

# 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 1

1925

HÄFTE 3

## I N N E H Å L L

	Sid.
Den historiska uppenbarelsen och den dialektiska teologien, av TORSTEN BOHLIN .....	219
Luthers uppgörelse med Erasmus i skriften De servo arbitrio, av J. A. EKLUND .....	233
Den israelitisk-judeiske kongekronologi, av SIGMUND MOWINCKEL, Oslo .....	245

### Teologisk litteratur:

Några nyare religionspsykologiska arbeten om mystik, av Tor Andræ .....	264
B. H. STREETER: The four Gospels, av Erling Eidem.....	280
E. NEWMAN: Nordskånska väckelserörelser under 1800-talet, av Daniel Fehrman .....	293
T. BOHLIN: Das Grundproblem der Ethik, av Sigfrid von Engeström .....	296
A. SCHWEITZER: Kulturens degeneration och regeneration, av Torsten Bohlin.....	300
T. KATZ: Nathan Söderblom, ein Führer zur kirchlichen Einheit, av Gustaf Aulén .....	309
MARTIN LUTHER: Om den trålbundna viljan, översättning, av Gustaf Aulén .....	311

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

# DEN HISTORISKA UPPEBARELSEN OCH DEN DIALEKTISKA TEOLOGIN

AV PROFESSOR TORSTEN BOHLIN, ÅBO

I den föregående artikeln om den dialektiska teologin (häfte 2) har frågan om uppenbarelsen ännu lämnats åsido. Men tillämpar man tanken på den absoluta kvalitetsskillnaden mellan Gud och människa på historien, och fasthåller man, att det eviga skall vara absolut relationslöst i förhållande till tiden, så är det apriori tydligt, att den dialektiska teologins principiella förhållande till historien måste bli negativt. Det kan icke finnas något i historien, som uppenbarar Gud, ty historien är relation mellan människoviljor, men lika litet i det kollektiva som i det individuella, lika litet i det förflutna som i det närvarande äger människan någon kunskap om det eviga, och det mänskliga kan följaktligen icke vara bärare av gudomlig uppenbarelse. Också historien står därför helt under "domen"; också den hör helt ändligheten, relativiteten, intigheten till. Och därför betyder "domen" *slutet* av historien, icke början till en ny, en andra historia. Det som är "jenseits" domen över historien är icke blott i relativ utan i absolut mening skilt från historiens "diesseits". Men i detta absoluta "nej" till historien skall samtidigt, hävdar Barth i full överensstämmelse med en tidigare angiven tankegång, ligga ett lika absolut "ja". Insikten om historiens absoluta meningslöshet och den radikala negationen av historien på grundvalen av denna insikt är samtidigt uppenbarelsen av historiens mening. "Det nya", heter det, är "det gamlas djupaste sanning". Men om man gör allvar av en dylik sats, måste en väsensrelation, ett innersta sammanhang — i strid med de antagna förutsättningarna — antagas vara förhanden mellan "det gamla" eller historien och "det nya" eller det av Gud i "domen" skapade. Det radikala negerandet av historien, den absoluta kris, som Gud betyder för människornas värld, för tidens och tingens, är, kan Barth också uttryckligen förklara, "der rote Faden, der sich durch ihr Da-Sein und So-Sein hindurchzieht. Das Vergängliche ist, als solches erkannt, das Gleichnis des Unvergäng-

lichen“. På samma gång som han bekämpar den “Verdinglichung und Vermenschlichung des Göttlichen“, som antagandet av en särskild frälsningshistoria förmenas innebära, kan han därför göra gällande, att allt, som sker i historien äger ett innehåll och en betydelse, som stammar från “den okände Guden“, att alla “uppenbarelseintryck“ äro hänvisningar på själva uppenbarelsen, och att domen icke är förintelse utan är upprättelse<sup>1)</sup>). Vid sidan av begreppet om historien såsom något blott “diesseits“, som obönhörligt behärskas av ett kausalt-deterministiskt sammanhang, föresvävar Barth också i *Der Römerbrief* utan tvivel ett annat historiebegrepp, vars subjekt skall vara Gud—“Ursprunget“—“Skaparen“, med vilken Gud—“Domaren“ är identisk. Denna “historia“ (Barth använder emellertid ej här uttrycket historia i denna betydelse) är Guds från skapelsens ursprungstider gjorda gärningar, vilkas höjdpunkt Jesus Kristus är. Vad Barth härvid syftar till är med all sannolikhet en frälsningshistorisk realism, erkännandet av en gudomlig kraft, som griper in i världen och som i Kristus uppenbarar sig såsom en konkret, inomvärldslig realitet<sup>2)</sup>). Men även om denna intention tydligen är förhanden, är det lika tydligt, att den icke kunnat på allvar genomföras, emedan den står i inre motsättning till tanken på Guds absoluta transcendens eller absoluta relationslöshet i förhållande till världen. Det är därför i grunden icke möjligt att betrakta detta Guds handlande såsom en *historisk* uppenbarelse; det *sker* egentligen intet “i det som sker“, det är intet *nytt*, som framskapas i historien, och Gud äger icke i denna mening någon historia med mänskligheten. När det polemiskt förklaras, att frälsningshistorien är “bloss die geschichtliche Begrenzung eines ungeschichtlichen Vorgangs“<sup>3)</sup>), så betyder detta därför icke blott, att det endast är för *tron*, som “uppenbarelsesfakta“ finnas till, emedan de bära ett överhistoriskt innehåll i en relativ form och att de på grund av sin historiskt-relativa karaktär för tanken alltid innebära en “förargelsens

<sup>1)</sup> a. a. s. 53 f. 55.

<sup>2)</sup> Jfr ock *Das Wort Gottes*: “Und so ist die biblische *Geschichte* eigentlich im alten und neuen Testament gerade *keine* Geschichte, sondern von oben gesehen eine Reihe von freien göttlichen Handlungen“, s. 83.

<sup>3)</sup> *Der Römerbrief* s. 112.

möjlighet“, utan det betyder jämväl, att tron icke i någon mening kan äga sin grund i historien; accenten ligger i verkligheten på bestämningen “*bloss*“ och därför finnes det icke något verkligt inre samband mellan “*die geschichtliche Begrenzung*“ och den ohistoriska process, som “uppenbarelsen“ i sig säges vara. Att det så förhåller sig, verifieras genom uppfattningen av Kristus såsom uppenbarelsens höjdpunkt och trons föremål<sup>1)</sup>. Nu förkunnar man visserligen och lägger härpå avgörande vikt, att Kristus är det obetingat *nya* ovanefter, att han är vägen, Guds sanning och Guds liv bland människorna, människosonen, i vilken mänskligheten blir medveten om sin *omedelbarhet* i förhållande till Gud. Vi skulle, erkänner man (men i detta erkännande ligger i själva verket en ofrivillig kritik av hela den ifrågavarande ståndpunkten), äga blott en innehållstom, formal kunskap om Gud, om Gud icke själv fyllt “*die Gottesleere des Menschentums*“ med sig själv, om Gud icke blivit människa och låtit lära känna sig i människogestalt, om han icke blivit historia, ett “rent objektivet historiskt faktum“. På denna punkt skall det historiskt-mänskligas “medelbarhet“ vara upphävd, gränsen mellan det mänskliga och det gudomliga överskriden och “omedelbarhet“ given<sup>2)</sup>. Självfallet är härmed utifrån den dialektiska teologins förutsättningar något absolut *paradoxalt* utsagt. Uppenbarelsen innebär, erkänner man också, den mest radikala brytning med det mänskliga eller immanensen; den är möjlig blott, om det omöjliga sker, och att uppenbarelsen är till betyder, att *det* omöjliga verkligen inträffat, att Gud blivit människa, en enskild, begränsad människa i denna begränsningens värld, och denna absoluta paradox är Jesus av Nasaret. Om honom gäller vad som icke gäller om någon annan, att han är Guds enfödde son, enheten av mänsklig förnedring och vanmakt och av gudomlig höghet och allmakt<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> En viss olikhet synes föreligga mellan Barth och Gogarten ifråga om uppenbarelsbegreppet, såtillvida som Gogarten icke ens gör något försök att komma utöver ett rent punktuellt uppenbarelsbegrepp.

<sup>2)</sup> Barth, *Das Wort Gottes*, s. 42. Gogarten, *Die relig. Entscheidung* s. 72 ff.

<sup>3)</sup> Gogarten, *Von Glauben und Offenbarung*, s. 19, 56 f. Liksom förhållandet är med Kierkegaard, vars paradoxlära här går igen, närmar sig den dialektiska teologin en rent modalistisk uppfattning av Jesu person — även om man uttryckligen protesterar mot varje spekulation över denna “person, som är Gud och människa“. Jfr Gogarten *Von Glauben und Offenbarung* s. 58.

Men, måste man fråga, vad innebär denna i Kristus givna "omedelbarhet" i förhållande till Gud? Betyder den, att Kristus för den människa, som i trons "inre samtidighet" står inför honom, blir "transparent", så att hon i hans liv och gärning omedelbart ser Guds egen gärning och Guds eget hjärtelag? Är människan Kristus "spegelbilden" av Guds väsen, så att Gud i denna mening är *uppenbar* i honom? Om någon dylik omedelbarhet är det emellertid så långt ifrån fråga i den dialektiska teologin, att den tvärtom skulle framstå såsom ett förräderi mot uppenbarelsens verkliga väsen. När det heter, att Gud i Jesus i sanning blir hemlighet, att Gud i honom gör sig känd såsom den okände, talar såsom den evigt tiggande, och när Romarbrevets innehåll sammanfattas i satsen, att *Deus absconditus såsom sådan* i Jesus Kristus är *Deus revelatus*<sup>1)</sup>, så är detta icke blott uttryck för den evangeliska insikten, att en "förargelsens möjlighet" är oskiljaktig från tron på uppenbarelsen i Kristus och att förutsättningen å människans sida för denna tro måste vara en inre hängivenhet och en tankens dristighet, utan detta betyder också något annat och mera, nämligen att *Kristus såsom historisk personlighet icke tillerkännes någon positiv betydelse för tron*<sup>2)</sup>. Också Jesu jordeliv hör helt det mänskliga till och står alltså, även det, vid sidan av allt annat mänskligt under "domen". Teologin måste vara en *theologia crucis*. Jesu liv är visserligen höjdpunkten av det mänskligt-möjliga, men emedan även denna möjlighet ännu står inom det mänskligas sfär, måste även den upphävas och dömas; katastrofen måste komma, för att Guds "nej" skall kunna helt "slå om" i Guds "ja" — Jesus måste dö och därmed offra den sista och högsta mänskligt-religiösa möjligheten. På Golgata offras med alla mänskliga möjligheter även religionens möjlighet — Gud till ära, och då den "omedelbarhet" i uppenbarelsen, varom det i Kristus säges vara fråga, ligger uteslutande i denna lidandets och dödens paradoxalitet, visar det sig, att begreppet omedelbarhet här använ-

<sup>1)</sup> Der Römerbrief, s. 75, 410.

<sup>2)</sup> Detta förklarar, varför Barth har vissa sympatier för den radikalaste nytestamentliga exegesen. Denna visar bäst omöjligheten av att grunda tron på den historiska Jesusgestalten. Men tron går emot "anstöten" — därför är den fri gentemot all forskning. Jfr härtill den intressanta debatten mellan Harnack och Barth, *Christl. Welt*, 1923, nr 2, 5, 6, 9, 10, 16, 17, särskilt sp. 248.

des i en oegentlig, alldeles specifik betydelse. Den enda källan till omedelbar reel uppenbarelse av Gud, ligger enligt denna uppfattning i *döden* — i Kristi död; "ur döden har han fört livet i ljuset"<sup>1)</sup>. Liksom svaret betingar frågan, liksom Guds "ja" betingar Guds "nej", nåden betingar domen, så gäller ifråga om Kristus att segern betingar korset, uppståndelsen betingar döden. Den korsfäste är *den uppståndne!* Tron på den uppståndne skall vara själva hjärtpunkten i den dialektiska teologin; den sätter sin ära i att — under åberopande av Paulus — icke mera känna Kristus "efter köttet" utan blott efter anden. Uppståndelsen är, heter det, det absoluta undret, den är inbrytandet av Guds herravälde, av den nya av Gud skapade världen. Likväl är det icke överflödigt att fråga, huruvida Kristi uppståndelse här verkligen betyder ett historiskt faktum "på tredje dagen" efter korsdöden? Barth talar uttryckligen om den kroppsligt ("leiblich, körperlich") uppståndne; andens fullkomliga triumf är icke ett rent ande-vara, förklarar han, utan andekroppslighet. Emedan "kroppen är människan, kroppen är jag", emedan det kontinuerliga subjektet just är kroppen, måste slutmålet för Guds vägar vara kroppslighet<sup>2)</sup>. Och härmed synes — trots den absoluta kvalitetsskillnaden mellan tid och evighet — ett massivt ändlighetsmoment liksom på en omväg införas i evighetslivet. Men uppfattningen är likväl icke otvetydig, ty lika uttryckligt avvisas den slutsats ifråga om Kristi uppståndelse, som synes vara ofrånkomlig utifrån dessa premisser, nämligen att uppståndelsen, på samma gång den är det absoluta undret, är ett faktum i historien<sup>3)</sup>. Så snart accenten, såsom här är fallet, lägges på det kroppsliga ifråga om uppståndelsen, gör man å ena sidan, så starkt som det överhuvud är möjligt, gällande en allsidig kontinuitet mellan den "levande" Kristus och den "historiske" Kristus. Mot kroppslighet svarar emellertid bestämdhet i tiden och rummet, och det kroppsliga är icke tänkbart annat än i en dylik relation. Nekas å andra sidan uppståndelsens karaktär av ett historiskt faktum, som inträffat i ett bestämt ögonblick, så upphäves denna även det kroppsliga innefattande kontinuitet; övergången till

<sup>1)</sup> Der Römerbrief, s. 217 f.; Das Wort Gottes s. 86.

<sup>2)</sup> Der Römerbrief s. 185; Barth, Die Auferstehung der Toten s. 112 ff.

<sup>3)</sup> Der Römerbrief s. 185 f.

den antagna nya andekroppsligheten, uppståndelseögonblicket *måste* alltså konsekvent hänföras till ett historiskt ögonblick. Barth står i motsägelse till sina egna förutsättningar, då han söker undandraga sig denna konsekvens, även om det icke är svårt att upptäcka det intresse, som ligger bakom detta negerande av det historiska. Vad han vill ge uttryck åt är tydligen icke blott, att de första lärjungarnas tro på uppståndelsen varit av en helt annan art än kännedomen om en historisk händelse i vanlig mening, utan också och icke mindre att frågan om uppståndelsen överhuvud icke får betraktas såsom ett vetenskapligt, historiskt problem i paritet med mer eller mindre " trovärdiga " psykiska, fysiska eller hyperfysiska fenomen, ifråga om vilka möjligheten av bedrägeri, objektiva eller subjektiva visioner o. s. v. aldrig är utesluten. Uppståndelsen är, vill han säga, i den meningen slutet på all historia, att i och genom den en absolut vändning sker och Guds herravälde bryter in, ifråga om vilket rum och tid och därmed historia äro inkommensurabla storheter <sup>1)</sup>. Men det för Barths uppståndelsebegrepp mest egendomliga ligger ur en synpunkt däri, att uppståndelsen allt detta till trots icke i historisk mening är skild från döden, icke är något annat än korset. I döden är uppståndelsen, och liksom det tidigare visats, att enligt den dialektiska teologin frågan äger sin förutsättning i svaret, Guds "nej" äger sin förutsättning i Guds "ja", så måste man också ifråga om uppståndelsen i dess förhållande till döden säga, att den senare äger sin förutsättning i den förra. Det är därför ett litet men just i detta sammanhang betydelsefullt moment i andra trosartikelns uppståndelsetro, som hos Barth icke kommer till sin rätt: "på tredje dagen uppstånden ifrån de döda". Korsdöden är redan uppståndelsen; offret av den högsta mänskliga och religiösa möjligheten — till Guds ära — implicerar redan det nya livet. I anslutning till Luther betonar man starkt, att det är "för oss", som detta har skett, och att varje annat försök än att genom tron på Kristus komma utöver det mänskligas, relativas, betingades begränsning icke blott är omöjligt utan också är absolut förkastligt. Men emedan den korsfäste

<sup>1)</sup> a. a. s. 185. — Därför kan uppståndelsen också utan vidare identifieras med Kristi *återkomst*. "Die Auferstehung Christi oder, was dasselbe sagt: seine Wiederkunft, sie ist kein geschichtliches Ereignis". Das Wort Gottes s. 95.

är den uppståndne, innebär tron på Jesus Kristus (och utan tro *är*, betonar man, Jesus av Nasaret icke Kristus, "Guds enfödde son") gränsen, slutet för det mänskliga och vändpunkten till något helt och hållet nytt.

Att tro på Kristus betyder ur människans synpunkt att helt lära känna sin synd och att mottaga syndaförlåtelse. Uppenbarelsen i Kristi död uppenbarar för människan verkligheten av hennes synd, men den skänker också verklig förlåtelse för de verkliga synderna, den skänker försoning, rättfärdiggörelse, frälsning. I tron på Kristi död "*äro vi*", heter det i paradoxal tillspetsning, "vad vi *icke* äro", befriade från "lagen", från den religiösa möjligheten och nödvändigheten liksom från alla andra mänskliga möjligheter och nödvändigheter och "aufgeschlossen für jenes Andere", det av Gud skapade, nya livet<sup>1)</sup>. Men — och detta är åter av avgörande vikt — liksom den uppståndne är "der ganz Andere" i förhållande till "Kristus efter köttet", så är det nya livet något absolut väsensskilt från det gamla livet, och *därför kan den troende aldrig erfara eller uppleva detta såsom en real verklighet*. Tron, säger man, hänför sig obetingat till uppenbarelsen, dess objekt är den uppståndne eller — ännu noggrannare och på samma gång försiktigare uttryckt — den såsom uppståndne betygade. Den kristna tron är antagandet av detta otroliga vittnesbörd, den är lydnad för ett mänskligt ord såsom Guds till den enskilda människan riktade ord. Detta är något oerhört, obegripligt, något för hela den naturliga människan anstötligt. Därför gäller det också att med omutlig stränghet skilja tron såsom Guds verk i människan från allehanda mänskliga funktioner, upplevelser och erfarenheter. Man återoppar härvid med förkärlek Luthers ord i förklaringen till tredje trosartikeln, att "jag icke av mitt eget förnuft eller kraft" kan tro, utan att Anden — i strid mot alla mänskliga invändningar — måste kalla, upplysa, helga och behålla. Och härvid gäller det att fasthålla, att Skriften och Anden äro korrelerat<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> a. a. s. 218. Gogarten, Von Glauben und Offenbarung s. 60 f.

<sup>2)</sup> Barth, Christl. Welt 1923, sp. 248.

Gogarten, Die relig. Entscheidung s. 69. Men Skriften synes ej utan vidare vara liktydig med bibeln. Jfr Barth, Das Wort Gottes s. 85. På denna punkt föreligger en oklarhet, som i det följande skall närmare angivas.



Luthers ord i tredje trosartikeln tolkas i den riktningen, att också tron är fullkomligt "jenseits" människan i samma mening som uppenbarelsen, och härmed framträder klarare innebörden av den tidigare antydda bestämningen av tron såsom "ren saklighet", "ren objektivitet". Såsom Guds skapelse i människan skall tron vara liktydig med rättfärdiggörelse och pånyttfödelse; men härvid är att märka att det alls icke är fråga om någon personlig erfarenhet av Guds nyskapande makt i själen, ty detta skulle, anser man, upphäva distansen mellan Gud och människa och strida mot den absoluta skillnaden mellan tid och evighet. Pånyttfödelsen betyder ingen som helst ny omedelbarhet i gudsförhållandet, utan också den är fullkomligt "jenseits" alla mänskliga "upplevelsemöjligheter"; skulle den icke vara detta, vore den, menar man, ingenting annat än en psykologisk eller en psykopatisk akt. Att i samband med den "nya människan" tala om en i erfarenheten given ny spontanitet, är att tala om en chimär och att röra sig med föreställningen om "ein Fabelwesen" <sup>1)</sup>. Och lika litet betyder det paulinska "Kristus i oss" något som helst erfarenhetsdatum, "kein Ergriffensein, Überwältigtsein oder dergleichen, sondern eine Voraussetzung, 'Über uns', 'hinter uns', 'jenseits uns' ist gemeint mit 'in uns'" <sup>2)</sup>. Under dessa förhållanden behöver det knappast särskilt understrykas, att rättfärdiggörelsen kommer att fattas *exclusivt* ideellt-forensiskt, uteslutande såsom ett Guds rättfärdigförklarande. En dylik egendomligt abstrakt uppfattning av "det nya livet i Kristus" är visserligen det fullt konsekventa, om också extrema uttrycket för en trosuppfattning, som ytterst är behärskad av tanken på den absoluta kvalitetsskillnaden mellan Gud och människa; men just därför är den också det slutgiltiga kriteriet på att den dialektiska teologin icke, såsom den själv gör anspråk på, är ett förnyande av den "verkliga" bibliskt-reformatoriska åskådningen. Det sker här ingenting *med* människan i tron på Kristus, ja, huru mycket det än talas om syndaförlåtelse och rättfärdiggörelse såsom en följd av tron på Kristus, har man rätt att fråga, huruvida det här verkligen sker något *för* människan. Är det

<sup>1)</sup> Gogarten, "Etik der Güte oder Ethik der Gnade", Zeitschr. f. Th. u. K. 1924, s. 442.

<sup>2)</sup> Gogarten, Die relig. Entscheidung s. 64 f.; Barth, Das Wort Gottes s. 34.

verkligen genom Guds gärning i *Kristus*, som situationen förvandlas, så att härigenom och blott härigenom något avgörande nytt sättes in i förhållandet mellan människan och Gud, eller är förlåtelsen och rättfärdiggörelsen i grunden icke en förutsättning, som är given redan i det metafysiska grundförhållandet mellan Gud och människa? Liksom den abstrakt-metafysiska utgångspunkten, såsom tidigare visats, blottar gudsbilden på varje i egentlig mening personligt-andligt innehåll, så visar sig också i framställningen av det nya, kristna livet — och här om möjligt ännu tydligare än på någon annan punkt — att den dialektiska teologin, ifall den förfar konsekvent utifrån sina förutsättningar, icke ger uttryck åt den konkreta, *levande* tron. Därför kan det inom denna teologi icke heller på allvar vara tal om någon *frälsningsvisshet*. Det gäller i verkligheten icke blott, att man på denna ståndpunkt, såsom man erkänner, endast mycket "dämpat" och förbehållsamt kan tala om frälsningsvisshet, utan det gäller också rent principiellt, att tron — just emedan den är det absoluta undret "jenseits" allt mänskligt — ur människans synpunkt måste vara "den högsta ovisshet" <sup>1)</sup>. Men härvid är det i grunden *icke*, såsom man vill göra gällande, fråga om samma slags ovisshet, om vilken också en Luther kan tala, ty huru djupt Luther än fattat frälsningsvisshetens dialektik, så gäller det hos honom likväl alltid — eller just därför — den *levande* Guden, som dömer människan, men som i *Kristus* också verkligen *frälsar*; hos Luther äger tron därför verkligen en historisk grund för frälsningsvissheten, nämligen Guds frälsningsgärning i *Kristus*. Motsättningen mellan den dialektiska teologin och Luther kan ur denna synpunkt tillspetsas i satsen, att medan det för den förra i den supponerade enheten mellan "gudomlig visshet och mänsklig ovisshet" likväl alltid är fråga om ett "och", så att det på människans sida är blott ovisshet, så är det för Luther åter fråga om en mänsklig ovisshet *i* den gudomliga vissheten, vilken är den troendes egen visshet. Denna motsättning kan också uttryckas så, att det för Luther icke är fråga om att den kristnes liv på sin höjdpunkt skulle liksom svänga mellan visshet och ovisshet eller mellan vissheten om förlåtelsen och vissheten om synden och förtvivlan, utan den mänskliga "ovisshe-

<sup>1)</sup> Gogarten, Von Glauben und Offenbarung s. 48 f, 56.

ten“ ingår till sist i frälsningsvissheten såsom dess “fuktan och bävan“, som avhåller från allt självförtroende och all falsk “säkerhet“ i förhållandet till Gud <sup>1)</sup>). Men härmed är på samma gång också den obestriddliga principiella motsättningen angiven mellan Luthers och den dialektiska teologins syn på rättfärdiggörelse och pånyttfödelse. Huru starkt Luther än betonar rättfärdiggörelsens forensiska karaktär, är det likväl ofrånkomligt, att rättfärdiggörelsen för honom samtidigt betyder även en real förnyelse av människans väsen. Och lika avgörande som det för honom är, att den troende icke får grunda sin frälsningsvisshet på det nya liv, som Guds nåd väcker i människan, av lika avgörande betydelse är det, att syndaförlåtelse och rättfärdiggörelse skola fattas icke blott så, att den troende *är* rättfärdig i kraft av Guds frikännande dom utan också så, att den troende *blir* rättfärdig, därigenom att Guds nåd framkallar en helt ny viljeriktning och väcker ett helt nytt liv. Rättfärdiggörelsen och människans reala pånyttfödelse äga alltså ett oupplösligt inre samband med varandra; tron är för Luther “ett alltigenom levande och kraftigt ting, som gör ett helt och hållet annat hjärta och en annan människa“ <sup>2)</sup>) och betyder i enlighet härmed — rakt i strid med vad den dialektiska teologin menar ifråga om Luther och också för sin del gör gällande — en *ny omedelbarhet*, en verklig förnyelse av människans väsen, varigenom en helt ny spontanitet skapas i den troende, den “fritt framkvällande“ kärleken. Ifråga om den dialektiska teologins begrepp om pånyttfödelsen åter kan man egentligen icke säga, att här *är* ett nytt liv, ty såsom liggande “jenseits“ all mänsklig erfarenhet hör det i varje fall väsentligen framtiden till. Men man måste ytterligare ifrågasätta, huruvida det överhuvud är berättigat att här tala om ett nytt *liv*, emedan det principiellt är fråga blott om ett nytt sätt att *betrakta sig själv* i förhållande till Gud; det är ur människans synpunkt, så långt hon kan känna sig själv, överhuvud icke fråga om något *realt* utan blott om ett “als-ob“.

Men då måste den frågan till sist upptagas, varpå människan ytterst grundar detta nya betraktelsesätt, detta nya “als-ob“; om någon

<sup>1)</sup> Jfr A. Runestam, Viljans frihet och den kristliga friheten s. 154.

<sup>2)</sup> Jfr Luther, E. A. XI, s. 339.

“visshet” om eller någon “erfarenhet” av att människan verkligen är rättfärdiggjord inför Gud kan det nämligen icke vara fråga. Detta för hela ståndpunkten avgörande problem synes emellertid den dialektiska teologin ännu icke fattat tillräckligt skarpt i sikte. Visserligen är det tydligt, att man gärna hänvisar till uppenbarelsens egen evidens; uppenbarelsen är den självklara förutsättningen, som människan även mitt i förnekelsen erkänner, ty, säger man, människan skulle icke förneka, om icke uppenbarelsens realitet oroadde henne så starkt; vi skulle, heter det i anknytning till Pascal, icke söka, om vi icke redan hade funnit, vi kunna aldrig helt glömma själens ursprungliga enhet med Gud <sup>1)</sup>. Men lika betydelsefull och riktig som denna hänvisning i och för sig är, lika heterogen måste den sägas vara i förhållande till de principiella förutsättningar, från vilka den dialektiska teologin utgår. Ty i detta sammanhang förutsättes uppenbarligen just det som denna teologi så rigoröst förnekar, nämligen för att tala med den citerade Pascal icke blott ett “människans elände” utan också en människans andliga “höghet”, en inre relation mellan tid och evighet, ett “väsenssamband” (eller huru man eljest vill uttrycka denna relation) mellan Gud och människa, som visserligen ingalunda utesluter erkännandet av “distansen” mellan gudomligt och mänskligt, men som å andra sidan icke låter förena sig med antagandet av en *absolut* kvalitetsskillnad. Och härtill kommer att en dylik hänvisning till att människan likväl aldrig kan “glömma” själens ursprungliga samband med Gud, väl måste anses innebära ett *argumentum ad hominem*, en appell till det subjektiva och härmed till den inre erfarenheten och upplevelsen. Liksom detta argument principiellt genombryter antagandet av den absoluta kvalitetsskillnaden, så genombryter det alltså också den antagna radikala motsättningen mellan tro och erfarenhet <sup>2)</sup>. I verklig-

<sup>1)</sup> Barth, *Das Wort Gottes*, s. 72, 195.

