

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

ÅRGÅNG 10

1934

HÄFTE 3

I N N E H Å L L

	Sid.
HJALMAR LINDROTH: Anselms satisfaktionslära såsom typ för katolsk frälsningsuppfattning	219
JOH. LINDBLOM: Vad betyder en «teologisk exeges» av Gamla testamentet?	249
RAGNAR BRING: Förhållandet mellan teologi och religion i historisk belysning	260
Från den teologiska samtiden	275

Teologisk litteratur:

TOR KROOK: Väckelserörelserna i Österbottens svenska församlingar under 1800-talet, av <i>Ernst Newman</i>	281
Jonas Lagus' brev och skrifter, av <i>Ernst Newman</i>	281
EM. HIRSCH: Die gegenwärtige geistige Lage, av <i>Torsten Bohlin</i> ...	294
KARL HEIM: Leben aus dem Glauben, av <i>Torsten Bohlin</i>	294
AD. KÖBERLE: Die Seele des Christentums, av <i>Torsten Bohlin</i>	294
GÖSTA HÖK: Värdeetik, rättsetik, kristen kärleksetik. Tre alternativ, av <i>Folke Holmström</i>	303
Ur tidskrifterna	312

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

ANSELMS SATISFAKTIONS-LÄRA SÅSOM TYP FÖR KATOLSK FRÄLSNINGSUPPFATTNING

AV T. F. PROFESSOR HJ. LINDROTH, ÅBO

I.

Mot bakgrunden av den i rubriken antydda tesen, att Anselms satisfaktionslära utgör typ för katolsk frälsningsuppfattning, är det överraskande att finna, att man på protestantiskt håll ägnat Anselms åskådning förhållandevis mycket större intresse än på katolskt. Visserligen utgör Anselms framställning av frälsningens objektiva innebörd, kompletterad med Thomas' läroframställningar om den subjektiva frälsningstillägelsen, grundvalen för officiell katolsk frälsningsuppfattning, såsom av Tridentinum¹ och Catechismus Romanus² noggsamt framgår. Men medan större och mera ingående undersökningar av Anselms satisfaktionslära förekomma relativt sparsamt på katolskt håll, kunna vi inom protestantiskt område kon-

¹ Jfr t. ex. Sess. 6: 7: Iesus Christus, qui, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit, et pro nobis deo patri satisfacit. Sess. 22: 2: Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruenta obtulit, docet sancta synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri, ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Huius quippe oblatione placatus dominus gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit.

² Jfr t. ex. I: 5, 11: Hoc enim in passione et morte Filius Dei Salvator noster spectavit, ut omnium aetatum peccata redimeret ac deleteret, et pro iis Patri abunde cumulateque satisfaceret. I, 5, 13: Tum vero quia nullum gratius et acceptius Deo sacrificium afferri potuit, Patri nos reconciliavit, eumque nobis placatum et propitium reddidit. I: 5, 13: integra atque omnibus numeris perfecta satisfactio, quam admirabili quadam ratione Iesus Christus pro peccatis nostris Deo Patri persolvit. Neque vero pretium, quod pro nobis persolvit, debitis nostris par solum et aequale fuit, verum ea longe superavit. Deinde sacrificium Deo acceptissimum fuit, quod quum illi Filius in ara crucis obtulit, Patris iram atque indignationem prorsus mitigavit.

statera en rad betydande monografiska undersökningar av Anselms åskådning. Och stundom gör man på protestantiskt håll gällande, att Anselms satisfaktionslära utgör ett legitimt uttryck för evangelisk syn på frälsningen. K. K. Grass uppmärksammar i ett arbete vid sekelskiftet, att i Luthers syn på Kristi frälsningsgärning finnes en tendens, som radikalt avviker från den anselmska åskådningen, nämligen framställningen av frälsningen såsom »Bekämpfung und Besiegung von Teufel, Tod, Sünde, Gesetz». »Es braucht ja nicht gesagt zu werden» — framhåller Grass — »dass keinerlei Grund vorliegt, zu bedauern, dass sich die Folgezeit von diesen Vorstellungen frei gehalten hat. Vielmehr ist anzuerkennen die Selbständigkeit der Epigonen gegenüber dem Reformator, die sich darin zeigt, dass sie Vorstellungen (stillschweigend) ablehnten, die sich bei Luther nur aus seiner ganz eigenartigen Einbildungskraft erklären».¹ R. Hermann² tillerkänner Anselm »für die Versöhnungslehre eine dauernde, klassische Bedeutung» och menar, att den kritik, som riktats mot Anselms åskådning, djupast inspirerad av A. Ritschl och A. Harnack, har sin grund i en missuppfattning, som endast kan undanröjas genom ett djupare inträngande i *Cur deus homo*. Emil Brunner³ framhåller vid behandlingen av försoningen, att kyrkoläran har sedan Anselms dagar bland de tankar, som Nya Testamentet erbjöd till förtydligande av försoningen, nästan undantagslöst framhållit tanken på det tillfyllestgörande strafflidandet (das genugtuende Strafleiden). Vidare menar Brunner, att utarbetandet av denna tanke genom Anselm var »eine Tat ersten Ranges» och att det icke är en tillfällighet, att reformatorerna — mest avgjort Calvin — därvid följt Anselm. Och S. v. Engeström kan så tillvida sägas komplettera detta Brunners uttalande, som han vid en utredning av försoningstanken hos Luther i medveten motsättning mot G. Aulén och R. Bring och under delvis skarp kritik av dem icke känner sig »böjd att fatta anselmska tankar såsom för Luthers teologi främmande element».⁴

¹ Zur Lehre von der Gottheit Christi, 1900, s. 78 f.

² Anselms Lehre vom Werke Christi in ihrer bleibenden Bedeutung, Zeitschrift für system. Theologie, 1923, s. 376 ff.

³ Der Mittler, 1927, s. 413 f.

⁴ Luthers trosbegrepp — med särskild hänsyn till försanthållandets betydelse, 1933, s. 105.

Det livliga intresse man på protestantiskt håll ägnat Anselms satisfaktionslära har icke lett till det inträngande i Anselms djupaste intentioner, som man haft rätt att vänta. Detta gäller såväl om sådana teologer, som sluta med en total förkastelse om Anselm (A. Ritschl, A. Harnack),¹ som dem, vilka äro välvilligt uppskattande och mena, att Anselms satisfaktionslära icke ligger i principiell strid med en evangelisk frälsningsuppfattning. Icke blott de senare utan även de förra utgå från en för sig uppställd syn på den evangeliska frälsningsuppfattningens innebörd och bedöma Anselms åskådning efter denna norm. Metodiskt äro båda bedömningssätten lika felaktiga, även om de leda till diametralt motsatta resultat. Gör man icke från början klart för sig, att Anselms satisfaktionslära vuxit fram på genuint katolsk mark och är uttryck för det katolskt dogmatiska tänkandets djupaste intentioner, så förblir man beträffande denna lära stående vid utanverken.

II.

Ehuru redan F. R. Hasse² uppvisat, att Anselms teologiska huvudarbete *Cur deus homo* är uppbyggt efter ett inre sakligt-logiskt tanke-sammanhang, har man inom forskningen icke alltid insett det. Harnack klagar över arbetets disposition såsom »höchst ungeschickt».³ Och ofta har man gått så tillväga, att man ur Anselms framställning löst ut enstaka uttalanden i stället för att söka förstå dess totalkonception och därbakom de ledande motiven, som giva åt de enskilda utsagorna deras egentliga innebörd. Här vilja vi gå så tillväga, att vi först giva en översiktlig framställning av innehållet i *Cur deus homo*, för att sedan stanna inför de metodiska anvisningar, som Anselm själv givit för tolkningen, och slutligen på denna väg tränga till satisfaktionstänkens innebörd, sådan denna torde vara ett uttryck för Anselms djupaste intention och teologiska grundsinn.

¹ Harnack, som fullföljer Ritschls syn på Anselms satisfaktionslära, avslutar sitt bedömande av Anselm med följande ord: »trotz der guten Absichten Anselms und trotz einiger richtigen Erkenntnisse ist niemals vor ihm eine so schlimme Theorie als kirchliche producirt worden». *Lehrb. der Dogmengeschichte III*⁴, 1910, s. 409.

² Anselm von Canterbury II, 1852, s. 572 f.

³ A. a. s. 393.

Sedan Anselm i praefatio och I: 1, 2 skisserat avsikten med sin skrift, framställer han i I: 3—10 några förberedande synpunkter. Han avvisar först tre olika föreställningar såsom otillfredsställande eller vilseledande. Otillräckligt är att motivera frälsningen genom Kristi korsdöd med att hänvisa till korrespondensen mellan den förste och den andre Adam, mellan syndens inträdande i världen genom en kvinna och dess upphävande genom en av kvinna född o. dyl. (I: 3). Uppvisandet av en sådan harmoni (pulchritudo) i frälsningsverket må hava sitt värde, men saknar beviskraft inför de otrogna (I: 4). Vilseledande är att mena, att frälsningen skulle komma till stånd genom blott en människa eller en ängel (I: 5). Felaktigt är det även att påstå, att frälsningen skulle avse att upphäva djävulens rättsanspråk på människosläktet (I: 6, 7). Även om djävulen icke hade några sådana rättsanspråk, så har Gud vid frälsningen av människorna icke brukat våld. Förklaringen härtill ligger endast i Guds vilja, som alltid är förnuftig. Medlet till frälsningen är Kristi frivilliga dödslidande (I: 8, 9).

I I: 10, det inledande partiets sista kapitel, giver Anselm oss nyckeln till förståelsen av hela den följande framställningen och bevisföringen. Då ju denna ytterst avser att uppvisa nödvändigheten, resp. den förnuftiga nödvändigheten, av vad som skall demonstreras, ger Anselm oss här först en inblick i vad han menar med *necessitas*, resp. *ratio*.¹ Då framställningen åsyftar att giva svar på frågan: *Cur deus homo*, avgränsar Anselm vidare frågan sakligt till att gälla inkarnationen.² Och slutligen ger Anselm en antydning om de positivt teologiska, d. v. s. de i och genom uppenbarelsen givna, premisserna för uppvisandet av inkarnationens nödvändighet.³ I enlighet med sin

¹ Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione, volo tecum pacisci, ut nullum vel minimum inconveniens in deo a nobis accipiatur et nulla vel minima ratio, si maior non repugnat, reiciatur. Sicut enim in deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas.

² De incarnatione tantum dei et de iis, quae de illo assumpto homine credimus, quaestio est.

³ Ponamus ergo dei incarnationem et, quae de illo dicimus homine, numquam fuisse; et constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et alia, quorum fides ad salutem aeternam necessaria est.

teologiska princip: *credo ut intelligam*, tar han även här vid uppvisandet av inkarnationens nödvändighet sin utgångspunkt i kyrkans Credo eller den positiva uppenbarelsen. Hela tyngdpunkten vid klarläggandet av hans bevisföring faller på, vad han menar med förnufts nödvändigheten, *necessitas* och *ratio*.

Bevisföringens första etapp omfattar I: 11—19, där nödvändigheten av satisfaktionen med hänsyn till Guds världsplan behandlas. Först gives en preliminär bestämning av de grundläggande begreppen synd, Guds ära och satisfaktion (I: 11). Då nu synden en gång inkommit i världen, föreligger som en abstrakt möjlighet antingen att Gud av rent medlidande (*sola misericordia*) efterskänkte den genom synden åsamkade skulden eller att han låte förintelsens straffdom gå över människosläktet. Det första alternativet är emellertid omöjligt, emedan den blott efterskänkta och därmed ostraffade synden¹ skulle innebära en oordning i Guds skönt ordnade skapelse; vidare skulle härigenom skillnaden upphöra mellan syndaren och icke-syndaren; ytterligare skulle synden, som härigenom komme att stå utanför den gudomliga lagen, intaga en friare ställning än rättfärdigheten, som ju är bunden och bestämd av denna lag, och därigenom skulle ju synden komma att ställas på samma plan som Gud, som under alla förhållanden står utanför lagen; men allt detta innebure intet annat än en direkt kränkning av den gudomliga rättfärdigheten och Guds ära (I: 12—16). Det andra alternativet, förintelsens straffdom över människosläktet, är — även detta — omöjligt, emedan detta strider emot Guds plan att insätta människorna i de fallna änglarnas ställe och låta dem smaka saligheten (*frui deo*), vartill de skapats (I: 17, 18). Då de båda angivna alternativen äro omöjliga, måste alltså för upprätthållandet av Guds världsplan satisfaktionen följa på synden (I: 19).

Bevisföringens andra etapp omfattar I: 20—25, där omöjligheten av satisfaktionen genom någon människa hävdas i avsikt att visa dess möjlighet endast genom Kristus. Människan kan icke prestera någon satisfaktion, ty allt vad hon kan giva Gud, är hon redan skyldig honom (I: 20). Syndens ondska är vidare så stor, att den ej kan uppvägas av någon skapad varelse (I: 21). Då människan en gång, ehuru utrustad med kraft och odödlighet, föll i synd, därtill lockad av djävulen, är

¹ *Sic dimittere peccatum non est aliud quam non punire* (I: 12).

det otänkbart, att hon nu såsom en svag och dödlig varelse skulle kunna besegra djävulen genom att övertaga dödens pina utan att samtidigt i det minsta synda (I: 22). Då människan, sedan hon fallit i synd, var oförmögen att fylla den för henne ställda uppgiften att utgöra ersättning för de fallna änglarna, om icke människonaturen återställdes genom en satisfaktion, som svarade mot rättfärdighetens alla krav, så är det omöjligt, att en sådan satisfaktion kunde fullgöras av en människa, emedan en syndare icke kan rättfärdiggöra en annan syndare (I: 23). Och icke heller denna människans oförmåga att fullgöra satisfaktionen urskuldar henne, emedan hon frivilligt införsatt sig i detta läge (I: 24). Av det sagda drar till sist Anselm den slutsatsen, att om t. o. m. de otrogna medgiva, att människan på något sätt kan bli salig och om det uppvisats, att detta under ponerandet, att Kristus icke existerat, icke kan ske, så är därmed egentligen bevisat, att det endast kan ske genom Kristus eller att det måste ske genom honom (*necesse est fieri per Christum*) (I: 25).

Bevisföringens tredje etapp omfattar II: 1—15, där Anselm på sådant sätt närmare utför den slutsats, vartill han kommit i första boken, att han uppvisar, att hos Kristus och i hans verk finnas alla de betingelser, som en satisfaktion fordrar. Såsom Anselm i första boken gick analytiskt tillväga, d. v. s. medvetet abstraherade från den syntetiskt givna uppenbarelseansningen om inkarnationen för att på rent förnuftsmässigt vis komma fram till nödvändigheten av satisfaktionen endast genom Kristus, så går han även i andra boken analytiskt tillväga, d. v. s. han bortser medvetet från de positiva trosutsagorna om Kristus för att på analytiskt och förnuftsmässigt sätt framkonstruera Gudamänniskan just såsom han är framställd i uppenbarelsen och kyrkans Credo. Sedan Anselm i några hastiga drag tecknat Guds världsplan att låta den förnuftiga naturen och därmed människan nå saligheten i gudsnjutandet¹ (II: 1—5), går han att ut ifrån de föregående premisserna analytiskt konstruera Frälsarens person: då enligt det föregående satisfaktionen är nödvändig, men denna ej *kan* presteras av någon annan än Gud och ej *bör* fullgöras av någon annan än människan, så är det nödvändigt, att *deus homo* utför den (II: 6).

¹ *Rationalem naturam a deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet* (II: 1).

Sedan det i anslutning till Chalcedonense fastställts, att Gudamänniskan måste vara sann Gud och sann människa (II: 7), framhålles dels att han måste framgå ur Adams släkte, emedan satisfaktionen måste fullgöras av människosläktet och för detsamma (II: 8), dels att med hänsyn till det inomtrinitariska livet endast den andra personen, logos (Verbum), kunde förena sig med människonaturen till en person (II: 9). Ehuru Gudamänniskan omöjligen kunde synda, var likväl hans handlande berömvärdt och etiskt förtjänstfullt, emedan omöjligheten att synda icke var en yttre nödvändighet utan en inre, med hans väsen överensstämmande frihet (II: 10). Då den största ära, som från människans sida kan visas Gud, är att frivilligt giva sitt liv, måste Gudamänniskan i och för fullgörandet av satisfaktionen å ena sidan hava möjlighet att dö, å andra sidan icke vara bringad därtill av en fysisk eller etisk-rättslig nödvändighet, utan frivilligt underkasta sig döden (II: 11). Såsom ägande möjlighet att dö måste Gudamänniskan vara underkastad även andra till den mänskliga naturen hörande svagheter och bristfälligheter (smärta och lidande), dock därvid icke olycklig (II: 12) eller behäftad med vår mänskliga okunnighet (ignorantia) (II: 13). Genom att så analytiskt hava framkonstruerat Gudamänniskan i hans person och verk har Anselm nått den punkt, där han menar sig kunna uppvisa, att hans dödslidande med nödvändighet överträffar all världens synd och sålunda blir satisfaktoriskt (II: 14, 15).

I skriftens sista avsnitt, II: 16—22, utreder Anselm närmare innebörden av det så analytiskt framkonstruerade satisfaktionsverket från tre olika synpunkter: först från synpunkten av Gudamänniskans naturliga samhörighet med det syndiga människosläktet, vidare från synpunkten av satisfaktionsverkets samband med den gudomliga rättfärdigheten eller den obetingade lydnaden mot Gud och slutligen från synpunkten av den fullgjorda satisfaktionens verkan i människornas och änglarnas värld. Genom den obefläckade avlelsen har den gudomliga allmakten sørjt för att Gudamänniskans samhörighet med det syndiga människosläktet icke upphäver satisfaktionens oändliga värde (II: 16, 17). Då satisfaktionsverket från synpunkten av Guds rättfärdighetskrav innebär Gudamänniskans obetingade lydnad mot Gud, så har härmed åt människorna givits det högsta exempel i deras rätt-

färdighetssträvan och helgelseliv (II: 18). Såsom i sig övermåttan förtjänstfullt kommer satisfaktionsverket människorna, Gudamänniskans stamfränder, till del (II: 19, 20), men däremot icke de fallna änglarna, emedan dessa fallit i synd utan en förförare och därför måste upprättas utan hjälp av en medlare, vilket är omöjligt (II: 21).

I enlighet med sin teologiska grundprincip: *credo ut intelligam*, som innebär, att uppenbarelsen eller kyrkans Credo å ena sidan och begripandet eller förnuftet å andra sidan stå i inre överensstämmelse, kan Anselm till sist, ehuru han i själva bevisföringen gått analytiskt tillväga, d. v. s. medvetet abstraherat från inkarnationen såsom en positivt given uppenbarelsesanning, hävda, att han vid utredningen av innebörden av Kristi satisfaktionsverk klarlagt det väsentliga innehållet i hela Gamla och Nya Testamentet (II: 22).

Såsom av denna översikt torde framgå, är Anselms framställning i *Cur deus homo* uppbyggd efter en klart genomtänkt plan. Även om Anselms tankegång här och var är synnerligen invecklad, är det oriktigt att som Harnack mena, att dispositionen är »höchst ungeschickt». Vi möta i stället genom hela framställningen en sträng logisk följdriktighet, som låter oss ana, att även om en rikedom av motiv och synpunkter användas, de dock alla djupast stå i tjänst hos en enda ledande grundtanke. Det är denna, som vi skola söka tränga fram till.

III.

Det har redan sagts, att Anselm i I: 10 i tre olika hänseenden givit oss metodiska anvisningar, ägnade att underlätta förståelsen av skriftens grundsyn. Vi hava här att mera ingående betrakta var och en av dessa anvisningar.

1. Anselm avgränsar först den för sig ställda uppgiften till att gälla »blott frågan om Guds människoblivande och det, som vi tro om denne människovordne».¹ Frågan koncentrerar sig sålunda, såsom av skriftens titel *Cur deus homo* framgår, kring inkarnationen. Varje annan fråga och varje annan utredning står djupast i samband med och betingas av denna. Detta gäller sålunda även frågan om satisfaktionen. Men härmed är icke avgjort, om Kristus handlar *qua deus*

¹ De incarnatione tantum dei et de iis, quae de illo assumpto homine credimus, quaestio est. I: 10.

eller qua homo. Deus homo innebär icke någon absolut motsats till homo. Då deus homo betyder icke blott Gudamänniskan utan Gud såsom människa, kan tonvikten ligga såväl på Gud som på människan. Och för så vitt deus homo icke skall bli ett mytologiskt mellanväsen mellan Gud och människa, måste tonvikten komma att förläggas antingen till Gud eller till människan, d. v. s. den inkarnerade måste tänkas handla antingen som Guds eller mänsklighetens representant. Kristus måste vara verus deus och verus homo, men ut från skilda synpunkter. Från synpunkten av posse måste han vara sann Gud, från synpunkten av debere sann människa. Den slutliga frågan blir, vilken synpunkt som hos Anselm kommer att vara religiöst-etiskt avgörande. Den frågan kan icke besvaras med ett eller flera lösryckta Anselm-citat. Vi måste tränga in i Anselms grundkonception.

Nu har Anselm icke blott avgränsat frågan till att gälla inkarnationen över huvud, utan han har än ytterligare metodiskt begränsat uppgiften. Han bortser från vad kyrkans Credo och den positiva uppenbarelsen har att säga om inkarnationen, han abstraherar med andra ord från den faktiskt givna inkarnationen. Han ponerar, »att Guds inkarnation och vad vi eljest ha att säga om den inkarnerade aldrig inträffat».¹ Han rör sig sålunda med inkarnationen icke såsom en av uppenbarelsen och kyrkans Credo betygad verklighet utan blott såsom en tänkt möjlighet, och vad han vill visa är, att kyrkans övriga positiva trosutsagor, som av förnuftet icke kunna jävas, med nödvändighet kräva inkarnationen. Han framhåller i praefatio, huru han gått tillväga: »Jag kallade skriften efter den materia, som den behandlar, Cur deus homo och delade den i två mindre böcker. Den första av dessa innehåller å ena sidan de otrognas inkast mot den kristna tron, som de mena strida mot förnuftet, och å andra sidan de trognas svar och bevisar med bortseende från Kristus, alldeles som om han aldrig existerat, med tvingande förnuftsgrunder omöjligheten av att någon människa utan honom kan frälsas. I den andra åter visas på liknande sätt, liksom om man intet visste om Kristus, på icke mindre uppenbara och sanna grunder, att den mänskliga naturen är skapad därtill, att hela människan, d. v. s. människan till kropp och själ, en

¹ Ponamus ergo dei incarnationem et, quae de illo dicimus homine, numquam fuisse. I: 10.

gång skall njuta den saliga odödligheten och att nödvändigtvis Guds avsikt med människan vid skapelsen skall förverkligas, men blott genom Gudamänniskan, och att allt det som vi tro om Kristus med nödvändighet måste ske».¹ I I: 1 möta vi en belysande notis om skriftens tillkomst; man hade bett Anselm till eftervärlden överlämna de bevisgrunder beträffande det föreliggande ämnet, med vilka han på tillfrågan brukat svara, och man hade begärt detta »icke för att man genom förnuftet skulle komma till tron utan för att man skulle fröjda sig i det intellektuella begrundandet av det som man tror».² Det är sålunda icke fråga om att genom förnuftet komma till tro. Tron är något i och för sig fast och visst och kräver ingalunda att underbyggas av några förnuftsgrunder. Det vore fullständigt missvisande att mena, att vetenskapen skulle förhjälpa tron till denna visshet.³ Men å andra sidan inrymmer tron själv förnuftighet, varför man inom trons sfär kan nå fram till förståelse eller förnuftigt begripande. Och det skulle innebära en viss liknöjdhet, om man icke sökte framtränga till detta begripande. Anselm låter lärjungen Boso ge uttryck åt denna uppfattning: »Såsom den rätta ordningen kräver, att vi först tro de kristna trossanningarna i deras djup, innan vi drista oss att med förnuftet diskutera dem, så synes det mig vara försumligt, om vi, befästa i vår tro, icke strävade att begripa, vad vi tro».⁴

Anselm har sålunda begränsat sin huvudfråga till att gälla inkarnationen. Men han går icke så att utreda denna fråga, att han under-

¹ Quod secundum materiam, de qua editum est, Cur deus homo nominavi et in duos libellos distinxi. Quorum prior quidem infidelium christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, respicientium continet obiectiones et fidelium responsiones; ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter, quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et anima, fruatur; ac necesse esse, ut hoc fiat de homine, propter quod factus est, sed non nisi per hominem deum; atque ex necessitate omnia, quae de Christo credimus, fieri oportere.

² Quod petunt, non, ut per rationem ad fidem accedant, sed, ut eorum, quae credunt, intellectu et contemplatione delectentur.

³ Jfr F. R. Hasse: Anselm von Canterbury II, 1852, s. 37.

⁴ Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianæ fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere. I: 1.

söker, vad uppenbarelsen eller kyrkans Credo i förevarande hänseende inrymmer, utan han bortser radikalt från inkarnationens i uppenbarelsen betygade verklighet för att sedan visa att övriga trosutsagor med förnuftsmässig nödvändighet kräva inkarnationen. Han rör sig alltså mellan två poler: å ena sidan den positiva tron, som aldrig drages i tvivelsmål, å andra sidan själva förnuftigheten, som sålunda utgör ett inre samband mellan enskilda trosutsagor och representerar en trons inre nödvändighet. Här har satisfaktionen sin plats. För att klarlägga innebörden av satisfaktionen hos Anselm måste vi göra klart för oss, dels vilka positiva trosutsagor han utgår ifrån, dels vad han menar med den förnuftsmässiga nödvändigheten. Härom har Anselm skänkt oss upplysning genom de båda övriga metodiska anvisningarna i inledningskapitlet I: 10.

2. Sedan Anselm på det sätt, som förut angivits, avgränsat sin uppgift och framhållit, att han metodiskt bortser från inkarnationen såsom positiv trosutsaga, ger han en antydning om, vilka positiva trosutsagor han utgår ifrån: »Vi måste sålunda vara ense om att människan är skapad till salighet och att denna salighet icke kan uppnås i detta livet; vidare att ingen kan nå fram till den utan att han blir befriad från synderna och att ingen människa kan vandra genom detta livet utan synd; detta jämte det övriga, som man måste tro för att nå den eviga saligheten, må alltså stå fast».¹ Ehuru Anselm härmed angivit blott de viktigaste trosutsagorna, så antyder han med den sista satsen (*et alia quorum fides ad salutem aeternam necessaria est*), att han räknar med kyrkans Credo i hela dess omfattning.

Anselms första dogmatiska förutsättning är, att »människan är skapad till salighet». Han griper tillbaka på Guds ursprungliga världsplan. Gud hade till sin ära skapat förnuftsväsen, först änglarna och sedan vid dessas fall människorna såsom ersättning för dem. Guds ära skulle in concreto förverkligas genom dessa förnuftsväsens saliga skådande av Gud. På typiskt medeltida vis bestämmes saligheten såsom *visio dei*. Och själva förnuftigheten hos dessa väsen är medlet för

¹ *Et constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et alia, quorum fides ad salutem aeternam necessaria est.*

uppnåendet av detta mål. »Den förnuftiga naturen är på sådant sätt förnuftig, att den skiljer mellan rätt och orätt, mellan gott och ont, mellan ett större gott och ett mindre gott».¹ På typiskt katolskt vis fattas den med förnuftigheten sammanhörande rättfärdigheten och sedliga bestämdheten såsom medel för uppnående av salighetens mål, som utgör det högsta goda och som består i njutandet av Gud.² »Varje förnuftig varelses vilja måste vara underkastad Guds vilja... Häre består viljans rättfärdighet eller riktighet».³ I Guds världsplan ingår sålunda, att de förnuftiga varelserna äro underkastade Guds vilja och giva Gud det honom tillkommer för att nå det saliga skådandet av Gud.

Två gånger har Guds världsplan blivit stäckt, först genom änglarnas fall, senare genom människornas. »Människan hade i paradiset blivit skapad utan synd och ställd liksom mellan Gud och djävulen för att besegra djävulen genom att icke samtycka till dennes lockelse till synd och därmed befodra Guds ära och komma djävulen på skam».⁴ Men Adam föll och kom i stället Guds ursprungliga plan på skam. Denna den första människans synd har fortplantat sig över hela människosläktet.⁵ »Ingen människa kan vandra genom detta livet utan synd».⁶ Därför står det fast, att »saligheten icke kan uppnås i detta livet».⁷

Ehuru Guds plan att föra människorna fram till saligheten och så upprätthålla sin ära stäckts, har den därmed icke upphävts eller tillintetgjorts. Anselm räknar med såsom en dogmatisk förutsättning, att Guds världsplan består. Den måste nu taga gestalt av en frälsningsordning. »Det står fast», framhåller han, »att ingen kan nå fram till

¹ Ideo (rationalis natura) rationalis est, ut discernat inter iustum et iniustum et inter bonum et malum et inter magis bonum et minus bonum. II: 1.

