

# 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 4

1928

HÄFTE 1

## I N N E H Å L L

	Sid.
Från den teologiska samtiden .....	3
Försoningsmotivet inom den kristna idéhistorien, av GUSTAF AULÉN	10
Exegetisk och pneumatisk bibelutläggning, av JOHANNES LINDBLÖM	26
Teologisk litteratur:	
• Till den nyaste religionsfilosofiska litteraturen, av Anders Nygren .....	52
Calvinforskningens nuvarande läge, av Arvid Runestam	75
EMIL LIEDGREN: Den andliga sången på anglosachsisk mark, av Y. Brilioth .....	99
V. T. ROSENQVIST: Frans Ludvig Schaumann, av Y. Brilioth	101
G. O. ROSENQVIST: Kyrkans förkunnelse och nutidsläget, av Otto Centerwall .....	105
PAUL ALTHAUS: Evangelium und Leben samt Das Wesen des evangelischen Gottesdienstes, av G. Aulén .....	111

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Den sedan länge förberedda *omläggningen av de teologiska examina* har numera blivit verklighet genom Kungl. Maj:ts beslut av den 22 december 1927. Det är framför allt tre betydelsefulla förändringar, som härmed genomförts: 1. För att *teologie kandidatexamen* skulle godkännas har det, som bekant, hittills fordrats, att den examinerade vid prövningen blivit godkänd i minst fem av de sju examensämnena. Det har bestått en möjlighet att avlägga examen med vitsordet "icke godkänd" i två av ämnena teologisk encyklopedi och teologiska prenotationer, Gamla testamentets exegetik och teologisk etik. Denna möjlighet är numera utesluten. För att teologie kandidatexamen skall anses godkänd fordras nu, att den examinerade erhållit *minst vitsordet godkänd i alla de i examen ingående ämnena*. 2. *Teologie licentiatexamen*, som hittills avlagts i minst tre ämnen, kan hädanefter avläggas i *två ämnen*, varvid dock är att märka, att om ämnet symbolik medtages, minst tre ämnen erfordras. Symboliken kommer alltså hädanefter att i licentiatexamen intaga en egen domlig mellanställning mellan vara och icke-vara: den som av någon anledning vill medtaga detta ämne i sin examen kan göra det, men därvid måste det tillfogas en så kvalificerad licentiatexamen, att den även utan denna tillökning kunde godkännas. 3. Ny är också den för såväl teologie kandidat- som licentiatexamen gällande rätten att undergå *efterprövning* för erhållande av *högre betyg*; den som avlagt teologie licentiatexamen är ävenledes berättigad att undergå efterprövning i ämne, som icke ingått i hans examen. Dock är efterprövningsrätten begränsad till en gång för varje ämne i en och samma examen.

I sammanhang härmed har också en förändring genomförts i fråga om *teologisk-filosofisk examen*. Hittills har denna examen omfattat trenne obligatoriska ämnen: grekiska och hebreiska språken samt teoretisk filosofi. Numera heter det däremot: "Teologisk-filosofisk

examen skall omfatta muntlig prövning i grekiska och hebreiska språken samt i *ettdera av ämnena latinska språket och teoretisk filosofi*. Studerande må äga rätt att, utöver de sålunda föreskrivna ämnena i sin examen ytterligare medtaga historia eller det av ämnena latinska språket och teoretisk filosofi, som eljest icke ingår i hans examen, eller ock såväl historia som nämnda ämne“. Även här medges rätt till efterprövning enligt samma grunder, som ovan angivits.

Möjligheten att avlägga teologisk-filosofisk examen i mer än tre ämnen torde blott i undantagsfall komma att utnyttjas. Vad som däremot kan bliva av genomgripande betydelse, är den förändring, som vidtagits i och för *stärkandet av det latinska språkets ställning*. Samma tendens att stärka latinets ställning förmärkes också i stadgandet, att den som efter avlagd filosofisk ämbetsexamen, filosofie kandidatexamen eller filosofie licentiatexamen vill inskriva sig i teologiska fakulteten har att styrka, att han i studentexamen eller fyllnadsprövning erhållit vitsord om minst godkända insikter i latinska språket.

Reformen i vad den rör den teologiska examensordningen torde från alla håll hälsas med tillfredsställelse. "Tvåämnes-licentiaten" är ju ett gammalt önskemål; och kravet på att det monstrum, som hette "icke godkänd" i teologie kandidatexamen skulle avskaffas, har för ett par år sedan offentligen framburits även av de teologie studerande själva. Också försöket att giva latinets en fastare ställning är ett tidens tecken, varöver man gläder sig. Men vad skall man säga om det sätt, varpå man försökt vinna detta — *genom att offra filosofien i dess ställning som obligatoriskt ämne* i teologisk-filosofisk examen? Här står man förvånat spörjande. Huru har denna ödesdigra reform kommit till stånd? På vilka universitetsmyndigheters tillskyndan? Eller har det skett mot deras uppfattning? Har man vid denna reform verkligen vetat vad man gjort? Har man genomskådat konsekvenserna? Hittills ha praktiskt taget alla teologie studerande kommit med förut-utbildning i filosofi. Om de numera erbjudna alternativen skulle komma att jämt utnyttjas, så skulle följderna bli, att hädanefter bortåt hälften av teologie studerande skulle sakna varje filosofi-utbildning. Även om man bortser från den skolning i metodiskt tänkande, som filosofistudiet är avsett att giva, samt att psykologiens

studium alltjämt är knutet vid filosofien, vilket allt borde manat till försiktighet i fråga om att rubba filosofiens ställning som obligatoriskt ämne, så återstår den orimligheten, att det hädanefter kan bli många, som gå till sina teologiska studier utan någon kännedom om Platons och Aristoteles', stoicismens och nyplatonismens tankevärld — för att blott nämna ett par exempel från gamla tiden. Man kan föreställa sig de teologiska studiernas kvalitet hos den, för vilken platonism, aristotelism, stoicism, nyplatonism blott äro tomma ord. Och det värsta är, att detta går ut över nästan alla de teologiska ämnena — för att nu icke tala om den allmänna kulturella förlusten i att stå främmande för det som satt sin prägel på stora delar av den andliga odlingen. Att här vilja offra filosofien vittnar om en brist på sinne för proportionerna, som är häpnadsväckande. På denna punkt kan den nya examensordningen endast betecknas som ett atentat — i all sin välmening. Det är ju ytterst glädjande, att man vill stärka latinets ställning, men på detta sätt får det icke ske. Med all sympati för denna strävan kan man därför, så som läget nu är, icke önska något annat än att reformen på denna punkt skall stanna vid en reform på papperet. Man torde kunna hoppas, att de studerande, som beröras av reformen, i detta avseende äro mera klar-synta än stadgan själv. Här är status quo vida att föredraga framför reformen.

\*

\*

\*

Genom underhusets förkastande av det förslag till alternativ bönbok (Book of Common Prayer), som stått i medelpunkten för det kyrkliga intresset i England under de senaste åren, har en kyrkopolitisk kris inträtt, vars räckvidd ännu icke låter sig med säkerhet överskådas. Ett tjugoårigt arbete på en i högsta grad intern kyrklig fråga, ett arbete, vars främsta mål varit att ge de nu i vissa avseenden ohjälpligt föråldrade ritualen och liturgiska bestämmelserna en sådan form, att det liv, som faktiskt levas i den nutida kyrkan, skall kunna rymmas därinom, att med ett ord så gestalta reglerna för den allmänna gudstjänsten, att de över huvud kunna efterlevas, — detta arbete hade resulterat i ett förslag, som stöddes av en överväldigande majoritet inom alla kyrkans beslutande organ: 34 biskopar röstade

för förslaget, endast 4 emot detsamma, kyrkomötets prästerliga hus hade en majoritet av 253 för förslaget mot 37 röster å andra sidan, i lekmanhuset voro siffrorna 230 och 92. Även stiftsmötena ha oftast med betydande majoriteter uttalat sig för förslaget. Motståndet kom från de båda ytterlighetspartierna, den extremt evangelikala gruppen, som gått i spetsen för en delvis ovärdig och hänsynslös agitation mot förslaget, under den gamla, alltjämt i de breda lagren populära parollen "no popery", och den rent romaniserande flygeln av anglokatolikerna, vilka ogillade den nya liturgien, bl. a. emedan den faktiskt utesluter deras rent romerska nattvardsuppfattning. På det hela taget är det påfallande, att den mot förslaget fientliga minoriteten stegrats i proportion till de röstande församlingarnas inkompetens att bedöma frågan — för att slutligen kulminera i underhuset.

Ärendets gång genom parlamentet började under gynnsamma auspicer: "the Ecclesiastical Committee", som har att förbereda saken, tillstyrkte i ett grundligt betänkande kyrkomötets förslag. Överhuset behandlade det i en stor tredagarsdebatt, som på det hela taget låg på ett mycket högt plan, och gav sitt bifall med 241 röster mot 88. Man motsåg med de bästa förhoppningar den slutliga behandlingen i underhuset, där blott en dag anslagits till debatten. Men det visade sig här, att man underskattat motståndets styrka. De populära slagorden funno här en genklang, som de icke kunnat få på annat håll. En atmosfär skapades, som var så ogynnsam som möjligt för ett lugnt bedömande av de höga och andliga ting, som voro å bane. I ett enskilt brev heter det, att "huset snarare hade utseendet av en samling dansande dervischer än av en rådplägende församling". Vid förslagets fällande samverkade en grupp av rättrogna puritaner inom kyrkan med frikyrkömän, liberaler och socialister, vilka spekulerade i utsikterna till skilsmässa mellan stat och kyrka, och rena kyrkofiender — särskilt den indiske kommunisten Saklatvalas röst har fått en herostratisk ryktbarhet. Likväl blev majoriteten ganska liten: 238 mot 205.

