

# 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 5

I 9 2 9

HÄFTE 2

## I N N E H Å L L

	Sid.
Finlands kyrkoskick, av YNGVE BRILIOTH.....	99
Till frågan om den frikyrkliga väckelsereligiositetens väsen, av A. HJALMAR J. LINDROTH .....	111
Det teologiska nutidsläget, av GUSTAF AULÉN .....	119
Til den israelitisk-judeiske kongekronologi, av SIGMUND MOWINCKEL	147
Från den teologiska samtiden .....	155

### Teologisk litteratur:

JOHN CULLBERG: Samuel Grubbe, En studie i transcendental religions- filosofi, av Efraim Liljeqvist.....	162
SIGMUND MOWINCKEL: Le Décalogue, av Gustav Boström .....	166
GUSTAV DALMAN: Arbeit und Sitte in Palästina, av E. Eidem .....	168
RAFAEL GYLLENBERG: Kristusbildern i Hebréerbrevet, av E. Eidem	170
A. E. J. RAWLINSON: The New Testament doctrine of the Christ, av E. Eidem .....	174
Kyrkohistorisk Årsskrift, av Hilding Pleijel .....	180
Nyare evangelisk litteratur till fjärde evangeliets exegetik, av H. Odeberg .....	183

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

LUND  
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI  
1929

## FINLANDS KYRKOSKICK.

AV PROFESSOR YNGVE BRILIOTH, LUND.<sup>1</sup>

En vetenskaplig undersökning av det svenska kyrkolivet i nutiden, i dess enhet och skiftande gestaltning, samt av de faktorer, som i skilda trakter av landet betingat dess utformning, hör till den praktiska teologiens centrala uppgifter. Det är här närmast min avsikt att fästa uppmärksamheten vid det värdefulla jämförelsematerial för en undersökning av den svenska kyrkan i nutiden, som Finlands kyrkoskick erbjuder. Det gäller här en gren av den svenska kyrkan själv, som under tolv årtiondens avskildhet utvecklat sin särart. Besökaren i en av Finlands landskyrkor vare sig inom svenskt eller finskt språkområde finner sig, även om språket råkar vara honom främmande, i en egendomligt välbekant atmosfär. Men fördjupar han sig i liturgiens detaljer, i psalmbok, i kyrkoförfattning möter han städse nya egendomligheter, som ofta stimulera eftertanken, ej sällan kasta ett säreget ljus över den svenska kyrkans förhållanden. Vilka äro de faktorer, som framkallat dessa olikheter?

En vetenskaplig undersökning skulle här gå prövande från handbok till psalmbok, från psalmbok till kyrkolag, och så under eftertänksam möda finna svaret. Den korta skiss, som här kan ges, måste föregripa resultatet och vända om arbetsordningen. Jag vågar därför redan nu peka på tre faktorer för att sedan försöka exemplifiera deras verkan. Dessa äro 1) ett i viss mån olika utgångsläge; 2) ett konservativare fasthållande av vissa sidor i den äldre traditionen — och i samband härmed frånvaron av några av de inflytelser, som omgestaltat Sveriges kyrkliga liv; 3) den religiösa, politiska och sociala historia, som Finland genomlevat efter 1809.

Om den första av dessa faktorer kan jag fatta mig ganska kort. Därvid måste jag lämna åsido den intressanta, men svårlösta frågan,

<sup>1</sup> Denna uppsats återger, i lindrigt bearbetad form, min installationsföreläsning som professor i praktisk teologi vid Lunds universitet den 6 febr. 1929. Denna inleddes med några, här utelämnade, programmatiska anmärkningar om den praktiska teologiens vetenskapliga uppgift och metod, vilka jag hoppas senare kunna utföra i en särskild uppsats.

om i kyrkans äldsta historia i Finland inflytelser även från öster, icke blott från väster kunna spåras — härför talar bl. a. förekomsten av låneorden från den grekisk-ryska kyrkan i det finska kyrkospråket (pappi, präst; risti, kors; raamattu, skrift) — denna fråga har nu i varje fall endast historiskt intresse. Viktigare är, att kyrkan i Finland väsentligen är uppbyggd efter reformationen — majoriteten av församlingar och kyrkor i det inre, i östra och norra Finland ha tillkommit i nyare tid. Av Finlands nuvarande omkring 530 kyrkor och kapellag ha föga mer än 120 funnits före år 1500. Medeltida sockenkyrkor, många bland dem av stor skönhet, finnas så gott som endast i södra och sydvästra Finland. Under 1600- och 1700-talen skapade en folklig träarkitektur — delvis i strid mot överhetens bud — en rad intressanta och tilltalande byggnadsverk, som nyligen visats i ett verk av professor Klemetti<sup>1</sup>. Men detta, att den kyrkliga organisationen och jämväl till stor del folkets kristnande, är ett verk av den reformerade kyrkan, har väl gjort känslan av sambandet med den äldre kyrkan mindre stark, har — i samverkan med fiendens härjningar och den på luthersk grund uppvuxna folkliga fromheten — givit åt Finlands kyrka en prägel av en ännu kärvare protestantism, än vad som utmärkt Sveriges, detta trots att själva religionsförändringen på 1500-talet kom senare och var ännu mer fördragsam mot det gamla än i moderlandet. En annan väsentlig omständighet är tvåspråkigheten, som ställt sina särskilda problem, vilka jag i det följande får tillfälle att beröra.

Det konservativa draget är på vissa områden påtagligt. Då skilsmässan inträffade, hade upplysningskulturen ännu icke hunnit sätta sin prägel på det kyrkliga livets former, om den också väsentligen omgestaltat den bildade klassens tänkesätt och smak. Då de kyrkliga böckernas revision i Finland dröjde, kom upplysningsinslaget aldrig att framträda i dessa, samtidigt som denna kulturepok här snarast fick en längre varaktighet och en djupare inverkan på bildningslivet än i Sverige. Här ligger en av orsakerna till den i Finland särskilt starkt framträdande klyftan mellan kyrkoliv och bildningsliv — och denna har vidgats därigenom, att de bryggor, som i Sverige skapats av den historiska romantiken och den religiösa idealismen inom tänkandet, här kommo att saknas.

<sup>1</sup> H. Klemetti, Suomalaisia kirkonrakentajia 1600- ja 1700-luvuilla (Borgå 1927)

Den tredje faktorn är i motsats till de två förut nämnda av övervägande positiv art och därför den för vår framställning betydelsefullaste. Här möta oss främst de väldiga folkliga väckelserörelserna, pietismen från Savolax och Österbotten med bonden Paavo Ruotsalainen som sin erkände hövding, den trängre, numera rätt betydelselösa Renqvistska riktningen, och slutligen rosenianismens motsvarighet, den evangeliska riktningen, som i F. G. Hedberg, kyrkoherde i den svenska kustförsamlingen Kimito, ser sin skapare, och som betytt mer än någon annan riktning för de svenska bygdernas folkfromhet. Därigenom att hela denna rörelse i huvudsak stannat inom kyrkan, har denna tillförts ett mäktigt tillskott av frisk folklighet, och de frikyrkliga rörelserna ha därför i Finland funnit en mager jordmån. Den politiska historien har ej kunnat undgå att sätta spår efter sig även i kyrkans liv. Att dess världsliga överhuvud under ett århundrade var av annan religion än landet, har snarast begränsat överhetens ingrepp i kyrkans liv och stärkt dennas medvetande om sin särart som ett andligt samfund<sup>1</sup>.

Endast i största korthet är det här möjligt att beröra liturgi- och psalmbokens omgestaltning utifrån de synpunkter, som nu angivits. Vid jubelfesten år 1817 visade landets nye herre sin nåd mot Finlands kyrka genom att upphöja Åbobiskopen Tengström till ärkebiskop samt göra honom till ordförande i fyra olika kommittéer för omarbetning av kyrkolag, kyrkohandbok, psalmbok och katekes. Denna överbelastning medförde, att det hela rann ut i sanden. Trots upprepade nya ansatser avlöstes de karolinska liturgiska böckerna i Finland av nya först år 1886. Tengström hade tagit del i upplysningstidens strävan för reform av de kyrkliga böckerna, och mot ärkebiskop v. Troils handboksförslag hade han riktat en ganska radikal kritik. Nu kom i stället neologiens liturgiska arbete att lämna Finland helt oberört — man fick här aldrig någon motsvarighet till 1811 års handbok. Detta har haft sina följder både på gott och ont. Den gamla trohjärtade ingressen »Käre vänner, bröder och systrar» från 1614 års handbok, som i 1811 års mässa utträngdes av det pompösare »Helig», har århundradet igenom upprepats i Finland, både på svenska och finska (»Rakkaat ystävät, veljet ja sisaret Kristusessa Jeesuksessa»), och ingår i förkortad och omarbetad form i nu gällande handböcker. *Gloria*

<sup>1</sup> Jfr L. Ingman, Finlands kyrka efter 1809, i Kyrkohist. årsskr. 1922, s. 285 ff.

*in excelsis* föredrages alltjämt så, att prästen, vänd mot altaret, sjunger endast »Ära vare Gud i höjden», varefter församlingen fortsätter. Utelämnandet av den ena altartexten — ett äldre bruk i vissa fall, som 1811 års handbok fastslog, — är här i de flesta fall regel. Böneavdelningen efter predikan har i allmänhet icke ännu flyttats till altaret, om detta också numera medgives. Evangeliebokens böneavdelning anknyter direkt till de karolinska bönetexterna — dessa ha här aldrig belamrats med den neologiska retorik, som hos oss bidragit till att göra bönboken i 1819 års psalmbok föråldrad. Å andra sidan saknar man stundom, såsom i vigselformuläret den soliga festlighet, som de neologiska liturgikerna älskade. Frånvaron av detta inslag gör tvivelsutan Finlands gudstjänstliv en nyans fattigare, men stärker den prägel av kärvt allvar, som här genomgår kyrkoliv och kyrkoskick. Först efter kyrkomötets tillkomst blev liturgiens revision en verklighet<sup>1</sup>. En år 1876 tillsatt kommitté framlade år 1884 sitt förslag till ny kyrkohandbok, och året därpå till evangelie- och bönbok (båda antagna 1886). Det förra ansluter sig nära till den karolinska handboken av 1693. Den nya evangelieboken däremot innehåller två nya årgångar epistlar och evangelier, i nära anslutning till de i Sverige år 1860 antagna nya textserierna. Sitt slutliga skick ha de liturgiska böckerna erhållit först genom kyrkomötets beslut år 1913. Då antogos i huvudsak de förslag, som framlagts av en sedan år 1903 under biskop H. Råberghs ordförandeskap arbetande kommitté (handboksförslaget hade förelegat redan 1907). Här har man på vissa punkter gått djärvare fram än man ännu vågat i Sverige — på andra punkter åter har 1913 års handbok genomfört förändringar motsvarande dem, som i Sverige gjorts genom handböckerna av 1894 och 1917. Så har man nu fått en serie olika ingångsspråk till högmässan på högtidsdagen — dock icke i form av antifonier (ehuru församlingen och kören kunna svara med *Gloria patri*). Kyrkobönen hade förslaget velat förlägga till altaret, men kyrkomötet ändrade detta med hänsyn till det gängse bruket därhän, att läsningen från predikstolen fortfarande framstår som det normala. Det kan påpekas, att Finlands kyrka ännu icke synes ha upptäckt litanians liturgiska och uppbyggliga värde — och detta är en följd därav, att den, då den överhuvud brukas, i regel i

<sup>1</sup> Ett förslag av 1859 hade icke vunnit stadfästelse.

sin helhet föreläses av prästen från predikstolen. Bland de förändringar åter, varigenom Finlands högmässoliturgi hunnit Sveriges i förväg, må här antecknas dels införandet av ett särskilt avlösningsspråk efter *Kyrie*, fritt psalmval för tacksägelsepsalmen efter *Gloria* (en reform, vars värde måhända kan ifrågasättas) — dock är *Laudamus* upptaget som första alternativ — samt framför allt nattvardsmässans omgestaltning: här har man verkligen vågat att låta den liturgiska insikten och taktkänslan råda över den tröga traditionsbundenheten och återgått från Luthers misslyckade anordning i *Formula missae* — som alltjämt deformerar vår nattvardsmässa — till den fornkyrkliga ordningen. Så får nu i Finland prefationens ingress verkligen klinga ut i *Sanctus*-sångens jubel, till vilket den utgör upptakten, utan att avbrytas av instiftelseorden och *Fader vår*. Att även *Hosianna* fått kvarstå och ej förvanskats genom den neologiska omtolkning, vars bevarande i Sverige alltjämt synes höra till renlärighetens kriterier, är klart, då man här undgått 1811 års handbok. Ännu djärvare nyheter innehåller evangelieboken: den andra och tredje textserien, som i Finland även föredrages från altaret, har fått sina särskilda kollektor, och en serie predikotexter ur gamla testamentet har införts. Perikoptvånget för predikan har väsentligen mildrats därigenom, att årets högmässotext i varje fall kan utbytas mot den gammaltestamentliga texten, och jämväl mot aftonsångstexten (då aftonsång icke hålles eller då det i denna predikas över evangeliet eller den gammaltestamentliga texten). Den frihet, som härigenom vunnits, kan svårligen annat än verka stimulerande på predikan — även om det kan ifrågasättas, om prästerskapet i allmänhet varit moget för det gamla testamentets homiletiska behandling —, men å andra sidan har friheten medfört en viss oreda. Då i regel endast en text läses från altaret, kan följden av den gammaltestamentliga textens användning i predikan bli, att antingen epistel eller evangelium ej alls blir läst i högmässan. Överhuvud synes den nu vanliga anordningen, enligt vilken gradualpsalmen sjunges mellan den enda altartexten och trosbekännelsen, vara föga lycklig. Det kan påpekas, att den agendariska bundenheten vid de liturgiska formulären är avsevärt mindre sträng än i Sverige — mindre betydande avvikelser betraktas som generellt tillåtna.

Dessa reformer i handbok och evangeliebok ha väl snarast påver-

kats av det liturgiska arbetet och diskussionen om dessa ting i Sverige och Tyskland. Den som väntar att här finna några påtagliga spår av den mäktiga väckelse, som vid 1800-talets mitt satte sin förblivande prägel på hela landets fromhetsliv, får leta förgäves<sup>1</sup>. Utsträckes undersökningen till psalmboken, blir resultatet snarast lika negativt. Svenska psalmboken i Finland kom att bära prägel av Runebergs och Topelius' diktning, men icke av väckelsens fromhet. Det ursprungliga Runebergiska förslaget av år 1856 omarbetades av en serie kommittéer — delvis till skaldens stora förargelse — och den slutliga psalmboken av år 1886 är icke som Wallins en mans genialiska verk, utan en frukt av bearbetarnes och omarbetarnes mödosamma kompromisser<sup>2</sup>. Den karolinska psalmbokens texter äro ännu för enstaka gamla förtrognare än den nya psalmbokens. Det konservativa draget är också i nu gällande psalmbok påfallande. »Vår Gud är oss en väldig borg» sjunges av de svenska församlingarna i Finland så gott som ordagrant i Olaus Petris tolkning. Ingen hårdhänt bearbetning har här dämpat den kristliga dagvisans naivitet. Men stundom har troheten mot den karolinska psalmboken tagit sig uttryck i en väl långt driven njugghet i erkännandet av Wallin. Vissa av dennes yppersta verk, liksom Franzéns påsk- och nattvardspsalmer ha först genom det 1928 antagna tillägget till psalmboken blivit de svenska församlingarnas egendom. I vissa fall har anledningen tydligen varit fruktan för att ge utrymme åt den svenske mästarens pompösa retorik och platoniskt färgade fromhet, i andra misstänker man gärna någon *jalousie de métier*. Det måste likväl erkännas, att Runeberg riktat den svenska psalmskatten med några förstklassiga alster — mest älskad är måhända psalmen om ordet »En dyr klenod, en klar och ren» — och att han genom sina omdiktningar räddat några av den äldre psallitteraturens pärlor. Så är det i hans dräkt, som Philipp Nicolai's »Wie schön leuchtet der Morgenstern» upptagits i vårt psalmbokstillägg. Någon hela folkets bok har aldrig Finlands svenska psalmbok blivit, och knappast heller den samtidigt antagna finska, i vilken väckelsens

<sup>1</sup> Någon upplösande inverkan på liturgien från väckelserörelserna torde i varje fall icke kunna påvisas. Vid 1913 års kyrkomöte föreslog pietisternas ledare, prosten Malmlivaara, att nattvard skulle hållas om möjligt vid varje högmässa.

<sup>2</sup> För det svenska psalmboksarbetets historia hänvisas till G. Moliis-Mellberg' Den svenska psalmboksrevisionens grundtankar (Jakobstad 1926).



folk icke kunde igenkänna sitt andliga modersmål. Denna ersatte 1701 års finska psalmbok, vilken åter nära anslöt sig till 1695 års svenska<sup>1</sup>. Väckelsens sång kom att stanna utanför, ehuru dess främsta svenske sångare, Lars Stenbäck, tog livlig del i psalmboksrevisionen. Delvis berodde väl detta på samma ängsliga omvårdnad om den hävdvunna psalmstilen, som vi känna från Sverige, — men måhända i någon mån även på motsatsen mellan väckelsens olika riktningar. Det senaste tilläggsförslaget till den svenska psalmboken hade upptagit Stenbäcks mest karakteristiska andliga sång: »För Jesu milda ögon» — där den 4:de versen med dess innerliga om ock något sentimentala uttryck för »resignatio in infernum» visar den finska pietismens djupa inträngande i Luthers trosvärld:

»I Jesu milda ögon  
Jag ser; förskjuter han mig så  
nedsjunkande jag ser ändå  
I Jesu milda ögon«.

Då denna sång vid 1928 års kyrkomöte icke upptogs i det slutliga tillägget, så var anledningen väl delvis formella betänkligheter, men även den evangeliska riktningens medvetna opposition mot en sång, som så starkt bär den finska pietismens prägel. Det var väl ock Stenbäck, som upptäckte och införde Olof Kolmodins gripande bättringspsalm »Gå varsamt, min kristen, giv akt på din väg» — och tack vare honom har den sedan funnit vägen till vår samling Nya psalmer. Psalmboken har i Finland förblivit en kyrkobok, den har som folkbok i stor utsträckning undanträngts av andra sångsamlingar.

Det är i viss mån överraskande, att det område, där väckelsen satt tydliga spår, är varken liturgien eller psalmboken, utan kyrkorätten. Ärkebiskop Tengströms kyrkolagsförslag ligger ännu otryckt i Åbo domkapitels arkiv. Då arbetet på 1840-talet återupptogs, anförtröddes det åt dåvarande juris professorn J. J. Nordström, som sedan överflyttade till Sverige och här som riksarkivarie och kanslerssekreterare fick en framskjuten ställning. Det Nordströmska förslaget, som utkom 1845, var ett verk av en jurist, en kunnig och skickligt gjord sammanfattning av gällande kyrkorätt, med frånskiljande av allt så-

<sup>1</sup> Det tidigare 1800-talets förarbeten till en ny finsk psalmbok behandlas av K. Hallio, *Suomalaisen virsikirjan uudistus* (Finska Kyrkohistoriska Samfundets Handlingar XXIII, Helsingfors 1928).

dant material i 1686 års kyrkolag, som mera hade karaktären av pastorala anvisningar än av lagtext. Här framträdde det gamla, hierarkiskt statskyrkliga kyrkoskicket snarast i skärpt form. På en tid, då väckelsens vind som starkast gick fram över det inre Finlands obygd och Österbottens slätter, och redan hos lekmännen framkallat ny aktivitet och nytt självmedvetande, ville detta förslag återuppliva konventikelplakatet och införa en kyrklig representation, sammansatt av det högre prästerskapet och kyrkoherdarna, och bevara lektors- och professorskapitlen liksom lektorers och professorers företrädesrätt till de största pastoraten. På alla dessa punkter riktades från de väckta prästernas sida en energisk, förbittrad kritik mot förslaget<sup>1</sup>, och denna kritik bidrog väsentligen till att det icke vann stadfästelse. Då kyrkolagsarbetet emellertid på 1850-talet återupptogs, fick detta som sin ledande kraft Finlands kanske främste kyrkoman under 1800-talet, professorn, sedermera Borgåbiskopen Frans Ludvig Schauman<sup>2</sup>. Det kyrkolagsförslag, som framlades år 1863 och sex år senare utfärdades som gällande kyrkolag, är i huvudsak hans verk. Schauman medförde till arbetet icke blott en grundlig sakkunskap, utan jämväl ett starkt medvetande om kyrkans egenart som ett andligt samfund. Ehuru han själv icke kan räknas till de väcktas skara, måste hans vänskap med Stenbäck ha lärt honom att förstå de religiösa rörelsernas djup och betydelse, och jämväl hade nu de väckta prästerna kommit att intaga en ledande ställning i kyrkan. Det är därför icke överraskande, att motiveringen till det Schaumanska förslaget delvis talar väckelsemännens språk. Att sålunda det nyvaknade religiösa livet fick aktivt bidra till att omskapa kyrkolivets rättsliga former, har måhända mer än något annat räddat Finlands kyrka från splittring. Två andra omständigheter skapade jämväl gynnsamma förutsättningar för att nu åstadkomma en verklig kyrkans lag. Å ena sidan hade den tvångsförbindelse mellan kyrka och skola, som ännu i Sverige hindrar den förras fria utveckling, redan börjat upplösas<sup>3</sup>. Genom 1858 års skolförordning hade folkskolans

<sup>1</sup> Se härom E. G. Palmén, 1869 vuoden kirkkolain vanhemmista esitöistä (Kyrkohist. Samfundets Årssk. 1914, s. 35 ff.); Sirenus, Kansankirkko, s. 4—32, 82 f.

<sup>2</sup> Om Schaumans arbete med kyrkolagen och andra kyrkliga böcker se V. T. Rosenqvist, F. L. Schauman, II (Helsingfors 1928).

<sup>3</sup> Se härtill V. T. Rosenqvist, Skolans skiljande från kyrkan (Särtryck ur Kyrkohistoriska Samfundets Årsskr. V; Helsingfors 1906). Det första uppslaget till skilsmässa

emancipation från kyrkan redan i princip fastslagits, och denna utveckling hälsades från prästerligt håll med glädje. Å andra sidan främjades strävandet att åt kyrkan vinna självbestämmanderätt i interna ting därigenom, att kyrkans högste styresman, den ryske kejsaren, tillhörde ett annat kyrkosamfund. Så blev 1869 års kyrkolag icke som den gamla karolinska en lag för hela landets kyrkliga förhållanden, förutsättande statens och kyrkans reella identitet, utan en »Kyrkolag för den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland». Detta var en konsekvens även därav, att i Finland fanns, liksom det ännu finnes, även en grekisk-katolsk kyrka, vilken alltjämt står i huvudsakligen samma relation till staten som den lutherska. Vi ha här en kyrkolag, som icke behöver belamras med bestämmelser om skolväsendet, och som genom utmönstrande av alla föråldrade stadganden kunnat inskränkas till ett överskådligt omfång. Den tillvaratar uttryckligen rätten till enskild andaktsövning och ger åt domkapiteln en sammansättning, som, om än ingalunda idealisk, dock i viss mån gjort dem till aktivt ledande organ i kyrkans liv. Den inför ett kyrkomöte, vars sammansättning visserligen visar tydligt inflytande från det nyligen skapade svenska kyrkomötet, men med något starkare lekmannarepresentation och en väsentligen större, efter hand ytterligare utökad kompetens. Ett värdefullt komplement erhöi kyrkomötesförordningen, då biskopsmötet genom lagar av 1908 och 1925 erkändes som ett kyrkans ordinarie organ med särskild uppgift att förbereda kyrkomötets arbete och bringa dess beslut till verkställighet.

Ett närmare studium av 1869 års kyrkolag är ägnat att belysa såväl den gamla svenska kyrkoförfattningen, som den intressanta variant av densamma, som i Finland utbildats. Här stå sida vid sida bestämmelser, vilka i Sverige blivit föråldrade och avskaffats, och nya, delvis föredömliga stadganden. Kyrkomötet har fått rätten att självt bestämma över de kyrkliga böckerna och har ensamt initiativ i kyrkolagsfrågor, men å andra sidan medför oklarheten om kyrkoegendomens och de kyrkliga inkomsternas ställning i vissa avseenden ett större beroende av staten än vad fallet är i Sverige. Och detta beroende

gavs då vid »det gamla Finlands» återförening med det 1809 erövrade landet, Viborgs gymnasium icke ställdes under Borgå domkapitel, utan fick ett särskilt »consistorium gymnasticum».

har knappast blivit angenämare under kung Demos' regemente än under det gamla självhärskardömet.

Det skulle över huvud vara en lockande uppgift att närmare undersöka kyrkolagstiftningsarbetet i Sverige och Finland alltifrån förarbetena till 1869 års kyrkolag. Den formulering, som denna lags första paragraf (om kyrkans bekännelse) efter åtskillig diskussion erhållit, innebär så till vida ett framsteg i jämförelse med motsvarande paragraf i den gamla kyrkolagen, som till omnämmandet av bekännelsekrifterna fogats den uttryckliga bestämmelsen, att kyrkan i Finland »fasthåller såsom bekännelsens högsta lag den i dessa bekännelsekrifter klart uttryckta orubbliga sanningen, att Guds heliga ord är enda rättesnöret, varefter all lära i kyrkan skall anses och bedömas». Ett område, där man torde kunna iakttaga, att även den senare svenska lagstiftningen påverkat Finlands kyrkolag, är tillsättningen av prästerliga tjänster. Så synas de i lagar av 1925 fastställda bestämmelserna ifråga om kallande av fjärde provpredikant visa sådan påverkan, särskilt ifråga om villkoren för den kallades uppförande på förslag. Däremot förekommer i Finland ingen särskild frågodag — fråga om kallelse avgöres på själva valdagen, och valet uppskjutes, om kallelse äger rum — och bestämmelserna om det för kallelse erforderliga röstetalet äro något olika. Värdefull är kyrkolagens avvägande av skicklighet och förtjänst vid uppgörande av förslag — särskilt tillägget, att »vid förslags upprättande till kyrkoherdetjänster i stads- eller förenade stads- och landsförsamlingar särskild vikt må fästas vid större skicklighet». I samband härmed må erinras därom, att pastorexamen bevarats i Finland och spelar en icke ringa roll, emedan det i denna erhållna betyget är avgörande för kompetens till domkapitelsassessorsbefattningar och har stor betydelse vid uppgörande av förslag till de i nyss anförda paragraf omnämnda kyrkoherdetjänsterna.

På två punkter har den senaste tiden medfört betydelsefulla förändringar i den kyrkliga organisationen. Den ena av dessa avsåg en reglering av de båda språkgruppernas ställning. Under århundradet efter 1809 hade till Åbo och Borgå stift efterhand lagts två nya: Uleåborgs och Viborgs. År 1923 lades härtill ytterligare ett, till vilket fördes alla församlingar med svensk majoritet. Detta fick sitt säte i Borgå, under det att Tammerfors blev medelpunkt för det fjärde finska

stiftet. Denna anordning, som sammanförde de svenska språkområdena i Nyland, Österbotten, Egentliga Finland och Åland jämte vissa stadsförsamlingar till ett stift, skapade en synnerligen intressant organisation. Dess tillkomst har otvivelaktigt lett till ett uppsving för den svenska befolkningens kyrkliga liv, och samtidigt har den medfört, att den ofrånkomliga spänningen mellan de båda språkgrupperna på det kyrkliga området nedbragts till ett minimum, delvis ersatts av fruktbarande samverkan. Det är i hög grad att hoppas, att det sålunda vunna jämviktsläget på det kyrkliga området icke måtte i onödan rubbas. En ännu olöst fråga, som under de senaste åren varit föremål för en livlig diskussion, men där ännu inget positivt resultat nåtts, är stadsförsamlingarnas ekonomiska förhållanden. Där flera församlingar finnas i samma stad hava dessa alltjämt gemensam ekonomisk förvaltning, som handhas av kyrkofullmäktige. Detta har blivit ett band på de enskilda församlingarnas fria utveckling, som blivit särskilt kännbart, då församlingsdelning skett på språklig grund. Därför ha särskilt Helsingfors svenska församlingar varit angelägna att vinna ekonomisk självständighet, men det har icke varit möjligt att nå enighet om principen för den kyrkliga egendomens fördelning. Det måste också verka menligt på församlingslivet, att här på språklig grund delade församlingar alltjämt måste använda samma kyrka. Man måste hoppas, att denna olägenhet skall kunna åtminstone till större delen avlägsnas, om den nu framlagda planen till byggande av ett flertal nya kyrkor i huvudstaden blir genomförd. Måhända skall därefter också den ekonomiska delningen lättare kunna genomföras.

Den andra förändringen är i viss mån av mera genomgripande natur. Kyrkolagen hade icke genomfört religionsfrihetens princip, men dess betonande av det religiösa samfundets frihet och egenart borde konsekvent leda till upphävande av allt tvång i andliga ting. Dissenterlagen av år 1889 löste icke problemet, och så länge det ryska regementet varade försvårades religionsfrihetens genomförande av förbudet att utträda ur den grekisk-katolska kyrkan i Finland. Först efter frigörelsen från Ryssland har därför en lösning av dessa frågor blivit möjlig. Kravet på en ny religionsfrihetslagstiftning hade även i Finland närmast kommit från de politiskt radikala partierna — det framfördes efter det socialdemokratiska partiets bildande år 1903 —

men det möttes ingalunda av någon samlad opposition på kyrkligt håll. Den Schaumanska kyrkolagen, som väl ännu behandlade kyrkan som en statens kyrka, hade liksom väckelserörelserna bidragit att fostra ett kyrkligt självmedvetande, för vilket en påtvungen identitet mellan stat och kyrka ingalunda kunde te sig som en vinning. Den religionsfrihetslagstiftning, som trädde i kraft med år 1923, har därför också för kyrkan känts som en frigörelse. Den har minskat antalet nominella kyrkomedlemmar med omkr. 1 %, den har icke förändrat kyrkans karaktär av folkkyrka, men den har åt hennes självständighetskrav givit en ny styrka och ett nytt berättigande. Inför de uppgifter, framför allt av folkuppfostrande art, som nutiden ställer för Finlands kyrka, behöver hon förvisso samla och koncentrera sina andliga tillgångar.

I den kristna enhetens namn börjar i våra dagar den isolering att genombrytas, som i århundraden skilt kyrkosamfunden från varandra. Mellan Sveriges och Finlands kyrkor är skiljemuren blott ett århundrades verk. De landskap, den åtskiljer, äro i mycket likartade — om än luftstreckt och den andliga atmosfären ge en olika dager. I den mån något av okunnighetens och fördomarnas sega virke ingår i dess byggnad, är det en särskild plikt för den teologiska vetenskapen att arbeta på dess nedbrytande. De sista årtiondenas närmare förbindelse mellan de nordiska kyrkorna ha också mellan Sveriges och Finlands kyrkor medfört ett utbyte av tankar och impulser, skapat en ny känsla av kristen samhörighet, som bör ha en hälsosam inverkan även på andra områden än det religiösa. Varje opartiskt studium av Finlands kyrka måste utgå från dess historiska samhörighet med Sveriges. Men å andra sidan blir varje bild av det svenska kyrkoskicket ofullständig, som icke tar med i betraktelsen också den variant av det samma, som under säregna förhållanden utbildats öster om Bottenhavet.

# TILL FRÅGAN OM DEN FRIKYRKLIGA VÄCKELSE- RELIGIOSITETENS VÄSEN.

AV DOCENT A. HJALMAR J. LINDROTH, UPSALA.