² Quapropter rationalis natura iusta facta est, ut summo bono, id est deo, fruendo beata esset. Homo ergo, qui rationalis natura est, factus est iustus ad hoc, ut deo fruendo beatus esset. II: 1.

³ Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati dei... Haec est iustitia sive rectitudo voluntatis. I: 11.

⁴ Homo in paradiso sine peccato factus quasi positus est pro deo inter deum et diabolum, ut vinceret diabolum non consentiendo suadenti peccatum, ad excusationem et honorem dei et ad confusionem diaboli. I: 22.

⁵ De Adam et Eva peccatum in omnes homines propagatum est. II: 8.

⁶ Nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato. I: 10.

⁷ Beatitudo in hac vita haberi non potest. Ibid.

saligheten, om han icke blir befriad från synderna».¹ Och då detta villkor icke är något för Gud impossibile eller inconveniens, hävdar han, att »befrielsen från synden är nödvändig för människan, för att hon skall nå fram till saligheten».² Såsom skapelsen av människosläktet var ett medel i Guds hand för upprätthållandet av den ursprungliga världsplanen trots änglarnas fall, så är frälsningen av de i synd fallna människorna så att säga en fortsättning av skapelsen i tjänst hos samma gudomliga världsplan. Denna är oföränderligt densamma före som efter människornas syndafall. I Guds ursprungliga världsplan ingick ju de förnuftiga väsendenas salighet i skådandet och njutandet av Gud. Men denna salighet var icke obetingad, omotiverad. Den med förnuftigheten sammanhängande rättfärdigheten och sedliga bestämdheten utgjorde en nödvändig betingelse för salighetens åtnjutande, ett nödvändigt medel för det saliga målets uppnående. Alltså den gudsgemenskap, som inneligger i det saliga skådandet av Gud, måste komma till stånd på den reala rättfärdighetens och helighetens basis. Detta kräver Guds oföränderliga världsplan även efter syndafallet. Och det är här satisfaktionen har sin nödvändiga plats.

3. Innan vi emellertid gå att närmare utreda innebörden härav, ha vi att aktge på, vad Anselm menar med den förnuftsmässiga nödvändigheten (*necessitas*, resp. *ratio*). Härom skänker den tredje av de metodiska anvisningarna i I: 10 oss upplysning.

Anselm säger här till lärjungen Boso: »Jag vill komma överens med dig om att icke det ringaste opassande må av oss antagas hos Gud och att icke den svagaste förnuftsgrund må tillbakavisas, om icke en starkare står i vägen. Ty såsom hos Gud omöjligheten följer av det aldrig så litet opassande, så är nödvändigheten given med en aldrig så ringa förnuftsgrund, så länge den icke göres kraftlös genom en starkare».³

¹ Nec ad illam (beatitudinem) posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis. Ibid.

² Necessaria est igitur homini peccatorum remissio, ut ad beatitudinem perveniat. Ibid.

³ Volo tecum pacisci, ut nullum vel minimum inconveniens in deo a nobis accipiatur et nulla vel minima ratio, si maior non repugnat, reiciatur. Sicut enim in deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas.

Här föreligga två begreppspar: 1. det opassande — det omöjliga och 2. det förnuftiga — det nödvändiga. Tolkningen av Anselm på denna punkt hänger därpå, huruvida det opassande (inconveniens) såsom det omöjliga har sitt positiva korrelat i det förnuftiga såsom det nödvändiga, vadan det förnuftiga — det nödvändiga blir identiskt med det passande (conveniens). Inom den katolska Anselm-tolkningen på denna punkt kunna vi urskilja två olika riktningar, en mildare, som bejakar denna fråga, och en strängare, mera radikal, som förnekar den. Den förra riktningen, till vilken höra sådana teologer som Alexander Halesius, Bonaventura, Suarez, Lugo, Dörholt m. fl., fattar nödvändigheten hos Anselm i vidare och mera oegentlig mening såsom det i hög grad passande. Den senare, mera radikala riktningen, till vilken höra Vasquez, Stentrup, och i viss mån även L. Heinrichs, fattar nödvändigheten i egentlig mening såsom en i sakens natur liggande nödvändighet. Båda tolkningarna ha för den fråga, som Anselm upptagit till behandling, inkarnationen och människosläktets därmed sammanhängande frälsning, sina risker. För Anselm gällde ju uppgiften i *Cur deus homo* att uppvisa inkarnationens nödvändighet. Men är denna uppgift löst därigenom, att inkarnationen visat sig i hög grad passande? Om å andra sidan nödvändigheten fattas såsom en oberoende av den gudomliga viljan i saken själv liggande nödvändighet, kommer icke då inkarnationen och frälsningen att bli blott moment i ett nödvändigt-sakligt skeende, kommer icke vidare Guds vilja att därmed underkastas en främmande nödvändighet och kommer icke i samma mån tanken på nåden i frälsningen till korta? Sådana frågor visa, att det är av synnerlig vikt att klargöra, vad Anselm inlägger i begreppet nödvändighet. Mig synes, som om båda de angivna tolkningarna av Anselm ha skäl för sig, men som om ett ensidigt betonande av den ena eller andra av dem icke helt träffade Anselms åskådning. Vi skola se, huru han inlägger en dubbel innebörd i begreppet nödvändighet.

Den första frågan är: Vad menar Anselm i det ovan angivna uttalandet I: 10 med det opassande? Detta kan för det första tydligen icke i privativ bemärkelse åsyfta en inskränkning hos Gud. Det kan för det andra icke fattas såsom den konträra motsatsen till det goda, det rätta etc., ty t. o. m. antagandet av en sådan motsats hos Gud är orim-

ligt. Begreppet inconueniens kan därför, såsom redan Suarez framhållit, icke betyda annat än en negativ inkonueniens, d. v. s. det som icke är ägnat att låta Guds väsen framträda så klart, som Gud enligt uppenbarelsen gjort sig känd. Påståendet att icke det ringaste opassande må av oss antagas hos Gud blir sålunda identiskt med hävdandet av att intet av oss må utsägas om Gud, som på något sätt fördunklar hans genom uppbarelsen kända väsen. Att detta verkligen ligger i begreppet inconueniens framgår omedelbart av sammanhanget i I: 10, ty sedan Anselm skisserat de väsentliga positiva trosutsagor, från vilka han utgår, heter det, att intet härav synes vara för Gud »impossibile aut inconueniens». Men påståendet att icke det ringaste opassande må av oss antagas hos Gud koordineras nu direkt med påståendet, att icke den svagaste förnuftsgrund må tillbakavisas, om icke en starkare står i vägen. Då avvisandet av antagandet av det opassande hos Gud blott är frånsidan av antagandet av det passande, det som låter Guds uppenbarade väsen oavkortat framträda, så kommer detta enligt det föregående att ställas på samma plan med det förnuftiga. Såsom det opassande är det omöjliga, så är nödvändigheten given med det förnuftiga. Såsom intet opassande hos Gud får antagas, så må varje grund, som icke göres kraftlös genom en starkare, anses som en sådan, ut från vilken Gud nödvändigtvis måste handla. Men när Anselm med omöjligheten, att Gud kunnat handla på ett visst sätt, blott förstår en negativ inkonueniens, d. v. s. det som icke låter Guds väsen framträda så klart, som Gud enligt uppenbarelsen gjort sig känd, så betyder nödvändigheten för Gud att handla så, som Gud faktiskt handlat, intet annat än den konueniens i den närvarande ordningen, som låter den gudomliga uppenbarelsen under faktiskt förhandenvarande omständigheter framträda i hela sin klarhet. Nödvändigheten här är ingen absolut eller obetingad nödvändighet. Då det säges, att Gud måste handla på ett visst sätt, innebär detta icke, att Gud vore underkastad en i sig själv vilande och av honom oberoende nödvändighet, utan det innebär, att då Gud velat uppenbara sig på ett visst sätt, han också är nödgad att handla på ett visst sätt. Denna betingade och relativa nödvändighet blir endast genom Guds viljebeslut obetingad och absolut. Djupast sammanhänger Anselms begrepp om nödvändigheten med hans voluntaristiska gudsföreställning, enligt vilken nöd-

vändigheten å Guds sida sammanfaller med den gudomliga allmakten och friheten.

För Anselm är ju i *Cur deus homo* huvuduppgiften att uppvisa inkarnationens nödvändighet. Men skulle denna nödvändighet innebära, att Gud själv vore underkastad en absolut nödvändighet, så skulle det ju icke kunna vara tal om nåd i samband med frälsningen genom inkarnationen. Den nödvändighet, det här är fråga om, kan sålunda icke vara en absolut eller obetingad nödvändighet, utan endast en av Guds ursprungliga världsplan betingad. Endast på ett oegentligt vis (*improprie*) kan man hos Gud tala om nödvändighet och omöjlighet, det framhålles uttryckligen av Anselm II: 17: »Varje nödvändighet och omöjlighet är underkastad hans vilja, men hans vilja är icke underkastad någon nödvändighet eller omöjlighet. Ty av ingen annan grund är något nödvändigt eller omöjligt än emedan han vill det så, men det är falskt att påstå att han nödvändigtvis skulle vilja eller icke vilja något. Därför emedan han gör vad han vill och blott vad han vill, ligger lika litet nödvändigheten eller omöjligheten till grund för hans görande och låtande som för hans viljande och ickeviljande, även om han vill och gör mycket oföränderligt. Och såsom när Gud gör något, detta sedan det gjorts, icke kan vara ogjort, utan såsom det alltid förblir sant, att detta har skett, men det dock icke med rätta kan sägas, att det vore omöjligt för Gud att låta det förgångna icke vara förgånget — ty intet annat åstadkommer här nödvändigheten att icke göra det eller omöjligheten att göra det än blott viljan hos Gud, som, emedan han själv är sanningen, alltid vill, att sanningen, såsom den är oföränderlig, också må vara oföränderlig — så föreligger, om han oföränderligt beslutar göra något, dock — ehuru det icke kan inträffa att vad han beslutar icke sker — hos honom ingalunda någon nödvändighet att vilja det eller någon omöjlighet att underlåta det, emedan det blott är viljan, som verkar hos honom».¹

¹ *Omnis quippe necessitas et impossibilitas eius subiacet voluntati; illius autem voluntas nulli subditur necessitati aut impossibilitati. Nihil enim est necessarium aut impossibile, nisi quia ipse ita vult; ipsum vero aut velle aut nolle aliquid propter necessitatem aut impossibilitatem alienum est a veritate. Quare, quoniam omnia, quae vult, et non nisi quae vult, facit: sicut nulla necessitas sive impossibilitas praecedat eius velle aut nolle, ita nec eius facere aut non facere, quamvis multa velit immutabiliter et faciat. Et sicut, cum deus facit aliquid, postquam factum*

Detta betyder, att det enligt Anselm icke utanför Gud kan finnas något, som kan tvinga honom att göra vad han på grund av sin fullkomlighet icke vill och därför »icke kan». Då Gud sålunda icke kan vilja annat än vad han vill, har denna »nödvändighet» och »omöjlighet» ontologiskt sin grund i Guds eget väsen.

På ett oegentligt sätt (*improprie*) kan man därför tala om »nödvändighet» och »omöjlighet» hos Gud. Guds fysiska makt och hans etiska viljande sammanfalla med hans ontiska väsen och bestämmas därav. »Påståendet att vad Gud vill är rätt och vad han icke vill är orätt, är icke så att förstå, att om Gud skulle vilja något otillbörligt, detta vore rätt, emedan han vill det. Om Gud skulle vilja ljuga, följer icke därav, att det vore rätt att ljuga utan fastmer att han då icke vore Gud».¹ Viljan att ljuga sammanhänger med dess fördärv, men då fullkomligheten hör till Guds väsen, är lögnen därifrån utesluten. Detta att Gud »icke kan» ljuga innebär sålunda ingen inskränkning av hans makt utan i stället ett uttryck för hans fullkomlighet. Nödvändigheten att tala sanning är sålunda hos Gud endast i oegentlig mening en »nödvändighet»; den innebär intet i förhållande till Gud yttre tvång utan ett omedelbart uttryck för hans av intet bundna, fria vilja. Detsamma är att säga om »nödvändigheten» i Guds världsplan, *immutabilitas decreti divini*, vars huvuddrag förut i korthet tecknats. Denna representerar ingen nödvändighet, som binder Guds vilja, utan den är ett uttryck för Guds fria vilja. Därför kan Anselm härtill anknyta tankarna på den gudomliga nåden.

Vi hava hos Anselm sålunda mött begreppet nödvändighet i en dubbel bemärkelse: å ena sidan en betingad och relativ nödvändighet,

est, iam non potest non esse factum, sed semper verum est factum esse; nec tamen recte dicitur impossibile deo esse, ut faciat, quod praeteritum est, non esse praeteritum; nihil enim ibi operatur necessitas non faciendi aut impossibilitas faciendi, sed dei sola voluntas, qui veritatem semper, quoniam ipse veritas est, immutabilem, sicuti est, vult esse: ita, si proponit se aliquid immutabiliter facturum, quamvis, quod proponit, antequam fiat, non possit non esse futurum, non tamen ulla est in eo faciendi necessitas aut non faciendi impossibilitas, quoniam sola in eo operatur voluntas.

¹ *Quod autem dicitur, quia, quod vult, iustum est, et quod non vult, non est iustum, non ita intelligendum est, ut, si deus velit quodlibet inconueniens, iustum sit, quia ipse vult. Non enim sequitur: si deus vult mentiri, iustum esse mentiri; sed potius deum illum non esse. I: 12.*

å andra sidan en absolut. I förra fallet innebär nödvändigheten, att när Gud beslutat något, detta ock med nödvändighet sker och att när Gud behagat uppenbara sig på ett visst sätt detta nödvändigtvis måste ske så och icke annorlunda. Då denna nödvändighet står i relation till Guds vilja, är den relativ och betingad. Endast genom det gudomliga viljebeslutet blir den betingade och relativa nödvändigheten obetingad och absolut. Men nödvändigheten i denna bemärkelse är såsom uttryck för Guds eget väsen sammanfallande med den gudomliga allmakten och friheten.

Denna dubbelhet i bestämningen av begreppet nödvändighet har sin motsvarighet i det sätt varpå Anselm ställt för sig uppgiften att uppvisa inkarnationens nödvändighet. Under den positiva förutsättningen, att människosläktets frälsning ingått i Guds ursprungliga världsplan, kan inkarnationens nödvändighet rationellt uppvisas, d. v. s. det kan uppvisas, att inkarnationen — med bortseende från dess positiva verklighet — måste inträffa. Men denna nödvändighet är endast relativ och betingad, d. v. s. nödvändig endast i relation till och under betingelse av Guds i den ursprungliga världsplanen ingående frälsningsrådslut. Detta Guds rådslut har förvisso såsom uttryck för Guds vilja och väsen absolut nödvändighet, men denna är dels ett med den gudomliga allmakten och friheten, dels icke rationellt demonstrerbar utan given i den positiva tron och uppenbarelsen. Härav förklaringen till den skenbara oklarhet, som kännetecknar uppgiften, sådan Anselm ställt den för sig. Det har förut framhållits, hurusom han å ena sidan vill giva inkarnationen en rationell — men icke en positivt-teologisk eller dogmatisk — motivering och huru han å andra sidan utgår från en rad i uppenbarelsen och kyrkans Credo givna trosutsagor. I I: 1 säger han sig ha sådana i tankarna, som icke åsyfta »att genom förnuftet komma till tron». I I: 10 finna vi dock, att han i lärjungen Boso ser en sådan, som »antagit deras roll, som vilja tro blott under det villkoret, att först tillräckliga förnuftsgrunder uppvisats». En sådan skenbar motsägelse finner sin förklaring genom den dubbla innebörden av begreppet nödvändighet. Genom förnuftet kan man aldrig nå den absoluta nödvändigheten i Guds världsplan och hans däri ingående frälsningsrådslut, utan man måste för att över huvud känna den taga sin utgångspunkt i tron. Å andra sidan kan

under förutsättning av denna absoluta nödvändighet inkarnationens relativa nödvändighet uppvisas, och i detta hänseende kan man tala om sådana, som vilja tro blott under det villkoret, att först tillräckliga förnuftsgrunder uppvisats.

Genom den dubbla innebörden av begreppet nödvändighet hos Anselm löses också det inom Anselm-forskningen livligt uppmärksammade problemet om, huruvida Anselm avfattat sin skrift för de otrogna eller för de trogna. Det skall icke nekas, att uttalanden finnas, som tala för såväl det ena som det andra antagandet. Anselm säger ju i praefatio, att han tagit till orda gent emot inkasten av de otrogna, som mena, att tron strider mot förnuftet. Han ser ock i Boso en representant för dem, som icke vilja tro, förrän tillräckliga förnuftsgrunder uppvisats (I: 10). Och han låter ju i I: 4 Boso själv gent emot den uppvisade harmonien i frälsningsverket, som kan åskådliggöras genom korrespondensen mellan den förste och den andre Adam etc., hävda att allt sådant förvisso är skönt, men att »om det icke finnes något fast, varpå detta vilar, det icke synes finnas tillräckligt bärande skäl, varför vi tro, att Gud velat lida det, som vi säga».¹ Å andra sidan framhåller ju Anselm redan i praefatio, att han avfattat sin skrift på sina lärjungars enträgna begäran och att dessa icke åsyftat att genom förnuftet komma till tro utan blott att fröjda sig åt begripandet av det som de tro, ävensom att vara beredda att möta motståndarnas inkast, ty även de otrogna bruka syssla med denna fråga (I: 1). Då den rationella demonstreringen icke avser att uppvisa den absoluta nödvändigheten, kan det sålunda för Anselm icke vara fråga om att med tvingande förnuftsskäl bringa de otrogna till tro. Men då det under förutsättning av denna nödvändighet, given i den positiva uppenbarelsen, gäller att uppvisa inkarnationens relativa nödvändighet, blir uppgiften såväl den att bemöta inkasten från de otrognas sida som att sätta de trogna i tillfälle att glädja sig åt begripandet av det som de tro.

Genom den dubbla innebörden av begreppet nödvändighet hos Anselm vinna ock de reservationer, som Anselm själv framställer med avseende på räckvidden av sina resultat, sin förklaring. Han har

¹ Si non est aliquid solidum, super quod sedeant, non videntur infidelibus sufficere, cur deum ea, quae dicimus, pati voluisse credere debeamus. I: 4.

ingenstädes i *Cur deus homo* hävdad, att hans resultat skulle äga absolut giltighet. Däremot tillstår han i skilda sammanhang, att hans bevisföring blott äger begränsad och betingad giltighet. Så redan i början av skriften: »Vad du frågar mig, är för högt för mig; jag drar därför i betänkande att behandla det för mig alltför höga, på det att icke någon, när han finner och inser, att jag icke kan tillfredsställa honom, må tro att sakens sanning icke står fast för mig; det är blott så, att mitt förstånd är för otillräckligt att gripa den». »Med denna överenskommelse», säger han vidare, »vill jag att allt vad jag säger skall upptagas, nämligen att om jag säger något, som icke bestyrkes av en högre auktoritet, så må det, även om jag synes styrka det med förnuftet, icke upptagas med någon annan visshet än såsom min tillfälliga mening, till dess Gud uppenbarar det på ett annat sätt».¹ Det rationella bestyrkandet av inkarnationen, som Anselm avser att giva, uppvisar aldrig mer än en relativ nödvändighet.

Den dubbla innebörd, som Anselm inlägger i begreppet nödvändighet, står ock i överensstämmelse med hela den metod, som han vid framställningen använt sig av och som vi förut i huvuddrag lärt känna. Det står fast, att han velat giva en rationell motivering för inkarnationen, ty han bortser från inkarnationen såsom en i den positiva uppenbarelsen given verklighet. Hade han även bortsett från övriga positiva trosutsagor, då hade det rationella bestyrkandet av inkarnationen, som han avser att giva, varit absolut. Men han gör det icke. Han ponerar alla övriga genom uppenbarelsen givna trosutsagor. Och det är ut från denna position, han går att uppvisa inkarnationens nödvändighet. Denna är sålunda icke absolut utan relativ, d. v. s. den är nödvändig i relation till övriga positiva trosutsagor.² Givetvis kan denna metod användas på varje annan trosutsaga för att

¹ *Quod quaeris a me, supra me est, et idcirco altiora me tractare timeo, ne forte, cum putaverit aut etiam viderit aliquis me non sibi satisfacere, plus existimet rei veritatem mihi deficere, quam intellectum meum ad eam capiendam non sufficere. — Sed eo pacto, quo omnia, quae dico, volo accipi: Videlicet, ut, si quid dixero, quod maior non confirmet auctoritas, quamvis illud ratione probare videar, non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim ita mihi videtur, donec deus mihi melius aliquomodo revelet. I: 1, 2.*

² Jfr Karl Barth, som i sin *Anselm-studie: Fides quaerens intellectum — Anselms Beweis der Existenz Gottes*, 1931, kommit till samma uppfattning om förnufts nödvändigheten hos Anselm.

uppvisa dess nödvändighet; Anselm går i grunden på samma sätt tillväga i Proslogion vid uppvisandet av Guds existens. Men härav följer, att den förnufts nödvändighet, som Anselm räknar med, är förlagd inom den positiva tron. Detta ligger ock i Anselms teologiska princip: *credo ut intelligam*.

Denna utredning av innebörden av begreppet nödvändighet hos Anselm skall förhjälpa oss att förstå, vad satisfaktionen enligt honom djupast betyder.

IV.

Anselms begrepp om den absoluta nödvändigheten för oss till hjärtpunkten av hans voluntaristiska gudsföreställning. Den innebär icke, att Gud vore underkastad ett yttre tvång, utan den är ett med Guds väsen, Guds vilja, Guds världsplan. Gud hade till sin ära skapat förnuftsväsen. Denna Guds ära skulle in concreto förverkligas genom dessa väsens saliga skådande av Gud. Själva förnuftigheten hos dessa väsen, d. v. s. deras förmåga att skilja mellan rätt och orätt, mellan gott och ont och i allt underkasta sig Guds vilja, är medlet för uppnåendet av salighetens mål. I Guds världsplan ingår sålunda, att de förnuftiga varelserna underkasta sig Guds vilja och giva Gud det honom tillkommer för att nå det saliga skådandet av Gud. I Guds ursprungliga vilja, som är ett med hans väsen, ingår alltså, att Gud utkräver sin ära av de förnuftiga väsendena, utkräver sin rätt och sina rättigheter för att förläna dessa varelser saligheten i skådandet och njutandet av Gud. Saligheten såsom målet för Guds världsplan är sålunda icke en obetingad gåva, omotiverad nåd, utan betingad därav, att Gud utfått sin rätt och i tillbörligt mått blivit ärad. Rättfärdigheten å de skapade varelsernas sida, lydnaden för Guds vilja, är icke självändamål utan medel för salighetens uppnående. Detta, som ingår i Guds ursprungliga världsplan, är en nödvändig betingelse för varje Guds fortsatta handlande med sin skapade värld. Men själv är denna Guds världsplan såsom ett med Guds vilja och väsen obetingad. Den är uttryck för den gudomliga allmakten och friheten och såsom sådan höjd över varje argumentering, diskussion och tvivel. Anselm framhåller ju, att icke ens de otrogna förneka, att människorna äro bestämde för saligheten, även om de betvivla, att frälsningen måste ske i och genom inkarnationen (I: 25).

Vi hava att här ett ögonblick göra halt för att besinna oss inför vad denna Guds världsplan såsom en nödvändig betingelse för varje Guds fortsatta handlande med skapelsen innebär. Det är å ena sidan uppenbart, att Anselm kan hävda, att saligheten, som ingår i denna världsplan, är nåd. Ty att Gud fattat detta ursprungliga beslut, har ju icke sin grund i något i förhållande till Gud yttre tvång, utan är uttryck för Guds egen fria vilja. Att han velat de förnuftiga varelserna och velat deras salighet i skådandet och njutandet av Gud, är ju nåd. Och icke heller vållar det något intrång i nåden, att han fattat detta ursprungliga beslut med oföränderlig fasthet. Å andra sidan är det tydligt, att nådessynen är starkt inficerad av en klar rättsbetraktelse. Saligheten är icke obetingad nåd och oförtjänt gåva, utan den är betingad därav, att Gud av de förnuftiga varelserna utfått sin rätt och sina rättigheter, med ett ord sin ära, genom dessas underkastelse under Guds vilja. Och denna underkastelse innebär å de skapade varelsernas sida icke ett etiskt självändamål, icke det goda för det godas egen skull, utan givandet åt Gud av det som honom rätteligen tillkommer i och för uppnåendet av salighetens mål. De förnuftiga varelsernas salighet innebär vidare från Guds sida icke ett utgivande av hans överflödande nåds och kärleks rikedom utan ett nödvändigt moment för upprätthållandet av hans egen ära. På ett så kvantitativt-rättsligt sätt är betraktelsen av Anselm genomförd, att han hävdar, att det ingått i Guds ursprungliga världsplan, att han skulle äras av ett bestämt antal förnuftsväsen. »Det råder väl intet tvivel, att Gud på förhand känt ett visst förnuftsensligt och fullkomligt antal av de förnuftiga varelser, som dels redan äro, dels skola bli saliga i skådandet av Gud».¹ Det är av synnerlig vikt att beakta, att Guds ursprungliga världsplan är präglad av denna starka rättssyn. Då Guds världsplan är uttryck för Guds eget väsen, kommer rättssynen att prägla även detta. Och då Guds ursprungliga världsplan är nödvändig betingelse för allt Guds handlande med världen och Gud fattat sitt beslut visserligen i frihet och dock med oföränderlig fasthet, så innebär detta, att den obrutna rättssynen är rådande i allt Guds verk. Detta att Guds

¹ *Rationalem naturam, quae dei contemplatione beata vel est vel futura est, in quodam rationabili et perfecto numero praescitam esse a deo, ita, ut nec maiorem nec minorem illum esse deceat, non est dubitandum.* I: 16.

världsplan stäckts — först genom änglarnas fall och sedan genom människornas — innebär icke, att den upphävts eller tillintetgjorts. Ty sedan Gud en gång visserligen i frihet och dock med oföränderlig fasthet fattat sitt ursprungliga beslut, kommer denna världsplan att med nödvändighet genomföras. Skapelsen av människorna efter änglarnas fall såsom ersättning för dessa är blott ett nödvändigt moment i realiserandet av denna världsplan, och inkarnationen, framträdandet av Gudamänniskan, efter människans fall är likaledes ett nödvändigt moment i realiserandet av samma Guds världsplan. Sedan en gång det ursprungliga beslutet är fattat, följer människans skapelse och Gudamänniskans framträdande med nödvändighet. Visserligen är denna nödvändighet endast relativ i betydelsen av att den står i relation till och är betingad av Guds ursprungliga världsplan. Men i den mån denna har absolut nödvändighetskaraktär — och såsom *Guds* världsplan måste den ju hava det — så kommer ock det fortsatta realiserandet av Guds världsplan i människans skapelse, Gudamänniskans framträdande och satisfaktionen att beklädas med samma nödvändighetskaraktär. Vi hava att för oss klargöra, vad denna nödvändighetskaraktär hos Anselm in concreto innebär.

Redan i början av sin bevisföring I: 11 f. uppställer Anselm den abstrakta möjligheten, att Gud av rent medlidande (sola misericordia) skulle efterskänka den genom synden åsamkade skulden. Ett sådant antagande är emellertid omöjligt, säger han I: 12, emedan den blott efterskänkta och därmed ostraffade skulden skulle innebära en oordning i Guds i övrigt skönt ordnade skapelse. Detta skulle nämligen vara en direkt kränkning av Guds ära. Ty till Guds ära hör, att var och en genom underkastelse under Guds vilja giver Gud det honom tillkommer och att Gud utkräver sin rätt och sina rättigheter. Såsom fullgörandet av Guds vilja vedergälles med saligheten i skådandet av Gud och såsom detta ingår i Guds ursprungliga världsplan och därmed är beklätt med nödvändighetskaraktär, så kräver samma Guds ordning i världen, att underlåtenheten att fullgöra Guds vilja vedergälles med straff. Straffnödvändigheten följer på den nödvändighet, som ineligger i den ursprungliga rättsligt bestämda gudomliga världsplanen. Men straffnödvändigheten är endast en relativ nödvändighet, d. v. s. den är nödvändig i relation till och under betingelse av Guds

ursprungliga världsplan. »Nödvändigheten är given med den minsta förnuftsgrund, så länge den icke göres kraftlös genom en starkare», denna princip har Anselm själv uttalat i I: 10. Denna grundsats förklarar, varför icke straffnödvändigheten är den enda möjliga. Ty ehuru straffnödvändigheten på ett sätt ineligger i Guds rättsligt bestämda världsplan, så skulle det konsekventa genomförandet av denna nödvändighet, förintelsens straffdom över människosläktet, upphäva Guds plan att föra människorna fram till saligheten, vartill de skapats (I: 17, 18). För upprätthållandet av Guds världsplan måste därför satisfaktionen följa på synden (I: 19).¹ Men nu är att märka, att den omständigheten, att straffnödvändigheten ersättes av satisfaktionens nödvändighet, ingalunda betyder ett genombrytande av den rättsliga betraktelsen. Tvärtom kommer just satisfaktionen att beklädas med nödvändighetskaraktär på grund av den rättsliga strukturen i Guds ursprungliga världsplan. Guds ära måste upprätthållas så, att Gud utfår vad honom tillkommer, att han utfår sin rätt, sina rättigheter. Först under det villkoret kan saligheten i skådandet av Gud förlänas åt människorna och Guds ära till denna sida realiseras.