<sup>2)</sup> Även andra sammanhang visa, att man icke förmått konsekvent genomföra den radikala dualismen mellan tro och något psykiskt givet. Det är i verkligheten icke blott en rent formell inkonsekvens, när det ifråga om tron såsom en Guds gärning hos Barth heter: “Eben darum ist Gotteserkenntnis wesentlich Gottesgeschichte, kein blosser Bewusstseinsvorgang”, varvid bestämningen “blosser” tydligen utsäger, att det härvid alltid är fråga om en psykisk akt, om det också givetvis på samma gång innebär något annat och mera än något blott mänskligt. *Das Wort Gottes* s. 48. Jfr även ang. uppståndelsen uttrycket “das wirkliche Erlebnis”, a. a. s. 97.

heten äger den dialektiska teologin en bestämd tendens till *biblicism*. I "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" sammanfattar Barth programmatiskt teologins uppgift att vara skriftheologi; vår uppgift, utvecklar han, är kanske blott att tro på de första lärjungarnas vittnesbörd om Kristus och att sålunda vara vittnesbörd om vittnesbördet. Uppgiften preciseras närmare till att gälla upptagandet av den reformatoriska skriftprincipen i dess reformerta utprägling, att sanningen om Gud allena finnes i Guds ord och Guds ord allena i de gammal- och nytestamentliga skrifterna, så att all lära om sanningen erkännes i Skriften äga sin oföränderliga och orubbliga norm. Nu hävdas det i detta sammanhang visserligen uttryckligen, att åberopandet av bibeln varken får fattas på ett mekaniskt-rationellt sätt eller på ett emotionellt-irrationellt sätt, att "ande kännes blott av ande, Gud blott genom Gud" och att anspråket på bibelns exklusiva sanning och auktoritet icke får fattas "spekulativt" utan skall förstås såsom en konkret, "existentiell" bekännelse till Gud, som talar i bibelordet<sup>1)</sup>, men — ifall man, såsom man konsekvent måste, vägrar att gå tillbaka till den inre erfarenheten, till det av Gud gripna "hjärtat"<sup>2)</sup> — så står man inför valet att *antingen* falla tillbaka på en mera eller mindre massiv bibeltro — varigenom man emellertid kommer i en flagrant motsägelse till den proklamerade sympatin för den radikala nytestamentliga exegesen — *eller* att hävda tron såsom ett i oförsonlig strid med allt mänskligt stående "trots allt"; men i detta fall blir den ovillkorliga, yttersta konsekvensen den i annat sammanhang redan angivna, nämligen hävdandet av tron såsom ett naket tankepostulat. Vilket värde som till äventyrs än kan tilläggas ett dylikt naket tankepostulat, tro i bibliskt-reformatorisk mening och anda kan detta i varje fall likväl icke erkännas vara — lika litet som den massiva bibeltro, som man i motsatt fall följdriktigt skulle tvingas att välja, svarar mot den inre, *andliga* bundenhet vid Guds ord, som Luthers reformatoriska samvete känner och erkänner.

<sup>1)</sup> Das Wort Gottes s. 178, 195, 201.

<sup>2)</sup> Att begreppet *testimonium spiritus sancti internum*, varpå man i vissa sammanhang ytterst replierar (a. a. s. 195) antingen betyder just en dylik återgång till den inre erfarenheten och därmed till det subjektiva eller, ifall det konsekvent fattas såsom "jenseits" den inre erfarenheten, upphäver sig självt, ligger i öppen dag.

Den gjorda undersökningen har erhållit en övervägande kritisk-negativ karaktär. Detta har varit betingat av intresset att konsekvent söka följa den dialektiska teologin utifrån dess egna principiella förutsättningar. Men med det resultat, till vilket en dylik undersökning tvingas fram, är — och detta är av synnerlig vikt att på denna punkt framhäva — alldeles icke något totalomdöme fällt om det andliga innehåll, som denna teologi *faktiskt* rymmer. Detta innehåll, framför allt sådant det framträder hos Karl Barth, äger i sin helhet ett överväldigande allvar och en ofrånkomlig tyngd. Med outtröttlig energi bekämpar Barth allt falskt förlitande på egna känslor, varje form, även den finaste, av självsäkerhet ifråga om tron, och såsom få är han en förkunnare icke blott av det mänskligas vanmakt och intighet utan samtidigt också av Guds absolut suveräna, fria nåd<sup>1)</sup>. Den nutida teologin skulle utan tvivel icke handla väl i att alltför fort bliva färdig med denna förkunnelse. Men det föreligger här, måste man samtidigt betona, en bestämd inkongruens mellan denna förkunnelses intention och dess teologi; här såsom så ofta annars är en djupgående omotsvarighet förhånden mellan det personligt erfarna andliga innehållet och den begreppsmässiga utformningen av detsamma. Den dialektiska teologin lider i själva verket av en till synes oöverkomlig inre motsägelse, ty den abstrakt-metafysiska "dogm", som utgör dess principiella förutsättning, tillåter den icke att i sig oavkortat upptaga det bibliskt-reformatoriska innehåll, som för denna teologis egna bärare framstår såsom det kristligt centrala och nödvändiga. Under dessa förhållanden måste det vara tillåtet att tillönska denna teologi, som själv bekänner sig ännu stå blott i sin början, att den icke alltför fort blir färdig med sig själv, så att den kan finna en form, som svarar mot vissheten om Gud såsom den levande, heliga kärleksviljan, och mot vissheten om uppenbarelsen såsom en i historien alltfört skeende nyskapelse, i vilken Gud alltfört betygar sig såsom den levande, vilken dömer och nedbryter, men vilken också frälsar och skapar nytt liv, ny frid och ny salighet och så under övervinnande av människoviljornas motstånd skapar sitt herravälde. Men i den form, i vilken denna teologi ännu framträder, måste den

<sup>1)</sup> Barths starka framhävande av den dubbla predestinationen i Der Römerbrief avser att vara korrelerat just till förkunnelsen om Guds absolut *fria* nåd.

otvivelaktigt sägas själv innebära en gensaga mot dess egen sats, att frågan förutsätter svaret; hittills äger den i långt högre grad sin styrka i att ställa problemet, så att det väcker och oroar, än att ställa det så, att ett i den bibliskt-reformatoriska andan givet svar redan ligger i själva frågan. I Kierkegaards efterföljd betecknar den sig själv såsom ett *korrektiv*<sup>1)</sup>. Det saknas icke anledning att påminna den dialektiska teologin om dess läromästare Kierkegaards ord, att korrektivet framför allt icke får uppfatta sig såsom regulativ, utan att det skall erkänna berättigandet av ett korrektiv — gentemot korrektivet.

<sup>1)</sup> Betydelsen av Kierkegaards inflytande på den dialektiska teologin kan icke här klarläggas. Två väsentliga synpunkter skola likväl antydast. Den första hänför sig till det principiella förhållandet mellan Kierkegaard och Luther. Det är tydligt, att den dialektiska teologin betraktar Kierkegaard såsom en fullgod tolk av Luthers reformatoriska åskådning och att den medvetet eller omedvetet tolkar Luther genom Kierkegaard. Men då man på detta sätt tolkar Luther "dialektiskt", har detta sin grund i att man saknar blick för att Kierkegaard i verkligheten icke blott icke är enhetligt bestämd av Luther utan att han icke ens med hänsyn till den av Luther bestämda linjen i hans dogmatiska tänkande har förmått tillägna sig hela den andliga rikedom och friheten i Luthers reformatoriska åskådning. (Ang. denna fråga hänvisar jag till min skrift, Kierkegaards dogmatiska åskådning, Kap. VIII, s. 441 ff.). Härmed sammanhänger vidare att Barth—Gogarten överhuvud synas sakna förståelse för den dualism mellan en religiös erfarenhetslinje och en paradoxståndpunkt, som genomgår Kierkegaards kristliga tänkande. Den absoluta kvalitetsskillnad mellan tid och evighet, som den dialektiska teologin hävdar under återopande av Kierkegaard, hör hemma inom paradoxlinjen i hans tänkande och är i verkligheten heterogen i förhållande till den av Kierkegaards personliga religiösa erfarenhet bestämda trosuppfattningen. Hos Kierkegaard är denna absoluta kvalitetsskillnad motiverad genom den polemiska motsättningen till den monistiskt orienterade hegelska religionsuppfattningen, och den modifieras i verkligheten genom hans personliga gudserfarenhet. I den dialektiska teologin blir inflytandet från Kierkegaard så ödesdigert, emedan man istället renodlar denna distinktion och inflyttar den i det personliga gudsförhållandet. Liksom man tagit blott "halva" Luther (eller övervägande går tillbaka till den *förreformatoriske* Luther) tar man i verkligheten också blott "halva" Kierkegaard. Och liksom "innerligheten" och subjektivitetsprincipen hos Kierkegaard utgöra kritiken av och korrektivet till hans eget paradoxtänkande, så kan den mest verkningsfulla kritik riktas mot den dialektiska teologin just utifrån "dialektikens mästare" under 1800-talet, för vilken tron, djupast sett, är ett Guds verk, som i människan skapar en ny spontanitet, en "ny omedelbarhet", förnimbar såsom tröst, frid och glädje mitt i "existensens" motsägelser och lidande. Häremot svarar att Gud för Kierkegaard icke är blott transcendens utan även immanens; hos människan finnes, hävdar han, en väsensrelation till det gudomliga. Härmed står Kierkegaard, djupast sett, på "erfarenhetsteologins" linje — i principiell motsättning till den dialektiska teologin.

# LUTHERS UPPGÖRELSE MED ERASMUS I SKRIFTEN DE SERVO ARBITRIO

AV BISKOP J. A. EKLUND, KARLSTAD

Luther har varit buren och besjälad av en stark kallelsekänsla. Han visste sig hava fått en avgörande religiös uppgift i Guds rikes historia. Ofta fick han kämpa för att få behålla denna kallelsevisshet. Så i striden med påvedöme och kejsarmakt och med den svärmiska andemakt som fick sitt begynnande uttryck i Karlstadt och Thomas Münzer.

Men ett prov av kanske än mera ingripande art fick han bestå, då den samtidens stora kulturfaktor som vi benämna *humanism* eller *renässans* i *Erasmus'* person vände sig emot honom. Om man lyssnar på tonfallet, finner man, trots den ingalunda mindre djupgående skärpan i avgörelsen, att Luther här känner något mer av respekt än då Leo X eller kejsar Karl eller Henrik VIII eller deras gelikar i andesaknad stodo emot honom. Och den möda han nedlägger på boken *De servo arbitrio* har ju resulterat i hans främsta teologiska arbete.

Dock synes det knappast vara resultatet av denna teologi som är det mest intressanta i skriften. Detta resultat är dock en slags determinism och absoluthetslära av ganska mörk struktur, vilken har föga gemensamt med det genuina i Luthers evangelium och med hans barnatro på Gud i Kristus. Ej heller metoden tilltalar i högre grad en modern människa; den har i sig mycket av medeltida skolastik och ej så litet av osmält bokstafskult inför Paulus i dennes romarbrev; den har också något av den tankefärd som synes vara något specifikt tyskt: att köra logikens magra piskade ök ett gott stycke längre än vägen räcker.

Men av utomordentligt intresse synes det vara att i denna sak se hur Luthers eget kallelsemedvetande reagerar inför Erasmus' tankar och personlighet. Här har man i själva verket grundmotsatsen mellan en kristet religiös och en humanistiskt intellektuell livsuppfattning på det skarpaste utpräglad. Och detta betyder att hela det stora



grundväsentliga problemet tro och vetande, sådant det behärskat diskussionen icke minst de sista tvåhundra åren, redan nu formulerades — eller rättare: i Luthers själ upplevdes. Erasmus förstod ju ej motsatsen.

Luther har förvisso haft en stark känsla av humanismens positiva betydelse. Ännu efter striden med Erasmus erkänner han ju öppet denna, framför allt vid tanken på huru skriften blivit på ett nytt sätt tillgänglig genom den fördjupade kannedomen om antiken. Han räknar detta såsom något varigenom man kommit längre än kyrkofäderna. Ehuru vi icke, säger han år 1526, böra berömma oss själva gentemot de gamla fäderna, så måste vi dock bekänna och kunna icke förneka det förhållandet att vi på många ställen i skriften genom Guds nåd äga mer ljus och större klarhet än de hava nått. Gud give, att vi också komme till större tacksamhet och större fruktbarhet.

Luther erkänner att han dröjt med att svara Erasmus. Men det som till sist driver honom fram, ja det är just samma kallelsekänsla som fört honom in i kampens föregående skeden. Erasmus' auktoritet vore betydande. Den kristna lärans sanning vacklade i mångas hjärtan. Och så vaknade slutligen tanken i Luthers själ att hans tystnad icke varit vad fromheten krävde. Han kom att tänka på, om det icke vore genom ett bedrägeri från hans egen köttsliga klokhet och förvändhet som han ej kommit att riktigt minnas sitt kall, enligt vilken han vore en gäldenär gentemot både visa och ovisa. Pauliniseringsen är karakteristisk. Det kan ju förefalla rätt underligt att Luther tycker sig i ett anfall av kompromissande klokhet hava svikit. Men tanken är så enkelt äkta och så samstämmig med Luthers hela sätt att betrakta sin kallelse, att man måste se, huru hans samvete tydligen sagt: Nu, Luther, är du feg och faller undan för ditt kloka själviska jag, eftersom du inte vågar sjunga ut mot Erasmus.

Och så måste han sjunga ut. Han måste fram — för vilken gång i ordningen?

Ett och annat av det han behandlar i striden mot Erasmus ser ut som upprepning från föregående kamptillfällen. Men det är icke så. När han något berör sina erfarenheter under den reformatoriska bana, på vilken han tvingats in, då är hans syfte att få Erasmus till att förstå själva det sätt varpå problemet tett sig för honom. Det är

att söka få fram den "necessitas", den nödvändighet, det "jag kan icke annat" som ligger i hans eget personliga religiösa liv tills dato.

Från denna synpunkt får hans tal om "den rena nödvändigheten" — mera necessitas — en etisk-personlig innebörd, som i grunden är något helt annat än den logiskt-teologiska och nästan fysikaliskt-opersonliga nödvändighet som teoretiskt formuleras i hans bok om den bundna viljan.

Då det gäller människans förhållande till Gud råder ren nödvändighet. Om vi stå under denna världens gud i saknad av den sanne Gudens verkan och ande, då hållas vi fångna under dennes vilja, så att vi icke kunna vilja annat än det han vill. Ty just han är den starke beväpnade som så bevarar sitt hus att det han äger får vara i fred. Men detta göra vi då med vilja och lust — volentes et lubentes. Det sker i överensstämmelse med viljans natur. Vore det fråga om yttre tvång på viljan, vore det icke vilja. Ty "tvånget" är snarare "om jag får uttrycka det så: icke vilja" — Noluntas. Ett expressivt ord, som uttrycker att det som fattas ej är den formella förmågan att vilja, utan att själva den religiösa verklighet det gäller icke finns för det okristna förnuftet och den "naturliga" viljan. Men fortfar Luther, kommer den starkare med i spelet och vinner seger och rycker oss med sig såsom sitt segerbyte, då bli vi tvärtom genom anden *hans* trälar och fångar. Och detta, det är just regia libertas, den kungliga friheten. Då vilja vi ock göra vi med lust — lubentes — vad han vill.

Så kommer det en typisk krass bild i anslutning till den 73 psalmens diktares ord om sig själv såsom ett oskäligt djur inför Gud. Det ök som satan ridit — när Gud sätter sig i sadeln, då vill djuret och går dit han vill.

Man bör göra Luther rättvisa även när hans tunga och penna forma de hänsynslösaste ord. Bakom ligger dock det faktum i hans eget levande liv, att han har känt sig av Gud absolut betvingad till ande och själ och vilja och håg och att han för intet pris i tid och evighet vill komma ur detta tvång som just är regia libertas och det enda som ger en förnuftig mening åt hans hela tillvaro.

Det borde alltmer bliva klart att man föga fattar av historiens andliga innebörd, om man hänger sig fast vid lösryckta ord, satser

och läror. Det gäller från profeterna och Kristus och Paulus till Augustinus och Luther att man bör låta personlighetens hela samlade liv kommentera lärorna och utsagorna. Gör man så med Luther, finner man vida mer av förnuftig mening även i hans paradoxer och hans av nu fyrahundraårigt virke huggna oskrädda ord — vida mer än all rationalism och all nutida frihetslära har att bjuda på.

Det måste ju då framför allt i samtiden lämna en angreppspunkt av gynnsammaste art att en människoindivid med det väl ganska triviala bondenamnet Luther satte sig upp mot seklernas auktoritet. Erasmus har, lika litet som Henrik VIII, försummat att där stöta till. "Ensam återstår Luther allena, nyligen född". Det är som då vargen sa' till näktergalen när han slukat den: det var mycket väsen, men steken var klen. "Skall man då tro honom ensam?" Luther svarar sin Erasmus att han alls inte undrar på att denne resonerar så. Jag har själv, säger han, i mer än ett decennium varit så starkt påverkad av dessa auktoriteter, att jag knappast tror att någon varit det i lika hög grad. Det var för mig själv fullkomligt otroligt, att detta vårt Troja som under så lång tid och så många strider stått obesekrat någonsin skulle kunna intagas. Och jag kallar Gud till vittne över min själ, att jag alltfört till denna dag låtit på samma sätt påverka mig, om icke samvetets tvång och sakernas fulla klarhet (evidentia rerum) drivit mig åt annat håll. Du kan väl tänka dig att icke heller jag har ett hjärta av sten. Och om jag haft ett sådant, skulle det väl ändå under kampen mot sådana flöden och sammanstötningar med sådana eldmassor ha smält, innan jag vågade mig på något som medförde att alla deras auktoritet som du angivit som en syndaflood välver sig över mitt huvud. Men det är nu ej plats att berätta historien om mitt liv och mina gärningar, ej heller hava vi företagit oss saken för att anbefalla oss själva utan för att upphöja Guds nåd. Vad jag är för en och i vilken sinnesförfattning och avsikt jag ryckts in i dessa ting, det anbefaller jag åt den som vet, att detta allt har skett på grund av hans och icke min fria vilja.

Emellertid söker Luther med sitt religiösa sätt att se allt hålla fast, att även i gången tid, så fort man tagit sakerna religiöst, man tänkt som han, ehuru teorierna om saken ofta blivit som Erasmus menade. De heliga männen, så ofta de gått till Gud för att

öva bön och arbete, huru gå de inte fram i fullkomlig glömska av sin egen frivilja? Huru förtvivla de icke då om sig själva och söka ingenting annat än den blotta och rena nåden! Han nämner särskilt Augustinus. Däremot inträffar det att dessa samme heliga under disputerandet tala på annat sätt om friviljan. Så märker jag att det har skett med alla, att de äro olika då de äro upptagna med ord och disputationer och olika då de syssla med känslor (*affectus*) och handlingar. I orden säga de något annat än de förut hava känt; och de känna annorlunda än de förut ha sagt. Men av känslan snarare än av uttalade ord skall man bedöma människorna, och det såväl fromma som ogudaktiga.

Med sin vanliga på denna punkt otroligt säkra slagruta har Luther funnit skillnaden mellan själva det religiösa faktum i själslivet och de sekundära, teologiska eller filosofiska, uttryck, som kommit fram — hundratal år innan Schleiermacher formulerade sin religionsteori.

Han skiljer mellan en linje i det gångna andelivets historia som vi kunna kalla *den religiösa* och en annan som vi kunna kalla *den intellektualistiska*. Vid vilken linje han själv vill knyta fast, därom råder intet tvivel. Ej heller är det tvivelaktigt var Erasmus hörde hemma.

Enskildheter i uppgörelsen med Erasmus äro så upplysande att vi ej kunna underlåta att dröja litet vid dem.

#### LUTHER HÄVDAR DET OVILLKORLIGA I GUDSFÖRHÅLLET

Motsatsen mellan Erasmus och Luther är ingalunda en blott individuell eller vad man med en senare tids språkbruk plägar nämna konfessionell. Den är vida mer djupgående. Det finnes i det hela mycket litet av andefrändskap mellan humanisten och reformatorn. Den förres intresse är det litterära, det kulturella, det "vetenskapliga". Den senares det religiöst-etiska. Man kan säga att Erasmus har sina andefränder i den moderna tidens akademici och esteter och litteratörer. Luther har sina i serien profeterna, apostlarne, Augustinus, Savonarola. Ej underligt om Erasmus i alla äktmodernas ögon är den moderna människan; Luther en främling som just ingen förstår.

Motsatsen kommer fram i en diskussion om "de assertoriska omdömena". Det förefaller rätt kuriöst att kontroversen ser ut som ett stycke logik. Och Erasmus ser det väl egentligen så när han på det sättet börjat kritiken.

Erasmus klandrar Luthers *hårdnackenh*t i att *fälla positiva omdömen*, hans envisa påståelighet, eller hur man skall återge ordet — *pervicacia asserendi*. "Och du säger", fortfar Luther, "att du till den grad saknar all böjelse för bestämda påståenden, att du ganska lätt skulle kunna gå med på sceptikernas mening på alla punkter där detta på grund av de gudomliga skrifternas okränkbara auktoritet och kyrkans avgörelser är tillåtet. Om dessa senare säger du att du alltid gärna underordnar din uppfattning under dem, vare sig du uppfattar vad de föreskriva eller du icke uppfattar det. Det är det slags tänkesätt vari du finner behag. Och jag måste som tillbörligt är ta' för givet att detta säges av dig i välmening såsom sagt av en som håller friden kär. Men om en annan sade så, så skulle jag våldsamt på mitt sätt kasta mig emot honom. Dock bör jag på intet sätt låta det passera att, må vara att-du vill det allra bästa, du far vilse i denna mening. Ty detta hör icke ett kristet sinnelag till, att sakna böjelse för bestämda påståenden. Nej, tvärtom: ett sådant sinne bör finna behag i sådana; annars är människan icke kristen. Med bestämt påstående menar jag, för att vi ej må leka med ord, att stadigt hålla fast, bejaka, bekänna, betrakta och utan att låta sig övervinnas framhärda." Man ser, huru det hela i stället för att vara en form av logisk kategori, under Luthers penna förvandlar sig till ett uttryck för hans egen levande kristna tros fasthållande vid Gud.

Jag tror, fortfar Luther, att ordet i fråga både för de gamla latinerna och i vår tids språkbruk betyder detta. Vidare talar jag endast om de ting som äro oss av Gud uppenbarade i heliga skrifter. Annars behöva vi icke, vare sig av Erasmus eller någon annan mästarte, lära oss att i tvivelaktiga eller onyttiga och ej nödvändiga ting det kan vara ej blott dåraktigt utan strida mot fromheten att komma med påståenden som väcka strider och tvister, sådana som Paulus på mer än ett ställe fördömer.

Fjärran från oss kristna vare *sceptiker* och akademiker! Hell däremot de påståare som vore dubbelt mer hårdnackade än stoikerna! Paulus

aposteln, huru ofta, frågar jag, kräver han icke den *fullvisshet*, som är samvetets allra vissaste och fastaste påstående? Han talar om bekännelsen och säger att munnens bekännelse blir till frälsning. Och Kristus: Den som bekänner mig inför människorna, honom skall jag kännas vid inför min Fader. Petrus befäller oss att giva skäl för det hopp som i oss är. Behöves det fler bevis? Ingenting är hos de kristna mera känt och mera beprisat än det vissa påståendet. Tag bort sådana och du har tagit bort kristendomen själv. Vad betyder det att den Helige Ande gives från himmelen för att förklara Kristus och att Kristus bekännes ända in i döden, om detta icke är att påstå och att för sin bekännelse och sitt påstående dö. Slutligen påstår ju anden ända därhän att han direkt angiver och straffar världen för synd, likasom framlockande strid. Och Paulus befäller Timoteus att bestraffa och sätta åt i otid. Men det skulle just vara mig en lustig bestraffare, som icke tror det han framför och icke fast hävdar det; honom skulle jag skicka till Anticyra — där det växte prustrot som man ansåg som botemedel mot vansinne, i tanke att man kunde bota hjärnan med nysningar.

För Luther är ingenting bedrövligare än ovissheten. Bakom Erasmus' skeptiska sympatier gömmer sig en Proteus. Och när denne förklarar sig gärna och utan prövning underkasta sig ej blott skriftens utan också kyrkans avgörelse, hur går det med friheten och den prövningsplikt Paulus anbefaller? Den underkastelse Erasmus härvidlag rekommenderar framkallar Luthers anatema: Förbannad vare en kristen om han icke är viss och uppfattar det som föreskrives honom; ty huru kan han tro det han icke uppfattar? Det hela löper ut på, att hos Erasmus det ingenting betyder vad som tros av vem som helst och varsomhelst, bara världens fred består. Är det fara för livet och det goda ryktet, egendom och gunst, då är det tillåtet att efterfölja dem som säga: man jakar och jag jakar med; man förnekar och jag förnekar med. Och de kristna sanningarna bli i intet hänseende bättre än filosofiska och mänskliga meningar, om vilka det är det dåraktigaste av allt att tvista och strida och påstå något, därför att det icke länder till annat än kamp och störande av den yttre freden.

Erasmus gör hela den pågående striden till något gagnlöst, där

han ställer sig neutral. Men det är att vara utanför det hela. Luther ber Erasmus frukta Guds ande som prövar njurar och hjärtan och icke bedrages av välformade ord. Han betraktar Erasmus som en förlorad son som vaktar Lucianus eller någon annan av svinen i Epicurs hjord, och väl håller på därmed till dess Kristus kallar även honom. Den helige Ande är icke skeptiker.

Luther menar, att Erasmus saknar allt sinne för det absolut bjudande i det religiösa böra't. Därför förstår han icke alls vad det är som drivit Luther in på hans kallelse väg. Luther känner sig såsom en annan slags människa än Erasmus. Denne behandlade saken så som rörde mellanhavandet en penningfråga eller något obetydligt som ej borde få störa friden. Man borde för sådana ting varken uppröra sig själv eller världen.

Men det innebär menar Luther, att denna utvärtes frid och denna köttsliga ro för Erasmus betyda vida mer än ståndaktigheten, än frälsningen, än Guds ord, än Kristi ära, ja mera än Gud själv. "Därför säger jag dig och ber dig inpräglad det djupt i din själ, att det för mig i denna sak är fråga om något allvarsamt, nödvändigt och evigt, något av sådan vikt och betydelse, att det bör fasthållas och försvaras in i döden. Ja, även om världen ej blott söndras och uppröres utan helt sammanstörtar i kaos och blir till intet. Om du icke förstår detta och icke gripes därav, det är din sak. Men du må låta dem förstå detta och gripas, åt vilka Gud så förlänat".

Jag är icke heller, Gud vare tack, så dåraktig att jag för pengar, som jag varken äger eller begär, eller för äran, som jag, även om jag ville det, icke skulle kunna vinna i en värld så förbittrad på mig som den är, eller för mitt lekamliga liv, som jag ej ett ögonblick kan vara säker på, skulle vilja kämpa och uthärda för denna sak med så mycket mod och sådan uthållighet — du kallar det hårdnackenhets — under så många livsfaror, under så mycket hat, under så många försåt; korteligen under människors och demoners raseri. Eller menar du, att du ensam har ett hjärta som uppröres under dessa omvälvningar. Ej heller vi äro av sten och marmorblock danade. Men då det ej kan ske på annat sätt, hava vi hellre valt att i oroligheterna krossas, att glada i Guds nåd och för Guds ords skull

hålla ut med obesegrade och obefläckade själar, än att i evig oro av Guds vrede krossas under outhärdlig pina.

Kristus give, att din själ ej må vara sådan — jag önskar och hoppas det om än dina ord lyda så: att du skulle med Epicurus anse såsom fabler Guds ord och ett kommande liv, under det du i kraft av din lärdom vill vara vår mästare. För att vinna prästernas och furstarnas nåd och denna fred, skulle vi för en tid upphöra med Guds fullvissa ord och giva vika. Men därmed skulle vi avsäga oss Gud och frälsningen och allt som hör kristendomen till. Med huru mycket större rätt manar oss icke Kristus att hellre försaka hela världen?

*Striden är oundkomlig.* Även hedniska författare betyga att förändringar i tingens förlopp ej kunna ske utan rörelse och oro, ja ej utan blodsutgjutelse. Kristi ord bevisa detsamma. Ja, om jag icke såge oron uppstå, skulle jag säga att Guds ord ej vore förhanden. Men nu, när jag ser den, gläds jag av hjärtat. Och jag är viss på att påvens välde med dess anhängare skall falla, ty mot detta riktar sig främst Guds ord som nu har sin gång. Jag ser visserligen, min käre Erasmus, att du i många böcker klagat över all denna oro, över den förlorade freden och endräkten. Därjämte försöker du många ting för att bota, i all välmening som jag tror. Men dina mediciner gäckas av den förtvinade handen. Ty här är det verkligen som du säger: du seglar emot strömmen. Ja, du försöker släcka elden med halmstrå. Sluta med att klaga, sluta med att bota; oron är av Gud både uppväckt och underhållen och den skall inte sluta förr än den gjort alla fiender till smuts på gatorna. Men bedrövligt är det att man måste härom förmana dig, en så stor teolog, såsom en lärjunge, då du hade bort vara en andras lärare.

#### ICKE TIMLIGA TING, MEN DET EVIGA LIVET

Detta är och förblir för Luther såsom för alla i Kristi rikets inre värld införda människor den allt avgörande antitesen.

Från den positionen får Erasmus höra skarpa ord.

Erasmus hyllade den vackra satsen om sådant som kunde med



mindre skada tålas än avlägsnas. Men därmed kan man icke jämföra sådana gamla onda sedvänjor, genom vilka alla själar måste gå under, om de icke genom Guds ord förvandlas. Man får icke jämföra timliga ting med det eviga. En enda själ är mer värd än hela världen.

Erasmus får höra att han har vackra och förträffliga bilder och tänkespråk. Men när han kommer in på det heligas område, då tillämpar han dessa på ett puerilt och förvänt sätt. Han kryper på marken och tänker ingenting som lyfter sig över den mänskliga fattningsgåvan. Men det Gud verkar, det är icke världsborgerliga eller mänskliga ting utan gudomliga.

Ehuru Erasmus gäller för frihetens förkämpe, ser Luther klart, vilken fara som låg i hans eftergivenhet för Rom. Och tyvärr såg han däri, vad som i kommande tid skulle gälla humanism och modern vetenskaplighet och litterär kultur i stort: dess andliga neutralitet och tolerans skulle komma påvedömet till godo och — i allmänhet gynna alla lägre religiösa och sedliga typer på det högres bekostnad.

Luther framhåller huru med Erasmus tankegång, den kristliga friheten ej kan hävdas och bevaras. Den leder tvärtom därhän att vi bindas av mänskliga traditioner och lagar och snärjas i trældom. Påvedömet kan icke, såsom Erasmus ville hava det, i kärlek tolereras. Det står på denna världens sida emot Gud. Denna världens furste tillåter icke, att påvens och hans prästers lagar fritt lydas. Påvens avsikt är att fånga och binda samvetena. Och det kan icke den sanne Guden fördraga.

