vid bearbetningen av materialet. Brytningen mellan tidshistorisk och överhistorisk betraktelse återspeglar sig i Boussets och Lohmeyers Apokalyps-tolkningar och i Schweitzers och Bultmanns »konsekvent eskatologiska» Jesusbilder. Även problemet »Jesus och Paulus» får tjäna till illustration på de idéhistoriska »epokenas» nedslag i specialforskningen.

Den femte och sista avdelningen i arbetet kallas Idéhistoriskt facit. Här vill förf. sätta in det behandlade problemet i ett större idéhistoriskt sammanhang. Kampen kring eskatologin är ett led i kampen för en frigörelse från den ritschlska kristendomstolkningen, och den yttersta grunden till att de upprepade ansatserna i den eskatologiska frågan att religiöst övervinna Ritschl trots allt ej kunnat genomföras ligger däri, att teologin i fråga om de kunskapsteoretiska och etiska förutsättningarna varit bunden av idealistiska förutsättningar. En i full mening »konsekvent eskatologisk» teologi bidar enligt förf. alltjämt sin tid inom evangelisk teologi. Vad det framför allt brister i är avsaknaden av en klart genomförd kristlig historiebetraktelse, en teologiskt användbar kunskapsteori och en från specifikt kristna värderingar utbyggd etik.

Att en kort skiss som den som ovan givits endast kan ge en ytterst fragmentarisk bild av den syn H. utvecklat beträffande ett ytterst rikhaltigt material har redan framhållits. Arbetet vittnar om en vidsträckt och imponerande beläsenhet på teologins vida domäner. Man skulle kanske



kunna karakterisera det som en litterär revy över det väsentligaste av den litteratur, som rör de eskatologiska frågorna alltsedan början av nittio-talet, varvid icke minst tidskriftslitteraturen flitigt och förtjänstfullt utnyttjats. Genom en rikedom på anförda citat har H. velat låta källorna komma till tals och själva vittna för de teser han driver. Genom talrika insprängda rubriker har han sökt underlätta mödan för läsaren att finna sig tillrätta i labyrinten av problem. Samma tjänst gör också ett välbehövt namnregister.

Att ingå på en utförligare granskning av arbetet i dess helhet skulle föra för långt. Där möta mångahanda ting, som helt visst skulle kunna ge anledning till mycken diskussion. Helt reservationslöst anser jag mig dock ej kunna avsluta denna anmälan. Ty vid sidan om väsentliga förtjänster äger H:s arbete också svagare sidor, vilka må ge anledning till några randanmärkningar. Stilen är ej endast ofta tungläst, framställningen invecklar sig emellanåt i ett dunkel, som jag misstänker, att endast förf. själv torde kunna genomtränga. Så torde det vara ganska svårt för den som själv ej tagit del av Schweitzers produktion att av H:s framställning få en klar bild av vad S., vilken ju ingalunda utmärker sig för någon genomskinlig klarhet, verkligen har menat. En viss nonchalans i uttryckssättet hos H. reser också fullständigt onödiga stenar i vägen för läsaren. När han t. ex. skall tala om förverkligandet av ett obetingat värde, skriver han förverkligandet av det obetingade värdets giltighet och kursiverar dessutom giltighet (s. 299). Värre är för en idéhistorisk undersökning, att den begreppsapparat varmed H. arbetar ej är tillräckligt klart fixerad och genomtänkt. Därför invecklar han sig i oklarheter, beträffande vilka det är svårt att säga om en saklig dubbelhet i fråga om uppfattningen av materialet föreligger eller om samma begrepp användes i olika bemärkelser. En dylik oklarhet möter i användandet av begreppen eticism och moralism. Att klart skilja mellan dessa är givetvis en terminologisk vinning, som ökar forskningens nyanseringsförmåga. H. skiljer också ibland klart mellan begreppen (t. ex. s. 106: Billing har förebyggt icke endast allt vad moralism heter utan även finare former av eticism). På s. 90 ställes contra Ritschls eticism Schweitzers moralism. Men på s. 85 betecknas innehållet i S:s syn på eskatologin som eticistiskt. S. 120 behärskas S:s egen gudsrikeskonception av en moralistisk självfrälsningstanke och längre ned på samma sida talas om sambandet mellan messianitets- och lidandestanken som eticistiskt tänkt och på s. 100 få vi höra talas om en eticistisk moralism. Såvitt jag förstår borde det väl också å s. 195, där det talas

om en moralistisk skranka hos Barth, väl snarast ha hetat eticistisk? — T. o. m. på en så central punkt som vid fixerandet av själva uppgiften förvirrar en glidande och oklar terminologi. Arbetet heter *Det eskatologiska motivet* och H. anknyter uttryckligen till Auléns motivforskning i dennes arbete om gudsbilden. Denne skiljer ju emellertid som bekant skarpt mellan motiv och begrepp, och H. begagnar sig också av denna distinktion t. ex. när fråga är om Billing. Men sida vid sida med upplysningen att det är det eskatologiska motivet, undersökningen gäller, står det talat om »eskatologibegreppet, vars historia skall skrivas» (s. 23). Detta är nu emellertid, i varje fall om man ställer sig på den svenska s. k. motivforskningens basis två skilda ting. Nu är det ej ett bestämt religiöst motivs historia H. skrivit, men det hade då säkerligen bidragit till ökad klarhet, om han ej genom arbetets titel liksom genom uppgiftens fixerande inne i arbetet väckt den föreställningen. Eskatologiska problem hade varit en betydligt exaktare beteckning för vad som faktiskt undersökes i avhandlingen. För en undersökning, som tar till uppgift att i kronologiskt fixerade, från varandra skarpt avskilda epoker teckna en sammanhängande tankeutveckling, måste det emellertid vara av fundamental betydelse att klarhet föreligger, om det är förskjutningar i de centrala religiösa motiven, som ligga till grund för indelningen eller om dessa röra begreppsapparatusens ytskikt. En konsekvent distinktion mellan motiv och begrepp ger här en ökad klarhet, som det är all anledning att tillvarata. — Emellanåt synes förf. ha varit utsatt för den rena tankekonfusionen. Se t. ex. hans resonemang (s. 429) angående möjligheten av att göra N.T. till föremål för historisk forskning utan att i denna inröra den aktuella förkunnelsens intressen. Boskillnaden mellan historia och förkunnelse skall nu vara ogenomförbar därför att N.T. till sin karaktär är kerygma!

H. framhåller att hans framställning är rent objektiv och idéhistorisk. Samtidigt är den emellertid också »kritisk». Nu har H. emellertid icke nöjt sig med att gentemot sina auktorer endast driva en rent immanent kritik, utan han har också en egen uppfattning om vad eskatologi i kristen mening innebär. Denna kritiska utgångspunkt framställer han på s. 212—214 och 299—301, där han meddelar vad »evighet» i kristen mening är för något. H. är ju i regel mån om att verkligen söka vetenskapligt begrunda sina teser. Nu inträffar emellertid det egendomliga, att man på denna verkligt centrala punkt i avhandlingen, såvitt jag förstår, måste efterlysa en allvarligt genomförd objektiv vetenskaplig begrundning av den utgångspunkt, som sedan lägges till grund för en till

sin syftning nog så bister kritik av en hel rad av tänkare. Det kan därför ej undgås, att H:s kritik, i den mån den går utöver en rent immanent sådan, får ett drag av subjektivt godtycke över sig. Om detta förfarande möjligen kan sammanhänga med någon egenartad uppfattning om teologins uppgift och metod lämnar jag därhän, då det ej klart framgår någonstades. Emellanåt skymtar dock fram en syn på teologin som förbryllar, som t. ex. på s. 342, där vi få höra, att förkunnelsen och teologin är »en sak för trons människa, som utan att se för långt har att gripa om vad Gud just nu bjuder henne».