Ordet »frikyrklig» har blivit en allmänt vedertagen term på vissa håll inom våra dagars religiösa liv, såsom framgår exempelvis av det ofta använda uttrycket »vi frikyrkliga» eller sådana företeelser som »Frikyrkomötet», »Frikyrklig tidskrift» o. s. v. Men såsom det ofta händer vid folkliga massrörelser, har ordet fått makt över tanken och präglad av termen givit sken av att ock själva saken vore klar. I varje fall torde inom sådana kretsar, där uttrycket »vi frikyrkliga» är vanligt, mycken oklarhet råda, vari själva »frikyrklighetens» väsen består. Man fäster sig huvudsakligen vid vissa *accidentella* bestämningar, såsom det inom en folklig rörelse är ganska naturligt. Så mycket mera lofvärt är under sådana förhållanden ett av A. Klefbeck upptaget försök att i en omfattande akademisk avhandling betitlad: *Etiska idéer i svensk frikyrklig väckelsereligiösitet (1928)*, göra denna s. k. »frikyrklighet» till föremål för vetenskapligt systematisk undersökning. Detta arbete av Klefbeck, som förut anmälts i denna tidskrift (häfte 4, 1928), har i dagspressen rönt en för en akademisk avhandling sällsynt uppmärksamhet. Det vittnar om ämnets aktualitet. Då nämnda arbete erbjuder en rik samling uttalanden i etiska spörsmål av auktoritativa personer inom sådana fromhetsriktningar, som kalla sig frikyrkliga, har det redan därigenom tillvunnit sig stort och berättigat intresse. Då detta arbete framträder som en etisk-systematisk undersökning, måste det emellertid vara mera än en materialsamling och en gruppering av det hopsamlade materialet under vissa synpunkter. Det måste djupast ställa som sin uppgift att skingra oklarheten kring själva »frikyrklighetens» begrepp och ur den förvirrande mångfalden av mer eller mindre klara uttalanden i etiska spörsmål med fast hand gripa ut nämnda »frikyrklighets» eget väsen. Med hänsyn till huruvida Klefbeck kan sägas hava lyckats med denna djupast liggande systematiska uppgift skall hans arbete här underkastas någon granskning. Positivt gäller frågan sålunda, huru den *frikyrkliga* väc-

kelsereleljositetens väsen är att fatta och bestämma till skillnad från andra eventuellt förekommande former av väckelsereleljositet.

Aktge vi till en början på den titel, Klefbeck givit sitt arbete, så finna vi, huru redan här ligger ett första uppslag till bestämmandet av »frikyrklieliositetens» väsen. Ty då »frikyrklieliositeten», såsom av titeln till nämnda arbete framgår, å ena sidan angives såsom en viss form av väckelsereleljositeten, å andra sidan skärskådas i en viss historisk utformning från etisk synpunkt, så torde detta i och för sig vara ett riktigt grepp att komma åt nämnda »frikyrklieliositetens» eget väsen. »Frikyrklieliositeten» kommer sålunda att å ena sidan sortera under väckelsereleljositeten, med vad däri inneligger, å andra sidan bestämmas såsom starkt etiskt betonad, med vad därtill hörer. Själva den tes, Klefbeck ställt för sitt arbete och titeln angivit, inrymmer alltså ett uppslag till bestämmandet av »frikyrklieliositeten» själv. Icke utan spänning gå vi att taga del av huru förf. i den efterföljande framställningen fullföljer det givna uppslaget.

Genom den härledning av historisk art ur den stora folkväckelsen med dess härstamning dels från gammal svensk-luthersk folkfromhet, dels från europeisk-amerikansk frikyrklieliositet, som av Klefbeck a. a. s. 3 göres, hava vi redan vid början av studiet skäl att antaga, att vad som där betecknas som »den svenska frikyrklieliositeten» är identiskt med vad som å titelbladet heter »svensk frikyrklieliositetens väckelsereleljositet». Dessa två: »frikyrklieliositet» och »frikyrklieliositetens väckelsereleljositet» äro sålunda avsedda att användas promiscue. Det är sålunda den svenska »frikyrklieliositetens väckelsereleljositeten» eller den svenska »frikyrklieliositeten», som Klefbeck föresatt sig att utreda till dess etiska innebörd. Då vi här stå inför en *systematisk* framställning (med detta anspråk har arbetet såsom akademisk avhandling och sorterande under den systematiska teologiens ämnesgrupp, närmare bestämt etiken framträtt), få vi icke göra oss den föreställningen blott, att vi här ställas endast inför en viss företeelse med några yttre historiskt tillfälliga drag, utan vi stå inför »frikyrklieliositeten» eller »den frikyrklieliositetens väckelsereleljositeten» i en viss svensk utformning, vi stå givetvis — så är vår rättmätiga förväntan — inför en enhetlig, egenartad och med sig själv identisk fromhetstyp, som bär epitetet »frikyrklieliositet» eller »frikyrklieliositetens väckelsereleljositet», en fromhetstyp, värd att göras till föremål för



en självständig systematisk undersökning, en fromhetstyp, som tydligen har sitt eget egenartade ethos och som själv såsom upp bärande ett sådant måste anses såsom en enhetlig, organisk företeelse, en på en och samma grundprincip vilande systematisk storhet. Denna väckelse-religiositet — så säga vi oss, när vi stå i begrepp att taga del av framställningen av dess ethos — kan sålunda icke vara bara en folklig massrörelse, som inom skilda tider och på skilda platser i vårt land okritiskt rönt inflytelser från de principiellt mest skilda håll, men djupast själv saknar någon principiell enhet, utan den måste verkligen vara en enhetlig företeelse. Vad vi sålunda såsom första, största och mest varaktiga behållning av studiet av ovannämnda etisk-systematiska undersökning vänta, är en principiell klarhet om det visst icke i sig själv självklara begreppet »frikyrklighet» eller »frikyrklig väckelsereligiositet». Vi få av Klefbeck i förordet höra, att den åsyftade företeelsen ännu i långa stycken är kyrkohistoriskt outredd. Men desto större är givetvis vår förväntan att, ehuru en massa i och för sig intressanta kyrkohistoriska detaljer i denna rörelse ännu ligga i det outforskades dunkel, få möta denna företeelses princip, dess själ, dess levande ande, det som gör att den på de många historiskt fastställbara punkterna gestaltar sig just så och icke annorlunda. Det är alltså den »frikyrkliga väckelsereligiositeten», som till sin inre princip och kärna skall avslöja sig för oss.

Vad *väckelsereligiositeten* är få vi ock tämligen snart på sid. 5 — visserligen i förbigående vid utredningen av pietismens innebörd — veta, då det heter, att väckelsereligiositeten innefattar kravet på personligt individuell omvändelse jämte kravet på ett noga reglerat heligt liv. I själva väckelsereligiositeten ligger sålunda den religiösa *individualismen* innesluten. Enligt förordet har ock för Klefbeck förelagat ett principiellt intresse att undersöka den religiösa individualismen och dess etiska konsekvenser. Förf. har sålunda drivits till sin uppgift icke blott av ett historiskt, resp. kyrkohistoriskt, utan av ett betydligt djupare liggande principiellt intresse. Därför har han icke utan rätt vänt sig till väckelsereligiositeten med dess religiösa individualism. Men den i väckelsereligiositeten inneslutna religiösa individualismen var på visst sätt icke främmande för Luther, ej heller för vissa former av kyrklig fromhet. Klefbeck vill emellertid enligt för-

ordet ha med en religiös individualism i en konsekventare och radikalare utgestaltning att göra och har därför vänt sig icke till väckelsereliositeten överhuvud utan till den »frikyrkliga» väckelsereliositeten. Med vetskap härom gå vi till undersökningen med mycken spänning. Vad ligger i den »frikyrkliga» väckelsereliositeten *utöver* den religiösa individualism, som enligt Klefbeck's egen ovan relaterade bestämning redan innelåg i väckelsereliositeten såsom sådan? Vad betyder *frikyrklig* i sammanställningen »frikyrklig väckelsereliositet»? Däri måste enligt det sagda ligga undersökningens clou, dess springande punkt.

Vad betyder enligt Klefbeck's framställning *frikyrklig*? Läsaren spanar förgäves efter någon klar och entydig bestämning. Ej heller ger *användningen* av ordet frikyrklig den klarhet, vari arbetet på grund av frånvaron av en klar definition brister. Tvärtom brukas ordet frikyrklighet i de mest skiftande betydelse: såsom uttryck för en historisk, resp. kyrkohistorisk företeelse (s. 3); i kyrkopolitisk mening innebärande kravet på separation från ett givet kyrkosamfund (s. 13) eller kravet på skilsmässa mellan kyrka och stat (s. 28); såsom en religiös princip, innebärande religiös individualism (s. 21); såsom en etisk ståndpunkt, uppbyggd på nomism och biblicism (s. 15); såsom en politisk maktfaktor (s. 57); såsom en kulturell företeelse (s. 50) etc. Det specifikt frikyrkliga i väckelsereliositeten, som Klefbeck velat utreda till dess etiska sida, kan sålunda enligt förf:s egen användning av ordet hava olika innebörd alltifrån den mest djupa och innerliga religiösa individualism med personlig trosavgörelse till den mest ytliga och världsliga politik. Vore verkligen den väckelsereliositet, som här behandlas, så beskaffad, så torde man med rätta kunna fråga sig, huru det skall vara beställt med de etiska idéer, som ingå i en så heterogen komplex. Det synes, som om det flitiga bruket av termen »frikyrklighet» inom de kretsar, där Klefbeck sökt sina »frikyrkliga» källor, frestat dessa källors bearbetare att själv mena, att den bakom termen liggande saken ock vore klar. Det synes, som om förf. från ordet »frikyrklig» icke trängt till själva *begreppet* och därmed »frikyrklighetens» *väsen*.

Vådan härav visar sig, då Klefbeck efter en längre i och för sig mycket intressant inledande historisk del går att i arbetets centrala del och huvudparti om etiska principfrågor teckna den åsyftade fromhets-

typens religiösa och etiska grundåskådning (kap. 2). Här är att märka att beträffande så grundläggande frågor som om trons art, den religiösa grundsynen, gudsbilden, gudsförhållandet, bättringens och omvändelsens etiska betydelse, trons och nyfödelsens etiska värde, framställningen egentligen går ut på att konstatera icke oväsentliga divergenser i åskådningen hos de olika samfunden, metodismen, baptismen, missionsförbundet, vilka alla skola sortera under den s. k. »frikyrkligheten». Man frågar sig: var förefinnes den religiöst-etiska enhetligheten och principen i den avhandlade »frikyrkligheten»? Även i arbetets sista och tillämplande del, där de etiska idéerna in concreto framställas, t. ex. i fråga om familjen och äktenskapet, förhållandet till staten o. s. v. (kap. 6 ff.), komma icke oviktiga differenser mellan de olika samfundens åskådningar att skarpt framträda, med den påföljd att man även här gör sig ovanberörda fråga. Följden av det framställningssätt, som Klefbeck anlagt, blir den, att han alltför mycket lämnar sina läsare kvar i den spänning, vartill de gingo till studiet av detta arbete om »frikyrklig väckelsereligositet», vilket i dess egenskap av en systematisk undersökning borde såsom sin första och grundläggande uppgift hava klarlagt denna fromhetstyps väsen och egenart under beaktande av vad som ligger i både »väckelsen» och »frikyrkligheten». Att beklaga är, att Klefbeck med sin vittgående beläsenhet i hithörande litteratur icke utfört sin undersökning på denna punkt. Han har därmed berövat sig ett viktigt redskap för undersökningen i dess helhet, ett medel, varigenom han kunnat gå sovrande fram över sitt material, en måttstock, varmed han *inifrån saken* själv kunnat objektivt kritiskt bedöma det föreliggande materialet och utsöndra ovidkommande gods.

Huru nödvändig utredningen av begreppet frikyrklig är för en undersökning, som till sitt mål satt att utforska den svenska *frikyrkliga* väckelsereligositetens etiska egenart, kan lätt uppvisas genom en analys av begreppet frikyrklig och en av sammanställningen »frikyrklig väckelsereligositet» betingad dialektik. — Begreppet frikyrklig möter oss först i två olika betydelser; detta icke blott in abstracto utan just så som ordet användes i den litteratur, som Klefbeck åberopar såsom sina »frikyrkliga källor». 1) Den första betydelsen är av kyrkopolitisk art: »fri kyrka» är lika med en i förhållande till staten fullt oberoende och självständig kyrka. Denna frihet innebär icke, att

kyrkan icke skulle kunna samverka med staten eller det borgerliga samhället för befrämjande av syften, som för båda äro gemensamma. Ett sådant samarbete är tänkbart utan att det skulle betyda en begränsning av kyrkans frihet. Men varje sådan förbindelse med staten, som kan tänkas inverka på kyrkans frihet och självbestämningssrätt i inre angelägenheter, är stridande mot denna frikyrklighetens idé. Frikyrklig i denna mening kan ock en folkkyrka vara. 2) Den andra betydelsen av frikyrklig står däremot i motsats mot folkkyrklig. Här betecknar begreppet frikyrka gemenskapen av sådana, som genom personlig tro och individuell avgörelse blivit medlemmar i kyrkosamfundet. I folkkyrkobegreppet ligger givetvis icke detta krav på personlig trosavgörelse hos de enskilda medlemmarna. — Vad skulle enligt dessa bestämmingar av begreppet frikyrklig ligga i den av Klefbeck använda sammanställningen: »frikyrklig väckelsereligositet»? M. a. o. vad kommer bestämningen »frikyrklig» att säga *utöver* vad som redan sagts med väckelsereligositeten såsom innebärande enligt Klefbecks egen utredning individualism: personlig tro och individuell avgörelse? Enligt den sist gjorda bestämningen av begreppet frikyrklig i motsats mot folkkyrklig, varvid frikyrkligheten innebar kravet på personlig tro och individuell avgörelse, kommer ju sammanställningen »frikyrklig väckelsereligositet» att *intet* utsäga *utöver* vad som redan låg i väckelsereligositeten. Enligt den först gjorda bestämningen av begreppet frikyrklig, där detta ej kom att stå i motsats mot folkkyrklig, uppställdes inga krav på personlig avgörelse, vadan denna bestämning kommer att sakna ett inre sammanhang med väckelsereligositetens väsen. Om nu sammanställningen »frikyrklig väckelsereligositet» skall innebära å ena sidan kravet på personlig tro och avgörelse för individen, å andra sidan kravet på yttre frihet från staten för kyrkosamfundet, så måste uppvisas, huru själva *religositeten* kan konstitueras på samma gång av något så inre och andligt och något så yttre och världsligt.

Nu kan ju vidare begreppet frikyrka i betydelsen av *föreningskyrka* och konstituerad av ett subjektivt moment (medlemmarnas personliga avgörelse och sammanslutning) bestämmas i motsats mot *kyrkan* såsom konstituerad av något objektivt (Guds ord, sakramenten etc.). Om vi utifrån denna bestämning av begreppet frikyrklighet skola söka vinna klarhet i sammanställningen »frikyrklig väckelse-

religiositet», så möter oss samma fråga som ovan: vad säger frikyrklig *utöver* vad som redan ligger i väckelsereligiositeten?

Vidare kan ju begreppet frikyrklig komma att få sin väsentliga innebörd icke blott med hänsyn till individens relation till ett visst kyrkosamfund (personlig avgörelse för delaktighet däri) eller med hänsyn till kyrkosamfundets förhållande till staten eller det borgerliga samhället, utan även med hänsyn till ett givet sig »fritt» benämmande kyrkosamfunds motsatsställning till den s. k. statskyrkan. Stundom är det ju så, som om ordet »frikyrklig» inom vissa kretsar finge sin rätta klang just på grund av ett med lidelsefulla känslor erfaret motsatsförhållande till den s. k. statskyrkan. Stundom ser man ock inom den s. k. »frikyrkliga» litteraturen den motiveringen för de »frikyrkligas» trots uppdelningen på olika samfund dock djupaste enhet, att de alla ha att kämpa för samma mål: mot statskyrkan och för dess avskaffande. Men här är tydligen att märka, att frikyrklighetens *idé* och *väsen* icke kan bestämmas blott utifrån en gemensam uppgift och ett gemensamt mål, ty därav skulle följa, att ju mera man närmar sig uppgiftens realiserande och målets uppnående, desto mera närmar man sig ock upphävandet av sitt eget väsen. Icke heller kan frikyrklighetens *väsen* och *idé* bestämmas blott utifrån ett visst motsatsförhållande till ett visst historiskt kyrkosamfund (i föreliggande fall svenska kyrkan, den s. k. statskyrkan), ty i och med detta motsatsförhållandes historiska upphävande, eventuellt genom den s. k. statskyrkans avskaffande, komme ju ock själva frikyrklighetens *idé* och *väsen* att upphävas.

En sådan analys av frikyrklighetens begrepp torde giva vid handen, att det ligger närmast till hands att bestämma begreppet frikyrklig med hänsyn till kyrkans eget begrepp. Därvid erbjuder sig såsom naturlig utgångspunkt motsatsen mellan det objektiva och det subjektiva kyrkobergreppet, m. a. o. fattandet av kyrkan såsom konstituerad å ena sidan av Gud och något gudomligt (Guds ord etc.), å andra sidan av människan och hennes handlande. Då den religiösa individualismen ligger innesluten i väckelsereligiositeten såsom sådan och då väckelsefromheten såsom sådan kan vara såväl kyrkligt som icke-kyrkligt betonad, kommer enligt här gjord bestämning den kyrkliga, resp. frikyrkliga väckelsereligiositeten att bestämmas såsom en

individualism i riktning mot det objektiva, resp. det subjektiva; mot det religiösa-transcendenta, resp. det etiska-immanenta; mot Gud, resp. människan. Det är givet, att den i individualismen inneslutna friheten i ena och andra fallet gestaltar sig väsentligt olika: å ena sidan »trens fria kristna människa», hos vilken den sedliga friheten ligger innesluten i och konstitueras av trens frihet, den kristliga friheten; å andra sidan den på grund av egen fri viljeavgörelse »troende människan», hos vilken det etiska har benägenhet att överskygga och ge färg åt det specifikt religiösa.

Den frikyrkliga väckelsereligionen skulle sålunda enligt här gjord analys och därav följande bestämningar till sitt väsen komma att innebära en sådan religiös individualism, där tyngdpunkten flyttats över från det objektiva, gudomliga, till det subjektiva, individen, människan själv och hennes handlande. Med en sådan bestämning av den frikyrkliga väckelsereligionens väsen torde ock en principiell utgångspunkt vara given för belysandet av det egenartade i denna fromhetstyps religiöst-etiska grundåskådning. Det är tydligt, att en fromhetsriktning, som förlagt tyngdpunkten till det subjektiva, moraliska, till individen, människan, gärna blir konfessionellt och dogmatiskt indifferent, kan bortse från eventuella olikheter i läroåskådningen, kan bli tolerant, när det gäller läran, men lägger all vikt vid livet och tron såsom uttryck för individens eget liv, ja egen viljeavgörelse, alldeles såsom vi av Klefbeck hört, att det förhåller sig inom de av honom behandlade fromhetsriktningarna. Det är ock givet, att en sådan principiell syn på frikyrkligheten eller den frikyrkliga väckelsereligionens väsen kan erbjuda en naturlig utgångs- och orienteringspunkt för en *systematisk* framställning av berörda fromhetstyps egenartade ethos.

# DET TEOLOGISKA NUTIDSLÄGET.

AV PROFESSOR GUSTAF AULÉN, LUND.

Vid flera föregående tillfällen har jag i Svensk teologisk kvartalskrift behandlat ämnen, som på ett eller annat sätt berört det teologiska nutidsläget — jag hänvisar till följande uppsatser: Sekelskiftets teologi (1925), Den evangeliska teologiens tvenne huvudskeden och vår tid (1926), Den teologiska krisen i nutiden (1927). Det kunde med tanke härpå möjligen synas vara olämpligt och överflödigt att jag ånyo tar till orda i detta ämne. Men frågan om meningen i det som håller på att ske lämnar i själva verket teologin ingen ro — denna frågas aktualitet har förvisso icke förminskats under de senast förflutna åren. Det synes mig f. ö. som om den egentliga innebörden av den teologiska kris vi för närvarande genomleva med vart nytt år skulle framträda i allt klarare dager. Vad jag i det följande har att anföra skall söka betyga detta. Jag ämnar i varje fall göra ett försök att klarare och bestämdare än jag förut kunnat säga något om »vad som sker i det som sker» — för att begagna E. G. Geijers kända uttryck. Därvid vill jag också mera än som skett i de ovan nämnda tidigare uppsatserna taga hänsyn till den svenska situationen och ställa denna i belysning av den allmänna situationen inom den evangeliska teologin.

## I. NUTIDEN SÅSOM TEOLOGISK BRYTNINGSTID.

Det finns otaliga vittnesbörd om att nutiden, teologiskt sett, gör intryck av brytningstid. Härom tyckes knappast råda någon meningskiljaktighet. Jag kunde, för att taga ett exempel, hänvisa till Horst Stephans nyligen utgivna arbete: Die systematische Theologie, en i sitt slag intressant revy över de senaste tio årens systematiska litteratur. Förf. talar om detta decennium såsom en övergångstid, fylld av skarpa brytningar. Men han dristar sig icke att göra något uttalande om vartåt det hela syftar. Vilken mening skulle ligga i termen »övergångstid»? Frågan blir obesvarad. Man konstaterar hos förf.

en viss rädsla för att värden som vunnits av föregående generationers teologi — Stephan tänker därvid i första hand på den teologiska utvecklingen från Schleiermacher till den ritschlska teologin — möjligen skola komma att förspillas. G. Wobbermin intar i detta avseende en liknande ställning. Farhågan är säkert icke alldeles obefogad. Vid kraftigare uppgörelser begagnar man ju inte alltid silkesvantar. Är man inriktad på att framhäva bristerna, kan det ju lätt hända att man mer eller mindre underskattar förtjänsterna och de insatser som gjorts under helt andra förhållanden än de närvarande. Själv ställer sig emellertid Stephan visst icke endast avvisande till de tendenser, som han finner inom den nutida teologin. Detta är däremot icke sällan fallet med många av den äldre generationens män, som fått sin fostran i en helt annorlunda beskaffad teologisk atmosfär och som gärna betraktade den vid sekelskiftet ledande teologin såsom innehållande den slutliga lösningen av snart sagt alla teologiska frågor. Det är ju icke heller underligt, om man med en dylik orienteringspunkt känner sig en smula förbryllad i en teologisk situation, vilken är så nästan till oigenkännelighet förändrad som den närvarande.

Ville man ha ett talande intyg om hur läget skiftat i Tyskland och hur brokigt det där är, kunde man jämföra de två upplagorna av encyklopedien *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* — den som skrevs omkring 1910 och den som nu håller på att utgivas. Den första ägde en jämförelsevis enhetlig karaktär, präglad som den var av den under 1900-talets första decennium ledande teologin i Tyskland. De tvenne band av den nya upplagan, som hittills utkommit, göra däremot det mest brokiga intryck. Det har icke varit möjligt eller önskvärt att låta den gamla skolans män stå för det hela. I stället komma de mest skilda ståndpunkter till tals. Enhetligt är verket minst av allt. Men just denna bristande enhetlighet är en spegelbild av den nutida situationen i Tyskland.

Alltså: det första intrycket vid en hastig överblick av det nutida teologiska läget kan lätt bli intrycket av kaos, i varje fall av skarpa brytningar mellan i olika riktningar gående kristendomstolkningar. Frågan är nu om man skall nödgas stanna vid ett dylikt konstaterande, vilket ju vore detsamma som att säga, att vi egentligen ingenting kunna säga om »det som sker i det som sker». Skall man kunna nå längre,



är ingenting mera av nöden än ett vittfamnande perspektiv. De flesta av de oändliga populära diskussionerna om det teologiska läget lida av det felet att betraktelsen är alltför närsynt, ofta därjämte av felet att handskas något vårdslöst med det åttonde budet.

När jag nu i det följande gör ett försök till tolkning av läget, kan det i översiktlighetens intresse vara lämpligt, att jag redan från början anger den huvudsynpunkt, under vilken jag ser på nutidsläget — bevisningen för denna synpunkts legitimitet får komma sedan. Jag måste då anknyta till vad jag förut haft tillfälle att utföra framför allt i arbetet Den kristna gudsbilden genom seklerna och i nutiden men därjämte i ett par av de ovan nämnda i Kvartalskriften intagna uppsatserna. Det synes mig vara uppenbart, att det som vi i våra dagar bevittna — eller deltaga i — i grund och botten betyder en mycket markerad frontförändring i den kristna tankens historia, en uppgörelse med synnerligen vid syftning.

Den kristna tankens historia efter reformationen kan sägas ha för-  
lupit i två stora huvudskeden: det första är »ortodoxins» skede — det andra tar sin början med upplysningstiden och löper sedan fram genom 1700- och 1800-talen fram till närheten av vår egen tid. Detta senare skede bjuder på många olika typer, skiftningar och brytningar. Men det finns mitt under denna växling trots allt en långt större kontinuitet än man kanske snarast skulle vara benägen att tro — om man nämligen ser till det väsentliga eller med andra ord till själva kristendomstolkningen. Det är visserligen givet, att 1800-talet med Schleiermacher, romantiken och den idealistiska filosofin i viss mån betecknar en nyorientering i jämförelse med 1700-talets upplysning. Rent metodiskt sett föreligger utan tvivel en betydelsefull nyansats hos Schleiermacher. Men denna metodiska nyansats kom — av olika skäl — icke att på något alltför genomgripande sätt prägla själva kristendomstolkningen. Riktat man blicken till denna, så är, vågar jag påstå, det som binder samman starkare än det som skiljer åt. Och nu är det min bestämda mening, att det som håller på att ske i nutiden innebär en frontförändring i förhållande till hela detta skede, en slags uppgörelse i stort med den kristendomstolkning, som präglat den ledande teologin under tiden från upplysningen till och med tiden omkring och närmast efter senaste sekelskiftet.

För att nu emellertid dessa satser icke från början skola missförstås måste jag genast tillfoga två anmärkningar.

För det första: när jag talar om 1700- och 1800-talens teologi såsom ett kontinuerligt sammanhang och såsom präglad av en ganska stark enhetlighet — mitt i all mångfald — så betyder detta naturligtvis icke, att det under hela denna tid icke skulle funnits teologiska strömningar av helt annan art. Jag tänker, när jag talar om kontinuiteten och enhetligheten, på *den* teologi, som under den ifrågavarande tiden varit *den ledande*, den som s. a. s. flutit ovanpå. Sedan är det en annan sak, att det bredvid denna funnits andra teologiska strömningar, som mångenstädes — såsom fallet icke minst varit i Sverige — kunna ha varit mycket starka, framför allt inflytanden från ortodoxin med mer eller mindre framträdande pietistiska inslag. Genom hela perioden går en viss brytning mellan den ledande teologin och dessa kvarlevor från ortodoxin, en brytning som f. ö. till allra största delen äger en ganska tröstlös karaktär — beroende på att man från båda hållen blott alltför lätt fastnade i diskussioner om mera utvärtes ting och visade en påfallande ringa förmåga att tränga in till de religiösa grundfrågorna.

För det andra: när jag säger att det som sker i nutiden kan betraktas såsom en uppgörelse i stort med denna ledande teologi och dess kristendomstolkning, så betyder detta naturligtvis icke, att jag utan vidare skulle vilja fälla en dom över hela denna ledande teologi och lika litet eller ännu mindre att det nu skulle vara fråga om någon återgång till 1600-talets positioner. Den gamla s. k. ortodoxin hör oåterkalleligen det förgångna till — icke blott på grund av den historisk-kritiska bibelforskningen och allt vad därmed sammanhänger utan också — och det i minst lika hög grad — på grund av den egenartade rationalitet, som kännetecknar ortodoxins teologi. Det teologiska skede som omsluter 1700- och 1800-talen är från många sidor sett en lysande period. Det kan aldrig komma att betraktas såsom en parentes i teologins historia. Vi varken kunna eller vilja göra oss urarva. Framför allt betyder denna periods teologiska arbete en oerhörd utvidgning av vår insikt — man tänke blott på allt grundläggande historiskt-kritiskt arbete som utförts under detta skede. Men vilka erkännanden vi än i detta stycke vilja göra, så förnimmer vår tids

teologi trots allt med stigande klarhet den tvingande nödvändigheten av att företaga en uppgörelse med själva den kristendomssyn, som behärskade den ledande teologin under denna period — en kristendomssyn, som jag, om jag ville söka karakterisera den med ett enda ord, skulle kunna kalla den *humaniserande*.

Innan jag slutligt fixerar vad uppgörelsen gäller, kan det vara lämpligt, att vi först en smula orientera oss ifråga om vad som förekommit inom teologin efter sekelskiftet — jag måste därvid inskränka mig till Sverige och Tyskland. Det är, även om vi vilja anlägga mera universella perspektiv, fullt befogat att stanna inför det som skett i Sverige. Såvitt jag kan se finna vi i själva verket här de första mera påtagliga symtomen på den brytning, vilken sedermera gjort sig gällande snart sagt överallt inom den evangeliska teologin.

\*

\*

\*

Vända vi oss alltså först till situationen i Sverige efter sekelskiftet, så vill jag konstatera, att den teologi som under det nya århundradets första decennium växte fram i Uppsala faktiskt innebar en djupgående nyorientering icke bara i jämförelse med den i allmänhet vid sekelskiftet gängse teologin av mer eller mindre ritschlsk karaktär utan också i jämförelse med hela den föregående perioden. I Tyskland karakteriserades läget under 1900-talets första år i avsevärd grad av tämligen fruktlösa dispyter mellan den ritschlska teologin av andra generationen och en teologi, som kallade sig »modern-positiv», en teologi vilken nästan bara skrev program och vilken, kan man väl säga, skrev ihjäl sig på sina program. Samtidigt framträdde inom den svenska teologin nya impulser, nya motiv av betydande räckvidd. Det må understrykas att det icke så mycket var fråga om någon genomförd, långt mindre någon slutförd teologi, utan fastmera just om nya, livskraftiga motiv. Men dessa motiv beteckna i själva verket en avgörande och djupgående brytning, en nyorientering av stora mått.

Denna frontförändring skedde emellertid halvt om halvt i det fördolda — det var med andra ord alls icke fråga om uppställandet av något allmänt program, som skulle annonsera nödvändigheten av en frontförändring. Vi som på den tiden levde med i Uppsala hade

ingalunda någon uppfattning av att vi skulle befinna oss vid någon teologisk vändpunkt. Så fattades saken säkerligen icke heller av de män, som vid denna tid stodo i förgrunden — jag tänker i första rummet på Nathan Söderblom och Einar Billing (om jag här icke nämner några andra namn, beror detta icke på någon missaktning av dessa andra). Söderblom kände sig vid denna tid helt visst väsentligen såsom en lärjunge till den ritschlska teologin och Billing anknöt med förkärlek till den av honom livligt kommenterade Herrmann. När Söderblom 1903 publicerade sin skiss Uppenbarelsereligion, vilken i själva verket är ett grundläggande dokument för senare svensk teologi, avsåg han väl närmast blott att på en och annan punkt korrigera en del gängse teologiska tankar. Och då E. Billing samma år i Zeitschrift für Theologie und Kirche offentliggjorde en studie om Herrmanns etik, var det väl närmast hans tanke att diskutera och korrigera en eller annan punkt hos Herrmann. Men det som faktiskt skedde var något vida mera än blott en dylik korrigering i enskilda punkter av samtida tysk teologi. Det var begynnelsen till en djupgående nyorientering — så ter sig, menar jag, saken, om vi *nu* se tillbaka på det som då skedde, om vi se detta i ljuset av det som sedan skett både i Sverige och inom den evangeliska teologin i dess helhet.

Det kan förtjäna att framhållas, att den teologi, som vid denna tid bryter igenom i Uppsala, kan karakteriseras såsom *svensk* teologi i högre grad än någon tidigare teologi här i landet. En överblick över det teologiska tänkandets historia i Sverige under 1800-talet ger vid handen, att Lund under så gått som hela detta sekel haft en vida förnämligare teologisk tradition än Uppsala. Men den Lundensiska teologins styrka bestod närmast i den livligare kontakten med samtida utländsk — då så gott som uteslutande tysk — teologi. Vid århundradets slut uppställde dock Pehr Eklund parollen: nordisk teologi. Och detta krav blev också något mera än blott en tom paroll. Hans teologi var faktiskt, trots den nära släktskapen med Ritschl under Eklunds senare år, något annat än blott en avläggare av den samtida tyska. Också J. A. Eklund tog energiskt till orda mot den förtyskningsprocess, som under det senare 1800-talet karakteriserat svenskt andeliv överhuvud och det teologiska i synnerhet. Den teologi, som under 1900-talets första decennium föds till liv i Uppsala, är verkligen i en särskild

mening svensk: den har starka rötter i svenskt andeliv och kyrkoliv och den kan på intet sätt betraktas blott och bart såsom en osjälvständig eftersägare av tyska auktorer. Om Uppsala under 1800-talet stått avsevärt efter Lund, så tar det nu skadan igen: det kan ifrågasättas, om svensk teologi någonsin uppvisat en liknande kraftutveckling. Med fullt fog kan man tala om en nyorientering. Hela den teologiska atmosfären förvandlas. Man ser det redan därav att den teologiska debatten nu föres upp på ett helt annat plan än det som karakteriserades av de tröst- och resultatlösa debatterna mellan en s. k. liberal eller modern och en traditionalistisk teologi. Uppsalateologin frigjorde sig från hela det gamla teologiska etikettväsendet.