Det är givet, att utgången måste framkalla bestörtning på kyrkligt håll. Man kunde med skäl fråga sig: är det på detta sätt och i denna stämning, som det slutliga avgörandet skall träffas om den engelska

kyrkans nattvardsliturgi? Kan detta förenas med anspråket på kyrkans andliga autonomi? Har ej härmed förutsättningarna för fortbeståndet av "the Establishment" ryckts undan? Men vid närmare besinning framträdde en rad omständigheter, som i viss mån ställde det skedda i annan belysning. Det var tydligt, att kyrkans sak sköts illa i underhuset, och att förslaget motståndare firat en oratorisk triumf, som för ovanlighetens skull blivit bestämmande för omröstningens resultat. Vidare visade det sig, att det var röster från det presbyterianska Skottland och det starkt frikyrkliga Wales, vilka fällt utslaget i denna fråga, som endast avsåg kyrkan i det egentliga England. Även från presbyterianskt och frikyrkligt håll hade enstaka röster krävt respekt för den anglikanska kyrkans inre autonomi. En stor del av husets medlemmar saknade tydligen förutsättningar att bedöma vad saken egentligen gällde. Regeringen hade stått delad, Baldwin hade talat för, under det att inrikesministern Sir W. Joynson-Hicks gått i spetsen för oppositionen. Slutligen hade den korta tid, som stod till förfogande för debatten, bidragit att skapa den panikstämning, varunder frågan avgjordes.

Biskoparna ha också bestämt vägrat att betrakta utgången som definitiv, men samtidigt låtit förstå, att kyrkan i denna fråga icke kan böja sig för en tillfällig majoritet i underhuset. Då denna emellertid delvis synes bero på missförstånd, vill man ej misströsta, och det varnas för obehärskade uttalanden. Med beundransvärd energi har den gamle ärkebiskopen av Canterbury, nu på sitt 80:de år, åter satt sig i spetsen för arbetet. En följd av nederlaget har varit, att den vördnadsvärde åldringen i Lambeth blivit föremål för en storlagen hyllning, som på sina håll tagit sig anmärkningsvärda uttryck: han har betecknats som "the finest figure in England", som den störste ärkebiskop, den engelska kyrkan haft.

Såsom det var att vänta, ha biskoparna åter framlagt i huvudsak samma förslag, blott med vissa smärre ändringar och förtydliganden. Detta förslag går nu närmast till kyrkomötet och konvokationerna: dessa instansers behandling torde kunna avslutas under vårmånaderna. Då det sålunda återkommer inför underhuset, är det väl möjligt, att utgången här kan bli en annan. Skulle det ånyo förkastas, synes det oundvikligt, att kyrkan tar sin sak i egna händer

och kräver full frihet att själv ordna sina inre angelägenheter. Detta åter innebär skilsmässa mellan stat och kyrka — disestablishment. Men om denna konsekvens vid nästa behandling i parlamentet fattas klart i sikte, torde detta göra åtminstone regeringspartiets anhängare mindre benägna än nu att medverka till förslaget fällande. Den kris, som nu inträtt, är i varje fall högst lärorik med hänsyn till de villkor, varunder en med staten förbunden folkkyrka i denna tid har att räkna. Skall den utveckling i riktning mot en fri, i andliga ting autonom folkkyrka, som i England inletts genom den nya kyrkoförfattningens tillkomst, kunna fortsätta utan att bandet mellan stat och kyrka slites? Detta är en fråga, som är av största intresse även utanför Englands gränser — överallt, där man i nutiden sysslar med liknande problem

\*

\*

\*

Med en tydlighet som icke lämnar något övrigt att önska har påvestolen genom encyklikan *Mortuos animos* tagit avstånd från de kyrkliga endräktssträvandena. För Rom finnes det endast en enda väg till kyrklig gemenskap och endräkt: det gäller att underkasta sig Rom. Ståndpunkt och ställningstagande voro icke oväntade. Att Rom icke kunde vara med har det redan tidigare sagt ifrån både till Stockholmslinjens och Lausannelinjens män. Ingen har tänkt sig att Rom nu skulle visa tecken till sinnesändring. De icke-romerska kyrkorna behövde knappast nytt besked. Men möjligen var det nödvändigt att låta kommandoropet ljuda till de egna lederna. Det är icke obekant, att det också inom den romerska kyrkans sköte finnas många, hos vilka den kristna gemenskapens tanke är levande och som ingenting hellre skulle önska än att avspärrningen upphörde. Kurian har funnit, att klart besked var av nöden.

Ett par reflexioner må tillfogas. Roms ställning är densamma som alltid. Men läget utanför är icke detsamma som det varit. I gamla dagar var Rom icke ensamt om sin absolutistiska och intoleranta position. Samma anda behärskade också andra kyrkor. Nu är denna andas makt väl icke övervunnen men dock bruten. Till och med den ortodoxa kyrkan, vilken betraktar sig som den gamla odelade kyrkans legitima arvtagerska och den rena lärans speciella vakterska, visar oförbehållsamt sin åstundan efter gemenskap med de evange-

liska kyrkorna. Framför allt vill den utan alla restriktioner vara med i den kyrkogemenskap, som samlar sig kring lösensorden *Life and work*. Men den vill icke ens draga sig undan från förhandlingarna om *Faith and order*. Detta förändrade läge kastar nytt ljus över Rom, dess anda och dess hållning. Rom är detsamma. Men dess anspråk på allmänlighet te sig mera sekteriska än någonsin förut. För övrigt vill det synas som om Rom under de senaste decennierna kommit att lägga allt starkare vikt vakthållningen kring den förment rena läran. I äldre tid låg huvudvikten mera på kyrkan såsom kult- och rättsinstitut. Efter allt att döma har först kampen mot modernismen och sedan rädslan för de allmänkyrkliga endräktssträvanden förlätt Rom att starkt skjuta doctrina i förgrunden.

\*                      \*

\*

Under det ekumeniska mötet i Lausanne talades det mycket om the spirit of Stockholm. I dessa dagar har första häftet av *Stockholm — international review for the social activities of the churches* utkommit. Huvudredaktör är doktor A. Keller, Genève. Övriga utgivare äro principal Garvie, London, professor Titius, Berlin och pastor Gounelle, St Etienne. Prospektet annonserade ett stort antal medarbetare från skilda länder, däribland särdeles många från Sverige. Man lade emellertid märke till att Danmark endast var representerat med ett namn och Norge icke alls. Man må hoppas, att redaktionen i framtiden finner livligare anknytning åt dessa håll. Tidskriftens första häfte ter sig med sitt rika och omväxlande innehåll synnerligen löftesgivande. Det inledes med representativa uttalanden från *Life- and- Work-rörelsens* ledande män. Bland artiklarna lägger man icke minst märke till en klar och instruktiv utredning om *Ethics and Economies* av professor Eli Heckscher, Stockholm. Tidskriftens språk äro engelska, tyska och franska. Man må hoppas, att denna internationella tidskrift, som är en direkt följd av Stockholmsmötet, skall kunna effektivt tjäna och på samma gång fördjupa the spirit of Stockholm.



# FÖRSONINGSMOTIVET INOM DEN KRISTNA IDÉHISTORIEN

AV PROFESSOR GUSTAF AULÉN, LUND

De gängse framställningarna av "försoningslärans" historia giva, förefaller det mig, en avsevärt misstecknad bild. Den i allmänhet vedertagna uppfattningen har ungefär följande grunddrag. Inom den gamla kyrkan har icke någon egentlig och närmare utförd "försoningslära" utbildats. Denna tids teologiska insatser ligga, vill man säga, på annat håll och röra framför allt kristologi och trinitetslära. Vad försoningsläran beträffar stannar det vid trevande ansatser i olika riktningar, varvid tankarna ofta gå i en fantastisk mytologisk riktning. Den egentlige upphovsmannen till en genomförd försoningslära skulle vara Anselm av Canterbury, som därmed tillerkännes en dominerande roll inom den kristna idéhistorien. Hans betydelse är framför allt att han genom sin i *Cur deus homo* utvecklade satisfaktionslära övervunnit och utrensat gamla mytologiska föreställningar om Kristi livsverk såsom innebärande ett övervinnande, resp. överlistande av djävulen, att han vidare i den mera "fysiska" frälsningsuppfattningens ställe satt tanken på frälsningen såsom innebärande en befrielse från skulden samt slutligen att han lärt en "objektiv" försoning: Gud är objekt för Kristi försoningsverk och försonas genom den satisfaktion som hembjudes honom. Abelard betraktas såsom representant för en motsatt typ, hans försoningslära är icke "objektiv" utan subjektiv: försoningen kommer tillstånd därigenom att Kristi kärlek väcker människornas genkärlek. Anselms försoningslära blir emellertid för lång tid framåt den härskande. Vid reformationen sitter den i orubbat bo och under den s. k. ortodoxins tid blir den närmare utbildad och preciserad. Därefter kommer från 1700-talet en upplösningstid, vilken fullföljer tidigare tendenser från socinianismen och andra håll. Under 1800-talet karakteriseras läget av brytningar mellan den "gamla", "objektiva" och en "subjektivt" orienterad försoningslära, varvid man från båda håll söker stöd för sin uppfattning i bibeln.