Kristendomen är suverän gentemot alla timliga instanser. När Erasmus menar, att, även då det gäller att säga sanningen, man ej gagnar med att uttala den inför vilka som helst och på vilket sätt som helst, möter Luthers genfråga: Vem har gett dig makt eller rätt att binda den kristna läran vid rum och personer och tider och föranledningar? Kristus vill att den skall i största frihet utbredas i världen och där regera. —

Men så är också Luther viss om att han för sin egen person skall få leva det eviga livet.

Alltfort levde han ju med döden för ögonen. Icke minst var tiden efter det stora upproret en hotande tid.

Vi anföra därom ett par uttalanden från året 1526.

Man kunde, säger Luther, icke göra mig något mer än taga livet ifrån mig. Och det är genom Guds nåd det minsta möjliga onda man härefter kan göra mig. Ja det vore visserligen den största tjänsten. Jag är ju ändå en sådan människa som ända hittills alltid varit dömd till döden och enbart genom Guds makt underbarligen bevarats vid liv, till trots för djävulens vrede och alla hans helgons. Han hänvisar till den andra psalmens ord: Jordens konungar resa sig upp och furstarna rådslå förgäves med varandra mot Gud och hans smorde. Ty han som bor i himmelen ler, Herren bespottar dem. Till sist talar han till dem i sin vrede och i sin förgrymmelse förskräcker han dem. Dessa ord och andra sådana äro min klippa, emedan jag vet att de äro sannfärdiga. Därför ger jag ingenting för en liten herre. Ja, alla djävlar, biskopars och furstars vrede aktar jag lika mycket som en duvas fot. Han tycks tänka på ordspråket: Det kan dansa många duvor på ett hustak innan huset ramlar.

Detta, menar jag, vore mig nog för min egen person. Och så kunde man låta djävulen och hans folk rasa som han ville. Döden måste dock komma; då är det ett ögonblicks verk att de som nu äro herrar och biskopar gärna skulle vilja vara våra drängar om det stode till buds. Men medan jag är i livet har Gud förordnat mig att vara var mans tjänare så långt mig möjligt är, och att jag skall lära, undervisa, varna och förmana till det som bringar nytta och salighet. Och om jag skulle berömma mig, så kunde jag väl berömma mig såsom en av apostlarna och evangelisterna i Tyska länder, om det nu också vore än så lätt för djävulen och alla hans biskopar och tyranner. Ty jag vet att jag har lärt tron och sanningen och ännu lär dem av Guds nåde. Det namnet skall djävulen aldrig i evighet utplåna eller taga ifrån mig, därpå är jag viss. Han må försmåda, skrika ut och skälla ned mig genom sina muntyg och pennor så högt och stort han någonsin kan, det hjälper dem dock icke. Av den orsaken och för andras skull, framför allt för att försvara min lära, bör och kan jag ej vara stilla.

Kain sade om Abel: Han skall dö. Gud säger: Han skall leva och vara djävulen till förargelse. Du har ur det förgängliga livet flyttat honom in i ett evigt och oförgängligt liv. Så går det med

alla rättskaffens kristna. När världen vill omintetgöra dem, då först bliva de rätt levande. Så gick det också Kristus, när han måste dö.

Likaså gick det när Johannes Hus blev mördad genom påven. Och så med andra fromma män som blivit fördömda. Gud förgäter dem ej. De måste fram. Ja, påven själv måste kungöra dem i bullan på skärtorsdag.

På samma sätt skall det gå nu. Huru onådiga än kejsaren och herrarna äro emot oss, så skola vi ej förgätas. Man skall sjunga en liten visa som lyder så: Han skall förbliva i evighet och honom skall man aldrig glömma. De skola icke kunna undertrycka dem som predika Guds ord. Gud skall säga till dem: I skolen låta denne förbliva så länge jag och mitt ord förbliva. Går jag och mitt ord under, så går också han under. Men I skolen väl bliva varse hur det går.

Huru skulle Abel och Johannes Hus hava kunnat bringa det därhän att de i sitt liv kunnat vara allestädes? Men nu, när de äro döda, nu måste de vara på alla orter. På alla predikstolar måste man slåss med honom. Han måste vara i min mun, i din mun, i alla böcker, i alla öron. Det är en kostelig ting att alla skapade varelser måste veta, att Abel och Johannes Hus varit fromma män. Stjärnorna måste tillbedja dem. Och deras mördare måste falla dem till fota och därför tackar dem ingen.

# DEN ISRAELITISK-JUDEISKE KONGEKRONOLOGI

AV SIGMUND MOWINCKEL, OSLO

1. Enhver leser av nyere videnskapelige fremstillinger av Israels og Judas historie vil ha lagt merke til at de avviger fra hinannen på en rekke punkter når det gjelder de kronologiske oppgifter<sup>1)</sup>. Han vil også ha sett at flere av dem for en hel rekke kongers vedkommende gir avkall på å nevne nogen årstall. Både for den jevne leser og for den studerende er dette en ulempe; hukommelsen og anskuelsen trenger det skjelett som kongekronologien gir.

Da det ikke foreligger nogen nyere behandling av disse spørsmålene på noget nordisk språk turde det være nyttig å gi en kort oversikt over problemene og deres sannsynlige løsning. Nedenstående linjer inneholder ikke meget nytt. Men iallfall én meget viktig ny opplysning er der kommet frem siden spørsmålet sist blev behandlet i en spesialunnersøkelse, og det viser sig at den på en meget vesentlig måte støtter de overleverte data i Kongeboken når man tolker dem slik som jeg i tilslutning til andre har prøvet å gjøre. I det store og hele tatt viser det sig at Kongebokens oppgifter er så pass pålitelige at vi tør våge å føre op bestemte tall for alle kongene og støtte fremstillingen av Israels historie til dem, iallfall så lenge der ikke er kommet bedre opplysninger frem.

\*

\*

\*

2. I den fremstilling som G. T. gir av Israels historie i det store sagaverk fra Genesis til og med Kongeboken er der kombinert minst to forskjellige kronologiske systemer. Det ene er Presteskriftets. Det regner fra verdens skapelse og gir tidsregningen i form av de enkelte urfedres og patriarkers levealder. Men de tall som den bygger på og som ifølge den senere jødiske tidsregning setter verdens ska-

<sup>1)</sup> Se f. eks. synopsen over årstallene hos Rost, Benzinger, Kittel og Thilo i Wulffs avhandling, „Nils Wilhelm Ljungberg och hans hebreiska kronologi“ (Lunds Universitets årsskrift. N. T. Avd. I. Bd. 19. Nr. 3) 1923, s. 38 ff. og 48.

pelse omkring 3761 år f. Kr., beror i virkeligheten bare på mytologisk-teologiske spekulasjoner av babylonisk ophav<sup>1)</sup> og er både fra et arkeologisk og historisk synspunkt fullstendig verdiløse. Ethvert forsök på ved hjelp av dem å regne ut når f. eks. Abraham „levet“ er likeså örkesløse som om man ved hjelp av Snorre vil regne ut når guden Frey regjerte i Uppsala.

Det annet system er det deuteronomistiske, det som brukes i det sagaverk som er satt sammen av hovedkildene J („Jahvisten“) og E („Elohisten“) med tilföielse av lovboken Deuteronomium, og som går fra skapelsen til Amel-Marduks regjeringstiltredelse i Babylon år 561 f. Kr. For urhistorien og patriarktiden har det — eller kilden J — muligens gitt et slags kronologisk skjema i tilslutning til større eller mindre bruddstykker av den samme babyloniske „tradisjon“ som også P har rekonstruert på fri måte; men av dette skjema er der i tilfelle bare svake spor igjen (f. eks. i Syndflodfortellingen); det er blitt fjernet ved inarbeidelsen av P. i det deuteronomistiske sagaverk.

Det egentlige utgangspunkt for den deuteronomistiske tidsregning er utvandringen fra Egypten. Idet varigheten av „örkenvandringen“ oppgis og siden lengden av hver formentlig eller virkelig hövdings („dommers“) og konges regjeringstid fra Jösjua bin Nun til kong Sidqija, skulde det synes som om man her har et lett middel til å regne ut de forskjellige årstall i Israels historie; årstallet for slutt-punktet, Jerusalems erobring er jo kjent; og forsåvitt som denne kronologien anvendes på virkelig historiske hendelser skulde den synes å ha større krav på oppmerksomhet enn P:s mytologiske kronologi.

Men prøver man nu å regne ut årstallene på grunnlag av de overleverte regjeringsslengder, viser det sig snart at man kommer i uhjelpelig motstrid med absolutt sikre data som er overlevert annetsteds, f. eks. med astronomisk fikserte og kontrollerbare overleveringer av de babylonisk-assyriske historieskriverene<sup>2)</sup>.

Den deuteronomistiske „æras“<sup>3)</sup> epoke er utgangen fra Egypten.

<sup>1)</sup> Se f. eks. Gunkels og Procksch' Genesiskommentarer.

<sup>2)</sup> Se f. eks. den tabellariske oversikt i Buhls Jesaja<sup>2</sup>, s. XII.

<sup>3)</sup> Det må her uttrykkelig fremheves at der ikke er tale om en virkelig æra som nogengang har vært brukt hverken offisielt eller i forretningslivet, men om en rent

Men for det første er denne ukjent; utvandringen omtales ikke i nogen andre kilder enn G. T. og tallene her er for usikre. For det annet er tallene i den deuteronomistiske kronologi nettop for den eldre tids vedkommende tilhøvet efter et bestemt kunstig skjema. Dette er med stor sannsynlighet godtgjort av Wellhausen<sup>1)</sup>. Tempelreisningen unner Salomo (4:de år) er satt som historiens midtpunkt; fra da og til utgangen fra Egypten regner skjemaet 480 år<sup>2)</sup> og likeså nedover til restaurasjonen efter eksilet 480 år (summen av judeerkongenes overleverte tall 430 + den formentlige varighet av eksilet fra 587—537 = 50 år). Utgangspunktet for skjemaet var judeerkongenes tall i Kongeboken (4:de 3 år unner Salomo før tempelreisningen); i likhet med den kronistiske legende<sup>3)</sup> har det regnet folkets gjenreisning fra Kyros's formentlige tillatelse til å vende hjem og altså satt eksilet til 50 år. Og rent vilkårlig er så den samme tidslengde 480 år satt for tiden mellom tempelreisningen og utvandringen og utfylt ved å gi „dommerene“, de to konger David og Saul, samt Mose og Jøsua runde „regjeringstall“ som 40 og 20 år. Noget virkelig årstall for utvandringen har vi ikke; den deuteronomistiske æras epoke i forhold till juliansk-gregoriansk kalender er altså ukjent. For å vinne nogenlunde sikre årstall for de israelitisk-judeiske konger må vi altså begynne bakfra<sup>4)</sup>.

3. For kongene fra riksdelingen av gir nu Kongeboken ikke bare regjeringsslengden („N. N. var konge i Samaria, resp. i Jerusalem X år“), men også en sammenhengende rekke av synkronismer: for hver israelitisk konge oppgis i hvilket av den samtidig levende judeiske konges regjeringsår han tiltrådte, og omvendt. Man har altså

privat „utregning“ av de deuteronomistiske skriftlærde; en æra har Israel aldri hatt, det har alltid bare regnet efter kongeår, populært har man også regnet efter andre merkelige hendelser, som f. eks. „det bekjente jordskjelv“ (Am. 1, 1). Den første virkelige æra i Fororienten, som vi vet om, er den selukidiske; den såkalte Nabonassars æra er ingen virkelig brukt æra, men en meget senere (av Ptolemæus c: 150 e. Kr. tid) utregnet rent videnskapelig æra.

<sup>1)</sup> Jahrbücher f. protestantische Theologie 1875, s. 607 ff.

<sup>2)</sup> I Kg. 6, 1.

<sup>3)</sup> Esr. 1.

<sup>4)</sup> Den siste mig bekjente spesialundersøkelse av nærværende emne er M. Thilo, Die Chronologie des Alten Testaments. Dissertation, Barmen 1917. De ledende synspunkter i min følgende undersøkelse er i hovedsaken de samme som hos Kittel i hans Geschichte des Volkes Israel II<sup>2</sup> (1913), s. 304 ff.

her et dobbelt system, hvis rekker gjensidig kan kontrollere hinannen. — Men nu viser det sig ved utregning at der gives tilfelle hvor synkronismene ikke stemmer med det antall regjeringsår som den eller den konge har fått sig tildelt <sup>1)</sup>; endel tall er altså uriktig overlevert, enten av forfatteren eller av senere avskrivere. — Fremdeles er der grunn till å tro at det beregningssystem som ligger til grunn for synkronismene, senere er blitt endret og en rekke tall forandret i overensstemmelse dermed; endel av synkronismene forklares best ut fra et antedaterende, andre ut fra et postdaterende system <sup>2)</sup> — hvis vi ikke også her snarere skal regne med beregnings- og avskriverfeil. — Og for det tredie er der all grunn til å tro at disse synkronismene ikke beror på første hånds aktmessig optegning i de elste kilder — man har sikkert ikke i Israel datert efter de judeiske konger og heller ikke i Juda efter de israelitiske — men på en senere beregning <sup>3)</sup>, som enten er foretatt av forfatteren av Kongeboken eller av en senere redaktör. Og de data han har hatt å bygge på, er ikke andre enn de overleverte tall for lengden av hver konges regjering. — Det er disse tallene vi også må prøve å bygge på; synkronismene må vi se bort fra; vi tör ikke lite på andre synkronismer enn dem som kildestoffet selv gir, f. eks. overleverte notiser og beretninger om fredelig eller krigersk beröring mellem den eller den israelitiske og den eller den navngivne judeiske konge.

4. Når vi nu skal bruke de overleverte tall, så ligger der en stor vanskelighet i den omstendighet at vi ikke med sikkerhet vet på hvilken måte de gamle israeliter regnet en konges regjeringsår, nærmere bestemt hvordan forholdet var mellem regjeringsår og kalenderår. At man offisielt har datert hendelser og dokumenter o. l. efter kongens regjeringsår, kan holdes for sikkert; det var vanlig i orientens stater i oldtiden. Men skal en slik datering være praktisk brukbar i forretningslivet og rettslivet, må der være et fast forhold mellem regjeringsåret og kalenderåret. Det må m. a. o. ha vært

<sup>1)</sup> Således stemmer tallene i II Kg. 14, 23 ikke med dem i 15, 1. 8; heller ikke de i 16, 2 med dem i 18, 2. osv.

<sup>2)</sup> Se f. eks. Steuernagels Einleitung i d. Alte Testament, s. 353 f.

<sup>3)</sup> Wellhausen i Jahrbücher für protestantische Theologie 1875, s. 612 ff.

kalenderårene som på en eller annen måte blev betegnet i forhold til kongens regjeringstiltredelse.

Kalenderåret regnet man i den føreksilske tid, iallfall for assyrerherredømmet, fra høstjevndøgn <sup>1)</sup>, rimligvis fra første „tendte ny“ efter høstjevndøgn <sup>2)</sup> — med de uregelmessigheter som den nu og da nødvendige, men høist uregelmessige skuddmåned i forbindelse med uoverensstemmelsen mellom solår og måneår frembragte. Men i den i eller efter eksilet redigerte Kongebok er månedene for de senere tidsrums vedkommende <sup>3)</sup> regnet fra vårjevndøgn, den 1:ste måned er Nisan (mars—april). Men dette har neppe nogengang vært offisiell regning i kongetidens Israel. Spørsmålet er nu: blev det år hvori et kongeskifte fant sted, regnet for den avdødes siste eller for efterfølgerens første år, eller blev det kanskje regnet dobbelt?

Den sistnevnte mulighet er blitt hevdet av Rühl <sup>4)</sup>, og som vi skal se er der meget som taler for at den engang har vært brukt; den melder sig som umiddelbart nærliggende for en naiv tidsregning. Men flere grunner, bl. a. den politiske avhengighet av og sterke kulturelle og religiøse påvirkning fra Assyrien og Babylonien i Israel-Juda-rikenes siste tider, taler for at man i den senere del av den føreksilske tid pleiet å postdatere; d. v. s. att det kalenderår hvori en konge døde, likesom i Babylonien blev regnet for hans siste regjeringsår; efterfølgerens 1:ste år begynte ved førstkommande nyttår efter forgjengerens død; det kalenderår hvori kongen døde kunde da senere enten betegnes som „kong N. N:s dødsår“ <sup>5)</sup> eller — efter babylonisk forbillede — som „N. N:s regjeringstiltredelsesår“ <sup>6)</sup> — forskjellig fra hans „første (fulle) år“. —

<sup>1)</sup> Ex. 23, 16; 34, 22; Wellhausen, Prolegomena <sup>3</sup>, s. 95. At høstfesten var nyttårsfest er påvist utførlig av Volz, Das Neujahrsfest Jahves, 1912, Mowinckel, Psalmenstudien II, 1922, s. 35—89.

<sup>2)</sup> Muligens har man i gammel tid regnet den fra fulle måne efter høstjevndøgn, se Psalmenstud. II, s. 86 ff.

<sup>3)</sup> Det er bare for de seneste tidsrum spørsmålet her har praktisk interesse, da der for de eldre hendelser i Kongeboken sjelden eller allri oppgis noget månedsdatum.

<sup>4)</sup> Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1895, s. 44 ff.

<sup>5)</sup> Jes. 6, 1.

<sup>6)</sup> Jer. 26, 1. *rēšit mamlækæt l'mælæk N. N* svarer språklig til det akkadiske *rēs sarrūti ša N. N*, som i teknisk språkbruk egentlig betegner tiden mellom en konges død og nærmest følgende nyttårsfest, da efterfølgerens offisielle tronstigning fant sted.



Men om enn dette kan betraktes som nogenlunde sikkert, så vet vi ingenting om når man begynte å regne på denne måten. En viss rimelighet taler imidlertid for at denne regnemåten først er kommet i bruk etter at Juda blev assyrisk vasall i 734/3 f. Kr. Vi tør altså med en viss grad av sikkerhet, i allfall som arbeidshypotese, regne med at tallene for judeerkongene Aḥaz til Šidqija er regnet post-daterende. Men er det så, så kunde det også synes nærliggende å anta at man i assyrertiden offisielt har regnet kongeaaret fra vårjevndøgn. Imidlertid er höstregningen den hjemlige kana'aneiske, og endel overleverte dobbeldata (II Kg. 25,8 og Jer. 52,29; II Kg. 25,2 og Ez. 33,21) kan forklares ut fra höstregning i Palestina og för eksilet og vårregning i Babylonien og efter eksilet<sup>1)</sup>.

Annerledes derimot for de ældre avsnittene. Der er der grunn til å tro at regningen har vært mindre nøiaktig, at kongens dødsår tillike er blitt angitt som efterfølgerens første år, og at disse årene derfor i de sammendragene av de offisielle annaler som har dannet Kongebokens kilde, har vært talt dobbelt. Det viser sig nemlig at de tallene som oppgis for de israelitiske og judeiske konger för Jehu—Atalja, stemmer overens når vi regner på denne måten (se nedenfor § 6).

5. Det gjelder nu først å få tak i noen faste punkter. De eneste absolutt sikre data er årstallene for de hendelser som også er omtalt i de assyriske kongeinskrifter. Disse inskriptene er nemlig som regel ført som annaler; i Assyrien har man i denne tiden ført nøiaktige årstallslistor, datert dels efter regjeringsår, dels efter "eponym-systemet" (hver år hadde sitt eget navn efter en av de höieste embedsmenn som efter tur var eponymos — akkadisk *limu* — og ga året navn); og da disse annalene og eponymlistene også inneholder en rekke astronomiske iakttagelser og optegnelser, f. eks. over sol- og måneformørkelser, så kan den senere assyriske kronologi regnes ut astronomisk med full sikkerhet.

De faste punktene vi på denne måten får, er følgende:

854 slaget ved Karkar, Aḥab;

842 Jehu betaler skatt til assyrerkongen;

<sup>1)</sup> Se Steuernagel, Einleitung i. d. AT, s. 576; Hölscher, Hesekiel (BZATW 39), s. 12.

- 738 Menahem av Israel betaler skatt;  
 733 den syrisk-efraimitiske krig; Aḥaz betaler skatt;  
 711 Sjarrukin erobrer Asjdod, Hizqija betaler skatt;  
 701 Sinahêriba beleirer Jerusalem.

Nu er året 842 efter all sannsynlighet også tronskifteår både i Israel og Juda, og dermed er gitt et utgangspunkt for beregningen av årstallene. Hvis nemlig tallene i Kongeboken er nogenlunde å stole på, så kan Jehu ikke godt være kommet på tronen før 843/2; i 854 lever enda Aḥab, efter ham regjerte Aḥazja angivelig i 2 og Jôram i 12 år. Regner vi nu med den dobbelttellingen som ovenfor er talt om, slik at hverken de 2 eller de 12 årene er fulle, så finner vi at Aḥab er død i 854/3 og Jehu er blitt konge i 843/2. Og det er vel rimelig å anta at han har gitt sig unner Assyrien temmelig snart efter sin tronstigning, hvis han ikke likefrem er blitt støttet av Assyrien for å skaffe Damaskus en kraftig motstander; som tronrøver måtte han forsøke å finne støtter for sin stilling, og ingen var da nærmere enn Assyrien.<sup>1)</sup> — Samtidig med Jehu kom der også en ny hersker i Juda ('Atalja). Her har man da en kildemesig synkronisme som kan tjene som utgangspunkt.

6. De tall som Kongeboken gir herskerne i de to riker fra riksdelingen til Jehu—'Atalja er nu følgende:

Jarob'am I . . . . .	22 år,	Reḥab'am . . . . .	17 år,
Nadab . . . . .	2 „	Abija . . . . .	3 „
Ba'sja . . . . .	24 „	Asa . . . . .	41 „
Ela . . . . .	2 „		
Zimri . . . . .	7 dager		
'Omri . . . . .	12 „		
Aḥab . . . . .	22 „	Jôsjafat . . . . .	25 „
Aḥazja . . . . .	2 „	Jôram . . . . .	8 „
Jôram . . . . .	12 „	Aḥazja . . . . .	1 „
tilsammen	98 år,		95 år.

Tallene stemmer ikke helt, hvad de jo måtte gjøre hvis de var riktig overlevert *eller* hvis vi visste hvordan der skulde telles sammen. Går vi imidlertid ut fra at Kongeboken på grunn av arten av de kilder og lister den har brukt, faktisk har regnet hvert tron-

<sup>1)</sup> Sml. Kittel, Geschichte d.Volkes Israel<sup>2</sup> II, s. 307.

skifteår dobbelt, og derfor trekker 1 fra hver post (unntaken Aḥazja av Juda), stemmer regningen: 90 år. Vi får da følgende tilnærmedesvis riktige årstall:

Jarob'am I . . . . .	932—911,	Reḥab'am . . . . .	932—916,
Nadab . . . . .	911—910,	Abija . . . . .	916—914,
Ba'sja . . . . .	910—887,	Aza . . . . .	914—874,
Ela . . . . .	887—886,	Jôsjafat . . . . .	874—850,
Zimri . . . . .	886,	Jôram . . . . .	850—843,
'Omri . . . . .	886—875,	Aḥazja . . . . .	843—842.
Aḥab . . . . .	875—854,		
Aḥazja . . . . .	854—853,		
Jôram . . . . .	853—842.		

De virkelige årstall kan ligge et år eller to over eller unner de som her er gitt; men har vi så sant grunn til å tro at regjeringenes lengde er overlevert nogenlunde riktig — og det borger overensstemmelsen mellom Juda og Israel for — så blir der ikke tale om større svingningsmon enn et par år.

En viss stadfestelse får denne utregningen fra de egyptiske kilder. Faraos Sjesjonk var samtidig med Reḥab'am<sup>1)</sup>, og efter den sannsynligste beregning har han regjert omkr. 945—924<sup>2)</sup>.

7. Den næste synkronisme overleveringen gir oss er Samarias erobring, som ifølge Kongeboken fant sted i kong Hôsjes 9de og i Hizqijas 6te<sup>3)</sup> regjeringsår, og som efter de assyriske opgifter settes til 722 f. Kr. Beleiringen begynte over 2 år før, altså unner Sjulmanu-asjaridu V; æren for erobringen tilskriver hans efterfølger Sjarrukin (Sargon) sig, men han omtaler aldri selve beleiringen eller toget mot Israel eller det oprør som ga anledning til det; byen har altså måttet overgi sig like efter at Sjarrukin var tiltrådt, i allfall kom ikke budskapet om intakelsen til Ninua før efter Sjulmanu-asjaridus død. Sjarrukins første (fulle) regjeringsår var det som gikk fra vårjevndøgn (slik regnet man i Assyrien) 722 til vårjevndøgn 721; Sjulmanu-asjaridu døde i måneden ṭebet, altså i desember 723

<sup>1)</sup> I Kg. 14,5.

<sup>2)</sup> Se Breasted, *Ancient Records of Egypt I*, s. 45. Palestinatoget fant sted i Reḥab'am's 5te regjeringsår, altså i 928.

<sup>3)</sup> Se herom nedenfor.

eller januar 722. Samarias erobring *kan* altså ha funnet sted allerede i november — december 723 — uten at budskapet har rukket frem til Ninua før kongens død<sup>1)</sup>. Den nevnes i annalene som den første av de “bedrifter” som Sjarrukin utførte, d. v. s. som blev utført unner Sj., “i hans *rêš sarrûti* og hans 1ste regjeringsår<sup>2)</sup>”, d. v. s. i løpet av den del av året vårjevndøgn 723—722 som falt efter Sjulmanusjaridus død, og i løpet av året vårjevndøgn 722—721. Vi *kan* altså sette Samarias erobring til omkring nyttår 723/2, likeså gjerne i desember 723 som i januar 722.

8. For tiden mellom Jehus tronstigning og Samarias fall har Kongeboken følgende tall:

Jehu . . . . .	28 år,	'Atalja . . . . .	6 år,
Jô'ahaz . . . . .	17 ”	Jô'asj . . . . .	40 ”
Jô'asj . . . . .	16 ”	'Amaşja . . . . .	29 ”
Jarob'am II . . . . .	31 ”	'Azarja . . . . .	52 ”
Zakarja . . . . .	6 mndr,	Jôtam . . . . .	16 ”
Sjallum . . . . .	1 ”	Ahaz . . . . .	16 ”
Menahem . . . . .	10 ”	Hizqija . de første	6 ”
Peqahja . . . . .	2 ”		tils. 165 år.
Pæqah . . . . .	20 ”		
Hôsjea' . . . . .	9 ”		
	tils. 143 år, 7 mndr.		

Altså en forskjell på 21—22 år, eller om vi også her går ut fra at tronskifteårene er talt dobbelt:  $159 \div 135^{7/12} = 23^{5/12}$  år. Men i begge tilfelle er begge talrekkene meget for høie; tidsrummet det dreier sig om utgjør bare 120 år. — At den *siste* halvdel av Israels kongerekke synes så meget upåliteligere enn den første, er påfallende; grunnen kan neppe angives. Ihvertfall maner det til ikke å holde de årstall vi ovenfor har funnet ut, for absolutt sikre.

Vi tar her vårt utgangspunkt i den israelitiske kongerekken. —

<sup>1)</sup> Sml. Ez. 33,21 med II Kg. 25,8; i begynnelsen av den 5te mnd. besatte kaldeerne Jerusalem, først i den 10de mnd. får Ezekiel bud om det i Babylonien.

<sup>2)</sup> Annalinskr. I. 10—17, se Winckler, Keilinschriftliches Textbuch z. AT, s. 24—27. Inskriften er meget defekt, men en sammenligning med prunkinskriften I. 23 ff viser at der må utfylles slik; *ina [rêš sarrûtija ina mahri palija] . . . [Sa-me-r] i-na-ai [almê aksud osv : i min regjeringstiltredelsestid og i mitt første regjeringsår (utførte jeg følgende) . . . jeg beleiret og erobret Samaria osv.*

Hosjeas 9 regjeringsår inklusive Samarias beleiring, er omtalt så ofte i kildene at de synes å stå fast<sup>1)</sup>. Derimot kan, som oftere påpekt, og som vi straks skal se, Pæqah umulig ha regjert i 20 år; her ligger i allfall én av feilene. — Mordet på Pæqah og Hôsjeas tronstigning er nevnt av Tukulti-apil-esjarra IV i beretningen om det felttog som fant sted i årene 733—732; det er uten tvivl han selv som har stått bak omveltningen. Da nu T. IV unner fremrykningen i Palestina foreløbig nøiet sig med å besette den nordlige del av Israel, men overlot Samaria til sig selv, derefter la unner sig hele kysten (Filistea osv.) og tuktet araberstammene i syd, og så først vendte sig mot Samaria, hvor Hôsjea kort før hadde drept Pæqah, så er det både mulig og sannsynlig at tronskiftet ikke fant sted før år 732; var det så alt litt sent på året, tør vi anta at Hôsjeas siste regjeringsår, hans 9de, i hovedsaken faller sammen med år 723, og før det er omme, i tiden december 723 (se ovenfor) til vårjevndøgn 722 (= begynnelsen av Sjarrukins første officielle regjeringsår, er Samaria blitt tatt. Hôsjea regjerte altså 732—723/2. I 738 betalte Menahem skatt til Tukulti-apil-esjarra. Da Peqahja i allfall må ha regjert et års tid og kanskje også bortimot de 2, som Kg gir ham efter sin regnemåte, så kan Pæqah høist ha regjert fra 736—732, altså i höiden 3—4 år; de 20 år Kongeboken gir ham, må bero på skrivfeil, i virkeligheten er der, som man forlengst har antatt ment 2<sup>2)</sup>. Pæqah må være kommet på tronen før Jôtam av Juda døde<sup>3)</sup>, men som vi nedenfor skal se, må dette ha vært i 735/4. Står nu dette fast, og regner vi fremdeles med at Kongeboken har talt de *israelitiske* kongers tronskifteår dobbelt og først overtatt postdateringen fra sin judeiske kilde for kongene efter assyrerherredømmets begynnelse (Aħaz), så kan alle de andre overleverte isrealitiske kongeår passes in i de givne grenser. Vi får da følgende tilnærmelsesvist riktige tall:

Jehu . . . . .	842—815,
Jô'aħaz . . . . .	815—799,
Jô'asj . . . . .	799—784,

<sup>1)</sup> I Kg. 17, 1. 6; 18, 9 f.