Om jag nu med några ord skall söka karakterisera denna Uppsala-teologi, så vill jag först, innan jag berör själva huvudtankarna, framhålla, att det som här växer fram står i närmaste kontakt med en nybegynnande Lutherforskning. Till en viss grad kan det vara fullt befogat att även i detta sammanhang peka på Pehr Eklund såsom en föregångare. Hans Luthertolkning låg på ett högt plan. Men den hade mindre sin grund i en ingående forskning än i intuitiv kongenialitet. Den var dessutom delvis alltför beroende av den gängse ritschlska tolkningen för att kunna leda till ett verkligt genombrott i Lutherforskningen. Med dessa ord avser jag icke att förringa den ritschlska teologins betydelse för Lutherforskningen. Det kan ifrågasättas om icke denna teologiska skolas största betydelse ligger i dess starka intresse för reformationen och speciellt för Luther. Det från Luther stammande inslaget i denna teologi gör, att den i teologins historia intar en viss övergångsställning. Den är visserligen genom hela sin kristendomssyn nära förbunden med hela den föregående ledande teologin alltifrån upplysningstiden. Sammanhanget med denna är oändligt mycket starkare än den ritschlska teologin själv förmenar. Men de reformatoriska element som insläppas spela rollen av ett slags sprängstoff. I den mån de få verka spränges efterhand hela den teologiska ramen och hela den karakteristiska krisendomstolkningen sönder. Den ritschlska teologin intar därför en egendomlig dubbelställning. Den hänger nära samman med det gamla — den epok som stammar från upplysningstiden — men den förbereder samtidigt, åtminstone indirekt, något nytt.

För att nu återvända till Uppsala så måste det sägas, att den Lutherforskning, som här ser dagen, faktiskt innebär en omvälvning i Luther-tolkningens historia. E. Billings bok Luthers lära om staten var den första svenska Lutherboken från denna tid. Den har sedan efterföljts av en lång rad — och dessbättre visa sig alltjämt inga tecken till att intresset för Lutherforskningen skulle slappas i svensk teologi. Denna Lutherforskning har för den svenska teologin under de senaste decennierna haft en betydelse, som svårigen kan överskattas. Någon egentlig motsvarighet till det genombrott, som ägde rum i Sverige redan vid sekelskiftet och tiden närmast därefter har den tyska teologin knappast haft, förrän Karl Holl sent omsider på allvar bröt igenom och bildade skola. Utan självförhävelse kan det sägas, att den svenska tolkningen då gav en vida djupare inblick än den samtida tyska av mer eller mindre ritschlsk läggning, där man hade för vana att liksom klyva Luther i tvenne hälvter — *en* som skulle vara föregångare till den ritschlska teologin och speciellt till dess tal om »den historiske Jesus» samt en annan hälvt som skulle bestå av medeltida, katolska rester. — Jag har med det nu sagda önskat betona, att de motiv, som bryta sig fram i svensk teologi under 1900-talets första decennium, mycket nära sammanhånga med den samtida svenska Luthertolkningen.

Utrymmet förbjuder mig att gå in på någon utförligare beskrivning av dessa »motiv». Jag måste nöja mig med några summariska antydningar. Man skulle kunna urskilja tvenne »motivkomplex».

Det första motivkomplexet rör frågan om uppenbarelsen och kyrkan. Det som vid en hastig överblick över det begynnande 1900-talets Uppsalateologi närmast tilldrar sig uppmärksamheten är väl det starka intresse som kyrkofrågan och den kristna gemenskapsfrågan överhuvud tilldraga sig. Sakligt sett ligger det karakteristiska i den på en gång rent religiösa och utpräglad realistiska utsynen. Motsättningen till individualismen från 1700- och 1800-talen är lika påtaglig som relationen till Luthers grundsyn. I hög grad betecknande är emellertid vidare att kyrkofrågan direkt förbands med uppenbarelsfrågan samt att denna förbindelse medverkade till en syn på uppenbarelsen, som starkt avvek från det för det utgående 1800-talet typiska betraktelsesättet. Man lämnar alldeles den statisk-historicistiska åskådningen och

stannar icke längre blott vid »den historiske Jesus», »Jesus inre liv» o. s. v., utan hävdar i stället en levande, ständigt verkande, aktiv guds-uppenbarelse, knuten till och buren av kyrios och pneuma. Jag måste inskränka mig till dessa antydningar och tillfogar endast en rand-anmärkning: i dessa tankar har *den* ekumeniska rörelse, för vilken »Stockholm» var uttrycket, sin egentliga grund — något dylikt *har* icke vuxit fram i Tyskland och *kunde* faktiskt icke heller ha spirat upp från de teologiska förutsättningar, som där voro rådande.

Det andra »motivkomplexet» har en helt annan prägel, snarast en prägel, som synes vara av motsatt art. Jag kunde här först peka på, hur helighetstanken vann nytt liv. Söderblom har talat härom långt tidigare än R. Otto och framför allt är den helighetstanke, åt vilken den förre ger uttryck, långt renare evangeliskt fattad. Den står också i sammanhang med en skarpare fattad syndtanke, med ett betonande av det under långa tider — på grund av monistiska och evolutionistiska idéer — undanskjutna dualistiska motivet samt slutligen med ett eftertryckligare framhävande av det eskatologiska perspektivet.

Det är lätt att se, att det föreligger en viss spänning mellan de här omtalade tvenne motivkomplexen. Just denna spänning är, såvitt jag ser, det för den här behandlade svenska teologin det mest karakteristiska. Häri ligger på samma gång denna teologis styrka, dess djup och dess frihet från ensidigheter. Till belysning av saken och till bekräftelse kan jag erinra om senare företeelser inom den tyska teologin — jag tänker därvid givetvis särskilt på den s. k. dialektiska teologin. När jag talar om en spänning mellan de båda motivkomplexen, betyder detta dock icke att de liksom oförmedlade skulle stå vid sidan av varandra eller mot varandra. Man kan mitt under all spänning konstatera förhandenvaron av ett syntetiskt förhållande. Detta kommer framför allt till uttryck genom det såväl av Söderblom som särskilt av E. Billing så starkt accentuerade dramatiska perspektivet — jag hänvisar till Billings böcker *De etiska tankarna i urkristendomen och Försoningen*. Om uppenbarelsen fattas »dramatiskt», så ligger däri såväl tanken på den levande aktiva och i denna mening alltjämt fortgående uppenbarelsen som också det skarpt fattade syndbegreppet, dualismen och sinnet för det eskatologiska motivet.

Innan jag nu lämnar denna under 1900-talets första decennium i

Sverige framväxande teologi, vill jag ännu en gång understryka att det icke var fråga om någon s. a. s. färdig teologi, icke om ett utmejslat system, utan just om levande »motiv», motiv med vilka den följande svenska teologin sedan kunnat arbeta vidare, ett arbete, på vilket jag icke här önskar närmare ingå. Om under detta arbete motiven och tankegångarna understundom undergått en ombildning, så betyder detta intet förringande av värdet i impulserna från det nya århundradets första årtionde. Min avsikt med vad jag här utfört om »Uppsalateologin» från seklets första decennium har närmast varit att med tacksamhet bringa dessa impulser i åtanke och att inställa dem i ett större teologiskt sammanhang för att därmed belysa deras betydelse.

\*                      \*  
\* .

Situationen i *Tyskland* vid tiden omkring sekelskiftet karakteriseras därav att då den ritschlska teologin av andra generationen innehade ledningen. De mest framträdande gestalterna voro Harnack och Herrmann. Harnacks *Das Wesen des Christentums* och Herrmanns *Ethik* äro de klassiska dokumenten från denna tid. I Harnacks bok märktes starkare kontinuiteten med den från upplysningen utgående teologin (man tänke på hur »evangeliet» enligt Harnack består i Jesu förkunselse om Gud såsom vår Fader, människorna såsom bröder och själens oändliga värde) — i Herrmanns etik skönjer man starkare verkan av det reformatoriska sprängstoff, om vilket ovan talats. Det som härefter, under det följande decenniet, närmast skedde inom tysk teologi var en upplösning av denna i sitt slag fasta teologi genom den s. k. religionshistoriska skolan. Dess verksamhet betydde ett sönderfrätande av den historicistisk-liberala positionen. Grundvalen underminerades. Rent historiskt sett medförde denna religionshistoriska skola ökad insikt — om än dess förfarande mången gång var starkt konstruktivt och icke sällan presterade en bevisföring, som hade skäligen lös grundval. Teologiskt sett betyder emellertid dess verksamhet närmast blott en upplösning — ingen nybegynnelse. Till detta sönderfrätande av den historicistisk-liberala positionen medverkade så småningom också religionspsykologin, framför allt genom R. Ottos mycket uppmärksammade bok *Das Heilige*.



Ännu viktigare är det som efterhand skedde på det centralt teologiska området — försåvitt som vi här nämligen ha i sikte själva kristendomstolkningen. Ett förbud om det som komma skulle var på sitt sätt E. Schaeders *Theozentrische Theologie* med dess skarpa kritik av 1800-talets teologi från den utgångspunkten att denna letts av »antropocentriska» synpunkter. Trots de metodiska svagheter, som vidlådde denna skrift, har den icke varit utan sin betydelse: analoga tendenser ha i varje fall under den följande tiden gjort sig mäktigt gällande. Likaså böra här C. Stanges *Schleiermacher- och Lutherstudier* nämnas.

Det från central teologisk synpunkt ojämförligt viktigaste, som under de senaste decennierna förefallit i tysk teologi, synes mig vara knutet till Karl Holls namn. Tyskland har under denna tid haft flera framstående Lutherforskare. Men genom Karl Holl skedde äntligen i Tyskland ett genombrott på *Luthertolkningens* område. Detta genombrott har haft utslagsgivande betydelse för hela den samtida tyska teologin. Det förbands med stark kritik av all den kristendomstolkning, som gått i ledband av 1800-talets filosofiska idealism<sup>1</sup>, vare sig medvetet eller omedvetet (det senare var ofta fallet ifråga om den ritschlska teologin). Härmed ha reformatoriska motiv sprängt sönder hela den gamla teologiska 1800-talsramen: teologin har blivit fullt medveten om nödvändigheten av en uppgörelse i stor stil med den närmast bakomliggande epoken i det teologiska tänkandets historia. Inflytandet av denna omsvängning märkes snart sagt över allt inom den tyska teologin; många namn skulle kunna nämnas i detta sammanhang — jag inskränker mig till att bland de främsta nämna: E. Hirsch och Paul Althaus samt från de äldres led F. Kattenbusch — med en högst förvånande spänstighet har Kattenbusch på ålderns dagar lämnat sina gamla positioner och ställt sin vittomfattande kunskap i den nyorienterade Lutherforskningens tjänst.

Därmed är jag inne på de allra senaste åren. Mest uppseende har under 1920-talet den s. k. dialektiska teologin väckt: K. Barth, F. Gogarten, E. Brunner m. fl. Detta beror icke bara på kraftig reklam

<sup>1</sup> Antecknas må att man även i Holls *Luthertolkning* kan märka vissa Kantska inslag som icke varit till tolkningens fromma. Icke desto mindre kan Holls insats med fog betecknas såsom ett genombrott inom tysk *Luthertolkning*.

eller på det utmanande skrivsättet — det intresse denna teologiska riktning väckt vilar också på saklig grund. Den dialektiska teologin bör icke betraktas såsom något avskiljt och isolerat. Den *är* icke någon isolerad företeelse — även om dess egna representanter ibland skulle vilja påstå något dylikt. I själva verket står den inställd i ett större sammanhang: vissa på olika håll i nutiden verksamma teologiska motiv möta här i extrem tillspetsning. Oppositionen mot ett föregående teologiskt skede är här förd till det yttersta — hela denna teologi kan sägas vara ett enda flammande j'accuse. Det är alldeles icke förvånande att en sådan teologi sett dagen på tysk mark. Den är visst icke, såsom det ibland säges, blott och bart någon kristidsföreteelse. Bakgrunden är en flackt optimistisk kristendomstolkning, som under det senare 1800-talet gjort sig bred i Tyskland. När man besinnar hur stark denna varit, innebär den intensiva reaktionen ingenting överraskande. — Till riktningens huvudtankar och dess idéhistoriska sammanhang återkommer jag i det följande.

Min överblick har varit ytterst fragmentarisk. Men hur fragmentarisk den än måst bliva, har den — tänker jag — dock givit ett intryck av att teologin f. n. lever i en brytningstid. Frågan är då: vad gäller uppgörelsen? Därmed kommer jag till min mera principiella del.

## II. VAD GÄLLER UPPGÖRELSEN?

Svar: uppgörelsen gäller den föregående teologiska epokens *humaniserande* kristendomstolkning.

J. O. Wallin säger vid något tillfälle att psaltaren, för att kunna användas i evangelisk psalmdiktning, behöver »retrancheras med avseende på några judiska och mindre humana idéer». Orden kunde i själva verket stå som motto icke bara för Wallins behandling av psaltartexterna (där de givetvis icke äro obefogade) utan också för hela den ledande teologins kristendomstolkning alltifrån upplysningstiden till det utgående 1800-talet. Kristendomstolkningen skall rensas från judiska och mindre humana idéer. Däri ligger ett helt program. Och däri ligger på samma gång programmets både styrka och svaghet. Vari består då denna »humanisering» av kristendomen? Jag sammanfattar det som här bör sägas i fem huvudpunkter.

1. *Den humaniserade gudsbilden.* En boktitel från 1700-talet ger lösensordet: »Dass die Lehre von Gottes Vatersliebe die Grundlehre der christlichen Religion sei». Meningen är att gudsbilden skall bära prägeln av den humana faderskärleken.

Den opposition som alltifrån upplysningen riktade sig mot den gamla »ortodoxin» hade givetvis delvis sakligt berättigande. Icke utan skäl hävdade man att ortodoxins gudsbild varit alltför mycket beroende av specifikt »judiska» tankegångar. Man vände sig mot den gudsbild, som tecknats med ledning av t. ex. de av hat- och hämnd-tankar burna »bönerna» här och var i psaltaren. Man vände sig mot den »juridiska» utformningen av satisfaktionsläran, enligt vilken tanken på Guds »rättfärdighet» motsattes samt i grund och botten överordnades den gudomliga kärleken. Själva huvudtendensen var att låta den gudomliga kärleken vara det avgörande och alltbehärskande i gudsbilden. I denna mening talade upplysningen om Gud såsom »Fader». Med samma syfte lät Schleiermacher hela sin Glaubenslehre utmyнна i satsen: Gott ist die Liebe. Och Ritschl ville av samma skäl utmönstra allt som icke inrymdes i kärleken.

Är nu icke detta kristet legitimt? Sammanfattar icke också Johannes allt i det enda ordet: Gud är kärleken? Det som i denna sak först och främst måste sägas är: *en* sak är *att* det talas om kärleken såsom »die Natur Gottes» (för att begagna Luthers ord) — en annan och förvisso icke mindre viktig sak är *huru* det talas om denna kärlek, frågan om kärlekens art. I själva verket blir detta senare rentav den avgörande frågan. Och här möter oss överallt inom den teologi vi nu ha i sikte en uppenbar förflackning. Den gudomliga kärleken blir en human kärlek. Risken är icke att man skulle säga för mycket om den gudomliga kärleken. Den humana kärleken säger i stället för litet. På samma gång avtrubbas den radikala och *dömande* motsättningen till det onda. Symtomatiskt är att man icke har någon användning för idén om den gudomliga »vreden» samt att Ritschl, när han i någon mån upptar den, i varje fall icke vill veta av den gudomliga vreden såsom närvarande aktualitet (motsättningen i förhållande till Luther är slående). Med denna förflackning förlorar den gudomliga kärleken på samma gång sitt outgrundliga djup och sin suveränitet.

2. *Det humaniserade syndbegreppet.* Upplysningen talar om synden såsom »svaghet» och »ofullkomlighet» — den hänvisar på samma gång till den oanfrätta kärna, som alltid finnes hos människan och som bildar utgångspunkten för hennes moraliska förbättring. Syndbegreppet relativiseras. Schleiermacher klyver människan i tvenne delar: en högre och en lägre. I den lägre — det sinnliga självmedvetandet — har synden sitt säte. Det högre eller andliga självmedvetandet kan däremot icke egentligen särskiljas från det gudomliga, från gudsanden. Detta betyder, att synden icke har sitt säte i människans centrum, i hennes innersta, utan att den tillhör ett yttre eller lägre skickt. Den gnostiska synduppfattningen har här segrat över den urkristna, Erasmus över Luther. (Inom den ritschlska teologin ligger saken på denna punkt något bättre till tack vare reformatorisk inverkan, men efterverkningar av den föregående tidens ledande teologi göra sig dock även här påtagligt förnumna.)

3. *Den humaniserade frälsningstanken.* Upplysningens lösensord är »förbättring», Schleiermachers »Lebenserhöhung», Ritschls »Selbstbehauptung» — gudstron ger människan möjlighet till självhävdelse och »världsherravälde». Inställningen är som synes överallt »antropocentrisk». I centrum står icke den suveräne Guden utan den mänskliga »personligheten». En sammanställning av Luther och Schleiermacher visar att hela den andliga atmosfären är en helt annan än reformationens. Frälsningstanken har mistat sin paradoxalitet: i stället för Luthers »simul justus et peccator» möter oss tanken på frälsningen såsom en process, i vilken »gudsmedvetandet» fortgående stärkes. I stället för Luthers tanke att syndmedvetandet alltmera skärpes i det kristna livet står Schleiermachers idé att syndmedvetandet försvinner i samma mån som gudsmedvetandet stärkes. Hos Schleiermacher är »saligheten» närmast en slags kosmisk hemkänsla, härrörande därav att vi genomskåda att i själva verket intet stör det absoluta beroendeförhållandet — allt det som synes störa är i grunden blott sken. Hos Luther äro »mörkrets härar» och det som »stör» allt annat än sken — tryggheten är en trygghet *trots allt* och har sin enda grund i den gudomliga segergärningen. Samma motsättning föreligger ock i förhållande till Ritschl. Ingen kontrast kan vara starkare än den som föreligger mellan Ritschls tal om människans »Selbstbehauptung» och

Luthers ord om att tron »rycker oss bort från oss själva och tar oss ut ur vår egen åsyn».

4. *Den humaniserade Kristusbild*. Mot ortodoxin vill 1700- och 1800-talens kristologi göra gällande att Kristi mänsklighet kommit till korta. Kritiken har här liksom i de flesta andra fall ett visst berättigande. Nu vill man alltså inrikta sig på att hävda Kristi mänsklighet. Upplysningen talar om Jesus såsom läraren, om hans med de rationella idéerna överensstämmande lära om Gud såsom vår fader o. s. v. Nästa steg togs av den av idealismen beroende kristologin. Jesus beskrives såsom »urbild» eller såsom »idealmänniska». Detta sistnämnda uttryck åtnjöt under 1800-talet stor popularitet — i själva verket torde det i hela kristologins historia knappast ha funnits något mera torftigt, innehållslöst och verklighetsfrämmande begrepp. Under det senare 1800-talet slutligen hänvisade man till »den historiske Jesus» och i sammanhang därmed sågo en mängd varierande *Leben-Jesu*-skildringar dagen.

En granskning av denna kristologi i dess olika gestaltningar visar oss följande egendomlighet: tendensen är överallt att hävda Jesu mänsklighet, men resultatet blir genomgående en abstrakt-stereotypiserad Kristusbild. För upplysningen ligger det väsentliga icke i »Jesu lära» såsom sådan utan i denna läras förmenta överensstämmelse med vissa förutsatta »rationellt religiösa idéer». Hos Schleiermacher står Kristusbild

närmast såsom ett förkroppsligande av Schleiermachers egen religionsidé: det absoluta beroendeförhållandet. Kristusbild

är i överensstämmelse härmed starkt spiritualiserad och visar tydliga drag av stoisk oberördhet. När det senare 1800-talet hänvisade till »den historiske Jesus», så var det i grund och botten icke heller här fråga om en återgång till det historiska såsom sådant. I själva verket avsondrade man — såsom t. ex. den negativa hållningen till det eskatologiska elementet betygar — sådana drag som icke passade in i den humaniserade kristendomstolkningen. Också här återkommer f. ö. det abstrakta betraktelsesättet: Herrmanns Kristus är snarast ett paradigm på den sedliga godhetens idé. Den humaniserade Kristusbild

blir överallt — trots den i annan riktning gående intentionen — en abstrakt Kristusbild. Och samtidigt fördunklas givetvis överallt kristusbekännelsens egentliga huvudmotiv: den aktiva gudsuppenbarelsen: vi ställas

inför läraren, idealmänniskan o. s. v., men kompassen förlorar sin inriktning på den Gud som möter i Kristus.

5. *Det humaniserade gudsriket.* I upplysningen undanskjutes kraftigt det eskatologiska perspektivet, tonvikten förlägges på det denna-sidiga. I detta sammanhang står också Kant inställd. Jag omnämner honom särskilt, därför att hans bestämning av gudsriket fick avsevärd betydelse för Ritschl och det senare 1800-talet. För Kant var gudsriket »eine bloss auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft». När sekelskiftet 1800 passerats blir denna humanisering av gudsriket sammankopplad med evolutionistisk-monistiska tankegångar. Därmed framträder det humant-inomvärldsliga perspektivet ännu mäktigare. Enligt Schleiermacher gäller följande regel: »immer vollständiger durchdringt der heilige Geist das Ganze». Kristendomen inpressas i den evolutionistisk-monistiska ramen. Gudsriket betraktas såsom en uppåtstigande linje, ett ständigt crescendo, en inom historiens ram ovillkorligt fortgående utveckling. När gudsrikestanken senare av Ritschl gjordes till teologiens centralidé, hade detta inomvärldsliga perspektiv satt sig fast — och Ritschl förebrår, i direkt anslutning till Kant, Luther att denne fattat gudsriket på ett alltför »religiöst» sätt. Hur främmande den eskatologiska betrakelsen i Nya testamentet blivit visade sig bäst, när den exegetiska forskningen upptäckte och starkt underströk detta urkristna drag. Den från 1800-talet stammade gudsrikesteologin kände sig inför denna upptäckt snarast beklämd. Man kände sig främmande inför den urkristna gudsrikes-tanken — ända till dess att den andliga atmosfären förvandlades och det som nyss förnams såsom främmande blev något med vilket man kände sig djupt förtrogen.

\*

\*

\*

I stora drag har här den föregående teologiska epokens humaniserade kristendomstolkning tecknats. Vad kan vara att invända?

Allt skulle kunna sammanfattas under en enda huvudvändning: den bild som här tecknats av tron och dess vilkor är i stor utsträckning illusorisk, icke nog realistisk, verklighetstrogen. Därför är allt det som säges både om människolivet och om gudsuppenbarelsen be-

mängt med illusioner. Man möter överallt en skönmålning, en idealisering, som icke håller stånd när den konfronteras med det andliga livets nakna fakta. Vi kräva alltså en vida mer oförbehållsamt realistisk syn. Drömmarna kunna vara sköna, men de hårda vindarna sönderslita dem såsom spindelväv.

Ville jag uttrycka samma sak med en mera fackmässig terminologi, så kunde jag säga, att det bakom hela den humaniserande kristendomstolkningen i alla dess olika former döljer sig en massa rationell metafysik (detta gäller även om den ritschlska teologin trots dess kända polemik mot »metafysiken») samt att det nu måste vara en huvuduppgift för teologin att göra sig fri från hela denna rationella metafysik.

Vilja vi nu från denna allmänna utgångspunkt kritiskt granska den i det föregående tecknade humaniserade kristendomstolkningen, kunde vi lämpligen utgå från dess synduppfattning. Såsom illusorisk ter sig den redan i gnosticismen och sedan alltifrån upplysningen mötande klyvningen av människan i tvenne hälvter: en högre, andlig och en lägre, sinnlig, ett högre och ett lägre självmedvetande — för att tala med Schleiermacher. Illusorisk är tanken att det förmenta »högre» mer eller mindre oförmärkt och utan någon skarp gräns skulle övergå i det gudomliga. Illusorisk är likaledes tanken att synden s. a. s. skulle sitta i det »lägre», men att vi skulle kunna fly till det »högre» såsom till ett tryggt refugium. Synden sitter icke i ett yttre skick utan i det innersta och människan äger intet dylikt refugium, ingen oanfrätt kärna el. dyl.

Därmed framträder också den vekt humana och en smula sentimentala bilden av Guds faderskärlek såsom illusorisk. Här saknas först och främst det fulla allvaret i Guds radikalt *dömande* motsättning till det onda. Bristen i den humaniserade kristendomstolkningens gudsbild ligger icke däri att det talas om den gudomliga kärleken såsom det innersta och alltbehärskande, men i det sätt på vilket man talar om denna kärlek; bristen ligger i kärlekens *burnu*.

Samma illusionära syn framträder däri att frälsningens och förlåtelsens paradoxalitet upplöses. Detta sker icke bara då man såsom motivering för den gudomliga förlåtelsen vill hänvisa till den »oanfrätta kärnan» — eller vad man nu vill kalla det — hos människan. Då försvinner givetvis det realistiskt-paradoxala i urkristendomens

och Luthers syn, kristendomens egentliga grundmotiv, detta att, såsom Luther säger det, Gud möter den syndiga människan *contra rationem et legem*. Det kristna grundmotivets paradoxalitet förbleknar också, så snart det på Schleiermachers vis göres gällande, att synden och syndmedvetandet höra till det försvinnande — »immer vollständiger durchdringt der heilige Geist das Ganze». Också här var Luther en krossare av illusioner, sådan som knappast någon före honom. Hans regel är den hänsynslöst realistiska: *imo quo quisque magis pius est hoc plus sentit illam pugnam*. Med denna sats brytes staven över allehanda romantiskt färgad personlighetskult, som förbundit sig med och ompräglat den kristna frälsningstanken alltifrån Schleiermacher och tidigare till Ritschls tal om die Selbstbehauptung såsom målet och gudstron såsom medlet. Det är icke »personligheten» som skall sökas utan Gud.

I samma mån som illusionerna vika, framträder i ny och skärpt belysning det för urkristendomen karakteristiska dualistiska motivet; dualismen mellan gudsviljan och det som står denna emot. Den humaniserande kristendomstolkningen bemödar sig ofelbart om att undertrycka och eliminera detta drag. Får det sin giltighet, så faller också ett helt annat ljus över Kristi person och livsverk. Nu kommer all tonvikt att förläggas på det kristologiska huvudmotiv: kompassen återfår sin bestämda inriktning på *Gud* i Kristus och hans livsverk står fram såsom den gudomliga kampen mot och segern över de fientliga makterna. Detta betyder med andra ord att kristendomens klassiska försoningsmotiv från urkristendomen, från den gamla kyrkan, från Luther ånyo gör sig gällande med obruten kraft; det försoningsmotiv, enligt vilket Kristi gärning först och främst betraktas såsom segergärningen. Den humaniserande kristendomstolkningens förhållande till försoningsmotivet präglas närmast därav att man upplöste *den* försoningslära, som utformats av Anselm och i ombildad form fortlevat i ortodoxin, alltså den försoningslära, som under några århundraden varit den ledande inom teologin och då mer eller mindre nedtryckt kristendomens klassiska försoningsmotiv. Men den humaniserande kristendomstolkningens insats var härvid mera en negativ än en positiv: inför försoningsmotivet såsom sådant stod man osäker och famlande — försåvitt man icke nöjde sig med den negativa hållningen.



Vi återfinna slutligen den illusionära synen, när det gäller frågan om utsikten över historiens liv samt i den gudsrikesbild, som målas med starkt inomvärldsliga drag. Detta gäller framför allt om den evolutionistiska ram, i vilken man åter och åter velat intvinga kristendomen — antingen öppet under 1800-talets förra hälvt eller fördolt under dess senare. Illusorisk är tanken på den med inre nödvändighet fortgående »utvecklingen» till allt större klarhet och renhet och rikedom, tanken på ett oavlåtligt crescendo, där det onda inordnas såsom nödvändig genomgångspunkt och där det hör till det som försvinner på vägen hän emot »allts fullkomnande». All dylik optimistisk skönmålning brytes obarmhärtigt sönder. Vi, vårt släkte har mistat tilliten till alla skimrande jordiska lycksalighetsriken. Vi ha blivit botade från frestelsen att förlägga gudsriket inom jordelivets ram. De skimrande lyckobilderna ha mycket att göra med rationell metafysik, men de ha ingenting att skaffa med den kristna trons realism. Här talas ett annat och långt mera kärvt språk: det mångtusenhövdade onda står upp och avlägger ett vittnesbörd, som icke låter sig nedtystas.

En tillägsanmärkning: vi kunna överhuvud icke förvandla kristendomen till någon rationell världsförklaring, icke inrama den i eller utbygga den till en dylik — såsom teologin åter och åter ävlats att göra. Kristendomen svarar icke på alla frågor och löser icke alla gåtor. Ty den undviker nogsammt att inordna det onda såsom led i en förment förnuftig världsbild. Ett gammalt ord har vunnit nytt liv i nutiden: deus absconditus — den fördolde Guden. Detta ord står — liksom redan hos Luther — på vakt mot alla försök att s. a. s. kartlägga livsloppet från det gudomliga världsregementets synpunkt<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> I sammanhang med ovanstående tillåter jag mig framföra mina betänkligheter gentemot den formulering av teologins uppgift, som under 1900-talets första decennium präglades av E. Billing: den teologiska uppgiften skulle vara att »tolka historien». Lika värdefullt som Billings framhållande av det »dramatiska» perspektivets betydelse för kristendomstolkningen var, lika riskabelt synes det mig vara att bestämma teologins uppgift såsom historietolkning. Dramat utspelas — för att tala med Luther — »i det förborgade» och låter sig icke utläsas i det livslopp, som är tillgängligt för »historietolkning». Bakom denna formel dölja sig — säkerligen mot intentionen — rester av rationell metafysik. Tanken ledes i riktning åt någon slags kristen historiefilosofi. Men »kristen historiefilosofi» torde strängt taget vara en *contradictio in adjecto*. Billings formel »historietolkning» har uppställts med anknytning till de gam-

Det avslöjar dem alla såsom icke bara ogenomförbara utan i själva verket också förmätna.

