

I VAD MÅN TILLVARATAR »NÅDENS ORDNING» DET SPECIFIKT LUTHERSKA I VÅR TRO?

NÅGRA PRINCIPIELLA LINJER

AV DOCENT GÖSTA HÖK, UPPSALA.

Schartaus "nådens ordning" är en lära, som steg för steg vuxit fram under ett par århundraden genom att den ena tanken fogats till den andra, varefter det hela så småningom sammansmälts till en totalkonception. Den kan därför icke förstås utan vederbörligt hänsynstagande till dess ännu på många punkter i dunkel höljda genesis. Den största klarheten om denna läras konfessionella egenart torde därför vinnas, om man får följa dess tillkomstprocess. Man får då se, hur skilda inflytanden gjort sig gällande, varigenom det specifikt lutherska uppmjukats och undanträngts till dess en egenartad, men icke rent luthersk totalkonception återstår.

Vägen från Luther till Schartau går över ortodoxien. Den första uppmjukningen av Luthers grundsyn sker också redan hos Melanchthon och i ortodoxien. Denna utmynnar i den "nådens ordning", som föreligger hos David Hollazius i dennes dogmatiska arbete "Examen theologicum acroamaticum" 1707. I den av pietism uppmjukade ortodoxi, som här möter oss, ha vi den direkta utgångspunkten för en utveckling, som för fram till Schartau. Förbindelseleden mellan Hollazius' "Examen theologicum acroamaticum" och Schartaus kateketiska produktion utgöres av Johan Möllers olika kateketiska "försök". Möller lämnade, som känt är,¹ den traditionella uppställningen av det kateketiska materialet efter Luthers lilla katekes och införde i stället — som han själv säger — en uppställning i naturlig ordning. Denna naturliga ordning är en dogmatisk uppställning. Han säger själv: "För at wara *ordentlig*, eller at föreställa sakerne i sin naturliga förbindelse och sammanhang, har man agtat nödigt, at följa den ordning, som i de bäst inrättade större Theolo-

¹ Jfr Lizell, G., Den kateketiska undervisningen, Uppsala, 1920, I, 124 ff. och Nelson, G., Biskop Johan Möller, Stockholm, 1936, 178 ff.

giska Läroböcker plägar iagttagas, såsom tjenligast, at gifwa et rent och sammanhängande begrep om vår Ewangeliska Salighets-lära."² Den ordning Möller följer är nu icke hämtad ur mer än *ett* enda dogmatiskt verk och det är David Hollazius' "Examen theologicum acroamaticum", som fått tjänstgöra som förebild. Saken illustreras kanske bäst genom en jämförelse av kapitelrubrikerna i de båda arbetena.

<i>Partis I.</i>	HOLLAZIUS:	MÖLLER:
1.	DE DEO	1 Cap. Om GUD.
2.	DE SUMMO MYSTERIO SACROSANCTAE TRINITATIS	
3.	DE CREATIONE	2 Cap. Om Skapelsen och de skapade tingen,
4.	DE ANGELIS	i synnerhet Änglarne
5.	DE HOMINE	och människorne.
6.	DE PROVIDENTIA DEI	
7.	DE BEATITUDINE AETERNA	3 Cap. Om människornes första fullkomliga och lycksaliga tillstånd.
 <i>Partis II.</i>		
1.	DE IMAGINE DEI	
2.	DE PECCATO	
3.	DE PECCATO HOMINUM PRIMO..... DE PECCATO ORIGINALI	4 Cap. Om syndafallet, och människans syndiga och olycksaliga tillstånd, som därpå följde.
4.	DE PECCATIS ACTUALIBUS	
5.	DE DEFECTU LIBERI ARBITRII IN REBUS SPIRITUALIBUS	
 <i>Partis III, Sect. I.</i>		
1.	DE BENEVOLENTIA DEI UNIVERSALI ..	5 Cap. Om Guds allmänna och förbarmande kärlek.
2.	DE PRAEDESTINATIONE DE REPROBATIONE	
3.	DE CHRISTO	6 Cap. Om Återlösningen och nådens förvärfwande af GUDS Son; hwarwid handlas
	DE PERSONA CHRISTI	1) Om vår Återlösares person och naturer.
	DE OFFICIO CHRISTI.....	2) Om vår Återlösares ämbeten.
	DE STATU EXINANITIONIS CHRISTI....	3) Om vår Återlösares stånd.
	DE EXALTATIONE CHRISTI	4) Om sjelfwa Återlösningen.

² Citatet är hämtat ur Möller, J., Försök Til en, I naturlig ordning inrättad, Lärobok I Christendoms-kunskapen, Strengnäs, 1775², förordet sid. 3. Detta förord angives i överskriften vara ett "Utdrag af Företalet til första uplagan" 1769, men innehåller på denna punkt mer än första upplagens företal. Citatet finnes därför icke i första upplagens företal. I en annan skrift, Möller, J., Behörigt Swar På obehörige och ogrundade Anmärkningar, Af Dom-Prosten Herr Doctor Knös i Skara, Stockholm, 1781, där Möller bland annat försvarat sin uppställning av katekesen mot Knös' anmärkningar, talas också om den ordning, som "i de ordenteligaste Läroböcker är antagen".

4. DE GRATIA SPIRITUS S. APPLICATRICE 7 Cap. Om Återlösningens, eller den förwärfwade nådens tillämpning af den Heliga Andå; hwarwid handlas
- 1) Om denna förwärfwade nådens tillämpning i allmänhet.
- 2) Om ordningen, at komma til åtnjutande af den förwärfwade nåden, som är
- DE GRATIA VOCANTE (1) Kallelsen och upwäckelsen.
5. DE GRATIA ILLUMINANTE (2) Uplysningen.
6. DE GRATIA CONVERTENTE (3) Omvändelsen.
7. DE GRATIA REGENERANTE och nya födelsen.
8. DE GRATIA JUSTIFICANTE 3) Om sjelfwa den förwärfwade nådens meddelande uti Rättfärdiggörelsen.
9. DE GRATIA INHABITANTE ET DE UNIONE JUSTIFICATCRUM MYSTICA CUM DEO. 4) Om Nådens stånd, med de dithörande stycken, som äro
- (1) Nådeståndets kännetecken.
- (2) Nådeståndets förmoner och swårigheter.
10. DE GRATIA RENOVANTE. (3) De benådades och trognas skyldigheter eller helgelsen.
11. DE GRATIA CONSERVANTE (4) Framhårdande och bibehållande uti Nådens stånd.
12. DE GRATIA GLORIFICANTE
DE DAMNATIONE AETERNA INFIDELIUM

Partis III, Sect. II.

1. DE MEDIIS SALUTARIS 5) Om Nådemedlen, som äro
- (1) Ordet, neml.
- DE VERBO LEGIS (a) Lagen, och
- DE LEGE CEREMONIALI
2. DE VERBO EVANGELII. (b) Evangelium.
- DE TESTAMENTIS DIVINIS
3. DE SACRAMENTIS (2) Sacramenterne, som i Nya Testamentet äro
- DE SACRAMENTO CIRCUMCISIONIS
- DE AGNO PASCHALI
4. DE SACRAMENTIS NOVI TESTAMENTI
- DE BAPTISMO (a) Döpelsen, och
- (b) Nattwarden.
5. DE EUCHARISTIA
6. DE POENITENTIA 6) Om Läro- eller prädiko-Ämbetet, hwarigenom nådens tillämpning i synnerhet befordras.
- DE CONTRITIONE
7. DE FIDE IN CHRISTUM
8. DE BONIS OPERIBUS 8 Cap. Om de yttersta tingen, och människornes tilstånd efter döden, hwarwid handlas
- DE ORATIONE
9. DE MEDIIS SALUTIS ISAGOGICIS 1) Om den lekamliga döden.
- DE MORTE TEMPORALI
- DE STATU ANIMARUM POST MORTEM
- DE SEPULTURA CORPORIS

- | | |
|------------------------------------|--|
| DE RESSURECTIONE MORTUORUM | 2) Om de dödas uppståndelse. |
| 10. DE EXTREMO JUDICIO | 3) Om yttersta Domen. |
| DE CONSUMMATIONE MUNDI | 4) Om werldenes undergång och ände. |
| | 5) Om den ewiga saligheten och de trognas
tillstånd efter döden. |
| | 6) Om den ewiga osaligheten, och de otrognas
tillstånd efter döden. |

Partis IV.

1. DE ECCLESIA
DE ECCLESIA SYNTHETICA
DE ECCLESIA REPRAESENTATIVA
DE ANTI-CHRISTO
2. DE MINISTERIO ECCLESIASTICO
3. DE MAGISTRATU POLITICO
4. DE STATU OECONOMICO

Överensstämmelsen är icke fullständig men ändå så stor, att ett direkt beroende måste konstateras. Den senare ortodoxiens läroböcker äro sinsemellan till uppställningen mycket lika, men ändå icke så lika, att någon annan bok än Hollazius skulle kunna tänkas som direkt förebild. Att Möller fått sin indelning av katekesen från Hollazius' dogmatiska arbete innebär nu i sak, att *den ortodoxa dogmatikens analytiska metod* tränger in och bestämmer uppställningen även i svenska katekeser. Möllers naturliga ordning är med andra ord intet annat än den analytiska metoden. Beroendet gäller därför icke endast nådens ordning, utan uppställning och metod i det hela. Nådens ordning är endast en del av det hela — låt vara den enligt Möllers mening viktigaste delen — men ändock endast en del. Möller övertog Hollazius' uppställning och metod, och då har nådens ordning fått följa med. För oss betyder detta, att vi måste skilja det formella beroendet från det sakliga. Nådens ordning kan hos Möller till en del förklaras genom det formella beroendet av Hollazius, utan att en lika stark saklig överensstämmelse föreligger.

Sedan har Schartau i sin tur följt Möller. Han rättar, förändrar och utbygger det Möller givit. Här göra sig andra sakliga inflytanden gällande, men grundstommen är dock densamma, som Möller en gång övertagit av Hollazius.

I.

Låt oss nu steg för steg i sak följa utvecklingen från Luther fram till Schartaus "nådens ordning". Hos Luther tages utgångspunkten bäst i hans

utläggning av tredje trosartikel. I lilla katekesen skildras den Helige Andes verk på följande sätt: "Sondern der Heilige geist hat mich durchs Euangelion beruffen, mit seinen gaben erleuchtet, jm rechten glauben geheiligt und erhalten". Denna uppräknig återkommer i det närmast följande avsnittet: "gleich wie er die gantze Christenheit auff erden beruefft, samlet, erleucht, heiligt und bey Jhesu Christo erhielt jm rechten einigen glauben" (WA 30 I 367 f.). Den kompletteras därefter med tanken på daglig syndaförlåtelse, de dödas uppståndelse och ett evigt liv. I stället för denna redogörelse ha Möller och Schartau satt "nådens ordning", såsom denna hämtats från den ortodoxa dogmatiken. Riktigt jämförbara storheter äro icke Luthers utläggning och den ortodoxa dogmatikens framställning av de begrepp, som senare infogas i nådens ordning. Ändå kunna vissa jämförelser göras, därför att båda i viss mån behandla detsamma. Vissa ord äro också gemensamma. Luther har talat om kallelse, upplysning, att helgas i rätt tro, och daglig syndaförlåtelse. Hollazius talar om kallelse, upplysning och det som motsvarar att helgas i rätt tro, nämligen omvändelse, pånyttfödelse och rättfärdiggörelse. Vidare talar han om förnyelse och bevarande. Är det då icke detsamma de säga?

Låt oss se, hur sakerna uppfattas av Luther. Kallelsen är för Luther en kallelse genom det yttre ordet. Upplysningen är det Andens verk, varigenom det yttre ordet kommer att mottagas i hjärtat. Man skulle kunna säga, att den Helige Ande öppnar vårt hjärta för ordet genom sina gåvor. Kallelse och upplysning kunna därför av Luther icke tidligt skiljas åt. Men de kunna icke heller tidligt skiljas från tron. De måste alltid samverka för att människan skall komma till tro. Överhuvudtaget är kallelsen lika litet för Luther som för ortodoxien en till omvändelse-schemat bunden tidlig akt. Kallelsen är Guds nådeserbjudande i vidsträckt mening. På samma sätt är icke heller upplysningen tidligt fixerad. Den är den i och med det yttre ordet givna Andens uppmjukande verkan på människohjärtat, så att ordet mottages. Alltsammans för så fram till den tro, i vilken vi äga delaktighet av Kristi död och uppståndelse på ett osynligt sätt. Vi äro födda på nytt, rättfärdiga, helgade och rena, alltsammans i tron på Kristus. Vi äga alltsammans helt och fullt, men icke på ett synligt sätt, utan genom Guds handlande med oss i dopet, när vi tro.

I den yngre ortodoxien återges samma tankegång med vissa små varia-

tioner. Kallelsen är Guds nådeserbjudande. Tages kallelsen i strikt och icke i vidsträckt mening, så är den i vanliga fall en kallelse genom det yttre ordet. Ortodoxiens huvudtanke avviker icke här från Luther. Upplysningen förekommer i allmänhet icke såsom särskild läropunkt. Där den i andra sammanhang omtalas, tages den — under förutsättning att den föregår pånyttfödelsen — i Luthers betydelse, lika med ett det yttre ordet bekräftande andevittnesbörd. Undantag utgöra Calovius och Hollazius, som av polemiska skäl ägnat upplysningen särskild uppmärksamhet. Den vanliga ordningen, som följes av König, Qvensted och här i Sverige av Benzelius, går direkt från kallelsen till pånyttfödelsen, dvs. direkt från nådeserbjudandet till trons upptändande. Den nya födelsen är nämligen för ortodoxien alldeles som för Luther det människan har, när hon kommer till tro. Här tänker man objektivt på det människan får genom tron, nämligen syndernas förlåtelse och rättfärdiggörelse, subjektivt på det människan får för att kunna tro, nämligen krafter att tro (*vires credendi*). Hos König och Qvensted behandlas därefter omvändelsen, hos Hollazius sättes omvändelsen före pånyttfödelsen. Så länge omvändelsen får vara synonym med pånyttfödelse, betecknande dennas subjektiva sida, betyder ordningen här ur saklig synpunkt föga. Vissa tendenser finnas dock såsom hos Hollazius att i omvändelsen dra in moment, som tillhöra boten. Sker det, måste Hollazius' ordning — med omvändelsen före pånyttfödelsen — betecknas såsom pietistisk uppmjukning jämfört med König och Qvensted, där omvändelse och bot på rent lutherskt sätt springa fram ur pånyttfödelsen. Därefter följer rättfärdiggörelsen, som är en juridisk akt, varigenom människan räknas för rättfärdig. Vidare följer ett avsnitt "De unione credentium mystica cum Deo". Här redogöres för, hur människan genom tron blir delaktig i allt det goda, som Kristus äger. Den mystiska föreningen innebär därför icke någon empirisk förvandling av människan, men väl en i tron på en gång given, real och full delaktighet av allt det Kristus äger. Den är en förening, verklig i tron, men icke empiriskt, icke synligt verklig. Det är en förening, varigenom människan får allt det Kristus äger och så blir rik, under det att Kristus tar på sig allt, som är människans, och så blir fattig. Till sist följer så *renovatio*, som handlar om den empiriska, inherenta förnyelsen. Här först införes tanken på människans *successiva*, empiriska, inherenta förvandling och på goda gärningar. Det som här behandlas är en följd av att människan kom-

mit till tro, blivit pånyttfödd, rättfärdiggjord och ett med Kristus. I vanliga fall är det slut med detta, men hos Hollazius tillfogas ytterligare conservatio, hos Calovius och Hollazius glorificatio.

Denna mycket summariska framställning är endast avsedd att antyda den gemensamma av Luther och Melanchthon övertagna grundsyn, som skymtar igenom överallt, där de ortodoxa syssla med nådens ordning. En exakt framställning av nyanserna är på detta område icke möjlig utan en mycket i detalj gående analys av varje enskild författare separat. En sådan analys skulle här föra för långt. Vi nöja oss därför med att konstatera, hur de ortodoxa teologerna i detta avsnitt av teologien i stort kunnat tillvarata Luthers tendenser. Särskilt av betydelse är att se, hur man med utgångspunkt från det i kallelsen givna nådeserbjudandet, såsom detta möter oss i Guds ord, i allmänhet satt direkt in på det människan äger i tron, nämligen pånyttfödelse, rättfärdiggörelse och mystisk förening, varvid — med undantag av tron — de moment, som tänkas innehålla en empirisk förändring av människan, bruka framställas såsom framspringande ur det objektiva i ett föregående moment. Man har med andra ord tillvaratagit Luthers tes, att personen går före gärningarna på samma sätt som trädet går före frukten. Det som äges i pånyttfödelse, rättfärdiggörelse och mystisk förening, äges helt och fullt i tron. I vart och ett av dessa moment finnes därför hos de ortodoxa intet empiriskt mer än tron. Vi ha här en viktig skillnad mellan lutherskt och kalvinistiskt tänkande, i det kalvinismen alltid betonar det empiriska och effektiva ägandet.

Några egendomligheter i de ortodoxas framställning böra ytterligare belysas. Först några ord om ordningen. Ordningen mellan skilda loci betingas i den tidigare ortodoxien av lämplighetshänsyn. Ofta följde man bekännelseskriaternas uppställning. När senare det som kallats nådens ordning börjar skymta, överges icke därmed locimetoden. Det som sker är endast, att de skilda loci nu ordnats enligt den analytiska metod, man tillämpar. Kallelse, upplysning osv. framställas därför aldrig systematiskt såsom skilda moment i en människas frälsningsprocess. De behandlas alltså jämt såsom loci. För varje moment diskuteras bland annat de olika betydelse, i vilka ordet kan tagas, utan att en bestämd betydelse fixeras på bekostnad av de övriga. Skilda loci gripa därför ofta in på varandras områden. Det är endast i strikt, icke i vidsträckt mening, man bestämt kan skilja varje punkt från den närmast föregående och den närmast efterföljande.

Likaså kan ett moment vara tidligt, under det att det nästa är otidligt, ett kan ha ett helt objektivt innehåll, under det att nästa beskriver subjektiva förändringar hos människan. Ordningen är icke psykologiskt fixerbar, den är logiskt betingad av den metod man använt, nämligen den analytiska. Det är med andra ord icke en empiriskt given ordning, utan en logisk uppställning såsom av en bok. Man kan icke desto mindre förstå, hur denna logiska ordning senare tenderat att övergå i en empiriskt tänkt ordning. Det möjliggöres, när varje moment strikt avgränsas från det efterföljande, så att det, som sker i detta moment, tänkes gälla människor av det slag, som omtalas i närmast föregående moment, och syfta till vad som följer i närmast efterföljande moment. Detta sista är särskilt utpräglat hos Hollazius, utan att man därför skulle kunna säga att Hollazius kommit ifrån den logiska kapitelindelningen till en empiriskt tänkt ordning. En empirisk ordning införes däremot senare av Möller.

Några olikheter mellan ortodoxien och Luther måste också påpekas. Det gäller här terminologien mer än grundsynen. Luther utgår från tanken på att Kristus befriat oss från synd, död, djävul, vrede och lag. Han har befriat oss genom sin död och uppståndelse. Därför äro vi helt och hållet pånyttfödda, rättfärdiga, heliga och rena genom Jesus Kristus vår Herre genom delaktigheten av hans död och uppståndelse i tron. Att vi ha pånyttfödelse, rättfärdighet, helighet och renhet i tron betyder för Luther, att det icke är tal om en empirisk eller inherent pånyttfödelse, rättfärdighet, helighet eller renhet. Kristna människor ha givetvis också empirisk pånyttfödelse, rättfärdiggörelse, helighet och renhet, men då endast till en del. Empiriskt blir det icke tal om en hel och full befrielse. Därför är det empiriska och inherenta för en människa i samvetsnöd ingenting att sätta sin lit till och bygga på. Vi kunna endast bygga på det vi ha helt och fullt, och det är icke det inherenta, empiriska. Vi måste bygga på en annan verklighet än den empiriska, nämligen på det som givits oss såsom ett löfte i dopet. I dopet ha vi fått något osynligt, som vi måste tro. Om denna i tron givna delaktighet har Luther en gång själv använt namnet "sakramentlich" (WA 2 730). Om ordet sakramental icke missförstås torde det här hos Luther kunna användas för att skilja den delaktighet av Kristi död och uppståndelse, som vi ha i tron genom dopsakramentet från varje effektiv, inherent och empirisk delaktighet.³

³ Jfr min uppsats "Vad menade Luther med ny födelse?" i Svensk teologisk kvartalskrift, 1944 H. 2.

Hos Luther kan man därför skilja en sakramental pånyttfödelse, en sakramental rättfärdiggörelse, en sakramental helighet och en sakramental renhet från empirisk pånyttfödelse, rättfärdiggörelse, helighet och renhet. Det sakramentala äga vi i tron och vi äga det aldrig styckevis och delat, utan alltid helt och fullt. Det empiriska äga vi icke i tron utan synligt, men alltid styckevis och delat, aldrig helt och fullt. Luthers tes är nu, att vi alltid måste äga det sakramentala före det empiriska. Man får icke börja med det empiriska. När det gäller rättfärdigheten är saken klar. Vi äro helt och fullt rättfärdiggjorda i tron, innan vi göra några goda gärningar. Men detsamma gäller i lika hög grad, där de andra begreppen användas. Vi måste vara pånyttfödda i tron, innan den nya födelsen visar sig empiriskt (WA 20 416 ff.). Vi måste vara heliga genom att i tron tillhöra kyrkan, innan vi helgas i empirisk mening (WA 30 I 188 o. 190). Vi äro rena genom Guds ord i tron, innan vi renas empiriskt (WA 45 652 ff.). Därför blir det i grund icke stor skillnad på pånyttfödelse, rättfärdiggörelse, helgelse och rening, när Luther använt dessa ord i sakramental betydelse. De ange allesammans det, som vi äga i tron, och det äga vi helt och fullt. Men de kunna också användas om det empiriska och inherenta, som vi aldrig kunna äga mer än styckevis.

Hur har nu ortodoxien här tillvaratagit Luthers tendenser? Ett är klart. Ortodoxien har icke tappat bort Luthers lära om den osynliga, fulla och hela delaktighet av Kristi död och uppståndelse, som vi äga i tron. Det finns många bevis på den saken. Framförallt finns denna tanke bevarad i läran om rättfärdiggörelsen och i läran om den mystiska föreningen. Både när det gäller rättfärdiggörelsen och när det gäller den mystiska föreningen, är det i ortodoxien alltid tal om ett momentant skeende, som skänker i ena fallet hel och full rättfärdighet, i det andra hel och full förening med Gud. Detta visar, att det empiriska och inherenta betraktelsesättet är uteslutet för dessa två. Det empiriska sker ju alltid så småningom och aldrig helt och fullt. Ur rättfärdiggörelse och mystisk förening skall sedan förnyelsen (renovatio) springa fram, och den sker successivt och aldrig mer än till en del. Rättfärdiggörelsen och den mystiska föreningen äro därför de läropunkter i ortodoxien, som bäst bevarat Luthers huvudtanke.

Hur förhåller det sig då med regeneratio, den nya födelsen? Enligt Luther var denna grundad i Guds löftesord och därför evig. Den varade

för alltid. Människan kunde visserligen genom förhärdelse i synd komma ifrån sin nya födelse, så att den icke blev henne till gagn, men därför gick icke hennes nya födelse under. Denna Luthers tro på den nya födelsens varaktighet hänger säkert samman med att ny födelse och dopnåd förbundits. Dopnåden förloras icke, människan kan alltid söka sig tillbaka till dopnåden. På samma sätt är det med den nya födelsen. Den nya födelsen försvinner icke, man kan söka sig tillbaka. Men Luther lär ändå, att vi icke ha del av den nya födelsen annat än i tron. Därför är endast den troende pånyttfödd. Också här är det på samma sätt som med dopet. Dopnåden ha vi också del av endast i tron, och tron kan förloras. Därför kan för Luther icke pånyttfödelsen gå under, den är grundad i Guds löftesord och Guds ordningar, men min delaktighet i den nya födelsen har icke samma varaktighet. Jag kan förlora den, så att jag icke längre är pånyttfödd. Jag förlorar den, om jag förlorar tron.

Hur går det med detta i ortodoxien? Man kan säga, att det andra momentet, det att jag är delaktig av den nya födelsen genom tron, blivit huvudsaken i ortodoxien, under det att man tappat bort tanken på den sakramentala oförlorbara dopnåden. Ortodoxien tänker därför icke lika konsekvent sakramentalt som Luther. I stället för sammanställningen dop och tro träder nu tro på ordet. Tron verkar oberoende av sakramentet. Detta kommer att bestämma utformningen av den nya födelsens begrepp. Så räknar t. ex. König syndernas förlåtelse och rättfärdiggörelsen genom tron till den nya födelsen i strikt mening, men viktigare är, att ordet användes "pro collatione virium credendi"⁴ och Hollazius säger: "Regeneratio formaliter consistit in donatione fidei."⁵ Man har identifierat den nya födelsen med trons upptändande. Trons upptändande tänkes av ortodoxien empiriskt men icke som inherent förvandling. Därför att det tänkes empiriskt sker det successivt.⁶ Regeneratio har därmed överförts från det sakramentala planet till det empiriska. Det står nu som ett säreget empiriskt moment före den sakramentalt tänkta rättfärdiggörelsen och mystiska föreningen, på samma sätt som renovatio följer efter som ett empiriskt

⁴ König, J. Fr., *Theologia Positiva Acromatica Synopticè tractata*, Rostochii & Lipsiae, 1706¹², § 447.

⁵ Hollazius, D., *Examen theologicum acroamaticum*, Stockholmiae & Lipsiae, 1725⁴, Part. III, 326.