Icke alltid är tyvärr H:s referat av de behandlade auktorerna odiskutabelt. I varje fall gäller detta hans Harnack-framställning. Så är påståendet s. 245, att Harnack låter alla historiska former av kristendomen framstå som förvanskningar av »Jesu enkla evangelium» och betraktar dem under avfalllets kategori lika litet helt korrekt som när det på s. 247 heter, att han isolerade »evangeliet» till »den historiske Jesus» under det det för Dibelius även omfattar tydningen av hans livsverk. Holmström har här av allt att döma råkat förbise, att Harnack ju talar om ett dubbelt evangelium. I detta samband fäster jag uppmärksamheten på en citatförvanskning, till vilken han på s. 255 gör sig skyldig, en förvanskning, som ger det anförda citatet en helt annan mening än den av Harnack avsedda. »Harnacks beryktade påstående» lyder icke endast: »Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium», utan därefter följer en förtydligande bisats: »wie es Jesus verkündet hat». Att denna citatförvanskning har en gammal tradition bakom sig och att Harnack flera gånger undanbett sig den gör ej saken bättre.

Lika litet som jag ovan syftat till någon detaljkritik, det anförda är endast avsett som några observanda beträffande vissa formella svagheter, eller någon ingående diskussion angående de centrala problemen i avhandlingen, lika litet har jag kunnat registrera de vinningar, ej att förglömma äro en rikedom på intressanta och skarpsynta detaljiakttagelser, vilka Holmströms nyutkomna undersökningar inhöstat åt forskningen. Att en dylik samlande överblick har en given uppgift att fylla i den eskatologiska debatten behöver väl ej sägas, och det skulle ej förvåna, om H:s arbete komme att göra sig hört i den internationella diskussionen kring eskatologins problem.

FOLKE BOSTRÖM.

## DEN VÄSTSVENSKA VÄCKELSEN.

GÖSTA NELSON: *Den västsvenska kristendomstypen. Dess uppkomst och första utvecklingskedje. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1933, VIII + 363 sid. Pris kr. 4: 75.*

När det för något mer än ett decennium sedan blev bekant, att undertecknad sysslade med förarbeten till en akademisk avhandling om 1800-talets folkliga fromhetsrörelser, så saknades det icke röster, vilka bestämt avrådde från ett så onyttigt företags fullföljande. Bland universitetsbildningens representanter fanns det många, som menade att »läseriet» var en alltför obetydlig företeelse för att kunna bära upp ett akademiskt specimen. Ämnet var för lite »akademiskt», det var helt enkelt inte presentabelt i de lärdas högborg. Förresten — det var deras omdöme, som gärna räknade sig till de mera initierades skara — vad som kunde vara att säga i saken, det fanns redan tryckt i E. J. Ekmans »Den inre missionens historia», vilken just i de dagarna — 1921 — utkommit i en ny, reviderad upplaga.

Arbetet fullföljdes emellertid. Nya, förut okända källådror upptäcktes överallt. Materialet visade sig vara överväldigande stort. Snäv lokal begränsning blev nödvändig. Å andra sidan måste de religiösa rörelserna sättas in i ett större sammanhang. Natur, näringsliv och folklynne, den folkliga bildningsnivån, sociala, ekonomiska och politiska förhållanden — allt sådant måste tagas med i räkningen, om man ville få fram en verklighetstrogen bild av »läseriets» uppkomst, egenart och betydelse för individ och samhälle. Och på varje punkt måste de traditionella värdeomdömena och det framvällande nya källmaterialet underkastas en minutiös kritisk granskning. Det var ibland som att röja upp i en vildmark, där man blott så småningom kunde skymta de gångbara vägarna.

Efter 1925, då »Nordskånska väckelserörelser» publicerades, blev ämnet förvånande snabbt »akademiskt». Både i Sverige (G. Westin 1929, S. Lodin 1933) och Finland (L. Takala 1929, I. Salonen 1930 och T. Krook 1931) blev det en präktig språngbräda till doktorat och docentur. Och det oaktat återstår det alltjämt fullt upp att göra. Från skilda håll har man betygat sin tacksamhet för den vägledning, som givits genom »den överlägset skickliga metodiska behandlingen» i »Nordskånska väckelserörelser», men de provinsieellt avgränsade, från grunden nybyggande undersökningar i samma stil, till vilka författaren

genom boken och en rad personliga hänvändelser velat inspirera, ha låtit vänta på sig. Tillsvidare föreligger blott ett rikssvenskt arbete med liknande plan och uppbyggnad. Det är Gösta Nelsons sommaren 1933 offentliggjorda studier och forskningar rörande »Den västsvenska kristendomstypen».

Detta arbete har icke framlagts som en merit för akademisk grad. Dess författare — »en av Göteborgs stifts yngre lärdomsintresserade prästmän» (Svensk teologisk kvartalskrift 1931, s. 201) — är välbeställd kyrkoherde i Bohuslän. Men det må genast sägas ifrån, att Nelsons undersökning väl kunde försvara en plats i de akademiska avhandlingarnas rad. Med sin stora beläsenhet, sin kritiska skärpa och sin villighet att låta »verkligheten rucka på teorierna» rör sig författaren på ett alltigenom vetenskapligt plan.

Kring Schartau och schartauanismen har det på hundra år vuxit upp en mycket omfattande litteratur. Vid värdesättningen ha meningarna gärna gått vitt isär — å ena sidan måttlös panegyrik, å den andra blankt oförstående mörkmålning. Värdefulla bidrag till ett mera måttfullt, på en gång välvilligt och kritiskt bedömande ha lämnats av G. Billing, Edv. Rodhe, Carl S. Lindblad, H. Hägglund, V. Södergren och andra. I den från Schartau utgångna rörelsens historia har Lindblad fördjupat sig med en hängivenhet, som är höjd över allt beröm. Många och viktiga äro de fynd, som denne kunnige och outtröttlige forskare bragt i dagen. Men det är dock först med Nelsons framträdande, som rörelsen kan sägas ha funnit sin egentlige historiker — mannen, som synes kapabel att skildra dess märkliga utvecklingsgång, under beaktande av nutida krav på vetenskaplig metod och linjeföring.

Som barn av Göteborgs stift är Nelson väl förtrogen med västsvensk mentalitet och fromhetsart, liksom också med de lokala och personliga förhållandena inom det område, som han behandlar. Då denna förtrogenhet förenas med en sund skepsis gentemot hävdvunna men obestyrkta traditioner inom det egna lägret, har han alldeles särskilda förutsättningar att ge en träffsäker och tillbörligt nyanserad bild av den s. k. schartauanismens uppkomst och utveckling i västra Sverige.

Termen schartauanism — resp. »schartaunism» — har ingen god klang bland Schartaus vänner. I likhet med Viktor Södergren (»Västskustens kristendomstyp», »Västsvenskt kyrkoliv») talar Nelson hellre om »den västsvenska kristendomstypen». Han har goda skäl härtill. Schartauanismen är icke begränsad till västkusten. Å andra sidan är västkustfromheten för särpräglad, för mycket bestämd av det väst-

svenska folklynnets drift till självständighet och offensiv, för att rest-löst kunna pressas in under Schartaus signatur. Vad Nelson har att säga härom och om det sociala och religiösa läget i det västsvenska stiftet under 1800-talets första decennier hör till det värdefullaste i hela boken.