Hela denna bild av försoningsmotivets ställning inom den kristna

idéhistorien är som sagt, efter vad jag kan se, i hög grad feltecknad. Den närmaste orsaken härtill synes vara att frågeställningen är alltför ensidigt beroende av den gamla ortodoxins teologi. Det är denna teologis problemställningar, som bestämma sättet att fråga och se. Beroendeförhållandet är lika påtagligt både när inställningen gentemot ortodoxin är positiv och när den är negativ. För att bestyrka min utsaga om felteckningen fäster jag närmast uppmärksamheten på följande omständigheter. 1) Inom den gamla kyrkan möter oss försoningsmotivet i tvänne, fullt klart utgestaltade, artsilda huvudtyper, en österländsk och en vesterländsk typ, av vilka särskilt den förra i allmänhet blivit alldeles otillräckligt beaktad. 2) I huvudsak föreligger den anselmska tankegången klar redan hos Tertullianus och Cyprianus: Kristi lidande innebär en åt Gud hembjuden "satisfaktion" och denna satisfaktion medför en oändlig "förtjänst". 3) Anselms betydelse inom den kristna idéhistorien har därför blivit ofantligt överskattad. Man må särskilt beakta, att de drag i den anselmska försoningsläran, som sedan gå igen under medeltiden, helt enkelt återgiva gammal vesterländsk tradition, men att den följande medeltida teologin däremot lämnar åsido det som kan sägas vara specifikt anselmskt, nämligen försöket att demonstrera satisfaktionsvägens rationella nödvändighet. Thomas har intet till övers för ett dylikt försök och för den nominalistiska teologin från medeltidens sista skede är det givetvis rena styggelsen. Det var ortodoxin förbehållet att på denna punkt söka anknytning till Anselm — och i denna anknytning har väl den gängse övervärderingen av Anselms betydelse inom den kristna idéhistorien sin egentliga orsak. 4) När man utan vidare vill inordna reformationen — vi tänka speciellt på Luther — inom det anselmska försoningsschemat, är detta uppenbart missvisande och ger ingen föreställning om vad som är mest karakteristiskt för den store reformatorn. 5) Den traditionella problemställningens terminologi — "objektiv" och "subjektiv" försoning — är slutligen mera ägnad att förvirra än att klargöra. Olägenheten med termen objektiv försoning har närmast varit den att försoningens "objektivitet" knutits till en viss bestämd teori härom, till den teori som gör Gud till försoningens objekt. Det har därigenom undanskymts, att den här i fråga varande "objektiviteten" också kan tagas i annan bemärkelse. Ännu

större olägenheter äro förbundna med begreppet "subjektiv" försoning. Det är svårt att förstå vad som överhuvud skall menas med termen subjektiv i detta sammanhang. Den synes i själva verket vara helt otjänlig, försåvitt som ju "försoning" förutsätter tvänne parter. Uttrycket subjektiv leder närmast tanken till en "försoning med sig själv", men detta är — åtminstone som regel — icke meningen. Terminologin är därför i hög grad suddig.

Se vi nu till en början på försoningsmotivets utgestaltung inom *den gammalkyrkliga teologin*, kan man här urskilja tvenne artskilda huvudtyper: den grekiska (typ 1) och den latinska (typ 2).

Inom den karakteristiskt grekiska teologin står tanken på människoblivandet, inkarnationen i centrum. Den gudomliga "naturen" har i och genom Kristus trätt in i människolivet. Detta betyder på en gång skapelsens fulländning och dess frälsning, det senare därigenom att släktet på denna väg gudomlig- och odödliggöres. Människoblivandets gärning fullkomnas genom döden och uppståndelsen: det gudomliga, eviga livet segrar så över synd, död och djävul. Denna grundsyn möter oss t. ex. hos Irenaeus, Athanasius, Gregorius av Nyssa, i själva verket överallt var vi kunna tala om karakteristisk grekisk tankegång. Med förkärlek betraktas här Kristi försonings- och frälsningsverk såsom en seger över, ett övervinnande av djävulen. I drastiska, stundom groteska bilder skildras hurusom djävulen kommer till korta på grund av sin oförmåga att betvinga Kristi gudomliga natur. Vi fästa oss här särskilt vid tvenne ting: den frälsande och försonande makten är den oövervinneliga "gudomliga naturen" och Kristi livsverk fattas såsom ett övervinnande av djävulen, icke såsom en åt Gud hembjuden satisfaktion.

Den latinska tankegången, sådan den tidigast representeras framför allt av Tertullianus och Cyprianus, har en helt annan struktur. Här möta vi genast de för den vesterländska traditionen så karakteristiska begreppen satisfactio och meritum. Allt är här inställt under rättsförhållandets aspekt. Kristus tillfredsställer genom det utförda satisfaktionsverket Guds rättsanspråk och förvärvar därigenom den förtjänst, som är erforderlig för att konflikten mellan Gud och människa skall kunna lösas. Redan från början förefinnes ett tydligt sammanhang mellan försoningsmotivet och de framväxande botteorierna.

Olikheten i jämförelse med den grekiska typen framträder icke minst därigenom att den latinska tankegången lägger den avgörande vikten vid "den mänskliga naturens" prestation. Allt hänger på att just Kristi mänskliga natur genom lidandet och döden presterar den erforderliga satisfaktionen. Den gudomliga naturens roll är mera sekundär: dess betydelse ligger däri, att den mänskliga naturens prestation tack vare dess förbindelse med den gudomliga naturen får ett större värde än den eljest skulle ägt, ett "oändligt" värde. Men den gudomliga naturen är på intet sätt tänkt såsom den aktiva makten, såsom subjektet i frälsningsverket. Från den grekiska utgångspunkten låg tanken på ett Guds "lidande" i och genom Kristus nära tillhands. Det är karakteristiskt att den s. k. patripassianismen framväxer på grekisk mark. Men det är också karakteristiskt, att man värjer sig mot denna konsekvens. Bl. a. står den typiskt grekiska tankegången med dess betonande av gudomens upphöjdhet och avskildhet hindrande i vägen. Den gudomliga naturen är såsom sådan upphöjd över allt vad lidande heter: *apateia* är dess signatur. Man stannar därför vid att hävda, att den gudomliga naturen visserligen i och för sig är fri från lidande men att den i stället lider i och genom den mänskliga natur, som den iklätt sig och gjort till sin.

I själva verket präglas och bestämmes försoningsmotivets snart sagt hela följande historia av motsättningen mellan dessa båda huvudtyper.

I de gängse dogmhistoriska framställningarna har, såsom redan antytts, "typ 1" blivit alltför negligerad. Man har, där man överhuvudtaget reflekterat på densamma, varit benägen att betrakta den såsom en famlande och osäker begynnelse, som snart nog övervunnits och försvunnit. Man har tagit anstöt redan av den drastiska bildvärlden och den mytologiska utgestaltningen och redan av dessa anledningar utdömt den såsom mindervärdig. Det har tett sig såsom nära nog en självklar sak, att den vesterländska traditionen, i fråga om vilken man i allmänhet hänvisat till Anselm, skulle betytt ett stort framsteg i jämförelse med den österländska "mytologin".

För ett bedömande, som mödar sig om att tränga bakom formler och dräkter in till de religiösa grundmotiven är detta emellertid ingalunda någonting självklart. Läget är alltför komplicerat för att

man skulle kunna stanna vid ett så summariskt domslut. Den grekiska typen har sin styrka för det första däri att den uppvisar en mera organisk uppfattning av förhållandet mellan Gud och Kristus — något som framträder i tanken på "den gudomliga naturen" såsom den verksamma makten i försoningsverket — och för det andra genom den huvudsynpunkt, som anlägges på försonings- och frälsningsverket: detta innebär ett övervinnande av de makter, som stå den gudomliga viljan emot. Det är uppenbart, att denna organiska syn går förlorad inom den vesterländska typen: i och med det att Gud göres till försoningens objekt, har man satt en oöverstiglig klyfta mellan kristologi och försoningslära — kristologins huvudtanke blir i försoningsläran satt ur funktion. Detta resultat har givetvis sin grund i det utpräglat legalistiska betraktelsesätt som den latinska traditionen anlägger. Men å andra sidan ligger det utan tvivel *något* berättigat i det traditionella bedömandet. Det kan nämligen icke gärna bestridas, att den grekiska typen anlägger en mera "fysisk" och "naturartad" synpunkt: frälsningen består i delaktighet av den gudomliga "naturen" och vinnes genom dennas oförstörbarhet. För den vesterländska tankegången är den gudomliga "naturen" någonting långt mera kvalificerat, innehållsbestämt. Därför kommer också det onda, som står gudsviljan emot, att långt klarare ses från det religiöst-etiska innehållets synpunkt, såsom synd.

Att vi hos *Luther* otaliga gånger återfinna den vesterländska typens traditionella terminologi och synpunkter är ett välkänt faktum. Men därmed är det ingalunda sagt att *Luther* helt enkelt skulle betyda en fortsättning och eventuellt utbildning av denna typ. Så snart man betraktat *Luthers* "försoningslära" såsom identisk med den gamla "anselmska", har man — helt naturligt — måst konstatera en egenomlig inkongruens mellan "rättfärdiggörelseläran" och "försoningsläran". Under det att den religiösa grundsyn, som ligger bakom *Luthers* satser om rättfärdiggörelsen, betecknar den starkast tänkbara brytning med all legalistisk uppfattning av förhållandet mellan Gud och människa, under det att Guds rättfärdiggörande av den syndiga människan här fattas såsom en akt *contra legem et contra rationem*, är den försoningslära, för vilken huvudsaken är satisfaktionens fullgiltiga prestation, inställd inom rättsordningens ram. Man måste fråga

sig, om icke Luthers centrala religiösa syn fått inverka på hans fattning av försoningsmotivet och lett honom in på andra banor än de traditionellt vesterländska. Frågan måste obetingat besvaras jakande. Någon följdriktigt genomförd "försoningslära" har Luther icke givit. Olika tankeriktningar bryta sig med varandra. Hela den förreformatoriska teologin är s. a. s. kastad i smältdegeln — den håller på att undergå en omsmältningsprocess. Lika väl som vi hos Luther finna traditionellt vesterländska idéer, som, åtminstone skenbart, befinna sig i strid med Luthers religiösa grundsyn — i själva verket kan man iakttaga huru även sådana rent rättsliga termer som *satisfactio* och *meritum* åtminstone ofta transponeras bort från den rättsliga sfären — lika väl finna vi också helt annorlunda orienterade tankegångar, som helt och hållet harmoniera med sagda antilegalistiska grundsyn. Temat är vidlyftigt — jag kan här endast beröra själva huvudlinjen hos Luther. En i någon mån utförligare behandling av denna fråga finnes i min bok *Den kristna gudsbilden genom seklerna* och i nutiden sid. 203 ff.