⁶ König, § 470, Qvensted, J. A., *Theologiae didactico-polemicae Wittebergae*, 1685, III 483, Hollazius, III 330.

moment av annan art. Detta är givetvis en avvikelse från Luther. Den nya födelsen kan nu förloras och återupprepas.⁷ För Luther var det alltid tal om ett återvändande till den nya födelsen.⁸

Denna förskjutning av innebörden i termen ny födelse får också andra konsekvenser. Luther talade mycket ofta om att människan fick ett nytt väsen eller en ny substans genom den nya födelsen.⁹ Han åsyftade härmed en sakramental, fullständig, osynlig förnyelse, som vi äga i tron, ej empiriskt. Denna Luthers terminologi lämnas av lutherdomen såsom en följd av polemiken mot *Flacius*. I stället upptages *Strigels* tanke att pånyttfödelsen innebär en förändring av accidenserna. Det som sker i pånyttfödelsen, är att människan får krafter att tro.¹⁰ Detta är något acciden tiellt.¹¹ I sak har man dock icke lämnat Luthers syn. Det kan man se av sättet att tolka delaktigheten i en gudomlig natur, varom det talas 2 Petr. 1, 4. Denna delaktighet uppfattas icke som empirisk, endast delvis ägd delaktighet, utan som en hel och full delaktighet i tron.¹² Men detta är icke något, som vi få med pånyttfödelsen utan först i den mystiska föreningen.¹³

Man skulle därför sammanfattande kunna säga, att ortodoxien på det område, som vi nu behandlat, lämnat det konsekvent sakramentala i Luthers grundsyn, men ändå genom det imputativa momentet och genom den mystiska föreningen lyckats hålla fast Luthers tankar på en hel och full delaktighet av Kristi död och uppståndelse. Samtidigt har terminologien förskjutits, så att pånyttfödelse och förnyelse mer eller mindre konsekvent hänförs till ett empiriskt plan, varvid pånyttfödelsen såsom trons upp tändande dock klart och tydligt skiljes från helgelsen eller förnyelsen, som betecknar en inherent, empirisk förvandling. Luthers tankar på helt odelat ägande i tro av Kristus ha bibehållits i rättfärdiggörelsen och den mystiska föreningen. Där tänkes icke ägandet empiriskt utan som trons ägande. Men pånyttfödelsen själv tänkes icke längre så. Den har blivit

⁷ König, § 473, Qvensted, III 487, Hollazius, III 332 f.

⁸ WA 2 45, 30 I 221, 45 173.

⁹ WA 10 II 301 f., 47 9, 13, 15, 18.

¹⁰ König, § 447, Qvensted, III 477, Hollazius, III 319.

¹¹ Qvensted, III 483 f., Hollazius, III 328.

¹² Gerhard, J., *Commentarius super Posterio rem D. Petri Epistolam*, Hamburgens., 1641, 34 ff., Hollazius, III 329.

¹³ Hollazius, III 329.

successiv och accidentiell. Den nya födelsen, nu likställd med trons upp-tändande, är en empirisk förändring hos människan.

II.

Vi ha nu beträffande vår fråga i allra största korthet tagit del av den lutherska teologiens utveckling fram till Hollazius. Nästa uppgift blir att undersöka, vad steget från Hollazius till Möller innebär. Det beroende, som föreligger i det att Möller övertagit uppställningen av sina katekeser från Hollazius, ha vi redan konstaterat. Granskningen måste nu gälla det sakliga innehållet i de olika åskådningarna.

Möller har övertagit mycket stoff och många formuleringar direkt från ortodoxien och då närmast från Hollazius. Men han var pietist, och därför finnes insprängt emellan det traditionella ortodoxa stoffet sådant, som är av pietistiskt ursprung. Detta bestämmer helt hans totalsyn.

Kallelsen är Guds nådeserbjudande, alldeles som hos Hollazius. Möller bestämmer den såsom "Et anbud af den frälsning och salighet, som Christus förwärfwat".¹⁴ Kallelsen sker huvudsakligen genom evangelium, men lagen bidrager i det den gör syndaren angelägen att emottaga kallelsen (63f.). Hos Hollazius medverkar också lagen indirekt (III 238). Syndaren kallas från syndaståndet till nådeståndet (64), från status peccati till Ecclesia, säger Hollazius (III 239). Här inför Möller en redogörelse för variationer i syndaståndet. Han skildrar köttslig säkerhet, trälaktigt tillstånd under lagen, skrymteri, förhärdelse och otro (64f.). Någon motsvarighet till detta finnes icke hos Hollazius. Här tillfogas nu ytterligare ett moment av pietistiskt ursprung. Möller redogör för, hur det går med syndaren, när han ger akt på kallelsen (66 ff.). "Han får då en större och känbarare kallelse och werkelig upväckelse" (66). Peter Muhrbeck har i sin samma år utgivna katekes samma sammanställning av kallelse och uppväckelse.¹⁵ Senare har också Daniel Nohrborg detsamma.¹⁶ Uppväckelsen beskrives av samtliga som ett styng i syndarens hjärta (Apg. 2,37). Därefter redogöres för, hur en uppväckt syndare skall vaka, bedja och betrakta Guds ord, samt för de avvägar han kan råka in på. Allt detta om uppväckelsen är pietistiskt stoff, främmande för ortodoxien.

¹⁴ Möller, J., *Försök Til en, I naturlig ordning inrättad, Lärobok I Christendoms-kunskapen*, Strengnäs, 1769¹, 63.

¹⁵ Peter Muhrbecks *Catechetiska Arbete*, Carlscrona, 1769, 270.

¹⁶ Nohrborg, D., *Salighets-Läran*, Westerås, 1795², 65 f.

Upplysningen behandlas av Möller mycket kort. Det gäller att få "En lefwande kännedom af det, som hörer til saligheten" (69). Det gäller att känna sig själv, Gud, Kristus, den nåd, som han förvärvat, och sättet att komma till dess åtnjutande (69). Den sker såsom hos Hollazius genom lag och evangelium (69f.).

Omvändelsen och den nya födelsen sammanföras i samma moment. Omvändelsen bestämmes pietistiskt såsom "En grundelig hjertats förändring och wändande ifrån synden til Gud, genom en upriktig syndaånger och lefwande tro på Christum." (70). Omvändelsen var ursprungligen i ortodoxien synonym med nya födelsen och betydde då intet annat än trons upptändande. Boten var en följd av den nya födelsen och gick inte före denna (jfr König). Hollazius har dock redan uppmjukat denna punkt i pietistisk riktning. På frågan: "Quid est Conversio sensu specialissimo sumpta?" svarar han: "Conversio sumpta sensu specialissimo est actus gratiae, quo Spiritus Sanctus voluntatem & cor hominis peccatoris in medio peccati statu inhibet, frangitque ac conterit, ut cum dolore animi peccata detestetur, atque adeo praeparetur ad salvificam in Christum fidem concipiendam" (III 295). Här föreligger i ångern på pietistiskt sätt en empirisk förvandling; omvändelsen är mer än trons upptändande, den innehåller en realförvandling. Så är det också hos Möller. Där består omvändelsen av empirisk ånger, verkad av lagen, och empirisk tro, verkad av evangelium. Melanchthons tes, att lagen skall verka ånger och evangelium tro, utnyttjas pietistiskt så, att det i omvändelsen blir fråga om en empirisk förvandling av människans hjärta, och denna tänkes gå före trons upptändande. Det är nödvändigt med en upriktig syndaånger, utan vilken man inte kan vara rätt omvänd (71). Likaledes är det frågan om en levande tro, som består i innerlig längtan efter Kristi förtjänst, hjärtlig tillflykt därtill, och tröstefullt förlitande därpå (72). Det är inte nog med kunskap och samtycke (72). Omvändelsen får härigenom en helt annan betydelse än vad den hade i klassisk ortodoxi; den färgas av den gamla nyplatoniska tanken på viljans vändande från det sinnliga till det andliga, som från mystiken kommit in i pietismen. När den därtill sättes före pånyttfödelse och rättfärdiggörelse, göres en empirisk förvandling till betingelse för nådaståndet. Huvudvikten måste då läggas till nåderörelserna, varigenom människan får del av allt detta, framför den i tron ägda, osynliga, hela och fulla delaktigheten i Kristi död och uppståndelse, ur vilken enligt Luther

all empirisk så småningom skeende förvandling sprang fram. Den nya födelsen undgår icke heller att färgas pietistiskt, när den likställes med en levande tros upptändande hos människan (74). Levande tro är nämligen mer än Melanchthons och ortodoxiens tomma hand, som griper om barmhärtigheten. Den är längtan, och i ordet längtan ligger just det pietisterna kallade att vara andligt sinnad. Det är den förändrade viljeriktningen. Den förändrade viljeriktningen är viktigare än den fulla delaktigheten av Kristi död och uppståndelse, som äges i tron. Ortodoxien höll ännu på det, som jag äger i tron, såsom huvudsak. I pietismen skymmes det av den förändrade viljeriktningen. I sina tidigare kateketiska arbeten har nu Möller aldrig närmare utlagt, vad han menar med den nya födelsen. Det är först i hans "Försök Til En Mindre Läro-Bok I Christendoms-Kunskapen", som han utlagt den nya födelsen. Där se vi också den pietistiska tolkningen, som säkert tidigare varit underförstådd. Han svarar på frågan, varför en levande tros upptändande i skriften kallats ny födelse och ny skapelse. Svaret lyder "Ty människan får derigenom et nytt andeligt lif, och blir en ny människa, med nya tankar, böjelser och begär".¹⁷ Luther kan också tala om att människan får nya tankar, böjelser och begär (WA 10 I 233 f.), men då är detta alltid en följd av den hela och fulla sakramentala förnyelsen i tron, icke som här ett förstadium till rättfärdiggörelsen.

Den pietistiska tolkningen av tro, trons upptändande och ny födelse, åskådliggöres även av Möllers sätt att bestämma nådeståndets kännetecken. Det återfinns i framställningen längre fram efter själva nådesordningen, på den plats, där nådens stånd beskrives, och införes där såsom första moment. Där säges, att det förnämsta kännetecknet till nådens stånd är "Et rätt förändradt och nytt hjerta, som allwarligen hatar det onda och älskar det goda" (78). Vidare uppmanas människan att undersöka och pröva sig, om hon är i nådens stånd eller ej. "Man bör se efter, om man 1. erfarit det, som går för tron, nemligen en upriktig syndaånger; om man 2. eger det, som utgör tron, nemligen en innerlig längtan efter Christum och förtröstan på Honom; och 3. det, som följer på tron, nemligen hat til det onda, och kärlek til det goda" (79).¹⁸ Vi se, att nådeståndet här känne-

¹⁷ Möller, J., Försök Til en Mindre Läro-Bok I Christendoms-Kunskapen, Stockholm, 1792³, 55.

¹⁸ Jfr Muhrbeck, som har samma kännetecken, 274 f.

tecknas av mer än tro och det i tron givna sakramentala ägandet av Kristus. Den uppriktiga ångern, den innerliga längtan, konstituera tillsammans omvändelsen, och efter denna är människan i empirisk mening förvandlad till sitt sinnelag; hon hatar det onda och älskar det goda. Självprövningen får en särskild betydelse, därför att en oomvänd människa enligt Möller icke bör gå till nattvarden (113). Innan man går till nattvarden, skall man därför enligt Möller se efter, om man erfarit någon uppriktig syndånger, om man har en levande tro och den sanna trons frukter, hat till det onda och kärlek till det goda (114). Som vi se, konstitueras nådaståndet enligt Möller mer av den från det onda till det goda vända viljan än av delaktigheten i tro av Kristi död och uppståndelse. Tonvikten ligger såsom i pietismen på det inherenta och empiriska, ej som hos Luther och i ortodoxien på det sakramentala eller imputativa, som här i tiden äges i tro, icke i skådande.

Efter den nya födelsen kommer hos Möller rättfärdiggörelsen. Den skildras helt ortodoxt så: "At Gud tilräknar eller tildömer syndaren Christi förtjenst, och, i fölge däraf, 1. förlåter honom dess synder, och 2. uptager honom til sitt barn och arfwinge" (75). Man kan jämföra med Hollazius: "Justificatio est actus gratiae, quo DEUS Judex justissimus & misericordissimus homini peccatori culpae & poenae reo, sed converso & renato ex mera misericordia propter satisfactionem & meritum Christi vera fide apprehensum peccata remittit, & justitiam Christi imputat, ut in filium DEI adoptatus, haeres fit vitae aeternae" (III 339). Rättfärdiggörelsen säges också, enligt de ortodoxas sätt, ske icke inom människan utan i himmelen i Guds dom (75). Lika med Hollazius skildras också grunden till en syndares rättfärdiggörelse (76). Det är Guds nåd (enl. H.: Causa impulsiva interna, III 343) samt Kristi lidande och lagsfullbordande (enl. H.: Causa impulsiva externa, III 344 f.).

På den plats, där ortodoxien avhandlade den mystiska föreningen har Möller satt en fråga: "Hwem blifwer rättfärdiggjord?" Han svarar: "Ingen annan än den, som med en sann tro, antager Christum, och blifwer med Honom förenad" (76). Man undrar, om icke den presenta, osynliga, eskatologiska förening i tron, som ännu låg ortodoxien om hjärtat, här på Speners och andra pietisters sätt efterträts av den empiriska förening, som består i viljeenhet. Frågan får tillsvidare lämnas öppen. Skäl kunna anföras både för och emot. Enligt Möller äro svaghetsnyder icke

fördömliga, i anseende till de troendes förening med Kristus (84). Det visar, att tanken på föreningen kan utnyttjas på samma sätt som i ortodoxien. Den behöver emellertid inte därför nödvändigt ha tolkats på samma sätt som i ortodoxien. Möller kan här ha åsyftat en empirisk förening. Tanken på den mystiska föreningen är i alla fall icke borttappad, vare sig den är omtolkad eller ej. Det kan man också se, där Möller i andra momentet av beskrivningen av nådaståndet räknar upp dessa förmåner: "1. Syndernas förlåtelse eller befrielse ifrån syndens skuld och straff; 2. barnaskap och arfsrätt, eller Guds besynnerliga nåd, med rättighet til ewig salighet; 3. förening och gemenskap med Gud; 4. et godt samwete; 5. wälgrundadt hopp om den ewiga saligheten; och 6. befrielse ifrån syndens magt och wälde, med wilja och kraft at göra det goda" (80). Den i tredje momentet omtalade föreningen och gemenskapen med Gud kan här tänkas motsvara de ortodoxas mystiska förening, eftersom den klart skiljes från den empiriska förvandling, som omtalas i moment 6. Frågan måste lämnas oavgjord.

Det tredje momentet i beskrivningen av nådaståndet ägnas de benådades och trognas skyldigheter eller helgelsen. Helgelsen består "Däruti, at en trogen själ afkläder den gamla människan och ikläder den nya, det är, afhåller sig ifrån det onda, och utöfwar det goda, med tankar, begär, ord och gärningar" (83). Det är en skyldighet, som en kristen har emot Gud, sig själv och andra människor (83), varvid hon bör följa Guds lag och Kristi exempel (84 f.). Denna punkt motsvarar *renovatio* hos Hollazius, låt vara att denne använt ett helt annat ordaval, när han beskrivit den. "*Renovatio est actus gratiae, quo Spiritus Sanctus hominem justificatum, expulsis vitiis, sanctitate inhaerente donat*" (III 402). *Renovatio* är också enligt Hollazius synonym med *sanctificatio* i dess trängre betydelse (III 403).

Alldeles på samma sätt som "*gratia conservante, et perseverantia fidelium*" hos Hollazius framställes så människans framhårdande och bibehållande i nådens stånd (86 ff.). Här är det både hos Hollazius (III 420) och hos Möller (86 ff.) frågan om att DEUS Triunus, Gud den Heliga Treenighet, genom ordet och nattvarden skall uppehålla de sina mot deras andliga fiender, djävulen, världen och köttet.

I hela denna framställning är nu överensstämmelsen med Hollazius och det formella beroendet av honom, som vi sett, ganska stor. Icke desto

mindre måste totalåskådningen betecknas som konservativ pietism, på grund av de viktiga pietistiska inslag, som där finnas. Dessa äro nämligen icke på något sätt oskyldiga. De ge åt hela frälsningsläran en annan mening, i och med att en real empirisk förvandling av människans viljeriktning från synden till Kristus tänkes ingå i tron och därmed blir till betingelse för rättfärdiggörelse och förening med Kristus. De från Hollazius hämtade tankegångarna höra ju också till det stoff, som är gemensamt för ortodoxi och pietism.

III.

Nu återstår att se, vad steget från Möller till Schartau innebär. Ett detaljerat referat av Schartaus åskådning skulle här föra för långt. Vi ge närmast akt på avvikelserna från Möller.

Hos Hollazius och Möller var kallelsen ett Guds nådeserbjudande. Det är den givetvis alltjämt hos Schartau, men tonvikten lägges nu på den ljuvliga kraft av Guds ord, som går in på människans hjärta och rör henne, så att hon fattar lust till Guds ord och sedan flitigt hör och läser det.¹⁹ Kallelsen har med andra ord av Schartau flyttats in bland nåderörelserna, som människan erfar. Sådana funnos ju redan hos Hollazius, men kallelsen uppfattades icke så av honom. Hos Schartau har nådens ordning nästan konsekvent psykologiserats.

Hos Muhrbeck och Möller behandlades uppväckelsen under kallelsen såsom en dess andra del. Icke så hos Schartau. Hos honom sker uppväckelsen i den första och andra upplysningen, där människan lär känna arvsynd och verksynd. Det är den upplysning, som sker genom lagen. Denna upplysning fortsättes så genom den tredje, i vilken vi lära känna förlossningen, och den fjärde, i vilken vi lära känna vår Frälsares förvärvade förtjänst. Dessa båda verkas av evangelium.²⁰ Här har Schartau byggt ut framställningen om upplysningen för att få rum med en nyanserad själavård för människor i olika situationer. Allt detta är helt utan förebild hos Hollazius och Möller. Hollazius intresserade sig för upplysningen endast för att få tillfälle till polemik mot mystici och kväkare.

¹⁹ Schartau, H., *Undervisning i Christendomskunskapen för Barn*, Christianstad, 1833², 34.

²⁰ Jfr Schartau, H., *Utkast till Beträktelser öfver wissa stycken af Catechesen*, Lund, 1826, 8—54.

Möller inför denna punkt mest av hänsyn till traditionen. Schartau utbroderar detta moment för att få in en rad själavårdande anvisningar.

Nästa moment är enligt Schartau trons upptändande (Utkast, 54 ff.). Till detta knytes dels rättfärdiggörelsen, dels att människan blir förändrad i sitt hjärta, så att hon blir andligt sinnad (Utkast, 58). Här har nu Schartau i sin kateketiska undervisning givit denna hjärtats förändring namnet Nya födelsen.²¹ Pånyttfödelsen sättes då efter rättfärdiggörelsen. 1799 säger han, att det sker en stor förändring både i människans sak inför Gud i himmelen, som kallas Rättfärdiggörelsen, och i människans hjärta på jorden, som kallas den Nya Födelsen.²² Därefter definieras rättfärdiggörelsen så: "Att Gud blir så sinnad emot menniskan, som en fader emot sitt barn", och den nya födelsen så: "Att menniskan blir så sinnad emot Gud, som ett barn emot sin fader" (60). 1804 talar han om "den slags helgelsen, som hör till nya födelsen", och säger att den består däruti, "att Guds Ande skänker å nyo den troende menniskan förstånd, wilja och förmåga att lyda Guds lag" (171). I hans Underwisning i Christendomskunskapen för Barn beskrives återigen den nya födelsen så, att människan får "ett helt annat sinne, än det hon hade förut, så att hon älskar Gud och Hans trogna, emot hwilka hon tillföre hade fiendskap» (38). Men Schartau tar på andra ställen ordet ny födelse i en vidare betydelse. Så t. ex. i hans Utkast till Betraktelser öfwer wissa stycken af Catechesen, där den nya födelsen tänkes omfatta både trons upptändande och Guds belätes upprättande (57). I sak är dock ordningen där densamma som annars: Först trons upptändande, därefter rättfärdiggörelsen och sist, att människan blir andligt sinnad. Det är endast begreppet den nya födelsen, som använts i en vidare betydelse, lika med pietismens sätt att använda begreppet.

Om man bortser från det kalvinistiska och herrnhutiska sätt att använda ordet ny födelse,²³ som Schartau använt i sin kateketiska produktion, föreligger här den skillnaden, jämfört med Möller, att den inre förändringen av hjärta och sinnelag placerats efter rättfärdiggörelsen. Det är ett beaktansvärt försök från Schartaus sida, att rädda rättfärdiggörel-

²¹ Underwisn. i Christendomskunsk. för Barn, 38.

²² Schartau, H., Underwisning i Christendomskunskapen, Stockholm, 1835, 60.

²³ Calvin, J., Institutiones III III 9 o. IV XV 6 och Spangenberg, A. G., Idea Fidei Fratrum, Barby, 1779, 282 f.

sen, så att den icke skall göras beroende av någon empirisk förvandling å vår sida. Det är syndare, som rättfärdiggöras. Icke desto mindre behålles här den pietistiska tanken på en plötslig, inherent förvandling av människans sinnelag. Djävulens avbild utbytes mot Guds. Är detta såsom G. Nelson med rätta påpekat²⁴ en huvudpunkt i Schartaus åskådning, är han också i och med detta oluthersk. Denna lära inför nämligen en med den sakramentala, osynliga, i tron givna reningen konkurrerande princip. Det är här fråga om en kalvinistisk effektiv pånyttfödelse. Luther kan visserligen tala om imago diaboli, men då på ett helt annat sätt än Schartau. Luther är helt främmande för tanken, att imago diaboli plötsligt genom människans förvandling skulle utbytas mot imago Dei, när hon kommer till tro. Guds avbild har enligt Luther återställts, men sakramentalt, eskatologiskt, icke empiriskt genom sinnelagets förvandling. Ortodoxien följer här Luthers linje. Empiriskt förverkligas därför enligt denna gudsbelätet så småningom i förnyelsen, men icke plötsligt genom sinnelagets förvandling (jfr Hollazius III 413). En förvandling från djävulens avbild till Guds, påminnande om Schartaus, känna däremot Arndt och Wesley.²⁵

Genom att Schartau från pietismen eller möjligen från herrnhutiskt håll upptagit denna inherent, totala förvandling av människans sinnelag och infört denna såsom en särskild punkt efter rättfärdiggörelsen och före den dagliga förnyelsen, får hela hans åskådning en kalvinistisk typ. Likheten med Calvin understrykes, när han dessutom, som i katekeserna, ger denna förvandling namnet ny födelse. Hos Calvin stå ju just rättfärdiggörelse och empiriskt tänkt ny födelse som tvenne moment adderade till varandra på samma sätt som hos Schartau. Nådeståndet konstitueras enligt Schartau icke av en sakramental, osynlig, i tron ägd förvandling, utan av en real, inherent, empirisk förvandling av människans sinnelag. Därför kan och bör en människa också på pietistiskt sätt pröva, om hon finner sig i nådens stånd. Kännetecknen äro här hos Schartau också nästan desamma som hos Muhrbeck och Möller, dvs. före tron att rätt känna och

²⁴ Svensk teologisk kvartalskrift, 1944, H. 1, 44.

²⁵ Arndt, J., Vier Bücher Von wahrem Christenthumb, Magdeburg, 1610, I 14 o. Cap. III.

Wesley's standard sermons, Sermon 38 o. 39.

rätt avstå från synderna, i tron hungern och törsten efter Christi rättfärdighet, det dagliga framgåendet till nådastolen och farandet efter det som ovan till är, och efter tron kärleken till Gud, kärleken till sig själv och kärleken till nästan.²⁶

Den principiella skillnaden mellan å ena sidan Luther och ortodoxien och å andra sidan Calvin och Schartau är, att de förra räkna med en i tron ägd, på en gång given, osynlig, hel, förening med Kristus, ur vilken empirisk, inherent, successiv förnyelse och ett närmande till Guds avbild växer fram, under det att de senare till rättfärdiggörelsen adderat en empirisk, inherent, total förvandling av människans sinnelag och inre viljande, ur vilket sedan det yttre handlandet skall springa fram. Luther går direkt från det sakramentala till den successivt skeende förnyelsen, under det Calvin här infogar ett mellanled mellan rättfärdiggörelse och förnyelse, och detta mellanled är en effektiv förvandling av människans sinnelag genom andedopet. Hos Schartau finnes detta mellanled, som saknades hos Luther och i ortodoxien. Det är en av Gud verkad förändring i människans sinne, utan vilken förnyelse vore omöjlig. Vi stå här inför ett pietistiskt och herrnhutiskt arv, som Schartau aldrig gjort sig av med.

Följden blir också, att Schartau måste beteckna varje synd i nådaståndet, som en synd mot människans egen vilja.²⁷ Människans vilja är ju förvandlad. Den dagliga bättringen gäller därför endast ofrivilliga synder, vilket också är helt olutherskt. Luther lär aldrig en så helt förvandlad vilja. Människan faller visserligen enligt Luther ur nådaståndet genom förhärdelse och medveten synd, som hon icke lämnar, men detta är något helt annat än att hon i nådaståndet endast mot sin vilja skulle synda, som Schartau lär. Enligt Luther faller hon ofta i medveten synd. Daglig förlåtelse blir därför något annat och mindre för Schartau, än vad det var för Luther. För Luther gällde det både medveten och omedveten synd, för Schartau endast omedvetna svaghetssynder. Här finnes en likhet mellan Schartau och Wesley.