Dock skulle man ha önskat, att författaren mera energiskt och ingående tagit upp frågan om den västsvenska kristendomstypens egenart. Av en kännare med Nelsons förutsättningar vill man gärna få fullt klart besked icke blott om de *markanta* (sid. 311) utan också om de för västsvensk fromhetstyp *konstitutiva* väsensdragen (jfr sid. 9 f.). Nu stannar det vid antydningar, låt vara nog så värdefulla sådana. Ibland kunna dessa framtinga ett frågetecken. Så t. ex. påståendet, att »det osvikligt kyrkotrogna draget» i rörelsen »skapades och utpräglades» genom Wingårds »hårda framfart» mot de unga prästerliga ledarna. Hade de tvångsmissiverade prästerna icke haft Luthers och Schartaus strikta lojalitet mot »överheten» för ögonen, så skulle de mera styvsinta bland dem näppeligen ha böjt sig under den biskopliga färlan. Det märkliga ligger väl däri, att dessa prästmän förblevo trogna mot kyrkan — icke *på grund av* men *trots* Wingårds bryska metoder.

Måhända är bokens titel något missvisande. Får man icke syn på underrubriken, så kommer man väl snarast att tänka på en studie med systematiska utgångspunkter och syftemål. Vad Nelson i första hand siktar till, det är emellertid en rent historisk skildring av den från Schartau utgångna livsrörelsens uppkomst och utveckling i västra Sverige. Det är den västsvenska väckelsens genesis och genombrott det gäller. Men därmed inställer sig dock *redan från början* den viktiga frågan om väckelsebegreppets plats och innebörd i västsvensk folkfromhet. Att författaren haft detta på känn framgår av hans uttalande på s. 299.

Enligt populär uppfattning äro ju »schartauanism» och »väckelse» absolut oförenliga motsatser, som helt utesluta varandra. Då författaren till »Nordskånska väckelserörelser» ägnat ett särskilt kapitel åt »den Schartauska väckelsen», fick han från mycket kompetent fackmannahåll en vänlig erinran i samma riktning. »Det kan knappast vara riktigt», hette det i ett brev, »att, som man nu börjat göra, tala om schar-tuanismen såsom en 'väckelse', om detta ord skall behålla sin egentliga mening. Schartauanismen är ju snarast rena motsatsen, och detta redan hos S. själv.»

Räknar man till det för »väckelsen» konstitutiva sådana företeelser som ett krisartat, starkt känslöbetonat andligt genombrott, konventikel-

väsen, lekmanapredikan och en mer eller mindre stark dragning till separatism och frikyrklighet, så ligger det naturligtvis någonting riktigt i denna uppfattning. Man förstår då också, att denna syn på saken kunnat vinna insteg även på schartauanskt håll (jfr Nelsons polemik mot traditionen s. 184 f.). Men anser man med undertecknad, att det för »väckelsekristendomen» väsentliga ligger i dess krav på »ett andligt uppvaknande och medveten omvändelse», på detta, att »varje enskild individ måste väckas till insikt om sitt syndafördärv och drivas till en avgörande brytning med sitt föregående» (»Nordsk. väckelserörelser», s. 9) — ja, då hör Schartau alldeles säkert till väckelsens män. Och det samma gäller även utan någon som helst tvekan om den första generationen av hans vänner och lärjungar bland prästerskapet i Göteborgs stift.

Det är skada, att Schartaus negativa inställning till herrnhutismen kommit forskarna att underskatta det förblivande inflytande i positiv riktning, som denna fromhetsriktning dock utövat på honom. Men så mycket är i alla fall klart, att Schartau från sin beröring med herrnhutismen bevarat kravet på den enskildes uppväckelse till medvetet andligt liv. Han vill — som Hägglund uttrycker det — »rycka den enskilde ut ur blocket och ställa honom alldeles ensam inför Gud». Schartau »har intet gemensamt med den kyrklighet, som låter den yttre anslutningen till samfundet gälla i stället för inre avgörelse» (»Henric Schartau», Sthlm 1924, s. 33). I det religiösa är han en lika utpräglad individualist som t. ex. Rosenius. På den personliga väckelsen och omvändelsen hänger allt. I sina predikningar skiljer han genomgående mellan säkra, uppväckta och benådade åhörare. Väckelsesdraget kommer även fram i en egenartad kristocentricitet — »Kristus är ej ett dogmatiskt utan ett pneumatiskt centrum, han flyttas s. a. s. in i tredje artikeln och där talas övervägande om det personliga förhållandet till honom» (Hägglund, a. a., s. 104) — liksom också i anvisningen att pröva »lärarna» och i själens angelägenheter blott vända sig till de rätteligen omvända. I praktiken var det för Schartau som för andra väckelsens män alltid så, att evangeliets frälsningsverkan i väsentlig grad tänktes beroende av förkunnarens personliga gudsförhållande.

Denna Schartaus inställning blev också bestämmande för den av honom inspirerade väckelsen i västra Sverige. Det specifika väckelsesdraget — kravet på personlig frälsningstillägnelse, »den i förkunnelsen skarpt uppdragna skiljelinjen mellan omvända och oomvända» — kom-

mer synnerligen klart fram hos det unga prästerliga garde, som stod för rusthållet under de viktiga genombrottsåren 1818—1840.

Till en del kan detta ju tänkas bero på inflytelser från herrnhutismen och hoofianismen. Mot den förra voro Schartau-lärjungarna i Göteborgs stift vida mindre aggressiva än vissa ämbetsbröder i Skåne (s. 76). Det var från den Kjellberg-Santessonska kretsen i Göteborg, som polemiken kom. Men denna krets, som jämte Sam. Kamp representerar ett tidigare Schartau-inflytande, vilket — såsom Nelson påvisar — icke utan vidare får sättas i linje med den på 1820-talet frambrytande väckelsen, har av allt att döma icke spelat någon större roll för väckelsens uppkomst och utveckling (s. 86 ff.). Vida mer har den av herrnhutismen influerade hoofianismen betytt. Hos Hoof fanns det, som Nelson riktigt påpekar, »mera väckelsekraft» (s. 89, not 17). I själva verket hade Johan Claesson och många andra av »den första generationens män» fått sin väckelse genom den rustike gammalpietisten i Svenljunga. Avgörande blev emellertid inflytandet från Schartau själv och hans skrifter. Hos honom fann man icke blott en överlägsen klarhet och skärpa i kritiken av herrnhutismens och hoofianismens svagheter utan också en förmåga att ge positiv ersättning i en med väckelsekravet för- enad behärskning i känslolivet, som passade för västsvenskt kynne, och i »en konsekvent genomförd kyrkosyn, där pietismen var underordnad och reglerad av en ortodox totalåskådning» (s. 324).

För dem, som äro vana att låta sin bild av Schartau och den fromhetsriktning, som bär hans namn, bestämmas av avigsidorna hos den under decennierna kring sekelskiftet i regress stadda »schartauanismen», bör det fjärde kapitlet i Nelsons bok erbjuda många överraskningar. Ur den formella kompositionens synpunkt är det knappast lyckligt, att den »personhistoriskt orienterade undersökning angående de olika väckelsemännen», som här framlägges, svällt ut till proportioner, vilka snarare borde ha tillkommit den genetisk-kronologiska framställningen i kap. V. De många prästporträtten i kap. IV ha också skiftande värde. Men bakom dem ligger det ett imponerande, i stor utsträckning av förf. själv uppsårat källmaterial, företrädesvis av homiletisk art, vilket ställer personer och händelser i ny belysning. Vid analysen av detta material går förf. fram med säker slagruta och skarpt öga för de många nyanserna (se t. ex. s. 122 ff. och 152 f.; jfr också de föregående utredningarna s. 41 ff. ang. Linderots, Ingmans, Blomdahls och den »förschartauske» A. P. Widbergs placering med avseende på fromhets- och predikotyp), och det är först genom detta Nelsons grundläggande arbete,



som man får så pass fast mark under fötterna, att den västsvenska fromhetsrörelsens verkliga innebörd träder i dagen.