Luthers karakteristiska tema är kamp- och segermotivet. Han ser med förkärlek Kristus såsom Guds kämpe och segerherre, vilken strider mot och — på offrets och lidandets väg — övervinner de fiender och tyranner, under vilka mänskligheten lider: synd, död, lag, vrede, helvete, djävul o. s. v. Man observere icke bara hur ofta detta tema återkommer i Luthers skrifter utan också och icke mindre *var* det förekommer. Betecknande är nämligen att det tränger sig fram där Luther talar som enklast och omedelbarast, såsom i psalmerna och i förklaringen till andra artikeln i Lilla katekesen — Kristus har "förlossat, förvärvat och vunnit mig, förtappade och fördömda människor, ifrån alla synder, ifrån dödens och djävulens våld" etc. Den roll som detta motiv spelar för Luthers hela kristendomssyn torde knappast kunna sägas ha blivit tillbörligt beaktad.

Vad vi i detta sammanhang närmast vilja fastställa är, att den tankegång hos Luther, inför vilken vi nu stannat, till sin grundstruktur är nära besläktad med den första av den gamla kyrkans huvudtyper, den grekiska. Alla de gamla motiven från denna tid återkomma också hos Luther — ända till överlistandet av djävulen. Luther drar sig icke för att bruka även de mest drastiska bilder. Efter orda-

sätten att döma är Luther lika "mytologisk" som någonsin den gamla grekiska kyrkans män. Och sannolikt är redan denna omständighet tillräcklig orsak till att detta motiv hos Luther ofta blivit behandlad med en viss överseende ringaktning — Ritschl är ett belysande exempel. Men om Luther alltså kan sägas anknyta till, ja, direkt återupptaga "typen 1", så sker dock samtidigt en djupgående ombildning av densamma. Saken illustreras måhända allra bäst genom några ord ur Luthers Stora Galaterbrevskommentar, däri Luther skildrar det drama, där Kristus kämpar och segrar. Orden lyda: "Så hade ock förbannelsen, som är Guds vrede över hela världen, en kamp med välsignelsen, det är med Guds eviga nåd och barmhärtighet i Kristus. Förbannelsen sammandrabbar alltså med välsignelsen och vill fördöma och alldeles tillintetgöra den, men den kan det icke. *Välsignelsen är nämligen gudomlig och evig*, därför måste förbannelsen vika. Ty kunde välsignelsen i Kristus övervinnas, *så skulle Gud själv kunna övervinnas*. Men detta är omöjligt. Kristus, som är Guds kraft, rättfärdighet, välsignelse, nåd och liv, övervinner och bortskaffar alltså dessa odjur, synden, döden och förbannelsen. - - - Och här ser du, hur nödvändigt det är att tro och bekänna artikeln om Kristi gudom. När Arius förnekade denna, måste han också förneka återlösningens artikel. Ty att övervinna världens synd, död, förbannelse och Guds vrede genom sig själv, det är ett verk, icke av någon skapad varelse, utan av den gudomliga allmakten. - - - Att utplåna synden, förstöra döden, borttaga förbannelsen genom sig själv, att skänka rättfärdighet, föra livet fram i ljuset, giva välsignelsen — att tillintetgöra de förstnämnda och framskapa de senare, *detta är allena den gudomliga allmaktens gärning*".

Sammanhanget med typ 1 ligger här i öppen dag. För det första är det uppenbart att frälsningsverkets subjekt är den gudomliga makten själv. Ingen annan makt mäktar övervinna de fiender Kristus besegrar. I själva verket möter tanken på den gudomliga makten såsom frälsningsverkets subjekt snarast ännu klarare och eftertryckligare hävdad än inom den gamla grekiska typen. För det andra föreligger det hos Luther ett — av honom självt starkt framhävt — sammanhang mellan kristologin och försoningsmotivet: förefanns det i detta avseende ett organiskt betraktelsesätt inom den gamla gre-

kiska teologin, så är detta i ännu högre grad fallet hos Luther. Kristologins grundtanke fullföljes i "försoningsläran" — den traditionella vesterländska klyftan mellan kristologi och försoningslära existerar icke mera. Luther har genombrutit den vesterländska traditionens legalistiska tanke-schema — här liksom ifråga om "rättfärdiggörelsen". Men på samma gång har den grekiska typen här blivit föremål för en djupgående förvandling. Luthers kategorier äro rent andliga. De gamla motiv som Luther upptar ha i själva verket transponerats över från den mytologiska till den rent andliga sfären. Och tonvikten ligger icke längre — såsom i den gamla inkarnationsteologin — på det fysiska, på den gudomliga *naturen* hos Kristus och på den mänskliga *naturens* gudomliggörande hos oss, utan den ligger i stället på det andligt-kvalitativa — Kristus är "Guds kraft, rättfärdighet, välsignelse, nåd och liv" och frälsningen består i den med syndernas förlåtelse givna gudsgemenskapen.

Om det för Luther egenartade kan sägas ligga i en anknytning till och ombildning av typ 1, så möta vi däremot i den s. k. ortodoxin en närmare utbildning av typ 2. Den för den vesterländska traditionen karakteristiska tankegången har aldrig någonsin blivit så energiskt och konsekvent genomförd som här. Denna slutenhet har utan tvivel varit en mäktigt bidragande orsak till att ortodoxins försoningslära levat kvar med segt liv, även långt sedan ortodoxins egentliga glanstid var förgången, samt till att en senare tids frågeställningar varit starkt beroende av ortodoxin — även på sådana håll, där inställningen i förhållande till densamma varit negativ.

Inom *ortodoxins* försoningslära är det rättsliga draget starkare framträdande än någonsin. Allt behärskas av tanken på Lagen och dess majestät: lagens krav måste under alla omständigheter uppfyllas och det straff den stipulerar måste ovillkorligen utkrävas. Detta har skett i den genom Kristus åvägabrakta satisfaktionen, genom "den görande och den lidande lydnaden". Man spar sig ingen möda för att demonstrera satisfaktionsverkets rationella nödvändighet — det frö som Anselm utsådde har här äntligen fallit i god jord och burit frukt. Ortodoxin känner endast följande alternativ: antingen en satisfaktion, som tillfredsställer den gudomliga rättfärdighetens krav, eller också en förlåtelse, som kännetecknas av slapphet. Valet mellan dessa



tvenne möjligheter är icke svårt — ortodoxins styrka ligger nämligen däri att man under inga omständigheter vill veta av något avprutande på den gudomliga viljans radikala och dömande motsättning till syndens onda. Människorna må därför kunna förlåta utan satisfaktion — de kunna det, säger Hollazius karakteristiskt, därför att de äro syndare — men Gud kan det icke. Såsom iudex iustissimus måste han ovillkorligen kräva en satisfaktion, genom vilken lagens krav uppfyllas och det av densamma föreskrivna straffet utkräves. Denna bevisföring bestyrkes med förkärlek genom gammaltestamentliga citat, sådana som t. ex. Ordspråksboken 17: 15: Den som giver den skyldige rätt (qui iustificat impium) är en styggelse för Herren, medan man däremot, betecknande nog, har betydande svårigheter med att uppvisa att en del nytestamentliga ord icke vederlägga teorin.

Just därför att den vesterländska traditionens huvudtyp här blivit mera omsorgsfullt utarbetad och mera konsekvent genomförd än någonsin förut, framträder också både teorins styrka och dess svaghet i klarare ljus än tidigare. En uppgörelse, som verkligen vill tränga in sakens kärnpunkt, måste ovillkorligen taga sikte på själva den frågeställning, från vilken denna försoningslära utgår: antingen satisfaktion eller också en slapp förlåtelse. Det är tydligt, att ortodoxins män ha fullgoda skäl att till det yttersta bekämpa en sådan syn på förhållandet mellan Gud och människa, som avtrubbar eller förtar allvaret. Men frågan är, om den väg, på vilken man så slår in, är den enda möjliga — eller rättare: frågan är om denna väg verkligen för till det åsyftade målet. Den syn på förlåtelsen, som ligger bakom denna försoningslära, är väsentligen en negativ: förlåtelsen innebär ett efterskänkande av straffet, men den har i sig själv ingen egentlig udd mot det onda är därför icke heller någon omskapande och förnyande makt. Det är från denna synpunkt sett lätt att förstå, att kärleken såsom sådan skall vara suspekt. Den kan s. a. s. icke tillåtas att handla på egen hand. Den måste omsorgsfullt bevakas av rättfärdigheten. Denna senare måste skaffa sig fullgoda — rättsliga — garantier för att icke kärleken tillåter sig ett slapphetens overseende.

Har man en gång genomskådat, att frågeställningen äger denna art, så är därmed också själva frågeställningens otillfredsställande

karaktär uppvisad. Alternativet är falskt, därför att man här utgår från en, kristligt sett, mindervärdig syn på den gudomliga kärlekens art. Man ser icke, att det är den gudomliga kärleken själv, som allena effektivt står det onda emot. Men därmed är det också tydligt, att denna legalistiska försoningsteori icke kan övervinnas blott s. a. s. genom en kvantitativ förskjutning, blott därigenom att tonvikten flyttas över från den vedergällande rättfärdigheten till kärleken — en utväg, som man ofta försökt — utan allenast genom en djupare och sannare syn på den gudomliga kärlekens art och tillvägagångssätt.