Det olutherska i Schartaus sätt att tänka illustreras också av att han i likhet med Wesley och Daniel Nohrborg lämnat uppväckta men oom-

²⁶ Underw. i Christendomskunsk. 68 ff. o. 207 f.

²⁷ Underwisn. i Christendomskunsk. för Barn, 39, Underwisn. i Christendomskunsk.,

vända människor tillträde till nattvarden.²⁸ För att få gå till nattvarden skall man enligt Schartau ha upplevt den första upplysningen, men behöver icke vara längre kommen. Man kan kanske förstå detta som en reaktion mot pietism och herrnhutism. Det är oevangeliskt att som dessa fordra empirisk förvandling. Men uppger man därför kravet på tro även i paulinsk och luthersk mening, har man säkert hamnat i en återvändsgränd.

²⁸ Underw. i Christendomskunsk., 208, Nohrborg, D., Salighetsläran, 141.

DAVID FRIEDRICH STRAUSS

AV TEOL. DOKTOR ERIK PETZÄLL, FRISTAD

I.

En av David Friedrich Strauss' talrika levnadstecknare, Karl Harraeus, gör om dennes förstlingsarbete, »Das Leben Jesu kritisch bearbeitet», som utgavs i Tübingen i tvenne ansefulla band om sammanlagt 1569 oktavsidor år 1835, det uttalandet, att verket i fråga ej blott var en bok utan »ett dåd av epokgörande betydelse». Ehuru författaren i nämnda arbete näppeligen behandlar det föremål, bokens titel anger, och ehuru hans teologiska betydelse väsentligen är negativ, är detta omdöme i vissa hänseenden riktigt. Inom Leben-Jesu-forskningen intager Strauss jämte den tidigare Hermann Samuel Reimarus och den alltjämt verksamme Albert Schweitzer en dominerande ställning. Den dialektiska grundligheten i Strauss' negativa evangeliekritik bröt för all framtid den rationalistiska och supranaturalistiska bibeltolkningens makt. Strauss har röjt upp och röjt undan på exegetikens område, även om han ej skänkt denna vetenskap något positivt nytt. Men härmed är ej ifrågavarande arbetes betydelse klarlagd. Denna måste framför allt sökas i bokens filosofiskt-principiella ståndpunkt. Strauss är ej teolog utan filosof, vilket ej hindrar, att han haft större inflytande på teologien än på filosofien. Hans arbete Leben Jesu och hans »Glaubenslehre», som utkom 1840—41, likaledes i tvenne digra volymer, vilka tillsammans utgöra ett stort anlagt försök till nydaning av teologi och kristendom på filosofisk grund, äro tillika — givetvis tvärtemot Strauss' avsikt — de mest evidenta bevis på orimligheten av ett sådant företag. Strauss' historiska betydelse är tvåfaldig: han har ställt oavvisliga krav på ett vetenskapligare bedömande av kristendomens urhistoria och han har, tvärtemot sin avsikt, givit det mest slående skolexempel på väsensskillnaden mellan kristendom och filosofi. Ej blott den teologiska forskningen fick genom Leben Jesu en allvarlig maning till självrannsakan utan den i religiöst hänseende intellek-

tualistiskt inställda samtiden överhuvud. Utgjorde Strauss' forskningsresultat en intellektualismens kumulation, så gåvo hans arbeten just därigenom i stor utsträckning anledning till ett fördjupat religiöst tänkande.

Leben Jesu gjorde i ett slag den tjugusjuårige författaren till en mycket beryktad man. Få böcker ha väckt en sådan sensation. Den framkallade en synnerligen omfattande teologisk och filosofisk debatt, vilken fördes vida ut över Tysklands gränser och som i Schweiz till och med — i samband med Strauss' kallelse till en teologisk professur — föranledde revolutionära förvecklingar. Albert Schweitzer uppräknar i sitt arbete, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 1913, ej mindre än sextio tyska och schweiziska arbeten, som framkallats av *Leben Jesu*. I vårt land blev Strauss mera allmänt känd först år 1841 genom det från Lars Johan Hiertas förlag utgivna arbetet »Strauss och Evangelierna eller Jesu Lefnad av D. F. Strauss. För tänkande läsare af alla stånd bearbetad af en Evangelisk Theolog», en översättning från tyskan av ett sammandrag av *Leben Jesu*, samt genom det tryckfrihetsåtal, som mot denna översättning väcktes.

För att i någon mån göra rättvisa åt Strauss' tankevärld och för att överhuvud förstå hans livsöde, som utan tvivel var ganska tragiskt, äro några biografiska uppgifter från hans ungdomstid på sin plats.

Strauss föddes den 27 jan. 1808 i Ludwigsburg i Württemberg. Fadern, till yrket köpman inom manufakturbranchen, var en religiöst betonad och kultiverad personlighet, som emellertid skulle hava passat bättre för den lärda banan än för affärer. De svåra tiderna efter de napoleonska krigen hade med all säkerhet lett till det strausska handelshusets bankrutt, om ej husmoderns praktiska förstånd och arbetsduglighet förmått avvända denna katastrof. I uppsatsen »Zum Andenken an meine gute Mutter. Für meine lieben Kinder», författad på dotterns konfirmationsdag den 11 april 1858, tecknar Strauss med den största sympati en livsbild av sin mor, till vilken han kände sig stå i vida större personlig skuld än till fadern. Det är symptomatiskt, att moderns rationalistiskt betonade trosåskådning av sonen betydligt högre värderas än faderns pictistiska med dess dragning till mystik.

Tidigt bestämdes Strauss för det teologiska studiet, då för tiden och långt senare den på förhand givna levnadsbanan för begåvade och studieintresserade pojkar från mindre bemedlade hem i det protestantiska Tyskland. Strauss' fader hyste en livlig önskan, att den intelligente sonen skulle

gå den lärda väg, från vilken han själv av olika skäl nödgats avstå. Att den teologiska utbildningen drog många till sig, berodde väl ej minst därpå, att inackordering och undervisning i vederbörande internatskolor var helt kostnadsfri.

Detta förhållande åstadkom emellertid en mycket stark konkurrens. I Württemberg funnos fyra lägre seminarier, vilka i tur och ordning mottogo de fjortonåringar, vilka utexaminerats från någon av landets elementarskolor, de s. k. latinskolorna. En sådan fanns även i Ludwigsburg. De som klarat det lägre seminariet, dimitterades efter fyra år till det högre, i Tübingen, som var femårigt. Men de blivande seminaristerna, d. v. s. pojkarna i latinskolan, fingo ej mindre än tre år i rad genomgå en gemensam s. k. »Landexamen» i Stuttgart, innan de bästa utgallrats. Så stark var konkurrensen, att hälften eller mera av de till »Landexamen» anmälda pojkarna måste utklassas. Prov avlades bl. a. i översättning till latinet och grekiskan. Sista året examinerades även i hebreiska, varjämte latinska verser skulle författas över övningsstycket i samma ämne. Så nog voro pojkarna klassiskt skolade.

Strauss avlade sin »Landexamen» med de bästa betyg och kom hösten 1821 till seminariet i Blaubeuren. För ledningen av dessa lägre seminarier svarade en eforus, som tillika var förste lärare, vanligen teolog. Vid hans sida sköttes undervisningen av tvenne professorer och tvenne yngre, extra ordinarie lärare, de s. k. repetenterna, som tillika skulle hava uppsikt över eleverna och i det väsentliga delade deras inackorderingsvillkor.

Då en särskild egendomlighet i Strauss' psyke och teologiska åskådning, vartill jag senare skall anknyta, otvivelaktigt i hög grad befordrats genom den mycket ensidigt intellektuella och humanistiska utbildningen vid dessa seminarier, skall ett par ord om densamma nämnas. Den skildras av Ziegler, en av Strauss' hängivna biografer, på följande sätt: »För undervisningen i dessa klosterscholor» — den vanliga benämningen på internaten — »var sörjt på bästa sätt: en elit av lärjungar, genom landsexamen sorgfälligt utvald och enhetligt förberedd, utgörande en enda klass, varmed fem lärarkrafter uteslutande hade att arbeta, den noggrant indelade studietiden och minutiösa kontrollen, därtill den lantliga isoleringen i de fyra småstäderna, som med nödvändighet förde därhän, att studier och flit snarare fingo karaktär av önskvärd sysselsättning och välkommet tidsfördriv än av möda och förtjänst — detta allt erbjuder de tänkbarast

gynnsamma omständigheter» — nämligen från kunskapstillägnens synpunkt. Men mot ett sådant kredit svarar enligt Ziegler ett dubbelt förlustkonto: »för själva kunskapstillägnelsen en med koncentrationen följande ensidighet, ett övermått av andlig och intellektuell barlast, en tankeverksamhetens överträning, varunder kropp och sinne nödvändigt måste komma till korta . . . Än allvarligare är den invändningen: hur mycket pojkar äro inhämta i seminariet, ett lära de ej: att leva. Redan vid fjorton års ålder lösryckta från sina familjer fresta de stackars pojkar en ganska trist tillvaro inom kloster- och kasernmurarna», en tillvaro, som avskär möjligheterna för differentierad karaktärsdaning och den individuella egenartens fria utveckling. Med andra ord: den fostran, varom här är fråga, ger å ena sidan känslolivet en alltför ringa växt och skapar å den andra en intellektuell receptivitet, som hämmar den skapande fantasien.

För Strauss' vidkommande har denna fostran varit ödesdiger. Hans kallt dialektiska ingenium hade tarvat en mer personligt betonad vägledning och det drag av seg envishet, han fått i arv från fadern och som dessutom anses vara en speciellt schwabisk nationalegendomlighet, kunde endast förstärkas i en miljö, där allt var anlagt på tävlan under homogent teoretiska betingelser. Skoltidens fostran ger i själva verket till stor del förklaringen till den ensidiga intellektualism och receptivitet, som kännetecknar Strauss' hela ideologiska författarskap. Han har skickligt nyttjat av andra uppfunna röjningsverktyg och brutit mark i stor skala, men han har ej lagt några nya frön i jorden. Han är ingen skapande ande.

I seminariet i Blaubeuren fick Strauss emellertid stifta bekantskap med tvenne synnerligen framstående lärarkrafter, båda senare professorer i Tübingen, Baur och Kern. Den förre gav värdefulla inblickar i den klassiska mytologien, den senare, en typisk nyhumanist, tolkade Hellas' skaldar och Israels profeter med samma fint estetiska uppfattning.

Strauss själv har framhållit dessa båda lärares förtjänster — i biografien över ungdomsvännen Märklin 1851 — men tillika påpekat, att undervisningen lades på ett alltför högt plan: »den gav något för mycket av ande och något för litet av bokstav». Säkerligen kunde detta förhållande utgöra en frestelse för de unga endels att överskatta egna kvalifikationer, endels att utan tillräckligt fast grund vetenskapligt teoretisera. Strauss' vid unga år fullbordade *Leben Jesu* vittnar bland annat om, att frestelser av det senare slaget ej övervunnits.

Hösten 1825 finna vi Strauss, efter väl kvalificerade avgångsprov från det lägre seminariet — eller gymnasiet, om vi så vilja — vid högskolan i Tübingen. Studieplanen vid det teologiska seminariet därstädes föreskrev för de första två åren studier i filologi och historia samt framför allt filosofi, medan de tre senare åren skulle ägnas direkt åt teologien. Universitetet erbjöd emellertid icke den goda undervisning, som gymnasiet meddelat. Särskilt gäller detta i fråga om filosofien, vari studenterna i brist på personlig vägledning fingo hjälpa sig själva till rätta. De filosofiska auktorer, med vilka Strauss närmast stiftar bekantskap, äro Kant, Jacobi och Schelling, varefter han en tid bortåt helt fördjupar sig i Jacob Böhme. Schellings naturfilosofi och Böhmes mysticism väckte intresset för likartade anderiktningar i tiden. Jämte ett par kamrater trädde han i förbindelse med Justinus Kerner, den litteräre läkaren och andeskådaren i Weinsberg. Flera uttalanden från denna tid vittna om de starka personliga intryck han tagit av de spiritistiska och telepatiska fenomen, han ställdes inför i Kerners hus.

Det ivriga sysslandet med dessa ting, vilket stod i god samklang med romantikens tidsålder överhuvud, uteslöt ingalunda ett intresserat studium av samtidens poesi. Vid högskolan fanns en litterär krets, vari Strauss upptogs. En religiös dikt av Strauss från denna tid, helt präglad av romantikens självutblottelse- och evighetslängtan, förvisso ock av konstnärlig osjälvständighet, ger oss emellertid en helt annan bild av Strauss än den vi några år senare lära känna. Svärmandet för mystik och ockulta fenomen har säkerligen varit en sinnets tillfälliga reaktion mot de föregående årens överträning på det intellektuella området.

Den mystik, som behärskade tjuguarngen, satte den självmottagna uppenbarelsen över skriftens. Det religiösa medvetandet var samtidigt i hög grad genomsyrat av övertro. Det var fara värt, att ett mognare kritiskt omdöme med förkastandet av den senare skulle göra rent hus med troslivet självt. Det är icke psykologiskt oförklarligt, att ett övertränat intellekt kan finna en tids vila i vidskepelse, men dess väg genom denna till enkel och sund evangelisk tro torde vara sällsynt.

Det egentligt teologiska studiet skulle tyvärr ej neutralisera det intellektualistiska och spekulativa uppfattningssätt i fråga om troslivet, som redan i Blaubeuren hos Strauss grundlagts och som ytterligare förstärktes genom de filosofiska studierna, ett uppfattningssätt, som ej kunnat rubbas

genom den romantiska ockultismen, vilken tvärtom utgör ett bevis för det religiösa armodet i Strauss' väsen. Den genom Baur, nu professor i Tübingen, förmedlade bekantskapen med Schleiermacher lämnar Strauss otillfredsställd. Det är symtomatiskt, att dennes Gemüthsteologi ej kunde skapa någon visshetsgrund för Strauss' sanningssinne. I stället drives han i armarna på Hegel, som vid denna tid genom repetenten Schneckenburg introducerades vid det teologiska seminariet. I Hegel har Strauss funnit sin andliga fader för lång tid framåt. Hegels åsikt, att religionen i subjektiv mening, såsom personlig fromhet, hör känslan till och därmed undandrages förståndets kritik, medan dess objektiva form är tänkandets sak och följaktligen underställd intellektet och dess prövning, har på Strauss verkat andligt revolutionerande. Den hegelska tanken, att religion och filosofi erbjuda samma sanning, den förra i föreställningens form, den senare i begreppets, är en av de hypoteser, som ligga till grund för Leben Jesu, ehuru Strauss faktiskt ej utfört densamma. Enligt Hegel råder mellan tro och vetande, mellan kristendom och filosofi endast en formell skillnad: vad religionen äger i känslans och föreställningens ofullkomliga, inadekvata form genomskådas av filosofien och avklädes sin fantasidräkt för att upplyftas till begreppets och vetandets fullkomliga ståndpunkt.

Av dessa Hegels tankar behärskas Strauss, då han hösten 1830 avslutar sina akademiska studier med en glänsande examen och går ut i livet som präst. Genom hans brevväxling med vännerna känna vi väl hans vetenskapliga ståndpunkt från denna tid. Den tidigare omnämnde Märklin lider under konflikten mellan filosofisk åskådning och den religiösa förkunnelsens krav. Strauss känner ingen sådan konflikt utan hävdar, att prästen, i det han söker bringa församlingen så nära begreppsståndpunkten i religionen som möjligt, bör lämna sådana föreställningar, som den redan kan undvara, exempelvis demonologien, åsido, men i andra fall, till exempel eskatologien, i möjligaste mån låta det bakomliggande filosofiska begreppet skina igenom. Strauss trivdes väl med sitt församlingsarbete men förflyttades inom kort till repetentsysslan vid seminariet i Maulbronn, där han en tid undervisade avgångsklassen i latin, hebreiska och historia.

Hösten 1831 erhöll Strauss i Tübingen filosofisk doktorsvärdighet på en uppsats om apokatastasis, vari han gör gällande, att den hegelska filosofien löser tillvarons alla motsättningar, varemot fakultetsreferenten, professor Eschenmayer, icke utan skäl anmärker, att i denna uppsats lik-

som allestädes i den hegelska filosofien kristendomens väsen offras för en anspråksfull spekulaton.

II.

Av den orientering i Strauss' ideologiska utveckling, som i det föregående lämnats, torde framgå, att han med grundliga studier och stark intellektuell träning tagit itu med sitt stora exegetiska arbete, *Leben Jesu*, men av det anförda torde jämväl kunna slutas, att den viktigaste förutgången för en tolkning av detta slag saknats, kongenialitet med uppgiften. Strauss' personliga anlag och begåvning, hans uppfostran och hans utbildning, allt samverkade till en forskningsgärning, som minst av allt lämpade sig i teologiens tjänst. För Strauss' karaktär och vetenskapliga syften är följande händelse belysande. Hösten 1831 fick han tillfälle att förverkliga en länge närd önskan, att resa till Berlin för att i studiesyfte träda i kontakt med Schleiermacher och framför allt med Hegel. Den senares död i koleran den 14 nov. gjorde emellertid på Strauss ett så nedslående intryck, att han i förstone reflekterade på omedelbar hemresa. Han menade sig ej ha något att inhämta i huvudstaden efter Hegels bortgång. Emellertid stannade han ett halvår och åhörde därunder Schleiermachers och Marheinekes föreläsningar. Om den förre säger han till privatdocenten Wilhelm Vatke, vilkens bekantskap han gjort i Berlin och genom vilken han erhållit goda referat av Hegels föreläsningar: »Schleiermacher har starkt intresserat mig, och jag är honom mycken tack skyldig. Likväl har mannen icke tillfredsställt mig. Han stannar på halva vägen; han säger icke sista ordet. Detta ord skall jag uttala; jag reser nu tillbaka till Tübingen och observera, Vatke: jag skriver en *Leben Jesu* efter min egen idé.»

Vi skola nu se, hur Strauss förverkligat denna idé.

Redan under studentåren hade Strauss sysslat med planer på författandet av en *troslära* i hegelsk anda. För Strauss' kritiska ingenium var den tanken lockande att begreppsmässigt sovra det kristna dogminnehållet, att filosofiskt »sublimera» trostankarna för att skapa en det moderna medvetandet motsvarande religiös kunskapsgrund. Det problem, som under Tübingen-tiden mest sysselsatte Strauss och hans kamrater vid studiet av Hegel, gällde relationen mellan historicitet och begrepp. Förelåg verkligen

en klar skillnad mellan religiös föreställning och den »över» densamma liggande filosofiska idén, vilken ställning intog i så fall denna filosofiska idé till de historiska delarna av bibeln, synnerligast till evangelierna? Var med andra ord den evangeliska berättelsens historiska verklighet nödvändig för tillägnelsen av dess begreppsinnehåll eller var det historiska momentet endast en formsak, så att det begripande tänkandet kunde lämna det historiska därhän?

Så ungefär upplägger Strauss själv frågeställningen i tredje häftet av »Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologi», Tübingen 1841. Strauss betonar, att just denna punkt, över vilken han mer än någon annan önskade klarhet, hos Hegel var höljdd i dunkel, och fortsätter ungefär så: Än tycktes Hegel vid betonandet av evangeliernas idéinnehåll lämna de historiska enskildheterna såsom blott fromma fantasifoster fullständigt ur räkningen, än syntes han fasthålla dem med själva idén. Med andra ord: behövde man verkligen den evangeliska historien för att äga det väsentliga? Själva denna frågeställning vittnar om, hur långt från evangelisk kristendom Strauss verkligen stod, och tillika därom, att han helt behärskades av ett spekulativt-filosofiskt intresse, som prompt skulle tillämpas på kristendomen.

Då Strauss hos Hegel och hans förnämsta lärjungar ej får svar på denna viktiga fråga, mognar hos honom alltmer tanken att skapa ett dogmatiskt arbete, vari på dialektisk väg kyrkoläran skall upplösas för att renad återställas i begreppsmässig form. Men frågan om begreppets förhållande till den evangeliska berättelsen var dock av den vikt, att Strauss först nödgades till den exegetiska undersökning av evangelierna, som föreligger i *Leben Jesu*. Hans egen relation av de betingelser, under vilka detta arbete tillkommit, åskådliggör sålunda tydligt, att han sett som sin vetenskapliga uppgift att undanröja de svårigheter, som för ett upplyst förnuft sammanhänge med evangeliernas eventuella historiska trovärdighet. Hela *Leben Jesu* går ut på besvarandet av denna dubbelfråga: är innehållet i de evangeliska berättelserna sådant, att det av förnuftet kan godkännas, och i så fall, äro berättelsernas vittnesbörd sinsemellan så överensstämmande, att de kunna utgöra källor för historisk kunskap?

Vid besvarandet av denna fråga har Strauss gått till väga med lika mycken skarpsinnighet som omständlighet. Det karakteristiska i hans be-

visning är å ena sidan, att allt underbart i de evangeliska berättelserna utmönstrats såsom stridande mot förnuftet och naturens lagbundna ordning, å den andra, att motsägelser i olika versioner av ett evangeliskt händelseförlopp minutiöst framdragas för att bevisa den bristande historiciteten. För att finna en förnuftet tillfredsställande förklaring till den evangeliska berättelsen och tillika en utgångspunkt för den religionsfilosofiska spekulation, som avslutar verket, har Strauss valt att förklara evangelierna mytiskt. Myter uppstå enligt Strauss därigenom, att patriotiska eller religiösa idéer, gängse inom ett folk eller ett samfund, på den omedvetna sagobildningens väg för den primitiva föreställningen, vilken ej mäktar höja sig till begreppsmässig åskådning, antaga händelsens konkreta gestalt. Den nytestamentliga mytbildningen är en frukt av de messianska föreställningar, som voro för handen bland judarna på Jesu tid och vilka på grund av det intryck i synnerhet Jesu tragiska död gjorde knötens till hans person såsom historiska fakta. Myter vore ej möjliga i Nya testamentet, om ögonvittnen författat evangelierna, vilket dock ej kan ledas i bevis. Även för den händelse, att Markus och Lukas vore apostlalärjungar, föreligger åtminstone en tidrymd av tre decennier mellan de med Jesus timade händelserna och dessas nedtecknande, en tidrymd, varunder traditionen om en så märklig man som Jesus av Nasaret kunnat utbilda en rik vegetation av sagor och sägner, inneslutande religiösa föreställningar.

Vid hävdandet av den mytiska ståndpunkten behandlar Strauss i arbetets huvudavdelning ett nittiotal evangeliska berättelser efter ett ständigt återkommande schema: rationalistisk, supranaturalistisk och mytisk tolkningsmetod. Det är den hegelska tankededuktionen: tes, antites, syntes. Den »naturliga» bibeltolkningen, vari exempelvis en Paulus i Heidelberg vid denna tid excellerade, utdömes som smaklös historiekonstruktion, och från den supranaturalistiska uppfattningen säger Strauss sig fri med hänvisning till sin filosofiska ståndpunkt. Med skarpsinnig dialektik föres kritiken fram genom den evangeliska historien och när författaren kommer till slutet av sin undersökning, återstår av evangeliernas Kristus ej mer än en rikt utrustad och uppseendeväckande lärarpersonlighet, som genom konflikt med fariséerna lidit döden på korset och som genom en del gynnsamma omständigheter i vissa kretsar ansetts för Messias, vilket han själv ock hållit före.

Men i »slutavhandlingen» vill författaren »dogmatiskt återställa det

kritiskt förintade» — för att använda hans egna ord. De välsignelserika följder, som utgått från kristendomen, bero ej av händelser i Jesu liv, vilka aldrig inträffat, utan av idén om Kristus. Och denna idé, som stammar från gammaltestamentliga messiasföreställningar och i grunden representerar en för mänskligheten omistlig tanke, den om enheten mellan gudomlig och mänsklig natur, denna idé kan ej realiseras i en individ utan behöver en mångfald exemplar för att uttömma sin rikedom. Jag citerar Strauss: »Detta är nyckeln till hela kristologien, att som subjekt för de predikat, som kyrkan tillägger Kristus, i stället för en individ sättes en idé, men en real idé, icke en kantiskt överklig. Tänkta i en individ, en gudamänniska, bliva de egenskaper och funktioner, vilka kyrkoläran tillskriver Kristus, motsägende: i släktets idé stämma de överens. Mänskligheten är föreningen av de båda naturerna, den människovordne Guden, den till ändlighet utblottade oändlige, och den sin oändlighet sig erinrande ändlige anden; mänskligheten är barnet av den synliga modern och den osynlige fadern: andens och naturens frukt; mänskligheten är undergöraren, så vitt som under historiens lopp anden allt fullständigare bemäktigar sig naturen, så inom som utom människan, och naturen i människans hand alltmer degraderas till maktlöst material för hennes verksamhet...» På detta sätt tillämpar Strauss det kristna dogmats terminologi konsekvent på människosläktet i dess helhet. Därmed har dogmat begreppsmässigt sublimerats. Att kristologien knutits vid Jesus av Nasaret »har blott den subjektiva grund, att denne individ genom sin personlighet och sina öden gav anledning till att nämnda kristologiens innehåll upplyftes i det allmänna medvetandet, och att den gamla världen på dess andliga nivå, törhända ock folkets stora massa i varje tid, endast förmår skåda mänsklighetens idé i individens konkreta gestalt».