Det är otvivelaktigt »väckelsemän», som vi här möta: Johan Claesson, Hans Peter Wickelgren, Johan Henric Holmqvist, Gustaf Leonard Dahl och Benedict Andreae Törnblom — för att nu blott nämna de mest bemärkta och inflytelserika. Starkast kommer väckelse-draget ju fram hos den eldige Wickelgren — »den brinnande Petrus, som med blixstens klarhet wisade människorna deras egentliga beskaffenhet och med thordönets ljud skakade de sofwande samwetena» — den »entusiastiske» Törnblom, vars förkunnelse — »ett starkt slagregn med täta ljungeldar» — formligen »electriserade församlingen», och den livlige, lätttrörde Dahl, som med sin oberäknliga impulsivitet, sina drastiska predikometoder, sin dragning till apokalyptiken och sina kontroverser med myndigheterna företer slående likheter med Pehr Nyman. Men dessa tre stå ingalunda ensamma. Man kan nog säga, att märkesmän som Sellergren, Brandell, Hoof och Nyman dragit uppmärksamheten till sig på ett sätt, som kommit den av intrycken från en senare tids »schartauanism» bestämda eftervärlden att glömma, att det också i Göteborgs stift på 1820- och 30-talen funnits en lång rad av prästmän, vilka ägt en säregen gåva att väcka och komma andlig rörelse åstad.

I själva verket rör det sig här om icke mindre än ett 20-tal »väckelsemän». Om många av dessa gäller nog som om Wickelgren, att det som gav färg och must åt deras predikan — speciellt känslomomentet — det kom icke från Schartau, även om dennes muntliga framställning tydligen har präglats av långt större livfullhet och konkretion än man vanligen föreställer sig (jfr Dahls intryck av Schartaus fria tal vid katekesförhören, s. 183 och 185). Det är anmärkningsvärt få av väckelsemännen, som fått sina första andliga intryck från den *hörde* Schartau. Men genom sina predikoutkast, som voro på ständig cirkulation bland de unga prästmännen, kom Schartau dock att öva ett dominerande inflytande på dem alla. Detta inflytande dämpade ner känslomomentsamheten och gav impulser till större lugn och värdighet i förkunnelsen, men någon tendens till snäv uniformering möter man icke i denna tidiga »schartauanism». Även om dess bärare utgöra en trupp med säregen andlig homogenitet, så fingo de olika individualiteterna dock fullt ut komma till sin rätt. Beroendet av Schartau hindrade sålunda icke Dahl från att in i ålderns dagar bevara den ungdomliga glöden och väckelsekraften. Och tänka vi t. ex. på Törnblom, så besteg han ännu vid

1830-talets slut predikstolen med »blott några rader» skrivna. Följande sin ingivelse »höll han stundom fart i halfannan timma», och det med sådan effekt, att »ett väder tycktes blåsa ifrån Herran öfver församlingarna». Han talar själv om »det stora tilloppet och de stora rörelserna». Dessa voro »utomordentliga och bullret blef ganska stort på Inland», skriver han. »Skaror af kallade och till en del uppvaknade själar samlades i Husförhör och socknebud och följde mig på vägarne, liksom alldeles hänförda och druckna.<sup>1</sup> Till och med under brådaste andstiden, om jag till en by blef kallad i socknebud, kastade skördefolket sina liar och männer och qvinnor, unga och gamla, hastade till stället och samlades utanför att vid öppnade fenster och dörrar afhöra Skrifte-talet» (jfr E. P. Selahns skildring av väckelsen kring Brandell i Nora, i »Nordskånska väckelserörelser», s. 72).

Så stormande gick rörelsen väl icke fram överallt, men där någon av »väckelsemännen» trädde upp, dit samlades dock stora åhörarskaror från när och fjärran — alldeles som i andra landsändar, där väckelsen gick fram. »Prestväljandet» — det kanske mest markanta väckelse-draget i den tidens andliga rörelser — var en vanlig företeelse även i Göteborgs stift. Att det icke var inskränkt till Wickelgren, Törnblom och Dahl utan även gällde de andra — också Holmqvist — framhåller Nelson uttryckligen (s. 237, not 49). Bakom detta faktum ligger framför allt det förhållandet, att Schartaus inflytande överallt medförde en förstärkning av och koncentrerering kring kravet på individuell omvändelse och helgelse, som tillmötesgick djupa behov hos folket i denna landsända. Genom honom fick den västsvenska kristendomstypen redan från början en fast och orubblig positiv inställning till det, »som är varje väckelserörelses innersta signum, läran om 'de två gånger födda'» (s. 219).

Så visst som Holmqvist i detta stycke står på precis samma linje som de andra, så hör även han till »väckelsemännen». Eljest är han ju den temperamentsfulla men behärskade kraftnaturen, som i mångt och mycket går egna vägar och genom sin rikt utrustade personlighets tyngd så småningom får alla de andra att gravitera åt sitt håll. Det råder intet tvivel om, att det är Holmqvist, som mer än någon annan kommit att ge västkustens schartauanism dess säregna prägel. Att denna schartauanism med all sin trohet mot Schartau dock icke kan sägas vara ett i allo adekvat uttryck för dennes intentioner, det beror framför allt

<sup>1</sup> Jfr Wingårds karakteristik av Schartaulärjungarna som »stränge ifrare och dund-rare» med »en sort *sprit* i läran».

därpå, att Holmqvist icke — såsom man vanligen föreställer sig — var den mest slaviske imitatören av lärofadern utan tvärtom den man, som mer än någon annan visste att hävda sin självständighet och egenart även gentemot Schartau. Som predikant var han icke bunden av koncept utan begagnade kortast tänkbara utkast. Därvid byggde han visserligen ofta på Schartau, men ingalunda okritiskt. På flera punkter synes han ha i objektiv riktning korrigerat »Schartaus alltför subjektiverande ståndpunkt». Bl. a. »vill det synas, som om den subjektiva inriktningen på den enskilda människan icke dominerade fullt så mycket som hos Schartau» (s. 171 ff.). Mot »det myckna värderandet av känslorörelser» reagerade han av etiska skäl på ett sätt, som satte varaktiga spår i den västsvenska fromhetstypens och det västsvenska stiftets historia (s. 239 ff.).

Därmed är icke sagt, att den traditionella uppfattningen av Holmqvist som »en tillknäppt, skarp och kantig natur utan känslor» skulle vara riktig. Med ledning av nytt primärmaterial ger Nelson en helt annan bild av mannen (s. 158 ff.). Med sitt livliga ingenium och sin »känsliga reaktionsbotten» kunde Holmqvist förvisso bita ifrån sig, när så krävdes. Men med allvaret och den korthuggna kärvheten kunde han dock, när så behövdes, förena mycken mildhet och varsamhet. Av naturen synes han ha varit mera frimodig och optimistisk än Schartau, och detta frimodiga drag kommer även fram i hans förkunnelse och själavård. När det gäller frälsningstillgången betonar han i ungdomsbrevet det objektiva — Guds nådelöften i Ordet och sakramenten — på ett sätt, som borde kunna tillfredsställa vilken rosenian eller hedbergian som helst (s. 161—164; jfr s. 175 f.; hos somliga av de andra »väckelsemännen» är det evangeliska draget på denna punkt ännu mera påfallande — så t. ex. hos J. A. Block, s. 124 f., P. E. Malmstedt, s. 209, och B. A. Törnblom i »Predikningar m. m.», Göteborg 1908, s. 81, 83 f. och 86). Någon »lagiskhet» eller »trappstegskristendom» lägger han här alls icke i dagen. Nådesordningen och det introspektiva efterforskanget »huru långt det kommit» skjuter han uttryckligen undan till förmån för det enfaldiga förlitandet på Guds makt att fullborda den inre förvandlingen. Kan man här vid jämförelse med Schartau tala om en viss förskjutning i objektiv riktning, så torde detta väl — såsom Nelson antyder — bero inte bara på olikhet i lynnesläggning utan även på ett hos Holmqvist och vissa av de andra »väckelsemännen» förstärkt inflytande från Luther. En närmare undersökning på denna punkt skulle ha varit av intresse.