Situationen inom *den alltifrån upplysningstiden ledande teologien ända fram till det utgående 1800-talet* kännetecknas av en fortgående upplösning av ortodoxins försoningslära. Utgångspunkten för denna upplösning är den humaniserade gudsbild, som bestämmer kristendomstolkningen. Upplysningens opposition mot ortodoxin riktade sig med förkärlek just mot dess försoningslära. Satisfaktionsteorin, sådan den inom ortodoxin utformats, betraktades såsom "judiska" kvarlevor inom kristendomen. Detta betraktelsesätt var givetvis icke riktigt men saknade å andra sidan icke alldeles berättigande, försåvitt som ju gudsförhållandet primärt uppfattades såsom ett rättsförhållande — det var i så måtto betecknande, att ortodoxins auctores företrädesvis hämtade sitt bibelbevis för satisfaktionens rationella nödvändighet från gammaltestamentliga utsagor.

Det är emellertid påfallande, att den ledande teologin under hela denna tidsrymd är vida starkare i kritiken än i det positiva uppbyggandet. Signaturen är upplösning men icke rekonstruktion. Detta sammanhänger med och har sin egentliga grund i den humaniserande fattningen av den gudomliga kärleken. Man vill ställa tanken på den gudomliga kärleken i centrum och låta iustitia distributiva träda tillbaka från den härskarställning den intagit inom ortodoxin. Däri har denna teologi sin styrka och sitt förblivande värde. Men man når i grunden icke fram till någon djupare syn på den gudomliga kärleken än den som varit utmärkande för ortodoxin. De tankar om den gudomliga kärlekens förhållande till synden, som nu frambäras, kunna därför synas giva en viss sanktion åt ortodoxins ovan omtalade alternativ: antingen satisfaktion eller ett slapphetens overseende. Ty när

man lämnar satisfaktionen i ortodoxins mening, föres man onekligen till en viss uppmjukning av tanken på gudsviljans oryggliga motsatsförhållande till det onda och i sammanhang därmed kommer då förlåtelsen att betraktas såsom ett visst överseende från Guds sida. Denna sistnämnda idé gör sig icke blott gällande inom upplysnings-teologin utan sträcker sina verkningar långt fram i tiden och återfinnes ännu hos Ritschl i och med hans teori om att förlåtelsen finner en viss förklaring därigenom att Gud bedömer synden såsom ovetenhet.

Just det som ortodoxin mest av allt fruktat inträffar alltså: när satisfaktionsteorin upplöses och övergives, fördunklas samtidigt gudsviljans radikala, dömande motsättning till syndens onda. Gud är icke den blickade men den blide Guden. Korset förlorar sin dominerande ställning. Det blir mera ett frågetecken än ett segertecken — man frågar sig, utan att kunna få något tillfredsställande svar, huru det kommer sig, att Korset eljest alltifrån kristendomens första stund magnetiskt dragit blickarna till sig.

Den ledande teologin under hela denna period befinner sig alltså i oppositionsställning gentemot typ 2. Denna gamla vesterländska typ, som under ortodoxins tid utbildats till högsta fulländning, blir här kritiskt upplöst. I grund och botten står man emellertid lika främmande i förhållande till typ 1. Man uppfattar visserligen icke denna typ såsom någon farlig motståndare. Ortodoxins frågeställning dominerar och typ 2 är därför den egentlige motståndaren. Med typ 1 räknar man icke på allvar. Den betraktas såsom avförd från dagordningen. Den huvudsakliga anledningen till detta förhållande är väl att hela kristendomstolkningen är inpressad i en monistisk-evolutionistisk livsåskådningsram. Schleiermacher står som den främste representanten för denna slags kristendomstolkning. Men även där det monistiskt-evolutionistiska tankeschemat icke blivit så konsekvent genomfört som hos honom, utövar det sitt starka inflytande. Det dualistiska element, som från början hör med till kristendomens livsyn, blir i möjligaste mån utrensat. Det säger sig självt, att det under sådana förhållanden icke skall finnas något egentligt utrymme för det av kamp- och segermotivets bestämda idékomplex, som behärskade Luthers kristendomstolkning. Ingenting kan vara mera betecknande än Ritschls ord om att Luthers hithörande tankar "icke

kunde sägas innebära någon förbättring i jämförelse med den medeltida teologin“. Man finner detta idékomplex vara suspekt på grund av dess mytologiska och antropomorfistiska karaktär. Det utdömes såsom primitivt och mindervärdigt av en teologi, som framför allt berömmar sig av att “rena“ gudsbilden från dylika mytologiska och antropomorfistiska föreställningar.

Den ledande teologin är alltså under hela den period, som tar sin början med upplysningen och som sedan sträcker sig hela 1800-talet igenom, negativt inställd gentemot båda de huvudtyper, i vilka försoningsmotivet framträtt under den tidigare kristna idéhistorien och den har i grunden ingenting positivt att sätta istället för tankegångar, som upplösas eller avfärdas. Detta betyder att själva försoningsmotivet här upphör att spela någon ledande roll vid kristendomstolkningen. I grund och botten ersättes försoningsmotivet av uppenbarelsemotivet. Det är lätt att iakttaga, hurusom en viss rivalitet mellan dessa motiv gör sig gällande. I denna dragkamp avgår uppenbarelsemotivet med segern. Den huvudsakliga tonvikten lägges på detta motiv, under det att försoningsmotivet får en mycket sekundär ställning.

Vända vi oss så slutligen till *de senaste decenniernas teologi*, så måste vi konstatera, att den under lång tid missaktade och undanskjutna första huvudtypen åter befinner sig på frammarsch. Orsakerna härtill äro helt visst av olika slag och ligga delvis mycket djupt. Närmast kunna vi fastställa, att den monistisk-evolutionistiska ram, i vilken man ävlats att inpressa kristendomen, sprängts sönder. Idén om huru gudsviljan skulle förverkliga sig i ett ostört och raklinjigt framåtskridande hän emot allts fullkomning ter sig såsom illusorisk. Man dristar icke längre låta intresset att åstadkomma en rationellt slutet världsåskådning förläda sig att kasta en förskönande slöja över tillvarons mörka makter — och att avslipa kristendomens djupaste motiv. Det onda avslöjar sig såsom en mot gudsviljan stridande, fientlig makt och tillvaron såsom i sitt innersta riskfylld, spänningsfylld, *problematis*k. Det dualistiska elementet låter sig icke förvisas eller undertryckas. Ortodoxins energiska strävan att framhäva gudsviljans radikala och obrutna motsättning till det onda får fullt erkännande, men denna motsättning fattas nu såsom den gudomliga

kärlekens egen motsättning, såsom uttryck för dess renhet och suveränitet. Därmed framträder ånyo försoningsmotivet såsom det kristna huvudmotivet. Har blicken öppnats för det hårda motstånd, som möter den gudomliga kärleksviljan, för dennas hårda villkor inom vår tillvaro, så blir i och med detsamma försoningsmotivet med en inre nödvändighet åter levande. Men det kan nu icke längre bliva hos typen 2, som försoningsmotivet söker tillflykt. Den kan icke erbjuda något lösensord framför allt av den anledningen att det nu står fullt klart att — såsom Luther säger — den enda makt som kan övervinna det onda, under vilket mänskligheten lider, är den gudomliga allmakten själv. Mot denna bakgrund framträder i stället den grundsyn, som ligger innesluten i typ 1 i ny belysning och med ny klarhet. Man är icke längre skumrädd för den mytologiska dräkt, i vilken försoningsmotivet här varit klädd. Man förstår, att det ligger oersättliga värden bakom de bristfälliga höljena och man ser därför med en viss misstro på den "reningsprocess", över vilken den bakomliggande teologin varit så stolt.

Så träder Korset, man vore frestad att säga: av sig själv, åter i centrum. Det är: den gudomliga kärleken utför försoningens gärning på Korsets väg, genom självutgivelsens offer. Korsets väg är den väg, på vilken det mot gudsviljan fientliga övervinnes och besegras. I grund och botten betyder detta ingenting annat än att man vill göra allvar av kristusbekännelsen och alltså verkligen låta gudsbilden bliva präglad och bestämd av kristusgärningen. Om icke detta sker, blir kristusbekännelsen i själva verket ingenting annat än en naken och i grunden meningslös formel. Men om det sker, så framträder i och med detsamma den suveräna och det onda radikalt motsatta gudomliga kärleken såsom en sig själv utgivande, sig själv offrande kärlek, såsom en korsmärkt kärlek.

Det är välbekant, att temat "den lidande Guden" ofta möter i den nutida teologiska litteraturen. År 1926 utgav J. K. Mozley på förledning av den ärkebiskopliga lärokommissionen i England en utförlig historisk framställning, behandlande *The Impassibility of God*. Han registrerar och undersöker här bl. a. en omfattande engelsk litteratur från senaste tid, vilken på ett eller annat sätt velat förbinda tanken på lidandet med den gudomliga kärleken. Det skulle icke vara

svårt att fullständiga denna redogörelse med en vidlyftig litteratur också från andra länder. Ett studium av denna litteratur visar utan tvivel att temat har sina risker. Men det visar på samma gång en grundtanke, som både är klar och gripen direkt från kristendomens hjärta. Den gudomliga kärlekens signatur är icke "apateia", icke den kyliga oberördheten: den är i stället en deltagande, en sig själv utgivande kärlek, som icke skyr att taga på sig bördan och bära den. Och denna dess offrande gärning har i ordets djupaste mening ställföreträdande betydelse; den sker "för vår skull", "till lösen".