### III. NEGATIV ELLER POSITIV VÄG?

1. *Negationens väg.* Efter den föregående principiella utredningen återvänder jag för ett ögonblick till den s. k. dialektiska teologin. En belysning av densamma kan avsevärt bidra till att belysa hela det nutida teologiska läget. Därmed menar jag icke, att denna teologi skulle vara i egentlig mening dominerande i nutidsläget, långt mindre att den skulle vara den enda teologi, som man har anledning att räkna med. Den uppmärksamhet den väckt har, såsom redan antytts, *till en del* sin grund i de oerhört tillspetsade och avsiktligt utmanande uttalandena. Men om jag alltså håller före, att man skulle oriktigt bedöma det nutida läget, om man *så* läte sig fascineras av den dialektiska teologins i ögonen fallande åtbörder att man icke såge något annat, så är det därför på intet sätt min mening att förneka eller förringa den betydelse denna teologiska riktning faktiskt och icke utan skäl haft under de senaste åren. Den har förvisso redan gjort en icke obetydlig insats, icke minst såsom väckare. Inflytandet i Tyskland märkes långt utanför den krets som anses höra till de invigda. Påfallande starkt har f. ö. inflytandet varit inom de exegetiska forskarnes led. Vad Norden beträffar har väl Danmark varit mest mottagligt — något som åtminstone delvis torde äga sin förklaring i den dialektiska teologins nära sammanhang med Kierkegaard — den förste store oppositionsmannen mot den »humaniserande» kristendomstolkningen. I Sverige har det direkta inflytandet varit avsevärt mindre — d. v. s. allvaret och intensiteten ha säkerligen vunnit berättigat gehör, men man har haft mindre lust att följa de maltestamentliga profeterna. Men bortsett därifrån att teologens uppgift torde vara en annan än profetens synes mig den gammaltestamentliga »historietolkningen» icke kunna överföras på kristet område. Korset är från en sida sett fullkomningen av all dylik historietolkning men det är på samma gång ett radikalt upphävande av densamma. Ty när Korset »tolkas» i *påskens ljus*, så är detta icke bara en tolkning som vänder upp och ned på all tidigare historietolkning, utan det är samtidigt något vida mera och helt annat än blott en *historietolkning*. Det visar sig också att »historietolkningar», när de förekommit på kristen mark, blott alltför lätt böjts tillbaka till specifikt judiska synpunkter i försöken att säga »vad Gud menar» med det eller det som skett.

teologiska utredningarna i vått och torrt. (När det kunnat hända att man från vestkusthåll sökt direkt stöd i Karl Barths teologi, synes detta till väsentlig del hava berott på Barths starka framhävande av Ordet. Man har däri tydligen trott sig återfinna en hållning till skriftauktoriteten, som skulle vara nära besläktad med 1600-talets ortodoxi. Detta kan i och för sig vara nog förklarligt på grund av dunkelheten i Barths hithörande uttalanden — »Ordet» införes mången gång hart när som en trollformel. Men det är likvisst en ganska grundlig miss-tolkning av Barths och den dialektiska teologins verkliga hållning till Skriften och till historien. Redan den omständigheten att utpräglat radikala exegeter icke finna någon svårighet att ansluta sig till de Barthska tankegångarna torde innebära ett visst giv-akt för dem som önska tolka Barth i nyss antydd riktning). Om den svenska teologin förvägrat den dialektiska teologin den reservationslösa anslutning, som den stundom fått på andra håll, så torde detta kunna förklaras bl. a. av följande omständigheter: den humaniserande kristendomstolkningen har här i landet aldrig slagit igenom i samma grad som i Tyskland; åtskilliga av den dialektiska teologins ledmotiv hade tidigare gjort sig förnumna i svensk teologi, låt vara icke med samma tillspetsning; slutligen torde man få betrakta den mera reserverade hållningen som ett utslag av sund lutherdom, ja, som ett intyg om den starka ställning Luther äger inom svensk teologi — denna teologi har reagerat inför de delvis karrikerat reformerta dragen i den teologiska riktning, som slutit upp kring Barth.

Vill man få ett perspektiv för bedömandet av den dialektiska teologins ställning i teologins historia, så torde det kunna sägas, att den — i varje fall sådan som den först framträdde — kan betraktas såsom den rena negationen av den humaniserande kristendomstolkningen. Däri har den både sin styrka och sin svaghet. Det må understrykas att detta omdöme framför allt gäller om den dialektiska teologins första framträdande — det finnes från senare tid många tecken som tyda på avsevärda modifikationer. För övrigt låter det sig icke heller längre göra att betrakta de teologer, som bruka räknas till denna riktning, såsom någon alltför sluten enhet. Icke minst gäller detta om E. Brunner — hans senaste i många avseenden mycket värdefulla bok *Der Mittler* kan ingalunda bedömas blott och bart som en exponent av

»dialektisk teologi». Men om jag efter denna reservation nu närmast tar sikte på den dialektiska teologin sådan som den först framträdde, så kan denna utan tvivel betecknas såsom antitesen till den humaniserande teologin. I detta antitetiska förhållande ligger dess berättigande — och dess begränsning. Jag illustrerar denna antitetiska hållning genom några sats, ägnade att framhäva motsättningen.

Där den humaniserande teologin talar om det gudsbesläktade hos människan, där predikar den dialektiska den ofrånkomliga och oöverkomliga distansen mellan gudomligt och mänskligt — mot immanens-tanken ställes den rena transcendenstanken. Där den humaniserande teologin talar om den milde Fadern, där ordar den dialektiska om Gud såsom Domaren och om allt mänskligt och allt historiskt såsom ställt under domen. Där den humaniserande teologin talar om tron såsom erfarenhet och om frälsningen såsom ett växande hän emot fullkomningen, där få vi av den dialektiska höra, att tron icke har något med erfarenhet att skaffa, att tron därför är alltigenom hopp samt att — såsom det tillspetsat sagts — den nya människan endast är »ein Fabelwesen» (Gogarten). Där den humaniserande teologin förtröstansfullt finner, att gudsriket allt fullkomligare realiseras under historiens villkor, där visar den dialektiska teologin oss resolut bort från allt historiskt till det eskatologiska. — Ville jag härtill lägga ett ord om synen på teologin och dess uppgift, så ligger här saken så till, att den dialektiska teologin intensivt bekämpar alla tendenser att låta teologin uppgå i religionspsykologi och i motsats härtill vill hänvisa till det objektiva Ordet såsom en exklusiv transcendent storhet<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Den häri liggande intentionen kan vara värd allt erkännande. Men det hela stannar i stor dunkelhet, därigenom att innebörden av begreppet »Ordet» icke på allvar klarlägges. »Ordet» blir snart sagt en trollformel, som begagnas för att avhugga alla metodiska frågor. Det uppträder såsom en slags metafysisk storhet, vilkens relation till historiens och människolivets värld lämnas utan avseende. — — — Överhuvud kan det konstateras, att frågan om teologins uppgift mångenstädes i nutiden är ytterst oklart fattad. På många håll, särskilt i Tyskland, framhålles det såsom ett företräde i förhållande till 1800-talet, att teologins »bekännarekaraktär» blivit starkare hävdad i nutiden. Bakom sådana uttalanden ligger i själva verket en ödesdiger förväxling mellan trons och teologins funktioner. Att »bekänna» är trons funktion — men teologins uppgift är att *förstå*, att intränga i, utforska, klarlägga och förstå *tron*. Försåvitt icke denna metodiskt grundläggande synpunkt bli klart fattad, blir följden ovillkorligen ren villervalla. När den dialektiska teologin vänder sig mot alla tendenser att låta teologin uppgå i religionspsykologi är den i sin goda rätt. Det kan vara förklarligt, att man i detta

Det ligger i själva verket i öppen dag, att vi måste förstå denna dialektiska teologis framträdande såsom den mest intensiva reaktion mot all humaniserande kristendomstolkning. Den säger på varje punkt sitt allra kraftigaste nej. Men härvid må understrykas, att den dialektiska teologin alldeles icke är ensam om denna motsättning. Den hade gjort sig mycket tydligt gällande på många håll inom teologin långt innan den dialektiska teologins skarptskurna profil framträdde på den teologiska scenen. Det är alltså snarast i den dialektiska teologin fråga om motiv, som på skilda håll i nutiden gjort sig förnumna gentemot den humaniserade kristendomstolkningen från de närmast föregående tvenne århundradena och som nu upptagas och s. a. s. renodlas. Man vill gå till storms mot det illusoriska i den humaniserade kristendomstolkningens syn på Gud, på människan och på historien och man vill häremot ställa distansmotivet, suveränitetsmotivet, domsmotivet och det eskatologiska motivet. Häri har den dialektiska teologin sin styrka.

Men just på grund av denna väsentligen negativa inställning blir man i viss mån negativt beroende av det man bekämpar — man kommer icke loss från *frågeställningarna* i den teologi, mot vilken man vänder sig. Detta belyses framför allt av följande omständighet: mot den immanenstanken, som gör sig bred i den humaniserande teologin, vill man sätta transcendenstanken — man vill hävda den absoluta distansen mellan det gudomliga och det mänskliga. Men denna »distans» kommer under sådana förhållanden att primärt fattas icke såsom en kvalitativ utan som en metafysisk distans: det blir långt mera fråga om den metafysiska motsättningen mellan det oändliga och det änd-

sammanhang vänder sig särskilt mot Schleiermacher och hans inflytade, såsom E. Brunner gjort i sin stridsskrift *Das Wort und die Mystik*. Men felet hos Schleiermacher låg icke däri att han ville göra tron till teologins objekt. Här ligger tvärtom det förtjänstfulla och banbrytande i hans metodiska ansats. Felet ligger icke i ansatsen men i utförandet, däri att den metodiska ansatsen i själva verket icke fullföljts. Man kan tala om en dubbel brist. Å ena sidan förhindras trons egna, karakteristiska synpunkter att komma till sin rätt, därigenom att »der christliche Glaube» inställes i en evolutionistisk världsåskådningsram, som överallt lägger sitt hårda tryck över forskningsobjektet. Å andra sidan ligger bristen däri att tron icke fattas just såsom *tro* eller m. a. o. däri att trosbegreppet omböjes i psykologistisk riktning och tron likställes med »fromma själs-tillstånd». Men räddningen från denna förträngning av teologins uppgift kan icke sökas däri att tron skulle upphöra att vara teologins föremål, utan i stället däri att man gör fullt allvar av att *just tron* är det forskningsobjekt, som teologin har att undersöka och i möjligaste mån klarlägga med alla till buds stående medel.

liga än det blir fråga om motsättningen mellan den kvalitativt fattade gudsviljan och det som är fientligt i förhållande till denna. Denna metafysiska inställning visar sedan sina efterverkningar på alla håll. Det är *den* som vållar, att man icke vågar tala om den »nya människan» annat än såsom »ein Fabelwesen»; *den* gör, att man icke dristar sig att säga *något* annat om historien än att denna står under domen o. s. v.

Men därmed har den äktkristna och reformatoriska dubbelsidigheten i synen på det kristna livet gått förlorad. Man talar med utomordentlig styrka om distansen, men icke med samma styrka om den Gud som bryter igenom distansen. Man talar med det mest inträngande allvar om domen, men alldeles icke med samma kraft om förlåtelsen, om dess positiva sida — det är utomordentligt betecknande, när Bultmann i sin nyutkomna lilla skrift *Der Begriff der Offenbarung im N. T.* i detta ämne skriver: förlåtelsen visar sig däri att Gud, trots det att vi äro syndare, *icke upphör att ställa krav på oss*. Ingen torde kunna påstå att denna sats ger något verkligt uttryck för hela rikedomen och fullheten i urkristendomens och Luthers förlåtelse-tanke. Man talar med erkännansvärd skärpa om gudsriket såsom en övervärldslig storhet, men det vill synas som om detta gudsrike knappast skulle ha någonting att skaffa med historiens, med syndens och ändlighetens värld. Det som överallt faller i ögonen är att det kristna grundmotivet blivit försvagat och starkt kringskuret: det alltbehärskande är icke längre hänvisningen till den Gud, som — *contra rationem et legem* — träder i gemenskap med den syndiga människan, med den människa som befinner sig under syndens och dödens villkor. Luther visste väl, att det icke finnes någon gudsgemenskap, vilken kan ägas av människan som en trygg besittning. Men det föll honom dock icke in att tala om »den nya människan» såsom ett väsen tillhörande fabelns och drömmarnas värld. *Han* kände dubbelsidigheten: den gamla människan skall dagligen dö från synden och en ny människa dagligen uppstå.

Frågan inför den dialektiska teologin blir därför till sist, om det verkligen skall vara nödvändigt att segla från Scylla rakt på Charybdis — eller om det icke kan finnas en annan väg än negationens.

\*

\*

\*

2. *En positiv väg.* Den humaniserande kristendomstolkningens karakteristiska perspektiv är evolutionistiskt. Den dialektiska teologins är metafysiskt: evigt-timligt, oändligt-ändligt, finitum non capax infiniti. Men den kristna trons karakteristiska perspektiv är varken det ena eller det andra. Det skulle snarast kunna bestämmas såsom dramatiskt — eller, med ett något fullständigare uttryck: dualistiskt-dramatiskt.

Det för dess utsyn avgörande är tanken på den kamp, som här under jordelivets villkor står mellan gudsviljan och de makter, vilka äro »nedanefter» — den kamp, om vilken det Nya testamentet, Augustinus och Luther har så mycket att säga, den mirabilis duella, där Kristus är Guds kämpe och segerherre, vilken kämpar Guds strid och vinner hans seger.

Med denna utsiktspunkt framträder vart man än blickar den dubbelsidighet, varom nyss talades. Den möter oss i synen på Kristus och hans livsverk: å ena sidan den en gång för alla i och genom självutgivelsens offer slutgiltigt vunna segern — urkristendomens, den gamla kyrkans och Luthers klassiska försoningsmotiv — å andra sidan Kristi livsverk såsom en ständigt fortgående gärning i människosjälarnas värld. Samma dubbelsidighet möter i betraktelsen av det kristna livet, tydligast uttryckt i Luthers ovan anförda ord om den gamla och den nya människan: ingen färdig trygghet karakteriserar »den nya människan» — hennes liv är en fortgående kamp, präglad av det alltmera skärpta syndmedvetandet — men hon är därför ingalunda blott och bart »ein Fabelwesen».

Dubbelsidigheten kommer igen, när det blir fråga om gudsriket och historien. Gudsriket existerar icke inom jordelivets ram. Det är intet fel, när den dialektiska teologin så eftertryckligt framhäver dess eskatologiska karaktär. Denna kan i själva verket icke betonas för starkt. Det duger minst av allt att söka någon kompromiss mellan eskatologiska och »historiska» synpunkter. Gudsriket har *intet* att skaffa med några jordiska lycksalighetsideal. Men detta betyder nu icke, att historien icke skulle ha något att skaffa med gudsriket eller att den skulle vara något från gudsrikets synpunkt likgiltigt, att förhållandet mellan gudsrike och historia skulle vara rent negativt. Historien är fastmera valplatsen, där gudsriket kämpar och där det vinner sina segrar: om det är med Guds finger de onda andarna ut-

drivas, då är gudsriket — väl icke förverkligat men — i aktivitet. Det är icke färdigt, men på färde. Det vinner sina segrar, men detta betyder icke att det från en inomvärdslig synpunkt sett alltmer framskrider mot fullkomligheten. Det betyder blott att det är i ständig aktivitet: bakom varje seger ny kamp, måhända på en annan front. Fronterna kunna förändras, men i grunden är det alltid *samma* kamp. Gudsriket är för varje nytt släkte lika nära — och lika fjärran. Huvudsaken i fråga om gudsrikets förhållande till historien är: gudsrikets aktivitet. Luther talar därom, när han i utläggningen av tredje bönen svarar på frågan om hur Guds vilja sker: »när Gud bryter och förhindrar vår köttsliga vilja och förtager allt ont råd, djävulens och världens anslag, vilka icke tillstodja att vi helga hans namn och att hans rike kommer till oss». Det är trons realistiska utsyn: intet falskt evolutionistiskt idealiserande, men icke heller resignation. Segertonen tränger igenom — trots allt: »och vore världen än så stor och full av mörkrets härar, dock» ...

Att här icke vilja se den positiva sidan av saken är att tappa bort andetron. Risken med den humaniserande teologin var att Anden identifierades med »det högsta mänskliga» samt att därför det hela sågs evolutionistiskt. Risken med den dialektiska teologin är att andetrans egentliga mening går förlorad och att därför historien förlorar sin mening. Men kristen andetro är icke lika med oklar immanensstro — den är tro på den gudsande, som »verkar i vår svaghet».

Samma dubbelsidighet, samma spänning möter oss till sist i själva gudsbildens drag. Icke bara så att den Suveräne Guden tillika ter sig som den Kämpande. Vi söka icke efter någon rationell utjämning av dessa båda synpunkter. Teologin har under århundradenas lopp haft övernog av dylika rationella utjämnings. De ha aldrig gjort annan tjänst än att fördunkla det för tron väsentliga. Trons högsta utsaga är här att den Gud, som vi i Kristus se kämpa och segra, tillika är universums suveräne herre, på en gång uppenbar och fördold.

Men dubbelsidigheten, spänningen gör sig också förnummen inne i det allra innersta, i fråga om det som vi drista kalla Guds hjärta och vilja. Den humaniserande teologin ville s. a. s. låta kärleken genomtränga och prägla alla gudsbildens drag, men den kärlek, varom man talade, var en förflackad kärlek. Den dialektiska teologin reagerar. Den spe-



lar ut domen och vreden gentemot den humaniserade gudsbilden. Men därvid löper kärleken fara att detroniseras och gudsbilden att förlora något för den kristna halten väsentligt. Ingen rationell utjämning kan här ifrågakomma. Den teologi, som medvetet eller omedvetet inriktar sig på att begränsa »vreden» och domen, lär icke kunna berömmas för någon alltför inträngande djupblick. Kärleken är minst av allt något naturligt självklart, s. a. s. någon vilande objektivitet. Likväl är trons allra sista ord ordet om »Guds natur» såsom »eitel Liebe» — »idel Kärlek» mot vredens bakgrund. Till det djupaste som någonsin blivit sagt i detta ämne höra helt visst de uttalanden hos Luther, där han betecknar också den gudomliga vreden såsom en av de »tyranner», vilka den gudomliga »välsignelsen» i Kristus besegrar<sup>1</sup>. Den kärlek, som så »bryter igenom» har ingenting med flack rationalitet att skaffa. Den är mysteriet — undret över alla under.

\*                    \*  
\*                    \*

Jag står vid slutet av min överblick över det teologiska nutidsläget. Nutiden ter sig såsom en brytningstid. Denna brytningstids mot-sättning mot den föregående teologiska perioden har med avsikt tecknats en smula tillspetsat — det har skett för att linjerna skulle framträda med tillbörlig tydlighet. Jag har betecknat denna bakomliggande tidsperiod med namnet den *humaniserande* kristendomstolkningen. »Human» och »humanitet» äro höga och omistliga ord. Men de förlora sin höghet om de placeras på Guds tron. Vår opposition mot en humaniserande kristendomstolkning härrör i grunden icke därav att vi skulle vilja tala mindre »humant». Vi vilja visserligen tala

<sup>1</sup> Till en viss grad skulle man kunna göra gällande att denna Luthers synpunkt innebär en slags syntes mellan kristendomens klassiska försoningsmotiv och det försoningsmotiv, som ligger bakom den latinska sidolinjens tankegång, för vilken det alltid varit karakteristiskt att tänka en spänning mellan Guds kärlek och »rättfärdighet». Men tilläggas bör då att den för samma latinska försoningslära betecknande rationaliteten — Kristi livsverk fattat såsom den logiskt gångbara mellanvägen mellan kärlek och rättfärdighet, mellan nåd och straff — här fullständigt försvinner, så snart som det urkristna och klassiska försoningsmotivet göres till det överordnade och dominerande, så snart som segertanken är den utslagsgivande och försoningsverket alltigenom fattas såsom — för att tala med Luther — ett verk av själva den gudomliga »allmakt» och »välsignelse», vilken sammandrabbar med och övervinner »förbannelsen».

strängare och kärvare, mera i överensstämmelse med den realism, som kännetecknar kristen tro. Vi ha ingen användning för den rationella metafysikens skyggappar. Men den djupaste anledningen till oppositionen ligger icke däri att ordet »human» skulle säga för mycket. Förhållandet är det motsatta: ordet säger för litet. Det är fråga om något vida över all mänsklig humanitet. »Gud är större än vårt hjärta» heter detta på Nya testamentets språk. Den Guds kärlek, om vilken tron vittnar, är en kärlek contra rationem et legem. Dessa två — ratio och lex — representera här det »humana». De vilja båda neddraga den gudomliga kärleken i det humanas sfär.

Men vår opposition vill icke stanna i negationen. Negationen kan vara en nödvändig vägrödjare. Men den förmår icke på allvar övervinna det den bekämpar. Endast en positiv väg för framåt. För vandringen på denna väg har ingen man i kristenhetens historia mera att giva än Luther. Hans storhet och rikedom har aldrig någonsin framträtt med så överväldigande styrka som just i nutiden.

Utan tvivel vilar det något ofärdigt över det nutida teologiska läget. Men detta är just — från en sida sett — det löftesrika i situationen. En färdig teologi är en dömd teologi. Den humaniserande teologins period hör idéhistoriskt sett till det förgångna. Dess tid är över — lika väl som den gamla »ortodoxins» med alla sina rationella förklaringar och sin bristande respekt för deus absconditus. Vi skola måhända få bevittna en del recidiv. Mer eller mindre kunskapsrika teologer skola förmodligen profetera och ännu alltjämt utgiva förlezade humaniserande tankar för att vara stora framtidstankar. Allt detta hjälper icke. Teologiskt sett är den humaniserande kristendoms-tolkningens skede ett övervunnet skede. Någon ledareställning får detta slags teologi aldrig mera.

Är det nutida teologiska läget kaotiskt? Det första intrycket går lätt i denna riktning. Förmår man se något djupare in bakom brokigheten, så upptäcker man, att man icke kan stanna vid detta första intryck. Man upptäcker, att en teologi, som är artskild både från ortodoxins och den humaniserande kristendomstolkningens teologi, är i färd med att bryta sig fram. Och man urskiljer för varje år som går tydligare och tydligare denna teologis karakteristiska och markerade drag.

## TIL DEN ISRAELITISK-JUDEISKE KONGEKRONOLOGI.

AV PROFESSOR SIGMUND MOWINCKEL, OSLO.

Jeg vil her komme med et par forbedringer til min avhandling om ovennevnte emne i dette tidsskrifts 1ste årgang, s. 245 ff.

Slaget ved Karkar settes nu av assyriologene til år 853 f. Kr., Jehus skattebetaling til år 841<sup>1</sup>. Herav følger et par små forskyvninger i beregningene.

1. Ahab kan ikke være død i 854, siden han fulgte kong Hadad'æzær<sup>2</sup> i slaget ved Karkar. Den mulighet som *Kittel*<sup>3</sup> ikke er tilbøielig til å regne med, nemlig at den assyriske skriver er feil underrettet om navnet på Israelskongen og at det i virkeligheten har vært Jôram som var med ved Karkar, er for usikker. Lat så være at de assyriske beretningene om slaget og Sjulmanu-asjaridus seier er veldig overdrevet; men man må gå ut fra at assyrerne var så pas godt underrettet om de politiske forhold i Palestina at de visste navnet på de regjerende konger.

Den nærmestliggende antagelse med hensyn til årsaksforholdet mellom fasene i Ahabs forhold til Hadad'æzær av Damaskus er da følgende. De heldige kriger mot Damaskus som legendene i I Kg. 20 gir — riktignok udaterbare og ukontrollerbare — beretninger om, har rimeligvis falt i en litt tidligere periode av Ahabs styre. Hvor lenge før hans død, kan ikke sies sikkert; for slik som disse legendene er, tør man ikke bygge for meget på deres oppgift om at hendingene i I Kg. 20 fant sted 3 år før toget mot Ramat i Gil'ad (I Kg. 22); 3 år er et typisk sagn- og legendedetail. I ethvert fall har disse krigene endt på en annen måte enn de elohistiske<sup>4</sup> legendene i Kongeboken gir inntrykk av; når Ahab i 853 optrær som Hadad'æzærs lyd-konge (forbunds-felle)

<sup>1</sup> Se listene over de assyriske kongers styreår av *Ernst F. Weidner* i *Meissners Babylonien und Assyrien II*; tallene er sikre fra år 911 f. Kr. av.

<sup>2</sup> = Bænhadad i TM; se ekskurs, s. 154.

<sup>3</sup> *Geschichte des Volkes Israel II*<sup>6</sup> (1925), s. 256 f.

<sup>4</sup> Om E(lohisten) som forfatter (nedskriver og bearbeider) av profetlegendene i Kongeboken se *Hölscher*: *Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion*, i *Eucharisterion* (Gunkelfestskrift) I, s. 188—195.

i krigen mot assyrerne, så er grunnen uten tvil den at stridighetene har endt med at Ahab har måttet underkaste sig. Toget mot Ramat i Gil'ad må da opfattes som tegn på at Ahab har sluttet å betale skatt til arameerkongen og har besluttet å vinne det tapte tilbake. Grunnen til at han har tatt dette skridt, er da med overveiende sannsynlighet nettop utfallet av slaget ved Karkar; om enn dette ikke var nogen strålende seier for assyrerne, som deres hoffskrivere vil ha det til <sup>1</sup>, så må det iallfall ha vært en ganske alvorlig påkjenning for Hadad'æzær og hans forbund.

Slaget ved Karkar fant sted på forsommeren 853 — først efter at vårflommen i Eufkrat var sunket, pleiet assyrerkongene å drage i Vesterlandsferd. Ahabs tog mot Ramat i Gil'ad og hans død har da funnet sted om høsten samme år — de palestinensiske konger pleiet å dra i hærferd om høsten »ved årets vending» <sup>2</sup>. Har han nu regjert i 22 år, må hans tronstigningsår være 874, ikke 875, som jeg før mente. De tallene jeg har gitt i min ovennevnte avhandling s. 252 for Israelskongene fra Jarob'am I til Jôram (se strax nedenfor) må derfor forrykkes 1 år nedover. Det samme gjelder Judakongene fra Rehab'am til Ahazja (se sammesteds); Ahazjas ene år har i hovedsaken falt på 841. Riksdelingen altså i 931.

Her også et par ord om 'Omris motkonge Tibni bæn Ginat (I Kg. 16, 21 f). Når det i I Kg. 16, 15 f heter at 'Omri tok kongsnavn i Judakongen Asas 27de styreår, i 16, 23 derimot at 'Omri blev konge i hans 31te år, så sikter det siste tall selvsagt til den tid da 'Omri blev enekonge efter Tibnis død; denne har holdt sig i nogen år som konge i en del av landet. Under forutsetning av at synkronismene er riktig regnet ut av Rdt eller iallfall gjengir Tibnis styretid riktig, og hvis tallene her ikke er blitt feilskrevet av avskriverne, må Tibnis styretid settes til 5 år, efter Kongebokens regnemåte for denne tiden (dobbelregning av tronskifteårene), og hans død til 881. Det stemmer med notisen i I Kg. 16, 23 b: »'Omri regjerte i Tirsa i 6 år»; det var vel først efter at han var blitt enekonge at han anla den nye hovedstad Samaria. Denne bys anlegg kan altså settes til 880.

<sup>1</sup> Se *Kittel*, Geschichte d. Volkes Israel II<sup>o</sup>, s. 257.

<sup>2</sup> Se II Sam. 11, 1 og I Kg. 20, 22. 26 og *W. Caspari*, Die Samuelbücher 1926, s. 516 f.

2. Når denne forrykningen også må gjøres gjeldende for Ahabs 2 nærmeste efterfølgere, så er grunnen den, at Jehus oprør — under forutsetning av at regjeringsslengdene er opgitt riktig i Kongeboken — ikke kan settes til 842, men må ha funnet sted i 841. Der er riktig nok ingen tvingende grunn til å anta at Jehus oprør var foranlediget ved Sjulmanu-asjaridus tog mot Damaskus (våren) 841. Revolusjonen betydde intet brudd med forgjengerens utenrikske politikk, som alt på forhånd var antiarameisk og dermed også assyrervenerlig; Jehu fortsatte den krigen mot Damaskus som allerede Jôram hadde begynt; det er derfor ikke nødvendig å anta at Assyria stod bakom hans oprør, for det hadde allerede en forbundsfelle mot Damaskus i Jôram — om det ønsket nogen slik forbundsfelle. Der er derfor intet særlig som tyder på at Jehus tributbetaling til Assyria i 841 var vært kontant og omgående betaling for hjelp til oprøret. Assyrerkongen har i 841 foretatt sitt vesterlandstog uten på forhånd å bekymre sig om hvad kongen i Israel het. — På den annen side har Jehu nødvendigvis vært interessert i så snart som mulig å forsikre Assyrerkongen om at han ikke aktet å slå sig til motstandernes parti og bryte forbundet. Han har derfor hyldet storkongen som overherre og hjelper så snart han viste sig i Palestina, ikke bare for å få hans hjelp mot Damaskus, men også for å styrke sitt illegitime kongedømme.

Nu er det imidlertid overlevert at Jehus oprør fant sted mens Israelshæren lå foran Ramat i Gil'ad; kong Jôram var reist hjem for å komme sig efter et sår han hadde fått der. Når kan så Jôrams angrep på Ramat ha begynt? Efter Ahabs fall hadde Israel, efter alt hvad vi vet, i over 10 år ikke innlatt sig på nogen krig med Damaskus; öiensynlig hadde sönnene hans Ahazja og Jôram måttet anerkjenne Hadad'æzærs overherredømme, eller de våget iallfall ikke å legge sig ut med ham. Jôrams gjenoptakelse av angrepet på Ramat må derfor ha hatt overbevisende årsaker. Der kan nevnes 2 slike. Først tronskiftet i Damaskus; enda i 844 levet Hadad'æzær, og var fremdeles kar for å mönstre omtrent de samme lydkongene i sin hær som i 853; i 841 er tronröveren Haza'el konge i Damaskus, og han står alene da Sjulmanu-asjaridu angriper igjen i dette året. Det er tronskiftet som har skilt Damaskus av med dets lydkonger, og höist sannsynlig er det derfor nettop disse forhold som har fått assyrerne til å gå til angrep igjen i

841. Hadad'æzær er derfor efter all sannsynlighet blitt drept i 842 eller endog så sent som i begynnelsen av 841. För hösten 842 kan derfor ikke Jôram ha tatt krigen op igjen, sannsynligvis ikke för 841. — Det annet forhold som kunde få Jôram til å gå angrepsvis tilverks mot Damaskus, er nettop assyrerkongens vesterlandstog våren 841; da hadde Haza'el henderne fulle. Og noget slikt tyder nettop Elohistens fortelling om beleiringen av Ramat på; byen synes å være helt overlatt til sig selv og sin garnison; nogen arameisk hær i åpen mark er der ikke tale om. Det tyder på at toget mot Ramat först har begynt hösten 841.

Hvis nu Kongebokens regjeringstall for Ahazja og Jôram er riktige, så kan Jehu heller ikke ha gjort sitt oprör för i 841. Så snart han var ferdig med sine fiender i Israel, har han så allerede samme år sendt skatt og gaver for å hylde Sjulmanu-asjaridu, som enda var optatt med å ordne forholdene i Syria og Fönikia.

3. For tiden fra Jehus tronstigning til Samarias fall blir en tilsvarende forrykkelse å foreta. De tallene jeg har gitt å min forrige avhandling s. 254 f må forminskes med 1 år og et par andre tillemperinger foretages.

Sluttpunktet Samarias fall må settes til omkring nyår (juliansk) 722, ikke nyår 723; det står nemlig nu fast at det var i tebet, d. v. s. omtrent december 722 Sjulmanu-asjaridu V døde. Hosjea's 9de og siste styreår er da det som begynte hösten 722.

Hvis det nu er riktig at Hosjea regjerte på det 9de året (II Kg. 17, 1. 6; 18, 9. 10), så synes der, da Tukulti-apil-esjarra III:s vesterlandstog og besettelse av Nordisrael fant sted i 733—732, ingen annen utvei å være enn å anta at der ligger nogen tid imellem assyrernes besettelse av Israels nordlige og östlige provinser og Hosjea's drap på Pækah og hans efterfølgende utropelse til konge. I året 733/2 var det Damaskus falt, og da var det også Ahaz av Juda hyldet Tukulti-apil-esjarra dør i byen. Leser man den assyriske beretning om toget<sup>1</sup>, så får man riktignok det inntrykk at Hosjea blev innsatt til konge samme året som Nord- og Östisrael blev lagt under Assyria. Men på den annen side står der hverken her eller i II Kg. 15, 29—30

<sup>1</sup> Se *Ungnads* oversettelse i *Gressmanns* *Altorientalische Texte und Bilder* I, s. 115.

noget uttrykkelig om at disse to hendingene fant sted i samme år. Intet *forbyr* å anta at II Kg. 15, 30 i tid faller noget senere enn II Kg. 15, 29, og der kan egentlig heller ikke sies å være noget som *forbyr* å anta at Tukulti-apil-esjarras skriver under omtalen av plyndringen og bortførelsen av folket i »Bît-humria», d. e. Israel, også kan ha nevnt ting som i tid faller litt senere, men som saklig henger sammen med seiren over Israel; innskriften behøver jo selvsagt ikke å være *skrevet* i år 732<sup>1</sup>. Det har muligens her noget å bety på listen over de konger som betalte skatt i 733/2 mens Tukulti-apil-esjarra var i Syria<sup>2</sup>, er Hosjea<sup>3</sup> ikke nevnt, likesom annalene<sup>3</sup> heller ikke synes å ha nevnt ham. Man kunde da anta at Pækah har holdt sig i spissen for en hær, kanhende i Samaria selv, enda en tid efter at landet var blitt herjet; kanhende har assyrerne holdt Samaria innesluttet med en mindre deling, kanhende har de også inntill videre måttet late forholdene i Israel gå sin gang inntil de kunde få frigjort den nødvendige hærmakt fra beleiringen av Damaskus. Misnöien med denne tilstand er det så som har fått Hosjea<sup>4</sup> til å rydde Pækah av veien og sende hyldningsbud til assyrerkongen, som da har stadfestet ham som konge mot å betale en skatt på »10 talenter gull og [x] talenter sølv». Dette har da, hvis tallet »9» er riktig for Hosjea<sup>5</sup>, funnet sted først i 731/0.