Vill man ha ytterligare ett belägg för Schartaus och västkustfromhetens djupa samhörighet med väckelsekristendomen, så behöver man bara tänka på den vikt lärofadern och lärjungarna lade vid bindenyckelns användning (s. 244 ff. och 274). Det var för dem en verklig samvetssak att på pietistiskt vis från nattvardsbordet utestänga alla, som öppet framhårdade i »grova synder» (dryckenskap, svordom o. s. v.). Det var väl icke alltid, som denna kyrkotukt övades i den rätta evangeliska andan, men, där så skedde, var den förvisso påkallad — icke blott på grund av föreskrifterna i kyrkolagen utan även därför att nattvardsgången, som ju på den tiden var »obligatorisk», i vida kretsar betraktades som ett opus operatum. Och man kan vara ganska viss om, att Nelson har rätt i sin förmodan att detta de schartauanska prästernas sätt att handhava kyrkotukten bidragit till att binda de väckta skarorna vid kyrkan och hindra uppkomsten av frikyrkliga strömningar (se Nelsons förträffligt klagörande uppsats om »Holmqvist och Björck» i »Julhälsningar till församlingarna från präster i Göteborgs stift 1930», s. 123). Hade prästerskapet i andra landsändar i större utsträckning på liknande sätt tillmötesgått behoven hos de allvarligt sinnade bland väckelsens folk, så skulle mycken separatism ha uteblivit. Det var nämligen just oppositionen mot det för alla öppna nattvardsbordet, som på 1850-talet ledde till bildandet av »friförsamlingar», vilka banade väg för baptismens och Svenska Missionsförbundets frikyrklighet (jfr mina skrifter »Svensk högkyrklighet» etc., s. 218 f., samt »Svenskt och angloamerikanskt», s. 162 f.).

I bokens femte kapitel får man följa den västsvenska väckelserörelsens historiska utvecklingsgång. Detaljrikedomen är här så överväldigande, att den blir ett hinder för överskådligheten. Men det källmaterial, som framlägges, är av stort värde, och författarens synpunkter väcka intresse. På grund av materialets natur kommer det hela att samla sig kring motsättningen mellan Wingård och de i stiftet framryckande väckelsemännen med Holmqvist i spetsen. Till Wingård återkommer förf. i en särskild exkurs. Även om hans omdöme om denne är nog så strängt, så får man dock ett intryck av att han bemödar sig om att i någon mån rehabilitera den omstridde biskopen. I det stora hela står Nelson numera i sin uppfattning av Wingård icke långt från den av honom tidigare (i Göteborgs Stiftstidning 1913) kritiserade Fehrman.

Det skulle kanske icke ha skadat, om Nelsons kritiska inställning mot stiftstraditionen även — i högre grad än nu är fallet — gjort sig gällande mot ett och annat hos hjältarna — martyrerna i hans med sti-

listisk schwung och pregnans utformade prästeupos. Wingårds myckna tal om högmod och människoförgudning har väl icke varit alldeles utan fog. Det vore mer än mänskligt om alla dessa av hängivna åhörare och brevskrivare kringsvärmade unga prästmän helt skulle ha undgått faror, vilka veterligen blevo till verkliga fallgropar för en sådan folkets gunstling som Pehr Nyman. Ansatser till en viss självbelåten exklusivitet torde redan tidigt ha framträtt. »Jag har varit nära vid att blifva Schartauan», skriver hovrättsrådet Rahmn i Jönköping 1842. Men, tillägger han, »detta kan jag dock ej emedan jag känner en uppvaknad afsmak för allt som kallas parti». »Dissenters i Götheborg påminna om Sectväsendet och den dermed förenade ofördragsamheten. Schartau är deras man. O att de ville attrapera hans meriter, icke hans fel», skriver Jonas Sandell 1847.

I Nelsons digra källförteckning har jag förgäves sökt en ovan av mig omnämnd samling »Predikningar m. m.» av B. A. Törnblom, tryckt i Göteborg 1908. Samlingen innehåller högmässa- och likpredikningar, tal till nattvardsbarnen och ett antal brev i andliga ämnen. Att den undgått författaren är emellertid förlåtligt, då den icke finnes upptagen ens i Svensk bokkatalog. Av ett visst intresse äro också några avskrifter av lik- och högmässopredikningar, hållna av Törnblom, vilka jag nyligen stötte på i mina manuskriptsamlingar. Värdefulla vinkar och notiser rörande enskilda prästmän och västkustfromheten i det hela kunde förf. ha fått i en del brev i L. W. Henschens hittills outnyttjade samling, vilken numera av ägaren, prof. Folke Henschen, deponerats i Kungl. Biblioteket i Stockholm (så t. ex. i breven från jur. stud., sedermera kronofogden och lanträntmästaren And. S. Petersson).

Med det anförda har jag velat fästa uppmärksamheten på ett arbete, som med sin solida vetenskapliga vederhäftighet och sitt fängslande framställningssätt utgör ett synnerligen värdefullt tillskott till den växande litteraturen om 1800-talets svenska kyrkohistoria. Dessvärre sträcker sig undersökningen blott fram till 1840. Man må livligt hoppas, att författaren snart blir i stånd att framlägga den i utsikt ställda fortsättning fram till 1900-talet, som — även den — bör kunna bli en lockande lektyr icke blott för specialforskaren utan även för den av de religiösa strömningarna i landet intresserade allmänheten.

ERNST NEWMAN.

## KAGAWA-LITTERATUR.

*Innan dagen grydde. En berättelse av Toyobiko Kagawa. Studentrörelsens bokförlag 1933. 4: 75, inb. 6: —.*

WILLIAM AXLING: *Kagawa. Student Christian movement press. 1932.*  
—: *Kagawa. Övers. fr. eng. Missionsförbundets förlag 1933. 3: 50, inb. 5: —.*

TOYOHICO KAGAWA: *Love, the law of life. 1930.*  
—: *New life through God.*

Kagawa är f. n. Japans främste kristne ledare, och han intager även en framskjuten ställning på det kulturella, sociala och ekonomiska området. Ett bedömande av hans personlighet och livsgärning är icke lätt. En hel kommission av sakkunniga skulle behövas för en adekvat och rättvis uppskattning. Litteraturhistorikern, religionshistorikern, teologen, nationalekonomen och den sociale experten skulle här finna givande forskningsobjekt. Vad som nämligen omedelbart frapperar vid ett studium av Kagawa är hans utomordentliga mångsidighet. Hans novell, tillika en självbiografi, har länge varit Japans »best seller», de med japanska språket förtrogna låta oss veta, att han är en lycklig skald, flera religionshistoriska och etiska verk ha flutit ur hans penna, han har publicerat omfattande nationalekonomiska undersökningar, och han känner som ingen annan det invecklade sociala läget i Japan. Ingen har dock vågat beteckna honom som amatör eller dilettant. Hans skarpa intellekt, hans underbara intuition, hans kongenialitet med forskningsobjekten giva åt hans undersökningar, antaganden och slutsatser en kraft och en tyngd, som giva läsaren en känsla av att han här befinner sig på fast mark och erhåller en utomordentligt säker vägledning i en mångfald livsproblem.