<sup>2)</sup> Skrivfeilen lettest forklarlig unner forutsetning av bruken av tallsiffer, se s. 17.

<sup>3)</sup> I Kg. 15, 37.

Jarob'am II . . . . .	784—744,
Zakarja . . . . .	744,
Sjallum . . . . .	744,
Menaḥem . . . . .	744—735,
Peqaḥja . . . (ca. 2 år)	735—734 <sup>1)</sup> ,
Pæqaḥ . . . . (ca. 2 år)	734—732 <sup>1)</sup> ,
Hosjea' . . . . .	732—723/2.

9. Verre er det med de judeiske årstall. De regjeringsår som Kongeboken gir kongene efter Aḥaz (se ovenfor § 8) er følgende:

Hizqija . . . . . (i alt)	29 år,
Menasjsjæ . . . . .	55 „
Amon . . . . .	2 „
Jôsijja . . . . .	31 „
Jô'aḥaz . . . . .	3 mndr.,
Jôjaqim . . . . .	11 „
Konja . . . . .	3 „
Şidqija . . . . .	11 „

Her gjelder det nu først å bestemme sluttpunktet. Jerusalems to erobringer settes av Kongeboken til Nabû-kudurri-uşurs 8de og 19de år<sup>2)</sup>, d. v. s. årene våren 597/596 og 586/585 hvis vi kan gå ut fra at årene her er oppgitt postdaterende. Men en notis som er overlevet i Jeremiaboken<sup>3)</sup> og som ved sine detaljerte og nøkterne oppgifter over antallet av de bortførte gjør et meget sterkt inntrykk av å være påliteligere en Kongebokens sterkt overarbeidede beretning om Jerusalems erobringer, taler om tre bortførelser fra Juda i Nabû-kudurri-uşurs 7de, 18de og 23de år. At de to førstnevnte bortførelser er de samme som de Kongeboken omtaler unner Konja og Sidqija, kan der ikke godt være tvil om. Unner forutsetning av postdaterende babylonisk beregningsmåte får vi årene våren 598/597 og 587/586. Man har ment at motsetningen mellom de to oppgifter løses ved å anta at Kongeboken regner antedaterende — judeisk og

<sup>1)</sup> Ved så lave regjeringstall som 2 år berettiger Kongebokens dobbelttelling av tiltredelsesårene oss selvfølgelig ikke til å trekke fra et helt år; de oppgive 2 år kan i virkeligheten dekke over et tidsrum fra henimot 1 til henimot 2 år.

<sup>2)</sup> II Kg. 24, 12; 25, 8.

<sup>3)</sup> Jer. 52, 28—30.

Jeremianotisen postdaterende — babylonisk<sup>1)</sup>). Men jeg finner ikke denne lösning meget sannsynlig<sup>2)</sup>); det er ikke trolig at man nogen-gang i Juda har regnet babylonerkongens år annerledes enn babylonerne selv gjorde og som man også måtte gjøre i Juda i offisielt samkvem med overherren. Nu har man forlengst lagt merke til at kongeåret i II Kg. 25, 8 er en redaksjonell tilföielse<sup>3)</sup>); måned og dag refererer sig til Şidqijas 11te år, som i v. 3, sml. v. 1. Og en slik redaksjonell tilföielse er höist sannsynlig også oppgiften i II 24, 12; likesom v. 11 er en dublett til v. 10<sup>4)</sup>), så er v. 12 b en, visstnok sekundær, dublett til v. 12 a. Men da må det inrømmes at der er større sannsynlighet for at de(n) redaktör(er) som föiet til disse notisene, har regnet feil, enn at oppgiftene i den — som det synes fra en offisiell liste stammende — Jeremianotis skal være uriktige. Vi må altså sette Jerusalems annen erobring, som fant sted i den 4de måned, til juli 587, ikke som det i almindelighet skjer, til juli 586. Den første erobring unner Konja fant sted mellem våren 598 og v. 597, nærmere bestemt sommeren 598, se nedenfor § 11.

10. I fölge Kongeboken blev Samaria tatt i Hizqijas 6te år<sup>5)</sup>); fra omkring nyttår 722 til juli 587 er det ikke fullt 136 år, mens det efter tallene i Kongeboken ikke blir mer enn 128  $\frac{1}{2}$  hvis vi fremdeles regner tronskifteårene dobbelt, eller 133—134 hvis der er regnet efter postdateringssystemet. Hvis tallene er nogenlunde riktige kan Hizqija ikke være blitt konge så tidlig som 5—6 år för Samarias fall, men allertidligst 2—3 år efter, altså tidligst i 720/19; Kongebokens synkronisme mellem Hizqija og Samarias fall kan altså ikke være riktig, rimeligvis heller ikke det overleverte tall for Aħaz's regjering (16 år). At der er kommet en feil i overleveringen om Hizqijas regjeringstiltredelse viser også en annen notis i Kongeboken<sup>6)</sup>), som oppgir det år da Sinaħêriba beleiret Jerusalem (701) som Hizqijas 14de, altså forutsetter 715 el. 714 som hans første offisielle år. Er dette siste riktig — og det synes der ikke å være

<sup>1)</sup> Se f. eks. Guthe, Geschichte d. V. Israel<sup>2</sup>, s. 163.

<sup>2)</sup> Mot min opfatning för, se NTT 1915, s. 128.

<sup>3)</sup> Så også angitt i Buhls oversettelse av GT.

<sup>4)</sup> Så i Buhls oversettelse.

<sup>5)</sup> II Kg. 18, 10.

<sup>6)</sup> II Kg. 18, 13.

nogen grunn til å tvile på — så kan det overleverte tall for Hizqijas (eller hans efterfølgers) regjeringstid ikke være riktig; da har enten han eller (og) en (eller flere) av hans efterfølgere fått for mange år.

Foruten den nettop nevnte synkronisme er der også et annet nogenlunde fast punkt. Hizqijas farfar Jôtam må nemlig være død senest 735/4; det var i hans tid at Pæqaḥ av Israel og Raṣon av Damaskus tok til å angripe Juda<sup>1)</sup>); forbunnet mellom disse to må være sluttet og planen om å tvinge Juda til tilslutning tatt like efter Pæqaḥ's tronstigning; det var imidlertid Jôtams sønn Aḥaz som fikk ta stötet og i 734 sendte bud til Tukulti-apil-esjarra for å få hjelp av ham og som i 734 eller begynnelsen av 733 hyldet ham i Damaskus<sup>2)</sup>).

Fra 'Ataljas tiltredelse i 842 til Jôtams död i 735 er der altså 108 år, mens summen av de tall Kongeboken gir (se ovenfor § 8) er 139 (regnet unner forutsetning av dobbeltelling av tronskifteårene, som ellers for den förassyriske tid). Et visst kontrollmiddel ligger der i den omstendighet at Amaṣja var samtidig med Jô'asj av Israel (799—784). — 'Ataljas 6 og Jôtams 16 år synes å være pålidelige, de er nökternt lave og ikke nogen typiske sagn- eller legendetall. 'Azarjas 52 år er i og for sig mulige; han var 16 år da han blev konge, er i så fall blitt 67—68 år gammel. — På den annen siden synes det utvilsomt at störste parten av Jôtams 16 år — som almindelig antatt — må falle på hans regentskap og altså falle sammen med 'Azarjas siste år<sup>3)</sup>). Og overveiende sannsynlig er det, tross den legendarisk farvede beretning om 'Ataljas Ba'alskult og drapet på hele kongeætten, at hun i navnet har styrt som formynder for sønnesönnen Jô'asj<sup>4)</sup>), og at hennes 6 år er regnet med

<sup>1)</sup> II Kg. 15, 37. Man har oftere ytret tvil om riktigheten av denne notisen, med henvisning til Jes. 3, 12; her forutsettes, sier man, at Aḥaz var et barn dengang han blev konge, men unner krigen mot Israel og Damaskus er han tydeligvis voksen, se Jes. 7 og II Kg. 16, 3; fölgelig må Jôtam være död för den tid (så f. eks. Buhl, *Det Israelitiske Folks Historie*<sup>6</sup>, s. 287). Men for det förste har man ingensomhelst sikkerhet for at det nevnte Jesajasted stammer fra Aḥaz's tid, og for det annet er oversettelsen "mitt folk styres av et barn" meget usikker og litet sannsynlig.

<sup>2)</sup> II Kg. 16, 5 ff; Jes. 7, 1 ff.

<sup>3)</sup> Se II Kg. 15, 5.

<sup>4)</sup> II Kg. 11. Se Schüch, *Världslitteraturens historia. Den israelitiske litteraturen*, s. 318 f, sml. Buhls kritiske bemerkninger i *Det Isr. Folks Hist.*<sup>6</sup>, s. 278.



i hans 40. Ihvertfall er det høist sannsynlig at 'Ataljas 6 år offisielt er blitt regnet med til Jô'asj's tid, for efter den senere ortodokse judeiske opfatning var hun en tronröverske og ikke legitim dronning. Tenker vi oss så at Jôtam er död ikke meget senere enn faren, kanskje samme år, så behöver man bare å anta at Amašjas 29 år er skrivfeil for 19<sup>1)</sup> for å få de overleverte tall til å stemme med virkeligheten: 'Atalja—Jô'asj 40, Amašja 19, Azarja—Jôtam 52, hver post redusert med 1 ifølge dobbelttellingen av tronskifteårene, tilsammen 108. Imidlertid viser synkronismen i II Kg. 13, 10; 14, 1 og 15, 1 at den tekst som synkronisten har gått ut fra har gitt Amašja et höire tall enn 29, rimligvis 39. Hvis det er den oprindelige tekst ligger det nærmest å anta at 'Azarjas 52 år er feilskrevet og at han i virkeligheten har hatt kongsnavn i 32 år<sup>2)</sup>. — Nogen sikkerhet kan her ikke nåes. Med alt forbehold kan judeerkongenes kronologi fra 842 til 735 settes slik:

'Atalja 842—837,  
 Jô'asj (842) 837—803,  
 Amašja 803—786 eller 803—766,  
 'Azarja 786—736/5 eller 766—736/5,  
 Jôtam 749—735/4.

Som nogenlunde sikre kan her — med det forbehold som er tatt ovenfor (s. § 6) — regnes tallene for 'Atalja, Jô'asj og Jôtam.

11. Hvis Kongeboken har rett i at Sinahêribas angrep på Jerusalem i 701 skjede i Hizqijas 14de regjeringsår<sup>3)</sup>, må H. være kommet på tronen i 715/4; det stemmer imidlertid ikke med overleveringen om at faren Aħaz regjerte i 16 år. Dateringen av Sinahêribas tog går sikkert tilbake til en kildeoverlevering; en så viktig hendelse har sikkert været tidfestet i de judeiske kongeannaler. Men selvfølgelig *kan* selve tallet være blitt forvansket i senere avskrifter. Men det *kan* i og for sig Aħaz's 16 år også være; 16 er akkurat det samme tall som hans far Jôtam får, og det ene tall kan være

<sup>1)</sup> Et oprindelig *השע עשרה* kan lett tenkes å være blitt til *השע ועשרים* og variert til det enstydige *השע ועשרים*.

<sup>2)</sup> Isåfall stod der oprinnelig *s'elōšim ūštam* istedfr. *h<sup>a</sup>missim ūštam*, שלשים i stdf. *חמשים*, hvad der grafisk lett kan tenkes.

<sup>3)</sup> II Kg. 18, 13.

blitt konformert med det annet. Der er imidlertid visse overleverte kjensgjerninger som gjør det overveiende sannsynlig at tallet i II Kg. 18, 13 er det rette. Om Aħaz vet vi at han hele tiden førte en loyal assyrervenlig politikk, mens sønnen Ĥizqija støttet sig til det nasjonal-religiøse og egyptervernlige parti og gjentakne ganger var med i opprør eller opprørsplaner mot Assyrien. Hverken i 720 da Ĥamat og Gazza gjorde opprør med støtte av Nordarabien (Muşuru) eller i 715, da Sjarrukin hadde vanskeligheter med araberne på Sinaihalvøen og Nordarabien, hører vi noget om at Juda sviktet sin lensplikt. Derimot deltar Juda med iver i opprørsplanen i 713, og i 705, og de følgende år har det likefrem ledelsen i en palestinsisk koalisjon mot Assyrien. Det ligger da overmåte nær å anta at dette omslaget i politikken henger sammen med et tronskifte, og det stadfester da i høi grad Kongebokens notis, hvorefter Ĥizqija skulde ha tiltrådt i 715 el. 714. — Aħaz har altså regjert til 715/4, altså ca. 20 år istedenfor de 16 som Kg. gir ham <sup>1)</sup>).

Endelig har vi nu, efter funnet av den babyloniske kronikk BM 21 901 <sup>2)</sup>) et absolutt fast punkt, nemlig slaget ved Megiddo og Jôsijjas død. Kronikken omfatter Nabû-aplu-uşurs 10de til 17de år, og den viser oss at Ninua falt i 612 (ikke som før antatt i 606) og at egypterne dengang optrådte som assyrernes forbunnsfeller, ikke som „likrøvere“. Efter Ninuas fall drog en assyrisk prins (?) Asjurballiṯ sig tilbake til Ĥarran og blev der utropt som konge; i 610 blev han drevet bort av babylonerne og mederne, men kom igjen med en egyptisk hjelpehær i tammuz, d. e. juli 609 og slog den babyloniske garnison i Ĥarran, men kunde ikke ta byen selv. Alle-rede tidligere i denne krigen hadde egypterne optrådt i Asien sam-

<sup>1)</sup> En paleografisk forklaring på feilen er neppe mulig. Men nu oppgir II Kg. 16, 2 Aħaz's alder ved tronsstigningen til 20 år. Hvad om de to tall engang er blitt forbyttet, så der oprindelig stod "16 år var han ved sin tronsstigning og 20 år regjerte han i Jerusalem"? Det synes meget plausibelt. — Både med denne lese-måten og med TM's blir hans levealder 36 år. Mot det har man anført II Kg. 18, 2, hvorefter Ĥizqija ved sin tronsstigning var 25 år; A. måtte da ha avlet en sønn i 11 års alder (se Kittels kommentar). Men det er der neppe noget å invende mot. Orientalerne giftet sig unge, særlig turde det gjelde kongesønnene. Forøvrig kunde man godt tenke sig at Ĥizqija i virkeligheten ikke har været Aħaz's sønn, men f. eks. hans bror eller brorsønn.

<sup>2)</sup> Se C. J. Gadd, *The Fall of Niniveh*, London 1923.

men med assyrerne, men når nu i 609 Asjur-uballit kommer igjen med en ny egyptisk hjelpehær, så kan der vel ikke godt være tvil om at det henger sammen med farao Nekos fremrykning, omtalt i II Kg. 23, 29 f. Efter all sannsynlighet var 609 Nekos første regjeringsår<sup>1)</sup>, og det er vel forståelig at den nye konge tok krigen op igjen med kraft og gjorde alt for å støtte sin forbunnsfelle mot babylonernes og medernes truende overmakt. Fra Egypten har Neko sikkerlig ikke rykket ut før regntiden i Palestina var forbi — det var det almindelige —, altså om våren 609. Slaget ved Megiddo og Jôsjijas død faller altså på forsommeren dette år, anslagsvis i mai måned.

Det viser sig nu at om man fra dette utgangspunkt regner ut regjeringsårene for kongene fra Jôsjija til Šidqija unner forutsetning av postdateringsystemet og regjeringstiltredelse om høsten, stemmer de overleverte tall helt med de funne endepunkter. Jôsjijas 31te (siste) år er h. 610—h. 609. Jô'ahaz mai 609 til juli-august s. å. Jôjaqims 1ste år h. 609—h. 608, hans siste (11te) h. 599—h. 598. Nu falt, så vi ovenfor Jerusalems første erobring i Nabu-kudurri-usurs 7. år = v. 598—v. 597, altså sommeren 598; da faller også Konjas 3 måneder. Šidqijas 1ste år h. 598—h. 597, hans siste (11te) h. 588—h. 587, hvad der stemmer helt med Jerusalems ødeleggelse juli 587.

Også en annen stadfestelse av disse tallene tyr sig frem. Slaget ved Karkemisj fant sted i Jôjaqims 4de år<sup>2)</sup>, d. e. h. 606—h. 605. Man har forlengst antatt at dette var i Nabû-aplu-uşurs dødsår v. 605—v. 604: kronprinsen Nabû-kudurri-uşur som førte hæren, utnyttet nemlig ikke seiren med en gang, men drog til Babel, öiensynlig for å sikre sig tronfølgen. Slaget ved Karkemisj altså sommeren 605.

Fortsetter vi nu med å regne bakover fra sommeren 609 blir imidlertid tidsrummet fra 735/4—587 (148 år) for kort for de opgivne regjeringsår (155<sup>6/12</sup>, eller hvis vi gir Aħaz 20 i stdfr. 16, 159<sup>6/12</sup>). Efter det som ovenfor er sagt er det sannsynlig at feilen ligger i Hizqijas eller (og) i Manasses påfallende lange tid (55 år).

Jôsjijas 1ste år var efter det frg. h. 640—h. 639. Amon regjerte

<sup>1)</sup> Se den kronologiske tabell hos Breasted, *History of Egypt*².

<sup>2)</sup> Jer. 45, 2.

fra h. 642—h. 640. — Da nu höstregningen efter det frg. kan betraktes som sikret, kan Hizqijas regjeringstiltredelse bestemmes nærmere. Sinahêribas Palestinafelttog i 701 har efter assyrerkongenes sedvane funnet sted efter regn- og oversvømmelsestiden, altså om sommeren 701, som faller i Hizqijas 14de år; dette må altså regnes h. 702—h. 701. Hans første år er da h. 715—h. 714. Aħaz altså død 715. Har Hizqija regjert i 29 år, er han død mellem h. 687 og h. 686. Manasse skulde da ha regjert ikke i 55, men i 45 år. Er hans 55 år riktig overlevert, kan man tenke sig at Hizqija har regjert i 19 i stedenfor 29, og altså være død mellem h. 697 og h. 696<sup>1)</sup>. Som de assyriske kilder viser regjerte Manasse både i 673 og i 666, men det fører ikke lenger frem. Det nærmestliggende turde være å føre op Manasse med 45 år. Vi får da følgende liste:

Aħaz . . 735/4—715,  
 Hizqija 715—686 (eller 696),  
 Manasse 686 (eller 696)—642,  
 Amon . . 642—640,  
 Jôsijja . 640—forsommeren 609,  
 Jô'aház sommeren 609,  
 Jôjaqim h. 609—våren 598,  
 Konja . . sommeren 598,  
 Šidqija . h. 598—juli 587.

I lys av de sikre årstall for de siste judeerkonger blir det også mulig å vurdere Kronistens oppgifter over Jôsijjareformens data (II Kr. 34, 3 ff). Jôsijjas „omvendelse“ til Jahvæ, d. v. s. opløsningen av båndene mellom Juda og Assyrien, i hans 8de år faller i 633/2, nettop det år som i følge kronikk Gadd (se ovenfor) er Asjurbanaplus sannsynlige dødsår<sup>2)</sup>. Kultreformens begynnelse i hans 12 år = 629/8

<sup>1)</sup> Med 19 i stdfr. 29 for Hizqija regner bl. a. Ljungberg, se ovennevnte verk av Wulff. Begge feil er paleografisk forklarlige: תשע עשרה (19) kunde ved en enkel skrivfeil bli til תשע עשרים (29), og חמש וחמשים (55) — slik kan tallet nemlig godt engang været skrevet i håndskriftene i stdfr. TM's enstydige חמשים המש — kunde være opstått av et חמש וארבעים ved dittografering av det første ord. Tenker man sig at de oprindelige håndskrifter har skrevet tallene med et siffersystem i likhet med det i Elefantinepapyrusene, er feillesninger og feilskrivninger lett mulige: III III III III = 19, III III III III = 29; II ללרו III = 55, II ללו III = 45.

<sup>2)</sup> Se P. Schnabel i ZA 1924, s. 82 f.

betegner den offisielle løssigelse fra Assyrien; 629 er Sinsjarisjkuns sannsynlige tiltredelsesår. 4 år senere reformens fulle gjennomførelse i 625/4, nærmere bestemt våren 624, sml. den efterfølgende påskefest. Jeremias kallelse i Jôsijjas 13. år (Jer. 1, 2) fant sted i 628/7, nærmere bestemt våren 627 (sml. Jer. 1, 11). På den tid faller også skytertoget. Den fulle gjennomførelse av reformen 3 år senere *kan* henge sammen med at nu var også den faren lykkelig overstått. —

13. Drapet på Gedalja<sup>1)</sup> settes i almindelighet til samme år som Jerusalems fall, 2 mndr. senere („den 7de måned“). Men det er neppe mulig. To måneder er for kort tid for den stabilisering av forholdene som omtales i Jer. 40, 7—12. Baruk forteller at folket alt var kommet slik i orden at de „höstet vin og frukt i store mengder“; men selvfølgelig har landet været grundig herjet efter at kaldeerne har stått der i over 2 år, og at der er blitt sådd og plantet mere enn til knappeste nödtörft i den tiden, kan ikke antages. Og de folkene som kom til Mispa fra Sikem, Sjiilo og Samaria dagen efter drapet, forteller at de har liggende gjemt oplag av hvete, bygg, olje og honning. Der må altså være gått minst ett år efter at kaldeerne drog bort. Der er derfor ikke noget som forbyr å anta at den tredje bortførelse som omtales i den ovenfor nevnte Jeremianotis, i Nabû-kudurri-usurs 23de år, (582) har hengt sammen med drapet på Gedalja og hans kaldeiske embedsmenn; riktignok lovet Jeremia at kongen ikke vilde gjøre folket noget ondt hvis de blev i landet, men den omstendighet at hele befolkningen i Mispa med hövdingene og krigsfolkene flyktet til Egypten efter drapet, har vel været nok til å få kongen til å tro at det var jöderne selv som stod bak drapet, og til å straffe dem med en deportasjon på 745 „sjeler“. Drapet har da muligens funnet sted allerede i 583.

14. Meget usikrere er kronologien för riksdelingen. Når Davids regjeringstid settes til 40 år, Salomos likeså, Sauls til 20, mens nabien Samuel figurerer som „dommer“ med 20, så er det klart at vi her har bare de „ideale“ tall som stammer fra det deuteronomistiske skjema; de kan ikke gjøre større krav på pålitelig enn de tall som „dommerne“ er opført med.

Hvad Saul angår, så kan man gjøre en slags sannsynlighetsbereg-

<sup>1)</sup> Jer. 41, 1 ff.

ning på grunnlag av endel konkrete drag i fortellingene<sup>1)</sup>). Fortellingen om at han som ung gutt kom til Samuel og uten å ane det blev salvet til konge, for kort efter å optre som folkehelt i frihetskriegen, kan man ikke bygge noget på; den er helt igjennem sagnaktig, det eneste historiske drag som der her kan være tale om, er det at Saul i den første tiden stod i forbinnelse med den navngjetne seer Samuel. Kampene med filisterne kan ikke ha begynt lenge efter at han svang sig op til konge over Israel; i virkeligheten var det vel nettop i strid med filisterne han samlet de israelitiske stammer under sitt styre. I de første trefningene har han allerede en voksen sønn<sup>2)</sup>). Da var han vel altså minst 36—38 år. Da han og Jônatan, den elste av sønnene, falt, hadde Jônatan, såvidt vi kan se, bare en sønn på 5 år<sup>3)</sup>). Regner vi at han har vært omkring 20 år da sønnen blev født og at han i allfall var en 16—18 dengang han utmerket sig i filisterkampene, så har Saul neppe hersket over Israel lengere enn en 10 års tid.

Med hensyn til David og Salomo har vi neppe nogen annen råd enn å regne ut gjennomsnittstallet for de judeiske kongers regjeringstid, og for sikkerhets skyld se bort fra Aħazja, som blev drept efter 1 års regjering, og 'Atalja, som falt for et oprør efter 6 års styre; likeså fra Jô'aħaz og Konja, som blev avsatt efter 3 måneders kongeverdighet; derimot er der ikke nogen grunn til å se bort fra Jô'asj og Amašja, som også begge blev drept, for Jô'asj blev konge allerede i 6 års alder og Amašja synes å være blitt ryddet av veien fordi hans sønn fant at han tok til å leve vel lenge. Vi får da 375 år, fordelt på 16 konger; det gir en gjennomsnittlig regjeringstid på en 23—24 år, hvad der efter de reservasjonene vi nettop tok, er høit regnet. Gir man da David og Salomo tilsammen ca. 45—50 år, kan Davids tronstigning i Hebron settes til ca. 980 og Sauls til ca. 990. Det er snarere for høit enn for lavt regnet.

15. For "dommertiden" kan ingen kronologi gis. — Spørsmålet om når invandringen fant sted krever en egen historisk unnersøkelse.

Desember 1924.

<sup>1)</sup> Sml. hertil Kittels Gesch. d. Volkes Isr. II<sup>2</sup>, s. 310, n. 3.

<sup>2)</sup> I Sam. 13 f.

<sup>3)</sup> II Sam. 4, 4.

# TEOLOGISK LITTERATUR

## NÅGRA NYARE RELIGIONSPSYKOLOGISKA ARBETEN OM MYSTIK

En bibliografisk förteckning över böcker och uppsatser om mystik från de senaste åren skulle utgöra en omfattande volym. Inom vitt skilda kretsar och ur skilda synpunkter studeras, förkunnas, bekämpas mystiken med oförtruten iver. Kvantitativt rikast är väl den litteratur, som rör modern exotisk eller synkretistisk mystik av olika slag; ur kvalitativ synpunkt intresseväckande arbeten från detta håll äro i stället dessmera tunnsådda. Även den katolska litteraturen om mystik har för tillfället högflood. Två facktidskrifter, dominikanernas *La vie spirituelle ascétique et mystique* och jesuiternas *Revue d'Ascétique et de Mystique*, urkundspublikationer som karmeliternas *Bibliothèque mystique du Carmel* och *Bernadots Chefs-d'oeuvres ascétiques et mystiques*, historiska verk som Bremonds om den franska mystiken vittna om ett djupgående intresse för frågan. Betydande är även den protestantiska teologins insats, jag behöver blott erinra om Ottos arbeten.

Det är icke därför att icke en hel del av denna litteratur, särskilt den från senaste nämnda områden skulle äga ett betydande värde även för den psykologiska forskningen, som jag här lämnat den helt obeaktad. De viktigaste hithörande arbetena torde emellertid vara rätt väl bekanta för teologer av facket, säkerligen bättre bekanta än den rent psykologiskt orienterade forskning om vars senaste arbetsresultat jag här vill i korthet erinra.

Redan titeln på *Ferdinand Morels* arbete, *Essai sur l'introversion mystique* (Genève 1918) anger författarens vetenskapliga hemort. Flournoys namn står visserligen på dedikationsbladet men Freuds och Jungs som oftast på bokens sidor och skymta för den i någon mån initierade även mångenstädes mellan raderna.

Uppslaget till den åskådning på vilken Morel bygger gav ursprungligen Pierre Janet. Det egendomliga själstillstånd, som Janet studerade hos ett antal hysteriker och vilket han ur funktionell synpunkt

likställde med mystikernas ekstas, karakteriserade han som en psykisk misère, en utarmning av föreställnings- och viljelivet, en trötthet och svaghet åt vilken den sjuke överlämnar sig utan motstånd. Biogenetiskt sett representerar denna typ det älsta, mest primitiva skiktet av själsfunktioner. I den uppåtstigande serie i vilken de själsliga funktionerna låta ordna sig äro de högre, mera komplicerade, graderna oåtkomliga för dessa sjuka, endast de lägre stå alltfort till deras disposition. Den högsta mest komplicerade formen av själslig aktivitet är verklighetssinnet (*la function du réel*); det är följaktligen lättast utsatt för störningar. Denna *function du réel* kännetecknas av en klar förnimmelse av omgivningen ur verklighetens och nyttans synpunkter, ett minne som fungerar ändamålsenligt d. v. s. underlättar anpassningen och slutligen en fullkomlig njutning av det närvarande ögonblicket. Nevrosen betyder först och främst en störning av detta verklighetssinne.

Freud betecknade de båda polerna i denna skala med namnen realitetsprincip och lustprincip. Där den förra härskar finnes verklighetssinnet, själens aktivitet riktas mot det verkligas värld, den sexuella instinkten är riktigt orienterad d. v. s. mot det andra könet. Lustprincipens herravälde betyder att vederbörande icke förmår anpassa sig efter verkligheten, isolerar sig, överlämnar sig åt önskningar och drömmar, lever och njuter i sin fantasivärld utan att fråga efter verkligheten. Dessa båda principer representera ytterpunkter på en utvecklingsskala, vilken, det är som bekant skolans *idée mère*, är parallell eller snarare i grunden identisk med den sexuella utvecklingen, vilken ontogenetiskt i barn- och ynglingålder liksom fylogenetiskt sker genom incesttendens — narcism — autoerotism — homosexualitet — normal heterosexualitet. Nevrosen har sin grund i att den sexuella utvecklingen kommit att haka upp sig på någon punkt och innebär därigenom samtidigt ett återfall i lustprincipens mentalitet. All den sjukes aktivitet riktas på att avvärja den förhatliga verkligheten och önska sig en annan, bättre. I nattens drömmar realiserar han dessa önskningar hallucinatoriskt i symbolisk form, i dagens drömmier i föreställningens. Drömmens innehåll är spillror av det primitiva själsstadium dit han strävar att återvända.