En betenkelighet ved denne hypotesen er det imidlertid, at der da har gått temmelig lang tid selv efter Damakus's fall i 732 før assyrerkongen fikk sørget for orden i Samaria. Ennvidere lar det sig ikke nekte at Tukulti-apil-esjarras annalinskrift omtaler Pækahs avsettelse i umiddelbar sammenheng med felttoget i 733/2 og på en slik måte at den nærmestliggende tolkning uten tvil er at de to hendingene fallt sammen i tid. Vil man fastholde dette, synes der ikke å være annen utvei enn å anta at tallet »9» for Hosjea<sup>6</sup> er feilaktig, og at der opprinnelig har stått eller skulde stå »11»; da må man nemlig sette Hosjea's tronstigning til 732.

Imidlertid er tallet »9» så ofte bevidnet i Kongeboken at det synes vanskelig å komme forbi det. Man kan derfor prøve enda en tredje

<sup>1</sup> Sml. listen over de vesterlandske skattekonger som også omtaler Ahaz's tribut i 733/2; listen er sannsynligvis forfattet i 728 (*Ungnad-Gressmann* s. 116).

<sup>2</sup> Se frg. anm.

<sup>3</sup> *Ungnad-Gressmann* o. v. s. 114 f.

utvei som på en måte kombinerer begge de ovenfor nevnte mulighetene: Hosjea's 9 år er hans *offisielle* styreår, regnet fra den tid han fikk assyrerkongens stadfestelse som konge; dette må da ha funnet sted i 730. Pækah kan være blitt drept i umiddelbar tilslutning til assyrernes innfall allerede i 732.

Tukulti-apil-esjarras Vesterlandstog begynte som nevnt (våren) 733. En tilskyndelse mere hadde han i den sendeferden med bönn om hjelp som han fikk fra Ahaz, som var blitt angrepet av Israel og Damaskus. Dette angrepet må senest settes til hösten 734. Senest da er altså Pækah blitt konge. Men heller ikke synderlig lenge för, hvis det overleverte fall »10» for Menahem er riktig (M. betalte skatt til assyrerne i 738). Det overleverte tall »20» for Pækah er derfor av alle anerkjent som uriktig. Går man nu ut fra at de andre tallene for Israelskongene er riktige, får man, under forutsetning av den beregningsmåten som jeg i tilslutning til *Rühl* og andre har fulgt, følgende data: Jehu 811—814, Jô'ahaz 814—798, Jô'asj 798—783, Jarob'am II 783—743, Zakarja og Sjallum 743. For Menahem skulde det da bli 743—734. Men da blir der for hans sönn Pekaħja bare nogen måneder tilovers. Kanhende man tör anta at der i den opprinnelige kilde har stått »2 måneder» istedenfor »2 år». Vil man ikke gå med på dette, må Menahems 10 år være uriktig; »10» עשר kan da være en skrivfeil for »9» תשע; Pekaħjas 2 regjeringsår kan meget godt i virkeligheten bare ha været vel 1 år. Man får da for Menahem 743—735 og for Pekaħja 735—734. Dette turde være den sannsynligste lösning. — Pækah må altså settes til 734—730 (eller 734—732, hvis Hosjea' får 11 år). Det vil si at der istedenfor det overleverte tall »20» enten skulde stått (har stått) »5» eller også »3», altså חמש eller שלש istedenfor עשרים. — Det litt miströstige resultat av disse overveielse er at Kongebokens tall inneholder flere feil enn jeg i den forrige avhandlingen mente å måtte regne med. Det gjør unektelig tilliten til de ikke kontrollerbare data for tiden mellem Jarob'am I og Ahab noget mindre.

4. Man kan også prøve å gi en nöiaktigere bestemmelse av tiden for Judakongene mellem 'Atalja og Amon; de siste 6 kongene Amon til Sidkija er riktig bestemt i min forrige avhandling s. 261.

Under den syrisk-efraimitiske krig var Ahaz kommet på tronen.



Men de første angrepene på Judas grenser begynte Pækah og Rason allerede under Jôtam (II Kg. 15, 27), som altså må ha levet til utpå sommeren 734, mesteparten av sin tid som regent for faren. Å prøve å sette Jerusalem i forsvarsstand mot det påtenkte angrep på selve hovedstaden, var öiensynlig Ahaz's første regjeringshandling. — 'Atalja kom til makten samtidig som Jehu 841; samtidig fikk barnet Jô'asj kongsnavn; fra da regnes hans offisielle regjeringsår (se ovennevnte avhandling s. 258). Den oprinnelige tekst i Kongeboken eller dens kilder, den som synkronismene er regnet ut efter (med mange feil), har gitt Amasja 39 istedenfor TM's 29 år (sml. II Kg. 13, 10 med 14, 1 og 15, 1). 'Azarja må da få bare 32 istedenfor 52. Under denne forutsetning stemmer de overleverte tall ellers med de kjente grensepunkter 841 og 587 (se utregningen nedenfor). — Om Ahaz's og Hizkijas styretid gjelder hvad jeg har påpekt i den forrige avhandlingen; Ahaz må få 20 år istedenfor 16 og Hizkija 19 istedenfor 29 (se s. 258 f, 261).

5. For oversiktens skyld gir jeg følgende tabell.

Israel	Juda
Jarob'am I ..... 931—910	Rehab'am ..... 931—915
Nadab ..... 910—909	Abija ..... 915—913
Ba'sja ..... 909—886	Asa ..... 913—873
Ela ..... 886—885	
Zimri ..... 885	
Tibni ..... 885—881	
'Omri ..... 885—874	
Ahab ..... 874—853	Jôsufat ..... 873—849
Ahazja ..... 853—852	Jöram ..... 849—842
Jöram ..... 852—841	Ahazja ..... 842—841
Jehu ..... 841—814	'Atalja ..... 841—836
Jô'ahaz ..... 814—798	Jô'asj ..... 841—802
Jô'asj ..... 798—783	Amasja ..... 802—764
Jarob'am II ..... 783—743	'Azarja ..... 764—734/3
Zakarja ..... 743	Jôtam ..... 749—734
Sjallum ..... 743	
Menahem ..... 743—735 (eller 734)	
Pekahja ..... 735 (eller 734)—734	
Pækah ..... 734—732 (eller 730)	Ahaz ..... 734—715
Hosjea' ..... 732 (eller 730)—722	
	Hizkija ..... 715—696
	Manasse ..... 696—642
	Amon ..... 642—640
	Jôsijja ..... 640—forsommeren 609
	Sjallum ..... sommeren 609
	Jojäkim ..... hösten 609—våren 598
	Konja ..... sommeren 598
	Sidkija ..... hösten 598—juli 587.

Ekskurs. »Bænhadad» i I Kg. 20 og 22 kan ihvertfall ikke være identisk med B. bar Ṭabrammān I Kg. 15, 18; dennes forbund med Asa fant sted mellem 910 og 887, og Ṭabrammān kan ikke ha vært samtidig med 'Omri, se 20, 34. Man taler derfor om en B. II som Ahabs motstander. I følge de assyriske innskrifter het imidlertid Damaskuskongen i Ahabs senere år Hadad-idri, nevnt i 853 sammen med Ahab og i 848 og 844, rimeligvis död 842/1 (II Kg. 8, 7 ff.), se ovenfor § 2. I hvertfall Bænhadad i I Kg. 22 er derfor den samme som Hadad-idri. For å forene motsigelsen mellem navneoppgiftene har man antatt følgende (se Kittels kommentar til Kongeboken til I 15, 18): Bænhadad i TM skulde være å rette til Bænhader efter LXX; i Hadad-idri skal første ledd, som er skrevet med ideogrammet for gudenavnet Hadad IM (assy. Adad og Addu) kunne ha uttalen *bir*, idet gudens navn også skrives med ideogrammet BIR; istedenfor Hadad-idri skulde derfor uttales «Bir-idri»; navnets siste ledd *-idri* skal likesom i det supponerte «Bænhader» være den arameiske ekvivalent til det hebræiske *hūdār* = herlighet, og navnet bety: guden Bir er min herlighet. Israellittene skal ha mistydnet 1ste leddet *bir* som arameisk *bar* = sønn, hebr. *bēn*, og derfor skrevet »Bænhader». — Hele denne kombinasjon er sviktende. At samtidige israelitter skulde ha tydet et *bir* med i-vokal som *bar* = *bēn*, er utenkelig; formen »Bænhader» måtte da være opstått ved avskrivernes mistydning av et skrevet *brhadr*; og at gudens navn nogengang har vært uttalt Bir, har vi ikke nogetsomhelst vidnesbyrd om. Heller ikke LXX:s lese måte *-hader* er antagelig; i den arameiske Zakirinnskrift har vi et egennavn *brhdd*, som utvilsomt er = Bar-hadad, guden Hadads sønn; den utvei at den siste *d*:en (ד) skulde være en *r* (ר) (Zimmern i Hilprecht Anniv. Vol. 300), er så usannsynlig at man sikkert ikke hadde funnet på den hvis det ikke gjaldt å finne en støtte for den tvilsomme lesning «Bir-idri»; ד har i denne innskriften tydelig lengere skaft enn nogen av de to ד:ene i ברדד, og at der også finnes en ד som har et enda kortere skaft enn disse, betyr intet. Til et slikt arameisk Bar-hadad svarer et hebraisk Bæn-hadad med hebr. *bēn* istedenfor aram. *bar*, og TM:s navneform er forsåvidt riktig i forhold til LXX:s De assyriske innskrifters Hadad-(Adad, Addu-)idri kan ikke være noget annet enn et aram. Hadad-idrī = hebr. Hadad-ʾæzrī eller Hadad-ʾæzær = Hadad er (min) hjelp; »Bir-idri» er et apologetisk kunstprodukt. — Da nu mannen selvsagt ikke har hett både Hadad-ʾæzær og Bænhadad, så er det navn den israelitiske forfatter (E) gir ham, uriktig og beror på en forveksling enten med den tidligere kong Bænhadad i I Kg. 15, 18 eller den senere B. i II 13, 3. Man bør derfor opgi talen om en Bænhadad II som Ahabs samtidige; B. II er den B. som var samtidig med Jô'ahaz av Israel (II Kg. 13, 3, sml. Am. 1, 4), og flere enn to konger B. av Damaskus vet vi ikke noget om. (Det skulde da være at hendingene i I Kg. 20 tilhører Ahabs tidligste år; da kunde der være siktet til en ellers ikke bevidnet B. II som i tilfelle har levet engang mellem B. bar Ṭabrammān og Hadad-ʾæzær i I Kg. 22; nødvendig er imidlertid denne antagelsen ikke, selv om I Kg. 20 skulde falle henimot tyve år før I Kg. 22).

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Den sedan länge diskuterade frågan om *den praktiska prästutbildningen* har på senaste tid fått en ny aktualitet. Det är icke här platsen att i detalj ingå på de olika förslag som sett dagen — det från olika håll framställda kravet på någon tids praktisk tjänstgöring i församlingarna före genomgåendet av den praktiska övningskursen står här i förgrunden —, men några anmärkningar må dock tillåtas.

Att den nuvarande praktiska utbildningen, begränsad till »praktarterminens» övningar, bör och kan förbättras, torde allmänt erkännas. Dock må det vara på sin plats att erinra därom, att varje dylik skolning för prästämbetet måste bli bristfällig. Det gäller här till stor del ting, som läras i erfarenhetens och Andens skola mer än genom människors undervisning. Den nuvarande vid universiteten bedrivna utbildningen måste f. n. hålla sig inom en synnerligen trång kostnadsram. Med något frikostigare anslag skulle säkerligen betydligt bättre resultat kunna nås. Anslagens otillräcklighet har varit särskilt påtaglig genom den nuvarande ovanligt stora tillströmningen till prästbanan. Denna våg av teologie studerande har vid Lunds universitet just hunnit fram till den praktiska kursen, som därigenom fått ett större antal deltagare än någonsin. I Uppsala torde samma förhållande om ett eller annat år komma att inträda: här är man i anslagsväg avsevärt bättre ställd än i Lund, då den gamla extra-ordinarie professuren i praktisk teologi övergått i direktorsbefattningen. Lunds teologiska fakultet har denna vårtermin haft att utbilda mer än dubbelt så många »praktare» som Uppsala med icke fullt hälften så stort statsanslag. När domen fälles över de teologiska fakulteternas arbete på detta område, måste hänsyn tas även till denna omständighet. Över huvud taget vore det önskligt, att de olika förslagsställarna i denna fråga jämväl läte oss veta, hur de tänka sig sina projekt ekonomiskt genomförda. Då man framställer kravet, att kyrkan själv skall sörja för denna sida av prästutbildningen, måste man dra sig till minnes, att det då först gäller att genomföra en sådan

förändring av vår kyrkas författning, att hon blir satt i tillfälle att själv reglera en budget för sina centrala utgifter.

Men detta är ingalunda det enda skälet emot den praktiska utbildningens skiljande från universiteten. Det kan vid första påseende ligga något tilltalande i tanken, att den skulle förläggas till stiftsstäderna eller koncentreras på några av dem. Men den som har någon kännedom om de svårigheter det ofta möter att i en universitetsstad, som tillika är stiftsstad, eller dess närmaste omnejd, finna de personliga krafter, som ha de säregna kvalifikationer, den kombination av praktisk erfarenhet, teologisk bildning och lärarförmåga, som här erfordras, måste säga sig, att en decentralisering av utbildningen svårligen kan genomföras utan att dess nivå sänkes. Man kan också med skäl fråga: är det önskvärt, att provinsialismen inom den svenska kyrkan så direkt främjas, som det måste komma att ske genom en dylik anordning? Är det vidare önskvärt, att den dualism mellan teoretisk och praktisk utbildning, som alltid måste finnas, ytterligare accentueras? Man kan väl peka på Tysklands Predigerseminare och Englands teologiska colleges som exempel. Skulle vi kunna få ett antal liknande anstalter, som verkligen motsvarade de höga krav, som måste ställas, vore detta att välkomna som ett värdefullt tillskott till vår kyrkas andliga liv. Man måste då göra klart för sig, hur stora krav som måste ställas, både ekonomiskt och med avseende på lärarnas kompetens, och fråga sig, om möjligheter finnas att fylla dem.

Ett tungt vägande skäl torde kunna anföras för den praktiska utbildningens kvarblivande vid de teologiska fakulteterna. Den kontakt med det levande kyrkolivet och dess behov, som genom den praktiska kursen förmedlas, är av stor betydelse även för fakulteternas eget arbete. Den bidrar till att motverka det teologiska studiets isolering från den verklighet som är dess förblivande objekt. Härvid är det givetvis icke fråga om att förrycka den teologiska forskningsuppgiften genom införande av några för dess rent vetenskapliga halt främmande syften. Men den teologi, som ej står i kontakt med det religiösa liv, som rör sig omkring den i samtiden, kan med skäl misstänkas för att ha förlorat sensoriet också för de klassiska epokenas djupaste andliga innehåll. Den nödvändiga spänningen mellan teori och praxis får ej leda till bristning, om icke båda skola råka vilse. De måste befrukta

och stimulera varandra. Den fortsatta sekulerisering av de teologiska fakulteterna, som kunde bli en följd av den praktiska utbildningens skiljande från desamma, är även från den teologiska vetenskapens synpunkt föga önskvärd.

Den föreslagna övningstjänstgöringen i församlingarna kan förvisso bli av värde, även om man ej bör ställa alltför stora förväntningar på densamma. Dess största betydelse blir måhända den, att kandidaterna därigenom kunna införas i den tekniska sidan av prästämbetet, särskilt i expeditjonsarbetet, samt få någon kontakt med det praktiska församlingsarbetets problem. Ett förtidigt predikande bör däremot icke uppmuntras, och venia borde helst ej lämnas, förrän ett visst stadium i studierna (möjligen tentamen i nya testamentets exegetik) passerats. För övrigt torde mest vara att vinna därigenom, att de teologiska fakulteterna genom ökade anslag sättas i stånd att bättre än hittills sörja för den praktiska utbildningen. Möjligen kunde det tänkas, att de på universitetets stat beviljade anslagen kompletterades genom medel, som kyrkan själv ställde till förfogande, exempelvis genom Diakonistyrelsen. Kunde man därtill få hoppas på att enskild offervilja i vardera av våra gamla universitetsstäder reste ett teologiskt collegium, där deltagarna i den praktiska kursen genom ett reglerat samliv till det inre livets vård kunde mera direkt förberedas för prästkallets uppgifter, så skulle därigenom icke blott deras utbildning riktas med ett moment, som nu i alltför hög grad saknas, utan jämväl betydelsefulla kyrkliga kraftcentra skapas på tvenne utsatta och strategiskt viktiga punkter.

\* \* \*

\*

Den 27 mars avled i Lausanne biskop H. C. Brent. Med honom har en av den kyrkliga enhetsrörelsens förgrundsfigurer gått bort. Född canadensare fann han sitt levnadskall inom den amerikanska episkopalkyrkan. Efter en lång tjänstgöring som missionsbiskop på Filippinerna mottog han 1918 kallelse till västra New Yorks stift med säte i Buffalo. Här inträdde han som en av de ledande krafterna i Faith-and Order-rörelsen. I dennas historia lysa två namn med en särskild glans, R. H. Gardiners, dess första generalsekreterares, och biskop Brents. Båda ha nu efter väl förrättat värv ingått i vilan. Men del-

tagarna i den förberedande församlingen i Genève år 1920 skall städs i dem se pionjärerna för den sak, åt vilken de ägnade sin osjälviska hänförelse. Det är ett av bevisen för den höga idealitet, som präglat Brents karaktär och livsverk, att han i Life and Work-rörelsen icke såg en rival till Faith and Order, och att han aktivt medverkade i Stockholmskonferensen, ehuru denna på visst sätt kunde synas föregripa det mål, för vilket han själv strävat. Det kan förtjäna att bringas i åtanke, att Brent under dagarna före Stockholmskonferensens öppnande, satt på Örbyhus slott som ordförande i ett av de förberedande utskotten, att han på aftonen den 20 augusti 1925 höll ett offentligt föredrag i Blasieholmskyrkan om »The Gospel and public life», och att han var en av dem, som framförde gästernas tack vid den måltid, som på konferensens sista dag ordnats för deltagarna i Uppsala universitets aula.

Gardiner upplevde icke Lausannekonferensen, men Brent blev dess självskrivne ledare. Hans inledande predikan i den gamla katedralen om »The call to unity» anslog den grundton, som genomgick dess förhandlingar. Som konferensens president hindrades Brent av sin redan nu vacklande hälsa att regelbundet intaga ordförandeplatsen, där han oftast företräddes av A. E. Garvie. Men han förblev den sammanhållande kraften, och då han framträdde, lyfte han genom sin personlighets helgade lugn förhandlingarna på ett högre plan. Det var icke hans sak att imponera genom originella tankar eller teologisk lärdom. Men det mål för vilket konferensen samlats hade för honom, som kanske knappast för någon annan, blivit en hjärtesak, arbetet för kyrkans enhet var för honom en ofrånkomlig konsekvens av troheten mot dess huvud och Herre. Det var därför naturligt, att, då serien av betänkanden skulle förses med en samlande inledning, dennas utarbetande uppdrogs åt Brent. Det har nu fogat sig så sällsamt, att han fått lägga sitt huvud till ro i samma stad, där han gjort sitt livs största insats för kyrkoenhetens sak.

\* \*  
\*

Fra Paris har vi modtaget det sørgelige Budskab om Professor Eugène de Fayes Død. Som Professor ved Ecole des Hautes Etudes

og ved La Faculté libre de théologie protestante à Paris havde de Faye vist sig som en af den kirkehistoriske Forsknings Stormænd. Det var et begrænset Felt, han havde viet sine Kræfter; hele hans Liv hengik med Studiet af Kirkens ældste Historie, men denne Periode kendte han som kun faa, og i en Række betydelige Arbejder har han forstaaet at gøre sine Studier frugtbare for større Kredse. Efter et Par mindre Afhandlinger (om Aischylos og om de jødiske Apokalypter) kom i 1898 en stor Bog om Clemens af Alexandria. Den indbragte de Faye Lærestolen ved Ecole des Hautes Etudes og skabte ham straks et Navn udover Frankrigs Grænser. Wendland skrev om den, at siden Harnacks Dogmehistorie var der ingen teologisk Bog, han havde læst med større Interesse. Siden fulgte et for al fremtidig Forskning over Gnosticismen grundlæggende Værk (*Gnostiques et Gnosticisme*, 1913, 2. omarb. Udg. 1925), hvor de Faye i rigt Maal viste sine store Evner. En aldrig svigtende Nøjagtighed i Detaljerne, bygget paa et indgaaende Kendskab til Kilderne, sund Sans og Nøgternhed i Bedømmelsen af Materialet forenet med en vidunderlig Evne til dog at faa en Helhed ud af det. Naar dertil kommer, at de Faye skrev et sjældent smukt Fransk i en fuldkommen klar Stil, vil man forstaa, hvilken Nydelse det er at fordybe sig i hans Værker. Sine sidste Leveaar havde de Faye viet Studiet af Origenes. Efter at den kritiske Udgave af den store Alexandrineres Værker var kommet, tiltrængtes der en virkelig Biografi, og ingen var bedre forberedt end de Faye til dette Arbejde. »Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée» (vol. I 1923, vol. II 1927 og vol. III 1929)<sup>1</sup> blev vel nok hans største Indsats i den kirkehistoriske Forskning.

I sin kirkehistoriske Opfattelse var de Faye Elev af Harnack; han havde i det store og hele sluttet sig til den Grundopfattelse, der finder sit Udtryk i dennes Dogmehistorie; og følte sig i skarp Modsætning til den religionshistoriske Skole; dette viser sig bl. a. i Behandlingen af Boussets Værker om Gnosticismen. Men de Faye var ingen uselvstændig Discipel: paa en Række Punkter har han — det gælder alle hans tre Hovedværker — baade corrigeret, videreført og uddybet det Arbejde Harnack havde gjort. For studiet af Gnosticismen og den aleksandrinske Teologi vil de Fayes Værker altid staa om ikke som

<sup>1</sup> Indholdet af dette Værk vil delvis være svenske Læsere bekendt gennem de Olaus Petri Forelæsninger de Faye holdt i Upsala 1925. (*Esquisse de la pensée d'Origène*).

det sidste og afsluttende Ord, saa dog som det uundværlige Grundlag for al fremtidig Forskning.

Har saaledes den kirkehistoriske Videnskab ved Eugène de Fayes Død lidt et uerstatteligt Tab, vil Tabet ikke være mindre for fransk Protestantisme i Almindelighed og for det Fakultet, hvis højt skattede Lærer han var. Alle, der har haft den Lykke at være de Fayes Elever, har faaet ett uudsletteligt Indtryk af hans Personlighed. Man mödte hos ham »une prodigieuse jeunesse de caractère» — som én udtrykte det — en sand Begejstring for Arbejdet; en Villighed til og Glæde over at anerkende andres Arbejde parret med en for en Lærer lykkelig Evne til at inspirere sine Elever til fornyede Anstrengelser. Det var en Nydelse at sidde under de Fayes Kateder; hans Forelæsninger var blændende klare og fængslende; han var en Mester i Veltalenhed, men en Veltalenhed, der som hans videnskabelige Arbejde var baade nøgtern og naturlig. Den franske Protestantisme har fra gamle Dage gjort sig højt fortjent af Studiet af Kirkens Historie, og denne Tradition har Eugène de Faye paa fremragende Vis ført videre; man har sagt om den protestantiske Kirke i Frankrig, at den altid i en sjælden Grad har forstaaet at fostre store og ædle Karakterer; hvis dette er riktigt, da kan man sige om de Faye, at han i Ordets fuldeste Forstand var et Barn af sin Kirke.

\* \* \*

\*

När professor Johannes Ording i början av detta år avled vid ännu icke fyllda sextio år, bortgick en av förgrundsgestalterna inom 1900-talets norska teologi. Så länge hans kraft varade — han blev dessvärre jämförelsevis tidigt bruten och kunde under de senare åren icke upprätthålla sin professur — var han en synnerligen flitig teologisk författare. Det mest betydande av hans verk är utan tvivel Den kristelige tro (2 band 1915). Här framträder Ording såsom en skarp och klar logiker av en smula kylig läggning med utpräglat intresse för teologins principfrågor — det är betecknande att framställningen till mera än hälften sysslar med »principläran». Ording bygger närmast på ritschlsk grund men söker komplettera den ritschlska skolans »värde-teologi» med metafysiskt orienterade betraktelser i släkt med E. Troeltsch. Så menar han sig tillika kunna utbygga den kristna tron till



en omfattande, enhetlig och harmonisk världs- och livsåskådning. Risken är härvid framför allt den, att den kristna tron inprämmas i ett visst, på förhand givet schema och att under sådana förhållanden dess egenart icke alltid oförbehållsamt kommer till uttryck. Visserligen är Ording icke blind för de inre spänningar, som karakterisera den kristna tron, men denna sida av saken blir knappast nödigt beaktad i Den kristelige tro. Även om man skulle ha anledning att ställa sig kritisk såväl mot Ordings principiella syn på den teologiska uppgiften som mot hans framställning av det kristna trosinnehållet, så behöver det dock icke häri ligga något underkännande av den teologiska gärning Ording utfört. Han är utan tvivel en av de skarpaste och klaraste företrädarna för den teologi, som utformades vid tiden för och närmast efter det senaste sekelskiftet och den insats han gjort först och främst i sitt eget lands teologiska liv är förvisso icke ringa. Tankarnas slutenhet och fasta utformning gjorde att såväl meningsfränder som motståndare hade något att hålla sig till. Just därför stod också debatten i Norge mången gång särdeles het kring Ording. Teologiska skolor och riktningar äro merändels jämförelsevis kortlivade och den som Ording tillhörde kan f. n. icke sägas spela någon större roll inom den teologiska diskussionen. Den som tillbörligt beaktar denna växling blir icke benägen att döma en vetenskaplig forskargärning efter skolriktningar. Det utslagsgivande kommer långt mera att ligga i sådant som skärpan, allvaret och redligheten i det arbete som presterats. Mätt med denna måttstock kommer Ording att intaga en hedersplats icke bara inom norsk utan också inom nordisk teologi överhuvud.

# T E O L O G I S K L I T T E R A T U R

JOHN CULLBERG: *Samuel Grubbe, En studie i transcendental religionsfilosofi, akademisk avhandling, Uppsala 1926; XXII + 365 sid.*

C:s doktorsavhandling, ventilerad inom det uppsvenska universitetets filosofiska fakultet och därvid vitsordad med betyg, som erfordras för docentur, har också resulterat i en sådan, men inom teologiska fakulteten, n. b. en docentur i religionsfilosofi. Redan sådant hör i vårt land till undantagen, och undantagsmässig är även ur andra synpunkter denna förnämliga dissertation, bakom vilken det måste ligga icke så få år av mödosam forskning. I Sverige framträder vida mer sällan än i de stora kulturländerna och hör till det jämförelsevis exceptionella, att filosofisk forskning tillgodogör sig filologisk metod och når fram till filologisk noggrannhet i avseende på själva underlaget. Ett sådant undantag, värdigt allt erkännande, är den cullberg-ska avhandlingen.

Samuel Grubbe verkade länge som akademisk lärare i Uppsala på alla filosofiens huvudområden, incl. det estetiska, och han innehade successivt både den teoretiska och den praktiska professuren i sin vetenskap. Frukterna av denna filosofiska gärning, som utmärkte sig ej mindre genom en förträfflig framställningsform än genom materialets rikedom och sakliga behärskning, blevo jämförelsevis föga tillgängliga i skrifter, dem han själv publicerade, utan föreliggande alldeles övervägande som manuskript. Av dessa utgav på sin tid Axel Nyblæus först ensam och sedan tillsammans med Reinhold Geijer vissa föreläsningsserier om tillhoppa 7 omfångsrika band, men en huvudpart efterlämnade manuskript är alltfört opublicerad, låt vara att förra året en ny serie nådde offentligheten genom Nat. Fransén (tryckåret dock redan 1912). Den nyblæus-geijerska publikationen (mellan 1876 och 1884) hade emellertid företagits efter lösligare editionsprinciper, än samtiden vill veta av, i det de olika årslagren, om jag så får säga, vid Grubbes då och då upprepade föreläsningar över samma filosofiska stoff, icke tillbörligt isärhållits, utan tillgodogjordes efter ut-

givarnes subjektiva tycke, dessutom här och var med en harmoniserande överarbetning, som i viss grad fördunklade åtskillnaden från Grubbes store lärjunge och efterföljare Boström. Härutinnan betecknar den fransenska publikationen ett bestämt framsteg, men röjer dock i enskildheter föga av filologisk akribi.

C. såg sig härav nödsakad att åtminstone för allt material, som Grubbe icke själv publicerat, bygga på handskrifterna, under noggrant iakttagande av deras (incl. de grubbeska överarbetningarnas) kronologi, som han då också måst med alla uppspårbara medel fastställa. Givetvis har han dock i sina citater, så långt det varit möjligt, hänvisat till berörda posthuma publikationer och härvid i mån av behov angivit nödiga rättelser. Under det ytterst mödosamma arbetet med manuskripterna, sådana de förelågo bevarade, fastställde C. att »Samhöriga skrifter voro i många fall skilda åt, och delar av samma handskrifter befunnos ofta — instuckna i olika band». Särskilda svårigheter vållades av att Grubbe ju som antytt vid upprepade föreläsningar över samma ämne brukade företaga en mer eller mindre genomgripande »ny-bearbetning», »varvid ark från äldre redaktioner med förändrad paginering insattes i den nya serien». Sitt erkännande för dessa arkivforskningar och bästa möjliga sådant vann C. därigenom, att universitetsbiblioteket i Uppsala, varest övervägande mängden Grubbe-manuskript förvaras, åt honom uppdrog att omordna sagda material. En reflex av hans härmed sammanhängande forskargärning och tillika ett värdefullt instrument för framtida Grubbe-undersökningar föreligger i bilagan II »Grubbes handskrifter», med datering och »detaljerad redogörelse för den handskriftsundersökning, som utgör textkritiskt underlag för» C:s doktorsavhandling; bilagan I ger själva kronologien för Grubbes akademiska undervisning. Förutskickad är en omfattande lista över källor och litteratur, där man tillika återfinner resp. handskrifters arkivaliska beteckningar, varunder de sedan åberopas, samt en välbehörlig långt i detalj gående innehållsförteckning, som även antyder det kronologiska skelettet för utvecklingen fram till Grubbes definitiva ståndpunkt. Det helas brukbarhet för andra forskare höjes genom ett avslutande rikhaltigt personregister.

C:s framställning medtar av det biografiska endast vad som kan anses outhärligt och behandlar även de på sin tid liksom senare rätt så uppmärksammade kontroversepisoderna Grubbe och Höijer, Grubbe och Geijer och likaså Grubbes ställning till striden mellan Gamla och Nya skolan i vår vitterhet genom särskilda kapitel, resp. avsnitt, men

ej utöver det mått, som sakligt påkallas av deras integrerande betydelse inom Grubbes ungdomsutveckling: temat för första underavdelningen av avhandlingens första del med avslutningsåret 1813, då Grubbe tillträdde professuren i logik och metafysik; andra underavdelningen behandlar Grubbes skrifter och föreläsningar så inom teoretisk (incl. estetik) som praktisk filosofi från 1813 fram till 1827, då han transporterades till professuren i etik och politik. Tiden från 1827 till 1840, året för Grubbes statsrådsutnämning, är den epok, där han utvecklar sin mer eller mindre definitiva filosofi, som utgör temat för avhandlingens senare och större hälft under rubriken »Filosofiens system och grundproblem». Här behandlas i tvenne rätt jämnstora underavdelningar dels systemets grundläggning samt utgångspunkt och metod, dels själva »förnuftssystemet», det sistnämnda artikulerat i 5 kapitel överskrivna »sinnevärldens problem», »förnuftet och idéerna», »det sannas idé», »det godas idé», »det skönas idé».