Av denna kortfattade recension av *Leben Jesu* framgår omedelbart — såsom redan påpekats — att det filosofiska och kritiska intresset i Strauss' tankevärld var helt dominerande. Det är ej blott så, att han saknar förståelsen för en religiös frågeställning över huvud, utan där en sådan skulle kunna anknytas till historiska företeelser, söker han med all makt frigöra sig från dessa. Därmed uppenbaras jämväl hans avsaknad av historisk känsla och historiskt omdöme. *Leben Jesu* är väsentligen ett verk av den kammarlärde filistern. Men om Strauss, som han själv säger, »genom filosofiska studier tidigt nått sinnets och tänkandets inre frigörelse från

vissa religiösa och dogmatiska förutsättningar» och finner »trons fördomar ovetenskapliga», så är han själv från början till slut fången i en filosofisk dogm, den om enheten mellan gudomlig och mänsklig natur. Ett starkare verklighetssinne skulle måhända kunnat göra honom tveksam om, huruvida mänskligheten i dess helhet vore en bättre Kristus än Jesus av Nasaret. För övrigt måste hela den 1500 sidor starka bevisningen mot evangelierna såsom historiska källor, omöjliga på grund av deras övernaturliga berättelser, te sig skäligen överflödig, då författaren redan i arbetets början hävdar: »Det ges över huvud intet rent historiskt medvetande utan insikten i oupplösligheten av de ändliga orsakernas kedja och undrets omöjlighet.» Författaren hade knappast behövt fortsätta stort längre, sedan han fastslagit detta. Det hade sedan räckt med några belysande exempel ur den evangeliska berättelsen.

III.

I det föregående har dels lämnats några biografiska uppgifter om Strauss, dels en redogörelse för hans verk »Leben Jesu».

Vi skola nu övergå till en kortfattad recension av Strauss' andra stora idéhistoriska huvudarbete, »Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft» 1840—41. I detta arbete söker Strauss nu förverkliga den ända sedan studenttiden närda planen att skapa en troslära, som skall kunna accepteras av tidens framskridna bildnings- och begreppsständpunkt. Leben Jesu hade ju för detta enligt Strauss' mening betydelsefullare arbete varit förberedande.

Hade Strauss i Leben Jesu behärskats av Hegel, så bekänner han sig i detta arbete till Feuerbach. Den bitterhet gentemot kristendom och teologi, som alltmer kom att genomsyra Strauss' medvetenhetsvärld, sedan kallelsen till den teologiska professuren i Zürich gått om intet, har utan tvivel satt sin prägel på detta verk. Strauss' Leben Jesu fick röna hårt motstånd och han hade ej tillräcklig objektivitet att göra motståndarnas synpunkter rättvisa. Hans envisa kynne i förening med den ensidigt intellektualistiska uppfostran ställde honom på sidan om livet självt. Han kan blott se i en direktion, och det synes aldrig ha gått upp för honom, att andelivet är något annat än teorier. Angående »Glaubenslehre», som

ännu mindre än *Leben Jesu* gör skäl för namnet skriver han själv på äldre dagar (1865): »Feuerbach har sönderbrutit det dubbelok, varunder hos Hegel filosofi och teologi ännu gingo. Han har visat, att religion och filosofi alls icke ha samma innehåll . . . Han har konstaterat, att strävandet att i de enskilda kristna dogmerna vilja finna motsvarande filosofiska sanningar förkroppsligade är bakvänt. Men därmed var leken med ord, det fortgående utnyttjandet av teologiska formler för egentligt filosofiskt idéinnehåll, en gång för alla bragt ur världen; och på denna ståndpunkt har jag skrivit min troslära.»¹

I företalet till boken framhåller Strauss bl. a., att en uppgift som den föreliggande i närvarande tid ej ålägger forskaren att uppspära konfessionella motsatser utan motsatsen mellan kristen tro och modern vetenskap. Han vill fördenskull kronologiskt följa ett dogma från dess kyrkliga upprinnelse via dess höjdpunkt mot dess upplösning inför förnuftets kritik. Hans arbete vill tjäna samma syfte som balansräkningen för en affärsfirma; bokslutet gör ej densamma rikare men klargör debet och kredit.

Verket är skickligt, översiktligt och harmoniskt disponerat och språket som alltid hos Strauss vårdat och elegant. Det dogmatiska stoffet granskas i tvenne delar, det absoluta under evighetens synvinkel, som gudomligt väsen, och det absoluta under timlighetens aspekt, såsom gudomligt handlande. Det förra föreställningskomplexet behandlar Guds tillvaro, treenighet och egenskaper, det senare den gudomliga uppenbarelsen i det förflutna (skapelse, syndafall, återlösning), i det närvarande (försyn och ondska [uebel], synd och nåd, kyrka och nådemedel) och i framtiden (läran om de yttersta tingen och den moderna odödlighetsläran).

Det är i synnerhet kristendomens läror om Guds uppenbarelse och om den heliga skrifts inspiration, tron på det underbara och framtidssynen, som författaren vill komma till livs. I den mån han tillerkänner uppenbarelsen något övernaturligt, är det endast så vitt den kan jämföras med andra andliga och naturliga gåvor till mänsklighetens fromma, och kristendomens ursprung kan ej återföras på ett gudomligt förfogande annorledes än boktryckarkonstens uppfinning. Sammanfattningsvis betonar Strauss ånyo, att de bibliska skrifternas trovärdighet ovillkorligen måste offras. De äro alster ej blott av urförsamlingens omedvetna mytbildning

¹ Vid återgivandet av Strauss' Glaubenslehre har jag i huvudsak följt Karl Harraeus' biografi.

utan av författarnas självbedrägeri och presentera en anhopning av disparat historiskt stoff, som ej håller stånd inför förnuftets kritik. I den s. k. uppenbarelsen igenkänner människan endast de egna lagarna för sin natur, om icke direkt förnuftets lagar, så dock känslans och inbillningskraftens. I stället för en personlig Gud urgerar Strauss panteismens immanenta gudom, som endast i människan blir medveten om sig själv, och naturlagarna träda i stället för de gudomliga egenskaperna. Skapelsen genom Guds fria vilja förvandlas till en evig världsallstring ur Guds väsen och skapelsen ur *intet* betecknar det icke-vara, som alltjämt vidlåder världen i dess ändlösa utveckling. Människans skapelse beror på en del gynnsamma naturliga förutsättningar i denna utveckling, churu Strauss' dialektiska skarpsinne går bet på uppgiften att klargöra de verkande faktorernas samspel. Människan är en produkt av materien och den i skapelsen inneboende gudomliga idén. I fråga om kristologien står Strauss alltjämt på samma ståndpunkt som i *Leben Jesu*. Även om den betydelsen ej fränkännes den evangeliska berättelsen att för församlingen åskådliggöra Guds och Andens natur, så återstår för Kristi historiska person blott några försvinnande data. Givetvis avfärdas sakramenten såsom fullkomligt betydelselösa, och i den mån man kan tala om själens odödlighet, så innebär detta människoandens förmåga i det närvarande att svinga sig upp till fattandet av den gudomliga idén, som behärskar utvecklingen. Individuell fortvaro efter döden förnekas.

Knappast har väl något verk ur kristen synpunkt med mindre skäl gjort anspråk på namnet troslära än detta Strauss' arbete. Som panteistisk dogmatik däremot kan termen möjligen försvaras. Och författaren hade ej tvekat att ytterligare betona sin panteism, om man ej fruktat, att boken då skulle blivit förbjuden.

Om emellertid Strauss i *Leben Jesu* ännu ansett en försoning mellan kristendom och filosofi möjlig, så förkastar han i detta arbete denna åsikt och korar på ett i grunden materialistiskt sätt utvecklingsprincipen såsom det gudomliga i tillvaron. Och på denna principiella ståndpunkt har Strauss i det väsentliga stannat, även om han även senare efter historiskt och biografiskt författarskap av varjehanda slag ånyo tagit itu med teologien närstående forskningsuppgifter.

TEOLOGISK LITTERATUR

FOLKE HOLMSTRÖM: *Metodisk inledning till en kristen sociaetik. Lunds universitets årsskrift. N. F. Afd. 1. Bd 40. Nr 2. 333 sid. Lund & Leipzig 1943. Pris kr. 10:—.*

Såväl från prästerligt som från lekmannahåll reses alltmer kravet på prästens deltagande i socialvården. Liksom man redan tidigare yrkat på att prästen borde skaffa sig åtminstone elementära kunskaper i psykologi för att rätt förstå den själavårdsbehövande människan, så menar man nu dessutom, att prästen med hänsyn till sina uppgifter i samhällslivet borde förvärva sig sådana elementära kunskaper i allmän samhällslära, som kunna vara honom till gagn i hans nya socialvårdande kall. Man har emellertid ej på allvar gjort gällande, att en gren av psykologien under form av kristen psykologi skulle upptagas som särskild teologisk disciplin, men när det gäller sociologien, tycks ett motsvarande krav på en *kristen sociologi* ej möta samma motstånd. Man har ju länge inom katolska kyrkan talat om en »katolsk sociologi». Och i sitt arbete »Metodisk inledning till en kristen sociaetik» gör förf., Folke Holmström, sig till tolk just för en »kristen socialforskning» med hemortsrätt i teologien. Termen »sociaetik» i titeln på Holmströms arbete får ej här förvilla oss, ty denna term kan enligt Holmströms vetenskapsteori sakligt utbytas mot »vetenskaplig socialpolitik» eller t. o. m. mot en så vid term som »objektiv socialvetenskap».

Folke Holmström menar sig med sitt arbete komma in på ett jungfruligt arbetsfält. Han vill — såsom han skriver i dedikationen till Anders Nygren — »efter ett nytt arbetsfälts krav metodiskt vidareföra och utgestalta en vetenskaplig etik i den kristna kärleksviljans tjänst». Det resultat Holmström kommit till, måste därför framför allt bedömas utifrån de höga anspråk, som han själv ställt på sina forskningsresultat, och man måste också undersöka, om han lyckats genomföra sina intentioner, såväl vad originalitet som vad vetenskaplig metod beträffar.

Holmström har klart insett, att om man vill grundlägga en ny disciplin, man måste gå tillbaka till dess yttersta förutsättningar. Han börjar

sålunda sitt arbete med att påvisa grundvalarna för en etik, som vill vara en vetenskap, d. v. s. en värdefri vetenskap. En sådan etik måste enligt Holmström blott vara en lära *om* moral, ej *i* moral. Etiken blir dock ej därmed uteslutande sociologi eller psykologi, utan det finns också en transcendental metod för etiken. Då den moraliska handlingen utgör en helhet av sinnelag, ändamål och medel, är ett ställningstagande för någon av de tre huvudformerna av etik — sinnelagsetik, ändamålsetik, legalistisk etik — en värdering, ett etiskt ställningstagande, framhåller Holmström med rätta. Mot de tre elementen i det moraliska handlandet svara i Holmströms system tre etiska discipliner: motivforskning, målundersökning, metodprövning. Med denna utgångspunkt tror sig Holmström kunna övervinna de svårigheter, som ligga däri, att den kristna moralen som sinnelagsmoral dock samtidigt måste vara en social moral. Han övergår därför i andra delen av sitt verk till att söka klargöra förhållandet mellan sinnelagsetik och kärleksetik samt mellan individualetik och socialetik. I tredje delen ingår Holmström på målundersökningen och metodforskningen, vilka skola bilda grundvalen för två »nyskapade» discipliner: socialanalytiken och socialmetodiken. Den förra förfar regressivt: från de givna ändamålen undersöker den de möjliga medlen för målens förverkligande; den senare disciplinen förfar progressivt: från de givna medlen som orsaker undersökas de sannolika verkningarna, d. v. s. den går från medel till mål. Detta är nu en mycket kort sammanfattning av Holmströms metodiska schema, som vi måste ha som bakgrund för att förstå innebörden även i hans begreppsanalytiska framställning av etiken i bokens första del.

Holmström accepterar utan vidare den kritiska eller transcendentala etiken som möjlig och framför allt som nödvändig för att uppvisa det sedligas autonomi. Något bevis för möjligheten att fastställa en sådan etisk giltighet över huvud finns ej i Holmströms arbete, ej heller finns det någon utförligare förklaring på vad en transcendental metod innebär. Ett dylikt bevis kunde annars mycket väl ha behövts. Enligt Holmström är »det sedligas giltighet över huvud» »sedligt indifferent» (s. 27), men ett par rader längre fram säger han, att om »sedligheten ej ägde 'primär' transcendental giltighet», så skulle enskilda sedliga omdömen legitimeras blott genom referens till någon »utomsedlig» erfarenhetsgiltighet, t. ex. den teoretiska. Här föreligger otvivelaktigt en eklatant motsägelse. Å ena sidan är den transcendentala giltigheten sedligt indifferent, å andra sidan få de etiska omdömena ej refereras på en teoretisk giltighet, men vad återstår då för giltighet? Transcendental giltighet, kanske Holmström

svarar, och accepterar den utan närmare analys som lämplig grundval, kanske därför att den tycks vara grå! På ett ställe säger han emellertid, att den är »ytterligt 'teoretisk'» (s. 142), vad det nu kan innebära att sätta »teoretisk» inom citationstecken.

Etiken som kritisk disciplin borde annars för Holmström stå som etik i egentlig bemärkelse, ty annars kunde den, såsom Torsten Bohlin framhållit, upplösas i historia, etnologi, sociologi, psykologi. Mot denna Bohlins anmärkning anför Holmström, att om man betraktar moralen som ett primärt faktum i förhållande till det etiska som objekt för vetenskapen, är den konsekvens Bohlin drager, »på förhand principiellt eliminerad» (s. 61). Holmströms invändning är obegriplig! Än svårare att förstå blir den, då Holmström själv identifierar socialetiken med socialvetenskapen. Kanske har denna identifiering sin grund i en annan identifiering, som Holmström gör, nämligen av motivforskning och individualetik, och den i sin tur beror på en identifiering av motiv och drivkraft. Visserligen menar sig Holmström taga »motiv» i psykologisk bemärkelse, men han har då bortsett från att psykologerna i allmänhet med motiv mena en känslöbetnad föreställning. Även om man skulle identifiera motiv med drivkraft, så måste dock begreppet fasthållas i den mening, man en gång gett det. Detta gör emellertid ej Holmström. På ett ställe diskuterar han sålunda motivet för den barmhärtige samaritens handling och vänder sig mot uppfattningen, att sinnelaget skulle vara motiv, ty det skulle strida mot den kristna ödmjukheten. Här låter Holmström i motivet ingå en föreställning, nämligen föreställningen om sinnelaget. Föreställningen i det kristna motivet är ju att hjälpa nästan. Men eftersom motivet enligt Holmström blott är en drivkraft, vet han ej, vad han skall göra med denna föreställning.

Holmström har åberopat sig på denna liknelse för att visa faran av en alltför renodlad sinnelagsetik, en fara, som även den Nygrenska sinnelagsetiken enligt Holmström är utsatt för. Emellertid är Nygrens sinnelagsetik mera konsekvent än Holmströms, ty enligt Nygren är ju den kristnes moraliska handlande »omotiverat», eftersom det framgår direkt ur sinnelaget. Nygren gör sig sålunda ej skyldig till någon sammanblandning av »drivkraft» och »motiv». Därför låter det mycket underligt, när Holmström säger sig vilja komplettera Nygrens motivbegrepp. Holmström tänker emellertid härvidlag blott på det motivbegrepp, Nygren använder i sin teologi vid utforskandet av den kristna grundprincipen, och ej på det motivbegrepp, som förekommer i Nygrens etik. Därför är det meningslöst av Holmström att tala om komplettering, eftersom

Nygrens teologiska och Holmströms psykologiska motivbegrepp höra till vitt skilda områden, och då de ej ha något samband med varandra, kunna de ej heller komplettera varandra. En annan sak hade det varit, om Holmström hade åsyftat det motivbegrepp, som förekommer i Nygrens etik, t. ex. då han i sin »Filosofisk och kristen etik» (s. 22) talar om lön- och straffmotiv etc., men detta begrepp tycks Holmström icke ett ögonblick ha reflekterat på.

Annu en skillnad påpekar Holmström mellan sin motivuppfattning och Nygrens. Enligt den senare kauserar det kristna sinnelaget medlet, och medlet kauserar ändamålet. Holmström däremot vill en kompromiss: sinnelaget kauserar ändamålet, men medlet fastställles teleologiskt. Denna skillnad tycks kanske betydelslös, och Holmström själv menar, att den ej får övervärderas. De båda synpunkterna kunna enligt honom komplettera varandra: den teleologiska synpunkten anlägges i handlingsögonblicket, den kausala synpunkten, sedan handlingen skett. Denna distinktion är otvivelaktigt mycket betydelsefull, då den kan förklara ansvaret och plikten. Fullt riktigt anmärker Holmström, att »när den teologiska etiken behärskas av exklusivt religiösa synpunkter, kommer den sedliga ansvarstanken lätt till korta» (s. 146). Denna motsättning mellan Nygren och Holmström är särskilt intressant ur metodologisk synpunkt. Här ligger den väsentliga skillnaden mellan låt oss säga en idealtypisk metod och en mera konkret psykologisk. Ur idealtypisk synpunkt fattas det kristna grundmotivet i sin renhet utan hänsyn till att detta motiv hos ofullkomliga människor aldrig föreligger i sin renhet. De för en moralisk handling utmärkande elementen, plikt och ansvar, förlora sin egentliga innebörd genom att uppsugas i den religiösa handlingen, idealtypiskt betraktad. Därför kan Nygren tala om ett kausalförhållande mellan motiv, medel och ändamål. Men skall man hos vardagsmänniskan, som aldrig är fullkomligt religiös, rädda ansvaret och plikten, måste man antaga ett självständigt moraliskt värde, som ej får förlora sin egenart genom det religiösa. Man skulle kunna säga, att Nygrens religiösa etik gäller helgonet, ej vardagsmänniskans moraliska svårigheter. Den senares moraliska handlingar äro aldrig »omotiverade», utan alltid bestämda av ett »motiv».

Tyvärre har Holmström stannat vid en kompromiss mellan den kausala och den teleologiska synpunkten och invecklar sig därför i ofrånkomliga svårigheter. Nygrens teori är ju fullt konsekvent: antager man en omotiverad handling, måste den förklaras kausalt. Holmström håller också fast vid det omotiverade, men vill samtidigt ha ett teleologiskt förklarings-

sätt. Den Nygrenska etiken kan aldrig leda till att »ändamålet helgar medlen», eftersom medlen kausalt äro betingade av sinnelaget. I den Holmströmska etiken däremot måste ändamålstanken få större betydelse, ty vill man ej betrakta medlen som sedligt indifferentia och därmed riskera att låta vissa ändamål helga medlen, måste man väga medel och ändamål mot varandra, men då måste man också ha en måttstock, varmed man kan jämföra ändamålets och medlets moraliska värden. Därmed är också den Holmströmska sinnelagsetiken uppgiven, då det nu blir omöjligt att förstå, hur sinnelaget skall kunna kausera ändamålet.

Man kan ej heller betrakta Holmströms försök att övervinna sinnelagsetikens begränsning genom att skilja mellan motivforskning och miljöforskning som framgångsrikt. Denna skillnad låter han sedan motsvara skillnaden mellan individualetik och sociala etik, mellan sedliga värderingspremissor och sociala sakpremissor, och denna skillnad blir så stor, att de båda leden komma att höra till två olika metodområden. Men behövs det inga sakpremissor i individualetiken? Har individualetiken inga egna målsättningar? Äro alla målsättningar sociala? Otvivelaktigt kan man bejaka den sista frågan, eftersom sinnelag och ändamål faktiskt äro korrelativa storheter: ett »gott» sinnelag kan ej uppstå, om ej vissa ändamål från början bedömts som »goda» av människan, och de moraliska värdena ha åtminstone från början varit sociala. Holmström har haft på känn den riktiga teorien, men han har ej förmått utföra den. Samma är förhållandet med Holmströms uppfattning, att ställningstagandet för sinnelagsetiken är en etisk värdering och ej kan logiskt stödjas. Han utgår nämligen från att det sedliga handlandet är en helhet, men vad hindrar det, att en helhet kan ses från speciella synpunkter? Antagandet att sinnelag, mål och medel bilda en helhet är varken ett bevis för eller ett bevis mot Holmströms teori, att sinnelagsetiken innebär värdering. Men om Holmström i stället utgått från sin uppfattning av etiken som en lära om det faktiska moraliska handlandet, så hade han kunnat konstatera, att det är mycket få människor, som moraliskt värdera sinnelaget mera än målet och medlen. Mycket få kristna bedöma exempelvis en individs sexualmoral utifrån individens sinnelag. Om etiken skall vara vetenskap om faktiskt moraliskt handlande, får den ej taga ställning för sinnelaget.

Sinnelagsetikens förespråkare åberopa sig emellertid på logiskt formella grunder för sin teori. Holmström menar nu, att samma formalisering även är möjlig för ändamålsetiken och den legalistiska etiken. Kanske har Holmström rätt, kanske inte, ty som vanligt har han svårt att komma

fram med några bevis för sina påståenden. Mot Holmströms invändning kan anföras, att sinnelagsetiken otvivelaktigt har vissa teoretiska fördelar med hänsyn till att den lättare går att konsekvent upprätthålla. Ändamål kunna vara av olika slag, goda, onda, nyttiga, estetiska, medan sinnelaget antingen är gott eller ont. Den konsekventa sinnelagsetiken undgår invändningen, att det den ena personen kallar för gott sinnelag det kallar den andra för ont, med att vädja till den handlande personen själv. Man är konsekvent i sin subjektivism! Betydjar han sin uppriktighet, så godkänner man hans motiv. Är man rädd för att ej kunna genomskåda honom, går man exempelvis — särskilt då det gäller en pacifistisk inställning — till hans själasörjare, som man menar ha vissa möjligheter att förstå de verkliga motiven. Sinnelagsetiken kanske ej behöver vara mera formell än de andra arterna etik, men den är mera konsekvent utifrån uppfattningen, att all moral är subjektiv. Sedan kan man naturligtvis diskutera, huruvida det logiska konsekvenskravet får influera vårt moraliska bedömande. Holmström träffar en öm punkt i den transcendentala etiken, då han hävdar, att t. ex. Nygren i sitt försvar för sinnelagsetiken låter sedliga värderingsomdömen uppträda i form av teoretiska karakteriseringsomdömen. Hur en transcendental etik skall kunna undvika denna konsekvens, är för övrigt svårt att se, varför Holmströms kritik av Nygren egentligen även drabbar Holmström själv. Mera adekvat kanske man borde säga, att försöket att med logiska medel taga ståndpunkt för en moralisk värdering är att göra det logiska självt till något etiskt, vilket vi ju faktiskt göra i den västerländska rationella kulturkretsen.

Även om vi skulle hålla oss till etiken som lära om moral, måste ändå frågan uppstå, om ens denna etik är värdefri. Problemet borde för övrigt ha varit mycket aktuellt för Holmström. Han kommer nämligen vid ett tillfälle in på den tyske sociologen Hans Freyers vetenskapsteori. Denne har nämligen infört termen verklighetsvetenskaper och kallar dessa också »etiska» vetenskaper, och då Holmström själv hävdar, att *etikens* s. k. verklighetspremissar höra till socialvetenskapen, har en jämförelse med Freyers teori otvunget uppstått. Emellertid hävdar Holmström, att sociologien är en lagvetenskap, men han säger ingenting om vad för lagar sociologien kan fastställa. Tyvärr vill han ej följa Freyers tankegångar till slut, eftersom Freyer betraktar sitt begrepp om en verklighetsvetenskap som ett krav, ej som en lösning, medan Holmström vill gå längre. Men frågan är, om ej Freyer kommit längre, fastän han ser mera anspråkslöst på sina resultat. Holmström borde nämligen framför allt ha tagit hänsyn till Freyers diskussion om sociologiens relation till vär-

deringen, vilket skulle ha varit betydelsefullt för den motsvarande relationen i etiken. Holmström menar sig också komma in på mera konkreta vetenskaper, såsom den teologiska etiken och den »profana» socialvetenskapen, medan Freyer blott stannat vid de logiska grundvalarna. Det är nu särskilt i femte kap. i sin bok, som Holmström får tillfälle att mera konkret pröva sin teori.

Frågan i detta kapitel gäller, vem som är bäraren av den kristna principen, eller vem som är det handlande subjektet i den kristna socialpolitiken. Sex olika subjekt kunna tänkas: Guds kärlek, kristendomens livsåskådning, det mänskliga samhällets ordningar, de kristna kyrkorna eller grupperna, de kristna människorna, Jesus Kristus. Holmström stannar inför den enskilda människan som det synliga subjektet och Jesus Kristus som det osynliga, och den sammanfattande slutsatsen blir därför följande: »Religiöst sett är Jesus Kristus själv bärare av socialpolitikens kristlighet, medan de kristna bära skulden för dess okristlighet.» Riktigheten av denna tes skall ej här diskuteras, utan vi vilja blott som vanligt pröva de bevis, som Holmström anför. Mest intressant är härvidlag hans ställningstagande för den enskilde individen mot kyrkan. Han åberopar sig på det han kallar den socialpsykologiska lagen, enligt vilken massans moraliska nivå är lägre än genomsnittet för individerna. Det är väl för mycket sagt att kalla denna företeelse för »socialpsykologisk lag»! Felaktigt är det emellertid ur sociologisk och socialpsykologisk synpunkt att betrakta kyrkan som vilande på en massföreteelse. Hur tror Holmström, att kyrkan som organisation skulle ha kunnat bestå i årtusenden, om den blott varit uttryck för ett massfenomen. (Holmström talar i detta sammanhang om »kollektiv masstämmning» och om »logiskt subjekt» i betydelsen av handlande subjekt, men vad menas med dessa extra attribut »kollektiv» och »logiskt» i dessa sammanhang?) Än mera missvisande blir Holmströms teori, då han för densamma åberopar sig på »den nutida socialpsykologiens mest kända auktor» W. McDougall. Men har då Holmström ej beaktat, att det utmärkande för denne tänkares socialpsykologi är just den skarpa, kanske alltför skarpa motsättningen mellan »the crowd» och »the highly organized group», och han skulle nog aldrig ha drömt om att man så skulle förvanska hans huvudtes, att man skulle kunna tillskriva en högt organiserad och traditionell grupp — och själv räknar han kyrkan till en sådan grupp — en massas egenskaper! Holmström menar vidare, att sociologien metodiskt måste utgå från den enskilde individen, men att den därmed ej får hamna i en individualistisk uppfattning, eftersom individ och samhälle bilda en enhet. Men

begår inte Holmström just detta fel, när han hävdar individen som subjekt i det socialpolitiska handlandet, d. v. s. han gör den metodiska synpunkten till ett realt faktum? Holmström måste nu utifrån sin socialpsykologiska syn på kyrkan för socialpolitiken avvisa såväl Brilioths kyrkotanke som Söderbloms idé om den ekumeniska kyrkan (ss. 242 f.). Men därmed blir den mening ganska obegriplig, som han i § 13, mom. III inlägger i sitt s. k. ekumeniska program för socialietiken, och som han på ett ställe har formulerat i följande ej alltför klara mening: »Socialietiken skall göra tjänst som den fältundersökning, som utprickar den tillförlitliga sociologiska karta, som kristenhetens ekumeniska generalstab behöver för att kunna överblicka det strategiska läget» (ss. 168 f.).