Nu är det uppenbart, att satisfaktionen icke kan utföras vare sig av en ängel eller av en människa. Anselm har uttryckligen framhållit detta. I I: 5 har Boso framställt den invändningen, att ju frälsningen icke nödvändigtvis måste ske genom Gud utan kunde ske genom någon annan person, t. ex. en ängel. Härpå svarar Anselm: »Förstår du då icke, att om en annan person lösköpte människan från den eviga döden, så skulle den människan i sanning bli dömd till dennes slav. Men

¹ Med hänsyn till att detta är Anselms tankegång synes det mig icke tillåtligt att hävda, att Anselm tillämpat den germanskt rättsliga disjunktionen aut poena aut satisfactio, såsom H. Cremer: Die Wurzeln des Anselm'schen Satisfactionsbegriffes, Theol. Stud. u. Krit. 1880, s. 7 ff. och A. Ritschl: Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I, 1882, s. 40 f. göra gällande. Valet föreligger icke fritt mellan straff och satisfaktion, ty det konsekventa tillämpandet av straffet skulle betyda ett upphävande av Guds världsplan. Ej fullt riktigt synes det mig heller att såsom stundom sker låta straff och satisfaktion hos Anselm sammanfalla. Så gjorde man i den lutherska ortodoxiens Anselm-tolkning, men detta träffar ej Anselms mening. Den katolska Anselm-interpretationen har haft vaken blick härför. Enligt Anselm betyder icke Kristi satisfaktoriska lidande och död ett strafflidande i vårt ställe.

om detta skedde, så skulle hon ju icke alls återinsättas i den värdighet, som hon skulle hava, om hon icke syndat, då hon ju själv, som blott skulle vara Guds slav och lik de goda änglarna i allt, bleve en slav under den, som icke själv är Gud och under vilken änglarna icke äro slavar».¹ Med stor omständlighet har Anselm utrett omöjligheten av satisfaktionen genom någon människa. Människan kan icke åstadkomma någon satisfaktion, ty allt vad hon kan giva Gud är hon redan skyldig honom (I: 20). Ty satisfaktionen innebär icke blott, att man återgiver Gud vad man frånhänt honom, utan med hänsyn till den tillfogade kränkningen återgiver mer än man tagit (I: 11).² Syndens ondska är vidare så allvarlig och tung, att den ej kan uppvägas av någon människa (I: 21). Och huru skulle människan, som en gång föll i synd, ehuru hon då var utrustad med kraft och odödlichkeit, nu såsom en svag och dödlig varelse kunna besegra djävulen genom att påtaga sig dödens pina utan att därvid i det minsta synda (I: 22)? Huru skulle en syndig människa kunna rättfärdiggöra en annan syndare (I: 23)? Såsom ordningen blivit i världen efter syndens inträdande, finnes ingen möjlighet för människan att fullgöra satisfaktionen. Och dock måste den fullgöras, för så vitt icke Guds världsplan skall gå om intet. Här har satisfaktionen och Gudamänniskans framträdande sin nödvändiga plats. Då satisfaktionen icke *kan* presteras av någon annan än Gud och icke *bör* fullgöras av någon annan än människan, så är det nödvändigt, att deus homo utför den (II: 6). Ligger tonvikten i deus homo på deus eller homo? Och då det heter, att det är nödvändigt (*necesse est*), att Gud såsom människa fullgör satisfaktionen, vad ligger i denna nödvändighet? De två frågorna hänga på det närmaste samman. Betyder nödvändigheten, att människan icke *kan*, varför Gud måste? Eller betyder nödvändigheten, att människan trots sin oförmåga *bör*, varför Gud såsom människa (*deus homo*) måste? I förra fallet ligger i Gudamänniskan tonvikten på Gud, i det senare på

¹ An non intelligis, quia, quaecumque alia persona hominem a morte aeterna redimeret, eius servus idem homo recte iudicaretur? Quod si esset, nullatenus restauratus esset in illam dignitatem, quam habiturus erat, si non pecasset: cum ipse, qui non nisi dei servus et aequalis angelis bonis per omnia futurus erat, servus esset eius, qui deus non esset et cuius angeli servi non essent. I: 5.

² Nec sufficit solummodo reddere, quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit.

människan. Nödvändigheten av Gudamänniskans framträdande beror ju på Guds ursprungliga världsplan. Men i denna ingick just det, att människan *bör* fullgöra det, för vilket satisfaktionen efter syndafallet skall utgöra ersättning, d. v. s. giva Gud ära genom fullständig underkastelse under hans vilja för att så nå fram till saligheten i skådandet av Gud. Det vore däremot — såsom omedelbart inses — fullständigt meningslöst att säga, att det ingått i Guds ursprungliga världsplan, att människan *icke kan* giva Gud den ära, som tillkommer honom. Då Anselm hävdar, att det är nödvändigt, att Gud såsom människa (Gudamänniskan) fullgör satisfaktionen, innebär denna nödvändighet sålunda icke i första hand en omöjlighet å människans sida och därför en nödvändighet å Guds, vadan Gudamänniskan skulle handla som *Guds* representant, utan denna nödvändighet innebär djupast ett börande å människans sida, vilket skärpes till ett måste, vadan Gudamänniskan vid människans oförmåga träder i hennes ställe och handlar såsom *människans* representant. Satisfaktionen innebär icke närmast ett Guds nådeshandlande med människosläktet utan en restitution av detsamma till tillståndet före syndafallet, då Gud av människan kunde utfå det som tillkommer honom och genom förlänandet av saligheten åt människan upprätthålla sin ära. Samma rättssyn, som bestämmer Guds ursprungliga världsplan, präglar satisfaktionsverket och förlänar inkarnationen nödvändighetskaraktär. Vi ha att uppmärksamma, att Anselm höjt denna rättsliga betraktelse över varje argumentering, varje diskussion och tvivel genom att förlägga den in i Guds världsplan, Guds vilja, Guds väsen. Med denna rättssyn står och faller Anselms satisfaktionslära. Det är denna, som djupast förlänar åt framställningen nödvändighetskaraktär och gör den bindande. Men i det ögonblick det förnekas, att grundförhållandet mellan Gud och människan är av rättslig art, faller hela Anselms bevisföring till marken. Inom evangelisk trosåskådning är rättsschemat genombrutet. Där är tanken på nåden och den suveräna kärleken det allt annat överskyggande och behärskande. Därför har satisfaktionsläran i anselmsk utformning där ingen berättigad plats. Ty denna är framvuxen på genuint katolsk mark och har religiös mening endast från katolsk trosinställning och katolsk uppfattning om grundförhållandet mellan Gud och människan.

V.

Att Anselms satisfaktionslära är ett äkta uttryck för katolsk frälsningsuppfattning, torde inom katolsk teologi vara allmänt erkänt. Det kan ock bestyrkas genom hänvisning till Tridentinum's framställning¹ såväl som till Thomas' Summa.² Men den »anselmska» satisfaktionsläran blev också en grundsten i den lutherska ortodoxiens dogmatik. Dock är att märka, att Anselms åskådning, sådan han själv framlagt den i *Cur deus homo*, här undergått en avsevärd förvandling. Medan Anselm själv ingalunda uppställt ett fritt alternativ mellan satisfaktion och straff (aut satisfactio aut poena) och ej heller identifierat satisfaktionen med straffet, kommer man inom den lutherska ortodoxien att fatta satisfaktionen såsom ett blickande av den gudomliga vreden eller ett tillfredsställande av Guds straffande rättfärdighet. Med hänsyn till den ställning, som tanken på Guds vrede intar hos Luther — Luther säger sig ju ha talat strängare om Guds vrede än vad som skett i den föregående teologien — och därtill, att Luther ofta använder uttrycket satisfaktion om Kristi frälsningsverk ävensom att han stundom låter satisfaktionen betyda utståndet straff, av Gud utkrävt straff, ligger det nära till hands att se ett nära samband mellan den »anselmska» satisfaktionsläran, sådan den kom att återgivas i den lutherska ortodoxien, och Luthers uppfattning. Men såsom det framgår av det senaste harmoniseringsförsöket på denna punkt mellan Anselm och Luther i svensk teologi, framställt av S. v. Engeström,³ har uppfattningen om överensstämmelse mellan Luther och Anselm sin grund dels i en otillräcklig kännedom om Anselms åskådning, sådan den verkligen föreligger i *Cur deus homo*, dels i ett åberopande av vissa

¹ Se t. ex. Sess. 6.

² Se t. ex. III, q. 48, a. 2 c: *Respondeo dicendum, quod ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id quod aequè vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem ex caritate et oboedientia patièdo majus aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis: primo quidem propter magnitudinem caritatis, ex qua patiebatur; secundo propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis; tertio propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti. Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis.*

³ Luthers trosbegrepp — med särskild hänsyn till försanthållandets betydelse, 1933, s. 95 ff.

likheter i terminologi och uttryckssätt utan tillräckligt aktgivande på det sakförhållande, som i det ena och det andra fallet gömmer sig bakom de yttre uttrycksmedlen.

I detta sammanhang kan det vara av intresse att uppmärksamma, vad satisfaktionen enligt Anselm *icke* är. Ofta ha olika tankar om försoningen falskeligen åsatts en anselmsk etikett.

Satisfaktionen betyder enligt Anselm *icke* ett *omstämmande av Gud*, såsom av G. Aulén¹ riktigt framhållits. Satisfaktionen är, såsom vi sett, blott ett led i förverkligandet av Guds eviga rådslut. Detta innebär, att Guds vilja att förläna människorna saligheten är oföränderlig och evigt densamma, såväl före som efter syndens inträdande. Därav följer, att satisfaktionen enligt Anselm *icke* heller betyder ett *blidkande av Guds vrede*.²

Satisfaktionen innebär enligt Anselm *intet tillfredsställande av Guds straffande rättfärdighet och intet strafflidande*. Disjunktionen aut poena aut satisfactio betyder *icke* ett fritt val mellan straff och satisfaktion, än mindre en identifikation av dessa. Visserligen måste även enligt Anselm straff följa på synden, men föreläge förintelsens straffdom över det syndiga människosläktet såsom enda möjlighet, så skulle detta innebära ett upphävande av Guds världsplan, vari människans salighet ingår, vilket naturligtvis är omöjligt. Därav följer, att satisfaktionen inträder som en nödvändig ersättning för straffet i och för realiserandet av Guds ursprungliga världsplan.³

¹ Den kristna försoningstanken, 1930, s. 148.

² S. v. Engeström söker o. a. a. — såsom ovan framhållits — att uppvisa en nära överensstämmelse mellan Luthers och Anselms syn på försoningen. Han framhåller, hurusom Luther kunde bestämma Kristi försoningsverk som ett blidkande av den gudomliga vreden (s. 84). Men till denna tanke finnes ingen motsvarighet hos Anselm. Visserligen låter Anselm i ett inledningskapitel (I: 6) lärj. Boso beröra den gamla tanken på frälsningen såsom ett Guds lösköpande av oss »a peccatis et ab ira sua et de inferno et de potestate diaboli» — ett ställe, som av S. v. E. åberopas a. a., s. 86 not 7 — men denna tanke har i Anselms egen syn på frälsningen ingen konstitutiv betydelse, utan ingår blott som ett led i avvissandet av den gamla tanken på frälsningen såsom ett upphävande av djävulens rättsanspråk på människosläktet.

³ I sitt försök att uppvisa den nära överensstämmelsen mellan Luthers och Anselms uppfattning om försoningen framhåller S. v. Engeström a. a., s. 97, att Kristus enligt Luther »blir skyldig till hela världens skuld, tar den på sig och *lider straffet härför*», samt sätter dessa tankar i samband med den anselmska satisfak-

Satisfaktionen är enligt Anselm *icke* ett omedelbart uttryck för *Guds nådeshandlande med människosläktet*. Visserligen kan Anselm beteckna det som nåd, att Gud låtit människans salighet ingå i sin ursprungliga världsplan, ty han har fritt velat detta. Men saligheten i skådandet av Gud förlänas åt människan såsom ersättning för hennes underkastelse under Guds vilja och hennes ärande av Gud. Rättsynen kommer redan i Guds ursprungliga rådsslut att dominera över nådessynen. Och det är denna rättsbetraktelse, som hos Anselm kommer att bestämma hans syn på satisfaktionen.¹

Satisfaktionsverket har Kristus enligt Anselms grundsyn utfört *icke qua deus* utan *qua homo*. Nu är det visserligen så, att *deus homo* (Gud såsom människa, resp. Gudamänniskan) enligt Anselm fullgjort satisfaktionen. Men Gudamänniskan innebär i och för sig ingen absolut motsats till människan. För så vitt Gudamänniskan *icke* skall bli ett mytologiskt mellanväsen mellan Gud och människa, måste tonvikten komma att förläggas antingen till Gud eller människan, d. v. s. den inkarnerade måste tänkas handla antingen som Guds eller mänsklighetens representant. Vi hava sett, huru inkarnationens nödvändiga förutsättning i Guds eviga rådsslut enligt Anselm tvingar till antagandet, att Gudamänniskan i satisfaktionsverket handlar som mänsklighetens representant, d. v. s. utför vad människan bort.²

tionsläran. Gent emot S. v. E. är här tillräckligt att framhålla, att tanken på Kristi strafflidande är alldeles oförenlig med Anselms satisfaktionslära.

¹ Det är därför missvisande, då S. v. Engeström a. a., s. 103 betecknar Kristi frälsningsgärning enligt Anselm som »ett verk av Guds barmhärtighet» för att här få en överensstämmelse mellan Luther och Anselm till stånd. Här är att märka, att nåden hos Anselm betyder ett verk av friheten i motsats mot nödgandet, men ej i evangelisk mening ett verk av den sig obetingat utgivande gudomliga kärleken. Så till vida som allt Guds handlande går tillbaka på Guds fria rådsslut — och därmed även satisfaktionen —, kan denna visserligen enligt Anselm betecknas som ett verk av Guds nåd och barmhärtighet. Men då rättsbetraktelsen behärskar Guds eviga rådsslut, kan satisfaktionen, som djupast återgår därpå, aldrig sägas vara ett omedelbart uttryck för Guds nådeshandlande. Det är likaledes missvisande, då S. v. E. *ibid.* framhåller, att Kristi offer för Anselm såsom för Luther är ett »vittnesbörd om Guds oförskyllda barmhärtighet». Kristi död är för Anselm närmast något helt annat: ett verk för upprättandet av Guds ära.

² Det är egentligen ett fördunklande av detta förhållande och av den ledande grundtanken hos Anselm, då S. v. Engeström a. a., s. 101 not 8 i avsikt att även här uppvisa en överensstämmelse mellan Luther och Anselm så tolkar Anselm II: 7, som skulle denne med *deus homo* åsyfta ett väsen, hos vilket en statisk jäm-

Går Anselms uppfattning av satisfaktionsverket, såsom vi genomgående sett, tillbaka på en rättslig syn på grundförhållandet mellan Gud och människa, så torde utan tvekan kunna sägas, att hans satisfaktionslära står såsom typ för katolsk frälsningsuppfattning gent emot en evangelisk åskådning, där rättssynen är genombruten och där frälsningen uppfattas som ett verk av den sig själv spontant och omotiverat utgivande gudomliga kärleken. I betraktande av att Anselms satisfaktionslära står i detta intima samband med katolsk grundåskådning över huvud, är det icke överraskande, att Anselm mot slutet av sin skrift (II: 19) kan förbinda satisfaktionstanken med meritumtanken — ehuru dessa rent begreppsligt utesluta varandra — och därmed giva utrymme åt den katolskt moralistiska grundsynen.

vikt föreläge mellan det gudomliga och det mänskliga. S. v. E. skriver: »För Anselm var det ju av avgörande betydelse, att satisfaktionen utfördes av en person, som var deus et homo i förening». Kristus måste vara verus deus och verus homo, men ut från skilda synpunkter. Från synpunkten av posse måste han vara sann Gud, från synpunkten av debere sann människa. Den slutliga frågan blir, vilken synpunkt som för Anselm blir den etiskt-religiöst avgörande. Vi hava sett, att det är qua-homosynpunkten.

VAD BETYDER EN »TEOLOGISK EXEGES» AV GAMLA TESTAMENTET?

AV PROFESSOR JOH. LINDBLOM, LUND

Kravet på en »teologisk exeges» av Gamla testamentet har framträtt i flera olika faser och nyanser. Själva uttrycket »teologisk exeges» härstammar, såsom jag tror, från Rudolf Bultmann. Karl Girgensohn talade, såsom tidigare Johann Tobias Beck, om en »pneumatisk exeges». Den fordran som ligger bakom dessa uttryck har tidigare framförallt gjorts gällande för Nya testamentet. Under de senaste åren har frågan om nödvändigheten av en sådan exeges diskuterats också av åtskilliga gammaltestamentliga forskare och t. o. m. av en och annan helt eller delvis bejakats. Otto Procksch t. ex. bestämmer i en uppsats »Ziele und Grenzen der Exegese» i *Neue kirchliche Zeitschrift* 1925 den exegetiska vetenskapens uppgift på detta sätt: Exegesen skall visserligen vara historisk och filologisk, men den exegetiska uppgiften sammanfaller dock icke helt med det rent historiska förståendet. Till detta kommer vad Procksch kallar »die pneumatische Erfassung». En exeges utan detta syftemål har gått miste om sin slutliga mening. Den har gått miste om sin egentliga »teologiska karaktär».

Rudolf Kittel, den gamle mästaren i Leipzig, publicerade i *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 1921 en uppsats med titeln: »Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft». Kittel gör sig här till förespråkare för den åsikten att den gammaltestamentliga vetenskapen först då har nått sin fulla mognad och sitt yttersta mål, när den har lett in på den »systematiska religionsvetenskapens» och »religionsfilosofiens» område. När den gammaltestamentlige exegeten fått ögonen öppna för de stora religiösa idéer som ingå i den gammaltestamentliga religionen, blir det honom klart, menar Kittel, att denna religion icke blott betyder den äldste blomman bland alla forntida religioner, utan står »religionen såsom sådan» (*der Religion als solcher*)

så nära, att vi icke kunna undgå att hävda denna religion, trots alla svagheter i det enskilda, såsom en gudomlig sanning med evigt förblivande värde. Den gammaltestamentliga vetenskapen har icke blott att fråga efter vad som är det egendomliga och specifika i den gammaltestamentliga religionen i förhållande till alla andra religioner, utan också efter vilken dess ställning är inom »den gudomliga världsordningens totalitet», och särskilt i förhållande till den kristna uppenbarelse. På detta sätt, fortsätter Kittel, blir den gammaltestamentliga religionshistorien av sig självt till en »teologisk disciplin»(!), vare sig den står inom eller utanför en bestämd fakultet, vare sig den kallas »gammaltestamentlig teologi» eller något annat.

Otto Eissfeldt berör samma problem i sin uppsats »Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie» i ZAW 1926. Han talar här om å ena sidan ett historiskt betraktelsesätt, å den andra ett teologiskt i fråga om Gamla testamentet. Dessa båda betraktelsesätt, som motsvara två olika funktioner: kunskapsdriften och tron, ligga på två olika plan. Kompromisser mellan båda betraktelsesätten bli i längden otillfredsställande. De böra få gälla vart och ett i sin självständighet samt inbördes befrukta varandra. Det ena, rent historiska, betraktelsesättet kommer till användning i den »gammaltestamentliga religionshistorien», det andra, det utifrån tron orienterade, genomföres i den »gammaltestamentliga teologien». Den förra har att ådagalägga vad som faktiskt varit, skett och tänkts, den senare har att framlägga den gudsuppenbarelse som för trons öga träder oss till mötes i Gamla testamentet. Den gammaltestamentliga teologien har att göra, icke med det förflutna, utan med det alltid närvarande och tidlösa i den gammaltestamentliga religionen, och dess framställningssätt blir därför givetvis det systematiska, icke det historiska. Efter att ha gjort denna principiella boskillnad mellan den gammaltestamentliga religionshistorien å ena sidan och den gammaltestamentliga teologien såsom trosvetenskap eller kyrklig-konfessionell vetenskap å den andra söker sig emellertid också Eissfeldt fram till ett slags enhet. »Utifrån en högre synpunkt» bilda de båda betraktelsesätten en enhet. Sanningen är en. Och om de båda betraktelsesätten också måste av oss metodiskt hållas isär, kunna de dock tillämpas av en och samma person.

Wilhelm Vischer, författare av boken »Jahwe der Gott Kains» (1929), talar i en artikel i *Zwischen den Zeiten* 1927, benämnd »Das Alte Testament als Gottes Wort», om »religionsvetenskap» eller historisk-kritisk forskning å ena sidan och »skriftteologi» eller »sakligt-kristligt» studium av Gamla testamentet å den andra. Den forskare som är en kristen måste i sin forskning förena båda. Såsom kristna kunna vi i intet fall, ej heller när vi driva historisk forskning, bortse från Kristus. Även såsom gammaltestamentliga forskare måste vi göra Kristus gällande. Såsom ett vittnesbörd om Kristus ter sig även Gamla testamentet för tron omedelbart som Guds ord. Såsom sådant bör det utläggas, vilket visserligen dock ej kan ske utan att man först har förstått det historiskt och filologiskt.

Denna lilla axplockning må vara nog för att ge exempel. Man talar å ena sidan om filologisk, historisk och kritisk forskning, om gammaltestamentlig religionsvetenskap och israelitisk-judisk religionshistoria, å den andra om teologisk och pneumatisk exeges, pneumatiskt förstående, kyrkligt-konfessionellt betraktelsesätt, systematisk religionsvetenskap och religionsfilosofi tillämpad på Gamla testamentet, om skriftteologi, om sakligt-skriftligt studium, gammaltestamentlig teologi i egentlig mening o. s. v.

Namn och termer växla. Även sakligt skifta uppfattningarna åtskilligt. Kan manne likväl ett enhetligt och gemensamt intresse upptäckas hos dem som sålunda träda in för en dylik »teologisk» och »pneumatisk» exeges?

I viss mån ja. Procksch säger: Det gäller för exegeten att i Skriften finna Guds ord. Men Guds ords är ytterst Kristus. Att förstå Gamla testamentet såsom Guds ord är att förstå det i det ljus som faller över det från Kristus. Kristologien, säger Procksch, är måttstocken för värdet hos varje exeges. Eissfeldt säger: vid den teologiska betraktelsen är det fråga om det som för forskaren i Gamla testamentet gör sig gällande såsom uppenbarelse, såsom Guds ord. Enligt Kittel gäller det för exegeten att hävda den gudomliga sanningen och det förblivande värdet i den gammaltestamentliga religionen. Vischer slutligen betonar att exegetiken såsom trosvetenskap har att konstatera Gamla testamentet såsom Guds ord, emedan det är ett vittnesbörd om Kristus, som själv är den gammaltestamentliga religionsutvecklingens *telos*.

Vad blir till sist skillnaden mellan den gammaltestamentliga exegetiken såsom rent kritisk-historisk forskning och den gammaltestamentliga exegetiken såsom en s. k. pneumatisk eller specifikt »teologisk» vetenskap? Svaret är: Den förra har ställt den uppgiften för sig att framlägga de historiska data och fakta i och för sig såsom objektiva historiska verkligheter, och detta med tillhjälp av alla de medel och metoder som stå den kritiska historievetenskapen överhuvud till förfogande. Den senare vill behandla och utlägga Gamla testamentet sådant det ter sig för trons öga, såsom Guds ord, såsom uppenbarelse, såsom uppenbarelsehistorisk förberedelse för och hänvisning på Kristus och Guds rike i dess nytestamentliga fullbordan.

Hur har man nu just, i en tid av enastående blomstring för den historiska vetenskapen, kommit därhän att man vill uppställa en dubbel metod och en dubbel uppgift för den bibliska forskningen?

Det skulle vara intressant att skärskåda detta nutida krav på en pneumatisk eller speciellt teologisk exeges i ljuset av den allmänna kris som vetenskapsbegreppet såsom sådant genomlever i våra dagars Tyskland. Den pneumatiska exegesen ter sig i detta ljus endast som en tillämpning av ett över hela linjen hävdadt krav på vetenskapens pragmatiska inställande i det praktiska livets, respektive stats- och kyrkonyttans tjänst. Vi inskränka oss här emellertid till att i första rummet betrakta saken som ett reaktionsfenomen, ett reaktionsfenomen framkallat av vissa ensidigheter hos en tidigare forskning. Överallt där man uppställer kravet på en ny exeges, beklagar man sig över vissa brister i den i vårt tidevarv härskande exegetiska vetenskapen. Man talar om ett ensidigt filologiskt, psykologiskt och religionshistoriskt betraktelsesätt, som icke låter den gammaltestamentliga religionen komma till sin rätt och icke vederbörligen beaktat den gammaltestamentliga exegetiken såsom en teologisk disciplin, utan förvandlat den till en vetenskap av rent profan och humanistisk natur.

Har nu denna kritik av den gängse exegetiken något berättigat i sig?

Det berättigade synes mig ligga däri att den gammaltestamentliga vetenskapen just på den höjdpunkt som den har nått såsom historisk och filologisk disciplin verkligen väl mycket åsidosatt ett par särdeles viktiga uppgifter. För det första har den alltför mycket uraktlåtit att

utarbete och genomarbete de stora religiösa sammanhangen inom den gammaltestamentliga religionen själv, att fastställa och framlägga det väsentliga, typiska och enhetliga i den gammaltestamentliga religionen. För det andra har den ofta försummat att klart och medvetet framställa vad som, trots allt som förenar, dock skiljer den gammaltestamentliga religionen från den allmänna religionshistoriska utvecklingen samt förbinder den med Nya testamentet och dess religion. Man har, i ett lätt förståeligt intresse att klarlägga de trådar som förbinda den bibliska religionen med den omgivande världen, icke förmått att skarpt fixera denna religions särställning inom religionernas allmänning. Med ett ord: det analytiska och genetiska intresset för filologiska och arkeologiska enskildheter och därjämte intresset för religionshistoriska specialfrågor har tagit överhand över intresset för de djupa idéhistoriska sammanhangen, för det syntetiska och principiella.

Den s. k. teologiska exegesen gör nu anspråk på att i detta läge komma med det nödiga korrektivet. Kan nu detta korrektiv helt och hållet och utan vidare accepteras? Mitt svar är ett klart och enkelt nej.

När Kittel säger att för den teologisk-exegetiska betraktelsen den gammaltestamentliga religionen skall visa sig rycka nära »religionen såsom sådan», så måste vi klart och bestämt protestera. Vi känna ingen religion »såsom sådan», efter vilken såsom måttstock sanningshalten hos en historiskt given religion kan mätas. Vi känna blott, och det borde vi för längesedan ha lärt av Schleiermacher, historiska, positiva religioner, bland vilka ju förvisso kristendomen *för den kristna tron* ter sig som den högsta och såsom den där till oss förmedlar sanningen om Gud.

När andra förfäktare av den pneumatiska exegesen säga att exegetikens yttersta uppgift är att auktoritativt framställa bibeln med dess Gamla och Nya testamente såsom Guds ord och framlägga dess innehåll för människor såsom något som ställer evigt giltiga krav på dem och gör anspråk på deras lydiga underkastelse, så svarar jag: Allt detta är icke och kan icke vara en uppgift för någon vetenskap, vilken den vara månde, utan en uppgift för den praktiska förkunnelsen. Vetenskapens uppgift är att konstatera, förkunnelsens uppgift är att praktiskt påverka. Att vilja förvandla vetenskapen till praktisk förkunnelse vore att direkt arbeta på vetenskapens bankrutt. På denna

punkt kan jag ytterligare hänvisa till vad jag sagt i min uppsats »Exegetisk och pneumatisk bibelutläggning» i årg. 4, 1928, av denna tidskrift.