Bland vår svenska spekulations ledande namn torde Grubbes vara det, som symboliserar största av svenskt filosofiskt tänkande utvecklade universalitet, såtillvida jämförligt med Hegels ehuru utan den syntensens gigantiska makt, som karakteriserar denne. Härav framväxa för undersökningen särskilda vanskligheter, eftersom en sida av sagda universalitet yttrar sig i Grubbes intima beröring med och påverkan av kantska och efterkantska transcendentalismens samtliga former och härutöver Jacobi, Schleiermacher och Fries (vilka båda senare för övrigt ju också ha sitt transcendentalfilosofiska inslag), för att nu ej nämna även platonismen och bland upplysningsskedets namn sådana däröver sig höjande som Lessings och Herders. Alla dessa historiska relationer behärskar och tillgodogör sig C. mästerligt, varför hans avhandling framstår som ett lärdomsprov i filosofihistoriskt vetande av mindre vanliga mått. Tillika röjer sig däri en sällsynt förståelse av de svårbegripliga och svårhanterliga filosofemer saken mestadels gäller, något som väl från sin ena sida åtminstone sammanhänger med C:s grundläggande filosofiska studier vid Göteborgs högskola under Vitalis Norström, vars traditioner i detta avseende i sin ordning gingo tillbaka på hans egen lärotid i Uppsala under särskilt C. Y. Sahlin och E. O. Burman. Från Vitalis Norström skiljer sig emellertid C. genom det filosofihistoriska vetandets större exakthet och objektivare användning.

Ursprungligen var det C:s »avsikt att direkt inställa undersökningen av Grubbes definitiva filosofi i det *boströmska* perspektivet». Man undrar dock ingalunda över den begränsning, vartill arbetets fortgång

tvång. Fullföljandet av en sådan plan skulle väl allra minst ha fördubblat volymens omfång eller framkallat en uppdelning på två, eventuellt flera band. Å andra sidan hade nog ett dylikt fullföljande i åtskilliga punkter haft sina betydande fördelar, då exempelvis Grubbes genetisk-konstruktiva förklaringsmetod blivit jämförd med den härifrån så väsentligt avvikande boströmska, som ej vill veta av någon sinnevärldens deduktion ur det absoluta, utan nöjer sig med att uppvisa densammans tänkbarhet under ett sambestående med det absoluta på ett med dettas absolutitet förenligt sätt — en tankelinje, vars fulländning Vitalis Norström en gång ville se i Burmans »Om teismen». Kanske hade därvid också framgått att Grubbes bemödanden om en syntes av kristen gudstro, platonisk idélära och transcendentalfilosofi icke varit så utsiktslösa, som C. nu gör gällande enligt dessa faktorers »heterogeneitet». Åtminstone kunde de ha befunnits utsiktsrikare än ett samgående till verklig enhet hos C. själv av det norströmska arvet med vissa inslag av den samtida Uppsala-objektivismen, varav hans undersökning här och där röjer spår. För visso omöjliggöres t. ex. den av Grubbe eftersträfvade syntesen, om man med C. — jämlikt vissa nutidstendenser — sätter transcendental och psykologisk tankegång i alltför skarp motsättning. Mig förefaller åtminstone att all transcendental bevisföring förlorar tankegångens egentliga och ursprungliga nerv, om man ej kan fasthålla den psykologiska verkligheten av det, som från en annan sida utgör förutsättning för på en gång erfarenhetens och vetenskapens möjlighet. Man har att beakta sambandet hos Kant mellan transcendental idealitet och empirisk realitet samt vidare att se hithörande ur ljuset av den betydelse, som dock faktiskt Leibniz' *Nouveaux essais sur l'entendement humain* utövat på kriticisms fader. Psykologisk verklighet får således ingalunda tolkas såsom alltid innebärande full och egentlig *actus*, utan måste i åtskilliga fall erkännas föreligga i grader ända ned i det s. k. omedvetnas (potentiellas) sfär.

Avhandlingen presenterar sig å titelbladet som »en studie i transcendental religionsfilosofi» och är naturligtvis också detta. Men då Grubbe söker övervinna de särskilda svårigheterna vid sin närmaste utgångspunkt, den schellingska transcendentalismen med den intellektuella åskådningen som filosofiens egentliga organ, gör han det ju, som C. leder i bevis, genom idén om bildningens organiska sammanhang och religionen såsom själva centrum eller livspunkten i berörda organiska sammanhang. Detta leder nu, i viss överensstämmelse med redan tidigare skönjbara tendenser inom svensk transcendentalism, till att Grub-

bes hela filosofi får religiös färgning och snarast blir ett slags religionsfilosofi, men ger hos honom ej upphov till någon specifik religionsfilosofi i trängre och egentlig bemärkelse, varför det förhållandet av C. med rätta konstateras, att Grubbe väl föreläst upprepade gånger över moral- liksom över stats-, resp. rättsfilosofi, men aldrig — härigenom står han i klar motsättning till Boström — tillkännagivit religionsfilosofi som särskilt föreläsningssämne. Ur specifikt religiös synpunkt blir därför Grubbes s. k. religionsfilosofi, som C. riktigt framhäver, avsevärt mindre givande än exempelvis Schleiermachers, trots all märkbar påverkan från denne.

Över föreliggande avhandlings värde och betydelse som teologiskt specimen har jag icke att yttra mig. Men ur filosofisk synpunkt röjer den så lyckliga förutsättningar för fortsatt bearbetning av ett högst betydelsefullt och lika svårtillgängligt skede i filosofiens senare historia — i själva verket det på en gång svårast tillgodogjorda och betydelsefullaste för samtidens problemdebatt — att man med vemod skulle se, om icke verket fortsättes i inslagen riktning. C:s övergång från filosofiska till teologiska fakulteten behöver ju likvisst ej innebära detta. Då och då har det förunnats filosofien att med bibehållen egenart och självständighet få till ömsesidig båtnad verka inom andra fakulteters ram. Jag uttalar därför mitt hopp, att så skall ske även i detta fall, d. v. s. att C:s framtida vetenskapliga verksamhet må, utan förfång för någondera sidan, komma ej blott teologien utan fortfarande även filosofien till godo.

EFRAIM LILJEQVIST.

SIGMUND MOWINCKEL: *Le Décalogue (Études d'histoire et de philosophie religieuses 16)*, Librairie F. Alcan, Paris 1927. 162 sid. Pris 15 fr.

I Strasbourgs protestantiska teologiska fakultets publikationer har Mowinckel offentliggjort en undersökning som visar, att den mångdiskuterade Dekalogfrågan ännu ej är slutdebatterad. Full av nya och rika idéer torde Mowinckels bok väcka mycken gensaga men även fresta till nya forskningar.

I ett första kapitel diskuterar M. de litterärkritiska frågorna, där problemställningen redan är bekant för de initierade. Efter en ingående undersökning av Ex. 20—23; 34 och inledningstalen till Deuterono-

mium kommer förf. till det resultatet, att Dekalogen först möter i det enl. M. sekundära inledningstalet Dt. 5: 1 ff. och sedan av RJEDP interpolerats i Ex. 20. Förbundet vid Sinai slutes enl. J och E på grundval av vissa rituella och kultiska förpliktelser bevarade i Ex. 34 och 20—23 — beträffande vilka senare kapitel M. framlägger vägande skäl, för att E där ursprungligen endast innehållit de s. k. *devarim*.

Om således traditionen om Dek:s mosaiska ursprung är litterärt sent betygd, så gäller det för den historiska kritiken att undersöka de inre grunderna för dess datering. Vi finna två olika typer av dekaloger, en kultisk JE och en etisk DtP, och kunna rent a priori sluta, att den senare är yngre, då det motsvarar den allmänna utvecklingen av den israelitiska religionen. I en ingående undersökning söker förf. nu leda i bevis, att bildförbudet, sabbatsbudet och överhuvud ställningen till kulten i Dek. DtP förutsätta de stora profeternas förkunnelse och M. tror sig ha funnit den rätta miljön i Jesajalärjungarnas krets.

Även om mångt och mycket i denna framställning lockar till kritik, kan man ej underlåta att giva sitt erkännande åt arbetets sista avsnitt, där förf. söker »replacer le document dans la vie». Dek. DtP har sin prototyp i de äldre kultdekalogerna JE, och de historiska berättelser, som omgiva dessa, återspegla i själva verket en kultisk fest firad i Jerusalems tempel, under vilken dek. J och E ha förkunnats för folket »comme les commandemens divins de l'alliance devant servir de base au renouvellement de cette alliance». Ursprungligen höra dock dek. ej samman med förbundsgudens epifani, utan de ha snarare sin rot i templets »torot de l'entrée» (cf. Ps. 15; 24). Den etiska Dek. i sin tur är skapad med de äldre kultdek. som förebild såsom »règle» för Jesajalärjungarna, men såvitt vi veta, har den aldrig kommit till användning i kulten. — Av stort intresse för den som känner Mowinckels tidigare produktion är i detta sammanhang § 21, där förf. till en del polemiserar mot »Psalmenstudien V».

Mowinckels arbete utgör ett synnerligen beaktansvärt försök att föra Dekalogproblemet vidare från frågeställningen »mosaisk—icke-mosaisk» och att giva Dek. dess plats i det israelitiska folkets religiösa liv, och undersökningen kommer säkerligen att bliva fruktbarande för den vetenskapliga forskningen och diskussionen.

GUSTAV BOSTRÖM.

GUSTAF DALMAN: *Arbeit und Sitte in Palästina. Band 1: Jahreslauf und Tageslauf, 1 und 2 Hälfte* [= *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, II Reihe, 14 und 17 Band*]. Gütersloh 1928. Bertelsmann, XIV + 698 sid. + planschbil. Mk. 12: 50 + 21: 00.

En stark känsla av vördnad och beundran fyller mig, när jag med den nu utkomna första huvuddelen av Prof. Gustaf Dalmans stort anlagda arbete framför mig, sitter och tänker på vilken väldig och självförgätande arbetsprestation dessa båda volymer representera. Bakom den mångfaldiga rikedom av iakttagelser och upplysningar om palestinska förhållanden, vilka här bjudas, ligga årtionden av de mest planmässiga och tålmodiga mödor.

Man kan fråga sig om ej framställningen svällt ut till en allt för stor bredd, och om ej åtskilligt av det väldiga detaljstoffet skulle kunna hava förbigåtts såsom skäligen betydelselöst och föga belysande. Anmälaren måste för sin del tillstå att han, då kritiska invändningar i denna riktning röra sig hos honom, med glädje låter sig avväpnas av den brinnande och hänförda kärlek till »den heliga historiens» land, som besjälar förf., och som sätter sin prägel på så gott som varje sida av hans omfattande arbete.

Dalmans utomordentliga akribi är av den samtida forskningen enstämmigt erkänd och uppskattad, alldeles oberoende av om man ansluter sig till hans exegetiskt starkt konservativa ståndpunkt eller icke. På exaktheten av de faktiska uppgifter han meddelar kan man lita, vilken exegetisk uppfattningslinje man än i övrigt anser sig böra följa såsom den mest verklighetstrogn. Etiskt uppbyggligt verkar det att se med vilken iver och omsorg Dalman i slutet av den senare volymen av sitt föreliggande arbete (sid. 643—654) skyndar att rätta och komplettera vissa i det föregående lämnade uppgifter.

Jag tror icke att jag gör mig skyldig till något överord, om jag säger att näppeligen någon annan nu levande kan anses vara mer kompetent än Prof. Dalman att behandla ifrågavarande ämne, *Arbeit und Sitte in Palästina*. En sällsynt ingående förtrogenhet med land och folk har han förvärvat sig under den långa tid (1902—1914) han varit ledare för Das deutsche evangelische Institut für Alttertumswissenschaft des Heiligen Landes. Därtill komma hans synnerligen djupa och omfattande insikter på det semitiska språkområdet och den överraskande mångsidigheten i hans vetenskapliga intressen, för arkeologi och folkloristik, för botanik och zoologi, för det praktiska livets värv och förhållanden, o. s. v. En vaken iakttagare, en outtröttlig samlare, för



vilken intet mänskligt är främmande, sådan framstår Gustaf Dalman i detta arbete, vari han nedlägger det samlade resultatet av sina palestinska forskningar.

I förordet, där det sakliga livas och genomandas av en starkt personlig ton, framlägger förf. programmet för sitt stora verk, vars första huvuddel nu är avslutad. »Das gesamte Werk soll eine möglichst vielseitige Erörterung palästinischen Lebens enthalten und somit eine biblische Archäologie bieten, die nicht, wie es sonst geschieht, auf die schriftlichen Quellen des Altertums aufgebaut ist und einiges Palästinische nur als Illustration verwendet, sondern die umgekehrt bei dem heutigen Palästina beginnt und von da zum Altertum zurückschreitet» (sid. IX).

Med dessa ord angives klart och träffande det för Dalmans syn på uppgiften och för hans forskningsmetod karakteristiska. Landet, med dess naturbeskaffenhet, och det liv som än i dag lever där — i den mån detta liv icke rönt påtagligt inflytande av modern kultur — detta är för honom undersökningens primärobjekt. Detta objekt måste *såsom helhet* få komma till sin rätt. »Wer solche Arbeit als Theologe tut, wird sich deshalb nicht verführen lassen, die Forschung auf die Punkte allein einzustellen, bei welchen ein rascher und vielleicht sehr oberflächlicher Blick biblische Beziehungen wahrzunehmen glaubt. Wie oft zeigt da nähere Untersuchung, dass der Zusammenhang, in welchem solche Dinge stehen und ihre genauer untersuchte Art zunächst in andere Richtung weisen. Es ist auch nicht erlaubt, nachträglich in der Darstellung nur mitzuteilen, was für die Erklärung biblischer Ausdrücke und Aussagen Beiträge leistet. Denn volle Beweiskraft und richtige Anschauung wird nur gewonnen, wenn man die Dinge in ihrem eigenen Zusammenhang sieht» (sid. VII). Dessa principiella synpunkter äro avgörande för Dalmans sätt att bestämma Palestinaforskningens uppgift.

Den nu avslutade första huvuddelen sysselsätter sig med året och dygnet, såsom dessa tidsenheter upplevas och uppfattas i Palestina av landets inbyggare.

Långt betydelsefullare för Palestina-bon än den muslimiska eller kristna kalendern, som man officiellt följer, är naturåret. Detta sönderfaller i två hälfter, sommar och vinter. Men eftersom övergångsperioderna mellan dessa båda förtjäna sitt beaktande, kan man uppdelat årsloppet i de sedvanliga fyra årstiderna, varvid hösten måste betraktas som årets naturliga början. Förf. ger oss en utomordentligt rik och

mångsidig teckning av detta Palestinas naturår. Vi få exakta och mycket ingående upplysningar om nederbörd och temperatur och klimatiska förhållanden i övrigt. Men vi få också lyssna till hur landets folk talar om dessa fenomen och bedömer dem. Förf. beskriver Palestinas flora, sådan denna gestaltar sig under årets olika delar, och berättar om befolkningens bruk av de olika slagen av gagnväxter. Sysselsättningar, folkliga fester och religiösa sedvänjor, som knyta sig till de skilda årstiderna och betingas av dessa, få också sin plats i förf:s framställning.

På liknande sätt skildras dygnet med dess olika delar (sid. 594—642). Som illustration till innehållets mångsidighet anför jag underrubrikerna till den avdelning som handlar om solnedgången: »Schilderung eines Sonnenuntergangs bei Bethanien. — Bürgerliche und astronomische Dämmerung. — Sonnenuntergang und Temperatur, Heimkehr vor Nacht, Gefahr nächtlicher Wanderungen. — Beginn der Nacht nach dem jüdischen Ritual, 'zwischen den Sonnen', Abenddunkel.»

Måtte det bliva förf. förunnat att till Palestina-forskningens fromma få föra detta sitt *magnum opus* till fullbordan. Nästa band skall sysselsätta sig med åkerbruket och den vidare behandlingen av säden genom malning och bakning.

ERLING EIDEM.

RAFAEL GYLLENBERG: *Kristusbilden i Hebréerbrevet. Helsingfors 1928. Holger Schildt. 169 sid.*

Professor Gyllenberg vill i denna avhandling giva en närmare undersökning och tolkning av ett bestämt uttryck,  $\delta \alpha\rho\chi\eta\gamma\acute{o}\varsigma \tau\eta\varsigma \sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$ , vilket uttryck möter allenast en enda gång inom Hebr. (2: 10), och som ej vidare förekommer inom den urkristna litteraturen över huvud. Men tolkningen av detta formellt ensamstående uttryck sättes av förf. med all rätt in i ett större sammanhang. Termen  $\delta \alpha\rho\chi\eta\gamma\acute{o}\varsigma \tau\eta\varsigma \sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$  får göra tjänst såsom ett uppslag, vilket visar sig vara utomordentligt relationsrikt. Vad förf. ger oss är i själva verket — såsom också arbetets titel angiver — en framställning av Hebr.:s kristologi, denna kristologi sedd mot bakgrunden av frälsningsföreställningar som äro levande i brevskrivarens samtid.

Undersökningen är på ett metodiskt lyckligt sätt uppdelad i fem huvudkapitel. I det första (sid. 11—42) ger förf. en redogörelse för vad som enligt Hebr. utgör det karaktäristiska innehållet i den kristna  $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ . Härefter (sid. 43—71) försöker förf. att visa vilken närmare

betydelse som bör förbindas med termen ἀρχηγός, då denna i Hebr. brukas i sammanställningen ὁ ἀρχηγός τῆς σωτηρίας. Det tredje kapitlet (sid. 72—101) är ägnat åt en sammanhängande framställning av Kristus såsom ὁ ἀρχηγός τῆς σωτηρίας. Förf. ger här en teckning av Hebr.:s Kristusbild, framför allt sådan denna kommer till uttryck genom Frälsarens gärning. Nära sammanhänger härmed den följande huvudavdelningen (sid. 102—125), som under rubriken *Efterföljelsen* avhandlar Hebr.:s uppfattning av människornas förhållande till denna frälsaregärning. Det sista kapitlet (sid. 126—136) erinrar om det historiska sammanhanget mellan Hebr.:s Kristusbild och med denna besläktade tankar inom urkristendomen över huvud. — Sist i arbetet (sid. 137—169) äro noter och hänvisningar placerade i samlad skara, en anordning som har sina givna olägenheter för den vetenskapligt intresserade läsaren.

Denna schematiska redogörelse för själva gången i förf.:s undersökning kan, av naturliga grunder, icke giva något intryck av den stora rikedom på intressant exegetiskt stoff som avhandlingen tar upp till skärskådande.

Jag vill framför allt uppehålla mig vid det som Prof. Gyllenberg själv (sid. 9) betecknar som sin undersöknings objekt i trängre mening, frasen ὁ ἀρχηγός τῆς σωτηρίας i Hebr. 2: 10, vars närmare innebörd det gäller att fastställa. Förf. tolkar uttrycket så: »Jesus är icke endast grundläggaren av frälsningen . . . Han är den förste i den långa räckta av människor, som bli delaktiga av frälsningen, σωτηρία» (sid. 46; jfr sid. 51, 70, 100 och flera ställen där motivet »den frälste frälsaren» betonas).

Efter en redogörelse (sid. 44) för de belagda betydelseskiftningarna hos det grekiska ordet ἀρχηγός (en uppdelning på tre huvudbetydelser, såsom i Walter Bauers nytestamentliga lexikon och redan i Wilke-Grimms *Clavis Novi Testamenti*, synes mig avgjort vara att föredraga framför den av vår förf. följda uppdelningen på två grundbemärkelser), upptar D:r Gyllenberg Hebr. 12: 2 till närmare undersökning. Jesus kallas där ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγός καὶ τελειωτής. I uttrycket på detta ställe ligger nu, såsom förf. framhåller — en uppfattning vilken även jag för min del anser vara den avgjort sannolikaste — att Jesus betraktas såsom själv utgörande en bland de troende.

»Såsom en oundviklig följd av ovan givna tolkning av 12: 2» skulle förståelsen av termen ὁ ἀρχηγός τῆς σωτηρίας i 2: 10 vara given. Ἀρχηγός skulle på båda ställena nödvändigtvis hava samma betydelse. Och

förf. uttalar sin förundran över att Bleek och Riggenbach för 2: 10 hävda bemärkelsen *auctor*, medan de i fråga om 12: 2 antagit att det grekiska ordet ἀρχηγός där brukas i en annan av sina möjliga betydelse-skiftningar.

Jag skall icke dröja vid förhållanden av innehållslig natur, som synas mig göra den av förf. förfäktade tolkningen ytterst osannolik. (Tanken om »den frälste frälsaren» förefaller mig vara oerhört svår att förena med Hebr:s kristologiska grundåskådning i det hela; obs. 4: 15 χωρὶς ἀμαρτίας, 7: 26 κενωρισμένος ἀπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν, och vidare en serie ὑπερ-ställen.)

Den av förf. förordade tolkningen av 2: 10 måste, så vitt jag förstår, anses definitivt utesluten genom den närmare bestämning som där tillägges σωτηρία. Texten talar icke om ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας, utan om ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν, vilket αὐτῶν syftar på de i det närmast föregående omtalade πολλοὶ υἱοί. Detta αὐτῶν synes mig avlägga ett alldeles ofrånkomligt vittnesbörd om att frälsningen av Hebr:s förf. tänkes såsom något som kommer »de många sönerna», ej frälsaren själv, till godo. Allra mest påfallande förefaller det mig att D:r Gyllenberg ansett det obehövt att ens antyda förefintligheten av detta för hans tolkning minst sagt så hinderliga αὐτῶν.

Slutligen bör jag härvid erinra om den nära parallell till ἀρχηγός (σωτηρίας) i betydelsen *auctor*, som föreligger i uttrycket αἵτιος σωτηρίας, Hebr. 5: 9, vilken parallells giltighet vår förf., egendomligt nog, reservationslöst erkänner (sid. 44: »αἵτιος σωτηρίας är tydligen detsamma som ἀρχηγός σωτηρίας»), utan att beakta huru han därigenom kommer i strid med sig själv. Den som är αἵτιος till frälsningen tänkes icke på samma gång som objekt för densamma. (Jfr ock sid. 150 not 35, där förf. själv präglar uttrycket ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας τῆς οἰκουμένης om kejsar Nero, varvid ἀρχηγός uppenbarligen måste fattas som *auctor*.)

Jag har menat mig böra jämförelsevis utförligt ingå på de grunder som synas mig alldeles bestämt tala emot den av förf. hävdade tolkningen av den ifrågavarande termen i Hebr. 2: 10, alldenstund han själv — och detta icke utan skäl — anser denna sin interpretation vara av central betydelse för hela undersökningen.

För att ej bliva allt för vidlyftig nödgas jag, utan närmare motivering, allenast erinra om en del sakligt viktiga punkter där jag anser förf:s uppfattning vara kritiskt anfäktbar. Högeligen otjänlig finner jag för min del t. ex. kategorien *själens himmelsfärd* (sid. 102, 104 ff., m. fl. st.) såsom uttryck för Hebr:s åskådning. Emot det sätt varpå

förf. brukar termen *efterföljelse* (sid. 102 ff., m. fl. st.) hyser jag stora betänkligheter. Vidare kan jag icke finna annat än att Prof. Gyllenbergs mycket starka framhävande av en spekulativt metafysisk huvudinställning i vår brevskrivares frälsningsuppfattning (jfr t. ex. sid. 92, 100, 102, med motsatsen mellan »materiens» och de himmelska urbildernas värld) innebär en viss förskjutning i förhållande till dennes intention. Å andra sidan menar jag att *synden*, såsom religiös skuld, ej fått den plats som den intager i Hebr:s egen åskådning (trots sid. 119 ff.).

Förf:s position i fråga om nu antydda punkter sammanhänger uppenbarligen på det närmaste med hans anslutning till den s. k. religionshistoriska skolan och hans därmed sammanhörande allmänna uppfattning av Hebr:s intima förhållande till »hellenismens» religiösa tankevärld. Det är ej blott förklarligt, utan ock obetingat berättigat att en exeget så långt som möjligt söker genomföra den forskningslinje som han för sin del aktar såsom den mest givande för den historiska förståelsen av det föreliggande dokumentet.

För egen del har jag med stort intresse och verklig behållning fördjupat mig i denna D:r Gyllenbergs undersökning av Hebr:s kristologi. Och med uppriktig tillfredsställelse hälsar jag detta nya tillskott till den tyvärr ej allt för omfattande nyare vetenskapligt exegetiska produktionen på nordiskt tungomål. Boken har den mycket goda egenskapen att sätta den egna eftertanken i rörelse. Framställningsättet är lovvärt klart och enkelt. Arbetet synes mig äga bestämda förtjänster i fråga om metodisk säkerhet, planmässig uppdelning i moment och anordning av dessa, materialets bearbetande och analysen av motiv och föreställningar. Jag hänvisar särskilt till förf:s komparativa sammanställningar av de olika i Hebr. mötande, sakligt mer eller mindre synonyma uttrycken för den kristna *σωτηρία*, resp. dennas *ἀρχηγός* (sid. 13—42, 50—71). Mer än en läsare skall säkerligen med intresse taga del av förf:s skickligt genomförda försök att strängt åtskilja tvänne väsentligt olika *ἀρχιερέως*-typer, en av »statisk» och en av »dramatisk» art (sid. 53—65, 126 f.), en konstruktion som dock ej verkar övertygande på mig, då den synes mig innebära för stora krav på bildens concinnitet.

I fråga om använd litteratur saknar jag t. ex. Moffatts nya och värdefulla kommentar i *I.C.C.* (och över huvud hänsynstagande till icke-tysk forskning) samt O. Schmitz, *Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des N.T.s*, 1910.

ERLING EIDEM.

A. E. J. RAWLINSON: *The New Testament doctrine of the Christ [The Bampton lectures for 1926]*. London 1926. Longmans, Green and Co. Ltd. XVI + 288 sid. Sh. 12 1/2.

D:r Rawlinson har under de sista åren vunnit en bemärkt plats inom den nytestamentliga forskningen i England, huvudsakligen tack vare tvenne, rätt nyligen utkomna, förträffliga arbeten, nämligen dels sin Markus-kommentar, dels den framställning av N.T.:s lära om Kristus, vilken här skall bliva föremål för särskilt omnämnande.

Markus-kommentaren (London, Methuen & Co., 1925, 2:a uppl. 1927, LX + 278 sid., 16 Sh.) ingår i serien *Westminster Commentaries* och är, enligt grundsatserna för ifrågavarande kommentarverk, avfattad så, att den kan förstås jämväl av läsare som ej äga några insikter i grekiska. Det sistnämnda innebär för kommentatorn uppenbarligen en betydande svårighet, vilken dock D:r Rawlinson på ett ovanligt lyckligt sätt förstått att bemästra. Den utförliga inledningen ger en klar och intresseväckande översikt över de frågor som för närvarande stå i den vetenskapliga diskussionens mittpunkt. Också själva utläggningen är synnerligen läsbar, i det den koncentrerar sig omkring det väsentliga. Jag räknar för min del Rawlinsons *St. Mark* såsom en av de allra bästa up-to-date-mässiga kommentarerna till vårt andra evangelium.

Utomordentligt centralt, men på samma gång krävande och omstritt, är det problem som D:r Rawlinson företagit sig att behandla i sina Bampton-föreläsningar.

År 1913 betecknar en avgörande märkespunkt i de nyare forskningsarna angående kristologien inom N.T. och den äldsta kristenheten. Då utkom det arbete som utan överdrift torde kunna sägas giva det fullmogna och klassiska uttrycket åt den uppfattning vartill den s. k. religionshistoriska skolan efter sin forskningslinje nått fram till. Wilhelm Boussets *Kyrios Christos* är otvivelaktigt ett bland de allra märkligaste och genialaste arbeten på det nytestamentliga området, som över huvud utkommit under detta århundrade, präglad som det är av undersökningens vidd, av analysens skärpa och av konstruktionens inre slutenhet.

Det är därför en tämligen självklar sak att Rawlinsons framställning ofta nog måste taga formen av en debatt med Bousset och den religionshistoriska skolans övriga företrädare, detta i synnerhet som vår förf. för sin del icke kan finna den lösning av N.T.:s kristologiska problem, som inom denna skola förfäktas, ur historisk synpunkt till-

fredsställande. Om än Rawlinsons arbete sålunda i viss mån har en antitetisk inställning, så bär dock denna opposition inga drag av apologetik eller dogmatism. Förf. har uppenbarligen vinnlagt sig om att verkligen förstå dem vilka han kriticerar, och han vidgår oförbehållsamt att han ej sällan lärt sig mest just av de forskare från vilkas slutsatser han i vissa avseenden skarpast tager avstånd (sid. IX f.).

En synpunkt av alldeles grundläggande betydelse, en synpunkt som därför med all energi måste göras gällande utefter hela linjen, är, enligt vår förf:s övertygelse, »the essentially Jewish character of the New Testament». Man får icke förbise eller underskatta betydelsen av det faktum, att om än de första läsarna av N.T. nästan uteslutande voro hedningar, dess författare dock så gott som allesammans (Lukas, som sannolikt hade tillhört kategorien »de som frukta Gud», utgör ett undantag) till sin härkomst voro judar (sid. X). Den nya religionen förutsätter tron på G.T. Den förkunnar den ene Guden, som också är judarnas Gud; denne Gud, som är naturens och historiens Gud, är också frälsningens och nådens Gud. Därför kan den nya religionen icke associera sig med panteism eller polyteism, ej heller bli synkretistisk i samma mening som dess medtävlare voro det.

Förf. begynner sin framställning med att uppkasta frågan om verkliga »modernismen» (en ganska mångtydig och därför mindre lycklig term) i dess olika, romerska och protestantiska typer, kan sägas giva en tillfredsställande lösning av N.T:s kristologiska problem, då den hävdar ett radikalt motsatsförhållande mellan den historiske Jesus och urkristendomens Kristus. »Om det var kristendomen som skapade evangeliernas Kristus-gestalt, vad var det då som skapade kristendomen? Det enda svar som gör till fyllest, är att bakom kristendomen står historiens Jesus, och att bakom historiens Jesus står den levande Gudens frälsande aktivitet» (sid. 10).

Tron på Jesu messianitet kan icke rimligen tänkas hava uppstått helt enkelt såsom en föreställning som hans lärjungar efter hans död kommo att bilda sig om honom. Uppståndelsen kan ej utan vidare fattas som begynnelse- och utgångspunkten för en kvalitativt alldeles ny värdering av Jesus såsom Messias. Urkristendomens hävdande av Jesu messianitet måste tänkas på något sätt hava sin anknytning i hans jordeliv. Den historiska sannolikheten talar alltså avgjort för att Jesus själv betraktat sin uppgift och kallelse såsom messiansk, hur vanskligt det än må vara att historiskt bestämma den närmare arten och graden av detta Jesu eget Messiasmedvetande, då ju den synoptiska be-

rättelsen i första hand är ett uttryck för den kristna församlingens religiösa syn på Jesus Kristus.

Vi ställas inför den svåra frågan om vilken betydelse som vi ha att förbinda med den i och för sig skäligen dunkla och obestämda termen *Messias*. Förf. avvisar de försök som nyligen gjorts att skarpt distingvera mellan olika typer av Messias-föreställningar inom senjudendomen. Man måste komma i håg att senjudendomen ej känner någon auktoritativ Messias-dogmatik. Det logiskt analytiska förfarandet kommer ej till rätta med den historiska verklighetens motsägelsefulla rikedom.

När Jesus gör anspråk på att vara Messias, gör han anspråk på att vara uppfyllaren av Israels hopp, och detta hopp såsom något som är grundat i Guds eviga realitet. Förf. vänder sig mot den uppfattning som tänker sig de messianska förhoppningarna under senjudendomen allt igenom politiskt bestämda. Man skulle i viss mån kunna säga att Messias uppfyller Israels hopp därigenom att han aktualiserar dess ideal (sid. 21).