Det behöver knappast påpekas, att denna tankegång med dess sammanbindande av lidandet med själva den gudomliga kärleken har en helt annan struktur än den av den gamla kyrkan avvisade s. k. patripassianismen, vilken ju ville hävda ett identitetsförhållande mellan Fadern och Sonen. Även om detta avvisande argumenterade med en nog så ödesdiger föreställning om Guds upphöjdhet och apateia, så hade det icke desto mindre sitt berättigande därigenom att det effektivt slog vakt om den gudomliga suveräniteten. Denna vakttjänst är alltjämt nödig gentemot tankegångar, som så inställa den gudomliga kärleken under ändlighetens villkor, att dess frälsningsgärning i grunden blir en självfrälsning. Bortsett från denna avväg ligger, förefaller det mig, den egentliga risken med "den lidande Gudens" tema däri, att lidandestanken här lätt får drag av passivitet. Det är därför av största vikt, att den i och för sig legitima tanken om den gudomliga kärlekens lidandesväg förbindes med det för typ 1 karakteristiska, hos Luther så mäktigt framträdande kamp- och segermotivet. Självutgivelsens offergärning är den insats, genom vilken den mot det onda kämpande gudomliga kärleken segrar över motståndet.

Från denna utgångspunkt upplöses den traditionella frågeställningen med dess oklara alternativ: objektiv eller subjektiv försoning. Försoningen är icke i den meningen objektiv, att Gud skulle vara dess objekt. I överensstämmelse med huvudtanken i typ 1 är tvärtom Gud, den gudomliga kärleken, icke blott utgångspunkten för försoningen genom Kristi sändande i världen utan också alltigenom dess levande och verksamma subjekt. Men icke desto mindre ligger försoningsgärningens objektivitet i öppen dag. Den ligger icke i ett omstämmande av Gud men i den gudomliga kärleksviljans segrande genom-

brott och den därigenom skeende förvandlingen av själva livsvillkoren. Men det som så har skett är tillika någonting som alltjämt sker i det närvarande — detta senare är, om man så vill, den "subjektiva" sidan. Denna dubbelsidighet stod i själva verket fullt klar för Luther: "det som en gång skett historiskt och i tiden, när Kristus kom, avskaffade lagen och förde friheten och det eviga livet fram i ljuset, det sker alltjämt andligen i det enskilda hos var och en kristen".

Se vi tillbaka på de tvenne typer, som inom den kristna idéhistorien brutit sig med varandra, så är det tydligt, att den nu senast utvecklade tankegången hör samman med huvudtypen 1. Vi återfinna de för denna typ karakteristiska dragen: den gudomliga makten såsom själv försoningens subjekt, det organiska förhållandet mellan Gud och Kristus, den gudomliga kärlekens seger över de fiender, som stå den emot. Det som däremot från början var denna typs svaghet — den mer fysiskt inriktade synpunkten — har här försvunnit, såsom i själva verket redan hos Luther. På samma gång har alltså här det som var styrkan i typ 2 bevarats, nämligen den radikala, kvalitativt fattade motsättningen mellan gudsviljan och syndens onda. Men den rationaliserande legalism, som präglade denna typ har däremot definitivt försvunnit. Man må inom denna typ än aldrig så mycket tala om försoningens "hemlighet" — tendensen går lika fullt ut på att demonstrera den gudomliga benådningen av människan såsom rationellt begriplig och rättsligt legitim. Här däremot behåller talet om försoningens hemlighet sin fulla rätt, ty ingenting är för trons öga på en gång en mera påtaglig andlig realitet och mera outrannsakligt hemlighetsfullt än den gudomliga kärlek som går självutgivelsens och offrets väg. Slutligen må det i sammanhang härmed framhållas, att den förbindelse mellan försoningsmotivet och offertanken, som i grunden varit karakteristisk för båda huvudtyperna, här fått den starkast tänkbara ställning, därigenom att offret här knutits direkt till den gudomliga kärleken själv.

Försoningsmotivet får, från denna synpunkt sett, sin plats i kristendomstolkningens centrum. Det står för den kristna gudsbildens och därmed för kristendomens egenart. All rivalitet mellan uppenbarelsemotivet och försoningsmotivet uteslutes. Den Gud, som "uppenbarar sig" är Försoningens Gud. Uppenbarelsen består i försoningen. Varje

rivalitet mellan dessa två motiv leder ofelbart till ett försvagande av "uppenbarelsens" egentliga halt. Undanskjutes försoningsmotivet, kommer "uppenbarelsen" i och med detsamma att förlora sin *aktiva* karaktär — det intellektualiseras.

Man skulle kunna tillägga, att också den inom den kristna idéhistorien icke sällan framträdande spänningen mellan försoningsmotivet och inkarnationsmotivet upphäves. Den gudomliga kärleken "inkarneras" i världen i och genom dess försoningsgärning. Det låg en djup sanning innesluten i den gamla grekiska teologins tankegång, när denna ville knyta inkarnationens fullkomning till korset och uppståndelsen.

Här är icke tillfälle att närmare undersöka de båda huvudtypernas relationer till det äldsta kristna trovittnesbördet i det nya testamentet. Blott en enda punkt må beröras till belysning av den ovan uttalade satsen att försoningsmotivet står för den kristna gudsbildens egenart. Paulus säger att korset är en stötesten för judar och en dårskap för greker. Anstöten och dårskapen ligger icke bara däri, att korsfästelsens smälek drabbar Guds utkorade. Innerst ligga de däri att offergärningen här knytes samman med själva den gudomliga kärleksviljan. Med offer *till* Gud var man på de olika hållen väl förtrogen. Men det nya och egenartade är, att Gud här icke bara är den som i upphöjt majestas mottager offer utan den som i kärlekens självutgivelse offerar sitt eget, ja, sig själv. Samma bild av den gudomliga kärlekens art strålar i själva verket fram också i evangeliernas vittnesbörd, försåvitt som det bärande och väsentliga här är att Gud icke längre inordnas i den judiska rättsreligiositetens kategorier utan i stället möter såsom den där vill träda i gemenskap med syndare. Därför är det så långt ifrån att den apostoliska "korsteologin" skulle innebära ett "avsteg" från evangeliernas förkunnelse och deras gudsbild, att tvärtom korset står såsom inseglet på den gudsbild, som här lyser igenom. Det för kristendomen egenartade kommer alltså klart och pregnant till uttryck i de kända paulinska orden: "det var Gud, som i Kristus försonade världen med sig själv".



# EXEGETISK OCH PNEUMATISK BIBEL- UTLÄGGNING

AV PROFESSOR JOH. LINDBLOM, ÅBO

**D**en antites som ligger innesluten i ovanstående rubrik representerar två ståndpunkter i fråga om bibelns tolkning, som äro lika skilda till sin princip, som de varit av genomgripande betydelse för bibeltolkningens historia från äldsta dagar intill nu. Det gäller en motsättning som varit konstant, om den ock under olika tider uppträtt under olika förklädnad. Ibland hette det "allegorisk" eller "bokstavlig" tolkning, ibland "rationell" eller "historisk", ibland "indirekt" eller "direkt", ibland, såsom just i våra dagar, "pneumatisk" eller "historisk-psykologisk" bibelutläggning.

Det problem, som det här gäller, är betingat av bibelns dubbla ställning såsom på en gång ett mänskligt dokument från långt avlägsna tider och en oss närvarande och med oss samtidig uppenbarelse, i och genom vilken vi förnimma Guds ord just till oss. Den bibliska litteraturen med dess gamla och nya testamente omspanner, om man så vill, en tidrymd av ett tusen år, och denna tusenårsperiod är snart med två tusen år skild från vår egen tid. Språket, uttryckssättet, föreställningsvärlden, de historiska och kulturella förhållandena — i alla sådana avseenden gör sig avståndet kännbart; och dock är oss bibeln något så närvarande och förtroget, att den allra enfaldigaste fromma bibelläsare omedelbart därur kan taga fram värden, som alldeles direkt kunna utnyttjas för tro och leverne. Och så kommer det alltid att förbliva. Det finns något i bibeln, som är av rent tidshistorisk natur, men det finns där ock något som har evighetsnatur och är oberoende av den tidshistoriska dräkten.

Denna bibelns dubbla karaktär ställer omedelbart ett problem för forskningen. Nalkas jag bibeln såsom ett tidshistoriskt dokument, blir min inställning gentemot densamma historikerns och filologens, nalkas jag den såsom en urkund för eviga värden, blir min inställning den religiöse sökarens. I förra fallet blir min arbetsmetod den historiska

och filologiska tekniken, i senare fallet den religiösa eftertanken, betraktelsen, intuitionen. Den historiska erfarenheten visar att det gärna uppstår en spänning mellan dessa båda betraktelsesätt. Den som tar sin utgångspunkt i det historiska ser i den religiösa betraktelsen någonting rent ovetenskapligt, och, när denna uppträder med vetenskapliga anspråk, något dilettantmässigt; den som tar sin utgångspunkt i det religiösa och eviga ser i det andra betraktelsesättet ofta något profanerande, världsligt och torftigt bokstavsbundet.