Skulle i den teologiska exegesen, såsom det stundom framskyntar i de ej alltid klara formuleringarna, ligga en strävan att söka *bevisa* att Gamla testamentet innehåller Guds ord, Guds uppenbarelse, eller hur man nu formulerar saken, kan omedelbart invändas att ett sådant bevis icke är möjligt på vetenskaplig väg. Uppenbarelse är ett omdöme som religionen faller, icke vetenskapen. Försöker den gammaltestamentlige forskaren att ge sig ut på bevisningens väg, så har han lika mycket överskridit gränsen för sin forskning som naturvetenskapsmannen, när han ger sig till att bli naturfilosof, vilken vill lösa tillvarons yttersta gåtor. Vi kunna ej med några vetenskapliga medel eller metoder bevisa sanningen i Skriftens vittnesbörd eller bevisa att den innehåller Guds ord och hans uppenbarelse, ej heller behöver den gudomliga uppenbarelsen våra bevis. Men om bibelns åskådning om Gud med allvar och samvetsgrannhet framlägges och förklaras i sin historiska fakticitet, skall den förvisso veta att själv hävda sig som sanning, nämligen för en människa som överhuvud intager en religiös inställning i förhållande till Skriften.

När Procksch säger att kristologien är måttstocken för värdet hos varje exege, är detta en högst betänklig sats. Vilken kristologi är det fråga om? Pauli kristologi eller Procksch's kristologi eller någon kyrklig kristologi, och i så fall vilken? Procksch's uttalande är ett skrämmande bevis för den lättvindighet med vilken man inom den allra nyaste teologien handskas med orden. Även den bästa kristologi skulle för resten för den gammaltestamentlige exegeten såsom något slags tolkningsprincip snarast bli till förfång. Gamla testamentet är *ej blott* en förutsägelse om eller ens en förberedelse för Kristus. Den gammaltestamentliga religionen är ock en religion i och för sig själv, en religion som har rätt att även i sig själv utforskas och tydas till sina djupaste intentioner. Och lika visst som det är, att den som ser något djupare snart skall upptäcka det *ej blott* tillfälliga inre sammanhang som råder mellan Gamla testamentet och det Nya, lika visst är det så, att det gammaltestamentliga innehållet kommer till korta om det ensidigt ses i Nya testamentets ljus.

Hela problemet gäller ytterst den religiösa trons plats i den exegetiska forskningen. Skulle företrädarna för den »teologiska exegetiken» icke mena något annat än att religiös tro är en oundgänglig personlig betingelse för ett djupare förståande av religiösa data och fakta, religiösa känslor, erfarenheter, föreställningar, idéer, skulle hela striden vara skäligen intresselös.

Där personlig religiositet hör med till de personliga resurser med vilka exegeten går till sitt värv, kan det ej undgås att han kommer rikare och bättre utrustad än den som icke genom personlig erfarenhet har en aning om religion. Och det kan ej heller bestridas att den bättre förstår Gamla testamentets religion såväl i dess brister som i dess höghet, som vet vad kristendom är. Är exegeten en samvetsgrann forskare, så är han blott på sin vakt, att icke hans egen religiösa ståndpunkt blir honom till en frestelse, förrycker hans sinne för den historiska verkligheten såsom sådan och leder till subjektiva tolkningar och kombinationer som kränka den historiska sanningen. Men förkämparna för en teologisk exeges av Gamla testamentet vilja något annat och mera. De vilja ge den religiösa tron en självständig plats såsom princip för den exegetiska forskningen vid sidan om den filologisk-historiska, och enkannerligen i form av en bestämd religiös trosåskådning, i vars ljus, ja, efter vars norm det gammaltestamentliga innehållet skall tolkas. Och denna åskådning skall icke blott vara nytestamentlig kristendom, utan t. o. m. kyrkligt-konfessionell! »Die Christologie ist der Massstab für den Wert jeder Exegese!» Det är detta resonemang som framkallar opposition. Och varför opponera vi? Jo, därför att om Gamla testamentet tolkas utifrån en given trosståndpunkt, det ej kan undgås att det kommer till korta i sin självständiga rikedom och fullhet och oftast också i fråga om sitt eget karakteristiska väsen och sin typiska egenart. Och vad skulle vara den gammaltestamentlige exegeten angelägnare än att ernå den på en gång rikaste och verklighetstrognaste bild just av det objekt han valt för sin forskning? Den gammaltestamentliga forskningens historia erbjuder mångfaldiga exempel på det för »pneumatikerna» ganska tragiska faktum, att en forskare, som anspråkslöst strävat efter att helt enkelt framlägga fakta i deras historiska objektivitet, långt bättre fört forskningen och vår kunskap om den bibliska religionen framåt, än den som sökt

tillrättalägga stoffet efter en på förhand given aldrig så »positiv» åskådning.

Nu mena vi ingalunda, att det vore en alldeles illegitim uppgift att dogmatiskt betrakta Gamla testamentet i Nya testamentets ljus samt gärna också demonstrera det såsom gudsuppenbarelse och Guds ord. Vi vilja blott hålla allt detta borta från den gammaltestamentliga exegetiken såsom sådan. Och vi göra det med samma rätt som t. ex. kyrkohistorikern och religionshistorikern, när de vilja freda sina vetenskapsområden för »pneumatiska» spekulationer. När det gäller »pneumatisk» tolkning av historiska fakta, har den kristna tanken och trosspekulationen ett fritt fält för sin verksamhet — jag säger detta utan att här alls inlåta mig på frågan om den uppgift som åligger den kristna dogmatiken såsom teologisk vetenskap i sträng mening. Vårt intresse är här blott att framhålla att det yttersta målet för den gammaltestamentliga exegetiken ingenting annat är eller kan vara än att så samvetsgrant och verklighetstroget som möjligt framlägga och tolka det gammaltestamentliga trosinnehållet, sådant det är i sig självt i sin fulla historicitet och objektivitet. Den gammaltestamentlige forskaren skall icke demonstrera Guds vägar, Guds väsen och avsikter i gamla förbundet, sådana han själv eller hans kyrka ha upptäckt dem med trons öga, utan helt enkelt framlägga de gammaltestamentliga författarnas vittnesbörd om den Gud som de skådat med sina trosögon. Den gammaltestamentlige exegetens forskningsföremål är — i starkt förkortad form uttryckt — icke Gud själv, utan Gamla testamentets åskådning om Gud. Vi kunna ock uttrycka saken så: såsom gammaltestamentliga exegeter ha vi ingen högre uppgift än att framlägga hurudan den gammaltestamentliga religionen faktiskt varit, och hur den har gestaltat sig i sina olika skikt och faser såväl som i sina stora sammanhang.

De båda betraktelsesätten, det historiska och det dogmatiskt-religiösa måste hållas isär, och detta i den sannings namn, som vi alla söka. Varje sammanblandning kommer i detta fall att verka oklarhet och förvirring.

Likväl har den gammaltestamentliga exegetiken åtskilligt att lära av kritiken och av det krav på en ny exeges, som man funnit sig för-anlåten att ställa upp.

För det första måste exegeten mer än förr vända sin blick från detaljer och bisaker till det väsentliga och djupare betydelsefulla. Han måste göra allvar med den insikten att vi såsom teologer ytterst driva gammaltestamentlig forskning för den gammaltestamentliga religionens skull. Allt historiskt och filologiskt detaljarbete bör ytterst få tjäna klarläggandet av den religion som dock är Gamla testamentets kärna, och vars utforskande ger den gammaltestamentliga exegetiken sitt djupaste värde och sin största betydelse, i varje fall inom den teologiska fakulteten.

För det andra måste han mer än förut söka komma därhän att han lyckas komplettera den analytiska metoden med en syntetisk. Han måste förstå konsten att förena alla de små murstenarna till en enhetlig byggnad. Han måste sträva efter att ge en systematisk framställning av Gamla testamentets religiösa föreställningar och idéer på det sättet att det kommer till klart uttryck vad som för den gammaltestamentliga religionen är typiskt, väsentligt, karakteristiskt. Jag kan här gärna citera några ord som Walther Eichrodt yttrar i sin nyss utkomna »Theologie des Alten Testaments» (1933): Uppgiften är att begripa den gammaltestamentliga trosvärlden i dess strukturella enhet och att tyda den i dess djupaste innebörd. Denna uppgift kan icke lösas utan ständigt hänsynstagande till den omgivande världens religioner, de främreasiatiska religionerna, i vilkas mitt den gammaltestamentliga religionen uppstått, och på samma gång icke utan hänsyn till dess väsenssammanhang med Nya testamentet. Så långt Eichrodt. I denna syntetiska uppgift, löst i sammanhang med ett noggrant utarbetande av det religiöst typiska och egenartade och under idéhistorisk jämförelse med kristendomen ser jag den yttersta uppgiften för den gammaltestamentlige exegeten. Han har därmed dels löst en i och för sig högst betydelsefull vetenskaplig uppgift, dels satt religionsfilosofien, resp. »trosspekulationen», ett tillförlitligt material i händerna. Genom att hålla sig till denna sin uppgift har han hjälpt tänkaren till att icke behöva operera som dilettant på ett område som är honom främmande, och på samma gång har han själv undgått dilettantismens fara.

I detta syntetiska arbete måste den gammaltestamentlige exegeten dock taga sig till vara för att anlägga främmande och ovidkommande

synpunkter. Stoffet måste ordnas från synpunkter som äro hämtade från den gammaltestamentliga religionen själv, icke från någon »religion som sådan», icke från någon »Idee der Religion», icke heller från den kristna dogmatiken. I annat fall skulle han icke tjäna sanningen, utan löpa fara att ge en förfalskad bild av verkligheten.

I detta arbete kan exegeten icke undgå att anställa åtminstone relativa värderingar och graderingar, lika litet som vilken annan vetenskap som helst som sysslar med andliga realiteter. Han kan omöjligén fördölja för sig att den profetiska religionen står högre än den religion som nådde sin högsta kulmination i de stora festerna vid de gamla baalsaltarna. Han kan ej undgå att se att den gudstro som tar sig uttryck i t. ex. 73 psalmen är överlägsen den som kommer till synes i den deuteronomistiske redaktörens konstruktion av domartidens händelser efter ett mekaniskt vedergällningsschema. Han måste betrakta Jobs lösning på lidandets problem såsom djupare än vännernas med deras verklighetsfrämmande dogmatik, Jonabokens syn på hednavärlden såsom förmer än den som tar sig uttryck t. ex. i Esters bok. Detta nödtvång till värdering delar exegeten som sagt med alla forskare som ha med andliga realiteter att skaffa. Han skulle göra sig skyldig till ett självbedrägeri, om han förnekade att också hans egen personliga religiösa och etiska ståndpunkt spelade in, men han skulle bemöda sig om att så långt som det är möjligt hämta värderingsnormerna från den andliga verklighet själv, med vilken han sysslar. Efter normen av de idéer och intentioner som visa sig mest bärkraftiga för den religiösa utvecklingen, mest livsdugliga och betydelsefullt framtidsdiga graderar han de övriga i en oavlåtligt fallande skala.

Den gammaltestamentliga exegetikens yttersta mål är alltså syntesen, den syntetiska behandlingen av Gamla testamentets religiösa idéer. Såsom syntetiker i denna mening har dock den gammaltestamentlige exegeten icke trätt ut ur historikerns vetenskapsområde. Jag är icke benägen att med W. Staerk i en uppsats »Religionsgeschichte und Religionsphilosophie in ihrer Bedeutung für die biblische Theologie des Alten Testaments» (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1924) kalla denna syntetiska bearbetning av Gamla testamentets religion för ett »religionsphilosophisches Durchdenken des Objekts».

Det blir religionsfilosofi först då när stoffet tages upp i ett från annat håll hämtat spekulativt sammanhang, vartill även Staerk utan tvivel betänkligt tenderar, när han i exegetiken inför sådana begrepp som »Geltung», »die Idee der Religion» o. d. Även syntesen hör med till den historiska vetenskapen, i den mån den intet annat avser än att fastställa historiska fakta, om ock i deras fulla djup, deras vidaste omfång och i deras innerligaste sammanhang. Den gammaltestamentlige exegeten fyller sin högsta plikt även som teolog, om han blir denna historiska uppgift trogen. Den i överskriften till denna uppsats ställda frågan kan korteligen besvaras så, att en teologisk exeges av Gamla testamentet innebär ett historiskt utforskande av Gamla testamentet självt i dess väsentliga innehåll allt intill den historiska forskningens yttersta gränser och med tillvaratagande av alla dess yttersta möjligheter, men den innebär icke en tolkning utifrån en på förhand given subjektiv eller kyrklig trosåskådning. Det är icke Guds vägar i det gamla förbundets tid exegeten har att direkt fastställa, utan det profetiska vittnesbördet om dessa Guds vägar. Exegeten måste nöja sig med idéhistorikerns anspråkslösa uppgift. Den bakom idéerna ligande metafysiska verkligheten blir det trons sak att fastställa och trostänkandets sak att bearbeta.

FÖRHÅLLANDET MELLAN TEOLOGI OCH RELIGION I HISTORISK BELYSNING

AV PROFESSOR RAGNAR BRING, LUND

Man skulle kanske kunna säga, att få frågor, vilka egentligen till sin natur tillhöra fackmännens interna diskussion, i så hög grad blivit föremål för intresse och uppmärksamhet från olika håll som frågan om teologiens förhållande till religionen. Nu beror väl detta intresse delvis på att denna fråga sammanhänger med en mängd aktuella spörsmål såsom frågan om förhållandet mellan individuell tro och kyrkligt auktoriserad religion eller mellan en s. k. upplevd religion och en i en bestämd lära formulerad tro, mellan som man brukar säga, evangelium och dogm.

I äldre tider brukade man ej skilja mellan teologi och religion, utan de hörde omedelbart tillsammans. Det, att man nu gör en skillnad mellan teologi och religion, visar, att hela betraktelsesättet förskjutits och blivit ett annat, än då, såsom inom 1600-tals-ortodoxien, teologi och religion omedelbart förnams såsom en enhet. Och om vi fråga, vad det är som gör, att vi nu alla se så annorlunda på detta förhållande, hänvisas vi till den idéomvälvning, som skedde under 1700-talet. Också på teologiens område är det nämligen så, att de idéer, som slogo igenom vid slutet av 1700-talet, nu alltjämt ligga till grund för ett allmänt betraktelsesätt; och då man studerar 1700-tals-teologien, kan man därför också förvåna sig över, hur moderna många av dess frågeställningar kunna synas. Och det är ingen svårighet att dra en linje från vissa föreställningar, som nu ingå såsom ganska självklara och naturliga i det allmänna åskådningssättet, tillbaka till 1700-talets ideologi.

Den motsats, man nu vanligen tänker på, då man skiljer mellan teologi och religion, är väl den mellan dogmen, läran och religionen, tron. I allmänt föreställningssätt är det väl den motsatsen, som är den

mest utpräglade, och teologi tänker man sig väl då ofta innebära försök att bevisa trons sanning eller man tänker sig den såsom en bearbetning av trosföreställningar, vilken är frukten av någon slags skolastisk spekulation eller som framkallats av yttre kyrkliga behov. Och med den religion, som man skiljer från en så fattad teologi, avser man väl då en lära eller en upplevelse, som är enkel och oberoende av dessa dogmatiska formuleringar.

Detta betraktelsesätt härleder sig från upplysningstidens tänkesätt. Och upplysningsteologien har utövat så stark inverkan på den följande tiden, att största delen av 1800-tals-teologien stod under inflytande av dess åskådningssätt härvidlag och mer eller mindre konsekvent gav uttryck däråt. Som ett exempel på detta kan man hänvisa till ett av de mest monumentala verk över kristendomens idéhistoria, som finnas, nämligen Adolf von Harnacks stora dogmhistoria. Huru där just frågeställningar från upplysningsteologien ligga bakom den historiska undersökningen och göra Harnack benägen att ge en sådan tolkning åt idéutvecklingen, som han gjort, har bl. a. Gustaf Aulén klart visat. De nämnda frågeställningarna ha gjort Harnack benägen att se det kristologiska dogmat i Gamla kyrkan såsom en motsats till evangeliets enkla tro; senare forskningar ha sökt visa, att detta dogma, rätt förstått, just ville ge uttryck åt den kristna tron, hävda denna och skydda den mot förvanskning.

Emellertid är det betraktelsesätt, varigenom teologi i betydelse av dogmatiska formuleringar ställdes såsom motsats till religionen, ej det enda, som vi kunna påträffa hos upplysningsteologerna. Redan då skymtar nämligen i samband med det då begynnande bibelkritiska arbetet och ansatserna till en historisk-kritisk betraktelse av kristendomen en annan uppfattning av teologien, ehuru denna då ej kunde konsekvent genomföras. Denna andra uppfattning innebar, att teologien vore vetenskapen om religionen och att alltså den kristna tron i dess historiskt givna former vore objekt för teologien. Emellertid kunde först Schleiermacher angiva en metod, varigenom det vore möjligt att göra kristendomen *såsom helhet* till föremål för systematisk undersökning, och ej heller han kunde genomföra denna metod konsekvent. Han lät nämligen denna tankegång skjutas åt sidan av ett betraktelsesätt, vilket också till sina tendenser uppkommit under 1700-

talet, nämligen det, att religionen vore upplevelse och att denna upplevelse samtidigt förmedlade den teologiska kunskapen. Detta sista tänkesätt har egentligen sin utgångspunkt i den förstnämnda motsatsen mellan religion och teologi och kan i stort sett hänföras till denna. Vi kunna därför här urskilja *tvenne* huvudformer, under vilka man uppfattat förhållandet mellan religion och teologi, nämligen dels den, där religionen ställdes såsom motsats till teologien i betydelse av de dogmatiska formuleringarna, och dels den, där teologien fattas såsom vetenskapen om religionen. Den förra formen kunde vi som sagt närmare studera inom upplysningsteologien, där den är dominerande, om än ej den enda. Och vi kunna därför först beröra upplysningsteologernas uppfattning. Till det senare sättet att uppfatta förhållandet ifråga, enligt vilket religionen fattades såsom teologiens objekt, finnas visserligen, som nämnts, vissa ansatser redan inom upplysningsteologien, men det kan bäst studeras hos Schleiermacher, om än denne som sagt ej konsekvent genomför tanken på teologien såsom vetenskapen om religionen. Därför kunna vi från upplysningsteologien gå över till Schleiermacher för att söka angiva innebörden i en dominerande tankegång hos honom. Och slutligen kunna vi i korthet antyda, vad konsekvensen av denna borde vara, om den ej såsom hos Schleiermacher skjutes åt sidan av andra tankegångar.

I.

Vi gå alltså först till upplysningsteologernas uppfattning av förhållandet mellan teologi och religion. Och då just den, som blivit kallad upplysningsteologiens fader, Johann Salomo Semler, är särskilt bekant för den iver, med vilken han ville skilja mellan teologi och religion, och då han överhuvud i många avseenden var en typisk representant för upplysningsteologien i Tyskland i dess moderata form, kunna vi i viss mån hålla oss till dennes uppfattning.

Den tidigare teologien, ortodoxiens teologi, syntes Semler vara ett traditionsmässigt återgivande av läror och ett bearbetande av fastställda dogmer eller ett försök att uppvisa ett visst systems sanning. Man skulle med en viss generalisering kunna säga, att ortodoxiens åskådning för upplysningsteologerna i allmänhet kom att represen-

tera vad de kallade *teologi*, under det att den egna åskådningen ansågs vara uttryck för *religion*. Och däri ligger samtidigt, att det man kallade *teologi*, fattades såsom i värde oändligt underlägset det, som man kallade *religion*; upplysningstidens starka kulturella självkänsla kom också fram i dess fasta övertygelse, att den tidens religiösa idéer voro överlägsna alla andra, ja, att de representerade det enda sant religiösa. Då Semler delar denna uppfattning, skulle man kunna vänta, att han, i likhet med vissa andra samtida, skulle avvisa denna *teologi* såsom helt värdelös. Detta är emellertid ej utan vidare fallet. Han menar nämligen, att *teologien* visserligen ej får göra anspråk på att bestämma den enskildes fromhet, men att den däremot vore av nöden för den kyrkliga institutionen och såsom bärare av en viss yttre *religion*, av den officiella *religionen*, vilken vore behövlig för alla, som ej voro mogna för en egen individuell uppfattning. Men *teologien* representerar dock för Semler alltid ett lägre värde än det, som han kallar *religion* i egentlig mening, d. v. s. den enskildes privata *religion*. Så står för honom *teologi* och *religion* såsom tvenne storheter, visserligen ej jämnställda, men likväl båda nödvändiga. Skillnaden mellan *religion* och *teologi* står här alltså närmast i tjänst hos försöket att skilja den individuella fromheten från fastställda lärosatser.

Teologien framstår alltså för Semler såsom en lärdomsprodukt, såsom ett vidlyftigt, intellektuellt bearbetande av trosföreställningar, vilket i och för sig ej hade något egentligt religiöst värde. *Religionen* var för Semler liksom för upplysningsteologien i allmänhet enkel och praktisk. I denna uppfattning överensstämmer Semler med pietismen, och han gav också uttryck åt sin sympati för denna i detta avseende.

Emellertid var, som vi skola se, skillnaden mellan *teologi* och *religion* ej alldeles klar eller entydig. Och i denna bristande konsekvens framkommer något för upplysningstidens tendenser ganska karaktäristiskt, och denna inkonsekvens i uppfattningen av förhållandet mellan *teologi* och *religion*, har senare ända till våra dagar ständigt kommit igen. »*Teologi*» sammanställles ju som sagt med officiell *religion*, med samfundets eller en viss konfessions fastställda religionslära. Därmed sammanföres problemet angående förhållandet mellan *teologi* och *religion* med ett annat problem, nämligen det angående förhållandet mel-

lan samfundet och den enskilde. Men då har man sammanställt skillnaden mellan religion och teologi med skillnaden mellan tvenne religiösa former eller åskådningar, den, att religionen blott kunde hänföras till en enskild människa, och den, att religionen hade sin hemvist i samfundslivet. Och så har man betecknat den senare åskådningen som teologi och samtidigt tillerkänt den ett lägre värde! Här kunna vi se den religiösa individualismens inflytande.

Den s. k. officiella religionen betecknas alltså såsom teologi. Frågan blir emellertid då, om verkligen all teologi hör hemma där och om ej upplysningstiden själv räknade med någon teologi i annan mening. Och om vi fortfarande ta Semlers uppfattning såsom representativ, finna vi, att teologi för honom också kan betyda vetenskaplig teologi, kritisk bibelforskning och dogmhistorisk forskning. Men detta allt kan ju omöjligt räknas till den officiella religionen och *dess* teologi. Semler skiljer stundom mellan trons erfarenhet eller trons gudsgemenskap å ena sidan och teologien såsom en vetenskap därom å andra. Och härvidlag är det för Semler av vikt, att teologien verkligen är uttryck för »förnuftets» verksamhet, för kunskap i vanlig mening; han avvisar ivrigt den uppfattningen, att andliga sanningar skulle kunna fattas medelst något högre kunskapsorgan, som vore skilt från förnuftet; den gamla föreställningen, att ett inre andligt ljus, ett särskilt sinne, skulle kunna förmedla en högre kunskap, skiljer sig, framhåller han, ej från sådana fantasier, enligt vilka de grekiska omphalopsychiterna trodde sig vinna en särskild, gudomlig upplysning. Teologien hade uteslutande att med förnuftets medel söka begripa; religionen däremot grundade sig på upplevelse.¹

Konsekvensen av denna syn på förhållandet borde vara att religionen fattades såsom teologiens objekt och teologien såsom vetenskap om religionen. Men ett sådant betraktelsesätt genomfördes ej, utan den förut angivna skillnaden, enligt vilken teologi sammanställdes med officiell, i samfundet föreliggande religion, blev i allmänhet den dominerande. Det är emellertid klart, att begreppet teologi blev dubbeltydigt. Och denna dubbeltydighet har det också i hög grad fått

¹ Jfr Semler, Histor. Einleitung in die dogmat. Gottesgelehrsamkeit. S. 69 [Inledning till Baumgarten, Evangel. Glaubenslehre, I, 1759].

behålla i allmänna språkbruket. Inom upplysningsteologien kan man stundom se, att teologi medvetet användes i tvenne rent av motsatta betydelser, dels teologi i betydelse av vetenskaplig behandling av religionen, dels i betydelse av den officiella kyrkoläran. Och denna motsats mellan kyrkoläran och vetenskaplig teologi kommer att i mycket vara parallell med den vanliga motsatsen mellan officiell teologi (eller officiell religion) och den enskildes privatreligion, men här kommer den vetenskapliga teologien att intaga samma plats i motsatsen till officiell teologi som eljest den privata religionen.

Gå vi nu till det religionsbegrepp, som man ställer såsom motsats till teologien, kan man snart konstatera, att detta, lika litet som begreppet »teologi», är helt entydigt fattat. Och också den mångtydighet, som här kan konstateras, har i ganska hög grad kommit att sätta sin prägel på ett allmänt tänkesätt angående religionens innebörd, ända in i vår tid.

Enligt vissa riktningar inom upplysningsteologien, t. ex. deismen, är religionen en enkel lära med praktiskt moraliskt syfte. Denna lära återginge på vissa allmänna sanningar, vilka omedelbart tillhörde det mänskliga förnuftet. I all religion vore egentligen kärnan en och densamma, och det, som ej överensstämde med den, vore blott något tillfälligt och värdelöst. Den kristna trons egentliga väsen vore därför just dessa allmänna moraliska sanningar; dessa vore också innebörden i Jesu lära, om denna befriades från vissa drag, som berodde på att han anpassat sig efter sin tids föreställningar.

Fråga vi nu, huru man från denna ståndpunkt betraktar religionens förhållande till teologien, är det först tydligt, att man sätter de allmänna förnuftssanningarna som motsats till teologi i betydelse av dogmsystem på redan angivet sätt. Däremot representera förnuftssanningarna på en gång kunskap om religion och religionen själv. Deismen är upplysningstidens religionsfilosofi, och dess åskådning är på en gång teologi i betydelse av vetenskap om religion och religion. I förnuftssanningarna sammanfalla religion och teologi i denna mening.

Gå vi nu åter till Semler, finna vi, att han visserligen ej utan vidare delade deismens uppfattning men att också han ville konstruera fram en »förnuftig religion» — genom att utesluta det oförnuftiga, som han

menade att kyrkoläran innehöll. I sin iver att se det, som skiljer kristendomen från en förnuftig religion, såsom blott tillfälliga anpassningar går Semler t. o. m. längre än Lessing, vilken annars intar en radikalare hållning.

Men Semler stannar ej vid att beteckna religionens innehåll som allmänna sanningar. Han står liksom mitt emellan deismens benägenhet att beteckna religionen såsom en enkel, till moral syftande lära och ett om romantikens tendenser erinrande försök att förlägga religionens väsen till den enskildes upplevelse, till känslans område. Och alltmer synes han ha kommit att närma sig den senare åskådningen. I sin syn på upplevelser såsom en hemvist för religionen står Semler Lessing nära. Denne synes åtminstone för lekmanafromheten ha låtit den »inre erfarenheten» och den fromma känslan träda i stället för förståndet. För Semler är tron subjektiv och individuell, och den uppträder i olika former hos olika individer. Konsekvensen av denna tankegång vore, att intet bestående innehåll i kristendomen kunde angivas. Religionen vore just något rörligt och föränderligt; den vore i sista hand varken ett sådant bestämt lärosystem, som de ortodoxa teologerna menade, eller en förnuftig lära, såsom deisterna höllo före. Religionen vore något rent individuellt, subjektivt.

Till denna uppfattning bidrog också den ståndpunkt, varpå då den begynnande kritiska forskningen över kristendomens urkunder och historia stod. Semlers historiska sinne gjorde honom misstänksam mot varje försök att så som deismen apriori konstruera fram, vad kristendomen borde innehålla. Lessing företrädde teorien, att religionen vore perfektibel; den kunde utvecklas och bli fullkomligare. Semler kunde stundom i själva försöket att bestämma kristendomens egenart se en fara för individens religiösa frihet; så starkt hävdade han denna gentemot allt, som kunde komma att kännas såsom en auktoritet. Så samverkade historisk relativism med religiös individualism till att utforma hans åskådning.