Uppståndelsen skapar väl icke Messias-tron, men är dock uppenbarligen av väsentlig betydelse för gestaltningen av den äldsta församlingens trostankar om Kristus. »Denna kristologi utgör en kulmination och en kristallisation — i uttryck som präglats av den levande tron — av det samlade intryck som Jesu personlighet och karaktär, hans liv och lära, hans död och uppståndelse gjort på deras själar, som hade varit hans förtrognaste följeslagare under hans jordelivs dagar» (sid. 41). Uppståndelsen tolkas såsom Jesu messianska intronisation, den nya andemeddelelsen såsom ett bevis på hans upphöjelse och ett tecken som varslade om den messianska tidsålderns snara genombrott. De djupa, nya erfarenheter man gjort, såväl som motsatsställningen till judendomen, tvinga lärjungarna till att tänka ut sin nya tro i de former som bjödos dem i deras judiska arv. Man rannsakar de heliga skrifterna och finner i dem uttrycksmedel för sin genom påskupplevelserna och pingsterfarenheterna stärkta och sublimerade Kristus-tro. Rawlinson håller för sannolikt att den kristna tolkningen av *Herrens (lidande) tjänare* i Deutero-Jesaja, en tolkning av den allra största betydelse, har hemortsrätt inom den äldsta menigheten. Han träder — med rätta — också in för uppfattningen att titeln *vår Herre (maran)* går tillbaka på den palestinska urförsamlingen.

I kapitlet »Den hednakristna missionen» (sid. 53—79) ger förf. en visserligen kortfattad, men mycket klar och lugnt avvägande framställning av den stora religionssynkretismen i imperium romanum.



Han finner det vara ådagalagt att den hellenistiskt-egyptiska Serapis- och Isisdyrkan såsom mysteriereligion varit vida spridd redan i förkristen tid, och anser det möjligt att så också varit förhållandet med den frygiska Cybele- och Attiskulten. I övrigt varnar han för att, såsom ofta skett och sker, förbise den kronologiska frågan vid de s. k. hellenistiska mysterikulterna. Synnerligen berättigat är också förf:s energiska framhållande av att man ej utan vidare får sammanblanda mysteriefromheten med den stoiska populärfilosofiens optimistiskt betonade astralmystik eller med den månggestaltade, pessimistiskt inställda gnosos. I fråga om gnosos bör man besinna att det stora flertalet av dess till vår tid bevarade texter äro av efterkristet datum, och att man för vissa punkter har anledning att räkna åtminstone med *möjligheten* av kristen påverkan.

Den hednakristna kyrkans läge var icke utan sina faror. Ett viktigt skydd för monoteismen och en mäktig damm mot paganismens teosynkrasi hade man i den från judendomen övertagna Septuaginta-bibeln. Av betydelse har det också varit, att de övervägande hednakristna menigheterna inom sig slöto en kärna av sådana som före sin omvändelse hört till »dem som fruktade Gud», och som sålunda stått under stark påverkan av judisk engudsdyrkan. Här har man också att taga hänsyn till den insats som göres av honom som kan betecknas såsom kristendomens för alla tider klassiske hednamissionär.

Ej mindre än tre kapitel ägnar vår förf. åt Paulus (sid. 81—165). Med stort eftertryck hävdar D:r Rawlinson att aposteln till sin art förblivit en jude. Paulus betraktar de hedniska gudarna som demoner och tager bestämt avstånd från hellenistiska vishetsläror. Han aktar den kristna frälsningen först och främst bestämd för judarna. Han kämpar väl för de hednakristnas frihet från Lagens tvång, men hävdar dock på samma gång Lagens helighet. Trots allt betraktar han sig för egen del alltjämt såsom jude. Han finner sig i synagogans jurisdiktion och söker vid sin predikan anknytning hos de judiska diaspora-församlingarna. Och vad angår de två punkter som man gjort gällande såsom de för hednakristendomen mest karakteristiska, nämligen dyrkan av Jesus såsom *Herre* och uppfattningen av sakramenten såsom förmedlare av den gudomliga nåden, så hävdar Rawlinson — och enligt min mening med all rätt — att såväl Kyrios-kult som sakrament äro av Paulus övertagna från den äldsta kyrkan. »Det är av vikt att lägga märke till, att aldrig på någon punkt någon meningskiljaktighet synes ha yppat sig mellan Paulus och hans föregångare i

tron med avseende på läran om vare sig Kristus eller sakramenten, och att han är i stånd att hävda att det evangelium som han brukade predika bland hedningarna, med allt eftertryck hade blivit erkänt av Jerusalemsförsamlingens 'pelare'» (sid. 106).

Det leder till rena orimligheten, om man föreställer sig att Paulus saknat allt intresse för traditionerna om Jesu jordeliv, och om man till ett minimum inskränker hans bekantskap med dessa. Men det är uppenbart nog att det är den Uppståndne och Levande som alldeles avgjort står i medelpunkten för aposteln. Pauli lära om Kristi preexistens vill Rawlinson härleda ur den eskatologiskt inställda föreställningen om *Människosonen*. I gammaltestamentliga och judiska *Vishets-spekulationer* anser han tankarna om Kristus såsom Guds *härlighet* och *avbild* hava sina rötter. Den israelitiska *Sophia* ger också uppslaget till de särskilt i Kolosser-brevet framträdande föreställningarna om Kristus såsom mediet vid världsskapelsen. Vår förf. upptar här ett intressant förslag av Prof. Burney att tolka Kol. 1: 15—18 såsom innehållande en serie variationer av *bereschit*, Gen. 1: 1 (sid. 163 f.).

Paulus betraktar ej sällan den kristna frälsningen såsom något tillkommande. Ofrånkomligt är emellertid att han jämväl ser på den såsom något som tillhör det närvarande. Anden får icke helt identifieras med Kristus, huru nära än de båda kunna stå varandra hos aposteln. Kristus-mystikens betydelse inom den paulinska fromheten och teologien bör ej överskattas, såsom emellanåt sker. I varje fall må man icke förbise att denna mystik ej är av rent individualistisk art, utan i mycket hög grad refererar sig till menigheten såsom Kristi kropp. På ett enligt min mening fullt klart och övertygande sätt visar förf. fram, hur grundväsentliga skiljaktigheterna äro mellan den paulinska frälsningsuppfattningen och den som vi möta inom de hellenistiska mysteriekulterna.

I ett följande kapitel (sid. 167—194) ger vår förf. en översikt över kristologien i tre inbördes ganska olikartade skrifter, nämligen pastoralbrevssamlingen, Hebr. och Apokalypsen, under rubrikerna: *Medlaren*, *Översteprästen*, *Den Levande*. Största intresset knyter sig givetvis vid Hebr. Brevskrivaren torde ha varit judekristen; och såsom jude har han väl varit lärjunge till den alexandrinska skolan, på en gång bibelteolog och platonist. Rawlinson ansluter sig till den uppfattning angående brevets adressater, vilken allt mer slagit igenom, nämligen att dessa böra tänkas, icke såsom »hebréer», utan som kristna av hednisk börd och grekisk odling. I Hebr. spelar dyrkan och kulten en stor

roll, men uppenbart är att offertanken åtminstone begynt att rationaliseras.

Synnerligen läsvärd är D:r Rawlinsons lugna och sakligt starka behandling av vårt fjärde evangelium. Dess förf. är väl icke Sebedeus-sonen Johannes, vilken åsyftas med uttrycket »lärjungen som Jesus älskade». Men evangelisten, som själv till börden är en palestinsk jude, räknar honom såsom sin sagesman för en del konkreta detaljer. Vidare har evangelisten brukat Markus och Lukas. Men han behandlar den honom tillgängliga muntliga och skriftliga traditionen med betydlig frihet. »Han skriver en läroskrift i form av ett evangelium; vad han ger är varken allegori eller ren historia. Han betraktar de episoder han berättar om såsom historiska; han meddelar en åskådlig och konkret framställning, och den Kristus vilkens bild han tecknar är en sann människa. Men boken är läromässig, tolkande och mystisk. Evangelisten vill framställa Herren Jesus för kosmopolitiska hellenister såsom världens Frälsare, och hans berättelse är bestämd av detta syfte» (sid. 197).

Den teologi som implicite ligger under den synoptiska traditionen kommer explicite fram i Johannes-evangeliet. Vida mer påfallande är att den fjärde evangelisten låter Jesus själv göra sig till tolk för denna teologi. Evangelisten är en *πνευματικός* och har såsom sådan intet intresse av att skilja mellan yttranden av »den historiske Jesus» och tankar om Kristus, som den troende vunnit visshet om under Andens ledning (sid. 205 f.). Att Jesus i detta evangelium så ofta och pointerat framställes tala om sig själv i första personen, sammanhänger med evangelistens hela metod och betraktelsesätt. Man behöver icke som förklaring gripa till analogier från hellenismen eller därbakom liggande kulturkretsar.

Uttrycket *Λόγος* förutsattes såsom redan bekant till sin innebörd för läsarna. Det har uppenbarligen varit i bruk i evangelistens omgivning, sannolikt i Efesus. Sakligt sett kommer det till sin typ *Sophia*-kristologien mycket nära. Rawlinson vänder sig med enligt min mening goda grunder mot Boussets (och den religionshistoriska skolans) försök på att direkt föra de karakteristiskt johanneiska tankarna och uttryckssätten tillbaka på hellenistisk religiositet.

Kristologien har inom den tidrymd som betecknas av N.T:s skrifter undergått en märkligt snabb utveckling och visar därinom en mångfald olika gestalter. Konstanta äro tre punkter: (a) dyrkan av Jesus som Herre, (b) hävdandet av monoteismen, (c) övertygelsen om att Jesu

person är av absolut och slutgiltig betydelse, en övertygelse som implicite föreligger redan i den mest primitiva formen av bekännelse av Jesu messianitet.

I hög grad betecknande för D:r Rawlinsons grundsyn äro hans personligt hållna slutord: »I am dissatisfied personally with every form of purely speculative or philosophical Christology which is known to me. I am prepared to recognize that in the Creed of the Church there are mythological elements, and I am content that it should be so. I am content personally to affirm that the Son of God 'for us men and for our salvation came down from heaven and was made man', and I am unable to state my faith in any less frankly mythological form (mythological, because in terms of pictorial metaphor). Meanwhile I am prepared also confidently to prophesy that the future lies, not with any reduced, watered down, or attenuated version of Christianity, but with the full religious faith of the N.T.» (sid. 227 f.).

De sex bifogade exkurserna (sid. 229—284) äro samtliga både intressanta och värdefulla. De avhandla: »The title 'Lord' in pre-Hellenic Christianity», »The designation 'Servant' as applied to our Lord», »On the meaning and use of the title 'Son of Man' in the Gospels», »The 'Filial Consciousness' of Jesus», »On the alleged 'Adoptionism' of Primitive Christianity» och »Christianity and the 'Mystery Religions'».

ERLING EIDEM.

*Kyrkohistorisk Årsskrift, utgiven av EMANUEL LINDERHOLM. 28 årgången. 1928. VIII + 320 sid. Uppsala 1929.*

Då denna tidskrift av principiella skäl icke ägnar något större utrymme åt de historiska disciplinerna, är det så mycket mera på sin plats att fästa uppmärksamheten på den publikation, som utgör vetenskapligt forum för den kyrkohistoriska forskningen i vårt land. Den föreliggande årgången av Kyrkohistorisk Årsskrift är emellertid så nyss utkommen, att den här icke kan bli föremål för en ingående granskning utan endast för ett refererande omnämnande.

Från början bestod årsskriften av tre — eller om man så vill fyra — olika avdelningar. Den första innehöll utförligare historiska undersökningar, den andra utgjordes av kortare meddelanden och källdokument och den tredje omfattade anmälningar och granskningar av viktigare nyutkommen litteratur. Som en fjärde avdelning kunde man beteckna

den samling längre eller kortare »Underrättelser», vari gavs en både intressant och värdefull översikt över litteratur och händelser, som beröra det kyrkohistoriska forskningsarbetet. Dessa »Underrättelser» ha nu sedan många år blivit slopade. Man kan förstå anledningen därtill, om man betänker vilken tålmodsprövande möda redigeringen av detta parti måste kräva utan att skänka motsvarande resultat i vetenskapliga insatser. Men dessa »Underrättelser» — ett slags Review of Reviews — hade så stor vägledande betydelse, att deras återkomst säkerligen av alla skulle hälsas med glädje.

Även den avdelning som omfattade utförligare granskningar av yngre kyrkohistorisk litteratur har saknats i de senaste årgångarna. Denna lucka måste likaledes beklagas, även om man förstår orsaken. Det hör nämligen till en vetenskapsmans otacksammaste värv att liksom trampa efter i en annan forskares fotspår och skrupulöst noggrant undersöka, om denne vandrat rätt väg. Det är emellertid intet tvivel om att detta förfaringssätt kan vara och ofta blir högst befruktande för den vetenskapliga diskussionen. Som ett enda exempel tillåter jag mig hänvisa till utgivarens uppslagsrika och kompletterande recension i årg. 1920—21, en recension som innehåller mera av värde än många utförligare undersökningar.

Den nyss publicerade årgången av Årsskriften omfattar sålunda endast de två avdelningar, som rymma undersökningar och källpublikationer. Men det bör genast sägas, att vad som publicerats är av både omfattande karaktär och synnerligen högt värde. Ett mycket stort utrymme upptager jur. dr Alexander Roubetz' undersökning: Sovjet-Rysslands kyrka, studier till dess rättsliga ställning. Ämnet har ju både aktuell och förblivande betydelse och framställningen därav är — så långt en outsider nu förmår att döma — både vederhäftig och klagörande. Författaren bygger sin skildring på de lagar som sovjetregeringen utgivit under det senaste årtiondet samt på de kommentarer som åtföljt dess förordningar. Han anger nu som sin uppgift »att sammanställa dessa lagar, att visa deras sammanhang och förklara regeringens principiella uppfattning». I själva verket vidgar sig på detta sätt författarens framställning till en skildring av det sista årtiondets ryska kyrkohistoria, sedd ur de officiella dokumentens synpunkt. — Till utomsvenskt forskningsområde hänför sig även Regieringsrat A. Bodes uppsats om »Östgoternas konst». Tyvärr är emellertid problemet så vagt formulerat och framställningen så oklart utformad, att man har föga behållning av den. Man frågar sig ovill-

korligen, huru ett dylikt aktstycke kunnat få tillträde till en så högtstående publikation som Kyrkohistorisk Årsskrift.

De återstående undersökningarna ha samtliga hämtat sina ämnen från den svenska kyrkohistorien. Av den tyvärr alltför tidigt bortryckte stockholmsforskaren Ivar Simonssons hand föreligger en mycket värdefull utredning om »Stockholms plats i den kyrkliga indelningen». Förf. har haft klar blick för det kyrkligt strategiska läge, som Stockholm intog under medeltiden. Han påvisar, huru Stockholm från början legat under Strängnäs stift men hurusom ärkebiskoparna i Uppsala medvetet strävade efter makten i huvudstaden och från tiden omkring 1300 verkligen — ej minst tack vare sigtunadominikanernas hjälp — lyckades ernå den. Därefter skildrar han den utveckling som ledde till bildandet av Stockholms stads konsistorium och de ännu gällande bestämmelser, som kodifierades i 1686 års kyrkolag. — Ännu viktigare är måhända lektor Emil Färnströms studie »Om källorna till 1571 års kyrkoordning». Resultatet av hans undersökning blir, att den nämnda svenska kyrkoordningen till mycket stor del återgår på den württembergiska kyrkoordningen av år 1553 men att den dock icke är en osjälvständig efterbildning utan i hög grad präglas av Laurentius Petri nationellt orienterade lutherdom. Man får ett livligt intryck huru många både liturgiska och dogmhistoriska problem rörande denna tid ännu vänta på sin lösning. — I en kortare uppsats utreder teol. kand. Holger Nilsson på grundval av otryckta dokument den roll, som J. A. Tingstadius spelat för tillkomsten av 1811 års handbok.

Avdelningen »Meddelanden och aktstycken» innehåller dels några statistiska uppgifter om svenska kyrkans prästerskap av doc. F. J. Linders, dels en kronologisk förteckning över handlingarna i religionsmålet i Lillhärdal 1771—1776, uppgjord av D:r C. J. E. Hasselberg. Mången ställer sig kanske tveksam inför lämpligheten att upptaga utrymmet med dylika mera onjutbara ting. Det må därför kraftigt betonas, vilken utomordentlig hjälp icke minst dylika planmässigt gjorda register kunna erbjuda forskningen. Det är livligt att hoppas, att Årsskriften alltjämt fortsätter på den här beträdda vägen.

I detta sammanhang må slutligen framhållas, huru önskvärt det är att Årsskriften själv snart erhåller ett innehållsregister av det slag, som utgavs 1910. Det rika och viktiga material som finns i dess olika årgångar — varom icke minst årets publikation bär vittne — skulle därigenom bli lättare tillgängligt både för forskaren och den studieträddade allmänheten.

HILDING PLEIJEL.

NYARE ENGELSK LITTERATUR TILL FJÄRDE EVANGELIETS  
EXEGETIK.

A. E. GARVIE: *The Beloved Disciple, Studies of the Fourth Gospel.*  
London 1922.

Lord CHARNWOOD: *According to St. John.* London 1926.

J. ESTLIN CARPENTER: *The Johannine Writings.* London 1927.

C. F. NOLLOTH: *The Fourth Evangelist.* London 1925.

VACHER BURCH: *The Structure and Message of St. John's Gospel.*  
London 1928.

Archbishop J. H. BERNHARD: *A Critical and Exegetical Commentary  
on the Gospel according to St. John (utg. av A. H. MCNEILE)*  
(ICC). 2 volymer. Edinburgh 1928.

KENNETH SAUNDERS: *The Gospel for Asia.* London 1928.

Ehuru A. E. Garvie icke åberopar Wellhausen, Schwartz, Spitta eller Goguel måste han dock sägas tillhöra den allmänna riktning inom den exegetiska forskningen i avseende å fjärde evangeliet, vilken främst representeras av dessa namn. Med andra ord, han träder bestämt in för den lösning av fjärde evangeliets litterära problem, som brukar kallas delningshypotesen, och som innebär, att man fattar evangeliet icke som en litterär enhet utan som, på ena eller andra sättet, sammanfogat av olika »källor». Den företrädare av denna teori, till vilken Garvie direkt anknuter, är J. M. Thompson. Dessutom söker han stöd hos B. W. Bacon och R. H. Strachan. Sin speciella ståndpunkt definierar han emellertid sålunda: under det att det är omöjligt att betrakta fjärde evangeliet som en litterär enhet, får man heller icke fatta det som en av en redaktör gjord »mekanisk» sammanfogning och harmonisering av olika källor utan som produkten av en »organisk utveckling». Vad Garvie härmed egentligen menar torde framgå av en kort resumé av hans teori. Grundvalen — eller, för att bibehålla bilden av evangeliet som en växande organism — roten till evangeliet utgöres av ett ögonvittnes till Jesu verksamhet hågkomster (*reminiscences*). Till dessa sina hågkomster har ögonvittnet fogat egna reflektioner (*reflexions*), »i vilka resultaten av hans religiösa erfarenhet och inflytelserna från hans intellektuella omgivning ha sammanflutit» (s. XXI). Det material, som representeras av ögonvittnets hågkomster och egna reflektioner be-tecknar Garvie med *W* (= Witness). På detta material har evangelisten (*E*) byggt. Evangelisten var en lärjunge till ögonvittnet, och från

honom härleder sig möjligen beteckningen av ögonvittnet såsom »den lärjunge vilken Jesus älskade». Det från ögonvittnet mottagna materialet har evangelisten själv kommenterat på grundvalen av sin speciella teologiska uppfattning. Ett typiskt exempel på evangelistens arbete utgör prologen. Evangeliet, sådant det härflutit ur evangelistens hand, har slutligen bearbetats av en redaktor (*R*), för vars synpunkter och allmänna tendens kap. 21 (appendixet) är typiskt.

Den huvudinvändning, som framställts mot delningshypotesen, är, att dess företrädare icke kunnat påvisa några enhetliga principer, efter vilka de olika »källorna» i evangeliet kunde särskiljas. Garvie vill nu urgera, att han funnit sådana principer. Sin utgångspunkt tager han just från prologen och »appendixet». I dessa bägge menar han sig nämligen tydligt kunna konstatera förefintligheten av såväl från det övriga evangeliets såsom helhet betraktat som från varandra skilda tendenser (*»interests»*) och teologiska uppfattningar. Vad Garvie egentligen avser att hävda är, att prologen och appendixet var för sig röja en enhetlig tendens och en entydig teologisk uppfattning, under det att det övriga evangeliet, ehuru det efterlämnar ett visst helhetsintryck, på mångfaldiga ställen ger uttryck åt skilda eller rent av motstridande uppfattningar. Härvid torde det i synnerhet vara de av den nyssnämnde Thompson påvisade motsägelserna, vilka Garvie har i tankarna. Den egentliga tesen blir då: om man noggrant analyserar respektive prologens och appendixets religiösa tankevärld och tendens samt med utgångspunkt från denna analys från det övriga evangeliet utsöndrar de mot sammanhanget stridande ställen, vilka kunna sägas överensstämma med antingen prologens eller appendixets teologi, finner man, att vad som återstår bildar en motsägelsefri och i det stora hela enhetlig stoffsamling; en närmare undersökning av den sistnämnda ger vid handen, att vissa partier därav förutsätta ett ögonvittnes iakttagelser, under det andra partier icke kunna fattas som en relation av av ögonvittnet gjorda iakttagelser (resp. omedelbart uppfattade Jesuord) utan äro av tydligt reflektionsartad karaktär; på grund av dessa senare reflektionsartade partiets »överensstämmelse» med de förenämnda partierna, måste man emellertid sluta, att reflektionerna ifråga äro det postulerade ögonvittnets egna.

Utifrån denna tes har Garvie på ett naturligt sätt disponerat sitt arbete sålunda: Efter en allmän »Inledning» följer i kap. I en analys av prologen, vars författare hävdas lämpligast böra nämnas evangelisten, därefter (kap. II) en utsöndring och diskussion av sådana delar



i det övriga evangeliet, vilka anses böra tillskrivas evangelisten, så (kap. III) en analys av det 'redaktorn' tillskrivna appendixet, följd (kap. IV) av en genomgång av från redaktorn härrörande fragment i evangeliet; kapp. V—VIII avse att genomgå det sålunda återstående grundpartiets — ögonvittnets hågkomster och reflektioner — allmänna problem (kap. V) samt dess tydligt avgränsade enskilda huvuddelar under för innehållet karakteristiska rubriker, nämligen (kap. VI) »Vittnesbördet», Jn 1: 10—4: 42, (kap. VII) »Domen», Jn 5, 7—9, (kap. VIII) »Förhär- ligandet» (*The Glory*), Jn 12—20. Det hela kompletteras med en fram- ställning av fjärde evangeliets Kristusbild (kap. IX). Avslutningen (kap. X), rubricerad »evangeliets författarskap», innehåller förutom en resumé av den föregående detaljundersökningens resultat även en del anmärkningar, föranledda av efter arbetets fullbordan utkommen viktigare litteratur till fjärde evangeliet.

En kort översikt må här ges av de viktigaste punkterna i Garvies framställning. Kap. I. *Prologen*. Prologen har en tvåfaldig tendens: 1) att proklamera *Ordets* identitet med Jesus, och 2) att förneka Jo- hannes Döparens företräde framför Jesus. Den teologiska uppfattning, som bildar bakgrunden till denna tendens, visar *dels* hän på en hos författaren från början förefintlig spekulativ inriktning, vilken kon- centrerats på den på ett eller annat sätt med Philo sammanhängande »metafysiska läran om Logos», vilken av författaren sedermera fattats »realiserad» i Johannes Döparen, *dels* på ett i författarens liv djupt ingripande inflytande, genom vilket såväl den tidigare spekulativa inriktningen förändrades till ett omfattande av Ordet såsom den i Kristus uppenbarade Sonen, *dels* Johannes Döparen undansköts. Detta senare inflytande kan identifieras med den i det övriga evangeliet för- härskande Kristusbilden. Härifrån sluter nu Garvie till ett *lärjunge- förhållande* mellan prologens författare och företrädaren för det i det övriga evangeliet förhärskande »kristologin». Däremot återfinnes i första Johannesbrevet prologens författares, evangelistens, teologi. Kap. II. *Partier i det övriga evangeliet tillhörande evangelisten*. Hit anser Garvie, i enlighet med evangelistens allmänna inriktning, först och främst de ställen höra, vilka påpeka vissa händelser i Jesu liv eller ord av honom såsom uppfyllelse av profetiska utsagor: Jn 2: 17; 12: 14, 15, 37—41; 15: 25; 13: 18; 17: 12; 19: 24, 36, 37; vidare de ställen, där författaren framhåller, att den egentliga meningen med vissa Jesu ord icke förstods av lärjungarna vid det tillfälle, då de yttrades, utan först senare; 2: 21, 22; 7: 39; 8: 27; vidare teologiska tolkningar, vilka

särskilt avse att framhålla Jesu »övernaturlighet» (*supernaturalness*): 1: 48; 2: 24, 25; 5: 18c; 13: 1, 3; 18: 4, 8, 9; till vilka torde böra räknas även vissa förklaringar lagda i Jesu egen mun: 11: 42; 13: 19; 14: 29. Såsom uttryck för evangelistens uppfattning böra jämväl räknas 11: 51, 52; 17: 3; 18: 32; samt de längre styckena 3: 31—36 och 5: 19—29. Kap. III. *Appendixet*. Dettas allmänna tendens är att harmonisera evangeliet med den synoptiska traditionen. Identifikationen i Jn 21: 24 av ὁ μαρτυρῶν med ὁ γράψας är falsk. Appendixets författare är ὁ γράψας, d. v. s. »utgivaren», redaktorn. Dennes tendens spåras i det övriga evangeliet (Kap. IV) i 19: 35, i omnämmande av Petrus: 6: 60—71; 13: 36—38; 18: 17, 18, 25—27; Jesu verksamhet i Galliléen Jn 6: 1—59 och hans andra besök i Kana Jn 4: 43—54 (däremot icke 2: 1—12) samt slutligen samtalet med 'grekerna' Jn 12: 20—36.

Vid behandlingen av *ögonvittnets hågkomster och reflektioner* (kapp. V—VIII) betonar Garvie, att, ehuru ögonvittnets förnämsta intresse är av teologisk art, han dock måste anses hava baserat sin framställning på grundvalen av en skildring av Jesu verksamhet i verklig kronologisk följd. Ögonvittnets tema kan anges sålunda: Guds Sons självuppenbarelse i Jesu jordiska verksamhet. Denna självuppenbarelse sker i tre etapper: 1) frambärandet av *vittnesbördet* om Jesus såsom Sonen, skildrat i Jn 1—4 och den icke rekonstruerbara grundstomme till Jn 6, vilken härrört från ögonvittnet; vittnesbördet (μαρτυρία) frambäres av Johannes Döparen, de första lärjungarna och Jesus själv till (a) judarnas tre klasser, prästerna, mängden och fariséerna, (b) samariterna, samt (c) galliléerna; 2) *domen* (κρίσις), implicerad i avgörelsen emot, resp. för, Jesus såsom Guds Son, kapp. 5, 7—9; 3) *förhärligandet* (δοξαοθήναι), uppenbarelsen av Jesu härlighet (δόξα), först i den trängre kretsen av lärjungar, Jn 13—17, därefter inför hela det judiska folket, Jn 18, 19, följt av det slutliga förhärligandet i himmelfärden, Jn 20.

Såsom framgår av uttrycket »ögonvittnets hågkomster» vill Garvie påstå en omedelbar historisk bakgrund för såväl skildringar som Jesusord inom ifrågakvarande grundbeståndsdel av evangeliet. Särskilt menar han sig kunna hävda, att evangeliets framställning av Jesu verksamhet i Judéen och Jerusalem såsom historisk källa icke behöver träda tillbaka för synoptikerna. Att synoptikerna exempelvis endast tala om *ett* besök av Jesus i Jerusalem har sin grund i att Petrus — vilken står bakom synoptikernas grundkälla för skildringen av Jesu verksamhet, nämligen Markus-källan — icke åtföljde Jesus under hans tidigare

besök i Jerusalem. Vad åter Jesus-orden beträffar, kunna dessa med svårighet användas som källa för verkliga yttranden av Jesus, men man kan på inre grunder heller icke bestrida, att de måste ha ett underlag av sådana verkliga utsagor av Jesus eller att enskilda yttranden även torde vara autentiskt formulerade. De 'inre grunderna' äro dels överensstämmelsen i karaktär mellan vissa enstaka Jesus-ord i fjärde evangeliet och i synoptikerna, dels sannolikheten av att ett ögonvittne bevarat i sin »hågkomst» och återgivit icke blott händelser i Jesu liv utan ock yttranden av honom.

På samma sätt som ifråga om Jesus-orden autentiska yttranden icke kunna skiljas från ögonvittnets egna reflektioner över desamma, kunna ifråga om den av ögonvittnet givna Kristus-bilden ej de drag, vilka motsvara ögonvittnets omedelbara upplevelse inför och intryck av Jesus, med säkerhet särskiljas från sådana, vilka ha sin grund i hans senare reflektioner över denna upplevelse. I kap. IX söker nu Garvie återge ögonvittnets kristologi samt klargöra de modifikationer, vilka denna kristologi undergått genom evangelistens behandling.

Kap. X, rubricerad »evangeliets författarskap», behandlar egentligen problemet om ögonvittnets identitet. Härvid ges först en »analys av den älskade lärjungens personlighet» sådan den framträder i evangeliet; därefter anföras 'yttre' och 'inre' bevis för att ögonvittnet måste vara identisk med just denne '*beloved disciple*'; slutligen förfäktas den av B. Grey Griffith med utgångspunkt från Jn 11<sup>3</sup> framställda hypotesen, att den älskade lärjungen var = Lazarus. Beträffande den plats, vid vilken ögonvittnets återgivande av sina '*remiscences and reflexions*' skall anses knuten, tyckes Garvie vara osäker. Ehuru han synes stanna för att grundverkets tillkomstort är Efesus, betonar han dock med skärpa, att den däri reflekterade historiska situationen icke är 'efesiansk' (gentemot Strachan) utan 'judeisk'.

I ett tillägg tager Garvie bl. a. ståndpunkt till det efter fullbordandet av hans eget verk utkomna arbetet av Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*. Han finner i där framställda argument och slutsatser i många avseenden en bekräftelse av sina egna teser. Problemet om på vilket språk evangeliet ursprungligen avfattats ger han följande tentativa lösning: det från ögonvittnet härstammande partiet har traderats på arameiska; evangelisten, själv arameisk-talande, har nedskrivit evangeliet på grekiska.

Samma oberördhet av den ledande tyska exegetikens ståndpunkter, vilken kännetecknar Garvie, utmärker också Lord Charnwood. Denne

som icke är teolog ex professo, icke ens vetenskapsman i egentlig mening, går till sitt ämne med en lekmans obundenhet av långvariga vetenskapliga kontroverser, men också med en lekmans friska tillförsikt att kunna lösa förekommande problem. Å andra sidan måste man göra Lord Charnwood den rättvisan att påpeka, att hans oberördhet av den kritiska forskningen icke innebär obekantskap med dess problemställningar och resultat. Han synes vara fullt hemmastadd i den ifrågakommande viktigaste litteraturen, ehuru han ytterst sällan bekymrar sig om att ge några hänvisningar eller anföra citat. De forskare, av vilka han tillåtit sig taga djupare intryck, eller med andra ord, vilka positivt influera hans egen uppfattning, äro Stanton och Burney.

Lord Charnwood ställer sig på den traditionella ståndpunkten, att evangeliet härrör från Zebedeussonen Johannes.

Den som nedskrev evangeliet, 'evangelisten', var emellertid icke Johannes själv utan en hans lärjunge.

De intressantaste avsnitten i Lord Charnwoods arbete äro kap. 6 »Några litterära karakteristika hos evangeliet», kap. 7, »evangeliets allmänna karaktär såsom historia», och kap. 9 »evangeliets bild av Jesus».