Även Holmströms bevisföring för antagandet av Jesus Kristus som det socialpolitiska handlandets religiösa subjekt lider av vissa betänkliga inkonsekvenser. Enligt Holmström är Gud den Outgrundlige. Därför vänder sig Holmström mot Runestam, som vill göra Gud till socialpolitikens handlande subjekt. Jesus Kristus däremot är den Uppenbare. Men då nu Holmström samtidigt gör gällande, att Jesus Kristus uppenbarar »sin himmelske Faders hjärtelag», varför behöver då Guds outgrundlighet vara ett hinder för att betrakta Gud som socialpolitikens religiöst verkande subjekt? Skillnaden mellan Runestam och Holmström får väl anses ligga däri, att den förre dragit ut de yttersta konsekvenserna, medan den senare liksom stannat på halva vägen. Och frågan är väl också, om inte Jesus själv skulle ha vänt sig mot att på sin Faders bekostnad tilldelas denna centrala plats i det mänskliga handlandet. Ätminstone bör man kunna säga så mycket, att den »motsättning», som i Holmströms kristologi föreligger mellan Gud och Jesus Kristus, är en skenmotsättning, en alltför artificiell distinktion, liksom den vi sett föreligga mellan socialt subjekt och individuellt subjekt i Holmströms teori om den enskilde som socialpolitikens subjekt. Slutligen kanske bör påpekas, att Holmströms argument för sin »kristologi» är detsamma, som han använder mot Runestams »teologi»: »Huvudinvändningen mot den 'teologiska' möjligheten att lösa den kristna socialietikens problem genom att göra Gud till dess subjekt är sålunda den, att denna religiösa garanti ytterst är ägnad att verka upplösande på den sedliga ansvarskänslan» (s. 214). Man jämföre härmed Holmströms ovannämnda uppfattning av Jesus Kristus som bäraren av socialpolitikens kristlighet!

Några ord måste vi också säga om den rent sociologiska avdelningen i Holmströms bok. Emellertid är det mycket svårt att säga något vare sig positivt eller negativt om det resultat han här når fram till, eftersom

det är ganska tunt. Han talar visserligen om två nykorade socialvetenskapliga discipliner, socialanalytiken och socialmetodiken, men att kalla dessa för »discipliner» är väl en smula för anspråksfullt. Inte heller äro de »nykorade». Det är ju blott två uppgifter, som varje socialvetenskap alltid har räknat med. Vill sedan Holmström kalla de båda metoder, som härvidlag komma till användning, för regressiv resp. progressiv metod, så utgöra dessa terminologiska bestämningar ej något nytt i sak. Och för övrigt, om det sakliga i socialetiken endast skulle bestå i att med hänsyn till ändamålen bestämma medlen och med hänsyn till medlen utforska ändamålen, skulle ju socialetiken varken komma fram eller tillbaka. Var finns utgången ur denna kretsgång? Det är ju ett ganska magert resultat, Holmström härmed presenterar i sin boks sista paragraf. Man hade i själva verket väntat mera, eftersom de föregående paragraferna i denna del behandla sådana intressanta spörsmål som socialforskningens kristlighet och objektivitet, vidare förhållandet mellan teleologisk och kausal metod i socialvetenskapen, särskilt med hänsyn till värderingens roll, som han granskar utifrån ett par kända svenska nationalekonomers värdeteorier. Holmström har här klart och bestämt såväl ställt som framställt det socialvetenskapliga värdeproblemet. En sådan kritisk granskning är ju alltid betydelsefull. Men man skulle dock gärna velat höra mera om den speciellt kristna socialvetenskapen. När allt kommer omkring, kanske det inte heller i Holmströms socialetik finns någon specifikt *kristen* socialetik? Tänkbart är emellertid, att Holmström blott vill ha sagt: låt den kristne studera socialvetenskap, sätt honom in i de aktuella sociala problemen, och han kommer då att få ett vidare och riktigare begrepp om sin nästa, och på grund av denna kunskap blir det mera system och effektivitet i den kristna människans kärlekshandlingar! Tolkar man Holmström på detta sätt, kan man finna en konsekvent intention i hans arbete, men då är det ej något nytt, som Holmström kommit med. Vill man å andra sidan ej tolka honom på detta sätt, måste man säga, att han ej kommit med något positivt förslag över huvud taget för grundandet av en kristen socialetik. Det enda förtjänstfulla, som då skulle återstå av boken, är uppmaningen till den kristne att ägna sig åt social barmhärtighetstjänst. Men en sådan uppmaning är ju mera mänsklig än vetenskaplig!

Naturligtvis kan man delvis förklara denna brist på resultat genom att hänvisa till Holmströms formella metod, som ju har sitt fulla berättigande. Därför är det också fullt på sin plats, att Holmström så gott som genomgående hållit sig till den tyska sociologien och sorgfälligt und-

vikit den mera konkreta amerikanska sociologien, hur önskvärd denna än skulle ha varit för att mildra intrycket av den ofta ganska tunga begreppsapparat, Holmström använder. Med hänsyn till ämnets beskaffenhet skulle man gärna vilja rekommendera honom den franska sociologi, som bygger på Le Play och som vill vara just en »kristen» sociologi i motsats till den Durkheimiska skolans positivism. Man kan i detta sammanhang nämna t. ex. Belliot: *Manuel de sociologie catholique* (1927), vari man bl. a. får en klargörande utredning om förhållandet mellan individen och kyrkan ur sociologisk synpunkt. Ett motsvarande reformert arbete är t. ex. Paul Conord: *Le problème d'une sociologie chrétienne* (1936), som anknyter såväl till E. Brunners moralteologi som till de ekumeniska idéerna. Båda dessa arbeten röra sålunda problem, som ju även Holmström har brottats med i sitt arbete.

Holmström har givit sig in på etikens och sociologiens yttersta förutsättningar. Därför måste man giva honom en särskild eloge för det mod och den friskhet, varmed han gått till sitt verk. Om de yttersta förutsättningarna för en vetenskap måste ju alltid uppstå diskussion. I så stor utsträckning som möjligt ha vi därför försökt begränsa vår kritik till de argument, Holmström anför för sina teorier och principer. Samma synpunkt måste vi också lägga på hans försök att förena individualetik och socialetik, otvivelaktigt en av de viktigaste uppgifterna i Holmströms verk. Men hur han kan få en sådan förening till stånd är mycket svårt att förstå, när han skiljer mellan motivforskning och miljöforskning, mellan sedliga värderingspremissor och sociala sakpremissor och sedan låter det första ledet i dessa relationer höra till individualetiken och det andra ledet till socialetiken, samt dessutom begränsar motivet till att blott bli en omedelbar drivkraft utan föreställning om något ändamål. Individualetik och socialetik komma ju därvid att höra till två helt skilda giltighetsplan, och någon brygga kan ej slås mellan dem. Antingen får man då uppgiva försöket att finna någon övergång mellan sinnelaget och de sociala ändamålen, eller också måste man låta de s. k. värderingspremissorna eller motiven innefattas i de sociala ändamålen. Någon tredje möjlighet blir svår att finna.

BERTIL PFANNENSTILL.

AXEL GYLLENKROK: *A. E. Biedermanns Grundlegung der Dogmatik. Akad. avhandling. 194 sid. Uppsala 1943.*

Docent Gyllenkrok har i föreliggande avhandling velat uppvisa, huru den på sin tid mycket uppmärksammade schweiziske teologen Alois Emanuel Biedermann lägger de principiella grundvalarna för sin dogmatik. Denne teolog intog i sin samtid en mycket bemärkt ställning. Han utgick från den radikala hegelianismen och räknade Strauss som sin främste lärare, men sökte undvika den hegelska vänsterns konsekvenser och förhindra en upplösning av det kristna trosinnehållet genom en viss anknytning till Schleiermacher. Ett studium av B:s sätt att lösa de dogmatiska principfrågorna leder djupt in i den teologiska problematiken under 1800-talet.

I ett första kapitel fixerar förf. B:s grundproblem: teologi och metafysik. Dogmatikens yttersta uppgift är att bevisa det kristna trosinnehållets objektivitet och sanning. När problemet så är fixerat i det första kapitlet övergår förf. till en framställning av B:s bestämningar av förhållandet mellan metafysik och empiri. Kunskapen om den religiösa sanningen är för B. helt beroende av metafysikens möjlighet, och B. måste därför hävda metafysikens vetenskapliga legitimitet. Förf. uppvisar, huru B. lägger erfarenheten till grund för den metafysiska spekulationen, men gör samtidigt gällande att B. här och var glider över till den motsatta föreställningen om metafysiken som förutsättning för erfarenheten. Här föres läsaren in i den »rena realismens princip», grundläggande för den biedermannska metafysiken. I erfarenheten är oss sinnligt och ideellt givet som en essentiell motsats i existentiell enhet, och metafysiken har att fastställa grunden för detta förhållande, som är konstitutivt för hela världsprocessen. Ur den rena realismen härledes en metafysik, som B. kallar »konkret monism», d. v. s. en metafysik som hävdar existensenheten mellan absolut grund eller Gud och världen utan att abstrahera från den essentiella motsättningen mellan sinnligt och andligt. Med denna konkreta monism vill B. övervinna såväl den supranaturalistiska tvåvärldsläran som den panteistiska identifikationen av Gud och värld. Metafysikens absoluta grund är för B. trons och teologins Gud. På äkta hegeliskt sätt bestämmas den religiösa kunskapen om Gud som en kunskap i föreställningens form. B. skiljer sig emellertid från Hegel däri att enligt hans definitiva uppfattning föreställningen aldrig kan tänkas upphävd i det rena tänkandet.

I ett tredje kapitel berör förf. problemet religion och vetande, varvid

framställningen givetvis rätt nära ansluter sig till den föregående behandlingen av metafysikens vetenskapliga legitimitet. Här redogör förf. först för B:s psykologiska religionsbegrepp. Utgångspunkten måste ju tagas i erfarenheten. Och B. måste söka formulera ett religionsbegrepp, som på en gång aktualiserar religionens sanningsfråga och avgränsar religionen från vetandet. Han måste m. a. o. förlägga ett teoretiskt moment till religionen samtidigt som han måste avgränsa den religiösa kunskapen från den teoretiska. Förf. uppvisar skarpsinnigt att B. icke går i land med denna uppgift.

Ingen kunskap är emellertid fullständig utan metafysiken, som besvarar frågan efter den yttersta grunden, och denna fråga måste även ställas beträffande religionen. Detta motiverar en särskild framställning av B:s uppfattning av religionens inre väsen under rubriken »det metafysiska religionsbegreppet». Den teologiska kunskapen bemäktigar sig på denna metafysiska väg den levande religionens innehåll och fastställer dess objektivitet och sanning. Resonemanget förutsätter givetvis identitet mellan trosinnehållet och den absoluta grunden.

Ett sista kapitel behandlar dogmatiken som vetenskap. Här summerar förf. de föregående resultaten och fixerar nya problem. Religionsfilosofin har betydelse för teologin därigenom att dogmatikens uppgift är att uppvisa trosinnehållets sanning. Fronten är här den feuerbachska illusionismen. Den kristna tron har emellertid ytterligare en fiende: historien. »Die wahre Kritik des Dogmas ist seine Geschichte», påstod B:s lärare Strauss, och det gällde för B. att också komma till rätta med denna upplösning av kristendomen. B. menar att den kritik och upplösning av dogmat, som sker genom de allt starkare framträdande motsägelserna, betyder motsatsen till kristendomens upplösning. Dogmernas motsägelse ligger implicite i deras föreställningsform. När förståndskritiken utvecklas, komma därför motsägelserna allt klarare i dagen. Samtidigt betyder emellertid detta ett djupare tillägnande av själva trosinnehållet. B. känner med sin spekulativa teologi intet behov av att utjämna dessa motsägelser. Dogmatiken har funnit dogmernas vetenskapliga sanning, när deras reala innehåll befriats från den inadekvata formen. För framställningen av kristendomens innehåll har dogmatiken att utgå från hela det samlade dogmmaterialet, men då dogmen om den kristna principen föreligger i kristologin, tager B. utgångspunkten här för den dogmatiska framställningen. Kristusdogmen är centrum i B:s teologiska system. Förf. visar, huru den kristna princip, som B. söker avläsa i Kristusdogmen, i grunden ingenting annat är än den metafysiska principen och att de

kristna dogmernas innehåll till slut av B. föres tillbaka på det logiska förhållandet mellan den absoluta och den ändliga anden.

Förf:s klara och koncisa framställning av B:s grundläggning av dogmatiken är åtföljd av en mycket skarpsinnig immanent-logisk kritik. På olika punkter visar förf. upp motsägelserna hos B. Det är synbarligen förf:s mening att B:s grundläggande problem var ställt på sådant sätt att en logiskt motsägelsefri lösning var omöjlig. Särskilt genom de slutsatser angående det principiella förhållandet mellan tro, teologi och metafysik, som man kan draga ur förf:s framställning, får denna ett betydande aktuellt intresse.

Av de problem, som efter den granskning en fakultetsopponent har att företaga skulle kunna göras till föremål för diskussion, skall i detta sammanhang endast ett beröras, då här otvivelaktigt en direkt feltolkning av B. föreligger. Den omsorgsfullt gjorda undersökningen är eljest mycket exakt. Den åsyftade frågan berör förhållandet mellan religiös och teologisk kunskap. B. är ju mycket angelägen att skarpt från varandra skilja tro och teologi. Förf. menar (s. 113 f.) att B. härvid invecklat sig i motsägelser, då han samtidigt som han måste förutsätta att den teologiska kunskapens innehåll är det religiösa kunskapsinnehållet, eftersom ju dogmatiken skall fastställa detta innehålls objektivitet och sanning, dock för att skilja tro och teologi måste som den teologiska kunskapens innehåll förutsätta icke det religiösa kunskapsinnehållet utan den religiösa kunskapen. I verkligheten säger B. ingalunda i det av förf. anförda avsnittet av dogmatiken att det i den teologiska kunskapen blott skulle vara fråga om en deskription av det religiösa medvetandet. B. talar där om den religiösa kunskapen i tre olika betydelser: 1) den religiösa kunskapen i trängre mening, d. v. s. kunskapsmomentet i den religiösa tron, 2) den filosofiska kunskapen om religionens väsen och 3) den teologiska kunskapen om trons sanning, d. v. s. den kunskap som bemäktigar sig det som är objektivt sant i den religiösa trons positiva innehåll. I detta sammanhang intresserar inte den filosofiska kunskapen. Men den teologiska kunskapen har med denna definition uppenbarligen icke den religiösa kunskapen utan kunskapsinnehållet till föremål. Dogmatiken skall visserligen utgå från en deskription av den religiösa kunskapen men dess mål är den teologiska kunskap, som bemäktigar sig trosinnehållet. B. definierar denna teologiska kunskap som »ein wissenschaftlich vermitteltes Wissen von religiösen Dingen» eller »eine am Inhalte des religiösen Glaubens das objectiv Wahre und die blos subjective Vorstellung unterscheidende Erkenntniss» (Biedermann: Christliche Dogmatik I², s. 44).

B. framhåller vidare att medan den filosofiska kunskapen blott har att göra med religionens fenomen, har den teologiska att göra »mit dem *in der Religion* dargebotenen». I den paragraf av dogmatiken, till vilken förf. hänvisar och där de principiella bestämningarna av förhållandet mellan religiös och teologisk kunskap återfinnas, har B. således mycket klart uttalat att den teologiska kunskapen är en teoretisk kunskap om den religiösa kunskapens innehåll, varför förf. icke här finner stöd för sin tes om motsägelsen hos B. Religiös och teologisk kunskap avgränsa sig ej från varandra genom innehållet utan genom förmedlingen, kunskapsarten. Det är ju enligt förf. B:s grundläggande uppfattning, och något annat har han ej heller gjort gällande i de av förf. anförda sammanhangen.

RUBEN JOSEFSON.

ANGLIKANSK TEOLOGI.

RAGNAR EKSTRÖM: *The Theology of Charles Gore. A Study in Modern Anglican Theology.* XII + 300 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1944. Pris kr. 10:—.

Den skånske kyrkoherden Ragnar Ekström tillhör närmast den mångomtalade högkyrkliga väckelsen, ehuru han utgör ett prononcerat lutherskt inslag i densamma. Hans gradualavhandling tar upp den moderne engelske högkyrkomannen Charles Gore till granskning — och överraskande nog till mycket hårdhänt granskning. Gore, som avled 1932 i 80-årsåldern, blev den anglo-katolska riktningens ledande teolog genom sin stora produktion, samlad kring inkarnationens, kyrkans och nattvardens verkligheter, och framstod under 1900-talets andra och tredje årtionden såsom en av Englands främsta andliga ledare överhuvud. Han sökte förena arvet från traktarianism och äldre högkyrklighet med kritisk bibelsyn, naturvetenskaplig utvecklingslära och samtida filosofi. Den »katolicitet», som han ville åstadkomma, hade alltid sin spets riktad mot Rom och han avsåg icke någon underkastelse under romerska läroanspråk. Till allt detta fogade Gore en kristet socialistisk och radikal syn på samhällsproblemen. F. ö. kan här hänvisas till den dödsruna, som vid hans fränfalle publicerades i denna tidskrift (årg. 8, 1932, sid. 54—57), samt till recensionen av G. L. Prestige: *The Life of Charles Gore* (årg. 11, 1935, sid. 398—400).

Ekströms huvudtes är, att det »liberala» eller »rationalistiska» eller »filosofiska» elementet (terminologien växlar) segrar och inifrån upplöser det »ortodoxa» elementet hos Gore. Detta blir avhandlingens egentliga forskningsresultat. Inkarnationen vidgas enligt Ekström till att innebära en sorts allmän identitet mellan gudomligt och mänskligt (sid. 15 ff., 282 f.). Förnuftet får uppträda såsom domare över uppenbarelsen (t. ex. sid. 88—90). Kristus representerar icke något från det mänskliga artskilt gudomligt utan snarare det högsta mänskliga (t. ex. sid. 200 f.). Kyrkan realiserar det gudomliga i den mån den kyrkliga gemenskapen människor emellan kommer till stånd såsom någonting i sann mening naturligt (sid. 231). Den reala närvaron i nattvarden existerar blott i relation till kyrkans tro och är alltså härledd i förhållande till det gudomliga (= sant mänskliga) livets förhandenvaro i menigheten (sid. 265 ff.). — Detta är några av förf:s påståenden, vilka alla peka i samma riktning: i grunden gör Gore det mänskliga till gudomligt. Häri kan det »liberala» elementets seger sägas ligga. Det »ortodoxa» elementet hos Gore utgöres av vissa tendenser till att uppfatta det gudomliga såsom skilt från det mänskliga, uppenbarelsen såsom höjd över förnuftet, Kristus såsom ensam i mänskligheten gudomlig, kyrkan såsom i sina sakrament bärare av en annars i världen oåtkomlig nåd. Sådana »ortodoxa» tankegångar äro inkonsekvenser hos Gore.

Ofta lämnar Ekström goda stöd för sina satsar och framför allt utvecklar han sin Goretolkning med stor systematisk klarhet, inre slutenhet i bevisföringen och konstruktiv förmåga. Med utförliga citat ur engelsk 1800-talsteologi, i vilken förf. förvärvat beläsenhet, understrykes det kraftigt, att en viss klyfta öppnar sig mellan den gamla traktarianska högkyrkligheten, t. ex. Pusey, å ena sidan och Gore å andra sidan samt att det bestämmande inflytandet på Gore kommer från den liberale Frederick Denison Maurice, vilken senare uppträder som en ledande gestalt i Ekströms bok: Gore förlorar sin självständighet till Maurice. Det är tydligt, att förf. väntade sig något annat, när han en gång tog upp Gore till studium. Först gradvis har den bistra verkligheten avslöjats för förf. och föranlett en besvikelse, som här och var i framställningen röjer sig, särskilt när förf. konstaterar, hur väl det »ortodoxa» elementet bevarats hos Thomas ab Aquino. (Den sistnämnde tycks just nu uppleva en tillfällig primavera i svensk teologi.) Ekströms syn på Gore innebär onekligen något nytt och är nog också i viss utsträckning signifikativ: anglikanismen, som hade en viss högkonjunktur på 1920-talet, håller teologiskt på att avklädas sin nimbus. Av de andra konfessionerna fram-

träder Rom ensam åter såsom den kyrka, med vars teologi det är mödan värt att föra en debatt.

Man kan diskutera två grundläggande begrepp i Ekströms framställning. *Ortodoxibegreppet*, som får utgöra normen för den principiella bedömningen av Gore, är oklart; något försök att fixera anglikansk tradition från 1500- och 1600-talen göres icke, utan förf. håller sig inom 1800-talet och tillgriper därutöver i förekommande fall en stereotyp jämförelse med thomistiska lärosatser. *Inkarnationsbegreppet* hos Gore, i viss mån det centrala begreppet i hans åskådning, tolkas ensidigt såsom en allmän enhet av Gud och värld med bortseende från sådana utsagor av Gore, i vilka Kristus, kyrkan, sakramenten te sig såsom en sammanhängande unik inkarnation i en icke-gudomlig värld. Det är lämpligt att i tur och ordning granska dessa bägge diskutabla punkter i Ekströms avhandling.

Först ortodoxibegreppet. I sin inledning ställer förf. upp det såsom en uppgift att sätta Gore's teologi i relation först till traktarianismen, därefter till »ett mycket allmänt anglikanskt ortodoxibegrepp» (a very general Anglican notion of orthodoxy) samt sist till den romerska katolicismen (sid. 11 f.). På *en* punkt visar förf. klart, att Gore i liberal riktning avviker från traktarianismen (Pusey): dopläran (sid. 27 ff. och 259 ff.). Annars blir det mest Thomas, som får ge relief åt Gore: till utförlig analys upptages Thomas 14 gånger, förutom alla smärre omnämnanden, och i samtliga fall konstateras differens mellan Gore och Thomas. Det »allmänna anglikanska ortodoxibegreppet» fixeras däremot icke alls. Icke en enda engelsk teolog från 1500- eller 1600-talet blir på något ställe i avhandlingen föremål för referat rörande någon läropunkt. Från 1700-talet tas Butler upp i sammanhang med en diskussion om analogitanken, där Gore är påverkad av Butler. Men Ekström fastslår blott, att Butlers analogibegrepp är olikt det thomistiska (sid. 59 f., jfr sid. 143). Några försök att i allmänna drag teckna anglikanismen företar förf. ej.

Härigenom kommer det lätt rationalistiska draget hos Gore i en oriktig dager (sid. 236, jfr sid. 13). En måttlig rationalism är nämligen utmärkande för hela den anglikanska traditionen alltsedan de stora teologiska auktorerna från 1500-talets slut och 1600-talets början. Man kan se det t. ex. på Richard Hooker's kritik mot Luthers nattvardslära och mot den romerska transubstantiationsteorien, liksom på den förståndigt vaga närvarolära, som av Hooker sättes upp emot dessa

tvenne; en liknande hållning intages f. ö. av Lancelot Andrewes.¹ Efter som Ekström icke uppehåller kontakt med dessa gamla anglikanska lärofäder under sitt studium av Gore, blir han benägen att betrakta *alla* rationalistiska inslag hos Gore såsom rent moderna företeelser, avvikande från äldre tradition och härrörande från Gore's anknytning till 1800-talets tänkande inom filosofi och naturvetenskap. En viss humanism och rationalism är tvärtom på sätt och vis »ortodox» i Englands kyrka.²

Den för Gore's etik centrala tanken på självupoffringen behandlas också en smula snävt av Ekström, som häri ser en glidning i moralistisk riktning: Kristi offer blir endast en förebild för det mänskliga självoffrandet, av Gore kallat »our reasonable service» (sid. 200 f., not 43). Denna engelska ordsammanställning är emellertid icke skapad av Gore utan — trots frånvaron av citationstecken och hänvisningar på detta ställe hos Gore — den engelska bibelöversättningens återgivande av Rom. 12: 1, Pauli tal om de kristnas frambärande av sina kroppar såsom en λογική λατρεία. Det är säreget för det anglikanska nattvardsritualet, att formler från detta bibelställe där intaga en central plats, kort efter instiftelseorden.³ Redan i den första bönboken 1549 fick självframbärandet sin plats i den engelska liturgien på denna punkt och har därifrån delvis bestämt det anglikanska tänkandet över nattvardens innebörd.⁴ När Ekström behandlar nattvardsoffret hos Gore (sid. 277—281, om självframbärandet särskilt sid. 278) utan att vidröra denna långa traditionskedja genom hela den anglikanska kyrkans historia, så går han smått tillrättavisande fram emot Gore för en läropunkt, där denne är i gott anglikanskt — »ortodoxt» — sällskap.