Enligt Jung behärskas den neurotiska inversionen även av andra tendenser än den erotiska, det är hela livsintresset som söker bryta sig väg tillbaka. Tendensen att i en inre, psykisk värld skapa en ersättning för den verklighet där subjektet icke mer finner sig till



rätta och som det därför ej mer frågar efter betecknar Jung med den först av Bleuler använda termen autism.

Från denna psykologiska grundåskådning utgår Morels analys av mystikernas själsliv. Hans huvudvittne och för övrigt den enda mystiker han med någon grad av omsorg synes ha studerat är Pseudo-Dionysios. Valet kan synas överraskande. Om denne anonymus och om hans personliga ställning till det system han utvecklat vet man ju jämt upp ingenting. Morel förklarar emellertid, icke utan ett visst berättigande, att ett anammande av det mystiska systemet av sådan art som hos Dionysios ovillkorligen förutsätter en med mystiken kongenial inre upplevelse. Dionysios fall synes Morel så utomordentligt klart och typiskt. Man kan så väl förstå, att det för den framtida schmatiserande metod, som han använder, är synnerligen opportunt att icke veta för mycket om den personlighet han analyserar. Den karaktäristiska detaljen, som ett omsorgsfullare studium blottar, faller tyvärr så ofta just utanför det klara och typiska. För en konstruktiv psykologi sådan som här bedrivs är det religionshistoriska vetandet snarast en börda. Författaren tynges synbarligen ej heller i högre grad av sådan besvärlig ballast.

Av Dionysios verk framgår, att han hyllade ett strängt asketiskt ideal. Bristande intresse för den värld som omger honom, bortvändhet från allt jordiskt, med andra ord bristande anpassning efter verkligheten har alltså kännetecknat hans personlighet. Inga fakta berättiga oss emellertid att antaga, att denna bristande kontakt med verkligheten yttrade sig i mera allvarliga störningar. Sjuk kan man icke kalla honom, symptomen har han gemensamma med många som kallas normala. "Men säkerligen fanns hos honom en lindrig, allmän och ej särskilt systematiserad form av den mycket olikartade abuli, som så många människor lida av, särskilt just sådana som av förhållandenas makt äro avstängda från det enkla, direkta nödvändiga och sunda handlandet. All verksamhet, som Dionysios utvecklade, bestod i spekulation, i fullföljandet av sin dröm, vilken han alltmer utbygger och systematiserar".

Analysen av den sålunda summariskt konstaterade introversionen behandlar var för sig riten, myten, ekstasen och metafysiken hos Dionysios.

Av riter har dopet jämte munkvigningen största betydelsen i systemet. Helt naturligt, ty dopet, den nya födelsen symboliserar den omedvetna önskan att åter få passera genom sin moders liv, ja,

dopet till döden, submersio, säger något ännu mer. Den moder till vars sköte den trötte, på verkligheten besvikne eller för verkligheten oduglige, längtar att återvända är i sista hand döden, vilan i jordens sköte — moder jord! Dödslängtan i den nevrotiska regressen är nämligen enligt Freud en form av önskan att återvända till det intrauterina stadiet, till fostrets liv. Författaren, som delar den Freudska skolans egendomliga syn på den primitiva religionen menar att redan de primitivas nyfödelsemystik har ungefär samma innebörd. Satsen att ontogenesen endast upprepar vad som förut skett fylogenetiskt utföres därhän att en fullständig paralellism anses föreligga mellan vildens stadium och barnets liksom även den i den primitiva mentaliteten återfallande neurotikerns. I båda fallen är den själsliga utvecklingen oupplösligt förbunden med den erotiska, det sexuella libido är den enteleki, som sammanhåller hela utvecklingen. Den primitives själstillstånd, den magiska introversionen, är alltså likaledes betingad av bristande sexuell anpassning eller i detta fall bristande sexuell utveckling. Även de primitivas nyfödelsemysterier vittna därför enligt Morel om den dunkla önskan att återvända till det infantila, en bestämd längtan tillbaka till det intrauterina stadiet o. s. v. På samma sätt konstruerar J. KINKEL i sin bok *Zur Frage der psychologischen Grundlage und der Ursprung der Religion* (Imago 1922) utifrån faders- och moderskomplexen och den outvecklade infantila erotiken den primitiva religionens väsen och utveckling.

Det förefaller annars tämligen klart att om någonstädes den sexuella driften får sitt normala naturliga utlopp så är det just bland de primitiva. Bland naturfolken lever i regeln varje individ från pubertetsåldern till den sexuella atrofins inträdande i oavbrutet naturligt könsumgänge. Libidos sido- och återvägar, visserligen ej okända, beträdas i varje fall betydligt mera sällan än bland kulturfolken. Den nödvändiga förutsättningen för en frigörelse från det infantila beroendet förefinnes alltså här i vida högre grad än bland de högre stående folken. Den erotiska konstruktionen av den religiösa utvecklingen är följaktligen från början orimlig. Den nya värld eller det nya liv till vilket den primitiva nyfödelseritten utgör ingångsporten är icke en autismsens, en drömmens, den dådlösa inåtvändhetens värld. Vigningen liksom andra former av magisk introversion gör icke mannen mera främmande för denna världen, den avser tvärtom att föra honom från barnets, från lekens och drömmens till den vuxnes liv, till verkligheten, den stärker självförtroendet och gör

anpassningen till världen så mycket smidigare. Efter ceremoniernas riktiga utförande går arbetet, jakten, kriget med dubbel kläm.

Kapitlet om Dionysios' teologi vill klargöra, att de olika väsendena i den himmelska hierarkien i grunden blott äro projektioner av den mystiska introversionens stadier, den egna själens inåtvända aktivitet i dess olika faser. Iakttagelsen är riktig men som bekant icke ny.

Större intresse erbjuder utredningen av ekstasen, resultaten äro i varje fall mera uppseendeväckande. Ekstasens väsen åtkommes bäst genom ett studium av de symboler genom vilka den fromme söker uttrycka sin erfarenhet. Efter Silberer skiljer Morel på två arter av symboler: materiella, som uttrycka ett objekt, en idé, en föreställning, allt det kuranta mynt, som vår tanke medvetet använder, och funktionella, som i bildens form endast ge uttryck åt den inre psykiska funktionen. Med funktionellt medvetande menas då medvetandet om den rena psykiska funktionen och med materiellt medvetande "alla möjliga yttre data, vare sig intellektuella eller sensoriella". Tyvärr är denna bestämning ytterst sorglöst skisserad. Det förefaller egendomligt att själen kan åstadkomma en symbol för sin egen funktion utan att samtidigt taga i anspråk yttre idéer och föreställningar. En vattentät skiljevägg mellan de båda arterna av medvetande eller ett rent funktionellt medvetande — så tänker sig Morel ekstasen — förefaller knappast att höra till det psykiskt möjliga.

De "funktionella" symbolerna hos Dionysios visa som sin mest karaktäristiska egendomlighet en genomgående bipolär natur; det är två poler, ett närmande, dragande, inträngande av den ena mot den andra. I sin mest typiska form möter den oss i bilden om själens cirkelrörelse, tidigare använd av Plotinos. Den "uttrycker på det klaraste sätt den rena enkla introversionen, en centripetal rörelse, som drager sig undan den periferiska mångfalden och vänder sig mot centrum".

En annan viktig symbol är ljus-mörker. Dionysios talar icke om absolut mörker, det rör sig alltid om ett spel mellan skugga och ljus. Det tillstånd han når i ekstasen betyder synbarligen icke den rena omedvetenheten. "Mörkret synes betyda en tröskel, som omger ljuscentrum, en zon av oscillationer, av bipolaritet, där man lämnat det yttre ljuset d. v. s. sinneskunskapen och det diskursiva tänkandet och där den intuitiva och omedelbara (funktionella) kunskapen ännu icke existerar".

Dessa och liknande symboler låta oss förstå, att ekstasen hos

Dionysios till sitt väsen är ett rent funktionellt medvetande fritt från varje annat innehåll. Men den funktion, som här avses, är icke det medvetna jagets. De båda polerna, vilka i det mystiska systemet heta Gud och människan äro projektioner av ett djupare psykiskt förhållande. Den ena polen är medveten, har relation till yttervärlden, är helt personlig. Den andra är till helt för sig, utan yttre relation, utan egentligt medvetande och även utan egentlig personlighet. De båda polerna äro i själva verket det psykiskt medvetna och det omedvetna. På introversionens höjdpunkt, i ekstasen, när allt yttre själsinnehåll är borteliminerat "tränger den spekulative mystikern ned till mycket djupt liggande skikt av det omedvetna". Det omedvetna synes här tänkt som en skiktad avlagring av alla föregående livsstadier — samtidigt skildras det som en "levande" framstöt (une poussée) mot en bättre anpassning, ett slags levande förflutet alltså. Djupast ned ligger det intrauterina stadiets mentalitet, en opersonlig vegeoterande tillvaro. Närmare det medvetnas yta ligga andra skikt, behärskade av personliga idéer och föreställningar. Vid dessa ytlager stanna ofta de kvinnliga mystikerna, vilka enligt Morels iakttagelser i regeln bibehålla en personlig bild av introversionens centrala "pol". De radikalare manliga mystikerna tränga djupare ned, till det innersta schaktet, till det intrauterina stadiet, den rena negationen av hela livsprocessen.

Det är icke lätt att komma till klarhet om innebörden i denna djupsinniga bestämning av ekstasens väsen, vilken för övrigt typiskt illustrerar den forskningsmetod, som skolan använder, icke minst dess utomordentligt lättvindiga bruk av begreppet det psykiskt omedvetna. "Den spekulative mystikern tränger ned i det omedvetna" — betyder detta att den medvetna personligheten dunkelt förnimmer den omedvetna eller att den på något sätt förvandlas, återvänder till den omedvetna? Träder det omedvetna in som reminiscens i medvetandet eller är det självt en visserligen ytterst innehållsfattig form av medvetande? Man har svårt att se, att det enkla sakförhållande att ekstasemedvetandet genom sin monoideism *möjligen* liknar de primitiva medvetandesformerna skulle vara på något sätt klarlagt genom denna fantastiska descensus till själens förgätna forntid.

Att mystiken med framgång kan förklaras under synpunkten av psykisk introversion, ja att denna synpunkt måste bli den ledande vid bestämmandet av dess väsen skall icke bestridas. Felet ligger snarast däri att introversionens väsen här bestämts utifrån en teori,

som snarast tillkommit för att förklara nevrosens psykologi. Det är den sjuka själens inåtvändhet, dess tendens att likt det dödssårade djuret vilja försvinna i mörkret, gömma sig, krypa in för att få dö i fred, som behärskar föreställningen. Det finnes dock en annan typ av introversion. Även det konstnärliga skapandet och den vetenskapliga forskningens grubbel äro former av själslig inåtvändhet, men en inåtvändhet, som i motsats till psykastenikerns eller paranoikerns kunde kallas produktiv introversion, den finner småningom, stundom genom en ganska överraskande ändamåls heterogoni, sin väg tillbaka till livet, blir i mycket hög grad livsbefrämjande. Det är ett faktum som icke får lämnas ur räkningen att mystikernas innerlighet ofta äger, låt oss försiktigtvis säga en betydande likhet med denna produktiva introversion.

De resultat som nås från Morels utgångspunkt äro oändligt torftiga. Vad är egentligen förklaradt och förstått hos rörelser av den betydenhet som nyplatonismen eller buddhismen, då man lyckats pressa dem in i ett schema som *more geometrico* avritas med tre cirklar och fyra streck? Den produktiva introversionens synpunkt skulle säkerligen ha lett till rikare och mera intressanta resultat. Det vore verkligen en psykologisk uppgift att ställa bredvid varandra exempelvis en modärn västerländsk "buddhist" av Philip Mainländers typ, den neurotiske grubblaren, med psykisk masokism, och självmordsmani och bikkhun i palikanon. Stämningen är himmelsvitt olika, i den äldre buddhismen tillfredsställd, harmonisk, fylld av en viss blid glättighet. Individuella fall som Godhika bevisa ingenting, i varje fall mindre än det direkta förbudet mot självmord i *Milindapanha IV*, 13 f. och annorstädes. Den djupgående betydelse buddhismen haft för hela österns kultur, den materiella så väl som den andliga, visar för övrigt slående hur litet verkligheten passar till Morels schema. Han slår sig sig till ro med den summariska förklaringen att Indiens folk "*s'est montrée à peu près incapable de vie extravertie*"!

Att regressen till det infantila spelar en viss roll i olika arter av sjukligt själsliv kan inför oförtydbara symptom, exempelvis de s. k. Ganserska skymningstillstånden, icke förnekas. Om det är lyckligt att lägga detta symptom till grund för förklaringen av neurosen överhuvudtaget eller om denna ej snarare bör förstås som en reaktion av livsviljan i sin helhet, viljan till liv, "den manliga protesten" tillkommer fackmännen att avgöra. Det är möjligt att drag av in-

fantila önsknings kunna spåras hos mystikerna. Vi ertappa oss väl alla någon gång under trycket av livets motigheter med en längtan tillbaka till barndomens förlorade paradiset, och mången skäggig man ropar i yttersta livsfara på sin mor. Men den infantila önskan kan ju, som Adler menar, vara "ett rent uttrycksmedel, en *modus dicendi*", och i de fall där uppenbarligen ingen tendens till sjuklig perversion föreligger bör den givetvis i första hand tolkas så.

I ett slutkapitel framlägger Morel sin eller rättare skolans syn på problemet religion och erotik hos mystikerna. Om Dionysios erkännes, att det erotiska inslaget hos honom visserligen knappast är märkbart. Det synes där ej men finns där ändå. Hela hans mystik behärskas ju av strävan att "se och besitta", av lusten att känna Gud och bli till ett med honom. Se och besitta det är det sexuella begärets formel. Den mystiska spekulationen är i själva verket en sublimering av den infantila lusten att se det förbjudna, (der *Schautrieb*). Att det erotiska dock framträder i så starkt förklädd form tyder på att Dionysios liksom de radikalare mystikerna över huvudet taget stannat i det narcistiska stadiet, icke på det autoerotiska där de kvinnliga mystikerna med deras mera ohöljda lidelse och deras starkt antropomorfa uppfattning av den mystiska kärlekens föremål höra hemma.

Okunnighet, pryderi, primitiv moral ha gjort och göra otroligt mycket ont på det sexuella området. Men denna underliga efterblivenhet har fått sin villas rätta lön i den Freudska panerotismen. Var brottet svårt så blev straffet därefter. Barnkammaren där förr änglar vakade över oskuldens sömn — ängeln är i förbigående sagt helt enkelt modern i sin långa vita nattdräkt (*Kinkel*) — är en värld fylld av osynliga färor där många av oss beseglat sitt livs öde genom förvillelser, som vi aldrig bli medvetna om. Följderna för en mystikers vidkommande kunna studeras i A. KIELHOLZ skrift *Jacob Boehme, ein pathographischer Beitrag zur Psychologie der Mystik* (1919). Läsaren förskonas från referat. Den som är någon ringa mån förtrogen med mästartens tankar vet i förväg var exempelvis centrum naturæ är. Mera överraskande är det kanske att Boehmes sju *Quellgeister* äro hans sju syskon. Det är säkerligen bekvämare att förklara dem så än att söka reda upp den renässansstradition, som, i motsats till Kabbala med dess tio sephirot, bevarat sfärgudomligheternas ursprungliga sjotal.

Även G. H. HAMILTON: *A psychological interpretation of mys-*

*ticism* (1916) betraktar introversionen som mystikens mest framträdande kännetecken. Föreställningen om något särskilt organ eller någon särskild "instinkt" genom vilken mystikern skulle stå i förbindelse med den transcendenta världen måste visserligen från den funktionella psykologiens ståndpunkt energiskt tillbakavisas; man kunde med samma rätt tala om ett särskilt organ för militärens, konstnärens eller biljardspelarens psykiska aktivitet. Men man måste erkänna, att det finnes en särskild personlig faktor hos mystikern, ett särskilt temperament. Det mystiska temperamentet kännetecknas framför allt av två egenskaper: en stark subjektivitet och ett "aktivt undermedvetande". Båda dessa egenskaper visa en tendens att utvecklas under stark påverkan av miljön på grund av den "förhöjda känslighet", som utmärker mystikern. Subjektivitet betyder i detta sammanhang böjelse för psykisk introversion: hela mystikerns intresse är riktat på den inre upplevelsens värld och på att utestänga den yttre världens impulser och intryck. Därmed sammanhänger det andra draget i hans karaktär. Då han strävar att undanskjuta de medvetna intrycken utifrån, kommer miljön att så mycket starkare påverka honom genom det undermedvetna. En livlig undermedveten aktivitet synes utmärka det starkt känsliga temperamentet — vad "känslig" här psykologiskt skall betyda är icke fullt klart. Geniets inspiration betecknar den ändamålsenligaste formen av denna undermedvetna aktivitet, de hysteriska anfallen visa dess urartning under patologiska förhållanden.

Mystikerns metod leder honom till ett tillstånd, som är jämförligt med det hypnotiska. Vid djup abstraktion och strängaste begränsning av uppmärksamhetens fält bryter det undermedvetna själsinnehållet in i medvetandet. En dylik koncentration kan betingas av en patologisk svaghet hos uppmärksamheten (hos hysterikern), det kan framkallas genom direkt suggestion (i hypnosen) eller uppstår genom den inre samlingen i bön och meditation som hos mystikern. Författaren gör som synes ingen åtskillnad mellan inspirativa och ekstatiska tillstånd.

Frågan om introversionens djupaste orsak får intet enhetligt svar. En anledning är den spänning, som uppstår mellan idé och verklighet i tider då religionen söker konservera en åskådning, som icke längre passar under förändrade kulturella och sociala villkor. Då den religiösa idén ej längre passar till verkligheten, söker den fromme realisera den bortom verkligheten i introspektiv världsflykt. Tesen

exemplifieras med nyplatonismen, vars system kuriöst nog framställes som högst otidsenligt — genom dess opersonliga gudsbegrepp — i en "epok som utmärktes av strävan mot ett nytt socialt ideal byggt på personlighetens värde". Å andra sidan framställes introspektionen som en hos mystikerna konstitutionell företeelse, beroende på en överdriven känslighet för den psykiska processen, vilket yttrar sig i ständig självupptagenhet, ett ständigt aktgivande på det egna själslivet. Denna introversion måste då anses som ett patologiskt drag, uppmärksamheten riktas på det psykiska, därför att den själsliga processen icke förlöper fullt normalt, lugnt och ostört. Denna sjukliga sensibilitet ha mystikerna emellertid gemensam med konstnärer, skalder och genier överhuvudtaget. Miljön blir det som avgör, om introversionen får den mystiska formen eller någon annan. I en tid som vår, som ej längre söker sina värden i en transcendent sfär, finnes ingen fara att innerligheten skall urarta till mystik. I andra uttalanden låter författaren sensibiliteten betyda överdriven mottaglighet för intryck från omgivningen och kommer på denna väg till den anmärkningsvärda slutsatsen att den heliga Teresa måste ha varit mycket mottaglig för inflytanden från andra. Teresas biktfäder voro säkert av annan mening.

För oss, slutar författaren, ligger det verkliga mysteriet ej där mystikerna sågo det, i en översinnlig värld. "Undret ligger för den moderna människan i den normala livsprocessens eviga mirakel", i detta särskilda fall i "den invecklade samverkan mellan omgivning, temperament och instinkt". Författaren behöver ej förebrå sig att i nämnvärd grad ha prisgivit detta mysterium åt vår vetgirighet.

Ur rent psykologisk synpunkt är väl JAMES H. LEUBAS efter ett mer än tjugooårigt studium framlagda stora verk *The Psychology of religious Mysticism* (1925) det hittills främsta bidraget till tolkningen av mystikens väsen. Det bjuder icke blott en mogen överblick över specialforskningens resultat — viktiga bidrag till denna forskning ha ju tidigare givits av Leuba själv — i de flesta kapitel möter oss därtill en mängd nya uppslag, skarpsinniga analyser, experiment där så varit möjligt.

Leuba har som bekant statistiskt bevisat, att gudstron befinner sig på regress inom vår västerländska kultur. Det skedde genom en enquête, bearbetad i ett verk av år 1916. Rundfrågan, ställd till en mängd vetenskapsmän inom olika fack, lydde: Tror Ni på en Gud, som inverkar på den fysiska världen eller på människan enligt människans



önskan eller begäran? Av "mindre framstående psykologer" svarade 32,<sup>1</sup> % ja, av "framstående" endast 13,<sup>2</sup>. Det vore i förbigående sagt intressant att veta om 13,<sup>2</sup> % av svenska universitetsteologer skulle svara ja på en så formulerad fråga. Leuba ansåg sig emellertid ha fått ett statistiskt bevis för den mening, som Paulus på sin tid utan statistik vågade uttala: *Ou polloi sofoi kata sarkan*.

Även denna bok utmynnar i en skarp kritik av den kristna gudstron, vilken betecknas som ett av de allvarligaste hindren för den fria forskningen och därigenom för mänsklighetens lycka och moraliska fullkomning. "Det torde", menar författaren, vara svårt att rätt uppskatta allt ont, som åstadkommits av övertygelsen att för samhällets moraliska förbättring tron på en personlig Gud vore nödvändig". Det förefaller anmäla, kanske beroende på att hans omdömesförmåga är förgiftad av teologisk fördomsfullhet, som om Leubas argumentering i dessa sista kapitel lider av en viss hypertoni av den art, som snarast binder den verkliga slagkraften. Han skriver icke sine ira et studio, stämningen är bitter, aggressiv. Det är kanske förståeligt i approcessens land. Under inga förhållanden bör detta författarens ståndpunkttagande hindra även teologer att rättvist värdesätta hans verk.

Två huvudanmärkingar måste ur historiskt-psykologisk synpunkt riktas mot Leubas arbete. Den första gäller bestämningen av begreppet mystik. Med mystik vill Leuba förstå "varje erfarenhet, som av subjektet tages för att vara en kontakt (icke genom sinnena utan "omedelbar", "intuitiv") eller förening med ett högre väsen, vare sig man kallar detta för Världsanden, Gud, det Absoluta eller något annat. Mystiken så förstådd synes vara karaktäristisk för en viss typ av religion, den vars mål är gemenskap, förening med eller till och med absorption i Gud; dess polära motsats är den art av religion, som består i "ett objektivt, affärsmässigt förhållande" till Gud. De båda typerna motsvara två grunddrag i den mänskliga naturen: fruktan med dess olika uttryck av aggressivitet och aversion, som söndrar individen från världen och stärker hans egocentricitet, och nyfikenheten, som leder till närmanden, tillgivenhet, samverkan och förening.

Betyder mystik varje förment direkt upplevelse av det gudomliga, så äro alltså Jesaja, Jesus, Muhammed, Pascal mystiker likaväl som Plotin, Eckehart och Teresa. Den stora skillnaden i religionens värld blir den mellan religionen som inre upplevelse och religionen som

rit, lag, institution. Det torde icke finnas någon historisk religion som helt hör in under den senare typen. Icke ens den romerska religionen och ännu långt mindre den äldre Jahvismen — författarens båda exempel — kunna räknas hit. I varje fall är det icke denna skillnad, som gängse religionsvetenskapligt språkbruk avser då det talas om mystik. Författaren visar det själv, då han väljer sitt material så gott som uteslutande inom den ram som historiskt utstakats av Lehmann, Söderblom och Heiler. Den polaritet inom religionen, som betecknas av motsatsen mystik—etisk personlighetsreligion hade under alla förhållanden bort diskuteras.

Mystiken kommer nu i själva verket att betyda detsamma som aktuell, karaktäristisk religion. Mystiken får stå för religionen över huvudtaget. Den radikala mystikens brister bli religionens. I slutkapitlet där författaren vill påvisa, att religionen håller på att avlösas av en vetenskaplig psykoterapi, heter det: "Det är icke tanklöshet, icke heller ofromhet att påstå om mystiker sådana som Suso, Teresa, Katharina av Genua, Mme Guyon och Marguerite Marie Alacoque, att våra dagars bästa psykoterapi skulle ha besparat dem en hel del både fysiskt och andligt lidande och lett dem på naturligare vägar till ett tidigare förverkligande av den egna personligheten och till en grad av fullkomlighet, som ingalunda skulle ha varit lägre vare sig i etiskt eller andra avseenden än den de nådde under sitt livs aktiva period". Frånsett den enfaldiga förhåvelse — ordet är icke en grad för starkt — som ligger i påståendet att den moderna psykoterapi skulle förmå omskapa djupgående hysteriska och neurotiska komplexer till aktivt helgonliv i Teresas eller Katharinas stil, så kan det väl sägas, att hela denna tirad i just detta sammanhang skulle mista åtskilligt av övertygelsens friska tonfall, om här i stället insattes Jesaja, Jesus, Augustinus, Luther. Psykologiskt sett blir det under alla förhållanden en betydande brist att den genomgående och påtagliga skillnad mellan två själsligt starkt motsatta typer som termen mystik—etisk personlighetsreligion antyder ingenstädes tagits med i räkningen. En noggrann analys av skillnaden mellan de två gjord av en verklig psykolog hade bort öppna högst intressanta utsikter.

Den andra anmärkningen gäller det faktum att Leuba bedömer mystiken ur en smula ensidigt medicinsk synpunkt. Det är ju en svaghet och en styrka. Allt för länge ha i vår uppfattning av det mänskliga själslivet de stora biologiska grundprocesserna och deras

överallt märkbara återverkan på det psykiska lämnats ur räkningen. Den medicinska psykologins landvinningar betyda ingalunda blott, att materialistiska synpunkter fått göra sig otillbörligt gällande inom det själsligas sfär, de innebära, rätt förstådda, i många stycken även en verklig moralisk frigörelse liknande den Luther en gång åstadkom genom sin nya syn på äktenskapets naturliga etik. En strängt naturvetenskaplig upplysning om sakernas rätta sammanhang kan mången gång frigöra krafter, som slitits ut i meningslösa inre strider, avskriva konflikter, som voro olösliga, emedan de betingades av falska premisser. Men skyldig beundran och erkänsla för de stora medicinska psykologerna behöver icke innebära, att man lämnar dem sista ordet, då det gäller förståelsen av själens inre liv.

Pierre Janets ande svävar över Leubas verk. På honom tänker han, då han skildrar hur den upplyste läkaren övertager det själsörjarkall, som prästen icke längre kan fylla. Diagnosen av själslivet utmynnar nämligen, som naturligt är för den medicinska betraktelsen, i direktiv för terapi. "En psykiatriker i besittning av det högre och finare psykologiska vetandet blir för själen både vad läkaren och den religiöse ledaren varit". Han "räddar livsenergi genom att förenkla livet, genom att lösa inre konflikter, motsägelser, hämningar, vare sig de bero på intellektuell svaghet eller på moraliska defekter". Han förmår "öppna obrukade energikällor, organisera livet på nytt kring varaktiga intressen och samlande mål". "Den tid är ej avlägsen då man skall finna det lika olämpligt att behandla fall av bristande social anpassning med mystiska metoder som att försöka bota våra hospitalspatienter med prästerliga exorcismer".

För den medicinska betraktelsen blir idealet naturligt nog först och sist hälsan, mens sana in corpore sano, här med en kanske oundviklig dragning åt det ur biologisk synpunkt normala, jämna. Bilden av en väl smord med tyst precision arbetande maskin inställer sig ofrivilligt. Det är "psykiska mekanismer", som "fungera normalt". Religionen ter sig ur denna synpunkt som en störning, den medför oro och kriser, ibland farliga ingrepp i den sunda biologiska processen. Det ligger nära till hands att söka dess ursprung liksom neurosernas i hämningar och repressioner av kroppslig eller själslig art. Den religiösa processen blir liksom de nervösa symptomen ett slags blint försök till självhjälp från naturens egen sida. Därvid förutsättes öppet eller underförstås, att om dessa hämningar på naturligt väg avlägsnas bortfalla de religiösa symptomen som

obehövlige. Leuba är visserligen höjd över den ensidighet som förklarar religionen, som vilsegången libido, Freud karaktäriseras som "a psykiatrist of genius but without any aptitude for exact science". Motiven för den kristna mystiken äro även av moralisk natur. De viktigaste äro: 1 Tendensen till självhävdelse, behovet av självaktning. 2 Behovet att ha något att älska, att offra sig för. 3 Behovet av anslutning, tillgivenhet, och moraliskt stöd. 4 Behovet av frid, samling och enhet i själen. 5 Organiska behov, krav på sinnlig tillfredsställelse. Alla dessa behov äro naturliga och allmänmänskliga, de ha också sina möjligheter till legitim tillfredsställelse inom den mänskliga samlevnaden. Det är då dessa möjligheter äro avskurna, som religionen uppträder som ersättning. Loyola mister ett ben, hans militära bana är stäckt. Självhävdelsens, ambitionens krav finner ersättning i att tjäna Gud och kyrkan, krymplingen blir general för en andlig armé. Eller behovet självt kan vara sjukligt förstorat. Leuba erinrar om psykastenikernas behov av stöd, tillgivenhet, deras andliga hjälplöshet, deras sjukliga ensamhetskänsla vad Janet kallat la maladie de l'isolement. I sådana fall är det en psykisk eller fysisk defekt, som hindrar den sociala anpassningen.

Ett principiellt omdöme om hela denna uppfattning skall jag här icke tillåta mig. Jag vill blott påpeka, att den på åtskilliga punkter visar sig ödesdiger för den psykologiska förstälsten. Den blivande Buddha lämnar palatset, makan och sonen, fröjderna, njutningen makten för att söka upplysningen. Legenden, vars symboliska sanning en psykolog icke torde ha anledning att betvivla, vill tydligt betona, att prins Siddharta hade ägt alla möjligheter att tillfredsställa de önskningar och krav ett människohjärta kan hysa — och dock! Indisk tradition föreskrev, att då mannen såg de första gråa håren på sitt huvud och då han hållit sin sons förstfödde i sina armar var tiden kommen att lämna husfaderns kall för att framleva resten av sitt liv som eremit. Icke besviken, otillfredsställd, bedragen på det som varje människa med naturlig rätt kräver av livet, utan fastmer redan mättad, lugn, tillfredsställd sökte han mystikerns ensamhet. Ofta har just fyrtioårsåldern för mystiker och fromma av annan typ varit avgörandets skede, den ålder då vanligen samling, självbehärskning, klarnad horisont, ordnade livsmål efterträtt ungdomsårens oro. Fakta som peka i här antydd riktning bjuder religionshistorien i överflöd.