Men om så den historiska kritiken, i det läge, vari den då befann sig, gjorde Semler benägen för att bestämma religionen såsom en individuell upplevelse, så innebar detta ej en principiell förändring av hans syn på förhållandet mellan teologi och religion. Ty liksom förnuftssanningarna visserligen för deismen ställdes såsom motsats till

teologi i betydelse av dogmatiska formuleringar men dock på en gång betecknade religion och teologi i betydelse av kunskap om religion, så var också här fallet. Upplevelsen blev på en gång religion och vetenskap om religionen. Men då kunde ej teologi och religion konsekvent hållas isär, när med teologi menas kunskap om religion; detta hänger också samman därmed att tanken på att religionen vore enskilda upplevelser syntes göra dessa godtyckliga och helt skjuta åt sidan tanken på en enhet i kristendomen och på något bestående och väsentligt i densamma; därmed blir också en vetenskap, som skulle behandla det egenartat kristna, omöjlig.

I strid mot dessa tendenser antar visserligen Semler, att den kristna religionen i viss mening utgör en historisk enhet med ett bestämt sammanhang. Konsekvent borde det då fattas såsom en uppgift för den teologiska vetenskapen att fastställa dettas innebörd och därmed kristendomens egenart, men Semler kan lika litet som någon annan inom upplysningsteologien finna någon metod därför och faller då tillbaka i den nämnda historiska relativismen. Det enda sätt, som man ditintills använt för att fastställa något bestående i kristendomen, var en spekulativ konstruktion, varigenom religionens väsen fastställdes utan hänsyn till den i erfarenheten givna religionen. Men denna metod tillfredställde ej Semlers sinne för historisk-kritisk forskning. Denna forskning syntes närmast leda till konstaterandet av en mångfald religiösa företeelser, men någon metod, genom vilken man kunde konstatera en enhet och ett sammanhang mellan dessa, lyckades Semler ej finna. Så kan upplysningsteologien sägas stanna i en situation, lik den, som Kant fann föreligga i filosofien före sig; empirismen konstaterade en mångfald utan enhet och den filosofiska rationalismen konstruerade fram sina resultat utan hänsyn till den empiriska erfarenheten.

II.

Man skulle kunna säga, att Schleiermacher för teologien betytt ungefär detsamma som Kant för filosofien. Numera är Schleiermachers teologi kanske mest bekant såsom utgångspunkt för den s. k. upplevelseteologien. Man tar då sikte på vissa tankegångar hos honom, som skulle kunna sägas fortsätta de ansatser att förlägga reli-

gionen till den enskildes upplevelse, som förelågo inom upplysnings-teologien t. ex. hos Semler. Emellertid har man kunnat konstatera en tankegång hos honom av helt annan innebörd.¹ Enligt denna ställes religion och teologi emot varandra men ej så som Semler och upplysningsteologerna vanligen gjorde; det var ej tro och dogm, som ställdes som motsatser, utan teologien fattades just såsom vetenskapen om tron med de dogmatiska formuleringar, i vilka denna funnit sitt uttryck. Teologien själv vore enligt denna tankegång ej tro och den kunde ej heller fastställa trons innebörd på spekulativt sätt; detta vore endast möjligt genom att gå till det i historien givna materialet. Men detta innebär ej, att teologien skulle upplösas i blott genetisk forskning eller i konstaterandet av en mångfald sammanhangslösa religiösa företeelser. Schleiermacher konstaterar, att religionen uppträder i individualiserad gestalt, d. v. s. att en konkret religion förhåller sig som en individ eller organism; mellan alla moment, alla enskilda tankar och föreställningar i en given religion föreligger ett bestämt sammanhang. Därför kan man tala om ett bestämt centrum i varje religion. Om en religions väsen undersökes i den meningen, betyder det därför något helt annat än då man inom upplysningsteologien velat konstruera fram en religiös kärna och angiva vissa allmänna sanningar såsom innehållet i denna. Ty enligt den berörda tankegången hos Schleiermacher måste man som sagt gå till den historiskt föreliggande religionen för att alls kunna konstatera dess väsen; undersökningen blir så historisk och empirisk, men den blir samtidigt systematisk, då nämligen uppgiften för undersökningen just är att konstatera det inre organiska sammanhanget mellan de olika, i religionen i fråga givna, föreställningarna; detta är ej omedelbart givet utan måste sökas och klarläggas genom särskild analys. Så fann Schleiermacher en metod att undersöka och fastställa, vad som vore det bestående och egenartade i en religion, och han visade så en väg ut ur det dilemma, vari upplysningsteologien hamnat, då teologien *antingen* syntes mynna ut i en historisk detaljkritik, som blott kunde konstatera en mångfald enskilda företeelser utan enhet och sammanhang *eller* i ett försök att genom spekulation konstruera fram, vad religionens väsen vore. Så

¹ Jfr Nygren, Dogmatikens vetenskapliga grundläggning.

fullföljde Schleiermacher i viss mening de historisk-kritiska ansatser, som voro givna i upplysningsteologien. Men han visade därjämte, huru enheten och sammanhanget i den kristna tron kunde fastställas. Och därmed lade han grunden till en systematisk teologi i modern mening, ehuru han själv av vissa skäl ej ville begagna termen »systematisk teologi».

Denna tankegång hos Schleiermacher, som vi här blott hastigt kunnat beröra,¹ är emellertid ej konsekvent fasthållen av honom själv. Och det blev ej heller den utan helt andra, som blevo bestämmande inom 1800-talets teologi, nämligen sådana, vilka fullföljde de redan inom upplysningsteologien givna tendenserna att hänföra såväl teologi som religion till känslans, till upplevelsens område. Men då kommer man antingen — såsom en del av upplysningsteologien — att endast kunna konstatera en mångfald psykologiskt givna upplevelser, utan att kunna angiva något väsenligt och bestående, något *typiskt* för en viss religion. Eller också måste man medelst en slags psykologiserad spekulering a priori angiva, vad religionen eller den religiösa känslan, som då skall vara gemensam i all religion, är. Denna sista väg följde *denna* Schleiermachers tankegång och i den kan han så sägas ha kombinerat deismens spekulering med tanken på upplevelsen som religionens hemvist. Ty då Schleiermacher lät den absoluta beroendekänslan från att ursprungligen ha betecknat religionens kategori förvandlas till att vara religionens egentliga innehåll, kom han att i psykologiserad form föra fram samma tanke, som ligger bakom upplysningstidens naturliga religion,² nämligen den, att religionens väsen kunde a priori bestämmas med avseende på dess innehåll och att detta väsen vore i olika grad aktualiserat i de olika religionerna. Ursprungligen betecknade den absoluta beroendekänslan religionens allmänna begrepp eller kategori, vilken ej skulle ha något innehåll. Därför kunde detta begrepp omöjligt tänkas kunna aktualiseras; man finge då ej tänka sig religionens begrepp som något potentiellt, vilket kunde förverkligas mer eller mindre; det kunde som rent formellt blott fyllas av helt olikartade, empiriskt givna innehåll. I och för sig vore den absoluta beroende-

¹ Se närmare Nygrens utredning i Dogmatikens vetensk. grundläggning.

² Jfr a. a. s. 149.

känslan intet konkret. Men då Schleiermachers tankegång förskjutes därhän, att beroendekänslan förvandlas till ett psykologiskt bestämt medvetande, blir religionskategorien själv innehåll i religionen.

Detta är principiellt samma tankegång, som då deismen a priori konstruerade fram, vad religionens kärna borde vara och sedan förklarade de historiska olikheterna hos religionerna bero på lokala anpassningar och representera något värdelöst. Det religiösa tänkes då såsom ett konkret värde, såsom en enhetlig, sig själv alltid lik kvalitet; alla historiska religioner vore då verkliga religioner blott i den mån detta värde föreläge, och de vore i olika grad religiösa, allteftersom detta religionsvärde förelåg mer eller mindre rent och klart. Det är fullt konsekvent, om man då tänker sig, att religionerna kunde ordnas i en rangskala; den grad, i vilken det religiösa värdet föreläge i en religion, vore avgörande för dess plats i denna rangskala. Ty kvalitativt olika religioner kunde då ej tänkas; det religiösa vore ju ett enhetligt värde, en konkret kvalitet. Och det spelar då principiellt sett ingen roll, om denna kvalitet tänktes innebära en viss förnuftsanning, en lära, såsom inom deismen, eller en viss känsla, en upplevelse, såsom enligt vissa tankegångar hos Semler och Lessing. Upplevelsetanken inom teologien är ofta blott en psykologiserad omformning av upplysningsteologiens tanke på en enkel och förnuftig lära såsom religionens kärna; för Semler stå tankarna på att kristendomen egentligen innebure något läromässigt och att den vore att hänföra till den enskilda människans upplevelse omedelbart bredvid varandra. I båda tankarna sammanfalla principiellt kunskap om religionen och religionen själv, teologi och religion.

Schleiermachers nämnda psykologiserande tankegång är alltså som sagt egentligen blott en omformning av religionsspekulationen inom upplysningsteologien. Men till denna tankegång kunde olika former av medvetenhets- eller upplevelseteologi under 1800-talet anknyta, vilka sökte bestämma den kristna trons innebörd såsom utgörande en viss upplevelse. Det låg då för 1800-tals-teologerna också nära till hands att söka göra gällande, att teologien själv vore en form av tro; kunskapen om den religiösa upplevelsen måste, resonerar man då, själv hava upplevelsekaraktär. Man sammanblandar då det att förutsättningen för förståelse alltid är en psykologisk förmåga att sätta sig in i den under-

sökta upplevelsen med det, att en särskild kunskapsväg skulle föreligga, vilken fordrade en egen kunskapsteori. Men gör man detta, kan man principiellt åter öppna vägen för alla slags påståenden; teologien blir då fattad såsom själv vilande på en viss tro, och ett objektivt argumenterande blir omöjligt; teologien blir själv rent subjektiva uttryck för teologens tro. Att den under sådana förhållanden ej kan göra anspråk på att uppträda som en vetenskap är tydligt — att objektivt avgöra, vad den kristna tron syftar till, vilken dess egenart är, blir ju omöjligt, då hela resonemanget principiellt säges bero på den enskilde teologens subjektiva tro.

Denna uppfattning skulle kunna föras tillbaka på den gamla mystiska åskådningen att all uppfattning av religiösa ting förutsatte ett särskilt själsorgan, en egenartad förmåga, som vore skild från allt annat uppfattande. Antagandet av en dylik förmåga innebär då ej det, att en särskild begåvning måste föreligga, såsom t. ex. musikalisk begåvning för att uppfatta musik, utan ett särskilt kunskapsorgan, som skulle kunna förmedla en högre kunskap, vilken vore otillgänglig för kritik av vanlig kunskap, har antagits.¹

Om man blott tar hänsyn till olika upplevelser, kan studiet av dessa väl leda till religionspsykologi, men ej till någon möjlighet att avgöra, vad som är för kristendomen väsentligt. Det är nämligen då omöjligt att ange något bestående och gemensamt i de olika upplevelserna, vilket skulle göra dem till kristna. Egentligen leder all »upplevelseteologi» konsekvent till att teologien, som har att ta hänsyn till kristendomen såsom en sluten, konkret religion, upplöses och ersättes av en religionspsykologi, som undersöker den enskilda upplevelsen. Under 1800-talet ha emellertid teologerna i allmänhet velat uppehålla en skillnad mellan teologien och en dylik religionspsykologi; detta har då vanligen skett så, att en spekulativ tendens förbundits

¹ Då Semler framlade sin skillnad mellan religion och teologi, opponerade han särskilt mot ett dylikt antagande och framhöll att detta skulle öppna vägen för all slags vidskeplig mystik och upphöja vilken som helst religiös uppfattning till absolut sanning. Senare kom han visserligen själv, såsom framhållits, att uppfatta religionen i dess subjektiva och individuella form på ett sätt, som skulle kunna leda därtill, att dess innebörd alls ej kunde bestämmas utan att man blott hänvisades till den subjektiva upplevelsen.

med tanken på upplevelsen; själva upplevelsen har tänkts förmedla en högre kunskap.

En möjlighet att lägga en filosofisk grund för tanken på upplevelsen såsom en särskild kunskapsväg hade 1800-tals-teologien erhållit genom Kants praktiska filosofi.¹ Där förelåg den tanken, att viljan låge till grund för en särskild kunskap, den praktiska kunskapen. Det låg då nära till hands att tänka sig, att religionen bestode i en upplevelse och att denna innebure en särskild kunskapsväg; visshet om Gud tänkte man sig då såsom ett vetande, grundat på upplevelse, och teologien, som hade att utföra innebörden i detta vetande om Gud, måste själv vara en form av upplevelse. I upplevelsen sammanfalla principiellt enligt denna tankegång religion och teologi (i betydelse av kunskap om religion).

Egentligen ligger utgångspunkten för nämnda upplevelseteologi i upplysningsteologiens tanke på religionen såsom den enkla läran, vilken ställdes emot teologien i betydelse av dogmatiska formuleringar. Och upplevelseteologien ställer också ofta dessa såsom motsats till sin egen åskådning; denna senare vore egentligen omedelbart given och vore i och för sig religiös, vilket ej vore fallet med dogmerna.

III.

Emot den berörda psykologiserande tendensen hos Schleiermacher kunna förvisso invändningar göras, och i våra dagar har i Tyskland den s. k. dialektiska teologien på det kraftigaste opponerat sig mot den och dess efterverkningar inom teologien. Men denna opposition har mest varit bestämd av en slags reaktion ut ifrån kristen ståndpunkt mot en upplösning av tron i subjektiva känslomoment. Någon metodisk klarhet torde den nämnda teologiska riktningen ej hittills själv ha visat; detta framträder just också däri, att den vid oppositionen mot Schleiermachers psykologiserande tendens prisgivit hans metodiskt viktiga skiljande mellan teologi och religion och själv åter fattar teologien såsom en form av tro, såsom en religiös funktion. Häri kommer den dialektiska teologien själv nära en viktig grundten-

¹ Jfr vidare mitt arbete Till frågan om den system. teologiens uppgift, kap. 5.

dens inom 1800-talets av densamma eljest bekämpade upplevelseteologi.

Konsekvensen av Schleiermachers först angivna tankegång blir, om den *ej* omböjes i psykologiserande riktning, den, att den kristna tron med de dogmer, i vilka den funnit uttryck, blir teologiens *objekt*. Teologi och religion bli alltså helt skilda från varandra men på annat sätt än inom upplysningsteologien. Denna ställde religion och dogm emot varandra; Schleiermacher kan se dogmen såsom uttryck för tro. Just dogmsystemen bli enligt hans berörda tankegång objekt för teologiens undersökning, och det gäller — om man drar ut konsekvensen av detta — att pröva, vad de gå ut på, se till vad som ligger bakom dem och ger dem mening, undersöka deras syfte, och så fastställa, i vad mån de kunna anses som legitima uttryck för vad som i övrigt kan anses vara typiskt för den kristna tron. Men teologien, som undersöker dessa, består enligt konsekvensen av detta betraktelsesätt varken i utvecklandet av vissa förnuftssanningar eller i en viss upplevelse, den är *ej* någon form av tro utan är objektivt argumenterande och hänvisar till de historiskt givna sammanhangen mellan trosföreställningarna; *ty detta sammanhang är ej mindre historiskt givet än föreställningarna själva.*

Den systematiska teologien kan *ej* ha annan uppgift än att med alla tjänliga hjälpmedel undersöka innebörden i den kristna tron, så som denna är historiskt given och alltjämt lever. Tron tillhör i en mening det subjektivitas sfär; den sammanhänger med en subjektiv övertygelse. Teologien åter måste innebära en objektiv argumentering, en förståelse av den på visst sätt subjektiva tron.¹ Men detta, att teologien måste vara objektivt argumenterande såsom varje annan vetenskap, innebär *ej*, att icke det teologiska arbetet har såsom en psykologisk förutsättning en med det levande intresset förbunden känsla eller att här, som på andra områden, en förmåga till inlevelse kan vara en psykologisk förutsättning för förståelse. I *psykologisk* mening kan förvisso upplevelse befordra teologens förståelse för sitt objekt.

I vanligt språkbruk menar man ofta med teologi det dogmatiska, läromässigt fastslagna uttrycket för tro. Om man i anslutning till

¹ Jfr vidare mitt arbete Till frågan om den system. teologiens uppgift.

detta språkbruk kallar det dogmatiska uttrycket för tro för teologi, måste denna teologi klart och skarpt skiljas från den teologi, vilken ser sin uppgift i att undersöka den givna tron och de därtill hörande dogmatiska formuleringarna, att klarlägga vartill dessa syfta, vad de vilja ge uttryck åt. Men om så teologien har tron med dess uttryck i dogmer till sitt objekt, är därmed naturligtvis ej sagt, att varje dogm vore ett legitimt uttryck för tron. Tvärtom kan teologiens undersökning giva vid handen, att mången dogm ej kan bringas in i ett organiskt sammanhang med tron i övrigt. Men man kan ej utgå från att evangeliet vore ett och dogmat något detta motsatt.

Om man sätter religionen såsom något enkelt emot teologien (i betydelse av dogmatiska formuleringar), överskyles emellertid en annan högst viktig skillnad. Som nämnts äro för visso ej alla dogmatiska formuleringar uttryck för tro. De kunna vara uttryck för andra arter av religion än den kristna tron. Det är just teologiens uppgift att avgöra, åt vilken religiös kvalitet olika dogmer ge uttryck. Ty religionen är ej någon enhetlig kvalitet, utan helt olikartade religiösa kvaliteter kunna föreligga. Och att klarlägga dessa i deras olikhet är just teologiens uppgift.

Många teologiska system äro frukten av en religionsspekulation. En dylik får från vetenskaplig-teologisk synpunkt undersökas med avseende på dess religiösa kvalitet. Och den måste i varje fall noga skiljas från vetenskaplig teologi.

En viss ansats till att fatta teologi såsom vetenskap om religionen fanns redan hos Semler, men denna ansats sköts åt sidan av den nyssnämnda skillnaden mellan dogm och religion. Först Schleiermacher gjorde allvar av de nämnda ansatserna, ehuru de även hos honom kommo att böjas av i annan riktning. Men dessa ansatser har den systematiska teologien av idag att fullfölja.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Under dagarna 22—25 juni hölls i Königsberg en konferens för teologiska universitetslärare i de baltiska länderna. Denna konferens var den fjärde i sitt slag. Förut ha liknande konferenser varit samlade i Helsingfors, Riga och Dorpat. Syftet med dessa konferenser var från början att sammanföra teologiska universitetslärare i länderna öster om Östersjön. Initiativet utgick från Riga, från den då nyinrättade teologiska fakulteten därstädes. Man kände där ett starkt behov att vinna anknytning till andra universitet, som arbetade under liknande villkor. Så kommo dessa baltiska teologkonferenser till stånd. Första gången voro Helsingfors, Åbo, Dorpat och Riga samt Kovno representerade. Sedan inbjödoss ickså Uppsala och Lund samt Königsberg. Tyvärr hade nu i år statsuniversiteten i Dorpat och Riga uteblivit, så när som på en enda deltagare från det senare universitetet. Det sammanfattande temat för Königsbergskonferensens förhandlingar var frågan om vetenskapen och det praktiska livet. Redan första aftonen angavs tonen genom Königsbergdocenten Iwands föredrag om »Die Krisis des Wissenschaftsbegriffes». Till detta anslöto sig sedan följande föredrag och talare: prof. Bohlin: »Theologie und Leben», prof. Rosenqvist (Åbo): »Kirchliche Praxis und Theologie», doc. Salonen (Helsingfors): »Frömmigkeitsgeschichte und lebendige Frömmigkeit», prof. Lindblom: »Das Problem einer theologischen Exegese des Alten Testaments», prof. Gyllenberg (Åbo): »Wissenschaftliche Theologie und praktische Exegese des Neuen Testaments». Förhandlingarna vid konferensen gävo ett livligt intryck av den gungning i vilken själva vetenskapsbegreppet som sådant råkat i våra dagars Tyskland. Diskussionen artade sig snart till en kamp mellan den ståndpunkt som hävdar vetenskapen såsom objektiv forskning för sanningens egen skull och den som vill ge vetenskapen ett praktiskt syftemål och en personligt-subjektiv orientering. När det gällde exe-

getiken, rörde sig debatten om huruvida denna vetenskap skall vara en historisk-objektiv vetenskap eller en »pneumatisk»-konfessionell trosvetenskap. Den objektiva vetenskapens idé hävdades huvudsakligen av den äldre tyska teologgenerationen samt väl i stort sett av nordborna. De yngre tyskarna samt balterna tycktes med ytterst få undantag vara förfäktare av den pneumatiska exegesen i mer eller mindre utpräglad form.

* *
* *

Den tredje anglo-skandinaviska teologkonferensen hölls i Gloucester från den 26 juli till och med den 1 augusti. Om de båda tidigare konferenserna — i Cambridge och Sparreholm — ha meddelanden lämnats i Kvartalskriften åren 1929 och 1931. Det hade ursprungligen varit meningen att den tredje konferensen skulle ha hållits redan sommaren 1933 i Bristol. Detta lät sig emellertid av olika anledningar icke göra. Nu blev mötesplatsen i stället som sagt Gloucester, dit konferensen inbjudits av biskopen därstädes A. Headlam, en av Englands främsta teologer och kyrkomän, vilken som bekant livligt deltagit i det ekumeniska arbetet — han återkom f. ö. just dagarna före den anglo-skandinaviska konferensen från en resa till Finland, där han såsom ordförande för en delegation av engelska kyrkomän förhandlat med representanter för den finska kyrkan om de engelsk-finska kyrkoförbindelserna. Den tredje anglo-skandinaviska teologkonferensen fick alltså residera i biskopsgården i Gloucester, där den mottogs med största gästfrihet och kunde arbeta under de mest idealiska förhållanden. Det säger sig självt att konferensförhandlingarna här omramades av den engelska kyrkans rika gudstjänstliv — morgon- och aftongudstjänster höllos i biskopshusets kapell (varje engelskt biskopshus har förmånen av att äga ett sådant) samt nattvardsgudstjänster i den vördnadsvärda och mäktiga katedralen. Vid nattvardsgången den sista morgonen officierade två av de svenska konferensmedlemmarna, biskopen i Strängnäs och domprosten i Göteborg, tillsammans med biskopen av Gloucester.

Nio engelsmän och sex skandinaver deltog i förhandlingarna. Av de sju engelsmän, som varit med i Sparreholm (jfr Sv. teol. kvartalskrift 1931, sid. 329), deltog fem i Gloucesterkonferensen: O. C. Quick (numera canon i Durham), R. G. Parsons (numera biskop av Southwark), D:r A. C. Bouquet och Rev. J. S. Boys-Smith från Cambridge, Rev. G. Hebert, Kelham. Stor saknad kände konferensen efter the master of Selwyn, G. E. Newsom, vilkens bortgång omtalats tidigare i Kvartalskriften. Han var den egentlige initiativtagaren till dessa konferenser från engelsk sida och hade icke minst genom sitt hjärtevinlande sätt varit en personlig medelpunkt vid föregående möten. Den engelska delegationen hade emellertid i Gloucester förstärkts med särdeles betydande teologiska krafter, först och främst värden på stället, vidare den icke minst i Sverige genom sina Olaus-Petri-föreläsningar välkände Oxfordprofessorn D:r Clement Webb samt den djuppejlande och klartänkte, med kontinental teologi väl förtrogne D:r J. K. Mozley, canon vid S:t Paul's i London, slutligen den förnämde och försynte archdeacon L. S. Hunter, Newcastle. Flera av de skandinaver, som varit med i Sparreholm, hade ledsamt nog denna gång fått förhinder. Från Sverige deltog biskop Aulén, domprosten Ljunggren samt docent Pleijel; från Danmark Kongl. Confessionarius M. Neiiendam; från Norge D:r H. Ording samt universitetsstipendiat Einar Molland. Dessutom hade diskussionsinledningar insänts till konferensen av prof. A. Nygren och D:r P. Brodersen. Från Finland hade beklagligtvis denna gång ingen representant kunnat komma.

Konferensens huvudämne var »*Salvation*». Liksom vid föregående tillfällen hade de olika deltagarna i förväg insänt kortfattade skisser över de ämnen, som var och en fått på sin lott att inleda. Konferensen var i själva verket denna gång ännu grundligare förberedd än de tidigare: en mera enhetlig plan hade uppgjorts från engelskt håll — man hade redan på ett mycket tidigt stadium uppgjort en »syllabus for discussion» med angivande av de frågor, som konferensen borde söka besvara. I stort sett skulle man kunna säga, att den första huvuddelen av konferensen sysslade med den kristna människoupfattningen och den senare med frälsningen såsom gudomligt verk. Det säger sig då självt, att diskussionen skulle komma att gripa tag i de mest brän-

stor tacksamhetsskuld för hans storslagna gästfrihet, och hans organiserande av mötet liksom för hans insatser i dess arbete — och sognepräst Marthinussen, Bergen.

De i vidare mening ekumeniska sammankomsterna togo sin början den 22 augusti och omfattade sammanträden av Kyrkliga världsförbundets (World Alliance) Management Committee och Stockholmsrörelsens (Life and Work) Council (Ekumeniska rådet). Dessa både organisationer höllo jämväl gemensamma sammankomster, till vilka ett icke ringa antal »visitors» inbjudits. Samtidigt pågick på Fanö, fastän icke under samma tak, en ekumenisk ungdomskonferens, vars förhandlingar och resolutioner icke blevo utan betydelse för den egentliga konferensens arbete. Den 30 augusti avslutades denna, men följande dag talade flera av dess medlemmar på offentliga möten i Köpenhamn.

En redogörelse för Fanömötets förlopp och betydelse skulle kräva vida större utrymme än som här står till buds. Här må blott tre sidor därav framhållas.

Att två av de världsomspännande ekumeniska rörelserna här ordnat en gemensam sammankomst utgör en betydelsefull etapp i det samordnande av dessa rörelser till en enhet, som allt tydligare framstår som ett livsvillkor för det ekumeniska arbetet. Den form, som här kom till användning, det utvidgade kommittésammanträdet, måste anses som synnerligen lycklig.

Huvudintresset knöts ovedersägligen till den tyska kyrkofrågans behandling. Det var denna, som åt förhandlingarna gav kyrkohistorisk betydelse och även gjorde dem till föremål för världspressens intresse i högre grad än vad som varit fallet vid något liknande tillfälle. Denna fråga skulle kräva sin särskilda behandling och kan här endast omnämnas. Men det måste dock betonas, att den omständigheten, att Ekumeniska rådet utgör det enda allmänkyrkliga organ, som över huvud kunde upptaga denna fråga till behandling och därvid bringa till uttryck hela den utomtyska och en stor del av den inomtyska kristenhetens uppfattning av läget, och att rådet icke ryggat tillbaka för denna uppgift utan löst den på ett sätt, som varken åsidosätter kärlekens eller sanningens krav, att detta har varit ägnat att i vida kretsar väcka till liv en ny uppskattning av den ekumeniska

rörelsens verkliga betydelse och av dess nödvändighet, särskilt i det nuvarande läget.

Slutligen måste det här särskilt framhållas, att förhandlingarna i Fanö hade som sin bakgrund ett energiskt teologiskt arbete på det problem, som genom samtida händelser fått en så oanad aktualitet, frågan om stat och kyrka. Detta hade ingående behandlats vid en liten av Ekumeniska rådet (genom dess forskningsinstitut) ordnad studiekonferens, som hölls i Paris den 8—14 april detta år. Bland deltagarna i denna märktes professorerna P. Althaus, E. Brunner, Max Huber och från Sverige A. Runestam. Resultatet från förhandlingarna i Paris förelågo nu i tryck i volym med titeln »Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart». Om än den teoretiska diskussionen av problemet om stat och kyrka mer än avsett var kom att vridas in på det aktuella tyska problemet, betonades eftertryckligt den rent vetenskapliga uppgiften, och forskningsinstitutet i Genève fick, särskilt av Dr Oldham, de amplaste vitsord för sin verksamhet.

Ekumeniska rådet fasthöll vid planen på en ny världskonferens »on Life and Work» år 1937. Platsen för denna är dock icke fastställd, utan torde delvis bli beroende av överenskommelse med Faith and Order — Lausannekonferensens fortsättningskommitté har också sammanträtt i Hertenstein i Schweiz den 3—7 sept. Vi hoppas bli i tillfälle att återkomma till denna sida av det ekumeniska arbetet.

TEOLOGISK LITTERATUR

VÄCKELSERÖRELSENA I ÖSTERBOTTENS SVENSK-BYGDER.

TOR KROOK: *Väckelserörelserna i Österbottens svenska församlingar under 1800-talet, Vasa 1931, I (XXXI + 215 sid.) och II (XIII + 355 sid.). Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag, Stockholm. Pris kr. 9: —.*

Jonas Lagus' brev och skrifter, utg. av TOR KROOK. (Finska Kyrkohistoriska samsfundets handlingar XXXV), Helsingfors 1933, XII + 247 sid. Pris fmk. 40: —.