Nattvardsoffret sammanbindes hos Gore med föreställningen om Kristus såsom den himmelske översteprästen, som alltfort offerar sig själv

¹ Jfr den teologiska dokumentsamlingen »Anglicanism. The Thought and Practice of the Church of England, Illustrated from the Religious Literature of the Seventeenth Century», ed. by Paul Elmer More and Frank Leslie Cross, London 1935, sid. 463 ff.

² Termen »ortodoxi» torde överhuvud vara en aning främmande för anglikansk högkyrklighet; Gore använder den icke ofta. Det är icke bekännelseskriterier och teoretiska läroformuleringar, som äro normerande, utan snarare den ordning för gudstjänster och vigningar, som rymmes i The Book of Common Prayer.

³ Se Gore: The Epistle to the Romans II, London 1900, sid. 97—101. Jfr The Book of Common Prayer with the Additions and Deviations Proposed in 1928, sid. 367 och 386.

⁴ Jfr Yngve Brilioth: Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv, Stockholm 1926, sid. 328—332.

på det himmelska altaret inför Gud (sid. 279 ff.). Ekström noterar lapidariskt: »Läran om det himmelska offret är okänd för thomismen» (sid. 281). En undersökning skulle troligen ge vid handen, att denna lära däremot icke är okänd för den äldre anglikanismen, vilket förefaller väsentligare. Jeremy Taylor redogör sålunda utförligt för Kristi fortsatta offer i himmelen.⁵ Via den eukaristiska hymndiktningen har samma tanke dessutom på ett mera oteologiskt sätt infogats i den anglikanska nattvardsfromheten.⁶ — I detta sammanhang kan påpekas, att Gore själv stöder sin lära om det himmelska offret på ett ställe hos Ireneus.⁷ Sådana direkta anknytningar till fornkyrkliga författare kunde ge anledning till principiella betraktelser över problemet, vad normen för rätt lära är i engelsk högkyrklighet, men Ekström finner ingen orsak till dylikt, icke heller när han konstaterar vissa beröringspunkter mellan Gore och Justinus (sid. 32 f.) eller mellan Gore och Cyprianus (sid. 247). Annars är ju faktiskt fornkyrkan normerande för Gore, däremot icke Thomas ab Aquino. Det blir i Ekströms framställning ingen analys vare sig av den fornkyrkliga eller den gammalanglikanska, karolinska linjen hos Gore.⁸ Mycken kritik för »liberalism», som förf. riktar mot Gore, drabbar i själva verket hela den anglikanska traditionen. — Detta om ortodoxi-begreppet.

Därnäst inkarnationsbegreppet. Gore lär jungfrufödelsen och Kristi kroppsliga uppståndelse i bokstavig och enkel mening. När han skall förklara, att dessa under i Kristi liv äro naturliga, argumenterar han så: eftersom Kristus är den Inkarnerade, »a new nature», sakna vi jämförelsepunkter i den övriga naturen; vi kunna icke vänta annat än »new phenomena», avvikelser från annars brukliga förlopp — dessa avvikelser äro »under» för oss men »natur» för Kristus.⁹ Ekström förklarar väl kortfattat, att Gore accepterar undren på rationella grunder (sid. 84). Bakom det rationella resonemanget hos Gore står dock *Kristustron*, vilande på kyrkans och skriftens blotta auktoritet. Kristus är själva kärnan i uppenbarelsen, som kyrkan har att framföra och som människorna ha

⁵ Anglicanism, sid. 495.

⁶ Brilioth 1926, sid. 350.

⁷ The Body of Christ, London 1901, sid. 186.

⁸ Däremot överbetonas ibland inflytandet från Maurice, t. ex. Ekström, sid. 172, 222 f., 232.

⁹ The Incarnation of the Son of God, London 1891, sid. 47—49. Jfr The New Theology and the Old Religion, London 1908, sid. 115—130.

att i barnslig tro mottaga.¹⁰ Ekström hävdar ivrigt, att inkarnationen enligt Gore har den allmänna innebörden, att världen som helhet är en gudomlig inkarnation, men förekomsten av en sådan terminologi hos Gore bevisas icke (sid. 15 f.). Häremot stå också de tallösa ställen i Gore's skrifter, där Kristus framställes som den ende inkarnerade, nu verkande i sin kyrka, som är »inkarnationens förlängning» och orten för uppenbarelse och gudomligt liv (sid. 224, 230, 94).¹¹ I ljuset av det påstådda allmänna inkarnationsbegreppet upplöser Ekström konsekvent och skickligt dylika ställen.

En total upplösning visar sig dock icke möjlig. När Ekström kommer in på Gore's Kristustro måste han tala om en »vändning» (a turn) i Gore's åskådning, en inkonsekvens i liberalismen (sid. 176 ff.). Då har Ekström emellertid, utan tillbörligt hänsynstagande till det kristocentriska draget, redan hundratalet sidor tidigare avgjort problemet reason—revelation så, att uppenbarelsen underordnas förnuftet (sid. 69—91). Vidare har Gore's etik behandlats i samband med värdeläran utan ett påpekande av t. ex. nattvardens eller överhuvud kyrkans nyfödande verk (sid. 106 ff.). Bokens båda sista kapitel — kap. IV om Kristus (sid. 174 ff.) och kap. V om kyrkan och sakramenten (sid. 224 ff.) — vidhängas framställningen, sedan alla viktiga teologiska problem fått sitt svar, sitt liberala svar. Det vore snarare befogat att *börja* en utredning utav Gore's teologi med ett framläggande av hans kristologi, kyrkosyn och nattvardslära, varefter de övriga frågorna kunde betraktas i ljuset utav den grundsyn, som så framkomme. Det liberala draget bleve då icke så överbetonat som hos Ekström.

Om det allmänna, s. a. s. upplösta inkarnationsbegreppet utgör grundvalen för Ekströms tes, att det liberala elementet helt besegrar det ortodoxa elementet hos Gore, så skärpes denna tes ytterligare genom det oupphörliga jämförandet med Thomas ab Aquino och genom förf:s bristande intresse för äldre anglikansk tradition, i vilken en viss liberal attityd ingår såsom högst renlärig. Allt samverkar till att stegra intrycket utav det ortodoxa elementets undergång i Gore's tänkande.

Ekström har klart och med skärpa visat, att det liberala draget hos Gore är ytterligt starkt. Det torde vara ett bestående forskningsresultat. Men såsom av ovanstående betraktelser framgår, måste man fastslå en

¹⁰ The Incarnation of the Son of God, sid. 120 samt The Holy Spirit and the Church (The Reconstruction of Belief III), London 1924, sid. 179.

¹¹ Se t. ex. The Incarnation of the Son of God, sid. 51 f. och The New Theology and the Old Religion, sid. 84—87, 107 f.

viss överbetoning av Ekströms huvudsynpunkt såsom en brist i framställningen. I gengäld har denna avhandling så många andra förtjänster, att man dock stannar i tacksamhet mot författaren för den insats, han gjort. Ekströms doktorsavhandling är det första svenska systematiska bidraget till belysning utav den anglikanska teologien. Den är skriven med klarhet och icke utan djärvhet. Svåra problem skjutas icke åt sidan utan upptagas dristigt till behandling, och förf. vill oavbrutet ge en principiell bedömning av sitt material, icke enbart referera. På det viset kastar sig förf. in i mycket svåra principiellt teologiska uppgifter, som han hade kunnat vika undan ifrån, och ger genom sin oförvägenhet hugg på sig men åstadkommer dock en verklig *uppgörelse* med Gore, som annars hade uteblivit. Sådana uppgörelser visa sig ofta mycket fruktbarande för den efterföljande teologiska debatten.

GUSTAF WINGREN.

PAUL BÜHLER: *Die Anfechtung bei Martin Luther. Theologische Dissertationen 3. VII + 231 sid. Zwingli-Verlag, Zürich 1942. Pris Schw. Fr. 8: —.*

Anfäktelsen har hos Luther den innebörden, att den kristna människan gripes av tvivel på Guds nåd och i stället fruktar Guds dom. Man har ofta frågat, om Luthers själsliga konstitution var så beskaffad, att den predisponerade honom för ångesttillstånd. Schweizaren Paul Bühler är i sin för en tid sedan utgivna monografi om anfäktelsen hos Luther benägen att — ehuru med tvekan — bejaka denna fråga, samtidigt som han fastslår, att en grundlig psykologisk resp. psykiatrisk undersökning av Luther ännu saknas (sid. 31 ff.). Själv har Luther omvittnat, att han kände sig praktiskt taget ensam i kyrkohistorien med sina anfäktelser och icke fick någon vägledning, vilken kristen — utombiblisk — författare han än läste. De enda, som synas ha erfarit något tillnärmelsevis besläktat inför Gud och som Luther i detta sammanhang kan uttala sig tacksamt om, äro Gerson, Tauler och Staupitz (sid. 152—168). Detta tycks ju tala för att det är Luther, som själsligt är en särling.

Å andra sidan är det anfäktelsen, som hjälper Luther att *objektivt förstå Bibeln*. Han kunde ju på punkt efter punkt konstatera, att alla dessa teologiska fäder, som icke någonsin talade om anfäktelsen, icke heller kunde utlägga Bibeln: Abraham inför Guds befallning att offra Isak, Jakob i kampen mot Gud vid Jabboks vad, den kananeiska kvinnan

i hennes rop om hjälp trots Jesu avvisande svar, Petrus och David i deras syndafall men först och sist Paulus och hela den paulinska teologien. Därtill kommer Kristus själv i Getsemane och på korset. Lika isolerad som Luther känner sig, då han läser sina oanfäktade teologiska auktorer, lika förtrogen blir han på grund av just samma sak, anfäktelsen, med gestalterna i Bibeln (sid. 169—176 och 201—203).

På grundval av bibelstudiet blir anfäktelsen därför en beståndsdel av hans teologi. Detta är viktigt och framhäves med rätta av Bühler (sid. 189—191). Anfäktelsen hör till den gamla människans dödande och upphör först på andra sidan döden, i himmelen. Man skall alltså icke alltför snabbt göra anfäktelsen till en personlig och biografisk fråga hos Luther, lika litet som man, då Luther talar om synd, genast skall fråga, vilken synd reformatorn just då personligen begått. Anfäktelsen är ett teologiskt begrepp. Det är märkligt, att Bühler kan så klart se detta, ty själv fogar han icke in anfäktelsebegreppet nog djupt i centrum av Luthers åskådning. Han upptäcker t. ex. icke, att Luthers lära om lagens andliga bruk direkt hänger samman med anfäktelsen (se sid. 51 och 116). Därför bli också Bühlers försök att utreda förhållandet mellan Gud och djävul i anfäktelsen enligt Luther icke tillfredsställande. Trots detta har förf. alltså klar blick för anfäktelsens teologiska förankring i Luthers syn på kristenlivet överhuvud. Det är blott skada, att Tischredens så överdrivet flitigt använts såsom källa på bekostnad av mera utredande skrifter, vilka kunnat föra djupare in i Luthers grundsyn.

Verklighetstrogen är Bühlers bild av Luthers djävulstro, som ju är precis lika »grov» och »vidskeplig» som hans gudstro: både Gud och djävul äro *osynliga* men göra sig kända genom sina verk, sin *aktivitet* på jorden (sid. 7). I skildringen av striden mellan Gud och djävul, såsom Luther ser denna — och detta är huvudämnet i Bühlers framställning — systematiserar kanske förf. en smula i överkant: de tre trosartiklarna få bestämma dispositionen av stoffet både nu och då (sid. 11 ff. och 92 ff.). Men framställningens huvudtendens är riktig.

Detsamma gäller behandlingen av den speciella frågan, hur anfäktelsen häves, alltså hur tron och tryggheten efter varje enskild anfäktelse segrar och återvänder. Lösningen är Guds eget ingripande eller den helige Andes bistånd, varvid Gud eller Anden ömsom brukar ett yttre medel, ömsom ett annat (sid. 142 f.). Att låsa Guds hjälp vid ett visst bestämt yttre medel skulle vara ett upphävande av tanken på Guds frihet och suveränitet och i grunden ett förnekande av all *verklig* anfäktelse. Det är ganska hälsosamt att få den moderna debatten om det första budets roll

hos Luther inställd i detta perspektiv. Det första budet är »kein Allheil-mittel gegen die Anfechtung», ty något sådant absolut säkert verkande medel emot anfäktelsen existerar enligt Luther icke överhuvud taget (sid. 130; jfr sid. 147 och sammanfattningen i kapitlets början sid. 90 f.). I själva verket ställer Luther upp flera olika gåvor av Gud såsom stöd för tron i dess kamp, främst vissa klara bibelord om rättfärdiggörelsen, därnäst sakramenten, särskilt dopet, vidare uthållig bön och Guds löften till bedjaren samt det första budet men även sådana ting som sången och musiken — sist men icke minst samtal med kristna människor (sid. 97—150). Allt detta och mera till kan brukas av Gud eller Anden. Hjälpen blir emellertid hjälp endast därigenom, att den anfäktades uppmärksamhet vändes bort från det egna jagets orenhet till Guds barmhärtighet i Kristus. Förr eller senare visar Anden alltid genom alla sina medel på Kristus och på ingen annan.

Förordet till Böhlers här anmälda arbete är skrivet av professor Fritz Blanke, känd bl. a. genom sin förnämliga lilla studie »Der verborgene Gott bei Luther» 1928. Blanke menar, att man just utifrån en sådan utgångspunkt som den av Bühler valda, anfäktelsen, nu borde gå till en jämförelse mellan Luther och Nya testamentet och sålunda undersöka, huruvida Luther med verklig rätt kan stödja sig på det urkristna vittnesbördet (jfr Böhlers egna antydningar i samma riktning på sid. 204). Det befogade häri är, att efterhand som den nytestamentliga forskningen mer och mer samlar sig kring bibelteologien — såsom den nu i flera år gjort — det blir allt nödvändigare att på nytt konfrontera nytestamentlig teologi och Lutherforskning med varandra. Men då bör man säkert icke börja med ett sådant begrepp som anfäktelsen. Vårt konkreta vetande om de första kristnas enskilda trosliv är ojämförligt mycket mindre än vår kunskap om Luthers och hans vänners inre liv. Bühler har själv till övermått begagnat Tischredens att ösa sitt vetande om Luther ur. Någon sådan källa existerar ej för urkristendomens vidkommande. Bättre utgångspunkter för en jämförelse mellan urkristet och reformatoriskt torde kunna uppletas, sidor i trossynen, som på ett helt annat sätt höra frälsningsbudskapet till och som därför utförligt framställas både i Nya testamentet och i Luthers utredande centrala skrifter. Anfäktelsen torde nog visserligen ha varit en makt i allt äkta kristet liv, från äldsta tid och intill denna stund, men den hör alltför ofta det fördolda till.

GUSTAF WINGREN.

FINSK DOGMHISTORISK FORSKNING.

OLAVI CASTRÉN: *Tuomas akvinolaisen teologia ja Uusi testamentti (Thomas ab Aquinos teologi och Nya testamentet)*. Finska teologiska litteratursällskapets skrifter 34. 424 sid. Helsinki 1942. Pris Fmk. 80.—.

Detta arbete granskar Thomas' Summa i dess förhållande till Nya testamentet. Det utför därmed en uppgift, som är möjlig endast inom den protestantiska teologien, ty den katolska teologien kan ej övergå till att kritiskt granska sin egen normalteologs lärobyggnad. Det vore ju att kritisera den katolska kyrkans lära. Den katolska forskningen kan ej ha något särskilt intresse för den här ifrågavarande uppgiften, ty Nya testamentet är ju ej den enda läronormen för den katolska kyrkan. Man hade måhända anledning tro att en dylik forskningsuppgift för länge sedan hade tilldragit sig forskarens intresse. Författaren har dock i sin 30 sidor långa inledning fört i bevis att så ej är fallet. Inom den protestantiska teologien har man visserligen berört även denna fråga, men detta har uppenbarligen skett alltför flyktigt.

Förf. fastslår, att Thomas i högsta grad hämtar sitt material från Aristoteles' skrifter, och då han tolkar Aristoteles, är han alltid mycket konsekvent, men däremot är han inkonsekvent, då han skall utlägga Kristi betydelse. Läsaren blir även fullt övertygad härom vid genomläsandet av denna omfångsrika undersökning. Undertecknad fick av detta detaljrika arbete intrycket, att ungef. 70—85 % av Thomas' teologi är ren aristotelism, resten är hämtad ur Nya testamentet, men — nota bene — i bearbetat skick. Om arten av denna omformning får man en aning, då man besinnar, att t. ex. kärlekens dubbelbud enligt Thomas i första hand innehåller, att människan skall älska sig själv.

Vid genomförandet av sin analys har förf. på ett märkligt sätt begränsat sin uppgift: han undersöker ej Thomas' förhållande till den historiske Aristoteles. Hans intresse fäster sig sålunda icke vid den frågan, huruvida Thomas sakligt och riktigt återgivit Aristoteles' tankegång. Med Aristoteles förstår förf. det som för Thomas gällde att vara Aristoteles.

För att undgå beskyllningen att utvälja blott sådant material som passar i författarens totalsyn, har han beaktat alla paragrafer i Thomas' Summa försåvitt dessa kunna tänkas ha någon kontakt med nytestamentliga tankegångar. Härigenom har arbetet blivit ganska tungläst, men denna metod har haft det goda med sig att den med Thomas' Summa

ej bekante läsaren får en aning om proportionen mellan de olika delarna i Thomas' verk. Sålunda framgår det, att då läran om Gud erfordrar ungf. 40 sidor och antropologien 30 sidor, så behöver etiken 235 sidor, kristologien 19 sidor och läran om sakramenten 40 sidor.

Förf. inlåter sig icke alls på historisk-genetiska spörsmål. Det enda han ger är strukturanalys. Läsaren får ett tvärsnitt av den katolska teologiens lärobyggnad mätt med Nya testamentets måttstock. Mot denna metod har den invändningen gjorts, att då de genetiska spörsmålen ej beaktats, den ifrågavarande lärofadern lider oförrätt. Man påbördar honom sådant, som helt enkelt är tradition, och alls ej hans skapelse. Detta är sant. Men ifrågavarande metod har det goda med sig, att den konsekvent tillämpad är ägnad att leda till stor objektivitet och saklighet. Ett pålitligt tvärsnitt befördrar i högre grad klarläggandet av idékomplex än en enligt grumlig metod genomförd genetisk framställning av vissa idéhistoriska företeelser. Det kan ju vara att man enligt denna senare metod gör större rättvisa åt vissa historiska personer, då deras omgivning även beaktas, men man strävar väl inom forskningen ej till en klassificering av personer utan till klarläggandet av själva saken. Dessutom är ett tvärsnitt blott *en* möjlighet inom den motivhistoriska forskningen. Den bör kompletteras av längdsnitt, men även för ett lyckligt genomförande av denna uppgift har tvärsnittet sitt värde, som en fast utgångspunkt eller kontrollstation. Värdet av en dylik kontrollstation framgår omedelbart, då man jämför förf:s framställning av Thomas' teologi med till ex. Sebergs framställning i dennes stora dogmhistoria. Genom att i alltför hög grad »förstå» Thomas och se honom mot bakgrunden av den katolska teologiens utvecklingsgång, har Thomas' sakliga avstånd från Nya testamentet helt trätt i bakgrunden.

För den protestantiske läsaren mest intressant och givande äro kapitlen om kristologien och sakramenten. Här framträder dessutom motsättningen mellan katolsk och protestantisk teologi mest markant. Några hänvisningar torde här vara motiverade.

På sin fråga, huruvida inkarnationen var nödvändig för mänsklighetens frälsning, svarar Thomas, att en sak kan vara nödvändig för ernåendet av ett visst resultat på två olika sätt. Den kan vara antingen absolut nödvändig, såsom maten för uppehållande av livet, eller blott villkorligt nödvändig, vilket innebär, att ernåendet av ett visst resultat så sker bättre och mera ändamålsenligt (t. ex. en häst för en resa). Inkarnationen var nödvändig på detta senare sätt. Vid sin utredning citerar Thomas Joh. 3, 16, men resultatet blir dock det sagda.

Vad åter sakramenten vidkommer, så anser Thomas transsubstantiationen av brödet och vinet vara nödvändig, ty endast under denna förutsättning är Kristi realpresens garanterad. Förf. skriver: »Den andra teoretiska möjligheten vore enligt Thomas den, att Kristi himmelska lekamen alltid vid behov skulle förflytta sig från det ena altaret till det andra. Denna möjlighet kan dock ej komma ifråga, då ju Kristi lekamen i detta fall komme att samtidigt vara på olika altaren, vilket enligt Thomas är omöjligt» (s. 381).

Den katolska tankegången i fråga om nattvarden framträder likaså typiskt däri, att nattvarden enligt Thomas har en syndaförlåtande verkan, men blott då det är fråga om veniala synder. De veniala synderna förorsaka hos människan en minskning av det andliga livets värme, men nattvarens själaspis ersätter denna värmeminskning. Förlåtelse för döds-synder ger nattvarden däremot ej. Saken bör visserligen enligt Thomas betraktas från två olika synpunkter. Ses den utifrån nattvarden i och för sig, så ingår däri på grund av Kristi lidande alla synders förlåtelse. Men ses den från nattvardsgästens ståndpunkt, är resultatet det motsatta, då ju den, som begått en dödssynd, icke rätt kan bli delaktig av nattvarden. Däri erbjudes andlig föda, och denna kan den döde ej tillgodogöra sig.

Det sagda illustrerar enligt Castrén Thomas' helhetssyn. Tanken att Gud rättfärdigar den gudlöse har här ingen möjlighet att göra sig gällande. Därför är det även helt naturligt, att Luther kände sig stå så fjärran från Thomas och Aristoteles. Man behöver blott från Thomas' tankevärld gå över till någon av Luthers skrifter för att förstå, vad reformationen innebar.

Docent Castréns stora arbete är för finsk teologi en verklig landvinning. Dess genomarbetning ställer dock läsaren på prov. I fall förf. hade argumenterat mindre detaljerat i sin framställning och gjort den mera överskådlig, hade han tillförsäkrat sig flera läsare. Men just sådan den är, genomandas den av Thomas' eget tänkesätt. Det rikligt citerade första-hands-materialet garanterar även, att förf. ej på fri hand tecknar den bild läsaren får av Thomas.

LENNART PINOMAA.

HANS LUNDIN: *Joannes Baazius' kyrkliga reformprogram. Samlingar och studier till svenska kyrkans historia* 8. XXVI + 292 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. i Lund). Pris kr. 7:—.

Boken om Joannes Baazius' kyrkliga reformprogram behandlar ett betydelsefullt skede i svensk kyrkohistoria. Det var nämligen på 1620- och 30-talen, som den omdebatterade kyrkoherden i Jönköping under strid med de stora biskoparna framträdde med sina reformidéer.

Bakgrunden för Baazius' verksamhet tecknas i det 1:sta kapitlet. I Tyskland framväxte under 1600-talets första decennier en reformrörelse, som representerades av sådana män som P. Tarnow, B. Meisner, Fr. Balduin och framför allt Johann Gerhard. Reformrörelsen hade särskilt inspirerats av Johann Arndts skrifter. I dessa kretsar reagerade man mot tidens »trosoptimism» och »säkerhet». Man krävde en praktisk kristendom. Prästerna skulle framför allt vara själasörjare. Och tron på den yttersta dagens närhet var här levande. En liknande reaktion mot »trosoptimism» och »säkerhet» finner man i Danmark på 1620-talet — såsom Oskar Andersen har uppvisat.

I detta andliga sammanhang hör Baazius enligt förf. hemma. Här hämtade han de religiösa motiven för sin reformverksamhet. Han hade samma syn på det kyrkliga läget, som karakteriserade reformrörelsen i Tyskland och Danmark. Med hänvisning till den nära förestående domen krävde han en reformation av det kyrkliga livet. En av den tyska reformrörelsens representanter nämner emellertid Baazius icke i sina skrifter nämligen Johann Arndt. Detta är ju ganska påfallande. Att Arndt icke citeras beror enligt förf. på att hans renlärighet »ännu var omstridd». Att man i Sverige icke var obekant med t. ex. Lucas Osianders åsikt om Arndts verk är påtagligt (Lindquist, Studier i den sv. andaktslitteraturen, sid. 321 not 8). Men orsaken torde dock med all säkerhet vara en annan. För Baazius var det praktiska reformprogrammet det väsentliga. Arndt däremot vände sig till den enskilda själen och räknade egentligen aldrig med överhetens och kyrkans medverkan. I Baazius' skrifter — särskilt stridskrifterna — möter dessutom en utpräglad eskatologisk stämning. Denna är emellertid icke särskilt framträdande hos J. Arndt. Typiskt är, att när H. Leube skall påvisa den eskatologiska stämningen hos Arndt, citerar han endast företalet till En sann Kristendom samt en bön ur Paradislustgård. Mystiken präglar i hög grad Arndts skrifter och tränger undan det eskatologiska perspektivet. Överhuvud taget verkar all mystik upp-lösande på eskatologien. Det är här icke längre frågan om dramatisk

spänning och kamp utan om det inre livet och dess anfäktelser. Att Baazius icke nämner Arndt torde sammanhånga med dessa förhållanden. Arndt hade intet praktiskt reformprogram, och den eskatologiska stämningen är icke särskilt stark i hans skrifter.

Baazius framträder i förf:s skildring i viss mån såsom en särpling. Man skulle gärna ha velat veta, om det fanns flera reformlutheraner i vårt land, som stodo i beroende av den tyska eller danska reformrörelsen.