Det vore naivt att tro, att hänsyn till dessa förhållanden förmått

rubba Leubas grundsyn på mystiken. Men hans analys hade blivit rikare och mångsidigare, om han med samma skarpsinne varmed han avslöjat växelverkan mellan religion och erotik hos exempelvis Mme Guyon tagit upp även de typiskt motsatta fallen. Säkert är att uppfattningen av mystiken som "en gigantisk experimentell rörelse syftande åt att tillfredsställa vissa fundamentala behov" ibland föranleder bevisligen oriktiga omdömen. Han anser sig exempelvis veta, att "icke en av mystikens framstående representanter levat i ett normalt äktenskapligt samliv". Ja, inom katolicismen av allom bekanta skäl. I islam där profetens ord och exempel gjorde det ytterst trångt för den enkratitiska uppfattningen är förhållandet ett helt annat. Halläg är en vida mer framstående mystiker än Mme Guyon och Marguerite Marie. Den mystiska introversionens genombrott hos honom sammanfaller, som Massignon visat, med tiden för hans med flera barn välsignade äktenskap.

"Neurosens psykologi är det mänskliga hjärtats psykologi överhuvudtaget och detta i paradigmatiske form och i förstörade mått", skriver Ernst Kretschmer. De abnorma, patologiska reaktionerna röja ofta sidor av livsprocessen, som annars förbli dolda. Även inom religionspsykologien är det ett oavvisligt vetenskapligt krav att på allvar beakta även mystikens rent sjukliga urartningsformer. Att som W. Koepf slå sig till ro med övertygelsen "att religionspsykologin som läran om det sunda normala religiösa själslivet är en vetenskap rentför sig och att psykiatriska och psykoanalytiska synpunkter absolut icke höra dit" är blåögd enfald, ingenting mindre. Frånsett det faktum att varken Koepf eller någon annan är i stånd att på annat än subjektiva grunder klart ange, var skillnaden går mellan sunt och osunt i religionen, skulle en dylik ståndpunkt bl. a. innebära, att då en hel del högst betydande psykologer av facket se det religiösa själslivet mer eller mindre övervägande just ur det psykiskt anormalas synpunkt, den s. k. religionspsykologin helt enkelt skulle ignorera deras arbete.

Därmed är emellertid icke sagt, att det skulle vara försvarligt att som Leuba avsiktligt välja typer, som äro "fysiologiskt ovanliga och själsligt extravaganta" som huvudrepresentanter för mystiken, ja för religionen över huvudtaget. Det är nödvändigt att studera den mystiska upplevelsens beröring och likhet med vissa sjukliga själstillstånd men åtminstone lika nödvändigt att påpeka tilläventyrs befintliga olikheter. Två sidor — förträffliga sidor för övrigt — har Leuba

exempelvis ägnat åt att påvisa hur mystikerna i väsentliga avseenden skilja sig från Janets psykasteniker. Två sidor mot hundrade! Viktiga iakttagelser, som helt enkelt tränga sig på oss, hade här krävt omsorgsfullt beaktande. Alla dessa psykopatiska fall av själslig desorientering, av bristande anpassning till verkligheten, av sjuklig isolering ha ju det gemensamt att de sjuka *lida* under denna sin oförmåga; endast stundom i långt gående fall t. ex. paranoia fall, vilka ingen på allvar jämsätter med de stora mystikerna, spinner den sjuke med välbehag in sig i sin inbillade värld. Då mystikern lärt sig att uppgiva världen erfar han i sin försakelse oändlig lycka och frid. Mystikerns väg *börjar* däremot ej sällan med att han måste kämpa till blods för att kunna avstå från den värld, som håller honom fången i bojor av järn. Psykastenikerns liksom andra neurotikers sjukdom börjar med att han ej längre *kan*, i regeln trots förtvivlad ansträngning, leva sitt liv, arbeta, njuta med den friskes sorglöshet och abandon. En grundlig diskussion av hithörande frågor hade bort giva en klarare bestämning av mystikens egenart.

Leuba har jämfört den mystiska upplevelsen med vissa andra medvetenhetstillstånd, som visa mer eller mindre framträdande likhet med det ekstatiske tillståndet. Med all rätt har han därvid gått så långt ned på skalan som möjligt. Hans undersökning om den toxiska ekstasen i alkohol-, eter- och opiumrus höra till bokens intressantaste partier. Han har icke glömt de egendomliga hänryckningstillstånd, som ibland föregå epileptiska anfall, det är blott förvånande att icke även det "katatoniska försjunkandet" (Storch) medtagits. Även här är det påfallande att likheter och överensstämmelser behandlas med nödig bredd, differenser ytterst knapphändigt. Den mystiska hänryckningens samband med högre inspirativa tillstånd av konstnärlig eller vetenskaplig art behandlas ytterst styvmoderligt; på den punkten har Leuba egentligen intet nytt utöver James. Det är rätt betecknande, att en författare, som så utförligt analyserar det rena sexualbegärets inslag i den mystiska processen, icke kunnat ägna några sidor åt att påvisa ekstasens likhet med de av det sexuella betingade sublimerade affektstillstånden, den poetiska förälskelsen, lyrismen.

Över huvudtaget lider Leubas psykologi av en genomgående benägenhet för att förbise eller underskatta de rent religiösa faktorernas, främst gudstrons inflytande. Det är kanske förklarligt, då han ju betraktar dessa föreställningar som en sedan århundraden principi-

ellt övervunnen förvillelse. Att ett tillbörligt uppskattande av de religiösa föreställningarnes egenart och särskilt deras enastående psykiska effikacitet icke behöver innebära något positivt ställningstagande till den religiösa tron visar annars Delacroix's själfulla och samvetsgranna studie till vilken jag i en följande artikel hoppas få återkomma.

Jag nödgas avstå från en närmare redogörelse för innehållet i Leubas bok, ett nöjaktigt referat av ett arbete, som behandlar, ofta ur nya synpunkter och alltid på ett fängslande sätt de allra flesta problem inom mystikens psykologi, bleve ingenting mindre än bok. Den grundåskådning, som präglar dessa högst läsvärda kapitel om "ekstas inom religionen och annorstädes", om "trancemedvetandet", om "känslan av gudomlig ledning och närvaro" och andra över liknande temata, har jag här velat belysa. TOR ANDRÆ.

*B. H. STREETER: The four Gospels. A study of origins, treating of the manuscript tradition, sources, authorship, and dates. London 1924, Macmillan and Co. XIV + 622 sid. 21 sh.*

Varför fyra evangelier? Ja, det är inte just fyrtalet som intresserar. Det anmärkningsvärda ligger fastmer däri, att kyrkan — i olikhet med Marcion — i sin skriftsamling givit plats åt flera teckningar av Herrens liv vid sidan om varandra. Denna anordning måste ju från början ha inneburit påtagliga praktiska olägenheter. Men inte blott detta. Man finner att den anti-kyrkliga kritiken redan under andra århundradet börjar slå mynt av vissa besvärande skiljaktigheter mellan evangelierna.

Ett tydligt symptom på att man mycket snart känt svårigheten i den fyrfaldiga Jesu-livs-framställningen ha vi, som bekant, i Tatiani evangeliiharmoni, det berömda Diatessaron, som kombinerar stoffet från de fyra till en enda, sammanhängande framställning.

Ytterligare en sak är emellertid i detta sammanhang ganska påfallande. Hur har det egentligen kommit sig att Mark. fått en plats ibland de fyra? Innehållet i detta evangelium finnes ju så gott som fullständigt upptaget i Matt. (och Luk.). Därtill kommer, att man kan visa att Mark. i den gammalkristna litteraturen mycket starkt träder tillbaka i förhållande till de tre andra evangelierna. Det är uppen-

bart att man läst och citerat och avskrivit Mark. betydligt mindre ofta än de övriga.

Att kyrkan stannade vid fyra evangelier, och det just dessa fyra — inclusive Mark. —, måste bero på att vart och ett av dessa, vid den tid då kanonbildningen skedde, hade vunnit ett sådant anseende, att det icke kunde förbigås, ej heller väsentligen omgestaltas till överensstämmelse med de övriga. Och denna allmänkyrkliga uppskattning måste i sin ordning — så argumenterar nu Streeter vidare — tänkas ha sin grund i att vart och ett av de nämnda evangelierna först nått fram till stadgat anseende som religiöst klassiskt dokument inom någon viss ledande huvudkyrka i den gamla kristenheten. Man har desslikes att föreställa sig att var och en av dessa evangeliiskrifter ursprungligen författats till tjänst för någon bestämd kristen menighet av större betydelse. Luk. bildar dock härvid i viss mån ett undantag.

Här ha vi själva grundstenen i Streeters uppfattning av evangeliernas uppkomst och deras allra äldsta historia. Streeter vill vinna ökad klarhet och visshet i de problem det här gäller, genom att försöka en bestämdare lokalisering till olika ledande kyrkoprovinser, naturligtvis framför allt till dessas respektive huvudorter. Vårt N. T:s evangeliikanon har uppkommit därigenom att de stora kyrkoområdena lämnat sina skilda bidrag. Detsamma gäller ock om textens tradition.

Frågan om evangeliernas ursprung — och detta är Streeters andra, med den första sammanhängande huvudtes — får nämligen icke isoleras från problemet om handskriftstraditionen. Det ena spörsmålet kan och bör kasta ljus över det andra. —

Den första huvuddelen av Streeters arbete (sid. 26—148) sysselsätter sig med den evangeliska handskriftstraditionen.

När man tränger bakom den enhetliga, men ganska sena textform som bjudes av det stora flertalet av våra handskrifter, och på vilken den s. k. *Textus receptus* vilar — man kan med fördel kalla denna textform för den bysantinska — uppdragar man, som bekant, en överraskande stor fluktuation i fråga om texten.

Man har vissa skäl att antaga att maximum av textdivergenser blivit nått omkr. år 200. Så småningom sätter nu en mera medveten och planmässig standardisering in, i syfte att vinna en enhetligare och säkrare text. Som regel får man väl tänka sig att denna gått så till, att man rättat en redan i bruk varande handskrift efter



en annan som betraktats som förnämligare. Ett sådant normalexemplar sökte man i sin landsändas huvudort, dess kyrkliga metropol. Det är klart att en på dylikt sätt rättad text ej kunde bli fullt ren eller konstant. Men en viss huvudtyp blir dock rådande inom samma huvudområde.

Tack vare kyrkofäderscitaten, men framför allt med tillhjälp av de gamla översättningarna kan man nå fram till dylika lokalisierbara huvudtyper av den nytestamentliga texten. Och det är självfallet av största vikt att vinna en så klar och exakt bild av dessa tidiga grundtyper som möjligt. Streeter anser denna uppgift så viktig, att han påyrkar att den textkritiska apparaten skall vara byggd på dessa typer, ej på vissa handskrifter. Det är varken antalet eller åldern hos handskrifterna som avgöra en läsarts värde, utan dess förekomst i olika huvudtyper. Han finner det därför ganska misslyckat att upprada långa serier av handskriftsstöd. När åtminstone tre av de ledande textvittnena för en viss lokal text bjuda en och samma läsart, kan man saklöst underlåta att anföra flera vittnen för ifrågavarande lokala text. Vad beträffar den sedvanliga indelningen av de grekiska handskrifterna till N. T. i majuskler och minuskler, uttalar Streeter ett välbehövt varningsord att ej låta språket få makt över tanken: de senare äro ej sällan av väl så stor betydelse för textforskaren som de förra, i fall man nämligen undantager de fem viktigaste uncial-handskrifterna  $\aleph$ BLD $\ominus$ .

De gamla texttyperna kunna lokaliseras till "de stora biskopssätena". Dessa måste, av näraliggande skäl, tänkas ha utövat ett bestämmande inflytande på texttypen inom var sitt område.

Den alexandrinska typen kunna vi med jämförelsevis stor visshet rekonstruera. Dess huvudvittne är den frejdade cod. Vaticanus. Därtill komma i andra hand codd.  $\aleph$ L och de gamla sahidiska och bohairiska översättningarna.

Den ledande kyrkan i västern var Rom. Streeter håller det för sannolikt att de bägge huvudformer av nytestamentlig text, som vi påträffa inom den västerländska kristenheten — man plägar numera benämna dem: den italiskt-galliska, resp. den afrikanska — ha sin gemensamma rot i Rom. Den sistnämnda skulle representera den äldre romerska formen, medan den förra skulle ha uppstått genom en något senare påverkan österifrån, närmare bestämt ifrån den kyrkliga metropolen i Mindre Asien, Efesus. Vi skulle alltså såsom ett inslag i den italiskt-galliska texttypen, vars huvudvittne är den

berömda cod. Bezae Cantabrigiensis, ha en kvarleva från en för övrigt icke känd efesinsk huvudform, i fall nu denna lika intressanta som ovissa förmodan av förf. har något verklighetsunderlag. Streeter framhåller själv starkt det hypotetiska i kombinationen.

Antiokias biskopsdöme är representerat av den grekiska texttyp som ligger bakom den gammalsyriska översättningen, åt oss bevarad i Syra sinaitica och Syra Curetoniana. Streeter gör med rätta gällande att denna textform ej längre kan få inrangeras i den "västerländska" (såsom Hort gjorde, innan Syr. sin. ännu hade blivit funnen).

Ett helt nytt och i högsta grad intressant uppslag innebär Streeters försök att utvinna och lokalisera ännu en gammal huvudtyp inom den nytestamentliga texttraditionen. Dess främsta vittne finner han i den nya Koridethi-handskriften  $\Theta$ , vilken, såsom redan K. Lake visat, sekunderas av en del märkliga minuskler eller minuskelgrupper (fam. cod. 1 etc; den s. k. Ferrar-gruppen). Denna texttyp lokaliserar av Streeter till det palestinska Cesarea, på den grund att Origenes i de skrifter, som han författat eller utgivit efter sin flyttning från Alexandria till Cesarea, vid sina citat följer just en textform som motsvarar den som bjudes av  $\Theta$  och med denna befryndade handskrifter. Detta förhållande är synnerligen överraskande. Ty det innebär att Origenes, vilken ju i sitt Hexapla nedlagt en så oerhörd möda på Septuaginta-texten och därför måste aktas som en i fråga om textformen högeligen både intresserad och sakkunnig person, vad N. T. beträffar funnit sig i att lämna den bättre texttyp som han brukat under sin vistelse i Alexandria, för att acceptera en i det hela denna underlägsen, som han förefann på sin nya boningsort.

Detta viktiga uppslag av Streeter kommer helt visst att underkastas den ingående prövning det förtjänar. Ett bestämt omdöme kan icke avges utom på grundval av en förutgående detaljundersökning. Så mycket kan i varje fall redan nu sägas, att förslaget utgör ett betydande framsteg i förhållande till den av von Soden uppställda, inbördes ganska disparata I-typen. Men man har, synes det mig, icke lätt att värja sig för ett allmänt intryck av att det ingår ej så litet av konstruktion också i denna Streeters Cesarea-text, såsom en bestämt avgränsad typ. Man stannar i ovisshet om den icke i högre grad är ett destillat än flödet ur en verklig källa. I varje fall torde typen i fråga ej kunna rekonstrueras i samma grad och på ett så övertygande sätt som t. ex. den alexandriska eller den afrikanska.

De gamla inflytelserika biskopsstolarna Alexandria, Rom, (Efesus), Antiokia, Cesarea framstå sålunda, enligt Streeter, såsom lokala centralpunkter för evangeliernas texttradition: var och en av de stora kyrkoprovinserna har mycket tidigt sin särskilda texttyp, vilken fortplantas inom det området. Detta har onekligen sitt stora intresse att besinna. Fråga är blott, om ej förf. gör sig skyldig till en verklighetsfrämmande överdrift, då han låter de olika huvudområdena av kyrkan så bestämt gravitera omkring var sin centralpunkt. Får organisationen inom varje kyrkoprovins vid denna tid tänkas så stramt reglerad som Streeter måste förutsätta?

Efter redogörelsen för de äldsta, mera fritt växande texttyperna komma så de kritiskt framställda, normaliserande textrecensionerna, av Lucianus och Hesykius, till behandling.

Ett särskilt kapitel ägnar förf. åt de två i evangeliernas texttradition framträdande fenomenen: interpolation och assimilation. Han drager härvid, icke utan framgång, i härnad mot den intill nyaste tid inom den nytestamentliga textkritiken nästan såsom självklar godtagna grundsatsen om den kortare läsartens principiella företräde, varvid han anknyter till prof. A. C. Clarks forskning, som väckt berättigad uppmärksamhet i vida kretsar. Också gamla tecken kunna bedraga. —

Därmed är Streeter redo att gripa sig an med det s. k. synoptiska problemet, vilket upptar andra huvuddelen av hans arbete (sid. 151—360).

Förf. inleder sin framställning med ett kortfattat, men upplysande påpekande av vilken revolution boktryckarkonstens uppfinning inneburit i fråga om uppfattningen om vad man kallar litterär äganderätt. Antikens historieskrivare kände sig fullt oförhindrade att utan vidare göra nog så omfattande lån hos föregångare, utan angivande av källan. Särskilt belysande är parallellen från den grekiske historikern Ephorus' utnyttjande genom Diodorus.

På ett synnerligen klart och översiktligt sätt framlägger Streeter de grunder som tala för den av de allra flesta nutida forskare antagna uppfattningen om Markusevangeliets prioritet. Men hur såg den Mark. ut, som förelåg Matt. och Luk., och som de begagnade såsom sin källa? Man har inte sällan trott sig böra antaga att Matt. och Luk. nyttjat en ur-Markus, d. v. s. en äldre upplaga av Mark. Streeter har, synes det mig, lyckats att med en ovanligt övertygande

kraft visa hur otillfredsställande ur-Markus-hypotesen — i dess olika variationer — i verkligheten är.

Det är i huvudsak två förhållanden som föranlett forskningen att gripa till ur-Markus-hypotesen. Å ena sidan förekomma en hel del fall där Matt. och Luk. i ordasättet överensstämma med varandra contra Mark. Dessa detaljöverensstämmelser böra emellertid, enligt Streeter, förklaras såsom uppkomna av tre orsaker: 1) någon gång föreligger anledning förmoda att Matt. och Luk. icke utgå från Markus' formulering, utan från en med Mark. parallell version; 2) då Matt. och Luk. genomgående sträva att förbättra Markus' stil och grammatik, kan det helt enkelt icke undvikas att de emellanåt, oberoende av varandra, råka på samma uttryck; 3) i en hel del fall ligger det nära till hands att antaga att de föreliggande överensstämmelserna mellan Matt. och Luk. bero på assimilationer mellan dessa evangelier, som trängt in redan i de äldsta och bästa handskrifterna, och att sålunda dessa överensstämmelser äro sekundära. Åt den tredje punkten har förf. ägnat en detaljundersökning (sid. 293—331). Även om man kan känna sig synnerligen tveksam i fråga om åtskilligt häri, så är det dock fullt berättigat, när Streeter så energiskt gör uppmärksam på att man ej har rätt att utan vidare utgå ifrån att den text som vilar på våra äldsta handskrifter, skulle vara alldeles fri ifrån textharmoniseringar.

I alla händelser står det fast, att vår Mark. bjuder en text som är mer primitiv än den som föreligger hos Matt. och Luk., där dessa båda överensstämma med varandra contra Mark. Och då så onekligen är förhållandet, blir det meningslöst att tala om en *ur-Mark*.

Det andra huvudskäl som föranlett uppställandet av en *ur-Markus*-teori hämtas därifrån, att Mark.-stoffet ej i sin helhet blivit upptaget av de båda andra synoptikerna. Huru skulle Matt. och Luk. givit sig på att göra uteslutningar? Är det ej sannolikare att antaga att de icke läst ifrågavarande partier i sina exemplar av Mark.?

Vad Matt. beträffar, så är vad han förbigår så obetydligt, att det ej rimligen kan innesluta någon egentlig svårighet.

Så mycket mer påfallande är att Luk. utesluter ett så pass långt, sammanhängande parti ur Mark. som 6: 45—8: 26. Streeter erinrar om de starka skäl som tala för att ifrågavarande stycke, det oaktat, är ursprungligt hos Mark. Han är snarast böjd att förklara Lukas' utelämnande genom att antaga att Luk. råkat hava ett defekt exem-

plar av Mark. framför sig. Anmälaren måste tillstå att denna lösning på honom verkar ej så litet sökt.

En tanke flög för mig, om ej möjligen förklaringen kan vara att söka i ett slags homoioteleuton av saklig, innehållslig natur, i fall jag så får uttrycka mig. Observera nämligen hur Luk. släpper Markus-tråden strax efter berättelsen om de femtusens bespisning (6: 44) för att upptaga den igen efter berättelsen om sjöfärden med dess pointerade påminnelse om de bägge bespisningsundren (8: 21). Berättelsen om den blindes botande (8: 22—26) kan Luk. tänkas ha förbigått av sakliga skäl, likasom Matt. väl uteslutit denna samma berättelse av enahanda grund. Det är emellertid möjligt att den utelämnade berättelsen kvarlämnat ett litet spår i *κατὰ μόνας*, Luk. 9: 18 (jfr Mark. 8: 23, 26).

Vid sidan om Mark. ha Matt. och Luk. öst ur en viktig, för dem båda gemensam skriftlig urkund, huvudsakligen innehållande talstoff. Denna plägar vanligen betecknas med Q. Även denna del av den av de avgjort flesta nutida forskare antagna s. k. tvåkällshypotesen accepteras av Streeter såsom den enda tillfredsställande huvudlösningen av det synoptiska problemet. Men han inskräper med rätta osäkerheten och vanskligheten i hittills gjorda försök att rekonstruera denna Q-källa. När versionerna hos Matt. och Luk. avsevärt avvika från varandra, ligger det närmast att antaga att en av dessa versioner är hämtad från annat håll än Q. Sannolikt har Matt. utelämnat en del stoff ur Q — om också ej synnerligen mycket — som Luk. upptagit, och vice versa. Korta epigrammatiske ord kunna mycket väl tänkas ha fortlevat i den muntliga traditionen och upptagits därifrån.

Streeter finner det emellertid omöjligt att stanna vid den kända tvåkällshypotesen i dess sedvanliga form. Den behöver s. a. s. vidare utbyggas.

Det visar sig nämligen att en högst påfallande skiljaktighet förefinnes mellan Matteus' och Lukas' sätt att använda Mark. Medan den förre låter Mark. bilda ramen, i vilken han här och var infogar icke-Markus-material efter huvudregeln: lika i förbindelse med lika, så att Matt. på sitt sätt kan betecknas som en ny, omarbetad och betydligt utvidgad upplaga av Mark., går däremot Luk. så till väga, att han ordnar sitt stoff i alternerande block, i det han låter skikt av Markus-material omväxla med skikt av icke-Markus-material.

Sådana block av icke-Mark. påträffa vi hos Luk. i 3: 1—4: 30, 6:

20—8: 3, 9: 51—18: 14, 19: 1—27, vartill komma berättelserna om den Uppståndnes uppenbarelser, vilka alls ej äro hämtade från Mark., och lidandeshistorien, som i huvudsak stammar från annat håll än Mark. Med dessa förhållanden för ögonen blir det ganska missledande att tala om Mark. såsom ram för Luk. Snarare skulle man kunna tala om att Mark.-stoffet inpassats i en genom annat material given ram.

Härmed äro vi framme vid Streeters originella hypotes om en proto-Luk. Denna hypotes innebär att den man som avfattade vår Luk. ej arbetade med Q såsom ett fristående dokument, utan med Q såsom ingående i en mer omfattande skrift, en skrift som redan utgjorde ett fullständigt evangelium, till omfånget något längre än Mark. Det förefaller, som om vår Luk., fastän han skattade Mark. högt, dock aktade den andra av honom begagnade källan såsom den primära för sitt arbete.

Det material som ingår i denna antagna proto-Luk. utgöres, vid sidan om vad som hämtats ur Q, av traditionselement som väl på muntlig väg nått författaren (L. = lukanskt särgods). Streeter finner det sannolikast att det är en och samme person som är författaren såväl till den kortare och tidigare formen, proto-Luk., som till den genom inarbetande av en hel del Markus-stoff såväl som genom de förutskickade födelseberättelserna utvidgade formen, vår Luk. Om man vill föreställa sig proto-Luk. såsom ett förberedande stadium vid författandet hellre än såsom en verkligen utgiven tidigare upplaga, så innebär detta uppenbarligen en i och för sig oväsentlig modifikation av hypotesen.

Det kan svårligen förnekas att antagandet av en proto-Luk. har åtskilligt som talar för sig. Ej få nytestamentliga forskare hava också förklarat hypotesen acceptabel eller åtminstone synnerligen beaktansvärd, sedan Streeter första gången i dess grunddrag framlade densamma i en artikel i *Hibbert Journal*, okt. 1921. Om hypotesen motsvarar verkligheten, har detta sin stora betydelse för bedömandet av källorna till Jesu liv. Vi få då i proto-Luk. en ny källa som i ålder och betydelse är jämförlig med Mark.

Över huvud har den nu så allmänt omfattade s. k. tvåkällshypotesen — påpekar Streeter — på ett omedvetet sätt ofta varit ägnad att leda till en felbedömning av det föreliggande materialets värde. Man har lätt underskattat det särstoff som bjudes av ensamt Matt., resp. Luk. Man har utgått ifrån att det vore osannolikt att ett och

samma Jesus-ord traderats genom mer än en källa. Man har tagit för givet att den teori vore den mest vetenskapliga, som reducerade källornas antal till ett minimum. Men det synes tvärtom a priori historiskt mera sannolikt att dessa varit flera.

Streeter uppställer nu vad han kallar en fyr-dokuments- hypotes (sid. 223—270), och söker samtidigt lokalisera dessa fyra. Han antar dem återspegla de specifika traditionerna inom fyra kyrkliga huvudcentra: Jerusalem, Cesarea, Antiokia, Rom.

Mark. är enligt den gamla traditionens vittnesbörd knutet vid Rom. Och häremot tala inga yttre eller inre grunder.

Mattei särstoff, M., röjer en ganska tydlig judaistisk tendens och torde därför med en rätt stor sannolikhet kunna sättas i samband med Jerusalem.

Det ensamt hos Luk. förekommande materialet, L., antar Streeter representera traditionen i Cesarea. Lukas har tillgodogjort sig denna tradition under sitt tvååriga uppehåll i denna stad omkr. år 60 och senare samarbetat densamma med Q till Proto-Luk.

Q åter finner förf. lämpligen böra förbindas med Antiokia, sannolikt på det sättet att Q är en antiokensk översättning av ett (galileiskt) arameiskt original.

Uppdelningen på olika huvudkyrkor är ju intressant, men de skäl som anföras för lokalisering av L. och Q. synes ej allt för bindande. Man märker i bevisföringen hur förf. tänker och argumenterar ut ifrån sin utgångspunkt, att de stora kristna centra måste tänkas ha lämnat sina skilda bidrag. Vårt första evangelium blir sålunda en kombination av traditionerna från Jerusalem, Antiokia och Rom, medan det tredje evangeliet representerar Cesarea, Antiokia och Rom. Att den antiokenska och den romerska källan använts av såväl Matt. som Luk. skulle bero på dessa kyrkors betydelse, men får icke tolkas såsom involverande ett mindre värde hos de andra källorna.

Rekonstruktionen av Q anser Streeter, såsom redan påpekats, för ett mycket vanskligt företag. Och däri måste man obetingat giva honom rätt. Det förefaller som om Luk. i allmänhet skulle ha bevarat den ursprungliga ordningen inom Q. Med hänsyn till den försiktighet Matt. lägger i dagen, då han samarbetar Mark. och Q, synes det sannolikt att i de fall då Matt. och Luk. visa betydande avvikelser från varandra, förklaringen härtill snarare är att söka i att Matt. kontaminerat Q med någon annan honom föreliggande källa,

än i att han gjort bruk av sådana friheter som en utgivare eller redaktör kan taga sig.

Slutkapitlet i den andra huvudavdelningen av Streeters bok är ägnat åt det mångdebatterade problemet om Markuslutet (sid. 335—360). Förf. når fram till det alternativa slutresultatet: "Antingen har Markus icke levat, så att han fått fullborda sitt evangelium — i Rom på Neros tid kunde något sådant lätt hända — eller ock har slutet av evangeliet redan gått förlorat, innan det blev brukat av Matt. och Luk." (sid. 344). Den förra möjligheten synes anmälaren i hög grad osannolik, allra helst som slutorden ἐφοβούντο γάρ — vilket ock är förf:s uppfattning (sid. 337) — närmast göra intryck av en ofullbordad mening. Nog hade Markus skrivit meningen till slut. Men också mot den senare möjligheten tror jag att svåra betänkligheter inställa sig, på vilka det dock här skulle bli för vidlyftigt att ingå. För min del finner jag fortfarande Burkitts uppfattning sannolikare, att evangeliet först vid en något senare tidpunkt blivit defekt.

"En vetenskaplig gissning" framlägger Streeter, då han med allra största reservation framkastar en förmodan om att det ursprungliga Mark.-slutet skulle kunna tänkas ha lämnat den materiella utgångspunkten för Joh. 21. —

Med stort intresse tar man del av vad förf. har att säga om det underbara evangelium varmed den kyrkliga huvudorten i Mindre Asien, Efesus, har riktat den evangeliska skriftsamlingen. Ät Joh.-evangeliet är den tredje huvudavdelningen i Streeters bok ägnad (sid. 361—481).