Kagawa är icke lätt att placera. Man skulle på hela hans personlighet och hans framträdande kunna applicera lärarnas omdömen om skolynglingen: »They found it difficult to standardize him and fit him into the hard-and-fast institutional pattern». Vanliga kategori- och partibeteckningar lämna en i sticket. Å ena sidan skulle man visserligen kunna ställa honom bland de unga japaner, som med en levande, djupt personlig kristendom förena en omfattande västerländsk bildning, en brinnande fosterlandskärlek och ett starkt socialt patos. Nisima och Uchimura tillhöra denna typ. Men den förre begränsade sig till sin pedagogiska verksamhet, den senare var en utpräglad individualist.

Kagawa är något mera och större. Hans verksamhet har nått vida ut bland folket, och hans internationella betydelse har hittills överträffat varje annan kristen japans.

En blick på hans livsutveckling är den säkraste vägen till en orientering i hans psyke och hans allmänna livsinställning. Han föddes 1888 just i den tid, då den stora renässansen och det omfattande nydaningsarbetet i Japan togo sin början. Hans barndom var fylld av bekymmer. Tidigt förlorade han sina föräldrar. Han hade svårt att övervinna den känsla av skam, som grep den unge gossen, då han såg, att en äldre broder genom sitt osedliga liv ruinerade familjen och bragte vanära över namnet. Sådant betyder i Japan mycket. Han upplevde familjelivets tragedi, och han fick en pessimistisk syn på det japanska hemmet, av ytliga utländska iakttagare ofta omgivet med en leende charm. Hos tvenne kvinnor, faderns övergivna hustru och hennes mor, framlevde han en enslig, färglös tillvaro. Han, som sedan skulle bliva en sådan mäktig kärlekens apostel, han hade från barndomen inga som helst minnen av det varma, deltagande människohjärtats tillgivenhet och stöd. Så flydde han till böckernas och naturens värld. Inom båda skulle han komma att göra stora och betydelsefulla upptäckter.

Han erhöll dock förmånen av en god undervisning, den bästa, som enligt ännu härskande tradition kunde bestå den japanske gossen. I ett buddistiskt kloster fick han en första kunskap om de kinesiska klassikerna. Av Konfutse lärde han vördnad, lojalitet, altruism och värdet av de »rätta relationerna». Han fortsatte med de buddistiska urkunderna. Även från detta studium medtog han lärdomar, som skulle sätta märken i hans personliga utveckling. Såväl buddismens »pietism» som »kvietism» gävo honom djupa intryck. Buddismens stilla vördnad för det hemlighetsfulla, dess noga utformade liturgier ha imponerat på ynglingen. Kagawa har en sällsynt förmåga att plocka fram det bästa ur skilda livsåskådningar och tankesystem för att sedan smälta dem samman i sin personlighet.

Men något fast att bygga på fann han icke i dessa religioner. Barnomens melankoli utvecklades hos ynglingen till det djupaste svårmod. Ingen vilopunkt, ingen framtid! »Jag har axlat de höga principernas och de strålande idealens kors, men då drömmen om livet slutar, är det då någonting kvar mer än ett stelnat lik? Ja, jag får icke ens tänka mig en tillvaro som lik. Jag blir till aska. Aska är alltså det mål, mot vilket jag rör mig. Tanken på detta gör mig tokig. När jag så tänker på,

att denna aska spolats bort av regnet, ned i rännstenen, kommer en kvävande känsla över mig».

Denna hans självbekännelse i ett kritiskt skede av hans liv är nog rätt symtomatisk för en österlänning, som i buddismen söker vägen ur livsmelankolin. Det är här buddismen gör bankrutt: den för ned i pessimism och kastar in sina anhängare i den djupaste livsleda eller i den krassaste materialism. Härifrån räddades Kagawa, och räddningen kom genom kristendomen.

Deltagandet i en bibelklass närmast med syfte att lära engelska har givit honom de första intrycken. De förstärktes av en kristen japansk lärare, och de blevo avgörande, när han gjorde bekantskap med den ädle kristne missionären D:r H. W. Meyers, vilken han sedan betecknat som »sin av Gud sände vän och fader i tron». Det är detta, som överhuvud varit mest vägledande för unga kristna japaner, att de mött levande kristna personligheter. Den japanska livssynen i allmänhet kommer till uttryck i deras iver att uppsåra »hjältedraget» i kristendomen, hos Mästaren själv och hans efterföljare. »Hjälten på korssets stam» har för dem varit kristendomens djupaste innebörd. Vid bibelstudiet erhöll Kagawa sina starkaste impulser från bergspredikan. Den öppnade för honom livets mening, och den gav honom ock en ny syn på naturen, den natur, som för japanen var skådeplatsen för demoniska och titaniska krafters godtyckliga spel men som nu för Kagawa blev himmelriket på jorden, där den gudomliga kärleken slösat sina rikedomar. Så tog Kagawa steget från »buddismens mörka evangelium till ljusets evangelium». Den svårmodige Kagawa blev den leende Kagawa. »And Kagawa has been laughing ever since, though often it has been a symphony of laughter and tears», säger hans främste minnestecknare. Man förstår nu, varföre hans självbiografi erhållit rubriken »Innan dagen grydde».

Han har fått sin stora vision, sitt livs stora upplevelse. Vart skulle den föra honom? Hans redan nu framträdande stora begåvning och hans förtrogenhet med västerländsk bildning väckte hos hans anhöriga förhoppning om att han skulle upprätta familjens ära genom att träda in på den diplomatiska banan, vilken i det Japan, som strävade till jämställighet med Västernas stater, fått hart nära samma rang som krigaryrket. Men Kagawa ville annorlunda. Den sociala nöden i Japan trängde på honom med förfärande kraft. Han såg sitt folks elände i ljuset av Jesu ord. Här och icke i statstjänsten låg hans uppgift och framtid. Han hade hört talas om en från Oxford graduerad Canon



Bennett, som slagit sig ned i ett settlement. Med settlementrörelsen hade han blivit väl förtrogen, och han ville nu realisera dess ideal i Japans slumkvarter. En rik farbror, som tagit sig an honom under förutsättning att han skulle lägga sina studier med tanke på diplomattjänsten, tog nu sin hand från honom, och Kagawa fick själv pröva på den fattigdom, på vars avhjälpan han sedan skulle komma att nedlägga sitt livs bästa krafter.

1905 inskrevs han vid den presbyterianska högskolan i Kobe. Han var redan då en mycket beläst yngling och väckte nu kamraternas häpnad genom sin oerhörda kunskapsörst. Kant, Darwin, Ruskin, Goethe, Max Müller och många andra av västerlandets tänkare och vetenskapsmän hade han grundligt studerat. För tankens svårigheter på det religiösa området har han icke väjt undan. Han insåg fullväl, att även för den, som tänkte sig sin framtid i det praktiska sociala arbetets tjänst, en rik och mångsidig andlig utrustning skulle vara i hög grad behöflig. Hans ställning i kamratkretsen blev icke lätt. Han var dem alla för överlägsen. »Den översinnlige» blev hans spenamn på grund av hans intresse för sådana problem, som alldeles lågo utanför de flestas horisont. Än värre blev det, när man upptäckte hans pacifistiska ståndpunkt. Kagawa hade läst bergspredikan i Tolstojs anda och blev från den stunden en övertygad fredsvän. Att våga proklamera en dylik uppfattning under det pågående rysk-japanska kriget bland alla dessa hundraprocentiga nationalister — det var något oerhört, och Kagawa utsattes för både andligt och kroppsligt våld. Men hans starka personlighet segrade. »In the end his fellowstudents were forced to acknowledge that he outprayed them, outsacrificed them and outlived them.»