En reformman var Ericus Othonis, som efterlämnat flera handskrifter bl. a. Een liten vnderwijsning om lärarenars embete av år 1621. Han synes emellertid icke fått några impulser från den ovannämnda reformrörelsen. I en annan handskrift, Een liten vnderwijsningh, hwadan Messa etc. 1626 (i KB) citerar han endast David Cythraeus och Claus Andreae Helsingius. Ericus Othonis hade 1620 lämnat sitt pastorat.

Förf. synes vilja tillmäta Othonis' skrift om en lärares ämbete en rätt stor betydelse. Den blev ett »väktarerop», i vilket också Baazius instämde (sid. 236). Dock blev denna skrift aldrig tryckt och föreligger veterligen icke i några avskrifter. Detta gäller även om Othonis' övriga opus. Baazius citerar icke heller Othonis. Skriften om en lärares ämbete blev troligen aldrig något »väktarerop». Snarare får den betraktas såsom symptom på det missnöje med avseende på prästerskapets befattning med utskrivningar etc. som fanns hos en stor del av prästerskapet.

Bakgrunden till Baazius' bättringsförkunnelse var, säger förf., utpräglad eskatologisk. Exemplifieringen av de eskatologiska tankarna i dennes skrifter — utanför förklaringen till Uppenbarelsboken — verkar dock icke övertygande (sid. 19). Att eskatologiska stämningar skulle »i hög grad» präglade »alla hans skrifter» är icke heller riktigt. I den 2:dra av Twenne christelige Predikningar, 1644, och i flera likpredikningar finner man inga eller ytterst ringa spår av dylika stämningar. Likpredikningarna har dock förf. använt, när han annars skall bevisa förekomsten av Baazius' reformtankar. Att den eskatologiska stämningen särskilt skulle framträda i förklaringen till Uppenbarelsboken är givet. Men detta synes icke kunna anföras såsom bevis på den utpräglade eskatologiska bakgrunden till Baazius' bättringsförkunnelse. Om verkligen denna förkunnelse var buren av en stark eskatologisk stämning, måste den slå igenom och framträda på ett övertygande sätt även i skrifterna utanför förklaringen till Uppenbarelsboken.

Overhuvud taget skulle det ha varit tacknämligt om förf. hade haft en grundlig systematisk undersökning av den tyska reformrörelsen att bygga på. Härigenom skulle greppet om avhandlingens 1:sta kapitel blivit

fastare. H. Leubes arbete, *Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie*, som i detta sammanhang kommit till användning, är i flera avseenden mindre tillfredsställande.

Sina tankar om kyrkans reformation framlade Baazius i flera reformskrifter, omkring vilka det kom att stå mycken strid. Särskilt riktade sig kritiken mot biskoparnas »dominium», deras egenmäktiga kyrkoregemente. Förf. har här — i avhandlingens 2:dra kapitel — dragit fram flera dokument, som tidigare icke varit kända eller behandlade av forskningen.

Av särskilt intresse i detta avsnitt är den nya uppfattning, som förf. framlägger om förhållandet mellan Baazius och Johannes Matthiae. Baazius sände sin bekanta stridsskrift *Προσφώνησις* till Matthiae, som emellertid förrådde honom, förhindrade tryckningen och överlämnade den till biskoparna samt dessutom i Collegium Illustre lät hålla en disputation mot Baazius. Uppgiften att Matthiae skulle ha förhindrat tryckningen bygger på H. Dusaes' *Brevis ac modesta responsio* — en motståndareskrift, skriven på Växjö domkapitels vägnar, samt den anonyma *Historiola controversiae Baaziana*. Angående det sistnämnda dokumentet, som förf. begagnar också i andra sammanhang, skulle man ha önskat en källvärdering. Holmquist gör Matthiae till Baazius' meningsfrände. Hos förf. finns en tendens att gå till den motsatta ytterligheten. Det står emellertid klart, att Baazius och Matthiae hade mycket gemensamt. Matthiae ville lekmännens medverkan i församlingarnas styrelse. Han var »anhängare av en stark statsmyndighet i kyrkliga frågor» (Kjöllerström). Och förf. säger själv: »Den strid, som följde, kan med viss rätt sägas vara en strid för consistorium generale» (sid. 203). Baazius och Matthiae voro sålunda på samma sida i själva huvudfrågan.

Att Johannes Rudbeckius' berömda *Privilegia quaedam doctorum* i sin andra avdelning delvis bygger på Matthiae *Disputatio secunda de dignitatibus ministerii ecclesiastici* har förf. såsom den förste påvisat. Därav förklaras också, att Matthiae i viss mån uppträdde till försvar för denna skrift. Förf. borde dock mer ha framhållit, att Rudbeckius ur *Disputatio secunda* borttagit ett krav, som var främmande för denne kyrkoman. I den ifrågavarande disputationen kräves nämligen upprättandet av en kyrklig överstyrelse, i vilken även lekmän hade säte. När Holmquist menar, att denna disputation var ett inlägg till förmån för Baazius' strävanden är detta icke riktigt. Men å andra sidan framfördes, såsom nämnts, i *Disputatio secunda* kravet på ett consistorium generale, för vilket också Baazius kämpade. Att Baazius i sin motskrift, *Explicatio controversiae*, ej bemötte Matthiae nyssnämnda disputation behöver ej bero på, att denna

var honom helt okänd. Han kunde rimligtvis icke polemisera mot en skrift, i vilket det gemensamma kravet på ett consistorium generale framfördes. Man skulle ha önskat, att förf. tydligare preciserat förhållandet mellan Baazius och Matthiae, i vilken fråga han förövrigt fört forskningen väsentligt framåt.

I prästerskapets privilegier 1647 befriades prästerna från att skriva mantalslängder vid utskrivningar och extraordinarie pålagor. Motiveringen härtill var bl. a., att prästerskapet genom världsliga göromål hindrades i sin ämbetsutövning och råkade i ovänskap med sina sockenbor. Baazius har härvid, säger förf., »av allt att döma . . . spelat en betydelsefull roll» (sid. 253).

Prästerskapets protokoll synes emellertid icke innehålla några uppgifter om Baazius' insats vid detta tillfälle. Och de önskemål, som realiserades vid riksdagen 1647, voro allmänna önskemål bland prästerskapet (sid. 247 ff.). Redan i prästerskapets besvär vid 1629 års riksdag framkommer ungefär samma motivering som i beslutet av år 1647. Det är dock möjligt, att det här var fråga om ett personligt initiativ av Baazius såsom talesman för det lägre prästerskapet. Men förf. borde i så fall utförligare ha motiverat sin uppfattning. Angående förloppet av striden om consistorium generale har förf. en helt annan uppfattning än den, som tidigare framlagts i Hans Cnattingius' avhandling: Den centrala kyrkostyrelsen i Sverige 1611—1636.

Förf:s ämne är väl avgränsat. Han har också haft förmånen att bygga på S. Kjällerströms ännu icke utgivna framställning om kyrkolagsproblemet 1571—1682, vilket väsentligt måste ha underlättat hans arbete. Avhandlingen präglas av mognad och är synnerligen välskriven. Man fäster sig också vid det stundom djärva grepp, som förf. har över sitt ämne. Med all rätt kan man betrakta boken om Joannes Baazius' kyrkliga reformprogram såsom ett synnerligen värdefullt bidrag till den svenska kyrkohistoriska och kyrkorättsliga forskningen.

DAVID LINDQUIST.

JOHS. ASMUND, REGIN PRENTER, PAUL SEIDELIN: *Kirkeaaarets Texter. Første Textrække. Trinitatistiden. 127 sid. G. E. C. Gads Forlag, Köpenhamn 1942. Pris Kr. 3: 75.*

GUSTAF PERSSON: *De nya episteltexterna. Utkast och betraktelser över de nya och omflyttade episteltexterna. 168 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1943. Pris kr. 4: 50.*

CARL ADRIAN m. fl.: *Den sunnda läran och Tidens tecken. Predikningar och föredrag, hållna vid Kyrkliga förbundets för evangelisk-luthersk tro möte i Kyrkhult i Blekinge, den 17—18 juni 1941. 160 sid. Lund 1941. Pris kr. 2: 25.*

GUSTAF AULÉN m. fl.: *Kyrkfolk och kyrkotjänst. 93 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1943. Pris kr. 2: —.*

TORSTEN BOHLIN: *Lars Landgren. Människan — Folkuppfostraren — Kyrkomannen. 324 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1942. Pris kr. 9: 50.*

Till redaktionen för Svensk teologisk kvartalsskrift har insänts en del litteratur, som, fastän den icke är direkt vetenskaplig, dock förtjänar ett omnämmande.

De danska prästerna J. Asmund, R. Prenter och P. Seidelin ha med föreliggande arbete Kirkeaaarets *Texter* slutfört behandlingen av den danska kyrkans evangelietexter. Förra delen av detta arbete väckte i Danmark en del kritik. Författarna äro därför angelägna om att betona avsikten med sitt arbete. Deras syftemål är inte att framställa några »färdige Prædikener», utan de vilja giva en »Haandsrækning i det Stykke Arbejde, som foregaar paa Vejen fra videnskabelig Kommentar til den færdige Prædiken». De ha tagit som sin uppgift att behandla det homiletiska problem, som synes dem mest försummat i nutiden, nämligen predikans förhållande till texten. Författarnas intentioner synas överensstämma med sådana homileters som Fezers och Fendts. Med reformationens män kräver man »bibelsk Prædiken», och därför opponerar man sig mot traditionen från såväl upplysningstiden som pietismen. Författarnas behandling av texten sker i tvenne avdelningar: »Exegetisk Note» och »Prædikenudkast». I den förra avdelningen gå författarna ofta tillbaka till den grekiska grundtexten, kommentarer anföras, icke alltid med instämmande, texten belyses med andra skriftställen. Den andra avdelningen utgöres icke av predikoutkast i vanlig mening, utan utläggningen koncentreras till särskilda ord eller huvudtankar i texten. Författarna synas på ett förnämligt sätt ha löst den ställda uppgiften. Deras bok är synnerligen läsvärd, särskilt för dem, som med Fezer säga: »Das Ziel unserer Wege ist, dass Gott selber rede.»

De nya episteltexterna utgöra en fortsättning på de utkast och betraktelser över aftonsångstexter, som kyrkoherden i Oderljunga Gustaf Persson förut utgivit. Den nya boken omfattar »Utkast och betrak-

telser över de nya och omflyttade episteltexterna». Även om författarens syftemål med sin bok är detsamma, som de danska författarnas: att giva en hjälpreda för förkunnelsen, så löser han sin uppgift på ett helt annat sätt. Från skilda håll hämtar och sammanställer författaren längre eller kortare utkast. Författaren vill med sina exempel visa, hur man har predikat över dessa texter. Fördelen med ett arbete sådant som De nya episteltexterna är, att en del predikoarbeten göras lätt tillgängliga, vilka annars icke hade varit åtkomliga för flertalet. Svårigheterna med ett arbete av ifrågavarande slag befinna sig emellertid på samma område. Exempelen kunna lätt bli så gamla, att en förkunnare i våra dagar inte har mycket att lära av dem. Genom bearbetning av källmaterialet, genom exempel även från senare tid och genom egna predikoutkast försöker författaren undgå dessa svårigheter. Då det numera är tillåtet, att använda episteltexten som alternativ predikotext i kyrkor, där aftonsång inte hålles, har kyrkoherde Perssons arbete fått ökad aktualitet.

»Den sunda läran och Tidens tecken» innehåller predikningar och föredrag hållna vid Kyrkliga förbundets för evangelisk-luthersk tro möte i Kyrkhult sommaren 1941. Boken, som utgör en förträfflig presentation av Kyrkliga förbundet och dess syften, är särskilt värd ett omnämnande därför, att den tydligt visar, hur man i våra dagar predikar över nådens ordning. Boken innehåller även en biografisk framställning över den förste kyrkoherden i Kyrkhult Pehr Rönbeck. Författaren bygger sin framställning på tidigare utgivna biografier, främst N. Stigners minnes-teckning i Lunds stifts julbok 1911, samt på den muntliga traditionen i Kyrkhult. Framställningen synes icke bjuda på några nya synpunkter.

»Kyrkfolk och kyrkotjänst» innehåller fem föredrag hållna vid en kurs i kyrkokunskap i S:t Matteus församling i Stockholm år 1942. Förutom biskop Auléns föredrag, som givit boken dess namn, innehåller denna även artiklar om Dopet, Ordet, Nattvarden och kyrkomusiken av resp. Ruben Josefson, Oscar Krook, Olle Herrlin och Ingvar Sahlin. Dessa föredrag skilja sig mycket från dem, som förekomma i den närmast förut omnämnda boken. Båda behandla för förkunnelsen och kristendomen överhuvud centrala ting. Men medan Kyrkliga förbundets bok lägger huvudvikten vid den enskildes väg till frälsning genom nådens ordning, behandlar den senare boken sådana objektiva storheter som kyrkan och nådemedlen, varvid impulserna från den nutida teologien tydligt framskynta.

Om Lars Landgren skriver biskop Bohlin följande (s. 304): »Läroverkslärare och rektor, praktisk församlingspräst — såsom sådan en

outröttlig förkunnare och en varmhjärtad själasörjare — en väldig kämpe mot okunnighet, råhet, förvildning, dryckenskap, en lika väldig folkupplysare med brinnande tro på folkskolans väckande och lyftande makt, en hembygdsvårdare av stora mått, landstingsman, medlem av riksdag och kyrkomöte, insiktsfull språkman, som gjort en bestående insats i fråga om Delsbodialekten, en grundlärdd teolog, en sällsynt produktiv teologisk och kyrklig författare, mäktig djärva organisatoriska reformplaner, allt detta hålles samman i Landgrens personlighet.» Den anförda meningen sammanfattar bokens innehåll, och den bär tillika vittnesbörd om den populära stil, varmed boken är skriven. Till författarens förfogande har stått professor Linderholms förarbeten till en kyrkohistorisk undersökning beträffande Lars Landgren. Därjämte använder författaren en mängd Landgrenbrev. Meddelanden från samtida och anekdoter anföres flitigt, ibland uppvisas deras orimlighet. En viss koncentration hade icke skadat. Det är emellertid en synnerligen lästlöst bok.

H. B. HAMMAR.

CHRISTIAN LINDSKROG: *Fortolkning til Første Johannesbrev.* 97 sid. Köbenhavn 1941.

L. J. KOCH: *Fortolkning til Johannesbrevene.* 148 sid. O. Lohses Forlag, Köbenhavn 1943.

Danskarnas märkvärdigt rika exegetiska produktion har på de senaste åren medfört två olika kommentarer till 1. Joh., båda skrivna av praktiskt verksamma kyrkomän.

L i n d s k r o g s lilla studie innehåller icke någon filologisk och historisk lärdom utan är egentligen inriktad på brevets principiella teologiska frågor, vilka dock behandlas med öppet sinne för vissa viktiga problem och god logisk analys av olika motiv i texten. Förf. menar, att vi ständigt måste taga hänsyn till brevets konkreta situation. Allt är sagt med tanke på de motståndare brevskrivaren har att bekämpa, alltså på samma sätt som i Gal. (s. 9). Det hade uppstått en sekt inom församlingen, vars talesmän icke nöjde sig med den apostoliska tron på Kristus utan ville predika något, som förmenades vara ännu mera verksamt till frälsning. Brevets författare vill med sin skrivelse övertyga församlingen om att man endast i Kristus äger det, som hör frälsningen till. I hela brevet ställes Kristus och förblivet i honom ideligen upp som det enda argumentet mot de falska profe-

terna (s. 14). Det är emellertid endast i församlingen, som Kristus finns. Att vara i ljuset eller att älska bröderna betyder också egentligen att höra till församlingen. Tron på Kristus som den inkarnerade frälsaren och kärleken till bröderna, d. v. s. solidaritet med församlingen, äro alltså två kännetecken på Guds barn, vilka i grund och botten betyda detsamma (s. 20). — Genom dessa iakttagelser skulle Linds-krog enligt rec:s mening kunna dirigera läsaren mot en högst väsentlig punkt för brevets rätta förståelse, men tyvärr låter han oss stanna på halva vägen, därigenom att han städse talar om församlingen, "menigheden", när det borde talas om kyrkan — även på danska torde väl den språkliga skillnaden mellan menighet och kirke motsvaras av en saklig. Jag måste nämligen anse, att den enda, heliga och allmänliga kyrkan spelar en central roll i 1. Joh. och att den i köttet uppenbarade Kristus här framträder förnämligast som kyrkans herre. Och utifrån kyrkans begrepp kan man förstå den enhet mellan de två huvudtecknen på de kristna, vilken Linds-krog velat hävda, men denna enhet blir icke logiskt klar genom församlingsbegreppet. Utom denna huvudanmärkning kunde man kritisera vissa tolkningar av enskilda text-ställen, men dessa äga ingen större betydelse i det hela. Ett särskilt erkännande bör dock slutligen givas åt förf:s förmåga att låta läsaren känna, hur mycket brevet har att säga de kristna än i dag.

K o c h s bok har tillkommit som föreläsningar för studenter. Den innehåller också huvudsakligen elementära språkliga och logiska anmärkningar. I det teologiska eller det litteraturhistoriska har den icke mycket att erbjuda, och när förf. t. ex. anmärker, att talet om det som var från begynnelsen, det vi hava hört, sett o. s. v. tyder på ursprunglig tradition, och därvid uppenbarligen avser rent historiskt-biografiskt material (s. 73), röjer han ett uppfattningssätt, som icke synes vara kongenialt med Johannesbrevens tankevärld.

BO REICKE.

NYA BIDRAG TILL LAESTADIUS-FORSKNINGEN.

AULIS ZIDBÄCK: *Lars Levi Laestadiusen kristillisyyden-näkemys*. 243 sid. Åbo 1937.

ERIK BÄCKSBÄCKA: *Lars Levi Laestadius' religionsfilosofiska arbete »Dårhushjonet»*. 80 sid. Helsingfors 1938. (Särtryck ur *Finska Kyrkohistoriska Samfundets Årsskrift XXVII.*)

MARTTI E. MIETTINEN: *Lestadiolainen heräysliike I. Perustajan aika 1. XII + 313 sid. Otavas förlag. Helsingfors 1942.*

MARTTI E. MIETTINEN: *Pohjoisen Tornionlaakson oloista lestadiolaisen heräysliikkeen syntyaikoina. XII + 354 sid. Uleåborg 1943.*

Den 10 januari 1844, som Lars Levi Laestadius själv nämner som sin andliga födelsedag, då den tidigare oomvände Lappmarksprästen under sitt historiska samtal med lappflickan Maria på en visitationsresa i Åsele lappmark erfor nya födelsens genombrott, utgör tillika en vändpunkt inom folklivet i Sveriges, Finlands och Norges lappmarker, där den från Laestadius utgångna folkväckelsen bröt fram lik en oemotståndlig vårflood. Därför är det ej heller förvånansvärt, att en hel skara forskare och författare i dessa tre nordiska länder i synnerhet de senaste åren sysslat med Laestadius och hans livsgärning. Detta gäller icke minst Finland, där det laestadianska arvet lever allra starkast, ehuru väckelsens egentliga hemland är Sverige. Bland dem som på finskt språk tidigare i mer eller mindre populär framställning behandlat Laestadius och laestadianismen må främst nämnas Kaarlo Castrén, Väinö Havas, Gustaf Johansson, Aatu Laitinen, J. A. Maunu och Yrjö Nummi. Under de senaste åren ha dessutom flera vetenskapliga undersökningar kring detta ämne sett dagen i Finland, vilkas resultat i korthet skola påvisas i det följande.

Redan 1937 disputerade lektor Aulis Zidbäck på en teologisk doktorsavhandling "Lars Levi Laestadiusen kristillisyyden-näkemys" (Lars Levi Laestadius' kristendomsåskådning). Bokens undertitel ger vid handen, att Kristi efterföljelses ideal där särskilt beaktats. D:r Zidbäck har i sin avhandling gjort laestadianismen till föremål för en grundlig vetenskaplig undersökning, där den kyrkohistoriska och teologiska upprinnelsen till Laestadius' syn på kristendomen tecknas mot en bred etnografisk, psykologisk och kulturhistorisk bakgrund. Det mest grundläggande värdet i Zidbäcks undersökning är hans påvisande av det inflytande romantiken och framförallt de franska fysiologerna Bichats och Descurets arbeten utövat vid uppkomsten av Laestadius' säregna psykologi och filosofi. Det främsta uttrycket för denna, Laestadius' stora arbete "Dårhushjonet", blir därvid föremål för en ingående analys.

Ett par felaktigheter i avhandlingen, som man varken vid den offentliga granskningen eller i recensioner senare synes ha fäst sig vid, må i detta sammanhang påpekas. Joh. Arndts berömda "Den sanna kristendomen" och hans postilla göras till en och samma bok (sid. 86 f.). Allvarligare är det fel (sid. 76 f.), varigenom Zidbäck förväxlar 1800-talets separatistiska

läseri i Norrland, som uppkommit genom inflytelser från finländaren F. G. Hedberg och till vars försvar Laestadius uppträder, med 1700-talets i helt annan riktning gående separatistiska mysticism och drar vissa bestämda slutsatser ur detta fullkomligt felaktiga antagande. I andra punkter ha dessutom mycket vägande anmärkningar riktats mot Zidbäcks avhandling av de två andra författarna, vilkas arbeten här behandlas.

Kyrkoherde E r i k B ä c k s b a c k a har nämligen i sin 1938 tryckta undersökning "Lars Levi Laestadius' religionsfilosofiska arbete 'Dårhushjonet', dess tillblivelse och syfte" i väsentliga punkter icke blott kompletterat utan även rättat Zidbäcks framställning. Detta har kunnat ske främst tack vare de i Göteborgs stadsbibliotek förvarade breven från Laestadius till Peter Wieselgren, vilka Bäcksbäcka genom förmedling av domprosten Ernst Newman återupptäckt och flitigt utnyttjat. Mest värdefullt är, att han tack vare en i ett par av dessa brev införd noggrann förteckning över innehållet i Laestadius' "Dårhushjonet", en blick i nådens ordning" kunnat rekonstruera tankegången i den tyvärr till synes förkomna första, grundläggande delen av detta stora arbete. Dessutom har han både med ledning av de i manuskript bevarade delarna och denna brevväxling kunnat påvisa, att förutom den slutliga utformningen av 1857 arbetet även föreligger i manuskript redan från 1851, ja, att arbetets tillblivelse och mycket av det författaren i sitt verk sedan framställer står i närmaste samband med och måste ses mot bakgrunden av de för honom genomgripande Åselehändelserna. 1844 är sålunda rätteligen begynnelseåret, men Laestadius har fortsatt med detta dock icke helt avslutade arbete nästan ända till sin död.

Bäcksbäckas undersökning inledes med en synnerligen intressant framställning av de två nyssnämnda manuskriptens öden. Författarens far, byggmästaren Joh. Johansson hade för ett trettiotal år sedan på en resa i norra Sverige lyckats uppspåra och senare inköpa delar av det tidigare manuskriptet. Hans skildring av denna resa "På jakt efter 'Dårhushjonet'" utgavs för några år sedan av Bäcksbäcka. För ett årtionde sedan riktade prof. K. S. Laurila Finska kyrkohistoriska samfundets uppmärksamhet på de förefintliga manuskripten till Laestadius' "Dårhushjonet". Nu förvärvades icke blott de nyssnämnda manuskriptdelarna utan även en del av det senare manuskriptet, som innehades av en person i Finland. Större delen av det sistnämnda hade man emellertid spårat hos en emigrant i Amerika, som inköpt det av Laestadius' dotter. Den för manuskriptets förvärvande åt nyssnämnda samfund särskilt nitiske senator Kaarlo Castrén fick till en början synnerligen snäva svar av denna emi-

grant av den mest ensidiga laestadianriktningen. Men tack vare övertalning av meningsfränder förmåddes han slutligen att på sitt dödsläger testamentera till Finska kyrkohistoriska samfundet icke blott dessa manuskriptdelar utan även de omkring 10 kg. av Laestadius' efterlämnade predikokoncept han förvarade i stenfoten till sitt hus.

Zidbäcks doktorsavhandling blev dock omedelbart föremål för en långt skarpare kritik i en artikelserie i den finska kyrkliga tidskriften *Vartija* åren 1937 och 1938. Författare var dåvarande teol. kand. Martti E. Miettinen. Ehuru den kritik denne där framför till form och ton onekligen skjuter över målet, kan man dock icke komma ifrån att han rent sakligt i det stora hela synes träffa det riktiga, så mycket mer som hans kritik röjer en grundlig beläsenhet i Laestadius' skrifter och icke minst i dennes postillor och därför stöder sig på klara Laestadiuscitater. De mest vägande anmärkningarna, som där riktas mot Zidbäcks avhandling, äro att denne utan verklig grund söker påvisa katolska inslag i Laestadius' kristendomsåskådning. Nu gendriver Miettinen denna hypotes i fråga om Laestadius' lära både om Gud, synden, den fria viljan, försoningen, rättfärdiggörelsen, frälsningsvägen, bönen och Guds ord, i vilka samtliga lärostycken Laestadius tvärtom visar sig stå på klart luthersk grund. Detta gäller även Zidbäcks hypotes om nyplatoniska element i Laestadius' gudsbild, som tvärtom visar sig vara rent biblisk eller judisk-kristen och icke alls grekisk-hednisk.