Som jag i en tidigare anmälan (denna årg., s. 85) antytt, ha 1800-talets folkliga fromhetsrörelser i Finland under de sista åren blivit föremål för en forskning med modern historisk-kritisk metod, som redan givit betydande resultat. För en rikssvensk står här det ovan angivna arbetet av docenten teol. d:r Tor Krook på ett alldeles särskilt sätt i förgrunden — icke blott på grund av ämnets art utan även av den anledningen, att Krook i motsats till Salonen och Takala skriver på svenska. För undertecknad har detta arbete därjämte ett speciellt intresse så till vida, som docenten Krook här tillämpar den av mig i »Nordskånska väckelserörelser» inaugurerade metoden att begränsa undersökningen till ett mindre område, där man kan gå så till botten med källmaterialet, att verklighetsfrämmande schematisering undviks, samtidigt som man klarlägger förbindelselinjerna utåt och hämtar vägledning från paralleller på andra håll.

Doktor Krook har gått väl rustad till sitt värv. Österbottning till börden, har han den djupa förtrogenhet med de lokala och personhistoriska förhållandena, som garanterar blick för betydelsefulla skiftningar, där främlingen blott ser ett ointressant enahanda. Den pietistiska fromhetsarten känner han i grunden — både genom personlig erfarenhet och omfattande studier. Redan 1928 publicerade han en om vidsträckt beläsenhet och gott omdöme vittnande studie rörande »1700-talets väckelserörelser i Österbottens svenska församlingar», en

studie, som naturligtvis betydde ett värdefullt förarbete till den undersökning om väckelserörelserna under 1800-talet, som här närmast intresserar oss. I denna undersökning kunde motsvarande parti (s. 41—72) därför ha gjorts kortare eller helt utelämnats. Med hänsyn till de kända inledande översikterna hos Linderholm, undertecknad och andra kunde det kanske också ha varit onödigt att ta med den allmänna inledningen om pietismens väsen och uppkomst (s. 1—39).

I fråga om själva begreppsbestämningen möter man här en viss oklarhet. S. 16 ställes »spiritualismen» i *uteslutningsförhållande* till »pietismen», medan den s. 9 i anslutning till Ritschl *hänföres* till denna. Längre fram i boken (s. 43, not 6) ansluter sig förf. till den av mig i motsats till Troeltsch gjorda begränsningen av omfånget hos begreppet pietism, men medan detta hos mig blir liktydigt med väckelsekristendomen »på luthersk mark», d. v. s. inom lutherdomen överhuvud, får det hos Krook, utan att denne själv märker glidningen, den ännu mer begränsade betydelsen av väckelsekristendomen inom den *kyrkliga* lutherdomen (= »kyrklig pietism»). »För att därifrån åtskilja de separatistiska strömningarna på 1700-talet sammanföras dessa», heter det, »under benämningen spiritualism». Här betyder termen spiritualism sålunda *okyrkelig* rätt och slätt. Men på s. 47 säges det, att somliga separatister bevarat »pietismens lutherska läroåskådning» utan att någonsin biträda »de övriga separatisternas spiritualism». Här får termen spiritualism tydligen en ny betydelse, blir liktydig med *oluthersk läroåskådning*. Medan det förut har sagts, att begreppet pietism utesluter begreppen separatism och spiritualism och att dessa båda sistnämnda begrepp till omfånget sammanfalla, har förf. på s. 47 glidit över till ett betraktelsesätt, där pietismen icke längre är oförenlig med separatismen och denna i sin tur icke längre till omfånget identisk med spiritualismen.

Om vissa partier i avhandlingens början kunde ha undvarats, så skulle man däremot ha velat ha med en del annat, som nu saknas. Man skulle sålunda gärna ha velat veta något om folkfromhetens sammanhang med naturen, folkklynnet, näringslivet och den sociala skiktningen — frågor, som också aktualiserats genom den av mig tillämpade undersökningsmetoden (se »Nordskånska väckelserörelser» s. 110 ff.). Finns det männe hos »bothnienses» i allmänhet — eller hos en del av dem — en s. a. s. naturlig dragning till fromhet av pietistiskt snitt? Hur ha olikheterna i det ekonomiska inverkat på hållningen gentemot väckelsen? Ha de stora slätternas mera burgna bebyggare visat samma mot-

taglighet som fattigfolket i städerna och i skogsbygden? Varpå berodde det, att vissa socknar under 1700-talet visade sig särskilt mottagliga för den radikalpietistiska mystiken? Var det endast en tillfällighet, att baptism och waldenströmianism vid 1800-talets slut funno sin tack-sammaste jordmån just i de socknarna? Vilken roll ha väckelserörelserna spelat i småfolkets intellektuella, sociala, politiska och ekonomiska uppmarsch? Se där en rad frågor, som tarva svar, så visst som de religiösa rörelserna i ett folk aldrig äro uttryck för en från tidens allmänna kulturella strömningar isolerad och av dessa oberoende personlighetsutveckling. Att det här finns någonting att göra framgår redan av K. Rob. V. Wikmans lilla uppsats om folkklynnnet i Österbotten («Det svenska Finland», utg. av Gabriel Nikander, II, s. 160 ff.), liksom också av en och annan notis i Krooks arbete (t. ex. del II, s. 15, not 33 och 327, not 63).

Nu har Krook en brett lagd utredning angående »det kyrkliga och sedligt-religiösa läget i Finland och särskilt Österbotten vid 1800-talets början». Här får inflytandet från neologien och romantiken sin belysning — värdefull genom utnyttjandet av nya källor om också, vad neologien beträffar, icke alltid övertygande. Men tyngdpunkten faller även här på de rent religiösa företeelserna: »den gamla kyrkfromheten» och »väckelserörelser». Ser man på avhandlingens första del i dess helhet, så knyter sig intresset framför allt till den religiösa utvecklingen hos en enda man: Jonas Lagus (1798—1857). Om honom handla blott 67 av första delens 215 sidor, men dessa 67 sidor, särskilt slutet om Lagus' religiösa åskådning, höra otvivelaktigt till det bästa, som överhuvud skrivits om folkfromheten i Finland. Med skarp blick för de många nyanserna i en nästan hopplöst tilltrasslad härva av inflytelser från olika håll har Krook här klarlagt de i folksjälens djup mot varandra stridande religiösa strömningarnas härkomst och sär-egenheter. För en djupare förståelse av finländskt fromhetsliv i våra dagar är denna analys och karakteristik av det religiösa läget för hundra år sedan helt enkelt oundgänglig.

Genom Krooks arbete har Jonas Lagus' gestalt fått fastare och klarare konturer än förut. Liten till växten, med tilltalande om också icke vackra anletsdrag, var denne ättling till en rad präster med pietistisk eller herrnhutisk anstrykning en hugstor ande, vars rika gåvor som själasörjare, talare och stilist predisponerade honom till en ledande ställning, även om han på den samhälleliga rangskalan aldrig nådde högre än till en kaplansbeställning (pastorsadjunkt i Vörå 1817—28,

kaplan i Ylivieska 1828—45, i Pyhäjärvi 1845—57). Bästa vittnesbördet om denne bondkaplans pastorala visdom, litterära bildning och språkliga formgivningskonst utgör den edition av »Jonas Lagus' brev och skrifter», som Krook nyligen befordrat till trycket. Här möter man bl. a. det med illfundig, bitvis från satir skrivna skådespelet »Satans Raseri i den Christna verlden» — en 1851 i Sverige tryckt stridsskrift mot representanterna för de anti-pietistiska krafterna i tiden. Mest fånglas man dock av breven, vilka spegla en vital kraftnatur, i vars fromhet själens »tiggarefattiga» längtan efter Kristus är det enda nödvändiga.

I gudsförhållandet gäller det att *ständigt* stå »på det lägsta steget, jag menar Publikanens tilja», skriver Lagus. Liksom Paaavo Ruotsalainen drar han sig för att acceptera tanken på ett varaktigt nådastånd. Själén mår bäst av att leva i ett tillstånd av längtan efter »att blifva till nåde upptagen» (brev $\frac{6}{5}$ 1852), som endast tillfälligtvis förljuvas av en kännbar invärtes nådeförsäkran. Visshetens vila övergår så lätt till ljumhet och sömn. Därför får »det lefvande sträfvandet» aldrig avstanna (brev $\frac{13}{11}$ 1855). »Denna sökandets och inre längtandets ståndpunkt vilja vi icke öfvergifva, ehuru mörksens här ständigt lägrar sig omkring oss», heter det (brev $\frac{2}{2}$ 1852).

I detta för honom väsentliga stycke är Lagus en lärjunge till Thomas Wilcocks (egentl. Wilcox, en blott genom uppbyggelseskriften »Honungs-Droppar Utur Klippan Christo» känd engelsman från 1600-talet) och 1700-talets »gammalpietister», framför allt Erik Pontoppidan och Anders Nohrborg. Närmast kom väl impulsen från en släkting och trosfrände till den märkvärdige prästen, bonden och bygdefilosofen Mathias Achrén, som i anslutning till Pontoppidan lärde, att den rätta, saliggörande tron har karaktären av längtan och kamp. Men av allt att döma har den religiösa inställning, som hör samman med »längtanstron», på ett alldeles särskilt sätt legat i linje med Lagus' läggning och behov. Yrjö Häyrynen har otvivelaktigt rätt: »längtan var för honom rätteligen medfödd, en för honom säregen böjelse, vilken under inflytande av vissa för densamma gynnsamma förhållanden stärktes och intog härska-replatsen i hans inre värld» (Krooks avh., I, s. 202, not 51).

Med längtanstron förband Lagus under inflytelserna från Wilcocks och den herrnhutiskt färgade uppbyggelse-litteraturen kravet på frälsningsvisshetens anknytning till en inre, i känslan förnimbar försäkran om barnskap hos Gud. Utan en dylik invärtes försäkran borde ingen

tro sig vara en sann kristen. Häremot hävdade Achrén, att vissheten om benådning bör byggas på »Jesu skrifteliga löften» allena (brev till F. G. Hedberg ¹²/₃ 1836) — en uppfattning, som i sinom tid fick sin konsekventa utformning av Fredrik Gabriel Hedberg. Därvid torde de herrnhutiska inflytelser, som Hedberg utsattes för i södra Finland, ha spelat en vida mindre roll än Krook antar. Här liksom i fråga om Lagus synes den personliga läggningen ha varit det avgörande. Den sökande inställning, som så väl passade för Lagus, blev för den annorlunda lagde Hedberg i längden outhärdlig. Och då fann Hedberg frid — icke, såsom Krook förutsätter, i »den renodlat herrnhutiska visshetstro, varmed södra Finlands talrika 'gamla kristna' omgävo honom» (Teol. tidskr. 1932, s. 65; jfr s. 240), utan i en tro, som sökte fäste i Guds ord allena utan att på herrnhutiskt vis göra Andens kännbara vittnesbörd i det egna hjärtat till det egentliga kriteriet.

Det är möjligt, att Lagus under Luthers inflytande omsider fått en större förståelse för Achréns hänvisning till »Jesu skrifteliga löften» än förut. Men ännu hösten 1836 står han i varje fall främmande för denna Achréns uppfattning (Achréns brev till Hedberg ¹²/₃ 1836). Att Lagus' och Ruotsalainenens åskådning på denna punkt skulle »gå bestämt i sär» (Krook, a. a. I, s. 200) synes mig icke styrkt. Någon skiftning i uppfattningen finns där otvivelaktigt. Men Lagus' maning till »en af nåden upplyst själ» att »genast se på nådelöftena» (brev ⁵/₆ 1840 m. fl. ställen) kunde likaväl ha kommit från Ruotsalainen (se t. ex. L. Wennerström, Fredrik Gabriel Hedberg, Helsingfors 1896, s. 131: »I hwad tillstånd som helst bör man gripa till nådelöftena . . . samt hålla Kristus för sin hjälpare och ledsagare»). I denna maning inlade Lagus lika litet som Ruotsalainen någon invit att på Achréns och Hedbergs vis lägga gudsordet till grund för en av Andens inre besegling oberoende frälsningsvisshet. Med nådelöftena för ögonen borde den väckta människan även enligt Lagus' mening »bida eller sjukas inför Herren» — »utan att likväl dömma sig sjelf» — »till dess den Helige Andes vittnesbörd beseglar och försäkrar, att Kristi rättfärdighet hör äfven henne till» (Wennerström, a. a., s. 131). Utan denna besegling vore hon visserligen icke att betrakta som »otrogen» eller såsom »fallen ur nåden» men icke heller såsom en sann, fullmyndig kristen (jfr a. a., s. 75 och 88 f.).

Att Lagus' hänvisning till nådelöftena även mot slutet av hans levnad har denna innebörd framgår t. ex. av hans uttalanden i brev till J. F. Reuter ²⁵/₆ 1855 (»Tro Guds eget ord mer än dig sjelf, och begynn

att skicka ut från ett dödt och kallt hjerta den ena längtan och bön efter den andra till din egen Frälsare Kristus, att Han ville hjälpa dig . . . så skall du på kort tid sjelf få erfara, att Jesus Kristus verkligen är dig nära») och E. L. Levón $\frac{2}{6}$ 1856 (»att under medvetande af ditt förlorade tillstånd låta din andes längtan tränga sig till Guds Son Kristus, begärande af Honom vilja och lust och lif och allt, är rätt och väl; härvid bör du icke lefva endast af den kännbara vissheten, eller med otålighet fara efter nådesolens uppgång midnattstid, utan i stillhet bida på morgonstjernen tills det dagas, hållande dig fast vid det profetiska ordet»). »Att söka och lefva med Kristus och af Honom få något kännbart» (brev $\frac{15}{15}$ 1852) — det var och förblev in i det sista Jonas Lagus' religiösa livslinje. Dock visste han väl, att tron behöver renas från »känslors och kännbarheters slagg, på det själen må, oberoende af dem, ensamt lefva af och med Kristus» (brevet till Levón $\frac{2}{6}$ 1856). Det finns med andra ord sagt för honom någonting, som är viktigare än frälsningens *visshet*, och det är frälsningens *verklighet* i och genom Kristusgemenskapen.

När Krook framhåller, att Ruotsalainens betoning av *syndasorgen* hos Lagus motsvaras av betoningen av *längtan* och att denna rymmer mer av evangelisk trosfrimodighet än den till boten hörande syndasorgen, så slår det en till början, hur träffande denna iakttagelse är. I praktiken torde skillnaden dock icke ha varit så stor. Även för Lagus gällde det att »stå i bättringens rätta ordning» (brev $\frac{1}{8}$ 1853), att till livets slut förbli i »den lefvande bättringssorgen» (brev $\frac{12}{12}$ 1854), i publikanens »fattigsyndare»-stämning — »från det lägsta steget» under »innerlig stundlig bön» anropande Frälsaren »om hjälp, ljus, lust och lif» (brev n:r 65). Gentemot dem, som »flugit upp från det låga steget der Adams fattiga barn rätteligen stå» (brev $\frac{6}{6}$ 1854) begagnade Lagus alltid mycket kraftiga glosor.

I avhandlingens andra del, som handlar om »den senare pietismens genombrottsskede i Österbottens svenska församlingar», har Krook icke kunnat förmå sig till den i överskådlighetens intresse nödvändiga siktningen av källmaterialet. Även för den tränade fackmannen erbjuder det stora svårigheter att här få en klar bild av händelsernas gång. Man får höra åtskilligt om lokala väckelser, men notiserna härom äro insprängda i en rad utförliga prästbiografier (s. 1—120), åtföljda av mycket ingående referat av de mot pietistprästerna anhängiggjorda processerna (s. 121—191). Sedan kommer en skildring av studentpietismen, som med sina nära 100 sidor verkar fristående undersökning och

för långt bort från Österbotten, även om förf. givetvis tar sikte på förbindelselinjerna dit. Först därefter (i slutkapitlet s. 284—342) blir väckelsen föremål för en mera sammanhängande framställning, men även då tenderar myllret av människor och detaljuppgifter till att skymma bort »den röda tråden» i händelseutvecklingen.

Detta hindrar nu icke, att man hela boken igenom fångas av det rika innehållet. Man måste verkligen vara författaren tacksam för att han dragit fram så mycket nytt material, liksom också för den nya belysning han på många punkter ger åt det redan tidigare kända. Med växande intresse följer man sådana män som Jakob Wegelius, Karl Gustav von Essen, Johan Mikael och Lars Stenbäck, Lars Josef Achrén och Fredrik Östring i deras religiösa utveckling och pastorala verksamhet. Genom dem och andra fick väckelsen 1834 ff. fäste först i trakterna kring Vasa och Vörå och sedan både norrut i de till Pedersöre prosteri hörande församlingarna och söderut i Närpes och bygderna däromkring. Redan i början av 1840-talet nådde den sin kulmen. Sedan glider den in i ett skede av fortgående söndersplittring. Vid sidan om den 1844 i södra Finland uppkomna hedbergianska »evangelismen» med dess på dopet och ordet byggda visshetsstro framträda 1852 ff. den med praktisk antinomism förenade »malmbergianismen» (ingen visshetssträvan; längre än till längtanstro kan den i sig själv fördömda människan aldrig nå här i tiden) och den av J. T. Beck influerade »bibleismen», som i medveten motsats till båda dessa riktningar reste kravet på »lefvernets helgelse».

För detta krav hade man redan tidigare blivit lyhörd i de av studentpietismen berörda kretsar, vilka 1834 ff. hade hämtat vägledning från Henric Schartaus skrifter. I själva verket torde den finländska »bibleismen» ha väckts till liv genom Schartaus maning att låta alla andra uppbyggelseböcker träda tillbaka för bibeln. Med Schartaus inflytande sammanhänger det också, att väckelsen utgick från prästerna och till en början fann sitt behov av samling tillfredsställt genom de ordinarie gudstjänsterna i förening med en av Jakob Wegelius införd form av aftonsång, vid vilken läsning och förklaring av Nya Testamentet utgjorde huvudsaken. Först när trycket från Ruotsalainen och den savolaxiska pietismen vid 1830-talets slut börjar göra sig gällande, ersätts aftonsångsgudstjänsterna i kyrkan av konventiklar i hemmen.

Av särskild betydelse blev det, att Jonas Lagus ställde sig på Ruotsalainenens sida och därtill rekommenderade Luther framför Schartau.

Med den sistnämnde hade Lagus många beröringspunkter, men han stöttes tillbaka av det sätt, varpå Schartau sökte slå vakt kring andelivets organiska utveckling fram till ett segerrikt helgelseliv. I Schartaus salighetsordning såg han ett hinder för Andens fria utgestaltning av vars och ens individualitet. För Lagus låg tonvikten ju också mindre på helgelsen än på den ödmjukt sökande tron. Dessutom satte Lagus i motsats till Schartau stort värde på Sions sånger och den kyrkligt orienterade uppbyggelselitteraturen från 1700-talet.¹

Detsamma synes gälla om de övriga pietistpräster. Arvet från 1700-talet lever hos dem upp i ny kraft. Närmast är det Anders Nohrborg, som står i förgrunden. Den 31 juli 1834 inköpte Fredrik Gabriel Hedberg i Helsingfors ett exemplar av »Den fallna Menniskans Salighets-Ordning» (enl. egenhändig anteckning i den numera av brandmästare O. V. Sorthan i Nådendal ägda boken; 6:e uppl., Göteborg 1824). Redan våren året förut synes Edvard Svan, adjunkt hos Wegelius i Malax, ha fått sin väckelse framför allt genom Nohrborg, vilken han i alla händelser begagnar som predikomönster vid nyåret 1834. När Lagus fröjdas över »det nyfödda andliga barnet» (brev till Wegelius ²⁰/₅ 1833), så är detta så mycket mer motiverat, som han själv synbarligen efter den första väckelsen i Vörå genom studiet av Arndt, Scriver och framför allt Nohrborg (se brevet till Wegelius ¹/₁₀ 1835) förts över till den i fråga om adiafora rigorösa pietism, mot vilken Wegelius ännu i maj 1833 gjorde invändningar (brevet till Wegelius ²⁰/₅ 1833).

Vid denna tid är Wegelius enligt Krooks mening ännu icke »någon verklig pietist» (II, s. 8). Det oaktat antar Krook, att Svan genom Wegelius vunnits för pietismen. »Vi ha här», skriver han (s. 19), »att göra med en direkt övergång från det Nohrborgläsande gammalläseriet till den senare pietismen», vilket i detta sammanhang måste betyda »den laguska pietismen». Men till denna anslöt sig Wegelius enligt Krooks egen framställning *tidigast* sommaren 1833, måhända först hösten 1834 (II, s. 8 och 10) — i varje fall alltså *efter* Svans omvändelse.²

¹ En jämförelse mellan Lagus och Rosenius skulle ha varit av stort intresse. Från 1837 — om icke förr — står L., synes det mig, Rosenius närmare än Schartau. I den riktningen pekar bland mycket annat även den omständigheten, att Fredrik Gabriel Hedberg haft Lagus till lärofader.

² Sid. 72 finner man ett uttalande, som visar, att det verkligen är den laguska pietismen, som förf. avser. I anslutning till ett brev från L. J. Achérén till F. G. Hedberg ²⁹/₈ 1834 betonas det, »att Wegelius och Svan vid denna tid redan helt anslutit

För mig ter det sig — såsom redan antytts — sannolikare, att Svan våren 1833 genom Nohrborg (och kanske redan nu även genom Schartau) förts över till samma helgelsen betonande pietism, som Lagus vid denna tid företräder. I alla händelser är det meningslöst att tala om en övergång »från det Nohrborgläsande gammalläseriet till den senare pietismen». Det är i stället fråga om övergång från ett gammalläseri i Mathias Achréns stil till en pietism, som tar sin Nohrborg på fullt allvar. Först genom Svan och den kring honom framväxande väckelsen synes även Wegelius ha vunnits för denna av Nohrborg dominerade pietism¹ (att det i Malax är Svan och icke Wegelius, som ger stöten till väckelsen, synes mig visst).

I Nohrborgs spår ryckte sedan Schartau men också Luther fram. Svan och Fredrik Östring ha nog verkligen någon tid varit »rena schartauaner»,² vilket emellertid — såsom Krook riktigt påpekar —

sig till den laguska pietismen». Det första säkra vittnesbördet om Wegelius' anslutning till »den laguska pietismen» föreligger dock, synes det, i och med Lagus' brev till Wegelius 20/8 1835, och denna pietism innebär då, så vitt jag kan se, ingenting annat än det Nohrborgska gammalläseriet i förnyad, praktiskt tillämpad gestalt, understött genom ett inflytande från Schartau, som tillsvidare utgör det enda, varigenom »den senare pietismen» (ett traditionellt men mycket vagt och tånjbart begrepp, som förf. använder utan nödig fixering av innebörden) skiljer sig från 1700-talets konservativa pietism (»gammalpietismen»). Denna har av allt att döma levat kvar bland allmogen i mindre kretsar av väckta, vilka bilda bryggan över till en period av ny intensifiering på 1830-talet. Först efter det Lagus våren 1836 lärt känna Wilcocks' Honungsdroppar (brev till Wegelius 16/4 1836) och sommaren samma år kommit i personlig beröring med Ruotsalainen, kommer det ännu något nytt till i »den laguska pietismen»: kravet på »invärtes försäkran», vilket sedan — mer eller mindre modifierat genom inflytandet från Luther — jämte längtanstron blir det för väckelsefromheten i svenska Österbotten mest karakteristiska draget. — I detta sammanhang må det påpekas att förf. i I, s. 191 och 193 låtit Lagus' uttalanden i brevet till Wegelius 18/8 1834 gälla Mathias Achrén i stället för J. F. Aurén (se »Jonas Lagus' brev och skrifter», s. 15), tydligenvis beroende på att förf. följt en tidigare finskspråkig upplaga av Lagus' brev, där namnet blott markerats med bokstaven A.

¹ Även hos von Essens å Kimo bruk står den nya väckelsens uppkomst i sammanhang med Nohrborgs postilla (II, s. 34 f. och 38 f.). Under 1830-talets förra hälft synes Nohrborg för övrigt ha stått i förgrunden på båda sidor om Bottenhavet. Som Sven Lodin påvisat genomlevde även C. O. Rosenius vid den tiden (1831—33) en »nohrborgsk period» (»Carl Olof Rosenius i unga år», Sthlm 1933, s. 189 ff.).

² Frånsett allt annat, så är det i fråga om Svan symptomatiskt, att han i motsats till Lagus står avvisande mot herrnhutismens krav på en känslomässigt upplevd barnskapsvisshet. Se Lagus' brev till Wegelius 7/8 1836: »På hvilken ståndpunkt befinner sig Bror nu? Är Jesus funnen, och har detta finnande medfört visshet om barnskapet och deraf flytande kärlek och kraft till syndens besegrande? . . . Hvar är vår

alldeles icke behöver betyda någon annan »lagiskhet» än ett strängt krav på eget och andras leverne. Starkt påverkade av Schartau voro också Lars och J. M. Stenbäck, Lars Josef Achrén¹ och andra. Men Schartau såväl som Nohrborg hänvisade till bibeln och Luther. Och när man började läsa Luther, så gick det för Lagus och andra som för Rosenius, vilken — sedan han kommit »i mera nöd» — övergick från Nohrborg till Luther, emedan han hos den senare fann »en starkare, friskare ande att i sådan nöd hjälpa» än hos den förre. Lodin antar, att detta skett redan 1833. I varje fall skedde det 1835 (Lodin, a. a., s. 190), och från de närmast följande åren finns det belägg för att icke blott Lagus utan flera av de andra österbottniska pietistprästerna rönt stark påverkan från Luther. Krook tar icke upp problemet, varför Luther *just nu* så starkt träder i förgrunden. Hänvisningen till Martti Ruuths antagande, att det är det romantiska inslaget i de österbottniska pietisternas åskådning, som ger Luthers gestalt ny aktualitet, är icke tillfyllest, ty detta inslag hade ju gjort sig gällande långt tidigare, utan att den store reformatorn därmed fått något avgörande inflytande.

käre Edvard [Svan]? Kan han ännu emotstå den synbart och känbart lockande kärleken, som med påträngande kraft vill draga honom till Jesu hjerta och der låta honom finna — allt». Jfr brevet till Wegelius 19/4 1836: »Svan borde inför Gud blygas, då han vill fränkänna sig den nåd, som beredt honom till Jesu rättfärdighets emottagande». Som äkta »schartauan» har Svan tydligen dragit sig för att »i otid löpa Guds Ande i förväg och riva till sig nådelöften» — en inställning, som den vid denna tid icke så litet impulsiva och ombytliga Lagus några månader senare ger sitt fulla erkännande (I, s. 192). — Vad Fredrik Östring beträffar, skulle en mera ingående analys av hans stora homiletiska kvarlätenskap ha varit av intresse. Beroendet av Schartau är så påtagligt, att man gärna skulle vilja veta, om Östring liksom de samtida Schartaulärjungarna i Göteborgs stift predikat över lärofaderns utkast.

¹ Denne, en son till Mathias Achrén, är en av de mest intresseväckande gestalterna i Krooks prästerliga porträttgalleri. Över Hollazius och Arndt kom han som så många andra först till Nohrborg och Schartau. På detta utvecklingsstadium säges han en tid ha misstänkt Lagus för »lösaktig lära». Även mot Sions sänger ställde han sig kritisk. »Medan hans far [Mathias Achrén] ansåg Lagus vara för sträng, fann han alltså själv denne tvärtom vara för efterlåten ifråga om kraven på levernet», skriver Krook (II, s. 81). Denna reflexion är dock icke ett adekvat uttryck för rätta sakförhållandet. Den av Mathias Achrén kritiserade strängheten hos Lagus gällde nämligen adiafora (dans och »världsliga» nöjen överhuvud), medan den från sonen Lars Josef emanerande kritiken synbarligen icke alls gäller den saken. Det är icke »ifråga om kraven på levernet», som Lagus i L. J. Achréns ögon är för efterlåten, utan den »efterlåtenhet» denne påtalar ligger tydligen i den centrala frälsningsförkunnelsen, där Lagus (som vid denna tid vänt sig från Schartau till Luther) bjuder ut nåden på ett så reservationslöst sätt, att det nytända andliga livets sunda växt enligt Achréns mening sättes i fara.

Därtill kommer, att t. ex. Lagus redan 1829 läst Luther (brev till Wegelius ^{30/}₁₀ 1829) utan att bli djupare berörd.