Men det var tid för Kagawa att i det levande livet omsätta »his passion to practise». Till anhörigas, lärares och kamraters förfäran försvinner han vid jultiden 1909 i Shinkawa, det värsta slumkvarteret i Kobe, Japans värsta stad. Hans settlementsidéer skulle nu ta kött och blod. Slummen hade tagit honom, den var stundom nära att uppsluka honom, såsom han själv bekänner. I 13 år levde han här ett liv under den hårdaste psykiska och fysiska påfrestning. Han är vid denna tid redan märkt av tuberkulosen, han ådrager sig en svår ögonsjukdom, han lever under de uslaste villkor. Men hans underbara andliga spänstighet sviktade icke, och han blev rustad med en erfarenhet om det sociala och moraliska livets mörkaste sidor som kanske ingen annan. Kagawa hör till dessa kristna, som omedelbart och effektivt förmått omsätta de

högsta ideal i en livsföring, där varje handling på ett sätt, som icke kan missförstås, återspeglar de djupa inre upplevelserna.

Vi kunna ej följa Kagawa i hans vittfamnande verksamhet. Det må vara nog att erinra om att han mer och mer blev en förgrundsfigur i Japans sociala liv, att han tog sig an arbetare- och bondeklassen, att han organiserade den första fackföreningen och den första strejken på en tid, då båda voro förbjudna, och att han efter att länge ha varit misstänkt och bevakad av myndigheterna slutligen kallades till betydelsefulla offentliga uppdrag i det sociala hjälparbetet. De sista åren har han koncentrerat sig på det direkt kristna arbetet. Endast i kristendomen ser han lösningen av den sociala frågan. Marx' teorier möter han med den djupaste misstro. Med dem räddar man ej människosjälar. »Marx forgets the souls of men.» Denna hans inställning är bakgrunden för den av honom 1928 startade »Kingdom of God movement» med syfte att föra evangeliet ut över hela Japan och ned i slumkvarteren. Rörelsen har måhända ej haft de åsyftade numerära resultaten, men den har i varje fall väckt de japanska kyrkorna till ny aktivitet och gjort kristendomen och dess budskap till folket uppmärksammas som aldrig förr.

Vi ha redan nämnt, att Kagawa icke är lätt att klassificera. Han har icke framlagt något teologiskt system eller överhuvud givit någon ordnad framställning av sina religiösa idéer. Men hans talrika meditationer över centrala religiösa och etiska idéer äro vägledande nog och sprida ett märkligt ljus över gamla klenoder samt låta oss förnimma något av den österländska intuitionens värdefulla bidrag till tolkningen av viktiga kristna sanningar.

Kagawa är framförallt *mystiker*. »Jag är vetenskaplig mystiker», bekänner han själv, och han talar ofta om sin frändskap med det inre ljusets mästare i kyrkans historia: Franciskus, Fox, Madame Guyon, Wesley. Vi skulle kanske kunna vidga kretsen och trots det ofantliga tids- och miljöavståndet införa även den heliga Birgitta. Liksom serskan från Norden har Kagawa sina drömmar och visioner. Men för honom liksom för Birgitta bliva de icke medel för ett saligt försjunkande utan bud från Gud att gå ut i världen och göra grovarbete, »att gå en stor Herres ärende». Åt Franciskusidealet har han givit ny gestaltning i det tjugonde seklet. Den personliga askesen har han genomfört mera konsekvent än någon annan nu levande kristen. Att den icke redan brutit hans kraft är ett nytt vittnesbörd om själens makt över kroppen. Men annars har Kagawas mystik liksom hela hans religiösa liv ett sunt, aktivt,

manligt drag. Några ord i prologen till hans arbete *Love the law of life* äro för hela hans tankegång och livsinställning synnerligen betecknande. »I shall dig down deeper, still deeper, into my own soul, and there, in my heart of hearts, shall I find the spring of love which can never be found on the surface. I shall dig down to God who is within me. Then, if I strike the underground stream that murmurs softly in the depths of my heart, I will tenderly cherish this oasis of the soul — so rarely found — and to it will I lead a few thirsting comrades.»

I hans kristendom är kärleken det allt dominerande. Meditationer i detta stycke återkomma oupphörligen i hans skrifter. Med utomordentlig intensitet följer han här agapelinjen. »Love is a new creative activity» är hans karakteristik av den kristna kärleken, sedan han studerat barmhärtighetens plats i andra religioner och tanke-system. Kärleken skall genomtränga allt, alla porer i samhälls- och personlighetslivet. Ingenting kan rätt skärskådas eller till sitt rätta värde uppskattas, om det ej kommer in under den gudomliga kärlekens strålkastare. Och det gäller att ögonblickligen omsätta varje kärlekens nyfunna idé i praktiskt handlande. Kagawas annars så milda tonfall bliva nästan skarpa, då han påtalar bristande överensstämmelse mellan teori och praxis. Det är då självfallet, att korset blir det centrala i hans liv. Han har själv gått in under korset, han har sett, att det »must meet some deep psychological need of the human race», och han har inför korset upptäckt lidandets gåta och välsignelse såsom kanske få andra kristna.

Kagawa har i ett kapitel i sitt arbete »New life through God» behandlat »the soulpower» och vill med detta begrepp betona vad som framförallt fattas en »närsynt och materialistiskt betonad civilisation». Människan måste genom sin själs krafter bliva herre över sin omgivning och ej låta denna segra över sig själv. »How shameful to be burdened and crushed by the machine which we ourselves made! If with the soulpower we rise and control the machine, there will be spring eternal in the world.» Kagawa själv är ett levande exempel på möjligheten av ett sådant människans herravälde. Därmed har han i sitt hemland blivit en andlig kraft av en betydelse och med en räckvidd, som vi dock knappast ännu till fullo kunna uppskatta. Men därmed frambär han ock ett budskap, som måste nå vida över Japans gränser och säkert har åtskilligt att giva även en gammal kristenhet, som nu väntar och hoppas på en förnyelse genom nya fynd i den gudomliga kärlekens skattkammare. Kagawas verksamhet får ett världshistoriskt perspektiv.

G. W. LINDBERG.

TOR ANDRÆ: *Det osynligas värld. Uppsala (J. A. Lindblads förlag)*  
1933. 280 sid. Kr. 7:—.

Det är knappast en tillfällighet, att vi i samma häfte av denna tidskrift, som innehåller en uppsats om »Uppståndelse-teologi», ha anledning att anbefalla ett arbete, som har frågan om liv och död i religionens värld som sitt centrala problem. Ej heller torde den väldiga spridning, som detta arbete redan vunnit, helt eller ens främst bero på den fängslande stilkonst, som ger dess författare hans särställning bland nu levande svenska teologer. Det har utan tvivel gått rakt på spörsmål, som för nutida människor ha fått en skrämmande aktualitet. Det måste betecknas som mycket glädjande, att de under sitt oroliga frågande träffat på en vägvisare, som i så hög grad som professor Andræ icke blott har förmågan att reda upp oklara frågeställningar, utan också modet att med övertygelsens visshet, men tillika med vetenskapsmannens försynthet peka på de kristna svaren.

Det kan synas förmätet av en icke-fackman att till anmälan upptaga detta till större delen religionshistoriska och religionsfilosofiska arbete. Det kan då till försvar måhända anföras, att i denna volym sammanförts uppsatser av så olikartat innehåll, att den icke helt faller inom någon teologisk disciplins rāmärken. Dessutom riktar den sig med sitt budskap mindre till männen av facket än till en större allmänhet, och icke minst är den ägnad att belysa den allmänna religionshistoriens betydelse för kyrkans förkunnelse och verksamhet. Dess författare hör till de ganska få ämnesrepresentanter, som på en tid, då denna vetenskap i allt högre grad synes övergå till specialarbeten, som för den utomstående äro rätt otillgängliga, har en lärdom av sådana mått, att den möjliggör för honom att föra vidare traditionerna från ämnets tidigare epok, då dess säregna tjusning bestod i de vida utsikter, det erbjöd, och professor Andræ förenar härmed icke blott en omfattande beläsenhet på andra odlingsområden utan jämväl ett levande intresse för den kristna församlingens liv. Om det i viss mån kan sägas om honom, vad han yttrat om en sin store föregångare, att forskarens och förkunnarens gärning icke helt kunna skiljas åt, så innebär detta icke en kritik: den överansträngda vetenskapliga objektiviteten blir på religionsforskningens område till sist ovetenskaplig därigenom, att den berövar sig själv sensoriet för det religiösa livets egenart.