Redan genom denna artikelserie dokumenterade Miettinen sig som en lovande Laestadiusforskare. Detta intryck bekräftas ytterligare av hans doktorsavhandling "Laestadiolainen heräysliike I. Perustajan aika 1" (Den laestadianska väckelserörelsen I. Grundläggarens tid 1), varmed han disputerade 1942. Såsom bokens undertitel ger vid handen, sysslar denna första del av den stort planlagda skildringen av den laestadianska rörelsens historia med Laestadius' tid, varav denna doktorsavhandling dock utgör endast en första halvdel. Denna första halvdel samlar sig kring framställningen av den märklige svenske lappmarksprästens egen väckelse och omvändelse och den såsom en följd därav mäktigt frambrytande folkväckelsens begynnelse i Sveriges, Finlands och Norges lappmarker samt den rent religiösa beskaffenheten, de framträdande andliga krafterna och den särpräglade själavården hos denna rörelse.

D:r Miettinens avhandling visar sig vid närmare bekantskap vara ett vetenskapligt fullödigt, på mångåriga och grundliga förstudier grundat arbete. Under dessa förstudier, som utom Finlands gränser utsträckts icke blott till Sverige utan även till Norge, har han lyckats finna nytt värdefullt primärmaterial, som delvis ställt den laestadianska väckelsens begyn-

nelsehistoria i en ny belysning. Sålunda måste hans fynd av missionsskolornas i Torne lappmark räkenskapsbok och dess framgångsrika utnyttjande i denna avhandling betecknas såsom en för alla tider bestående forskarbragd. Tack vare denna räkenskapsbok har han nämligen bl. a. i minsta detalj lyckats fastställa tidsföljden i fråga om händelserna i samband med väckelsens begynnelsehistoria. Med ledning av sin grundliga kännedom om innehållet i Laestadius' predikningar påvisar han bl. a., att denne uppmanade sina åhörare till flitig bibelläsning och bön, varigenom tidigare felaktiga och senast av Zidbäck upprepade föreställningar om Laestadius' ståndpunkt i dessa avseenden upphävas. Med stöd av en ingående analys av Laestadius' predikningar före omvändelsen ådagalägger Miittinen ock, att hans förkunnelse redan dessförinnan i överraskande hög grad var väckelsebetonad. I synnerhet i avhandlingens sista avsnitt "Päästöavaimen käytäntöön ottaminen" (Lösenyckelns tagande i bruk), där han fullkomligt bindande bevisar, att avlösningen första gången kom till användning inom den laestadianska rörelsen vårvintern 1853 eller först fem år senare än man tidigare förmodat, dokumenterar sig författaren som en boren historieforskare.

Ehuru tyngdpunkten i denna halvdel, såsom redan nämnts, är lagd på de rent religiösa sidorna hos denna väldiga väckelserörelse, komma dock även dess verkningar på det sedliga livet att gång på gång beröras. Detta gäller framför allt folknykterheten. När Laestadius sände ut sina lärjungar att föra väckelsen vidare från Karesuando till andra församlingar, reste dessa nämligen under namn av "nykterhetsmissionärer". De två första av Laestadius' mera betydande lärjungar bröderna Per och Johan Raattamaa voro tidigare kända som stora dryckeskämpar, som till en början rasade mot väckelsen "såsom vilddjur". Sedan den äldre brodern Per Raattamaa vintern 1847 kommit till väckelse och tro, förändrades han emellertid till socknens mest ivriga nykterhetspredikant. Och redan i juni samma år skriver Laestadius till Svenska Nykterhetssällskapet och föreslår, att detta måtte bevilja den rekommenderade Per Raattamaa ett penningbidrag, så att han kunde såsom nykterhetstalare besöka Jukkasjärvi och Gällivare församlingar. Redan i slutet av samma år förverkligades denna plan emellertid sålunda att nykterhetsvänner, d. v. s. de väckta i Karesuando, sammansköto resemedel åt honom. Raattamaa reste då till den närmaste grannsocknen Jukkasjärvi, utrustad med ett i det av Laestadius kort förut grundade Karesuando nykterhetssällskaps namn utfärdat rekommendationsbrev och med predikokcept, skrivna av Laestadius, jämte ett särskilt "sändebrev från de väckta i Karesuando till de svarta hed-

ningarna i Jukkasjärvi". Till utrustningen hörde ännu vidare ett nykterhetstal på lapska språket, som Laestadius samma år låtit trycka. För att kunna följa den givna tillsägelsen att strängt hålla sig till de av Laestadius författade koncepten hade Raattamaa, som redan var 44 år gammal, stor möda att först lära sig läsa skrivet. Men trots sin till en början knaggliga läsning av lärarens finska predikokönscept, lyckades Raattamaa dock redan på sin första resa såsom nykterhetsmissionär utträta ganska mycket. Sålunda vann han nu för väckelsen C. J. Grape, sedermera en av laestadianismens mest bemärkta förkämpar. Han förmådde t. o. m. församlingens kyrkoherde Ingemar Lindstedt att avlägga nykterhetslöftet, vilket denne dock icke ännu förmådde i längden hålla, utan återföll snart i sin gamla dryckenskap, ur vilken han slutligen fick kraft att resa sig först sedan han någon tid senare efter en inre omvändelse helhjärtat anslutit sig till väckelsen.

Med stöd av framför allt den redan nämnda räkenkapsboken kan Miittinen klart bevisa, att Laestadius flera vintrar i slutet av 1840- och början av 1850-talet på samma sätt under namn av nykterhetsmissionärer från Karesuando utsände sammanlagt ett trettiootal av sina lärjungar till icke blott alla Sveriges finnbygder utan även till angränsande delar av Finland och Norge, vars finska och lapska befolkning liksom Sveriges redan nu kom under den laestadianska väckelsens inflytande. Utrustade på samma sätt som Raattamaa på hans första resa anträdde de färden i det av läraren givna uppdraget. Miittinen påvisar, att predikokönscepten, de s. k. "kartorna", voro av stor betydelse i flera avseenden i dessa väckelsens begynnelsetider. Först och främst kunde läsningen av Laestadius' predikokönscept icke bestraffas med stöd av konventikelplakatet, som ännu vid denna tid i de besökta länderna förbjöd predikan av lekmän. Men dessutom förebyggdes därigenom faror, som äro förenade med nybörjares och i synnerhet nyomvändas förkunnelse, liksom även de svårigheter, som åtfölja mindre begåvade talaras predikoförsök. Så kunde Laestadius i arbetet på väckelsens utbredning sätta in flera krafter redan från början, då han icke behövde så mycket tänka på deras lämplighet som talare, blott de ägde ett brinnande nit för saken. Och då munnen en gång talar det, varav hjärtat är fullt, var det klart, att de ivriga reseombuden efter läsningen av "kartorna" började tala fritt och med åhörarna samtala om det som enligt den lästa predikan hör till en levande bättring. Med detta kringgående av konventikelplakatet utbildades småningom en rad framstående laestadianska lekmannapredikanter. Detta intensiva väckelsearbete i nykterhetens synliga tecken bar ock snart uppenbar frukt, i det att om-

kring 1850 icke blott Karesuando utan även den ena byn efter den andra i dess närmaste grannförsamlingar börjat bära tydliga spår av kampen mot "brännvinsdraken". Först erövrar Jukkasjärvi, där flera storkrögare få ett styng i sitt samvete och hålla ut sina brännvinsförråd och i flera byar alla krögare inställa sin hantering. Sedan riktas huvudanfallet mot Pajala, dit Laestadius själv vid samma tid, vårvintern 1849, flyttar som kyrkoherde. Följande vinter går väckelsen segrande fram genom denna församling. Vintern därpå riktas ett formligt generalangrepp mot Gällivare, dit Laestadius sänder ett tiotal av sina med "kartor" utrustade lärjungar. Den därav framkallade väckelsens verkan var så mäktig, att redan i maj 1851 närmare hälften av församlingens befolkning omfattade den absoluta nykterhetens ståndpunkt.

Ett kanske ännu verksammare kringgående av konventikelplakatet i väckelsens tjänst påvisar Miettinen, att de s. k. missionsskolorna voro. Då Laestadius var av överheten förordnad att inspektera skolundervisningen i Torne lappmark, gjorde han sina pedagogiskt mest begåvade lärjungar till lärare vid nya "missionsskolor" där, varigenom dessa kommo att ur allmänna medel erhålla en skäligen ersättning för sitt skolarbete. Tidvis utsträckte dessa skolor sin verksamhet även utöver den egentliga Lappmarkens område. Så kom den tidigare nämnde Grape att något år hålla skola t. o. m. i det svenskspråkiga Kalix, vars laestadianska väckelse förskriver sig från denna tid. Mot slutet av sitt liv hyste Laestadius bekymmer för dessa missionsskolors framtid och skrev därför både till Wieselgren och Fjellstedt för att om möjligt få Svenska Missionsällskapet att övertaga ansvaret för dem. Trots det att han icke vann gehör för detta förslag, fortsatte skolorna dock även efter hans död med sina gamla lärare under ledning av Laestadius' måg pastor P. L. Stenborg och förblevo så den främsta arbetsformen för den laestadianska lekmannaverksamheten inom Sverige. Skoltimmarna förvandlades småningom till rena andaktsstunder, som i sin utformning bevarat genom tiderna vissa drag från den ursprungliga skolundervisningen.

Den främsta bland dessa "missionslärare" och tillika den utan tvivel mest betydande bland Laestadius' lärjungar var Johan Raattamaa, som framträder såsom en utomordentlig pedagog, vartill han med sin medfödda begåvning skolats under Laestadius' kunniga ledning. Miettinen synes ock anse, att den redan nämnda väckelsen i Gällivare hade sin egentliga utgångspunkt i den skola Raattamaa just vid denna tid höll där. Även i Jukkasjärvi och Pajala hade hans skolverksamhet medverkat till de nysnämnda väckelsernas framträdande i dessa församlingar. Ty undervis-

ningen i Raattamaas skola åhördes även av fullvuxna, vilka i synnerhet strömmade till de dessutom dagligen i skollokalerna anordnade aftonandakterna, varvid förekom psalmsång och läsning av Laestadius' predikningar och Luthers postilla samt såväl lapsk- som finskspråkiga nykterhetsskrifter. Därefter kunde man fortsätta sent in på natten med andliga samtal under lärarens ledning.

Väckelsens mäktigt omgestaltande inflytande också i annat avseende än folknykterheten kommer på ett talande sätt till synes i en år 1850 till Sveriges regering riktad skrivelse, där 88 Pajalabor bedja om förlåtelse för tidigare tullförsnillningar, som de i sitt oomvända tillstånd gjort sig skyldiga till, och där de förklara sig villiga att både lida lagstadgat straff därför och till fullo återgälda, vad de bedragit kronan på. På detta sätt erhöi fattigkassan i Pajala över 800 riksdaler såsom gottgörelse för tidigare tullförsnillningar. Dessutom betalade flera hundra personer för tidigare begångna stölder till samma kassa under loppet av 2^{1/2} år omkring 900 riksdaler. Som en jämförelse kan nämnas, att kyrkoherdens i Karesuando årslön vid samma tidpunkt uppgick till 800 riksdaler.

Detta och mycket annat intressant i samband med den laestadianska väckelsens begynnelsehistoria gör man bekantskap med i Miettins även i fråga om den stilistiska utformningen välskrivna doktorsavhandling.

Självfallet kunna dock vissa brister även spåras i denna. Sålunda hade man särskilt med tanke på den ovannämnda polemiken i Vartija mot Zidbäck väntat en grundligare vetenskaplig diskussion av de problem, som upprullas i samband med en sådan utförlig behandling av en så sammanfatt personlighet som Laestadius i själva verket är. En medelväg mellan denna icke i allo lyckade polemik och avhandlingens försiktiga tystlåtenhet borde icke ha varit så svår att finna.

Författaren har samlat alla källhänvisningar i en särskild avdelning i slutet av boken. Detta även i vetenskapliga avhandlingar allt vanligare tillvägagångssätt, som tydligen föredrages av förlagen med tanke på en vidare läsekrets, försvårar emellertid bokens användning av den som noggrant vill kontrollera källorna. Dessutom har Miettinen alltför mycket sparat på utrymmet för sina källhänvisningar, delvis genom väl långt gående förkortningar, delvis genom att först i slutet av varje stycke, som ibland kan vara ett par sidor långt, hänvisa till källorna, som sedan sammanföras i ett och samma stycke, där det ofta ställer sig ganska svårt att utan grundligt sökande i själva källorna finna rätt på vilken del av stycket var och en av dessa många källhänvisningar åsyftar. Jämlikt i Finland tyvärr ännu gängse praxis, har han icke fogat något personregister till av-

handlingen, vars användbarhet därigenom försvåras, emedan denna brist icke helt motväges av den mycket detaljerade innehållsförteckning de i Finland utkomna kyrkohistoriska avhandlingarna i stället pläga vara utrustade med.

På ett ställe nämnes med hänvisning till ett brev 1860 från Laestadius till Wieselgren: "En i Evangeliska Fosterlandsstiftelsens tjänst varande baptist" (sid. 147). Man undrar vid läsningen av detta, huruvida icke här åsyftas Evangeliska Alliansen, som på något håll kommit att förväxlas med Fosterlandsstiftelsen i samband med den åsyftade predikanten.

Vid den offentliga granskningen framställdes den vägande anmärkningen mot Miettinens doktorsavhandling, att hela dess första kapitel om bakgrunden till väckelserörelsen saknade egentliga källhänvisningar (författaren stöder här sin framställning på en vid denna tid endast i manuskript föreliggande avhandling). Tillika påvisades vissa luckor och brister i denna teckning av väckelsens bakgrund.

Anledningen till dessa anmärkningar undanrödjes emellertid på sitt sätt genom Miettinens numera publicerade grundliga framställning "Pohjoisen Tornionlaakson oloista lestadiolaisen heräysliikkeen syntyaikoina" (Förhållandena inom övre Tornedalen vid tiden för den laestadianska väckelserörelsens uppkomst), till omfånget större än själva doktorsavhandlingen. Det geografiska område, som Miettinen behandlar i denna bok, utgöres av Karesuando, Jukkasjärvi, Enontekis, Muonio och Kittilä, de tre sistnämnda i Finland. De förhållanden inom detta område, som författaren med stöd av omfattande källforskningar ger en bred teckning av, äro räknat från början: Bosättningen, varvid det ofta spända förhållandet mellan de finsktalande nybyggarna och lapparna särskilt beaktas; lapparnas levnadssätt, näringsfång och ekonomiska ställning, vari bl. a. påvisas de livliga handelsförbindelser dessa förmedla mellan Tornedalen och den norska Ishavskusten; nybyggarnas jordbruk, boskapsskötsel, fiske, jakt, renskötsel, hantverk, handel och ekonomi, där vi få en inblick i de synnerligen torftiga förhållanden, som rådde i dessa bygder ännu för ett århundrade sedan, där det sålunda icke blott förekom rökpörten och barkbröd utan även en egendomlig människohandel med fattiga nybyggares barn, vilka lapparna medförde såsom fosterbarn eller tjänstefolk till Norge; lapparnas och nybyggarnas lynnesdrag, folkseder, äktenskapliga förhållanden och familjeliv; vidskepelsen, i vilken form vi se lapparnas gamla hedendom ännu vid denna tid leva ett synnerligen frodigt liv.

I det särskilt intressanta kapitlet om det sedliga livet ter sig drycken-skapen i Tornedalen i ljuset av dessa Miettinens forskningar tvärtemot

vad man tidigare i allmänhet hållit före icke så skrämmande, när man jämför den med motsvarande företeelse i andra bygder i Sverige och Finland under den stora folkdryckenskapens tid för ett århundrade sedan. Snarare var då läget bättre här än i andra delar av dessa länder, vilket Miettinen vill påvisa även i fråga om den sexuella sedligheten, också det tvärtemot tidigare uppfattning. Särskilt vederlägger han därvid Pekka Wäinös skildring av dessa förhållanden i Kyrkohistorisk Årsskrift 1916, som i ljuset av det här framlagda materialet framstår som en mindre vederhäftig svartmålning av det sedliga tillståndet i Tornedalen vid den tiden.

Framställningen av de religiösa och kyrkliga förhållandena inleds med en historisk överblick över lapparnas kristnande och de kyrkliga förhållandenas ordnande i Torne lappmark alltifrån Gustav Vasas tid, varvid konstateras att som resultat framför allt av 1700-talets missionsarbete hedendomen såsom religionsform vid ingången av 1800-talet var bruten bland lapparna i Sverige—Finland. Kapitlen om prästerskapet, gudstjänsterna, andaktsstunderna och den enskilda andakten följas av en synnerligen intressant redogörelse för folkundervisningen, läskunnigheten och kristendomskunskapen, bokens längsta och utan tvivel även mest givande kapitel. Vi stifta där bl. a. bekantskap med den verksamhet som bedrevs av de såsom "lappmissionärer" verksamma prästerna Petrus Laestadius, bror till Lars Levi, och den lapskfödde Anders Fjellner, av den här tidigare nämnde missionären C. J. Grape redan före hans omvändelse och Johan Raattamaa såsom kateket, innan han i samband med "missions-skolornas" inrättande anställdes som lärare vid den första bland dem, vilken öppnades i Lainio by i Jukkasjärvi i januari 1848. Det hade varit Laestadius' plan, att Svenska Missionssällskapet skulle ställa sig bakom dessa skolor även i Torne lappmark, i vilket syfte han bedrev en omfattande brevväxling med dess drivande kraft vid denna tid grosshandlare G. Th. Keyser i Stockholm. Emot Bengt Sundkler, som i sin doktorsavhandling förmodat, att ekonomiska skäl skulle ha hindrat missionssällskapet att omfatta denna Laestadius' plan, framhåller Miettinen, att Laestadius' frispråkiga kritik av vissa bland sällskapets publikationer torde ha avskräckt dess ledning från att taga befattning med dennes skolplaner. Intressant är, att Laestadius i den nämnda brevväxlingen nämner den då ur landet utvisade Georg Scott som "primus motor" vid Svenska Missionssällskapets tillkomst, och taclade, att man det oaktat då icke längre ville kännas vid honom i denna hans egenskap.

I stället lyckades Laestadius vinna Härnösands domkapitel för sina

skolplaner. Och sedan statsmedel ställts till de nygrundade "missionsskolornas" förfogande, blev han av prästerskapet vald och av domkapitlet utnämnd till visitator för dessa i Arvidsjaur, Arjeplog, Jokkmokk, Gällivare, Jukkasjärvi och Karesuando och fick därigenom utomordentligt gynnsamma möjligheter att verka för väckelsens utbredning inom detta område. Intresset för dessa skolor var också så stort bland den av honom ledda väckelsens anhängare, att deras frivilliga gåvor till förmån för skolorna snart överstego det årliga statsanslaget för dem. I fråga om Karesuando påvisar Miettinen klart och bindande, att både läskunnigheten och kristendomskunskapen där stod på ett för samtida förhållanden högt plan, detta redan före Laestadius' omvändelse, ja, redan under hans närmaste föregångares tid, varmed han rättar Märta Edquists och Pekka Wäinös uppgifter om dessa förhållanden.

Likartade värdefulla nya synpunkter framlägger Miettinen även i det avslutande kapitlet om det religiösa läget. Sålunda bevisar han med stöd av norska källor, att den viklundska väckelsen på 1770-talet tvärtemot C. J. Hasselbergs uppgifter icke stannade inom Tornedalen, utan hade utbrett sig t. o. m. över den norska gränsen åtminstone i Koutokeino, varför han sluter sig till att denna väckelse även måste ha framträtt i det mellanliggande Karesuando. Så mycket mera överraskande är, att Miettinen här vill borttolka de alldeles uppenbara släktdrag särskilt i fråga om de extatiska företeelserna, som förena denna äldre väckelserörelse med den laestadianska väckelsen. Däremot är det med rätta han gentemot flera författare påpekar, att de extatiskt färgade rörelserna icke äro egenartade för de finska stammarna, vilket bl. a. framgår av att likartade företeelser framträdde i Härjedalen på 1700-talet och framför allt i form av den s. k. roparerörelsen i södra Sverige på 1800-talet. Slutligen ådagalägger han, att den i Tornedalen allmänt spridda uppbyggelselitteraturen i början av 1800-talet var pietistiskt färgad, varigenom även på detta sätt grunden var lagd för den efterföljande väckelsen, som förvandlade den mer eller mindre döda kunskapen och den i hög grad med kyrkliga tvångsåtgärder förbundna vanekristendomen till en levande egendom, stark nog att övervinna ogudaktighetens både grövre och finare yttringar.

Miettinen har i denna avhandling om förhållandena i Tornedalen för ett århundrade sedan utnyttjat tidigare publicerat jämförelsematerial även från andra delar av Finland. Då han på en del ställen med stöd av detta och med erkännande, att han icke haft tillhands motsvarande jämförelsematerial från andra bygder i Sverige, ex analogia drar sina slutsatser om

de allmänna förhållandena i dessa två länder jämfört med Tornedalen, går detta näppeligen samman med en strängt vetenskaplig metod, även om sannolikheten kan tala för de av författaren dragna slutsatserna. I fråga om källhänvisningarna och avsaknaden av personregister i denna bok gäller vad ovan sagts om Miettinens doktorsavhandling.

TOR KROOK.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

»DEN RÄTTFÄRDIGE SKALL LEVA AV TRO»

ETT INLÄGG

AV KYRKOHERDE FIL. DOKTOR, TEOL. LIC. J. V. PALMQVIST, N. ULLERUD

Det finns ingen anledning att resa någon gensägelse mot professor Nygrens uppfattning om den innebörd uttrycket fått genom Paulus och Luther. Däremot kan starkt ifrågasättas, om den grammatikaliska konstruktion, som prof. Nygren föreslår, är nödvändig för en sådan förståelse. Prof. Nygren medger själv att »denna tolkning» — d. v. s. den rent formella och grammatikaliska — »är förenad med vissa svårigheter». Det är icke heller nödvändigt att underkasta sig dessa svårigheter för att få fram den mening prof. Nygren finner i uttrycket. Den statistiska jämförelse mellan Rom. 1—4 kap., som handla om den genom tron rättfärdige, och 5—8 kap., som röra sig om huru den genom tron rättfärdige *skall leva*, nödvändiggör icke prof. Nygrens omkonstruktion, från $\acute{\omicron} \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma \mid \acute{\epsilon}\kappa \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma \zeta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ till $\acute{\omicron} \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\kappa \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma \mid \zeta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ d. v. s. meningen undergår ingen saklig förändring, om man läser »den av tron rättfärdige skall leva» i stället för »den rättfärdige skall leva av tro». Prof. Nygren menar, att i förra fallet får ordet *leva* en starkare betoning, vilket han anser nödvändigt för uttryckets rätta förståelse.

Men är det nu verkligen så?

Snarast torde det förhålla sig så, att uttrycket »av tro» anger det intima sammanhanget mellan »den rättfärdige» och »skall leva». D. v. s. det är av tron eller genom tron, som den rättfärdige har sin existens såsom rättfärdig, lever såsom rättfärdig. Och att leva som rättfärdig det är att verkligen leva. Uttrycket torde knappast låta uppdelas sig.

Att Paulus i kap. 1—4, där han talar om den rättfärdige, helt enkelt icke kan undgå att framhäva, vad han menar med rättfärdighet, nämligen trons rättfärdighet, är så naturligt, att det icke finns anledning att förundra sig över att detta avsnitt rör sig lika mycket med tro som med rättfärdighet.

Utsagor av aposteln Paulus i andra sammanhang, vilka av prof. Nygren åberopas som stöd, synas icke vara jämförbara med här rubricerade uttryck. Det förefaller sålunda, som om den form detta fått i vår bibelöversättning vore den naturligaste och mest adekvata.

SVAR

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

Ovanstående diskussionsinlägg vilar på tre grundläggande missuppfattningar.

1. I min artikel »Den rättfärdige skall leva av tro», har jag icke velat göra gällande, att Rom. 1:17 borde *översättas* på annat sätt än vad som skett i vår kyrkobibel. Fastmer är jag överens med kyrkoherde Palmqvist om att den där mötande formen är den naturligaste. För mig gällde det emellertid en annan fråga, nämligen huru Paulus tolkat och tankemässigt förbundet orden med varandra. Och i denna sistnämnda fråga kan det knappast råda något tvivel, att han förbundet dem på det av mig angivna sättet.

2. Det har tydligen undgått kyrkoherde Palmqvist, var *poängen* ligger i den ordstatistiska undersökning, som visar, att ordet *πίστις* förekommer ständigt och jämt i kap. 1—4 men nära nog saknas i kap. 5—8, under det att förhållandet är det rakt motsatta med ordet *ζωή*. Det egendomliga är icke, att ordet *πίστις* förekommer så ofta tillsammans med talet om rättfärdigheten, utan att det över huvud taget *icke* förekommer, sammanställt med talet om livet. Den som vill göra gällande, att Paulus i Romarbrevets tema (kap. 1:17) tankemässigt förknippat orden så: *ἐκ πίστεως ζήσεται*, får ge förklaring till det egendomliga förhållandet, att Paulus sedermera vid temats genomförande icke en enda gång kommer tillbaka till denna tanke, men däremot ständigt och jämt gör den motsatta förknippningen.

3. Jag har icke medgivit, att den av mig lämnade tolkningen är behäftad med några *verkliga* svårigheter, utan i stället påvisat, att de svårigheter, som forskare här i allmänhet trott sig finna, endast äro *skenbara*. Den motsatta tolkningen är däremot behäftad icke blott med verkliga svårigheter, utan råkar in i rena omöjligheter.

Härtill vill jag blott foga en avslutande anmärkning. Ett uttömmande svar på den av kyrkoherde Palmqvist framställda frågan skulle förutsätta en utläggning av Romarbrevet i dess helhet. Det är ju nämligen fråga om förhållandet mellan temat och dess genomförande i brevet självt. Om någon månad kommer, som jag hoppas, min Tolkning av Romarbrevet (Bd VI i det på Svenska kyrkans diakonistyrelsens förlag utkommande verket »Tolkning av Nya testamentet») att föreligga. Där finns det fullständiga svaret.