Man har — åtminstone är detta anmälares uppfattning — en ganska tydlig förnimmelse av att den nutida nytestamentliga forskningen står påfallande rådvill och frågande inför det fjärde evangeliet. Detaljer, enstaka termer eller grupper av termer tagas tid efter annan upp till undersökning och belysas med judiskt eller med hellenistiskt material, men verket som totalitet synes man ej riktigt våga sig på. Och dock måste det vara uppenbart för envar att detta evangelium, såsom högst få andra skrifter, kräver en i hög grad central betraktelse, utifrån en medelpunkt, en grunduppfattning, en helhetsstämning, en författarindividualitet. Det mera tekniska, s. a. s. hantverksmässiga forskningssätt som utmärker samtidens exegetiska arbete, och som utgör dess styrka, är icke det lämpliga verktyget för en dylik uppgift. Utan att göra anspråk på någon som helst profetisk gåva, kan man måhända våga uttala en förmodan om att en Johannesrenäs-



sans nu kan vara i antågande. Åtminstone ligger det intet olovligt i att för sin personliga del uttala en livlig, en brinnande förhoppning om att så måtte vara fallet. I alla händelser är det så, att efterfrågan efter nutida Joh.-litteratur är lika stor som tillgången på sådan — bortsett från detaljundersökningar — är liten.

Streeter begynner sin framställning, såsom sig bör, med det centrala: författaren i hans psykiska och religiösa egenart. Det inledande kapitlet bär överskriften: Johannes, mystikern och profeten.

Joh. är ej ett i vanlig mening historiskt verk; det är fastmer en uppbyggelseskraft, en andaktsbok av en kristocentrisk mystiker, som känner sig stå under profetisk inspiration av Kristus-Anden.

Det är från början ett misslyckat företag att på Joh. använda det på G. T. och synoptikerna användbara källsöndringsförfarandet. Alla försök att skala ut "autentiska" Jesusord, några *ipsissima verba*, ur Joh:s Herrens-tal äro fullkomligt utsiktslösa.

Mycket tänkvärt synes mig vara vad Streeter har att säga om "det skapande minnet". Hans påpekande av att vi möjligen ha rätt att antaga att något av vad man skulle kunna kalla mystisk vision kan ligga bakom, bör icke utan vidare avvisas.

Såsom särskilt värdefull betraktar jag förf:s redogörelse för förhållandet mellan yttre faktum och sinnebild hos Joh. "Strävan att bakom det historiska faktums slöja upptäcka en evig mening kan väl ha medfört modifikationer av detaljen i Johannes' beskrivning av vad som hänt; en helt annan sak däremot är att på fri hand finna upp några tilldragelser". Joh. går fram på en *via media* mellan gnosticisms upplösande av fakta i myt och symbol å ena sidan, och judaismens adoptionistiska kristologi å den andra. Att "Ordet vart kött" involverar såväl att faktum är av värde såsom faktum, som ock att det samtidigt är en parabel i handlingens form, förkroppsligande en sanning av evighetsbetydelse.

Med avseende på Joh:s litterära förhållande till synoptikerna, kommer Streeter till det resultatet att Joh. med säkerhet känt och brukat Mark., och med ganska stor sannolikhet också använt Luk. För Matt. synes Joh. däremot stå främmande. Måhända har Joh. känt en kontrast mellan det judiskt-eskatologiska inslag som starkt framträder hos Matt., och sin egen spiritualiserande åskådning.

Att antaga någon tredje skriftlig källa för Joh., jämte Mark. och Luk., är både överflödigt och otillfredsställande. Däremot torde man

ha rätt och anledning att förutsätta att vår fjärde evangelist haft tillgång till traditionsmaterial från den muntliga linjen.

Förf. påpekar med rätta hur i grunden meningslöst det är att uppställa alternativet: antingen synoptisk eller Johanneisk kronologi. Den s. k. synoptiska kronologien är helt enkelt Markus'. Och hos Mark. föreligger i själva verket intet som med skäl kan kallas en kronologi. Hur man än må döma om den johanneiska kronologiens värde, den är de facto den enda vi äga.

“Den lärjunge som Jesus älskade“ föreställer, enligt Streeters uppfattning, aposteln Johannes i idealiserad gestalt. Författare till evangeliet är däremot en lärjunge till denne apostel, närmare bestämt den mindreasiatiska presbytern med samma namn, om vilken det har stått så mycken strid och skrivits så mycket. Streeter söker reda upp traditionens hopplöst tilltrasslade Johannes-härva, utan att dock alltid lyckas göra sin bevisning övertygande.

Såsom sannolikt datum för evangeliets författande stannar Streeter vid 90—95. Om presbytern Johannes, såsom traditionen uppgiver, tillhört kretsen av dem “som hade sett Herren“, så kan detta förenas med den antagna avfattningstiden, i fall man föreställer sig evangeliets författare som en åldring, vilken i sina barnaår varit vittne till mer eller mindre av den evangeliska historiens tilldragelser.

Evangeliets slutkapitel har tydligen på ett särskilt sätt intresserat vår förf. Det har satt hans tankar i rörelse till en åtskilligt fri, men ganska fyndig konstruktion av det kyrkliga läge som föranlett att ett tillägg, kap. 21, fogades till det redan avslutade evangeliet. —

Den fjärde och sista huvudavdelningen i Streeters bok behandlar våra synoptiska evangeliers uppkomst, tid och plats för deras tillblivelse o. d. (sid. 485—562).

Mark. är skrivet i Rom och för de kristna där. Det finnes ingen som helst grundad anledning att bestrida traditionens uppgift på denna punkt. Ej heller föreligger något verkligt skäl att betvivla det traditionella författarnamnet: Markus. När man besinnar vilket värde som tidigt nog sattes på apostoliskt författarskap, kommer man, såsom Streeter riktigt framhåller, till den konklusionen, att bevisbördan rätteligen påvilar dem som vilja hävda den traditionella författaruppgiften i fråga om Matt. och Joh. samt på dem som vilja bestrida densamma i fråga om Mark. och Luk.

Mark. är skrivet några år före Jerusalems förstörelse. “Förödelsens

styggelse“, 13:14, åsyftar ej denna tilldragelse, utan ger uttryck åt väntan om en antikrists uppträdande i templet.

För Matt. stannar Streeter vid år 85 som ett ungefärligen sannolikt datum, icke senare, men troligen ej heller nämnvärt tidigare.

För vilken kristen församling har det blivit skrivet? Vår förf. utgår ifrån det antagandet såsom självklart, att det måste ha varit en av de ledande. Efter en mönstring av dem som han anser kunna komma i fråga, stannar han vid Antiokia som den ojämförligt sannolikaste. Det är dock klart att dylika överväganden aldrig kunna giva något säkert resultat. Streeter betecknar Matt. såsom till sin allmänna orientering innebärande en kompromiss mellan de bägge flygelpartierna, det judaistiska (Jakob) och det "liberala" (Paulus). Petrus framstår som representanten för denna medellinje. Han är den förnämste tolken av "den nya lagen".

Avfattningstiden för Luk. kan enligt Streeter icke sättas senare än 85, sannolikare omkr. år 80.

De båda Lukas-skrifterna böra uppfattas som avsedda att framställa kristendomen för vissa medlemmar av den romerska aristokratien. De äro — i särskild mån gäller detta naturligtvis Apg. — att anse såsom kristna apologier. Streeter tänker sig namnet Teofilus som pseudonym och är djärv nog att bakom detsamma söka gissa sig till en mycket bekant man, ingen mindre än T. Flavius Clemens, kejsar Domitiani nära frände och ett av de mest omtalade offren för hans misstänksamhet. Om också evangeliet ej är skrivet i Rom — vår förf. föreslår Korint — så har det dock snart nog blivit fört till världshuvudstaden och kan därför i viss mån betraktas såsom ett andra romerskt evangelium, vid sidan om Mark. —

Att anmälaren för sin del anser Canon Streeters arbete vara — utan överdrift sagt — ett av de på sitt område allra mest betydande som sett dagen under de sista årtiondena, tänker han böra framgå redan av utförligheten i det här lämnade referatet. Med full avsikt har recensenten icke velat inskränka sig till att påpeka allenast de nya synpunkterna och förslagen hos vår förf.; medvetet har han ock avhållit sig från allehanda tekniska detaljer, som allenast intressera fackmannen, så ock från vetenskapliga diskussioner. Syftet med det av anmälaren valda förfaringsättet har varit att söka giva en föreställning om att Streeters bok verkligen i det stora hela är mycket läsbar också utan föregående studium av hithörande frågor. Det vore högeligen att önska att boken, trots sitt pris, finge många läsare

också bland präster, teologie studerande och intresserade laici. Att den exegetiske fackmannen skulle gå densamma förbi, torde näppe-  
ligen behöva befaras. Därtill är den för betydande.

ERLING EIDEM.

*E. NEWMAN: Nordskånska väckelserörelser under 1800-talet. I. Sv. kyrkans Diakonistyrelses bokförlag, 1925, pris kr. 6:75.*

Vill man komma det religiösa fromhetslivets historia på spåren, är ett studium av de religiösa väckelserna nog den tacksammaste utgångspunkten. I vilken grad en efterluthersk fromhet utgått ifrån och levat på väckelserörelser, därom kunna ju meningarna vara delade. Förf. för sin del räknar ej med någonoreflekterad fromhets-tradition i luthersk anda, som bildat så att säga grundstommen i vad den lutherska kyrkan ägt av levande religiositet, som visserligen dragit stora fördelar av impulserna från de tid efter annan uppstående rörelserna av väckelsekaraktär, men som dock i det stora hela bibehållit sig allt för oförändrad för att kunna stämpas med en särskild etikett. Vad som erkännes såsom uttryck för levande religiositet utanför den rena pietismen och därmed likartade företeelser är endast sådant, som förekommer under namnen förpietistisk ortodoxi, en pietistisk sådan o. s. v., och förf. antar i motsvarande grad en rätt långt gående inverkan av pietismen. Detta om bokens principiella ståndpunkt.

I en inledning på över 100 sidor behandlas väckelsen inom protestantismen under 1800-talets förra hälft, varav mer än halvparten egnas åt den utomsvenska väckelsen. Denna första del är i viss mån anlagd som en självständig uppgift, och det kan betecknas som mycket värdefullt, att en sådan allmän översikt kommit till stånd. I 2:dra kapitlet lämnas en grundlig undersökning av de kulturella förhållandena i Skåne under samma tid, vari bl. a. den svenska folkbildningen beröres. En huvudepok var ju 1842 års folkskolestadga, och förf. tillskriver, troligen med full rätt, prästerskapet en god del av förtjänsten för dess genomförande så pass effektivt som skedde. En punkt härvidlag skulle nog vara värd ytterligare utredning. Enligt förf. skulle stämningen ha kastats om till förmån för en bättre folkundervisning nära nog med en gång. Före 1842 kan folkundervis-

ningen blott påräkna stöd från enstaka intresserade prästmän, och även detta i blygsamma proportioner. Efter 1842 ändras läget så fullständigt, att för bortåt 20 år framåt prästerskapets uppmärksamhet drogs från de religiösa uppgifterna och koncentrerades på folkskolan, sidd. 123 och 126. "Frågar man var det stora flertalet av rikets präster höllo hus, när den andliga väckelsen på 1840- och 50-talen gick fram i vårt land, så torde man i själva verket kunna svara, att de hade fullt upp att göra med att organisera folkskolan." Redan ett så egendomligt omslag i denna omfattning förefaller mindre sannolikt. Därtill kommer, att arbetet med att "organisera folkskolan" väl ej kunnat taga så mycket på tid och krafter. Det embetsmässiga inskränkte sig till att anskaffa lärare och lokaler, något som med den tidens enkla expeditionsförhållanden ej kunnat kräva så mycken möda. Det är ju sannolikt, att prästerna av samvetsgrannhet offrat mycket mera tid åt övervakandet av undervisningen än de voro ålagda, men man har svårt att se, varför deras samvetsgrannhet skulle förleda dem att försumma sina direkt prästerliga plikter. Skolor funnos ju också i mindre antal än nu; på landsbygden har det kanske i genomsnitt icke kommit mer än 2 à 3 på varje präst. Härtill bör erinras om att man väl vid denna tid bör räkna med ett visst uppsving bland prästerskapet i samband med den förbättrade prästutbildningen först genom seminarieinstitutionerna och sedan genom det nya teologiska examensväsendet. Det sagda gör, att man begär en motivering för förf:s mening, något som han underlåtit att lämna i sin bok. Här vore plats för en specialuppsats!

Efter en redogörelse för det religiösa läget i norra Skåne vid väckelserörelsernas början övergår förf. till sin egentliga uppgift, som han hittills behandlat i 4 kapitel: Herrnhutismen, P. L. Sellergrens inflytande, P. Nymans verksamhet och den Schartauska väckelsen; i samtliga har framlagts en myckenhet av nytt och viktigt källmaterial, vilket användes med stor skicklighet. Av undersökningarna angående Sellergren och Nyman får man icke vänta sig något avslutat helt; ingendera hade någonsin haft någon prästerlig befattning i Skåne. Framställningen av den schartauska väckelsen är huvudsakligen en redogörelse för Schartaus lärjungar bland de präster, som arbetat i norra Skåne; av dessa är det dock blott J. J. Thomæus, J. Ternström och H. B. Hammar, som nämnas mer än i förbigående. Bokens avslutning har överskriften "Den Schartauska 'vänstern' och arbetet för folkkyrkerhet, hednamission och kyrkliga reformer." Vad

förf. under denna rubrik vill visa är, att sådana som t. ex. P. Wieselgren och P. G. Ahnfelt et consortes varit mer påverkade av Schartau, än man vanligen antar, och att över huvud taget de, som togo aktiv del i nykterhetsarbetet i norra Skåne, och de, som voro de drivande krafterna vid tillkomsten av Lunds missionsällskap, varit lärjungar av Schartau, och detta har sitt stora värde att få fastställt. Men för termen: en schartausk vänster, bör man nog varna, då den lätt kan leda tanken i en felaktig riktning. Det är naturligtvis obestridligt att påverkan av Schartau hos olika individualiteter tagit sig olika uttryck, och att den också stundom låtit sig förbinda med en mer frisinnad läggning än den som utmärkte honom själv och dem, som ansågo sig vara hans lärjungar i strängaste mening. Men den schartauska typen är dock till sin karaktär så avgjort konserverande, att benämningen schartausk vänster är en *contradictio in adjecto*. Och om man undersöker, vad som var det sammanhållande inom denna "schartauska vänsterfalang", så är det bland annat en religiöst individualistisk tendens, som ej kan hänföras till Schartau, vidare intresset för ett organiserat nykterhetsarbete och tendensen att låta nykterhetsrörelsen och en religiös folkväckelse följas åt, samt en gemensam uppskattning av föreningsformen för genomförandet av vissa religiösa önskemål (bl. a. missionen). Detta gemensamma utgör en motsats mot Schartau. Problemet ligger ej så, att dessa representanter för en vänsterfalang i trots av påverkan från Schartau gått i andra och friare banor, utan så att de trots en viss motsats mot Schartau satt värde på vissa sidor hos honom, och det är långt ifrån alltid detsamma, som de värderat. Det gemensamma var "vänsterinslaget", om man vill kalla det så, men Schartauinslagen ha varierat. Man kan under sådana förhållanden ej föra in den nämnda "vänsterfalangen" under beteckningen Schartausk; det typiska hos Schartau har gjort sig allt för litet gällande. Att en sådan som Wieselgren i så hög grad förstått det bästa hos Schartau, trots olikheten i kynne, hör ju med till hans storhet, men däri, att han var "så djupt religiöst förankrad", torde Schartau ej ha haft så mycken del; det är ett drag, som kommer till synes oberoende av och före hans uppskattning av Schartau.

Då undertecknad haft att såsom fakultetsopponent granska docenten Newmans avhandling, har jag önskat få fästa uppmärksamheten på några punkter, som enligt min mening äro att taga hänsyn till för dem, som kunna komma att anknyta till förf:s framställning. Det kan av dessa rader se ut, som om boken mest skulle uppfordra till kritik,

men det är ingalunda min mening. Tvärtom präglas den av mycket stor vederhäftighet, omsorgsfullhet och vetenskaplig granntyckthet. Det lyckliga ämnesvalet i förening med en sympatisk, medryckande stil gör den läsvärd och njutbar långt utanför fackmannakretsar.

D. FEHRMAN.

*T. BOHLIN: Das Grundproblem der Ethik. Über Ethik und Glauben. Uppsala, 1923, 500 s.*

Såsom det framgår av mycket erkännande recensioner i den utländska fackpressen, är Bohlins ovannämnda arbete även vid anläggande av internationell måttstock en synnerligen beaktansvärd prestation, både vad materialets omfång och argumenteringens skärpa beträffar. Från svensk synpunkt är det att hälsa som ett av de allra första mera omfattande bidragen från teologiskt håll till diskussionen av etikens principfrågor.

I sin problemställning ansluter sig Bohlin till samtidens normativa filosofiska etik. Etikens grundproblem är frågan om den yttersta principen för vårt sedliga handlande samt om möjligheten att klarlägga, varför denna princip kan göra anspråk på att med åsidosättande av andra hänsyn få bestämma vårt handlande.

I anslutning till denna problemställning undersöker Bohlin, om giltighetsfrågan för etikens vidkommande kan lösas utan hänsyn till den religiösa tron eller, noggrannare uttryckt, utan tron på en gudomlig uppenbarelse.

För lösningen av denna fråga analyserar han först olika givna huvudformer av "empiristisk humanitetsetik". Som olika typer av denna etik behandlas Høffding-Paulsens välfärds-moral, Wundts evolutionsmoral, Stuart Mills och Spencers utilitarism samt Guyaus "moral utan plikt och sanktion". I samband därmed påvisas på ett ytterst ingående och sorgfälligt sätt, hurusom dessa system komma till korta med uppgiften att motivera de sedliga normerna. Om man som nämnda författare — i något olika utformning — grundar moralen på människans altruistiska instinkter eller dylikt, kvarstår obesvarad frågan, varför dessa faktiska instinkter skola överordnas andra lika faktiska instinkter. Därför att människan har sociala instinkter vid sidan av de antisociala, följer på intet sätt, att de senare äro av lägre rang. Den empiristiska humanitetsetiken mynnar

följdriktigt ut i Guyaus åskådning, enligt vilken tanken på plikt skall träda tillbaka för den spontana generositeten. Men denna åskådning har intet att invända, intet att åberopa, om individen hos sig själv eller andra finner tendenser, motsatta den generösa självutgivelsen. Att ett visst handlingssätt eller en viss viljeställning skulle vara mera "riktig" än dess motsats, kunna dessa etiska system ej bevisa.

Eudaimonismens ohållbarhet har mer än en gång i den etiska litteraturen uppvisats. Något väsentligt nytt torde ej vara möjligt att i detta avseende prestera. Bohllins framställning på denna punkt äger dock den stora förtjänsten av en samlad, sorgfälligt genomförd kritik, vilken i fråga om grundlighet ej lämnar något övrigt att önska.

Nästa led i hans undersökning behandlar Kants förnuftsetik. Här lämnas en i det väsentliga på Hägerström stödd framställning av grunddragen i Kants praktiska filosofi. En och annan punkt i Kanttolkningen kunde kanske här vara att diskutera t. ex. påståendet att Kants kategoriska imperativ sammanfaller med budordet: "Allt vad I viljen, att människorna skola göra Eder, det gören I ock dem". Men detta är för sammanhanget av mindre betydelse. Den relativt utförliga tolkningen av Kant avser att klarlägga i hur hög grad denne tänkare trots sin proklamerade strävan att utforma en av religionen oberoende morallära bygger på religiösa förutsättningar. Öppet vidgår ju Kant, att det är obegripligt, hur den radikalt onda viljan kan förvandlas till en av sedelagen som högsta norm behärskad vilja. Skulle han i själva verket på denna punkt, om han vore konsekvent, kunna undgå att hänvisa till den gudomliga nådens omskapande makt? Religionens faktiska outhärlighet i det Kantska moralsystemet framträder också i hans lära, om postulaten. Tron på Gud och själens odödlighet är ju enligt honom nödvändig, om ett faktiskt sedligt handlande skall kunna komma till stånd. — Själva antagandet av sedelagens auktoritet är också till sist hos Kant en trossak. Det är ett långt steg mellan "Faktum" och "gleichsam ein Faktum". Sedelagen är blott "gleichsam ein Faktum der reinen Vernunft". Grunden till dess giltighet förblir även för Kant en olöst fråga.

Vill man ej söka grundvalen för moralen i något transcendent skulle då, sedan såväl den empiristiska etikens som förnuftsetikens vägar befunnits oframkomliga, endast återstå som möjlighet moralisk



skepsis d. v. s. att tanken på moralisk riktighet avvisas som en fiktion. Denna ståndpunkt intages också bl. a. av Hägerström. Bohlin är den förste, som upptager dennes ståndpunkt till mera ingående granskning. Att Bohlin i huvudsak lämnar åsido H:s senare arbete "Till frågan om den objektiva rättens begrepp" samt blott bygger på installationsföreläsningen "Om moraliska föreställningars sanning", saknar betydelse, då ståndpunkten i princip är densamma i båda skrifterna. Kritiken riktar sig uteslutande mot H:s förmodan, att osjälviskhet och ädelhet komma att spela samma, måhända större roll i världen, även om man lär sig inse de sedliga omdömenas fullständigt subjektiva karaktär. Härmed bortfaller ju varje möjlighet att uppställa ett för alla gällande ideal. Vidare synes man ej kunna undgå, att individens ställning till hans egna högsta värden förskjutes. Deras dragande makt måste ovillkorligen minskas, i samma ögonblick som man inser, att de äro uttryck allenast för individens eller kanske några individers högst subjektiva och tillfälliga tycken. I varje fall saknas allt stöd i erfarenheten för påståendet, att det är likgiltigt, eventuellt gagneligt för moralen, om det blir allmänt insett, att ingen upplyst människa kan tillskriva kategorierna rätt och orätt objektiv giltighet.

Enligt Bohlins mening är dock Hägerströms ståndpunkt den enda fullt konsekventa, därest man ej vill räkna med transcendenta normer. — Inom parentes må påpekas, att B:s användande av termen transcendent är något skiftande. Därmed menas i regel något över tid och rum upphöjt. Dock hänföres Kants etik ej till de system, som söka grunden för de etiska normerna i en transcendent verklighet. — En betydande riktning inom det moderna tänkandet har i känsla härav sökt finna något normativt i överindividuella och överempiriska värden, utan att dock förankra dem i en transcendent, gudomlig vilja. Som representanter för denna ståndpunkt anföras Windelband och Rickert. Gentemot denna ståndpunkt påvisas att den icke undkommer någon av de svårigheter, som äro förbundna med moralens grundande på en religiös tro. Rickert låter också understundom undfalla sig uttryck, vilka komma erkännandet av en högsta vilja mycket nära, då han t. ex. talar om en "objectiv gute oder heilige Wirklichkeit" etc.

Behovet av en religiös grundval för moralen kan ej heller anses fyllt genom de nykantiska riktningar, som reducera religionen till en företeelse i medvetandet utan objektivt korrelat. Häremot framhåller

Bohlin, att den så vunna religiositeten väsentligt avviker från den företeelse, som i historien går under namnet religion, samt att den nykantiska "religiositeten" icke på något sätt kan fylla de funktioner, som tillskrivas densamma.

De sista hundra sidorna i Bohlins arbete upptagas av en positiv framställning av etikens nödvändiga sammanhang med tron på en historisk Gudsuppenbarelse. Enligt denna tankegång kan tro på uppenbarelsen utgöra sedelärens grundval, utan att fördens skull kravet på autonomi i sedligheten behöver uppgivas. Sedelagen får då fattas som uttryck för människans högre jag eller, som de gamle uttryckte det, gudsbelätet. Vad människan finner i uppenbarelsen såsom Guds vilja, träder henne ej till mötes som en främmande yttre makt. Dess krav framträda som hennes egen andes djupaste krav. Detta högre jag, som människan stämplar som sitt egentliga jag, kan dock enligt B. (mot Wendt och H. Rosén) icke oberoende av uppenbarelsen konstateras vara hennes egentliga väsen. Visserligen måste ett hos människan inneboende "anlag" för det sedliga antagas. Eljest skulle moralens bud sakna anknytning hos subjektet. Men övertygelsen, att den sedliga värderingen är uttryck för vårt egentliga, "högre" jag, grundar sig i själva verket på den religiösa tron, att Gud "lagt evigheten i människans bröst". Blott under denna förutsättning kunna de sedliga buden — Guds bud och tillika vårt eget väsens bud — tillerkännas ovillkorligt primat framför motsatta tendenser i vår vilja.

Vid försök att grunda moralläran på religionen har det ofta invänts, att ett drag av tillfällighet eller godtycke därigenom kommer att vidlåda det goda. Man har frågat sig, om det goda skall vara gott, blott emedan Gud vill det. Det vore då tänkbart, att rakt motsatta ting kunnat uppställas som något gott. Bohlin gör gällande, att en på religionen grundad etik ej med nödvändighet behöver leda till ett sådant betraktelsesätt. För vår tanke står Gud såsom det högsta goda och den högsta verkligheten tillika.

Bohlin framhäver med mycket eftertryck, att moralen enligt hans åskådning ej blir "lärbar". Den sedliga övertygelsen förknippas med den religiösa vissheten och delar dess karaktär. På strängt logisk väg kan sålunda ej sedelagens giltighet bevisas. Ställer man detta krav på etiken, är det att spänna bågen för högt. — De antinomier, som äro förknippade med en religiös åskådning, vidlåda också den sedliga övertygelsen. Förhållandet mellan nåd och frihet, det gu-

domligas immanens och transcendens, det dubbla verklighetsbegreppet innesluta logiska problem, för vilka ej någon lösning synes inom räckhåll. —

Mångfalden av de problem, som Bohlin under oavlåtligt hänsynstagande till den nutida litteraturen inlåter sig på, har knappast framskymtat i det förestående summariska referatet. Hans arbete är hart när en encyklopedi i samtidens etiska litteratur. En särskild éloge förtjänar det sätt, på vilket han bemästrat det överväldigande stora materialet. I fråga om huvudproblemet får undertecknad i princip bekänna sig till Bohlins ståndpunkt. Rent psykologiskt sett ligger i varje moraliskt omdöme den övertygelsen innesluten, att den viljeriktning, som är föremål för moraliskt gillande äger ovillkorligt företräde framför varje annan. Och detta företräde betraktas av det moraliska medvetandet såsom grundat ej blott på subjektets föränderliga tycke, ty även om subjektet ändrar tycke eller handlar i strid mot sitt moraliska omdöme, kvarstår dock, att den moraliskt gillade handlingen varit den "riktiga". Uppgiver man detta betraktelsesätt ställer man sig jenseits Gut und Böse. Det blir då meningslöst att fråga efter rätt och orätt. Individens har i så fall på sin höjd att pröva sina handlingar med hänsyn till klokhet och anpassning för miljön. Hävdande av ett moraliskt betraktelsesätt måste utgå ifrån, att en viss sida hos människan ovillkorligt bör vara överordnad eller ovillkorligt är den högre. Detta återigen synes icke vara möjligt annat än vid en religiös världsbetraktelse. Följaktligen måste, i en annan mening än Kant antog, moralen med nödvändighet utvidga sig till religion.

SIGFRID VON ENGESTRÖM.

*ALBERT SCHWEITZER: Kulturens degeneration och regeneration. Kulturfilosofi I. Diakonistyrelsens förlag. 1925. 2 kr. Bemyndigad översättning av Oscar Krook.*

Det är omöjligt att undertrycka det erkännandet, att Schweitzer är ett fenomen, ett förvånande och bländande fenomen i nutida andeliv. Hans ingenium förenar i personalunion den lärde, samvetsgranne fackvetenskapsmannen och den universella människan, som lever med och i det hela och som med större rätt än de allra flesta samtida skulle kunna säga, att intet mänskligt är honom främmande. Redan såsom fackteolog förvånar han genom sin rörlighet och elasticitet.

Hans framställning av *Die Religionsphilosophie Kants* (1899), vari han ger en sorgfällig analys av Kants väg från *Kritik der reinen till Die Religion*, synes närmast hänvisa honom till religionsfilosofin och till den systematiska teologin. Men sju år senare utger han sin *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Von Reimarus zu Wrede), 1911 följt av parallellarbetet *Geschichte der Paulinischen Forschung*. Samtidigt (1906) utger han en skrift om *Französische und deutsche Orgelbaukunst*, och två år tidigare har hans stora Bachmonografi utkommit. Och likväl spränger mångsidigheten icke den inre enheten; jämväl hans ingående medicinska studier få tjäna det teologiska huvudintresset — därom torde vittna också hans *Darstellung und Kritik der von medizinischer Seite über Jesus veröffentlichten Pathografien* (1913).