Som redan framhållits, är det behandlingen av frågorna om liv och död, som närmast fångsla läsaren. De upptagas i en serie uppsatser,

vilka sammanförts i avdelningen »Det osynligas värld», som givit boken dess titel. I de inledande uppsatserna visar författaren, dels hur frågan om den osynliga världens verklighet är oupplösligt förbunden med religionens centrala verklighetsfråga, dels att dödsfruktan är oskiljaktig från människolivet: den visar sig ingalunda upphöra med förvittringen av de religiösa föreställningarna om ett domens och vedergällningens land. »Hur uträknat grym vore icke den kosmiska vilja, som utan begriplig anledning givit oss en sådan extra plåga till allt annat, som livet oundvikligen för med sig.» Inför den fråga, som dödsfruktans faktum riktar till de stackars dödlige, ha dessa alltsedan det mänskliga medvetandets gryning reagerat med tvivel eller tro. I kapitlet »Strålarnas bro» skisserar förf. de båda huvudlinjerna i tänkandet över livet efter döden: saklighetens eller tankens och trons. För den förra innebär detta liv på något sätt en fortsättning — och så förenas på denna linje den primitiva åkerbrukskulturens föreställning om livets återvändande i den spirande grödan, den utvecklade animismen och dennas moderna förnyelse i spiritismen: men jämväl platonismens av orfismen närda tro på själens odödlighet inställes på denna linje. Trons linje åter spåras tidigast i »drömmen om det goda landet i himlen, dit den döde vandrar på nedgående solens strålar», men sitt fulländade uttryck får den först i den uppståndelseetro, som skymtar i det senjudiska fromhetslivet, och fullkomnas i kristendomen. I kapitlet »Evigt liv» berör författaren detta begrepps motsägelser som en filosofisk kategori — personligt liv hör icke hemma i de tidlösa världarnas sfär —, men det viktigaste är, att tron på evigt liv ej kan finnas annat än som en del av en religiös övertygelse, den ges endast som en Guds gåva åt dem, som av allt hjärta söka honom. Den kristna bekännelsen stannar icke vid det eviga livet, den går vidare och når sin höjdpunkt i tron på de dödas uppståndelse. Det intressantaste och värdefullaste med prof. Andræ's framställning är utan tvivel den energi, varmed han hävdar denna »undrets, paradoxens tro i dess radikalaste form». På uppståndelseberättelsernas kritiska problem ingår han icke. I vad mån hans analys av uppståndelseetro innebär tillfredsställer systematikern, tilltror jag mig icke att avgöra. Men denna studie har sitt stora värde ej minst som en religionshistorikers bekännelse till den uppståndelseologi, som redan intagit högsätet både inom exegetik och systematik.

Bokens andra huvuddel, som måhända något oförtjänt kommit att undanskymmas av den första, heter »Världsreligionernas kamp». Skis-

ser av buddhismen, islam och den indiska bhaktireligionen, utmärkta lika mycket genom viljan att förstå som genom förmågan av kritik, leda fram till en diskussion av kristendomens absoluthetsanspråk och missionens berättigande. Av intresse är här särskilt diskussionen med Troeltsch och det starka betonandet av kristendomens indirekta expansion, dess betydelse som ett ferment inom andra religioner. Även om synpunkterna ej skulle vara helt nya, framträda de här med en ny friskhet och underbyggda av en verklig förtrogenhet med de utomkristna religionerna. Samma linje fullföljes i uppsatsen »Kärlek och sympati», som kontrasterar »Gotama Buddhas välvilja och medlidande med alla väsen och Jesu Kristi kärlek».

Boken avslutas med några mer fristående uppsatser. »Psykologisk betraktelse över de tomma kyrkorna» ger intressanta synpunkter, men är också ägnad att väcka opposition. Man har knappast intrycket, att förf. här tränger fram till sakens kärna. Måhända beror detta därpå, att han i allt för hög grad anlägger en sociologisk synpunkt, fattar församlingen själv som gemenskapens subjekt, men något glömmer bort de faktorer, som ensamma kunna skapa gudstjänstens gemenskap, nämligen nådens medel. Vi skulle väl över huvud behöva lära oss att tänka på våra kyrkor mindre som hus, där människor komma samman, och vilkas ändamål förfelas, om publiken blir fåtalig, än som platser, där en helig eld skall hållas vid makt. Förvisso kan elden icke i längden brinna utan en församling, men måhända skulle det ha sin betydelse även i praktiskt hänseende, om vi mera vande oss vid att tänka på den heliga elden som det primära.

Av de två sista uppsatserna utgör den ena, »Den kristna andens mästerverk» en religionshistorisk analys av det kristna julfirandet, den andra »Guds rena klara ord», som går tillbaka på ett föredrag vid Svenska bibelsällskapets årshögtid, vill hävda Luthers syn på ordet som till sitt väsentliga innehåll alltjämt hållbar.

Professor Andræ har genom denna bok befäst sin ställning som teologisk essayist. Han har visat sig förstå den svåra konsten att vinna en vidare allmänhets öra utan att pruta av på anspråken på vetenskapligt allvar. Ej minst torde mången församlingstjänare vara honom djupt tacksam för den hjälp, som denna bok ger förkunnaren både till att själv vinna klarhet över och till att för andra klargöra kristendomens budskap om livet och döden.

YNGVE BRILIOH.

## FRÅN REDAKTIONEN.

Under de nio år Svensk Teologisk Kvartalskrift nu ägt bestånd ha visserligen icke mindre än tre av Redaktionens fyra medlemmar bytt hemort och arbetsuppgift. Men Redaktionens medlemmar ha hela tiden varit desamma. Från och med detta årsskifte inträder emellertid en förändring i Redaktionens sammansättning, såtillvida som professor Arvid Runestam anmält, att han önskar utgå ur Redaktionen. När professor Runestam alltså nu drager sig tillbaka, är det för Redaktionens övriga medlemmar en kär plikt att till honom frambära ett hjärtligt tack för den hjälp han under årens lopp givit i det redaktionella arbetet och för det stora intresse han på olika sätt visat tidskriften. Vi uttala ock den förvisningen, att tidskriften också i framtiden skall få behålla professor Runestam såsom medarbetare.

Strängnäs den 13 februari 1934.

Å Redaktionens vägnar:

*Gustaf Aulén.*

## UR TIDSKRIFTERNA.

Zeitschrift für systematische Theologie, h. 3, årg. 11: Moe: Vernunft und Geist im N. T., Pfannenstill: Der Glaube Luthers als Vertrauen und Erkenntnis, Koepp: Theologie als Selbstausslegung der Offenbarung, Fuglsang-Damgaard: Die Wiederbelebung der Privatbeichte im Lichte der Auffassung Luthers, Andersen: Der Reformkatholizismus und die dänische Reformation. — Zeitschrift für Theologie und Kirche, h. 4, årg. 14: v. Ungern-Sternberg: Die Begegnung von Theologie und Philosophie bei Schleiermacher in seiner Reifezeit, Steinman: Wegweisendes in Schleiermachers Lehre vom Erlöser und seinem Erlösertum, Stephan: Schleiermachers politische Ethik als Spiegel seines Denkens, Piper: Schleiermacher und die neue Universität, Mulert: Neuere deutsche Schleiermacher-Literatur I.