Motsättningen kan ock taga en annan gestalt. Med respekten för det som faktiskt står skrivet, för ordalydelsen och bokstaven, följer gärna misstänksamhet gentemot den s. k. andliga meningen och den subjektivism med vilken den framtolkas ur texten. För den åter, som är stadd i sökande efter andemeningen, ter sig ofta den bokstavliga lydelsen såsom något orimligt, oförnuftigt, ja, anstötligt. Så talar redan Origenes, den förste som har utarbetat en teori om bibelns utläggning, om sådant i skriften, som är "oförnuftigt", "absurt", "förförande" (ἄλογον, ἀδύνατον, σκάνδαλα). Sådana profetior som den i Jes. 7: 15 om Immanuelsbarnet, som skall äta gräddmjölk och honung, eller i Jes. 11: 1—7 om huru vargar skola bo tillsammans med lamm, och huru lejon skola äta halm såsom oxar, förleda till otro. De sex skapelsedagarna, Edens lustgård, det höga berget i frestelseberättelsen äro, fattade efter bokstaven, absurditeter. Så föranledes Origenes att uppställa den för alla tider så betydelsefulla åtskillnaden mellan en fysisk eller somatisk och en pneumatisk tolkning av den heliga skrift. Under bokstaven döljer sig en undermening (ὕπνοια). Den gäller det för den rätte bibeltolkaren att taga fram i ljuset. Det gäller att utlägga skriften, såsom terminologien lyder hos Origenes: andligt, efter den djupare meningen, allegoriskt, efter den mystiska, den förborgade meningen. När behovet efter mer distinkta begrepp inställer sig, inför Origenes en trikotomisk indelning. Såsom människan består av kropp, själ och ande, kan man tala om en fysisk, psykisk och pneumatisk mening i skriften. Den fysiska meningen är den som den bokstavliga ordalydelsen ger vid handen, den psykiska är den moraliska eller praktiska, den pneumatiska är den som hänför sig till den gudomliga sanningen i djupaste mening. De olika tolkningsätten diskuterades ivrigt i den gamla kyrkan. Termerna analy-

serades och avgränsades från varandra. Det uppstod en hel hermeneutisk vetenskap och litteratur. Allt subtilare och subtilare distinktioner uppställdes. Vi ha intet intresse av att här ingå på detaljer. Den intresserade kan t. ex. hänvisas till Ernst von Dobschütz' uppsats "Vom vierfachen Schriftsinn" i Harnack-Ehrung 1921. Av stor betydelse blev den fyrfaldiga uppdelning som gjordes inom kloster-teologien på 400-talet, närmare bestämt av Johannes Cassianus. Han talar först om en tvåfaldig tolkning av skriften: *historica interpretatio* och *intelligentia spiritualis*. Den sistnämnda kan åter indelas i tre underarter: *tropologia*, *allegoria* och *anagoge*. Distinktionens innebörd klargöres bäst genom ett exempel. Ps. 147 v. 12 heter det: "Jerusalem, prisa Herren". Jerusalem kan här förstås på ett fyrfaldigt sätt. Historiskt är det den judiska staden, tropologiskt mänskossjälén, allegoriskt Kristi kyrka på jorden, anagogiskt eller eskatologiskt-mystiskt det himmelska gudsriket. Under medeltiden finna vi knappast någon consensus i fråga om metodens uppdelning eller om terminologien. Men vare sig man talar om tre eller fyra eller ännu flera olika meningar i skriftordet, bygger man dock alltjämt på den stora grunddistinktionen, som vi i början sökte åskådliggöra: den bokstavligen meningen och den pneumatiska, eller om vi vilja tala med Hieronymus: "litera" å den ena sidan och "sensus mysticus" å den andra eller "historia" å den ena sidan och "intelligentia spiritualis" å den andra.

Den allegoriska tolkningsmetoden tog fornkristendomen i arv från hellenismen. Redan de äldre stoikerna hade sysslat med allegorisk omtolkning av Homeros' och Hesiodos' dikter och av de gamla gudamyterna. Allegoriseringen av den gamla episka diktningen bedrevs som ett slags kvasivetenskap långt in i bysantinsk tid. Även här gällde det, alldeles som för de kristna teologerna, att komma ifrån scandala, särskilt hos den som en uppenbarelseskund betraktade och behandlade Homer, och det genom att uppdaga den djupare andemeningen (*ύπόνοια*) bakom de för en finare känsla stötande och krasst klingande ställena. Av Philon från Alexandria tillämpades den allegoriska tolkningsmetoden på de gammaltestamentliga skrifterna. Den gigantiska uppgift han företagit sig var ju att härleda den grekiska filosofiens tankar ur Gamla testamentet, först och främst ur de

fem Moseböckerna. Materialet var i sanning hårdarbetat och motspänstigt. Men ett någorlunda villigt redskap i hans hand för stoffets kuvande blev just den allegoriska metoden. Så lyckades han bakom urhistoriens och patriarkhistoriens yttre händelser finna djupsinniga tankar gömda, av metafysisk, etisk eller psykologisk natur. Det var för dessa eviga och allmängiltiga idéers skull de voro berättade, icke för att skildra ett mer eller mindre krasst eller osannolikt händelseförlopp i den yttre historien.

Mot bakgrunden av medeltidens på antika ansatser vidare byggande pseudovetenskapliga bibeltolkning — hos dominikaner såväl som hos franciskaner, hos en Albertus Magnus och en Thomas ab Aquino såväl som hos en Alexander av Hales, Bonaventura, Duns Scotus, Biel och Lyra (även Dante kan nämnas i detta sammanhang) — mot denna bakgrund ter sig reformatorernas skriftuppfattning så mycket märkligare och mer revolutionerande. Luther bekänner på ett ställe: "Då jag ännu var munk, var jag en mästare i pneumatisk bibeltolkning och allegoriserade allting. Nu har jag låtit det alltsammans fara, och min förnämsta och bästa konst är numera att undervisa i skriften efter dess närmast liggande mening; ty det är på den bokstavliga meningen allt kommer an". Varpå berodde det att Luther såväl som övriga reformatorer så resolut kunde frigöra sig från den allegoriska skrifttolkningen, som för övrigt behärskade deras samtid? Det berodde på deras helt nya syn på skriften såsom uppenbarelsens ord. Reformationen betydde i själva verket från en viktig synpunkt en övergång från ett intellektualistiskt till ett rent religiöst uppenbarelsbegrepp. För medeltiden var bibeln en urkund för läror om de himmelska tingen, för reformationerna en urkund för Guds frälsningsbudskap till oss. Medeltidens teologer sökte i bibeln vetande, reformatorerna funno i bibeln Gud — "das grosse Feuer der Liebe Gottes zu uns", säger Luther. Bibelns värde låg för dem däri att den innebar en Guds självmeddelelse till människor, och Bibelns kärna och stjärna var Kristus såsom Guds gärning och Guds ord till oss. Så sammanhänger den reformatoriska bibeluppfattningen på det närmaste med reformatorernas nya religiösa grundsyn. Den förra är blott ett korollarium av den senare. Reformatorernas väldiga koncentration på det centrala betydde en oerhörd lättnad och befrielse

i fråga om det som icke hörde till centrum. Vid sidan om den fria nådens och förlåtelsens budskap förlorade det mångsidiga vetandet om den supranaturala världen sin betydelse, ja, sitt intresse. Därmed försvann själva stimulansen till en allegorisk bibelutläggning, vars värde ju låg däri att den öppnade vägen till supranaturalt vetande. Men även av en annan anledning måste allegorien förlora sin betydelse för reformatörerna. Gud lärde man känna icke genom uppenbarade läror om honom, utan genom hans gärningar med människor och i historien. Men om gärningarna talade bibelordet såsom sådant, utan allegori, redan såsom bokstav "literali sensu". Vid uppspårandet av Guds vägar i sitt egendomsfolks historia, i patriarkernas och profeternas och andra heliga mäns historia, i Jesu Kristi historia kunde den allegoriska metoden icke bringa någon hjälp, den kunde endast verka förvirrande och fördunklande. Det gällde att stanna inför bokstaven och låta den verka på sig, men att ur bokstaven få fram dess gudomliga budskap till oss, det som Luther kallar "res", "sensus", "spiritus". Och detta Guds ord i ordet kunde ej deduceras fram genom någon teknik, vore den aldrig så skarp-sinnig och subtil, utan endast genom den religiösa intuitionen — så skulle vi kunna säga med en modern term — hos den människa hos vilken uppenbarelseordet blivit till en "vita proprie in anima".

En konsekvent reformatorisk syn på bibeln söker i den Guds vittnesbörd om sig själv såsom ett auktoritativt gudomligt ord till oss. Lika visst som detta är reformatörernas grundprincip i fråga om skriften, lika visst är att den ännu är långt ifrån att vara förverkligad i den reformerade kristenheten. Man behöver ej gå långt för att se huru både bland teologer och lekmän den förreformatoriska skriftuppfattningen alltjämt lever ett friskt liv mitt ibland oss. Kanhända skulle man sannast uttrycka saken så: den reformatoriska religiösa skriftuppfattningen finnes, men till den har man mer eller mindre oreflekterat lagt den medeltida intellektualistiska. Man erkänner att bibeln är Guds självvittnesbörd till oss, men *därjämte* betraktar man den som urkunden för allt vad lära heter om de supranaturala tingen. Och denna addition av reformatorisk och medeltida syn har hämnat sig. Man kan ej ostraffat släppa in intellektualismen på religionens mark. Alltför ofta få vi bevis på huru själva den centrala gudssynen

tagit skada av intresset för lärorna. Denna synpunkt måste vi dock tyvärr här lämna, hur frestande det än skulle vara att närmare utföra densamma.