Man förstår på förhand, att denne man, så intensivt levande som han är, icke kan ha undgått att djupt beröras och skakas av den andliga kris, som det västerländska kultur- och andelivet nu genomlider. I föreliggande skrift framträder också den geniale vetenskaplige månfrestaren såsom en kulturkritiker och kulturdiagnostiker av rang och på samma gång såsom förkunnaren av en allvarligt uppfordrande, hälsobringande sanning. Utan omsvep, i skarpa, raska drag tecknar han den moderna västerländska kulturens faktiska läge och blottar de olika kulturhämmande faktorerna i vårt materiella och andliga liv. För en svensk äger den halft aforistiskt hållna, ofta blott mera antydningssvis givna analysen sitt särskilda intresse jämväl på grund av de påfallande beröringspunkterna med en VITALIS NORSTRÖMS analys av nutida kultur och modernt andeliv, särskilt kan man härvid tänka på Norströms *Massmoral*. Och i likhet med Norström polemiserar han skarpt mot den allmänna, i olika moral-filosofiska system manifesterade tendenser under 1800-talet att söka en fast grundval för det kulturella framåtskridandet, inklusive moralen, genom att härleda det andliga livets normer ur den empiriskt bestämda verkligheten. Schweitzer presterar visserligen icke — såsom Norström i sin uppgörelse med Spencers sedelära och i *Ellen Keys tredje rike* — någon immanent kritik av dessa olika försök att grunda en empiristisk humanitetsetik, men i principieell överensstämmelse med den svenske tänkaren och i motsättning till den empiristiska ståndpunkten hävdar han energiskt nödvändigheten av att grunda den moraliska värderingen på det subjektiva, på den personliga erfarenheten eller på vad Schweitzer kallar "den

medvetna och reflekterade upplevelsen“. Då det gäller att närmare bestämma denna erfarenhet och denna inre upplevelse går Schweitzer emellertid sin egen väg. Själv är han djupt medveten om djärvheten och originaliteten i sitt positiva uppbyggande av den kulturvärldsåskådning, som enligt hans övertygelse allena skall kunna frälsa den nuvarande kulturen ur dess degeneration och åt kulturarbetet skänka mål och mening, kraft och inspiration. Utgångspunkten för hans betraktelsesätt är, förklarar han, övertygelsen, att *det etiska* utgör det väsentliga i kulturen. Denna moralistiska uppfattning av kulturen skall, menar han, överraska, ja förolämpa den moderna tidens ande; denna övertygelse har, förklarar han, nära nog gjort honom till en främling “mitt i min egen tids andeliv“. Men till en dylik farhåga finns det i verkligheten icke någon tillräcklig grund, och den här röjda ensamhetskänslan skulle icke behöva vara oundviklig. I själva verket är satsen, att den moderna tidens ande skulle överraskas, ja förolämpas genom övertygelsen, att det etiska är det väsentliga i kulturen i sin tur i viss mån ägnad att — överraska. Ty möter icke, måste man fråga, en liknande övertygelse på skilda håll inom modernt tänkande — i olika nyanser och grundad på mycket olika förutsättningar? Är det icke denna övertygelse, som ligger till grund för en HARALD HÖFFDINGS etiska tänkande? Eller, för att begränsa frågan till tyskt kulturfilosofiskt tänkande, träda icke nykantianismens ledande kulturfilosofer in för ett dylikt moralistiskt betraktelsesätt av kulturen? En PAUL NATORP (t. ex. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Humanität*), en HERMANN COHEN (t. ex. *Sittlichkeit und Religion*), en WILHELM WINDELBAND (*Prä-ludien*) och en HEINRICH RICKERT i sitt kulturfilosofiska system? Ja, förståelse för en dylik uppfattning finnes i själva verket inte bara inom denna *idealistiskt* bestämda riktning inom den tyska filosofin. Är det icke uppenbart, att också en FRIEDRICH PAULSEN och en WILHELM WUNDT i deras sinsemellan olika orienterade etiska framställningar syfta i denna riktning? Också dessa tänkare sikta mot en eticerad kultur såsom framåtskridandets högsta, normerande mål. Också de eftersträva ett ideal besläktad med det som Schweitzer uppställer, *humaniteten*. På denna punkt skulle Schweitzer därför i verkligheten icke behövt fåfängt söka efter bundsförvanter. Men måhända är överensstämmelsen blott skenbar eller av blott formell karaktär? Möjligen är detta Schweitzers mening. I varje fall förklarar han uttryckligen, att han i sin skrift gripit sig an med en

uppgift, som hittills ej upptagits på liknande sätt, nämligen att "ställa det västerländska världsåskådningens problemet på ett sådant sätt, att jag förmår vårt världsåskådningstänkande att göra reda för sig självt" (s. X). Detta visserligen en smula allmänna uttryckssätt synes närmast innebära, att förf. vill avslöja den chimär, på vilken enligt hans mening det västerländska tänkandet under det gångna århundradet levat, nämligen tron på evolutionen såsom ett nödvändigt resultat av det faktiska skeendet eller tolkningen av världsloppet i optimistiskt-etisk riktning. Schweitzers lösning av världsåskådningens sökandets problem är, att man måste besluta sig för att helt avstå från en dylik optimistisk etisk tolkning av världen. Tar man världen sådan den är, framhåller han, så är det omöjligt att tillskriva den "en mening och innebörd kongruerande med det mänskliga handlandets syften och mål. Varken världs- eller livsbejakelse eller etik kan motiveras ur det som vårt vetande kan utsäga om världen. Det är omöjligt att i världen upptäcka någon antydan till en meningsfylld evolution, inom vilken vårt verkande får betydelse. Ej heller ett enda etiskt motiv kan skönjas i skeendet i världen". En dylik position är utan tvivel ojävaktig — även om den sista satsen icke är fullt entydigt formulerad — men är den verkligen också uttryck för en helt och hållet ny insikt, såsom Schweitzer menar? Schweitzer menar sig rentav vara den förste inom det västerländska tänkandet, som vågat "fullt ut erkänna detta förkrossande kunskapsresultat och som samtidigt med hänsyn till vårt yttersta vetande om tillvaron är absolut skeptisk, utan att därför också resignera ifråga om världs- och livsbejakelse och etik" (s. XII). Man kan icke uppställa anspråket, att Schweitzer skulle äga någon mera ingående kännedom om den aktuella filosofiska situationen i Sverige; i annat fall skulle han kunnat finna en direkt motsvarighet till sin nyss angivna radikalt kritiska och på samma gång kulturbejakande position i AXEL HÄGERSTRÖMS framställning *Om de moraliska föreställningarnas sanning* — vilket ingalunda utesluter, att den bakomliggande grundåskådningen hos Hägerström radikalt skiljer sig från Schweitzers. Men, också oavsett denna svenska tankeriktning, föreligga inte även andra analogier — och det inom tyskt språkområde — till Schweitzers position av radikal ovetenhet ifråga om tillvarons mål och mening i förening med vad Schweitzer kallar "världs- och livsbejakelse" och etik? Man behöver i själva verket inte gå längre än till GEORG SIMMELS olika skrifter i hithörande frågor för att finna detta "för-

krossande kunskapsresultat“ fullt ut erkänt och samtidigt en djärv och originellt utförd ansats till en positiv kulturfilosofi. Georg Simmel erbjuder i själva verket exempel på en tänkare, som i kraft av ett “obevekligt sanningsälskande och hänsynslöst modigt tänkande“ “drivits att förstå och uppleva, huru det rationella, när det löpt linan ut, med nödvändighet går över i det irrationella“. Också hos Simmel förefinns denna insikt, som Schweitzer menar sig vara ensam talesman för, nämligen att all värderymmande övertygelse är irrationell, och att följakligen etiken i varje hänseende är en irrationell faktor i tillvaron (s. XVIII). Men en dylik radikal distinktion mellan verklighet och värde, mellan vara och bära, är *en* sak, och även om Schweitzer såtillvida icke äger anledning att känna sig alldeles isolerad i det moderna västerländska tänkandet, så är ännu likväl intet uttalat därom, huruvida den positiva lösning av det kulturfilosofiska, respektive etiska grundproblemet, som Schweitzer här, om också blott mera inledningsvis, framställer och för vilken han gör sig till målsman, verkligen betecknar en av det västerländska tänkandet tidigare prövad väg eller icke.

Schweitzers huvudtankegång torde summariskt kunna sammanfattas så<sup>1)</sup>: Då vi icke kunna vinna normerande mål för vår vilja ur kunskapen om världen eller ur insikten om skeendets syftning, och då vi på grund härav nödgas erkänna, att det är en oförsonlig dualism mellan vår världsåskådning och vår livsåskådning, så måste vi besluta oss för att ställa livsåskådningen över världsåskådningen — icke tvärtom. Och det för vår livsåskådning avgörande måste vara bestämdheten av det viljande, som är givet i vår “vilja till liv“. Det nya förnuftstänkande, som kulturen tarvar, om den eljest skall kunna tillfriskna och förnyas, har i enlighet härmed att lämna vetandet om världen och “utvecklingen“ åsido såsom något för människotanken oåtkomligt för att istället söka klarhet över innebörden av den vilja till liv, som bor inom människan. Kulturfilosofins, respektive etikens, grundproblem blir i enlighet härmed, huru viljan

<sup>1)</sup> Egendomligt nog finnes den utförd mest pregnant i förordet. Själva framställningen genomför icke konsekvent den så preciserade tankegången. Oklart blir det t. ex. vilken betydelse frågan om världsloppets mening tillerkännes för kultur och etik. Principiellt skall det kulturen uppbyggande, etiska handlandet vara oberoende av tron på världsloppets utveckling hän emot ett förnuftigt mål. I vissa sammanhang åter (t. ex. s. 63) synes en dylik tro göras gällande såsom en ovillkorlig betingelse för “kultur“.

till liv, klargjord genom tänkandet, förhåller sig till sig själv och till världen. Och svaret, som ges på denna fråga, sammanfattas i satsen: "Av inre tvång, för att vara sig själv trogen och i konsekvens med sig själv, träder vår vilja till liv i ett förhållande till vår egen tillvaro och till samtliga omgivande yttringar av livsviljan, vilket är bestämt av en sinnesförfattning, präglad av vördnad för livet (s. XV f.). Vörndaden för livet skall alltså vara etikens princip, livsviljans högsta, normerande idé, och detta skall den vara, emedan den är "den mest omedelbara och på samma gång den djupaste yttringen av min vilja till liv".

Otvivelaktigt har Schweitzer rätt däri, att det i egentlig mening kulturfrämjande, d. v. s. det etiska handlandet måste framgå ur en inre spontanitet och att det i denna mening ovillkorligen måste repliera på det subjektiva, det irrationella. Men den frågan inställer sig omedelbart, huruvida etikens princip, såsom Schweitzer gör gällande, verkligen adekvat kommer till uttryck i begreppet "vörndaden för livet". Förutsättningen för en dylik bestämning är, att livet fattas icke blott såsom ett värde bland andra värden utan såsom själva grundvärdet, det är såsom det obetingade, som äger betydelse icke allenast såsom medel för ett visst ändamål utan som äger absolut betydelse — *i sig*. Den kritiska frågan är den, huruvida en dylik bestämning verkligen med rätta kan tilläggas begreppet "liv", fattat i dess största obestämdhet — såsom förhållandet framställes hos Schweitzer.

I öppen dag ligger att det nakna begreppet liv icke är ett en tydligt begrepp. Livet kan först och främst betraktas s. a. s. ur horisontal synpunkt och å ena sidan vara liktydigt med *mitt* liv i motsats till andras liv, liksom det å andra sidan kan betyda detta kollektiva hela, i vilket också mitt liv ingår såsom ett underordnat moment. Betraktat s. a. s. utifrån vertikal synpunkt åter kan livet å ena sidan vara liktydigt med det blott vegetativt-animala, underpersonliga, undermänskliga livet och å andra sidan liktydigt med det moraliskt kvalificerade, personligt-andliga livet. Och "livet" i en av dessa betydelser kan tydligen komma att stå i ett oförsonligt antagonistförhållande till "livet" i en annan betydelse. Det obetingade hänsynstagandet till "mitt" liv utesluter vid en antagen intresse-motsättning "vörndaden för livet", betraktat såsom det utöver den enskildes intressen gående allomfattande hela; det obetingade hänsynstagandet till livet i det blott animalas eller undermänskligas



kategori utesluter likaledes den det lägre mänskliga betvingande vördnaden för det moraliskt kvalificerade, personligt-andliga livet. Ifall "vördnaden för livet" uppställs såsom viljans högsta, normerande idé, så är det alltså under alla förhållanden nödvändigt att först klargöra, i *vilkendera* av dessa olika betydelser, som begreppet liv härvid fattas. Vad Schweitzer för sin del *menar* med "livet" i detta sammanhang, vilket innehåll han tillägger detsamma, därom behöver visserligen någon tvekan icke förefinnas. För honom är "liv" utan vidare liktydigt med det personligt-andliga livet, som fritt och villigt träder i tjänareställning till nästan, det övergripande hela, mänskligheten. Det är vördnaden för livet i denna bestämda, kvalificerade mening, som för honom egentligen framstår såsom "den mest omedelbara och på samma gång den djupaste yttringen" av livsviljan. Men när situationen i verkligheten är denna, är det en betydelsefull inkongruens mellan huru Schweitzer *framställer* saken och huru han egentligen *menar*. Det är enligt Schweitzer *icke* — ehuru saken formellt framställs på detta sätt — livet, fattat i dess största obestämdhet, som har betydelse i sig, utan det är *denna särskilda, kvalificerade form av vilja till liv*, som tillerkännes detta obetingade värde. Men detta innebär, att ett i särskild mening utpräglat innehåll i tysthet blivit inskjutet i begreppet liv, varigenom begreppet liv blivit något helt annat, än den givna definitionen i och för sig ger vid handen. Den normerande idén är, när allt kommer till allt, icke livet självt; normen, som äger betydelse i sig och som påkallar den obetingade vördnaden, står i verkligheten *över* livet, fattat i dess icke-kvalificerade bemärkelse, och bestämmer detta. Men varifrån kommer då denna i tysthet förutsatta, *egentliga* norm? Schweitzer kan utan tvivel med hel och full rätt — om också i en något annan mening än han själv avser — göra gällande, att "min vilja till liv" är obetingad vördnad för det hela och för det idealt-personligt-andliga och att den sedliga normen såtillvida ligger innesluten i livet självt. Men han begär uppenbarligen ett misstag, när han generaliserar denna självanalys och identifierar "min" vilja med "vår" vilja eller med den mänskliga viljan till liv överhuvud. Schweitzer utgår i verkligheten såsom från en självklar förutsättning från den *kristna* tolkningen av livsviljan; han identifierar livet, sådant det lever i evangeliets anda av saktmod och kärlek, med den sunda viljan till liv överhuvud och utdömer till följd härav den moderna människotypen med dess "nedskruvade behov av tankeför-

djupning“ såsom en rent patologisk företeelse (s. 61). Fattad såsom en personlig bekännelse av en man, som med tanke på Kristi suveräna makt över människosjälen i sanning kunnat säga: “mich hat er nach Afrika getrieben“, är den angivna åskådningen förståelig och legitim. Annorlunda blir situationen, när såsom i denna framställning en dylik position uppställs såsom en teori med anspråk på att vara ett allmängiltigt omdöme om den mänskliga naturen. Lika gripande och lika sann som bekännelsen är i förra fallet, lika problematisk, ja motsägelsefull blir åskådningen i senare fallet. Då Schweitzer å ena sidan inser, att det sedliga idealet aldrig låter destillera sig fram ur den teoretiska världsbetraktelsen, men å andra sidan icke velat låta etiken principiellt grunda sig på tron på den kristna uppenbarelsens verklighet och sanning, har det för honom icke blivit möjligt att tillfredställande ange detta obetingade något, som på en gång kan skänka sedlig klarhet och insikt och den outtömliga sedliga kraften och inspirationen.

I begreppet “vörndnad för livet“ kan utan tvivel etikens väsentliga innehåll sammanfattas. Men livet måste då, väl att märka, fattas såsom ett med det övervärldsliga personliga liv, uppenbarande sig i historien, som suveränt griper och betvingar människoviljan, på samma gång som det befriar människan från allt för hennes innersta väsen främmande och i denna mening verkligen betyder “den djupaste yttringen“ av livsviljan. Och världs- och livsbejakelsen betyder icke då — vad detta obestämda begrepp i och för sig kan betyda — blott ett passivt njutande eller ett själviskt utnyttjande av världen och livet, utan den betyder tvärtom ett osjälviskt uppgående i strävandet att realisera kärlekens och rättfärdighetens sinnelag i mänskligheten. Visserligen synes Schweitzer mena, att livsvörndnads etik till sitt väsen är en religiös etik (s. XIX). Men ur principiell synpunkt måste en etik, som bygger på vörndnaden för livet, fattat i hela dess obestämdhet, sägas så långt ifrån vara en religiös etik, att den i verkligheten överhuvud icke gör skäl för namnet *etik* — och detta till sist av det enkla skälet, att det okvalificerade begreppet liv icke innesluter någon idé, som obetingat går utöver den animala lusten och det hänsynslösa strävandet för jagets själviska syften.

Begränsar man frågan åter till det innehåll, som Schweitzer själv tydligen vill inlägga i begreppet liv, så kan man med fog fråga, huruvida en dylik ståndpunkt, såsom Schweitzer menar, verkligen är helt ny i det västerländska tänkandet. Sammanfattar man Schweitzers

position i hans sats, att viljan av inre tvång, för att vara sitt innersta väsen trogen, har att träda i ett förhållande till sin egen tillvaro och till samtliga omgivande yttringar av livsviljan, vilket är bestämt av en sinnesförfattning, präglad av vördnad för livet, så träder omedelbart i dagen den nära frändskapen mellan en dylik position och den åskådning, som med en sådan smittande entusiasm och med obestriddig genialitet redan blivit framställd i JEAN MARIE GUYAUS moralfilosofiska skrifter. Liksom Schweitzer vänder Guyau om det kantska: "Du bör, alltså kan Du" till ett: "Du kan, alltså bör Du", och vill grunda etiken icke på lydnaden för någon sedelag utan uteslutande på den inre spontaniteten, på grundinstinkten hos människan eller på "viljan till liv". Liksom Schweitzer betraktar han denna grundinstinkt, denna livsvilja såsom identisk med "vördnad för livet", varvid livet fattas såsom det allmänmänskliga, kvalificerat av ett personligt-andligt innehåll. Det "inre tvång" till etisk strävan, varom Schweitzer talar, har hos Guyau sin direkta motsvarighet i hävdandet av detta irrationella något, som Guyau kallar "den sedliga fruktbarheten" eller "hjärtats generositet", den ur djupet av människans väsen stigande driften att dela med sig, att hänge sig åt det omfattande hela — mänskligheten. Och liksom Schweitzer förväxlar Guyau härvid delen med det hela, tolkningen av sitt individuella väsens adel och rikedom med människonaturen, fattad generellt. Men föreligger alltså en gemensam utgångspunkt för etiken hos Guyau och Schweitzer, så träffas också Schweitzer av den bistra kritik, som Nietzsche riktat mot Guyaus psykologiska grunduppfattning. Rent formellt sett är basen för moralen visserligen densamma hos Nietzsche som hos Guyau — även Nietzsche utgår från att moralen uteslutande skall grundas på den mänskliga grundinstinkten eller "viljan till liv". Men i tolkningen av denna livsviljas innebörd går Nietzsche en rakt motsatt väg. Mot bestämningen av viljan till liv såsom "vilja till det goda", till självhängivenhet och självuppoffring ställer Nietzsche — och det med samma relativa berättigande som Guyau och Schweitzer uppställa sin motsatta tolkning — bestämningen av viljan till liv såsom "vilja till *makt*", vilja till *själohövadelse*, och på livsviljan i denna mening bygger han följdriktigt upp en framtidens etik, rakt motsatt den, i vilken Guyau och Schweitzer se den allena livs- och kulturfrämjande etiken. Men redan detta förhållande åskådliggör, att en på "livsviljan" replierande etik i verkligheten aldrig kan vinna mera än blott empirisk

tillfällighet; den kan — för att använda Kants distinktion — icke ens nå upp till en *generell* giltighet, och kan ännu mindre vinna vad den likväl själv vill göra anspråk på, en *universell* betydelse.

Man måste önska, att Schweitzer — därest hans heroiska, själv-uppoffrande praktisering av livsvörnadens etik skänker honom tillfälle därtill — i kommande moralfilosofiska undersökningar ville avkläda "livsvörnadens etik" dess allmänt idealistiska-biologiska inklädnad och insätta den i det religiösa sammanhang — tron på evangeliets andeliv såsom Guds uppenbarelse i mänskligheten — vari dess av Schweitzer åsyftade innehåll i verkligheten hör hemma.

TORSTEN BOHLIN.

*PETER KATZ, Nathan Söderblom, ein Führer zur kirchlichen Einheit. Ed. Müllers Verlag, Halle, 120 sid., pris 3 mark.*

Avsikten med boken är närmast att för den tyska publiken klargöra arten av Söderbloms kyrkliga enhetssträvanden samt att avvärja en del misstolkningar, som synas ha förekommit i Tyskland. Förf. har samtidigt till tyska översatt ett arbete i enhetsfrågan av Söderblom själv, utgivet under titeln *Einigung der Christenheit, Tatgemeinschaft der Kirchen aus dem Geist werktätiger Liebe* — detta arbete synes i varje fall nära sammanfalla med Söderbloms tidigare på engelska utgivna *Christian Fellowship*.

Katz redogör först i korta drag för Söderbloms levnadsgång, ger så en framställning av huvudlinjerna i hans litterära verksamhet och slutar med en redogörelse för die *Eigenart von Söderbloms Einigungswirken*. På denna sista och omfångsrikaste avdelning ligger tonvikten — förf. låter här Söderblom själv i stor utsträckning föra ordet. På det hela taget torde det kunna sägas att den lilla boken väl tjänar det uppställda syftet. Man får ett starkt och levande intryck av de ideal, som besjåla Söderbloms endräktsarbete. Skulle någon oroat sig för, att det här vore fråga om någon oklar, egenarten utplånande religions- och konfessionsblandning, bör han kunna bliva lugnad.

Boken framträder utan alla anspråk och det kan därför icke vara lämpligt eller riktigt att lägga någon alltför sträng kritisk måttstock på densamma. Aldeles särskilt gäller detta det parti som handlar om Söderbloms litterära verksamhet — vad förf. här anför har endast kunnat få en mera summarisk karaktär. Det synes mig dock

som om det kunde vara tillåtet att just till detta parti anknyta åtminstone *en* kritisk randanmärkning. Jag gör det därför, att Katz' bok — bortsett från en liten, nu redan flera år gammal svensk levnads-teckning — såvitt jag vet är det första försöket att giva en sammanhängande överblick över Söderbloms litterära och kyrkliga verksamhet. Det föreligger därför en viss risk för att här uttalade omdömen skola kunna komma att gå igen i efterföljande framställningar.

Min randanmärkning gäller frågan om den rol som den ritschlska teologien spelat med hänsyn till det Söderblomska kyrkoidealets genesis. För förf. ter sig saken snarast på följande sätt: den ritschlska teologiens gudsrikes-tankar ha på grund av olika hämmande omständigheter icke i Tyskland kunnat utveckla sig till någon stark och levande kyrkosyn; en sådan möjlighet fingo de däremot, när de blevo omplanterade på svensk mark (jmf. sid. 27 f.). Såvitt jag kan se överskattar en dylik tankegång i hög grad den betydelse som den ritschlska teologien ägt för Söderbloms kyrkosyn. Visserligen vill jag på intet sätt förneka att den ritschlska teologien ägt stor betydelse för honom såsom befriande faktor och som allmänt incitament. Men när det gäller det starka och mäktiga kyrkoideal, som besjälade Söderbloms teologi under senare decennier, får man söka efter andra huvudmotiv. Att Ritschls teologi icke i Tyskland mäktade framföda något levande kyrkoideal beror säkerligen icke *bara* på vidriga omständigheter av ett eller annat slag — det har i sista hand sin grund i denna teologis egen grundkaraktär. Den var — trots allt tal om Guds rike — i detta avseende impotent av skäl, på vilka jag icke här kan närmare ingå. Ett studium av Söderbloms skrifter visar också, att hans levande kyrkoideal växer sig allt starkare, i samma mån som han i en fortgående uppgörelse med karakteristiskt ritschlska tankar finner sin egenart. Jag kunde här särskilt hänvisa till Söderbloms tvänne skrifter Uppenbarelsereligion (i festskriften till Torén, 1903) och Ett bidrag till den kristna uppenbarelsetrons tolkning, 1911). Avgörande betydelse har här Söderbloms alltmer framträdande och allt starkare hävdade tanke på gudsuppenbarelsens *levande* och *alltjämt fortgående* karaktär. Man observere särskilt utredningen sid. 20 i det sistnämnda arbetet. Katz har vid ett par tillfällen en smula berört sammanhanget mellan Söderbloms uppenbarelse- och kyrkobegrepp. Härpå måste emellertid en helt annan och vida starkare tonvikt läggas. Sker detta, faller ljuset ock klarare över Söderbloms såväl positiva som negativa förhållande till den karakteristiskt ritschlska teologien.

GUSTAF AULÉN.

*MARTIN LUTHER, Om den trålbundna viljan, översatt av Gunnar Rudberg, med en inledning av Arvid Runestam. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag, LXXIX + 373 sid., pris kr. 6:75.*

Som bekant betraktade Luther själv *De servo arbitrio* såsom sin förnämsta teologiska skrift. Frågar man efter dess inflytande inom den evangeliska kristenheten och dess teologi, så kan man icke rätt gärna säga, att skriften i fråga varit den mest levande. Snarare torde det kunna påstås, att man i regel ställt sig på ett värnadsfullt avstånd, att *De servo arbitrio* halvt om halvt varit ett stycke tabu. Förklaringen. härtill kan icke sökas enbart däri att man mindre väl förstått mästartens djupaste intentioner. Varken ortodoxi, pietism, rationalism eller den av Schleiermacher och den filosofiska idealismen påverkade 1800-talsteologien var tillräckligt lyhörd för att rätt kunna uppfatta och sentera förkunnelsen i *De servo arbitrio*. Men om detta än delvis kan förklara att Luthers berömda uppgörelse med Erasmus fått en mers undanskjuten ställning inom den evangeliska teologien, så måste förklaringen också sökas i skriftens egen karaktär.

Luthers bok om den trålbundna viljan rymmer inom sina pärmar det mest oförgängliga som fötts fram i reformationen — och på samma gång det mest tidsbundna och förgängliga. Ingenstädes talas det mäktigare eller mera intensivt om det allmänligt kristna, i reformationen pånyttfödda evangeliet: *sola gratia*; ingenstädes träder den suveräna kärlekens gudsbild väldigare fram ur det fördolda. Här föras vi upp på svindlande höjder, där perspektiv utan gräns öppna sig för trons förundrade öga; här sänkas också loden som djupast ned i de bottenlösa irrationella djupen. Här möter — såsom J. A. Eklund särskilt framhållit i en uppsats i detta häfte — all Luthers myndighet och frihet, oförskräckthet och trygghet, mannen som har något att säga och som icke tvekar att säga det fasta ordet. Men Luthers skrift har också andra sidor. Samtidigt med allt detta storslagna kan Luthers polemik framträda såsom ett omständigt gnåt, vilket verkar både tröttande och irriterande. Vi finna en snäv bundenhet vid bibelbokstaven, som gång på gång hindrar den bibliska andekraften att komma till sin rätt. Och vi möta ett logiskt konsekvensmakeri, som verkligen — för att tala med Eklund — kör logikens magra, piskade ök ett gott stycke längre än vägen räcker. Ja, detta konsekvensmakeri kan t. o. m. leda Luthers tanke in på banor, som föra bort från hans djupaste och mest centrala religiösa livssyn. Så är *De servo arbitrio* mer än någon annan av reformationens stora och banbrytande skrifter en komplicerad storhet. Den är icke reformationens främsta, dess renaste, klaraste och mest tillgängliga dokument, men väl, teologiskt sett, dess intressantaste.

Det är därför prisvärt att denna märkliga bok nu föreligger i svensk översättning, allrahälsst som översättningen alltigenom bär

prägel av mästerskap. Jag tillåter mig betvivla att det överhuvudtaget existerar någon bättre översättning av *De servo arbitrio*. Översättaren har f. ö. förvärvat sig ytterligare anspråk på vår tacksamhet genom att han till texten fogat en hel del välbehövligen anmärkningar.

Såsom av ovanstående reflexioner framgår är *De servo arbitrio* icke var mans bok. Det fordras i själva verket en synnerligen ingående teologisk insikt för att finna fram i dess labyrinter. Det behövs en kompass. Den svenska upplagan är också nog lycklig att äga en synnerligen pålitlig sådan i den av professor Runestam författade 79 sidor starka inledningen. Visserligen har *De servo arbitrio* i våra dagars Tyskland tillvunnit sig ett nytt intresse och, efter vad det säges, blivit läst i ganska vida kretsar. Men jag skulle icke desto mindre ställt mig ytterst tveksam i fråga om lämpligheten att utgiva en svensk upplaga, om icke denna upplaga blivit försedd med en så förstklassig, verkligt klargörande inledning. Med säker målmedvetenhet har Runestam koncentrerat sig på bokens stora huvudfrågor. I det första av inledningens fyra kapitel fastställs Luthers religiösa huvudmotiv i kampen med Erasmus. Det andra kapitlet är ägnat åt gudsbilden. Här gives oss god hjälp att skilja den ädla metallen från slagget: den mäktiga, suveräna gudsbild, som är själva centrum i *De servo arbitrio*, träder på ett levande sätt fram för våra blickar. Av största intresse är det att se, hur det logiska konsekvensmakeriet kan driva Luther bort från hans centrala religiösa intresse till en gudsbild, som icke är annat än den rena, okvalificerade kraften, men också hur Luther icke kan stanna här, hur tvärtom det religiösa motivet tar ut sin rätt, hur detta i grunden irreligiösa gudsbegrepp slår om i sin motsats och blir den fientliga makt, mot vilken den suveräna gudomliga kärleksviljan går till strids. I det tredje kapitlet utreder Runestam de invecklade problem, som knyta sig till frågan om frihet och nödvändighet, passivitet och aktivitet i gudsförhållandet — han bygger här på sina tidigare ingående undersökningar i detta ämne (*Viljans frihet och den kristliga friheten, en undersökning i Luthers teologi, 1921*). Slutkapitlet ger några till eftertanke eggande reflexioner angående anledningen till det nyväckta intresset för denna Lutherbok. Att vi här, såsom författaren framhåller, ha att göra med en hälsosam reaktion mot en alltför mänskligt vek och överklig bild av den gudomliga kärleken är uppenbart nog. Möjligen torde det emellertid, vid en närmare granskning, finnas anledning att skilja mellan dylika, religiöst värdefulla och andra mindre värdefulla motiv — det torde nämligen icke kunna förnekas, att man också inom nutida teologi understundom sökt stödja sig på sådant, som hör till svagheten och icke till styrkan i Luthers storverk.

GUSTAF AULÉN.