Beträffande evangeliets litterära karakteristika anför Lord Charnwood först, att det är »a work of very elaborate and very conscious art, in which — worthily and nobly of course — the writer is keenly aware of the effect which he means to produce on you, and relies for it not merely on the substance of what he says but also very much upon the form in which he casts it.» Evangeliet är konstnärligt uppbyggt efter en välkoncipierad plan. Lord Charnwoods framställning närmar sig här mycket nära Lohmeyers. Det finns intet utrymme för särskiljandet av olika, samarbetade, 'dokument'. Därnäst betonas, att evangelisten är en jude, »the most deeply Jewish of all the Jews who wrote in the New Testament» (s. 52). Just hans vrede över sin egen ras är en judes vrede. Därför att profeternas vittnesbörd för honom ha uppfyllts i Jesus, vänder sig denne jude bort ifrån judendomen. De litterära egendomligheterna i fjärde evangeliet röja ett orientaliskt, speciellt ett judiskt sinne. Ett exempel härpå utgör den konstnärliga, skenbart monotona upprepningen. Denna är i själva verket icke monoton, utan på ett subtilt sätt modulerad; den är icke improgressiv, utan den samlar nya associationer, allteftersom den fortskrider. Kompositionen har en viss »dramatisk kvalitet». Men denna innebär icke, att det icke förelåge en historisk intention, d. v. s. att allt, som synes historiskt är alle-

goriskt menat. Tvärtom, evangeliet uppbäres av ett »passionerat intresse» för den verkliga historiske Jesus, ehuru väl, så torde Lord Charnwoods tankegång kunna återges, allt yttre skeende, och i eminent mening Jesu historiska verksamhet, enligt evangelistens mening för den som ser djupare, är det symboliska uttrycket för ett inre skeende, det sant verkliga. Där finnes dock intet rum för »a petty and niggling symbolism». Lord Charnwood vänder sig här särskilt mot Loisy.

Frågan om »evangeliets allmänna karaktär som historia» samlar sig kring problemet om förhållandet till Markusevangeliet. Lord Charnwood rör sig här med liknande frågeställningar som Windisch, ehuru svaren bli högst olika. I stort sett ställer sig Lord Charnwood på »kompletteringshypotesens» ståndpunkt. Evangelisten förbigår sådant som skildras i Markusevangeliet, där han icke finner anledning företa rättelser. Där Johannes-evangeliet strider mot Markus-evangeliet, är icke det förra nödvändigt otillförlitligt. Lord Charnwoods försvar av Johannesevangeliets skildring av Jesu besök i Jerusalem sammanfaller i sak med Garvies.

Kapitlet 'Kristusbilden' (*Our Lord as Seen in This Gospel*) hävdar att det bör göras bestämd åtskillnad i avseende å evangeliets bild av Jesus mellan Jn 13—17 och den övriga delen. I Jn 13—17 låter evangelisten Jesus framträda på ett verklighetstrognare sätt än i återstoden av evangeliet, än mer, dessa kapitel ge en frisk och levande bild av Jesus, vilken måste anses ha framgått ur ett djupare fattande av honom än som är fallet till och med hos synoptikerna.

Värdet av Lord Charnwoods bok ligger emellertid icke på det vetenskapligt exegetiska utan på det religiösa området. De 'egna tankar', åt vilka författaren ger uttryck i den kortfattade 'epilogen' (kap. 16, sidd. 245—275) bära vittne om en andlig ödmjukhet, parad med en stolt, manlig klarsynthet, som verkar befriande. Man får ovillkorligen det intrycket: här är en man, som utan skrymtan följt anvisningen i Johannesevangeliets 7: 17: »Om någon vill göra hans vilja, så skall han förstå om denna lära är från Gud, eller om jag talar av mig själv».

Av helt annan art än Garvies och Lord Charnwoods arbeten är J. Estlin Carpenters *The Johannine Writings*. Denna bok behandlar apokalypsen, Johannesevangeliet och Johannesbrevet, men tyngdpunkten är förlagd till avdelningen om evangeliet. Estlin Carpenter ansluter sig direkt till den ledande exegetiska riktning, vilken representeras av namnen Grill, Scott, Loisy, Wetter, Bauer. Man kan icke säga att Carpenter lägger fram resultaten av några självständiga forskningar; hans

arbete torde kunna karakteriseras såsom en reproduktion av den nämnda exegetiska forskningens ståndpunkter, sådana de förelågo omkring år 1923. Den nya inriktning som följt på den starkare koncentrationen kring betydelsen av de mandeiska källorna för fjärde evangeliets begreppsvärld har Carpenter icke kunnat inarbeta i sin totalåskådning. Han förhåller sig på denna punkt reserverad och försiktigt avvaktande. Arbetets originalitet ligger i dess disposition.

*Inledningen* behandlar evangeliets ursprung. Dess efesianska härkomst tages här för avgjord. En livlig och åskådlig skildring av religiösa, politiska och allmänskulturella förhållanden i andra efterkristna århundradets Efesus tjänar att ge läsaren ett grepp om den bakgrund, mot vilken evangeliets avfattande skall ses.

I. Under rubriken »*evangeliets komposition och allmänna karaktäristika*» genomgår Carpenter de olika försöken att sönderlägga evangeliet i olika källor, men stannar själv vid konstaterandet, att enskilda 'tillägg' och rubbningar av textföljden (*dislocations*) föreligga. De vanliga problemen om bekantskapen med synoptikerna refereras. Det starka allegoriska och symboliska inslaget poängteras. I en underavdelning, vilken avbryter sammanhanget och ger intryck av att vara senare avfattad och infogad i arbetet, ger författaren en summarisk framställning av sina 'hypoteser' rörande fjärde evangeliets uppkomst. Evangeliet (Jn 1—20) producerades omkr. år 100 av en presbyter, möjligen kallad Johannes, i en trängre krets, förmodligen (jfr inledningen!) i Efesus; denna trängre krets (*fellowship*) besatt en materialsamling, dels muntlig, dels skriftlig, rörande Jesu verksamhet och tal. Presbytern-författaren torde ha introducerat aposteln Johannes i evangeliet, 'pneumatiskt', under beteckningen 'den älskade' lärjungen. För vad ändamål är oklart. Appendixet tillades 'pneumatiskt' för att förklara Petrus' faktiska företrädare och ge en sanktion åt Johannesevangeliets lära. Evangeliet innehåller element tillhörande den religiösa imaginationens sfär. I återgivandet av berättelser, vilka synas fotade på den synoptiska traditionen, förhöjes regelbundet det övernaturligas, undrets moment. De enskilda individer, som omnämnas, introduceras utslutande för att bilda bakgrund för något viktigt Jesus-yttrande, någon hans lära. Jesus-talen »show marks of grouping and arrangement which reveal that they have been worked up into continuous form».

II. Under rubriken »*evangeliet och dess omgivning*» behandlas förhållandet till (motsättningen till resp. inflytanden från) den 'legala juden-

domen', ebionitismen, paulinsk teologi, 'utom-legala judendomen', helle-nismens kult, den gnostiska spekulationen, allt på välbekant sätt.

III. Tredje avdelningen, rörande '*prologen*', ger ungefär samma resumé av den exegetiska forskningens successiva försök att insätta λόγος i det religionshistoriska sammanhanget, som man möter i standardkommentarerna, från sammanställningen med de judiska föreställningarna om 'skaparordet' och 'visheten', de grekiska filosofiska skolornas och Philos, liksom mysteriernas användning av begreppet till den 'hermetiska teosofin'.

IV. I fjärde avdelningen, betitlad '*personen*' (d. v. s. Jesu person) behandlas frågan om innebörden av identifieringen Logos = Kristus, Logos' köttblivande (riktad mot doketismen), samt problemet huruvida prologen är grundvalen för hela evangeliets lära. Den senare frågan besvaras så till vida nekande, som Carpenter godtager Stantons uppfattning, att prologen representerar ett senare utvecklingsskede i evangelistens tänkande i förhållande till evangeliet i övrigt. Slutligen diskuteras betydelsen av de Jesus i evangeliet tillagda titlarna, främst »Guds son» och »människosonen».

V. Johannesevangeliets skildring av *Jesu verksamhet* kan förstås först under synpunkten av att varje hans gärning symboliserar den gudomliga 'andens' (i prologen sedermera kallad Logos) fullkomliga genomträngande av det mänskliga. Gudssonen är människosonen, varigenom den senare termen på en gång kommer att beteckna Jesus såsom typen och centrum för jordemänskligheten och såsom »the transcendental heavenly figure». Carpenter ingår här icke, som man skulle ha väntat, på 'frälsningsmystiken'. Emellertid är det denna sin grunduppfattning som evangelisten, enligt Carpenter, efteråt har sammanfattat i prologens ord: Logos blev kött. Den måste läggas till grund för varje tolkning av den symboliska betydelsen av underberättelserna. Man nödgas emellertid konstatera, att Carpenter icke själv vidhåller denna princip. Den symboliska betydelsen av vattnets förvandling till vin finner han exempelvis icke i den mänskliga naturens omvandling till gudomlig utan i den judiska religionens undanskjutande genom den kristna, ehuru han i anslutning till Grill hävdar en sekundär symbolism i nämnda berättelse: evangelisten transformerar Dionysusundren till en imaginativ symbol av Kristi δόξα. Jesu offentliga tal äro evangelistens egna i Jesu mun lagda läror om Jesu gudomliga roll. Denna är helt olika den som framträder i synoptikerna: »Jesus does not come to seek and save. He comes to reveal the deep-seated

cleavage between the children of light and the children of darkness, those born out of God, and those out of the devil» (s. 391). Det må anmärkas, att detta nog är ett påstående, som icke ens Bauer vore beredd att reservationslöst underskriva. Jesu tal i Jn 13—17 reflektera i själva verket den kristna kyrkans uppfattning, aspirationer och missionsmotiv. »The upper room expands to embrace the destinies of the world» (s. 391). Man känner här igen Scotts resonemang. Parakleten är uttryck för den kristna kyrkans medvetande om att äga den enda rätta nyckeln till Jesu lära, besittningen av Anden.

VI. *Frälsningens väg* betraktas under rubrikerna 'meddelandet av Liv', 'dopet och födelse ovanifrån', 'eucharistisk lära', 'eskatologiska förväntningar', 'tro, kunskap och evigt liv'. Nyckeln till förståelsen av evangelistens olika läror om frälsningsvägen finner Carpenter i de praktiska och teoretiska problem, med vilka den samtida kristna kyrkan hade att brottas.

Dr. Nolloths arbete, *The Fourth Evangelist* kännetecknas av samma fenomenala grundlighet som Theodor Zahns arbeten, vilka också Nolloth själv synes ha tagit till sina förebilder. Han är förtrogen icke blott med de senaste tjugo årens exegetiska forskning utan synes ha penetrerat — icke blott flyktigt genomläst — alla förekommande arbeten till fjärde evangeliet ända från och med Bretschneiders *Probabilia*. Dessutom är han hemmastadd i den ante-nicenska exegesen och behärskar såväl judendomens som hellenismens religionshistoriska problem. Hans ståndpunkt är konservativ. Evangelisten var en palestinensisk jude, vars modersmål var arameiska (man märker Burneys inflytande). Evangeliet hör samman med aposteln Johannes. För delningshypoteser har Nolloth ingen sympati. Alla de johanneiska skrifterna, alltså även apokalypsen, förskriva sig från tiden 90—110 och äro avfattade i Efesus eller dess grannskap. Olikheterna mellan apokalypsen och de övriga skrifterna, särskilt den markanta olikheten i språkbehandling, förklaras av den olika själsförfattning, i vilken de nedskrevos. Evangeliets idéinnehåll presenterar Nolloth under rubrikerna 'Johannes' filosofi' och 'Johannes' teologi, (a) Kristi mandom (b) Kristi gudom'. Johannes är icke en filosof, i den meningen att han vill ge ett filosofiskt system, men väl i den betydelsen, att han är en tänkare. Hans filosofi är baserad på den övertygelsen, att allt liv är ordnat och förnuftigt, och att varje människa besitter förmåga att mottaga ljus och ledning, om hon blott vill använda den. Den djupaste roten till evangelistens teologi är att söka i hans eget folks (judarnas) religiösa idévärld, i Palestina



snarare än i Efesus. Här är även roten till Logos-begreppet att finna. Men hans val av denna term bör förstås mot bakgrunden såväl av diaspora-judendomens speciella utbildning av det palestinensiska Logos-begreppet som av den icke-judiska, hellenistiska kyrkomenighetens förtrogenhet med Logos såsom en filosofisk och religiös term. Evangelistens religiösa världsbild är icke dualistisk, icke heller panteistisk, utan antitetisk. De grundläggande antiteserna äro två: a) mellan Gud och *κόσμος*, b) mellan *κόσμος* i dess två betydelser, nämligen å ena sidan världen i dess vidsträckt betydelse, världen såsom framgången ur Gud, resultatet av Logos' skapande verksamhet och å andra sidan världen såsom den från Gud avvikna mänskligheten. Med den senare antitesen är identisk: motsatsen mellan sanning och lögn, ljus och mörker. Det är egendomligt att iakttaga, att Nolloth här, trots sin utpräglad konservativa ståndpunkt, genom sin »Einführung» i evangelistens tankevärld kommer fram till en intepretation, som eljes återfinnes närmast i den ledande kritiska exegesen. Det torde vara otvivelaktigt, att den egentliga nyckeln till Johannesevangeliets 'filosofi' såväl som 'teologi' kan vinnas först genom en förutsättningslös analys av den egentliga innebörden av de däri förekommande antiteserna. Förutsättningslösheten består härvid i första rummet däri, att man äntligen frigör sig från tvångsföreställningen, att man hos evangelisten måste konstatera oförmedlade tankegångar, en oförmåga att sammansmälta olika världsåskådningar. Den insikt, vilken så småningom måste komma till sin rätt, är den, att evangelisten överallt utgår ifrån en fullkomligt enhetlig religiös åskådning, på vilkens grundval han med suverän självständighet använder och omformar i samtiden kurrenta religiösa termer och idéer. Utgångspunkten för fattandet av antitesernas innebörd blir, så vill åtminstone anmälaren hävda, denna: motsatsen mellan gott och ont konstitueras icke genom antitesen Gud—världen, det himmelska—det jordiska, utan först genom andemänsklighetens självseparation från Gud och självidentifikation med det jordiska, med kosmos. »Detta är domen, att då ljuset kommit i världen, människorna mer älskade mörkret än ljuset därför att deras gärningar voro onda.» »Han kom till sitt eget, men hans egna mottogo honom icke.» Man skulle kunna tillspetsa det sålunda: 'världens furste', såsom härskaren över den från Gud utgångna kosmos, är icke ond i sig själv, men djävulen *ὁ διάβολος*, såsom fadern för den från Gud och den andliga världens sammanhang separerade mänskligheten, är i eminent mening ond. Världens furste är endast i relation till människan en 'fiende',

nämligen i och med att människan, som egentligen hör Gud till, ställer sig under kosmos' herravälde, blir 'av världen'. Han störtas i och med att människan i 'Människosonen' födes ovanifrån, till en medlem i andens värld, och sålunda icke längre identifierar sig med kosmos, ställer sig under kosmos' välde.

Nolloth poängterar att frånvaron av dualismen i fjärde evangeliet är särskilt märkbar i fråga om evangelistens ställning till Jesu mänsklighet och hans gudom. Lika skarpt som han låter Kristi pre-existens, hans fortvarande liv hos och i enhet med Fadern lysa fram, lika bestämd är han i att hävda Jesu mänsklighet. Mot doketiska tendenser är han icke egentligt polemiskt inriktad utan självklart avvisande, d. v. s. enheten av Jesu mänsklighet och gudom är något från evangelistens grundkonception sett självvident, ett objekt för direkt andlig åskådning.

Måhända den instruktivaste delen av Nolloths avhandling utgöres av kap. XV »The Contribution of St. John to Religious Thought», (Johannes' bidrag till religiöst tänkande), ehuru det jämväl torde böra anmärkas, att Nolloth här ställvis vid sina försök att överföra evangelistens idéer till moderna tankebanor förfar en smula konstruktivt. Tolkningen av evangelistens tankegång börjar med konstaterandet, att han drives av en passion för sanning och aktualitet. Sanning är ett element i det inkarnerade Ordets härlighet. Den andliga världens väsen är sanning. Besittning av sanningen har som nödvändig konsekvens utstrålning av sanningen. — När sedan Nolloth emellertid översätter sanning med rätt tänkande (right thought) och sätter detta i motsats till 'falska läror' (samtida heresier), så har ju dock en förskjutning av evangeliets sanningsbegrepp ägt rum. — Med fordran på sanning följer kravet på 'visshet' (certainty). Vissheten är den 'subjektiva sanningen', d. v. s. subjektets besittning av och införlivande med den verklighet som är sanning. Sanningen kräver alltså hela personligheten. Det varigenom sådan besittning (sanningens av individen och individens av sanningen) ernås är tron. Denna är, liksom för Paulus, »a movement of the whole being towards its object, with the result that the object itself becomes a present possession» (sid. 252). Denna besittning, vilken Nolloth översätter med »mystisk upplevelse», har evangelisten själv nått, icke genom en kris (såsom Paulus) utan genom »långvarig meditation över sin Mästares liv och lära, sådana dessa bragtes till erinring hos honom av den Helige Ande» (sid. 253). Denna långvariga meditation har emellertid som resultat icke

blott den egna mystiska upplevelsen (vilken är konstant och permanent, uttryckt med orden: 'Den som har Sonen har Livet' 1 Jn 5: 12) utan även för den kristna kyrkans teologiska tänkande fruktbarande formuleringar av upplevelsens innehåll. Det viktigaste bidrag, som han härigenom lämnade till religiöst tänkande, var att han gav det djupast möjliga uttryck åt föreställningen om eller upplevelsen av Kristi person (hans gudamänsklighet, identifikationen av Logos med den historiske Jesus) samt åt Guds 'natur och väsen', det senare i de bägge definitionerna »Gud är Ande» (Jn 4: 24) och »Gud är kärlek» (1 Jn 8: 16).

Vacher Burchs arbete *The Structure and Message of St. John's Gospel* bereder anmälaren stora svårigheter att referera på grund av framställningssättets och stilens originalitet. Som exeget utmärker sig Vacher Burch för en viss oförskräckt frihet och självständighet, drag som för övrigt i större eller mindre grad känneteckna även de förut refererade forskarna, och som äro förklarliga ur den vetenskapliga atmosfär i vilken en engelsk lärdd kan arbeta. Han är ju icke bunden av ett par, tre auktoritetens uppfattning om vad som är vetenskapligt och 'kritiskt' försvarligt. Han kan även på det mest genombehandlade område känna sig som en de fria viddernas pionjär.

Arbetets disposition är följande: I. *Prologen och dess källa*. Burch ställer sig på deras sida, vilka i främsta rummet söka efter en källa till prologen, alltså icke blott efter ursprunget till Logosbegreppet och dess speciella karaktär i evangeliet. Utgående från Rendel Harris och i viss mån från Bultmann, menar Burch, att prologens källa är att förstå som hörande till i de första kristna kretsarna kurrenta fragmentariska samlingar av reinterpreterade gammaltestamentliga, apokryfiska, överhuvudtaget judiska skriftställen eller dicta (en variation av Rendel Harris' 'testimonier'). Impulsen till sådana reinterpreterationer och deras användning utgår ifrån den historiske Jesus själv. Logos bör alltså förstås som en reflex av »the list of names Jesus used for Himself that the ordinary folk might understand His revelation». Såvitt anmälaren har rätt uppfattat Burchs mening är den att återge sålunda: prologens källa specifikt besett är en hymn till Logos, vilken utgör en reinterpreterad version av en judisk hymn. Den var icke ursprungligen en hymn till Visheten, som sedan i särskild avsikt travesterats på Logos, men den är dock parallell med reinterpreterade skriftställen med Visheten som centrum. Visheten och Logos voro samtida namn på Kristus, använda samtidigt och av samma kretsar. Burch vill hävda

prologens och Logos' ursprunglighet och 'enkelhet' gentemot olika om-tolkningar, vilka i sina konsekvenser äro fatala även för evangeliet i dess helhet; 'ny-dionysianism' (Grill), 'ny-efesianism' (Loisy), 'ny-marcionism' (Delafosse) och 'ny-hellenism' (Streeter). (Delafosses teori är måhända tämligen okänd i Sverige. Den går i korthet ut på att evangeliets ursprungliga avfattning härrör från en lärjunge till Marcion. Av en 'katolsk' redaktor har det sedan omredigerats till överensstämmelse med kyrkans uppfattning. Marcionitens intresse var koncentrerat på Kristi gudomlighet, den katolske redaktorns på 'inkarnationen'. Marcionitens prolog talade om Livet och Ljuset. Från den katolske redaktorn härstammar införandet av Ordet i prologen. »Le Verbe a reçu le mandat de combattre le Christ spirituel de l'école de Marcion.»<sup>1</sup>

II. *Johannes Döparen*. Burch refererar och kritiserar Bultmanns och Meads användning av de mandeiska källorna. Hans kritik är emellertid helt annorlunda än den som kommer till uttryck hos exempelvis Peterson i Bonn och Pallis, vilken senare kritik Reitzenstein och Lidzbarski med lätthet kunnat bemöta.<sup>2</sup> Burch håller före, att de tidigaste litterära beståndsdelarna i de mandeiska böckerna måste dateras 'somewhen before the composition of the Epistle to the Hebrews' (sid. 54), och att de förutsätta en tydlig »historisk beröring» med Palestina och palestinensisk-judiska religiösa kretsar, men också, och det är för Burch det avgörande, med judisk-kristna kretsar (Pella). Även fjärde evangeliet självt måste anses förutsättas av de tidigaste partierna i den mandeiska *Ginza*. (Den sistnämnda slutsatsen drages av en sammanställning av den recipierade och en presumptiv cesareisk lydelse av Jn 1: 14 samt en mandeisk parallell — det bekanta problemet om läsningarna  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$  θεός, υἱός ἀγαπητός). Burchs sammanfattning (han gör verkligen här en sådan) må citeras: »We may conclude . . . that the narrative of the Baptist is in its right historical place; that the version in the Fourth Gospel is older than that in the Synoptic Gospels; that it is entirely free from theological influence, and especially from anything like the overshadowing potencies of Logos philosophy; that the view in it of Christ and His religion is due solely to John's intuition. Further, if the temporal argument concerning the earliest stratum in the Mandaeen *Johannes-Buch* holds good, we can conclude that as the Synoptic version of the Baptist narrative is older

<sup>1</sup> Henri Delafosse, *Le quatrième évangile* Paris 1925, sid 70.

<sup>2</sup> Diskussionen återfinnes huvudsakligen i *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft* etc. 1927 och 1928.

than it, then we have in the Johannine version and the Prologue material which, being earlier, argues already for a dating of the Gospel before 70 A. D.» (sid. 62).

III. *Certain incidents and their festival context.* (Vissa i evangeliet skildrade händelser och deras sammanhang med judiska högtider.) Evangeliets omnämmande av de judiska högtiderna äro verkliga »temporal indications» och tjäna icke blott att ge evangeliet en »litterär mekanism», men avsikten med dem är icke att korrigera kronologiska fel hos de synoptiska författarna, utan att visa Jesu ställning till och religiösa värdering av den judiska religionen i dess viktigaste manifestationer (*the capital expressions of the Hebrew religion*, sid. 66). Dessa händelser tjäna att i klar belysning ställa fram »antitesen mellan Kristi uppenbarelse och den judiska kultens fundamentala idéer och bruk» (sid. 70). De »incidents» vilka Burch betraktar från denna synpunkt äro 1) reningen av templet Jn 2: 13 ff., 2) Nikodemus' besök hos Jesus Jn 2: 23 ff.—3: 1 ff. Burch förnekar, att i Jesu samtal med Nikodemus skulle föreligga någon allusion till dopet eller till nyfödelse i mysteriernas mening. I stället anknyter Jesus till judiska föreställningar om vattnet såsom ett skapande element och till med nyårs högtiden förbundna idéer om den årliga domen, i vilka vattnet såsom symbol för det av Gud meddelade livet spelar en central roll. Gent emot dessa sätter Jesus födelsen av Anden och läran om domen såsom en själv-dom, vilken människor bringa över sig själva »through their love of the darkness of old-world practices and ideas and by their rejection of the revelation of God». 3) Bethesdaundet, Jn 5. Detta hör också till nyårscykeln. Innebörden är en variation av samma tema som Jn 3: Jesu revolution av de judiska föreställningarna om livet och domen. 4) Jesu predikan vid lövhyddohögtiden, Jn 7. Vers 30 innebär att Jesus omtyder den judiska bilden av det livgivande vattnets ström utgående från »urholkningen», det inre (κοιλία) av »klippan», genom att hänvisa till sig själv såsom »klippan», ett bland de namn som Jesus gav sig själv och som bevarats av den kristna traditionen (t. ex. Paulus 1 Kor. 10: 4). 5) Världens ljus och människans frihet, Jn 8. Burch anser, att den ursprungliga inledningen till Jn 8, vilken gått förlorad, sammanknöt det i kapitlet bevarade Jesus-talet med *H<sup>a</sup>nukkä*-högtiden, vilken även kallades »ljushögtiden», därför att den samlade de högtidsfirandes längtan kring hoppet om »friheten», (Josephus, *Antiqu.* 12, 7, 7), nämligen den religiösa friheten från främmande ok. Jesus förklarar, att den enda vägen till frihet är lärjunga-

skap hos honom, därför att den sanne Guden är den Fader som uppenbarar sig i Jesus (sid. 88). Den i kap. 8 såsom judarnas fader betecknade djävulen är för Jesus förkroppsligandet av judiska ideer och bruk (sid. 90). Genom att göra de judiska heliga skrifterna och Abraham till exponenter för och förtrogna med Jesu uppenbarelse, betonade han dennas »tidlöshet» (sid. 91). (6) Jesu tal om sig själv såsom den gode herden, Jn 10, är jämväl knutet till *H<sup>n</sup>nukkā*-högtiden. Under det att Ezekiel talat om judarnas Jahve såsom herden, använde Jesus denna titel för sig själv. Herde är han såsom den som skyddar sina efterföljare från judiska profeter och lärare (sid. 93). 7) Jesus och Kaifas, Jn 11: 47—54, sammanhänger med Försoningsdagen och stycket är historiskt. Det utgör det historiska belägget på att Jesus faktiskt i sig själv innebar ett den judiska religionens upphävande. Om judarna skulle vara trogna mot sin lag och dess principer, måste Jesus dö. Han blev den försoningsdagens syndabock, som måste dö, för att folket skulle få leva. Liknande tankar utföras så i utläggningen av 8) »pre-Passover events», Jn 11: 54—12: 50 och 9) »passover events» Jn 13, 18, 19.

IV. *Vissa händelser och principerna för Jesu Kristi uppenbarelse.* Här genomgås berättelserna om den samaritanska kvinnan, Jesu tal om sig själv som livets bröd, botande av den blinde på sabbaten, Jesus och Lazarus. Berättelserna ifråga äro historiska. I samtalet med den samaritanska kvinnan kretsar Jesu uppenbarelse kring termerna vatten, ande och Fadern. Det levande vattnet har samma betydelse som i talet vid lövhyddohögtiden, men är här icke antitetiskt mot judiska symboliska användningar av termen, icke heller, som man skulle väntat att Burch hävdade, mot samaritanska sådana, utan är enkelt och derikt anknutet till den historiska situationen: Jesu törst och hans till kvinnan framställda begäran om vatten. Däremot är det i anknytning till för samariterna levande trossaker, som han visar henne till den Fader som är att finna i »Anden och Sanningen», det är: Jesus (som är) Anden och sanningen (sid. 123). Den princip för sin uppenbarelse, vilken han framställer för samariterna och lärjungarna (Jn 4: 27, 34—38) är »its universal anti-cultism» (sid. 125). — Med Livets Bröd menar Jesus sig själv som förkroppsligandet av uppenbarelsen av Gud. Det föreligger ingen allusion till nattvarden. Vad som hänsyftas på, och som avvisas, är föreställningen om Jesus såsom uppfyllelsen av judiska apokalyptiska förhoppningar. — Helandet av den blinde visar dels Jesu undanröjande av sabbaten, dels den »divisiva» dom, vilken äger rum över-

allt, där Jesus är, mellan de seende och de blinda. Den blindhet, vilken verkligen är »synd» (jfr Jn 9: 2) består i att återvända till forna tankar och ceremonier (*the thoughts and practices of the ancient world*) sedan man sett och hört Jesus. Genom Lazarus illustrerar Jesus sin egen och sin uppenbarelse erövring av de dödas ort. Burch gör en utvikning till liknelsen om den rike mannen och Lazarus och identifierar den förre med översteprästen Pinehas. Gentemot denne är Jesus den rätte översteprästen, vilken upphäver det gamla översteprästdömet. Pinehas och Lazarus i liknelsen äro typer, den ene för det gamla översteprästdömet, den andre för den ringa och föraktade Jesu-efterföljaren. Men de äro direkt anknutna till personer vilka trätt i beröring med Jesus under hans jordiska liv: översteprästen Kaifas och den verkliga Lazarus. Den tidlösa karaktären hos den historiske Jesus' uppenbarelse framhäves härigenom.

V. *Avskedstalen*. Dessa vill Burch fatta som verkliga samtal mellan Jesus och lärjungarna. Inför den förestående skilsmässan vill Jesus slutgiltigt inplanta i lärjungarna att tänka på honom och hans uppenbarelse i »ett högre sammanhang än *tidens*» och varna dem för frestelsen att återfalla i forna religiösa ideer och ceremonier. Jesu själv-predikation »jag är vägen, sanningen och livet» förstås som en re-interpretation av Ordspr. 8: 22 ff. och Syraks bok 24: 5 ff. Övriga Jesu namn på sig själv äro »parakleten» men också *μωϋ* (boning, tillflyktsort): Jesus evigt förblivande och närvarande hos sina efterföljare i Faderns ande (sid. 152). Självbenämningen »det sanna vinträdet» är en reinterpreteration av Syr. 24: 17 f. Med denna vill Jesus framställa sig själv som den som slutligen övertunnit världen, det är, enligt Burch, upphävt den med den judiska påsken förbundna religiösa föreställningsvärlden. »Jesus . . . causes it (the old world) to pass away, for all who will listen to Him, by His revelation unto life. It is manifest, then, that His name the Vine stands for Him as revealer, whom to abide with means life for the personality of man» (sid. 160). Med detta har Jesus framställt de primära begreppen, de enklaste dragen, i sin lära.

VI. *Appendix, interpolationer och omplaceringar*. Evangeliet i dess ursprungliga form kulminerade i berättelsen om korsfästelsen och slutade med 19: 35. Allt som har samband med uppståndelseberättelsen är tilllägg eller interpolation. Till denna senare kategori höra icke blott appendixet utan även kap. 17 (Jesu översteprästerliga förbön). »Stunden är kommen . . .» (Jn 17: 1) hänför sig till förhålligandet *efter* korsdöden. Författaren är en »Johannist», som imiterar Johannes. Från

denne härröra också Jn 19: 24, 28, 36, 37; 19: 25—27; 13: 23 (orden »som Jesus älskade»); 7: 39; 13: 31b—32; 12: 16, 41 (härlighet och förhärligande) 1: 41, 42; 4: 22; 2: 21, 22 etc.; 5: 51b—57 (människosonens kött och blod) etc. Omplaceringar: 3: 31—36 skola följa efter 3: 15; 10: 5, 7b—18 efter 10: 28; 18: 13—25 rekonstrueras: 18: 13, 24, 14, 15, 19—23, 16—18; 14: 25—31 flyttas efter 16: 33. Omplaceringarna härröra icke från en redaktor utan helt enkelt från en avskrivare.

VII. *Några slutsatser rörande evangeliets struktur, karaktär och tid.* Grundvalen för evangeliets litterära struktur utgör dess kronologiska precision. Evangeliet avser att återge väsentliga drag 1) i Jesu judeiska verksamhet 2) i hans verksamhet utanför Judéen. Därvid företages ett urval bland de till skildring föreliggande händelserna. Evangeliets karaktär är »deklarativ»: »it declares the chief things of the Revealer and His revelation» (sid. 211). Vad Jesus uppenbarade och vad han själv var har evangelisten med stor skicklighet förenat till ett. Därvid har han varit trogen mot sitt objekt: ty i Jesus förenades verkligen uppenbarelse och person till ett (sid. 213). Evangeliet är trognare mot sitt objekt än synoptikerna ifråga om Jesu eskatologiska begrepp, vidare däri att det utesluter tanken på en utveckling i Jesu eget religiösa (själv-)medvetande under tiden för hans verksamhet. Även Jesu ord, när de ses i sin ursprungliga färg, som de i viss mån berövats genom den johannistiske översättaren, visa sin autenticitet. Evangeliet var avfattat på arameiska. Burch slutar med att bestämt hävda, att den ursprungliga beståndsdel av Johannesevangeliet är tidigare än synoptikerna. Förmodligen är Burch här inspirerad av Bultmann, ehuru han ej följer denne.

(Forts.)

H. ODEBERG.



25. 5. 1929