Vad är det då, som gör, att Luther under 1830-talets senare hälft blir mera beaktad än förr? Ja, närmast är det väl detta, att man nu genom det av inre nöd dikterade studiet av Nohrborg och Schartau blivit mogen för en djupare förståelse av Luthers från subjektiv självbespeglning befriande förkunnelse om Guds nåd i Kristus, och att det just vid denna tid utkom en skrift av Luther, som på ett utomordentligt sätt gick de nya behoven till mötes. Utan betydelse var det i alla händelser icke, att det 1835 i Stockholm trycktes en ny upplaga av Luthers »Förklaring öfver epistelen till de galater». Förmodligen är det den upplagan — den femte i ordningen — som redan i okt. 1835 nått upp till Rosenius i Härnösand och definitivt fört över honom från Nohrborg till Luther (»Galaterboken och bibeln äro de enda böcker jag hittills haft tid att läsa»; Roseniusbiografien 1868, s. 1). I Finland synes den ha blivit uppmärksammas först något senare, men 1837 ff. är det synbarligen den, som mer än någonting annat skaffar gehör åt Luther hos Lagus och en lång rad av dennes vänner (I, s. 202, II, s. 81 ff., 233 och 327, not 62, Wennerström, a. a., s. 61 f. och 105 f. samt L. Takala, Suomen evankelisen liikkeen historia, I, s. 274 ff.).

Men samtidigt sätta andra inflytelser in med en sådan kraft, att Luther lika litet som Schartau förmår behålla ledningen. Å ena sidan skapar den på många håll latent dragningen till asketism och mystik hos de nyväckta en stor mottaglighet för impulser från Henrik Renqvists skrifter och från den av en hoofiansk lekmanpredikant i Västergötland författade lilla boken »En ropande Röst i Öknen» (I, s. 105, II, s. 22, 38, 62 not 65, 90 f., 127). Å andra sidan börjar den savolaxiska pietismen nu få ett avgörande inflytande. För Ruotsalainen's andliga erfarenhet och inspiration böjer sig även Lagus. Så accepteras konventikelväsendet och den i Savolax brukade skörtdräkten, och så börja Sions sånger tränga undan psalmboken även vid afton-gudstjänsterna i kyrkan (II, s. 58 ff. och 213, noten).

I vissa avseenden verkade inflytandet från Ruotsalainen i samma riktning som inflytandet från Renqvist. Även Ruotsalainen fann behag i »Ropande rösten» med dess robusta bot- och bättringspredikan. I den rikssvenska hoofianismen kunde båda de stora R:en i Finlands väckelsehistoria finna besläktade drag. Men ehuru Ruotsalainen i fråga om klädedräkten skattade åt en viss asketism i hoofiansk stil, så reagerade han dock kraftigt mot den bland Renqvists anhängare fram-

trädande tendensen att på hoofianskt vis lägga avgörande vikt vid bönen i knäböjande ställning, liksom också mot Renqvists nykterhetssträvanden. I det ena som det andra såg Ruotsalainen en »verkhelighet», som förde bort från den rätta syndakännenheten och botstämningen,¹ och genom den suggestiva kraften i sin personlighet drog han så småningom hela den österbottniska väckelsen över på sin sida.

Märkvärdigt nog har Krook icke försett sitt digra verk med något personregister. Denna brist vållar läsaren åtskillig förtret. I den ansevärdiga litteraturförteckningen saknar man också ett och annat. Jag tänker t. ex. på V. H. Günthers Hauge-biografi 1928, M. Neiiendams viktiga arbete om Pontoppidan (första delen utkom redan 1930), Einar Hedins uppsats om »Pietisten Petter Schaefer» (i Personhistorisk tidskrift 1928, s. 216—246), J. A. Englunds och H. Wijkmarks studier rörande Laestadius och Rutström samt Emil Liedgrens »Svensk psalm och andlig visa». Hade förf. kastat en blick i den sistnämnda boken, så skulle han icke ha skrivit (I, s. 14, not 12), att »Mose och Lamsens Wijisor», utkomna 1717, utgivits av den redan året förut avlidne Georg Lybecker. Andra inadvartenser av liknande slag möta här och var. Erik Pontoppidan dog icke 1757 (I, s. 161) utan 1764. På »den senare pietismen» i Finland kan herrnhutismen icke ha övat något inflytande genom »den av dess anda starkt påverkade Wilcocks Honungsdroppar» (I, s. 194), eftersom denna skrift härstammar från en författare, som

¹ Då Lagus 1837 ansluter sig till denna Ruotsalainen syn på saken, betyder detta icke, att han numera riktar sig »mot helgelsekrav, som han ännu ett par år tidigare så ivrigt kämpade för» (Krook i I, s. 195), ty vad han då kämpade för var ju icke nykterhet och knäböen utan en helgelse, som bestod däri, att man sade nej till »kortleken», »masqueradsalen» och de övriga »verldsnöjena» (brevet till Wegelius 1/10 1835). — Riktigheten av påståendet att Ruotsalainen »grundtankar om den dagliga bättringen, den dagliga omvändelsen, den dagliga förnyelsens nödvändighet härstamma från Luther» (I, s. 202) torde kunna ifrågasättas, om därmed avses en *direkt* härledning från Luther. Och detta synes vara fallet, eftersom förf. tillägger, att »Ruotsalainen satte mycket stort värde på Luthers skrifter, särskilt hans lilla katekes». I själva verket var det ju den puritanska och pietistisk-herrnhutiska uppbyggelselitteraturen, som formade Ruotsalainen åskådning och gav en viss särprägel även åt de nämnda »grundtankarna». R. förstod blott finska, och — fränsett katekeserna och den lilla förklaringen till Fader vår (tryckt Petersburg 1830 och 1839, Vasa 1841) — blevo Luthers skrifter först efter 1840-talets mitt översatta till finska (se Valfrid Vasenius, Suomalainen Kirjallisuus 1544—1877; jfr Kirke-Leksikon for Norden, III, s. 844, där J. Gummerus i en artikel om Ruotsalainen framhåller, att puritanernas och mystikernas asketiska litteratur spelade en stor roll i väckelsen, »medens Luthers Bøger gennemgaaende ikke var kendt og først i sidste Halvdel af 19. Aarh. blev oversat paa Finsk») — vid en tidpunkt alltså, då Ruotsalainen åskådning redan länge förelegat färdigbildad.

föddes 1622 (se »Nordskånska väckelserörelser», s. 51, not 88) — jämt hundra år innan herrnhutismen som historisk företeelse börjar träda i dagen.¹ I Nohrborgs postilla betonas icke blott »nådeståndet, den ägande tron och trons visshet» (I, s. 196 i anslutning till Akiander) utan även — på ett sätt som erinrar om Pontoppidan — den sökande och längtande tron.² Att Ruotsalainen satte stort värde på Nohrborg bevisar sålunda icke, såsom förf. hävdar (I, s. 196), att Ruotsalainen haft förståelse för tanken på ett varaktigt nådestånd.

Dessa randanmärkningar må icke skymma bort det faktum, att docenten Krooks undersökning om de österbottniska väckelserörelserna måste betecknas som ett av de viktigaste bidragen till 1800-talets kyrkohistoria i Finland. Med en nästan obändig forskarlidelse har författaren gått till verket. Den djupa inlevelsen i ämnet och den överallt manifesterade viljan till ett objektivt bedömande väcka också respekt och beundran. Men den, som i hans sakkunniga sällskap följt väckelsen i Österbottens svensk-bygder fram till 1840-talets mitt, vill gärna veta, hur det gick under den upprörda brytningstid, som sedan följde. Med intresse motser man också den monografi över Jonas Lagus, som förf. i dennes »Brev och skrifter» ställer i utsikt — detta så mycket mer, som förf. numera spårat upp ännu en stor samling brev och andra manuskript av denne märklige pietistprästs hand. De väntande uppgifterna kunde ytterligare utökas. Man kan vara viss om, att d:r Krook är rätte mannen att genomföra dem med en grundlighet och omsikt, som tillfredsställer högt ställda anspråk.

¹ Att Lagus »bevisligen genom Wilcocks Honungsdroppar» mottagit starka intryck av herrnhutismen (I, s. 203) är sålunda »bevisligen» oriktigt.

² Se »Den fallna Menniskans Salighets-Ordning», 6:e uppl., Göteborg 1824. Den saliggörande tron är »själens alfwarlige sökande och längtande efter Jesum» (s. 431). Man kan ej neka, »att en fullkomlig öfwertygelse om nådens stånd ofta saknas hos dem, som werkeligen stå i tron och äro Guds barn». »Den fröjdefulla öfwertygelsen om nåd och salighet, som härrörer af ljufliga känningar», hör icke »till trons wäsande». Den saliggörande tron »består i wiljans böjelse till Christum och en begärlig tillflykt till nåden i Christo» (s. 444 ff.), detsamma som »att komma till Jesus» (s. 448 f.). Den rättfärdiggörande tron kan också kallas »en inwertes och beständig bön: att hjertat utan återwändo ligger med sitt begär för Jesu fötter» (s. 446; jfr s. 365 f.).

KRISTEN ORIENTERING I DET ANDLIGA NUTIDSLÄGET.

EM. HIRSCH, *Die gegenwärtige geistige Lage*. 165 s. Vandenhoeck & Ruprecht, 1934.

KARL HEIM, *Leben aus dem Glauben*. 255 s. Furche-Verlag, 1932.

AD. KÖBERLE, *Die Seele des Christentums*. 387 s. Furche-Verlag, 4. Aufl. 1932.

Föreliggande tre framställningar äga en påtaglig frändskap i sitt syfte: de vilja klargöra den kristna trons ställning i det förvirrade andliga nutidsläget. Hirsch ger en genomträngande analys av den andliga krisen ut ifrån de djupast liggande filosofiska och teologiska förutsättningarna. Heim och Köberle ha sammanfört en rad uppsatser, som tjäna att direkt förbinda fackteologin med det praktiska livets konkreta uppgifter och problem. Det ligger enligt dessa författare makt uppå, att teologi och kyrka i denna tid ha omedelbar och stark kontakt med varandra. Församlingen — så preciserar Köberle saken — skall bedja teologin om vägledning i den andarnas kamp, som rasar i folklivet. Teologin skall skynda till församlingens bistånd på ett sådant sätt, att dess svar kunna bli till verklig praktisk hjälp och inte i lekmanakretsar väcka intrycket blott av verklighetsfrämmande formalistik.

Hirsch tecknar förkrigstidens allmänna mentalitet under de båda slagorden: förnuft och frihet. Det är fråga om en humanitet, som vilar i sig själv, men som just genom detta anspråk på självtillräcklighet kommer att verka upplösande på andelivet. Klarast avslöjar sig denna uppplösningsprocess å ena sidan i historicismens allomfattande relativism, å andra sidan i Nietzsches filosofi. För Hirsch står året 1933 som den smala gränslinjen mellan två tidsåldrar; då sker vändningen i tyskt andeliv. Vändningen åskådliggöres genom fixering av vetenskapsbegreppets omvandling. Vetenskap i »sträng» mening betyder möjlighet till rent objektiv argumentering, och vetenskaplig forskning erkänner endast rent teoretiska förutsättningar, tillgängliga för varje normalt intellekt. Vändningen innebär, att förhållandet mellan kunskap och liv blir intimare; vetenskapsbegreppet blir i enlighet härmed mer sammansatt. Vernunft, heter det i en sammanfattande sats, ist der sich als Logos geistig verstehende und entfaltende Nomos bestimmten menschlich-geschichtlichen Lebens selbst, und Wissenschaft ist nichts als Zucht und Rechenschaft dieses wirklichkeitsbestimmten Logos vor

sich selbst über die ihn bestimmende Wirklichkeit (s. 39 f.). På liknande sätt omvandlas friheten från självtillräcklig autonomi till ansvarsmedveten avgörelse i den samhälleliga-statliga ordningens tjänst. I detta nya läge ställes den tyska filosofin enligt förf. inför uppgiften att genomföra ett *existentiellt* tänkande i Kierkegaards anda, vilket samtidigt betyder en återgång till den sokratiska inställningen med dess fordran på ett ivartannat av tanke och personlighetsliv. Hirsch anger konsekvenserna av denna nyorientering ifråga om kunskapsteori, historiefilosofi och religionsfilosofi. Existentialfilosofin kan och skall icke göra anspråk på att vara vetenskap i sträng mening. Ett dylikt anspråk skulle betyda ett återfall i en övervunnen ståndpunkt, där man saknar blick för filosofins organiska förbindelse med historiens liv och ögonblickets avgörelser. En ny kunskapslära måste byggas upp, i kraft varav det nya förfarandet skyddas från genialt godtycke — en uppgift, för vars svårigheter förf. ingalunda är blind. En icke mindre angelägen uppgift möter existentialfilosofin i den mänskliga gemenskapen såsom bärare av historiens liv. Medan det autonoma förnuftets filosofi svävade fritt över all konkret levande gemenskap, hävdar den nya filosofin, att tänkaren kan förstå historiens liv blott under betingelsen att han själv går in under gemenskapslivets ansvar. Religionsfilosofiskt står existentialfilosofin i valet mellan en hednisk förvanskning, enligt vilken tillvarons gräns vetter mot det tomma intet, och »hänvisning på den i gränsen dolde Guden». Här ligger dess största risk men också dess mest skickensedigra uppgift.

Utifrån dessa antydningar blir det förstaeligt, att filosofi och teologi enligt Hirsch vinna ett nytt inbördes förhållande. Medan filosofin tidigare i kraft av sin »allmängiltiga» kunskap gärna uppträtt högdraget mot teologin med dess särskilda förutsättning i tron på uppenbarelsen i Kristus, står existentialfilosofin på ett helt annat sätt öppen för gudsfrågan och därmed ock för det svar, som teologin har att giva på denna. I detta sammanhang försvarar Hirsch energiskt de teologiska fakulteternas tillhörighet till universitetens organism. (s. 66 ff).

Största intresset äger teckningen av det aktuella andliga läget i ljust av teologins spänningsfyllda utveckling. Först analyseras förkrigs-situationen, teologin i Kants och Schleiermachers tecken. Sammanställer man denna teckning t. ex. med Kattenbusch, Die deutsche ev. Theologie och H. E. Weber, Das Geisteserbe der Gegenwart, så förefaller den visserligen en smula onyanserad. Men det rör sig säkerligen mest om en utrymmesfråga. Sitt särskilda värde får analysen genom sitt

personliga tonfall. Kierkegaard har en gång påpekat, att varje generation är mest polemisk mot den närmast föregående. Man kan finna denna sats rikligen bekräftad i nutida teologers förhållande till 1800-talet, enkannerligen Ritschls teologi. Det kunde eljest tyckas, att den ritschlska teologins debetkonto numera är så pass ofta och grundligt genomgått — särskilt beträffande kristologin och Luthertolkningen — att det vore på sin plats att i någon mån balansera de obestridliga bristerna genom en blick på creditposterna. Men man måste hålla Hirsch räkning för att han öppet vidgår sin tacksamhetsskuld till 1800-talets teologiska insats, innan han går över till att fixera, varför denna teologi lämnat honom otillfredsställd. Han gör en dubbel anmärkning. Den allmänna tidsandan, som skulle föras in i religionens sanning, kom i stor utsträckning att bli norm för teologen. Vidare kom tro och vetande att sprängas isär, så att konsekvensen blev en outhärdlig dualism. Svagheten i hela betraktelsesättet åskådliggöres genom hänvisning till behandlingen av frågan om kristendomens väsen och absolutitet. Det låg i sakens natur, att denna fråga skulle besvaras utifrån en rent historisk undersökning. Så som detta program utfördes, ledde det emellertid till att kristendomen kom att inbäddas i det skapande mänskliga andelivet och att den kristna idén om barnskap och frihet i Kristus lösgjordes från den gamla stränga tron på försoning och rättfärdiggörelse (s. 78 ff). Det nya teologiska tänkandet, som enligt förf. banar sig väg åren 1914—1932, betyder en medveten vändning till Nya testamentet, tolkat utifrån Paulus, samt till reformationen, framför allt Luther. Den tidigare förhärskande frågan om religion och naturvetenskap ersättes med den djupare frågan om förhållandet mellan det kristna och det humana, och Kierkegaards upptäckt av det avgörande ögonblicket såsom historiens mittpunkt avslöjar det chimäriska i en historisk upplösning av problemet om kristendomens väsen och sanning (s. 102 ff.).

Denna existentiella teologi, som det aktuella läget säges kräva, karakteriseras i satsen: *Theologie ist denkende Rechenschaft eines geistig verantwortlichen Menschen vor andern in der Gegenwart Gottes über das, was er aus Gottes Evangelium hörend empfangen hat und empfangt in seine gegenwärtige geschichtliche Stunde hinein.* Teologen i detta ords egentliga mening kan icke stå såsom den intresserade betraktaren utanför trons egen sfär. Liksom evangeliet upplåter sitt innehåll blott för den personliga tron, så kan enligt Hirsch blott den människa, som själv är delaktig i evangeliet, als *Denker und Lehrer der*

eigentlichen, der höchsten Aufgabe der Theologie genüge tun; die andern sind theologische Hilfsarbeiter, nicht Theologen (s. 140, 67).

Vilken mening man än må ha om ett dylikt teologibegrepp, så kan man i varje fall icke förvägra Hirsch erkännandet, att det glidande och flertydiga ordet »existentiell» hos honom har fått en bestämd, gripbar innebörd och att han klart sagt ifrån att en teologi i det existentiellas tecken *icke* kan gå upp i vetenskap i detta ords stränga mening. (Att vetenskap i sträng mening utgör ett delområde inom teologin är en sak för sig. s. 73).

I så måtto som förf. betonar att den teologiska och den religiösa funktionen icke kunna isoleras till var sitt plan, känner sig anm. solidarisk med hans bestämning. Men Hirsch synes mig icke tillräckligt noggrant ha angivit förhållandet mellan troslära och förkunnelse (s. 125 f., 141); troslärans egenart med avseende på föremål och uppgift kommer icke otvetydigt till sin rätt.

I den föregående överblicken har jag medvetet lämnat åsido den synpunkt, som för förf. själv i viss mån torde äga huvudintresset, nämligen appellen till ett bestämt ställningstagande i det aktuella kyrkopolitiska läget. Hitåt siktar på sitt sätt hela den historiska utredningen, lika väl som framställningen av kyrkotanken, ledaretanken blod- och rassynpunkten och behandlingen av den sociala frågan. För Hirsch är nationalsocialismen vägen, som historiens Herre hänvisar kyrkan att gå. Envar som känner till hans Deutschlands Schicksal, (1920), vet nogsamt, att detta ställningstagande är djupt rotat i förf:s syn på folk och kyrka. Karl Barth, som i Offenbarung, Kirche, Theologie tar polemisk ställning till Hirschs Die gegenw. geistige Lage anför också till Hirschs berömmelse, att denne om eljest någon har bemyndigande att tala i denna sak; i olikhet med många av sina meningsfränder fullföljer han nämligen i sin nuvarande förkunnelse blott en linje, som han alltid företrätt.

I Leben aus dem Glauben berör Heim såväl frågan om politik och religion (Der politische Kampf im Lichte der christlichen Lebensanschauung, s. 184 ff.) som ledartanken (Das Führerproblem in der Gegenwart, s. 204 ff.), men framställningen i dess helhet har — i motsats till Hirschs — ingen kyrkopolitisk syftning. Vad förf. vill giva är, såsom det heter i arbetets undertitel, ett bidrag till frågan om livets mening. Heim talar uteslutande som teolog och själasörjare — häremellan kan han för övrigt icke erkänna någon bestämd gräns. Han vill hjälpa nutidsmänniskan genom att i den förvirrande mång-

falden av inställningar och åskådningar komma åt de grundläggande motsättningarna. Tre huvudriktningar särskiljas, inom vilka möta helt olika svar på frågan om livets mening och mål.

Den första är sekularismen, som till sist tyr sig till ögonblicket såsom det enda givna och vissa. Med all rätt betonas, att det ges också en heroisk sekularism, ingalunda endast den passiva njutningens. Sekularismen är, heter det sammanfattande, en i sig sluten livsinställning, som icke kan skakas genom någon kritik utifrån, så länge människan verkligen kan finna ro i ögonblicket. Förf. går ända därefter, att han tillskriver den en kraft, som kan hålla både i liv och död (s. 10 f.). Naturligtvis kan man invända, att det överhuvud icke är möjligt att genomföra ögonblicksfilosofins ståndpunkt med sträng följdriktighet. Icke ens djuret, anmärker sålunda Höffding på ett ställe i sin Etik, förmår göra det, så mycket mindre människan. Och även om »skriet efter evighet» kan bringas till tystnad, så måste man dock räkna med en dold oro, som gör livshållningen osäker. I varje fall synes detta vara en konsekvens av den religiösa antropologi, som ligger till grund för Heims hela framställning: synen på varje människa såsom en Guds skapelse och tanke (s. 53). Inom den andra huvudriktningen ställes visserligen frågan om evigheten men på ett sådant sätt, att svaret är givet i själva frågan. Det är mystikens väg. Här vilar människan i vissheten, att hon i den djupaste punkten av sitt väsen är ett med gudomen. Emedan människan i denna mening är identisk med det gudomliga liksom med alla andra mänskliga väsen, behöver hon icke någon medlare för att lösa livsproblemet; hon blir sin egen frälsare. Tillfälligtvis kallar Heim denna väg oändlighetsmystik (s. 243) — sannolikt i erinran av Söderbloms bekanta distinktion. Men i regel ställer han mystik såsom ett entydigt begrepp mot tron i evangeliets mening. Mänsklighetens båda sista ord äro, heter det i anslutning till Deussen, Upanishaderna och Nya testamentet. Mystikens väg visar sig vara en återvändsgränd för den människa, som en gång varnat, att det innersta i personligheten, den förmenta identitetspunkten mellan gudomligt och mänskligt, salighetsåtrån, icke i och för sig är gudomlig, utan att den rör sig i en gudsfrånvänd riktning. Vi stå i själva verket icke i ett harmoniskt förhållande till medmänniskan och till Gud. Liksom det är en kampställning mellan jag och du, så äro vi upprorsmakare mot Gud, och skall en försoning överhuvud komma till stånd, så måste den ske genom den mot vilken vi förbrutit oss. När själen skakas av skuldmedvetandet, så blir behovet av en medlare levande,

och Kristusförståelsen bryter fram med elementär kraft (s. 15, 244 ff.).

För Heims teologiska konception utmärkande är ju, att han framställer frälsningsuppenbarelse i Kristus såsom ett factum brutum — *Leitfaden, Glaubensgewissheit, Glaube und Denken* utsäga detta med samma styrka. I uppsatsen »Das Gebet» understrykes, att det religiösa svaret *icke* ligger i den religiösa frågan. Vi kunna icke postulera några sanningar eller värden ur vårt religiösa behov — varje dylikt försök har över sig misstanken för självsuggestion och står värnlöst mot Feuberbachs illusionism. Wenn es Wirklichkeit ist, das Gott antwortet, dann können wir diese Antwort Gottes nur als reine Tatsache bezeugen (s. 119).

Till sist finns det blott två möjligheter inför detta historiska, tillfälliga faktum, vid vilket evighetens hela tyngd är fästad: att förtvivla eller tro (s. 172). Kanske man måste anmärka, att innebörden av förtvivlans kategori (Kierkegaard, *Sygdommen til Døden!*) icke blir alldeles klar hos Heim, liksom det överhuvud icke kan nekas, att detta begrepp i åtskillig nutida teologi väl bryskt sättes som en revolvermynning mot vårt bröst.

Redan har uppmärksammats den uppskattning som Heim ansett sig skyldig giva den heroiska sekularismen såsom kraftkälla. Ifråga om mystikens väg erkännes möjligheten av att t. ex. Buddhisten vielfach glücklicher und harmonischer leben und ruhiger sterben als manche Christen (s. 253) — varvid kristen givetvis icke kan betyda blott och bart namnkristen. »Förtvivlan» får hos Heim alltså icke fattas alltfört subjektivt-psykologiskt. Det är snarare fråga om ett den kristna trons omdöme om människans läge utanför gudsgemenskapen genom Kristus, ett omdöme, givet i vissheten om att blott här har ljuset verkligen fallit över människans existens och evighetsbestämmelse. På motsvarande sätt vill Heim tydligen varna för att framställa det kristna livet såsom präglat genomgående av vissa affekter sådana som frid, glädje och kraft. Den kristna friden, betonar Heim, är ingen känsla, den är en trosinställning, fasthållandet vid den evige översteprästen, som älskat oss och givit sig själv för oss (s. 39, 96). Självfallet är Heim redo att tala även om Kristus *i* oss, men tonvikten ligger genomgående på Kristus *för* oss. Hur riktig denna accentfördelning än är ur evangelisk synpunkt, talar emellertid Heim ibland enligt mitt sätt att se med alltför stor förbehållsamhet om det positiva i den kristna erfarenheten. Tron på det eviga livet grundar sig sålunda

enligt hans bibeltolkning ganz allein in unserem Gewissen, das uns unmissverständlich sagt: es gibt ein ewiges Gericht (s. 96). Är detta »ganz allein» verkligen berättigat? Heims sats förstås bäst såsom led i hans polemik mot odödlighetstanken. Kampen mot odödlighetstanken, som nu föres på så många olika håll, uppbäres utan tvivel av omistliga religiösa motiv. Tre motiv synas mig framför allt komma i betraktande. Det är ett oeftergivligt kristet intresse, att livets bärgning undan döden fattas såsom en Guds skapelse och vissheten därom såsom en Guds gåva — i motsats till föreställningen att »naturen är skyldig mig odödlighet» (Goethe) och att vissheten skulle vara en självklar, allmängiltig sanning. För det andra skyddar uppståndelsetron föreställningen, att livet efter detta skulle fattas såsom en okvalificerad förlängd jordetillvaro — såsom t. ex. spiritismen gärna ser saken. För det tredje står uppståndelsetron på vakt mot den nyplatoniska dualismen mellan kropp och själ, enligt vilken det kroppsliga fattas såsom ett syndafall, såsom en förorening av det andliga eller ett fängelse, varur personligheten måste befrias. Enligt den kristna människosynen är människan sjäslig-kroppslig; även det kroppsliga hör med till Guds skapelse och skall därför icke vara utesluten från Guds nyskapelse. Ur dessa tre synpunkter kommer uppståndelsetron att framstå såsom omistlig för det kristna föreställningssättet. Men saken har också en annan sida. Eftersom »kött och blod icke kunna ärva Guds rike», så är det uteslutet att en massiv uppståndelsetro skulle kunna göras gällande; det kan icke vara fråga om en stoffpartiklarnas identitet. När man talar om en »förklarad» kroppslighet, så utsäger man något, varom man egentligen icke kan bilda sig någon föreställning. Bestämningen »förklarad» gör kroppsligheten till något helt annat än vi åsyfta, när vi ställa kropp mot ande, det för sinnena påtagliga, det i rummet utsträckta, mot det osynliga. Kroppslighet kan här i grunden blott vara en omskrivning för att tillvaron på andra sidan icke betyder något slags skuggtillvaro utan ett *helt* liv, kroppslighet är den individuella formen för det av Gud skapade nya livet, evighetslivets existensunderlag, varigenom gemenskap mellan individuella väsen blir möjlig. Men hur man än vill uttrycka saken, så förblir kroppslighet såsom »förklarad» blott en hänvisning, om vars närmare innebörd tron icke vågar uttala sig. Härtill kommer att huru starkt vi än må betona tanken på Guds nyskapelse, så kunna vi icke förbise, att det på något sätt måste föreligga en kontinuitet mellan Andens nyskapelse i människan under jordelivet och det nya livet, som hoppet förbidar. Förhållandet mel-

lan trons liv, »fördolt med Kristus i Gud», och uppståndelsens nya tillvarelseform kan beskrivas endast dialektiskt, såsom på en gång något helt nytt och såsom en fullkomning av det som redan är. Därför får uppståndelsetron icke isoleras från Matt. 22: 32 och från den johanneiska förkunnelsen om det eviga livets gåva, av vilken den troende redan här äger en underpant (Joh. 3: 36). Endast dessa båda föreställningssätt tillsammans förmå uttrycka egenarten och rikedomen i det kristna evighetshoppet. Dessa reflexioner kunna i viss mån betraktas som en utvikning. Heim tillhör nämligen icke dem som isolera sig till uppståndelseföreställningen. Han utgår tvärtom från livets tanke. Men det är icke tillfredsställande att såsom Heim här gör grunda tron på det eviga livet uteslutande på vissheten om den eviga domen. Ty härmed är endast angiven s. a. s. den negativa sidan av sambandet mellan det nya hinsides och trons erfarenhet av det eviga livet redan här.

Sammanställer man innehållet i Heims *Leben aus dem Glauben* med de ämnen som Köberle behandlar i *Die Seele des Christentums*, så påträffar man delvis en överraskande samstämmighet. Odestanken behandlas i båda framställningarna — låt vara med olika orientering (Heim: *Der Schicksalsgedanke als Ausdruck für das Suchen der Zeit*, s. 161 ff. — Köberle: *Moderne Schicksalsforschung und christlicher Gottesglaube*, s. 80 ff.). Detsamma gäller dödstanke: (Heim: *Der Glaube an ein ewiges Leben*, s. 77 ff. — Köberle: *Das Rätsel des Todes und seine Überwindung*, s. 156 ff.) bödens problem (Heim: *Das Gebet*, s. 99 ff. — Köberle: *Gebet und Dienst*, s. 183 ff.), gemenskapens problem (Heim: *Gemeinschaft*, s. 44 ff. — Köberle: *Die Gemeinschaft der Heiligen*, s. 133 ff.), kampen mot alkoholen (Heim: *Alkohol und Sittlichkeit*, s. 127 ff., Köberle: *Unsere Verantwortung in der Alkoholfrage*, s. 250 ff.), världsmissionens problem (Heim: *Unsere Verpflichtung zur Weltmission*, s. 239 ff., Köberle: *Die Botschaft des Evangeliums an die Religionen*, s. 299 ff.).

Detta förhållande gör ett parallellstudium av de båda skrifterna särskilt givande. Mot dessa yttre beröringspunkter svarar en inre frändskap. I sitt betydande verk, *Rechtfertigung und Heiligung* (till vilket jag hoppas få tillfälle återkomma), har Köberle uttryckligen betygat sitt lärjungeförhållande till Karl Heim. Köberles teologiska ställning kan enklast markeras genom tre storheter: Luther, den dialektiska teologin, en biblicistiskt orienterad pietism. Men det vore oriktigt att tala om eklekticism. Hans ståndpunkt äger inte bara ett starkt personligt kynne utan också en omiskännlig inre slutenhet.

Med Heim delar Köberle uppfattningen, att teologin icke får frigå sig från uppgiften att på trons grundval bygga upp en kristen *livsåskådning*. Den i sig slutna sekularismen måste vi, betonar Heim, möta med en åskådning, som är lika sluten och lika allsidigt genomförd. Vi behöva sålunda ett genomfört bibliskt livsprogram och desslikes en »biblisk filosofi», en trons filosofi i motsats till otrons filosofi, en världs- och livstolkning ut ifrån korset (s. 237). Heim delar alltså Paul Tillichs mening, att den traditionella åtskillnaden mellan filosofi och teologi är ohållbar och att det djupast sett icke kan dragas någon skarp gräns häremellan. På liknande sätt gör Köberle gällande, att den kristna tron är nyckeln inte bara till praktiska livsproblem utan också till en ny livsåskådning. Också honom föresvävar en *philosophia sacra* (s. 71). Från korset faller ett nytt ljus över frågorna om natur och historia, förhållandet mellan kroppsligt och själsligt, sjukdom och död, konst och rätt, uppfostran och helgelse. På olika konkreta viktiga punkter har förf. i denna samling uppsatser sökt draga upp konturerna av en dylik korsets livsåskådning.

Sin titel har arbetet erhållit av ett föredrag om kristendomens själ — en uppgörelse med den nutida religiösa judendomen, speciellt Martin Buber. Efter att ha klarlagt »stilsammanhanget» mellan judendom och kristendom och den gammaltestamentliga gudstrons egenart, fixerar förf. judendomens religiösa gränser och kristendomens svar på de frågor som judendomen lämnar olösta. Skissen, som är utförd med förf:s vanliga pregnans och saklighet, utmynnar i det kristna framtidshoppet. När förf. skriver, att detta har till mål diese unsere Erde, die nur einer umstürzenden Verwandlung bedarf aus dem Winterfrost zum Frühling und sie ist der herrlichste Garten Gottes (s. 346), så ligger detta i linje med förf:s syn på Kristus såsom även naturens och kosmos frälsare. Emellertid måste man fråga sig, huruvida icke den kristna gudsrikestanken måste bestämmas med starkare tonvikt på det transcendenta. Köberles formuleringar i detta stycke riskera i varje fall alltför lätt att omtydas i massivt kiliastisk riktning.

I uppsatsen »Ausserchristliche Ethik als Missionsproblem» — såsom helhet synnerligen klaggörande — tar förf. ställning till tanken på logos spermatikos. I anslutning till A. Vilmar (som överhuvud tillerkännes en mycket framträdande plats) vill han ersätta den med föreställningen om fragmentariska rester från en »uruppenbarelse» (s. 375). Avståndstagandet från logos-spermatikos-tanken motiveras egent-

ligen därmed, att den icke kan bestyrkas genom bibeln. Här synes mig förf. argumentera alltför bokstavsmässigt, och detta hämnar sig däri, att uppenbarelsetanken — mycket mot förf:s vilja — i detta sammanhang får en deistisk anstrykning. Gud har, såsom det betecknande heter i en från Vilmar hämtad sats, blott låtit traditioner om sitt verk och sin vilja bli övriga åt den utombibliska folkvärlden (s. 374). Det gäller häremot att beslutsamt genomföra synen på den *levande* Guden, som icke begränsar sitt fortsatta verkande till en enda punkt eller en enda linje i historien. Vi kunna m. a. o. icke undvara tanken på »allmän», förberedande uppenbarelse vid sidan av den »särskilda» uppenbarelsen. Denna dubbellinjighet utesluter icke tanken på en uruppenbarelse, men den gör allvar av att Guds aktiva verkande, uppenbarelsen, är lika universellt som den allomfattande nåden. Det är betydelsefullt att hålla fast, att frälsningsuppenbarelsen i Kristus aldrig innebär blott ett fullständigande av uppenbarelsen på den utombibliska linjen, utan att den samtidigt innebär en kris, en dom. Men lika omistlig är tanken på att överallt där vi möta ursprunglig fromhet, där möter verkligen också *uppenbarelse* — icke blott psykologiska verkningar av vissa traderade föreställningar och handlingsprinciper.

Köberles mångsidiga, teologiskt och praktiskt-religiöst så rika arbete står värdigt vid sidan av läromästaren Heims samlingsverk. Väl når Köberle icke upp till det monumentala, som i vid utsträckning präglar Heims tankevärld och framställningssätt — även är att erinra om Heims osedvanliga gåva att finna träffsäkra och etsande bilder. I gengäld är Köberles framställningssätt smidigare, och förf. träder läsaren ännu mera mänskligt nära.

Torsten Bohlin.

SKARPA SKILJELINJER INOM DEN »KRISTNA» ETIKEN.

GÖSTA HÖK: *Värdeetik, rättsetik, kristen kärleksetik. Tre alternativ.*

C. E. Fritzes Bokförlags A.-B. (i distribution). Stockholm (tr. i Lund) 1933. XV + 194 s. Pris kr. 3: 75.

I en »alexandrinismens» tidsålder, då den humanistiska forskningen under närsynt fördjupande i minutiösa detaljundersökningar synes i fara att förlora utblicken mot de universella sammanhangen och de vitala livsfrågorna, är det särskilt uppfriskande att träffa på ett först-

lingsarbete, som under vida perspektiv och med dristig upptäckarglädje vågat sig på att söka utreda några av de vanskligaste och subtilaste problemen på teologiens och filosofiens hela vida fält. Det är etikens principiella fundamentalfrågor, alltid lika brännbart aktuella och alltid lika komplicerat tilltrasslade, som på nytt ställas under debatt i den avhandling, med vilken Gösta Hök i december 1933 förvärvade teologie doktorsgraden vid Lunds universitet. Med ett minimum av vetenskaplig apparat — litteraturförteckningen rymmes nästan på en enda sida! — har förf. hunnit vidröra ett maximum av diskutabla frågor — och det inom flera vetenskapsområden! Själva grundtyperna av etiskt tänkande inom vår västerländska kulturtradition ställas här emot varandra såsom klart skilda alternativ — med en radikalt tillspetsad renodling, som borde kunna verka stimulerande och förenklande på problemställningen inom etiken. Skulle så ej bli fallet, torde det sammanhånga med en genomgående svaghet i arbetets formella utgestaltning, vartill vi till sist återkomma: konsekvenserna av den i arbetet framlagda grundsynen äro ej nog utförda i detalj.

Inledningsvis kan arbetets egenart bäst karakteriseras genom de upplysningar om förf:s utvecklingsgång, som lämnas genom förordets tack till hans akademiska lärofäder. Efter teologiska studier i Uppsala har Hök där fått sin grundläggande filosofiska skolning hos Axel Hägerström och Adolf Phalén och därpå i Lund avslutat sin vetenskapliga utbildning i det systematiskt-teologiska facket under ledning av Gustaf Aulén och Anders Nygren. Hans skrift utgör därför ett idéhistoriskt intressant försök att kombinera och sammansmälta två av de mest markanta tankeriktningarna i det moderna Sveriges idéliv, de där visserligen i åtskilliga avseenden förete beröringspunkter, men dock — ej blott geografiskt! — äro orienterade åt skilda väderstreck. *Den som »negativ» ansedda filosofiska Uppsalaskolans speciella metod, begreppsanalysen, tages här i bruk för den »positivt» inriktade Lundateologiens specifika forskningsprogram: att i renodlad form fastställa det genuint och karakteristiskt kristna.*

Ökat intresse får Höks framställning därigenom, att han här i en rent *systematisk* principstudie utnyttjar frukterna av sina lärares epokgörande *idéhistoriska* insikter, vunna genom långvariga forskarmödor, som ännu endast ofullständigt hunnit framläggas i tryck. Under Hägerströms analyser av hellensk etik och romersk rätt har förf. lärt sig en markant typskillnad mellan värde- och rättsetik, och under Nygrens föreläsningar om »eros» och »agape» i den gammalkyrkliga

och medeltida dogmhistorien har han lärt sig att sÄrlÄgga de nyplatoniska, stoiska och äktkristna elementen inom den historiska kristendomen under skilda tidevarv. DÅ den principiella grundsyn HÖk utformat pÅ grundval av de sÅlunda givna premisserna allstÅ bygger pÅ Ännu ej kända eller dokumenterade historiska resultat, Är det mycket naturligt, ifall den mÖter gensÄgelse, sÅ mycket mer som HÖk tillspetsar sin grundtes med synnerlig skärpa. Redan i bokens bÖrjan (s. 5—6, kurs. hÄr) heter det sÅlunda: »Faktiskt kÄmpa samma tre stormakter i den religiÖsa idÄhistorien som i etiken. *De stormakter, som pÅ religionens slagfält kallas mystik, moralism och ren kristendom, beta pÅ etikens vÄrdeetik, rÄttsetik och kristen kÄrleketik.* Mot-sÄttningen har bara inte setts lika klart, nÄr det gÄllt etiken, som nÄr det gÄllt religionen.» DÄrmed Är programmet fÖr undersÖkningen givet: den gÅr ut pÅ ett sÄrskiljande av dessa disparata element, som inom etikens tradition ofta upptrÄda sammanblandade.

I ljust av idÄhistoriens fÄrskaste resultat reser sÅlunda denna bok det principiella kravet pÅ *en genomgripande reformation av vad som hittills gÄllt som evangelisk etik — med det ursprungliga, det äktkristna evangeliet som enda kÄlla och obetingad mÄttstock.*

Vi ha nu att nÄrmare granska den vÄg, pÅ vilken fÖrf. sÖkt vetenskapligt genomföra sin uppgift.

I.

Genom en grundlÄggande filosofisk undersÖkning av den logiska strukturen hos verklighetens, vÄrdets och rÄttens begrepp banar sig HÖk vÄg till sitt skarpa kontrasterande av vÄrdeetik och rÄttsetik sÅsom skilda grundtyper av etiskt bedÖmande. Starkt understrykes den likartade formella strukturen hos verklighets-, vÄrde- och rÄttskategorien fÖr att de sÄrdrag, som skilja dem frÅn varandra, skola kunna skarpt markeras, varvid vÄrdelÄran, som tydligen berett fÖrfattarens lÖsningsfÖrsök de allvarligaste vanskligheterna, fÅr en opropor-tionerligt bred behandling.

HÖk anser, att alla fÖrsök att pÅ vÄrdepsykologisk vÄg helt fÖrklara vÄrdet blivit principiellt vederlagda genom HÄgerstrÖms »Kritiska punkter i vÄrdepsykologien» 1910, men att HÄgerstrÖm i senare skrifter glidit tillbaka i den vÄrdepsykologiska betraktelse han sjÄlv vederlagt, dÅ han fÖrsÖkt skeptiskt bortfÖrklara all vÄrdekunskap fÖr att komma ifrÅn vÄrderationalismens och vÄrdepsykologiens ensidiga

lösningförsök. Liksom criticismen i kunskapsteorien avvärjer skepsis och sliter den sega tvisten mellan rationalism och empirism så, att själva verklighetskategorien är ofrånkomligt giltig, men varje enskilt omdöme om verklighet grundar sig på empirisk varseblivningsevidens, så vill Hök också inom värdeteorien lancera ett criticistiskt lösningförsök, enligt vilket värdet till sitt anspråk är absolut och oberoende av allt psykologiskt, ehuru det liksom verkligheten i praktiken är förknippat med något psykologiskt.

För min del kan jag inte finna, att detta empiriska datum, som skall vara »*conditio sine qua non*» för att en värdering skall komma till stånd och som Hök kallar »den psykologiska värderingsgrunden», blivit bestämt på ett övertygande sätt, även om försöket att ersätta en statisk psykologisk betraktelse med en mera dynamisk genom att på allvar räkna med tiden vid bestämningen av värderingens innebörd torde vara ett betydelsefullt uppslag. Författaren har i varje fall i denna mest svårtillgängliga del av sin undersökning klart angivit en lucka i värdeteorien, där den antydda psykologiska faktorn har en funktion att fylla, även om han enligt mitt skön ej själv lyckats utfylla den.

Genom att både verklighet, värde och rätt uppträda med absoluta anspråk, är dessa kategoriers formella struktur densamma, men då deras praktiska evidens samtidigt grundar sig på ett psykologiskt faktum, kunna de skiljas från varandra genom dettas olika karaktär, i det verkligheten får sin egenart av varseblivningen, värdet sin av den psykologiska värderingsgrunden och rätten sin av rättsmedvetandet. (S. 100).

Härav få nu vissa karakteristiska olikheter mellan kategorierna sin förklaring. Medan verklighet och värde äro ofrånkomligt eller transscendentalt giltiga kategorier¹, är rätten endast en empiriskt given kategori. Däremot gör rätten liksom verkligheten anspråk att gälla för alla, medan värdet alltid är värde blott för ett bestämt subjekt, individuellt eller kollektivt fattat.

¹ Så grundläggande som distinktionen mellan transscendental giltighet och allmängiltighet är för hela Höks konstruktion av etikens grundformer, hade dessa både begrepp behövt ännu närmare preciseras. Transscendental giltighet kan ej betyda alldeles densamma här som hos Kant, där den ju är oskiljaktlig från allmängiltighet. Allmängiltighet vill Hök lika litet som Hägerström tillerkänna värdet, vad det värderade innehållet beträffar, men han gör en intressant avvikelse från denne tänkare, då han i sin teori söker bättre tillvarata en objektiv innebörd i värderingen genom att tillerkänna själva den formala värdekategorien transscendental giltighet.

Men om nu värdet och rätten sakna var sitt av de kännemärken, som den andra kategorien har gemensamt med verklighetsbegreppet, (i det att värdekategorien liksom verklighetskategorien har transscendental giltighet men ej allmängiltighet, som rätts- och verklighetskategorien har, medan rättskategorien har allmängiltighet men saknar transscendental giltighet), så utsuddas denna klara strukturolikhet i verkligheten. Vanligen har man i det etiska tänkandet hopblandat de olika kategorierna med varandra, i det man tänkt rätten i värdets kategori. När man därvid tänker rätten såsom högsta etiska värde, så uppkommer genom denna korsning av kategorierna en dubbel synvilla. När den allmängiltiga rätten värderas, uppstår skenet av att vi här ha att göra med ett allmängiltigt värde, ehuru rätten som värde icke är mera allmängiltigt än andra värden, därför att rätten själv till formen är allmängiltig. När rätten tänkes i värdets tankeform uppstår å andra sidan också skenet av att den är transscendentalt giltig, ehuru denna giltighet egentligen hör blott till värdekategoriens form.

II.

För den teologiska etikens hela nutida läge förefaller det nu som om dessa subtila filosofiska begreppsdistinktioner skulle kunna få en rätt genomgripande betydelse. Den som känner något till läget inom denna disciplin måste vidgå, att där i de grundläggande principfrågorna på de flesta håll härskar oklar förvirring. Liksom den gordiska knuten lät sig lösas med ett rappt hugg, så tyckes Höks resoluta renodling av de båda etiska kategorisystem, varmed man sökt uttrycka kristendomens ethos, vara ägnad att med ett elegant snitt reda ut mången trasslig nutida tankehärva. Man har försökt att tolka det paradoxala kristna budskapet genom kompromisser mellan sins emellan motstridande tankebanor, som därtill snarare motsvarat en hednisk än en kristen livsinställning. Inte underligt därför, om kristendomens egenart endast delvis kunnat komma till uttryck i sådana korsningar av de båda utomkristna grundtyperna av etiska livsåskådningar!

Med sin förkärlek för abstrakt principtänkande har Hök egendomligt nog ej ansett nödigt att genom i detalj utförda analyser av litteratur inom facket åskådligt utveckla den betydelse i detta avseende hans uppslag synes ha. Man kan ana den av de sista sidornas analys (s. 184—194) av två sådana kompromisser hos så aktuella etiska tänkare

som Wilhelm Herrmann och Arvid Runestam, där hans grepp medför en förenklad och fördjupad inblick i den problematik, som bestämmer deras tänkesätt. Herrmanns etik karakteriseras som en kombination av en kristen tankelinje med kantiansk rättsetik, medan Runestam representerar typen av dess kombination med asketisk värdeetik. Allra intressantast är dock den inre förbindelse Hök uppvisar (s. 182—184) mellan dessa båda skeva kombinationer, därför att den exempelvis hos Ibsen, Bjørnson och Tolstoy visar sig ligga till grund för den bildade opinionens missuppfattning av förhållandet mellan gåva och krav inom kristendomen. När det gällt att tankemässigt uttrycka den organiska enhet av rättfärdighet och kärlek, som ger den kristna gudstron dess särprägel, har man sökt tolka dess etiska krav på så sätt, att man sammankopplat kristendomens kärlekstanke med rättsetiken, varvid man tvingats söka en religiös motvikt mot den moraliska rigorism, som blir följden härav, genom att glida över till att kombinera den med värdeetiken. Den förra kombinationen är just en sådan, där det etiska kravets innehåll hämtas från den kristna kärlekstanken, men där denna får en lagisk karaktär genom att det tänkes i rättsetikens allmängiltiga form. Men när kristendomens ideal av kärlekens spontana utgivande göres till en rigoristisk lag, blir det ogenomförbart och olidligt, som i Ibsens »Brand» och Bjørnsons »Over Ævne». Då modifieras det till ett ouppnåeligt ideal, tänkt på värdeetikens linje, som människan har att sträva mot i hopp om att Gud skall överse med vad som därvidlag brister. Så drives man att söka upphjälpa det rigoristiskt isolerade kravet med en religiös hjälptanke, som förslappats till overseende billighet genom att på sitt håll isoleras från rättfärdighetsdraget.

Skarpsynt har Hök i dessa analyser genomfört den innerliga förbindelse mellan Guds nitälskan och Guds förbarmande, som framhävts inom svensk teologi främst genom Einar Billing.

III.

Det lättast tillgängliga partiet i Gösta Höks avhandling utgör den del, där han positivt söker teckna en skiss av kristendomens egenart, med användande framför allt av nytestamentligt material, för att få den rätta bakgrunden för att förstå dess kärleksetik.

I nära anslutning till Einar Billing betonas här, att den Guds kärleksgärning, varom evangelierna bära vittne, den »bjudning» till Guds rike som Jesus bär fram till syndare, icke kan rätt förstås, om man för-

gäter dess hotfulla eskatologiska bakgrund, tanken på den omedelbart förestående domen. Bjudningen gäller endast under en frist, som är begränsad till en bestämd tidpunkt, okänt vilken, och det gäller att under denna »nådatid» taga emot den i tro, innan det är för alltid för sent. Blott om Guds kärleksgärning får avteckna sig mot bakgrunden av denna tidligt fixerade, konkreta domsgärning framstår den i sitt djup och sitt allvar. Tanken på den handlande Guden mister sitt liv och sin spänning, hans nåd blir en oföränderlig metafysisk egenkap hos ett tidlöst gudsbegrepp, om ej domens tanke får vara aktuellt allvar.

Liksom förf. är angelägen att i livfyllt personliga kategorier uttrycka den organiska, spänningsfyllda enheten av förbarmande kärlek och förtärande helighet i den kristna gudsbilden, så drar han sig icke för att låta kärleken mellan man och kvinna bli den mest adekvata bilden för innebörden i det liv i kärleksgemenskap med Honom, vartill Gud kallar oss. Liksom mannen äger hustrun och allt som är hennes men hon samtidigt äger honom och allt som är hans, så präglas också gudsgemenskapen av det ömsesidiga givande och mottagande, som Hök kallar »kärleksparadoxen» och som han gör till utgångspunkt för en alltför kort skiss över den kristna kärleksetikens grundstruktur. Dagligen bjuder oss Gud sina gåvor, men den dag han kräver oss helt måste vi giva Honom allt med lika helt hjärta som Han lägger i dagen, då Han icke undanhåller oss något av gudsgemenskapens salighet. Grundsynderna i en kristens liv bli därför de båda: att icke i tro taga emot allt från Gud och att icke i kärlek ge sig helt. Men då gudsförhållandet i varje ögonblick är ett personligt förhållande, som icke regleras efter statuariska regler, kan detta växelförhållande mellan gåva och krav ej regleras efter någon allmängiltig lag, som skulle gälla för alla och under alla förhållanden. »Gud giver, när han vill, och kräver, när han vill, men den, som ej tager emot, och den som ej giver, när det krävs, syndar» (s. 173).

IV.

Härmed har då Hök nått fram till de skarpa principiella skiljelinjer, som resumeras i slutkapitlet om den kristna kärleksetikens avgränsningar: »*Den kristna kärleksetiken är oförenlig med varje värdeetik*» (s. 174—179) och med »*varje rättsetik*» (s. 179).

Detta innebär givetvis icke, att en kristen etik skulle kunna i sitt arbete undvara vare sig värde- eller rättskategorien. Men båda få i

kristendomens sammanhang en helt annan användning än vad de ha i den typiska värdelärens eller rättsbetraktelsens sammanhang. Mellan kristen kärleksetik och typisk värdeetik analyserar förf. fram tre karakteristiska olikheter, som alla kunna sammanfattas i »den springande punkten»: »Bägge kunna tala om det högsta goda och bägge tala om sedligt handlande, men medan den asketiska värdeetiken kombinerar dessa storheter, så att det sedliga handlandet får värde genom att vara medel för det högsta goda som ändamål, så håller den kristna kärleksetiken dem isär, så att det högsta goda blir Guds gåva och det sedliga handlandet en konsekvens av gåvan» (s. 178—9). På samma sätt får den kristna kärlekstanken meningsfull innebörd blott med rättsbetraktelsen som nödvändig bakgrund — men blott genom att hela rättsschemat kategoriskt upphäves av den spontana kärlekens förbehållslösa utgivande. »Kärleksparadoxen innebär, att rättskategoriens skiljande på mitt och ditt med rättskategoriens egna uttrycksmedel avvisas» (s. 164, not 2). Just därför att det måste råda en distansens spänning mellan kärlek och rätt, ifall någondera skall kunna hävdas i sin renhet, avvisas alla haltande kompromissförsök oförsonligast på denna punkt. »Rättsetik och kärleksetik äro faktiskt så oförenliga, att försöket att bygga ihop dem förstör bägge» (s. 184).

Det är ytterligt komplicerade problemkomplex, som här upplåta sig. Deras utredning börjar där Höks bok slutar. Dess förtjänst är att för den fortsatta debatten ha hyfsat utgångsläget för den specifikt teologiska etikens problemställande till en klar principiell dubbel-antites, där man traditionellt förutsatt en kompilatorisk syntes åt ömse håll.

V.

Just därför att denna förstlingskrift, som röjer en ovanlig grad av kritisk tankeskärpa och konstruktiv tankekraft, med kärv ensidighet fullföljer en enda tankelinje av stor räckvidd, uppfordrar den till *kritiska inkast* på många punkter, framför allt på de gränsområden, där dess systematiska strukturanalys tangerar andra ämnesfält och forskningsmetoder — framför allt värdeteori, dogmhistoria och exegetik.

För att skarpt belysa kristendomens ursprungliga egenart sammanställer Hök historiskt stoff ur de nytestamentliga källskrifterna under systematiska synpunkter. Även om han betonar, att en sådan uppgift kan lösas blott med en rent historisk metod, dispenserar han sig från kravet på en strängt genomförd religionshistorisk-exegetisk

undersökning, då han anser en systematisk skiss förslå för det preliminära syfte, som bestämningen av kristendomens väsen i avhandlingens sammanhang har att tjäna (s. 123—26). Naturligtvis kan man ej bestrida en författare rätten att kring en skarpt markerad systematisk grundtanke gruppera ett historiskt givet stoff. Har man haft tillfälle att studera, i vilken grad de rent historiska teorierna inom den exegetiska forskningen bestämts av halvmedvetna världsåskådningsmässiga förutsättningar, kan man tvärtom ha rätt att vänta även rent exegetiskt fruktbara resultat av att konsekvenserna av en principiell tankelinje medvetet utarbetas med anlitan av historiskt material. Men skall företaget bli vetenskapligt hållbart, måste det genomföras med den historiska undersökningens metodiska hjälpmedel. Nu använder emellertid Hög ej blott ett systematiskt tankekomplex som slagruta eller heuristisk princip vid genomgången av de nytestamentliga tankarna, utan tillåter sig också att draga konsekvenser därur i fråga om texternas tolkning och andra rent historiska frågor, utan att bestyrka och utveckla dessa resultat med den exegetiska disciplinens gängse resurser för historisk argumentering. Härmed har förf. otvivelaktigt gjort sig skyldig till ett från vetenskaplig synpunkt icke försvarligt överskridande av den metodiska gränslinjen mellan systematisk och historisk forskning.

Vad som brister i de exegetiska gränsfrågorna är emellertid endast ett utslag av framställningens formella fundamentalfel. Genom stilens nyanslösa kantigheter och lakoniska koncentration bli förf:s uppslag aldrig till fullo utvecklade. Till hans utrustning hör tydligen förmågan av skarpt principiellt tänkande i starkt abstrakt förkortning, och därför förutsätter han sådan också hos läsaren i alltför hög grad. *Avhandlingens form ställer mer än rimliga krav på läsarens förmåga att på egen hand utveckla konsekvenserna av det förda resonemanget.* I föreliggande skick är det ej så lätt att genomskåda arbetets betydelse, då förf. på ett fatalt sätt försummat sin plikt att grundligt inviga läsaren i sin tankegång genom att i alla riktningar utföra de konsekvenser, som han vanligen endast lätt skisserar, just där han bort ingående motivera och genomföra dem. Att anmälaren för sin del kunnat skänka arbetets intentioner en hög uppskattning beror på att han haft tillfälle att i praktiken pröva hur fruktbara dessa uppslag visa sig vara som arbetshypoteser vid en analys av nutidens teologiska läge.

Folke Holmström.

UR TIDSKRIFTERNA.

Zeitschrift für systematische Theologie, h. 1, årg. 12: Stange: Die Lage in Deutschland nach schwedischem Urteil, Elert: Deutschrechtliche Züge in Luthers Rechtfertigungslehre, Nygren: Vom geistlichen Amt, Perle: Individualität und Gemeinschaft im Denken des jungen Schleiermachers, Stange: Offenbarung und Geschichte, Zarncke: Luthers Stellung zu Ehescheidung und Mehrehe, Pfeffer: Der Protestantismus im Aufbau der französischen Gesellschaft. — Stanges artikel om det tyska läget enligt svenskt omdöme diskuterar prof. Nygrens uttalanden om den tyska kyrkofrågan. Artikeln avslutas med följande meddelande: »Infolge des für Westfalen bestehenden Verbotes kirchenpolitischer Aufsätze in Zeitschriften kann der 4. Abschnitt über die Kirche nicht gebracht werden». — Zeitschrift für Theologie und Kirche, h. 2, årg. 15: Müller: Christentum und Deutsche Glaubensbewegung als theologisches und kirchliches Gegenwartsproblem, Heussi: Die Germanisierung des Christentums als historisches Problem, Eisenhuth: Die Idee der nationalen Kirche bei Paul de Lagarde, Weichert: Arthur Bonus und die »Germanisierung des Christentums».