Det kan knappast sägas att den allegoriska bibeltolkningen i våra dagar står särskilt högt i kurs, åtminstone inom den kyrkligt präglade fromheten och teologien. Så till vida kan den reformatoriska synen sägas ha slagit igenom. Vad det nu närmast gäller är antingen att framtaga och framlägga bibelns läroåskådning såsom normativ för tro och tanke, varvid praktiskt taget skillnaden mellan den s. k. bibliska teologien och dogmatiken bortfaller, eller ock att ur bibeln hopsamla "dicta probantia" för den auktoritativa kyrkoläran. Även vid lösandet av dessa uppgifter uppstå givetvis svårigheter, scandala, såväl genom bibelställets dunkelhet i många fall som genom deras bristande överensstämmelse inbördes. För undanröjande av dessa stötestenar begagnar man då en annan metod, nämligen den s. k. harmoniserande, som går ut på att genom tolkning, delvis omtolkning, åstadkomma harmoni och motsägelselöshet, detta i kraft av en regel, som i och för sig kan innebära en riktig tanke, men dock är ganska diskutabel såsom ett universalmedel till att komma ifrån svårigheter: scriptura sui ipsius interpret. Här skönja vi efterverkningarna av 1600-talets ortodoxi, som från denna synpunkt betydde ett återfall till den förreformatoriska bibeluppfattningen, om ock med införande av en ny metod för vinnande av ett och samma syfte: den bibliska *lärans* framtagande.

En teologisk bibeltolkning i konsekvent reformatorisk anda måste taga sig ganska annorlunda ut. Den måste först fatta i sikte den s. k. *sensus literalis*, bokstavsbetydelsen, och det utan att förbise eller bortförklara tankarnas och föreställningarnas skiftande gestaltning hos de olika författarna eller tilläventyrs hos de enskilda författarna själva; och den får i sin möda att samla allt tänkbart material för textens förklaring icke stå efter vare sig det patristiska eller det ortodoxa tidevarvets exegetiska forskning, lika litet som den får stå tillbaka för all annan forskning som ställt som sin uppgift att vetenskapligt förklara och utlägga historiska dokument. Det är ock ett äretecken för den nutida bibelforskningen att den i fråga om metod, skarpsinne och lärdom väl kan mäta sig med vilken gren av den

allmänna historisk-filologiska forskningen som helst. Men därjämte får en teologisk bibelforskning aldrig släppa ur sikte att bibelns centrala gåva är Gud själv eller, om vi så vilja uttrycka oss, en principiellt ny och auktoritativ gudsbild. Den måste komma ihåg att den är kallad att utarbета densamma såsom det väsentligaste i bibeln såväl i dess lägre utvecklingsfas i det gamla testamentet som i dess mogna och oöverträffade fulländning i Jesu Kristi person och förkunnelse. Denna uppgift får sin enastående betydelse därigenom att för kristen tro den bibliska gudsgestalten är den utöver vilken vi ej kunna komma, så länge vi äro kristna. På den punkten ger oss bibeln, efter trons sätt att se, det absoluta. Märk alltså att den absoluta uppenbarelsen i bibeln från trons synpunkt icke ligger i det bibliska lärosystemet — om man nu kunde tala om något sådant — än mindre i den bibliska föreställnings- eller bildvärlden, utan i gudsgestalten, sådan den träder oss till mötes i de historiska fakta och de bibliska författarnas vittnesbörd.

Förvisso innehåller bibeln också läror, teoretiska och praktiska tolkningar av de givna fakta och tillämpningar av den centrala gudssynen på tillvaron såsom sådan och människolivet i dess praktiska utformning. Den teologiska bibelforskningen kan ej undgå att ägna den största uppmärksamhet även åt dessa den centrala gudsbildens korollarier, och detta jämväl till impuls och ledning för det kristna nutänkandet i dogmatik och etik, men på samma gång som den teologiska exegetiken å den ena sidan framlägger dem med all den omsorg och klarhet som saken kräver, får den å den andra sidan icke sticka under stol med det drag av relativitet och tillfällighet, som ofta vidlåder dessa läroformuleringar, ej minst på grund av deras tidshistoriska genesis och därav betingade färgläggning.

Den teologiskt exegetiska bibelutläggningen har att göra bibelns innehåll begripligt och åskådligt från såväl allmänt vetenskaplig synpunkt som från synpunkten av det kristna trosintresset. Ett farligt ord i detta sammanhang! Den sista satsen betyder dock icke att trosintresset skall binda forskningen eller reglera den efter några på förhand fastställda resultat eller dogmer, utan den betyder helt enkelt att exegetiken, så länge den är en teologisk vetenskap, ej får släppa ur sikte de sidor av forskningsobjektet, som just ha intresse

för teologien och det praktiskt kristna troslivet. Det behöver icke sägas att det här snarare är fråga om en varning för forskningsföremålets begränsning och för vetenskaplig ensidighet än en anbefallning av någon sorts dogmatiskt bunden eller genom ovidkommande praktiska syften snedvriden forskning. Och vilket av dessa syften exegeten än närmast ställer i siktlinjen: bokstavstolkningen, gudsgestaltens utmäjsling eller de enskilda följsatserna och tillämpningarna, så blir dock metoden en och densamma, *den historisk kritiska*, arbetande med alla historiens och filologiens hjälpmedel i nära förbund med den på kongenialitet vilande intuition gentemot saken själv, utan vilken strängt taget ingen forskning kan ernå rikare och fulltonigare resultat.

Nu ha i våra dagar på olika håll röster höjts, som kräva en revision av den gängse exegetiska forskningen, påyrka nya betraktelsesätt gentemot bibeln och föreslå rentav nya metoder för bibelforskningens bedrivande. Ibland ligger tonvikten mer på revisionskravet visavis exegetiken, ibland mer på kravet på en fördjupad betraktelse av bibeln överhuvud. Det är ej svårt att se att bakom de olika formuleringarna av de nya kraven ligger under alla förhållanden intresset att av bibelordet få ut något annat och mera och högre än en gängse vorden bibelsyn mäktat med. Man uppställer distinktionen: det historiska och det "överhistoriska" i bibeln. Man sätter som antiteser mot varandra historisk-kritisk bibelforskning och "bibeltro" eller den "immanent-historiska" betraktelsen av bibeln och den "teologiska" betraktelsen av bibeln såsom gudomligt "nådemedel" (H. E. Weber). I en annan formulering möter oss samma antites i en boktitel sådan som denna: "Heilsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Betrachtung des neuen Testaments" (J. Behm). En fordran på en ny gestaltning av den fackmässiga exegetiken inneslutes återigen i den berömda motsättningen mellan "ordalydelsen" och "die innere Dialektik der Sache" (Karl Barth) eller, såsom det heter på ett annat håll, en "religionshistorisk" och en "teologisk exeges" (R. Bultmann), eller "historisk-psykologisk och pneumatisk exeges" (K. Girgensohn). Det är den sista parollen som framför allt väckt diskussionen till liv med allt större och större intensitet i dessa sista år.

Kampen mellan de två betraktelsesätten gentemot bibelordet har



aldrig helt vilat inom kyrkan, lät vara att den under olika tider framträtt i olika former. Den har, som ovan sagts, sin grund i bibelns dubbla ställning såsom på en gång ett historiskt människoord och ett evigt gudsord — man har med rätta talat om bibelns kropp och själ (J. G. Hamann), om dess gudmänskliga karaktär, om gudsordets härlighetsgestalt och dess förnedringsgestalt (W. Rudin) o. s. v. Att frågan i dessa dagar blivit särskilt aktuell har emellertid sina egna orsaker, vilka vi vilja något närmare granska.

Den nutida exegetiken har i vid utsträckning blivit en rent humanistisk vetenskap. På intet område av teologien har väl omsvängningen från ett teologiskt till ett profant humanistiskt betraktelsesätt gjort sig tydligare märkbart än här. Exegetiken har väsentligen blivit filologi och religionshistoria, åtminstone den exegetik som sedan några decennier kan sägas ha stått i kurs. Ingen kan i våra dagar med framgång driva exegetisk forskning utan grundlig och omsorgsfull språkvetenskaplig och religionshistorisk skolning, vilken till väsentlig grad måste förvärfvas utanför de teologiska fakulteterna, i den humanistiska systerfakulteten. Den strängt humanistiska träningen innebär emellertid en tendens att göra en forskare mer eller mindre främmande för de specifikt teologiska synpunkterna. Den exegetiska huvuddygden har mer och mer blivit den på språkinsikt och förtrogenhet med den komparativa religionshistorien fotade skickligheten i den bibliska textens omedelbara interpretation. Och såsom det exegetiska kardinallytet par préférence har räknats viljan att ur texten få fram något annat än den omedelbara tidshistoriskt bestämda mening som ligger i själva ordalagen. Varje ansats till att gå längre än till det omedelbart tidshistoriska har betecknats såsom "modernisering" och ögonblickligen dömts såsom ovetenskaplighet. Till ordens förklaring har man mobiliserat alla forntidsforskningens vinningar på det språkliga området, och till idéernas och föreställningarnas förklaring har man med utomordentligt spårsinne och beundransvärd outtröttlighet framdragit religionshistoriskt och kulturhistoriskt material från den omgivande kulturvärlden, ja, ända från de mest avlägsna vrår. Denna exegetikens likgestaltning med den rent humanistiska vetenskapen — dess humanisering, skulle vi kunna säga, om vi vilja undvika det fula ordet profanisering — och dess konsekvent och principiellt hävdade tids-

historiska intresse, för att icke säga lidelse, har emellertid medfört två skickesediga konsekvenser. Först: det har uppstått en omätlig distans mellan bibelordet och oss, närmare bestämt det religiösa nutidsmedvetandet. För det andra: den historia, för vilken bibeln är dokument, har blivit tolkad oreligiöst, eller åtminstone utan hänsyn till det kristna gudsbegreppet och den kristna gudstron. Distansen och det irreligiösa betraktelsesättet, se där de två fakta inför vilka den religiösa tron ofta ser sig ställd, när den ser på den exegetiska forskningen i nutiden. Och detta just i fråga om något vari tron i ett par årtusenden varit viss att finna ett levande evigt gudsord och sin alltid närvarande källa och grundval.

Ej underligt att tron, såväl representerad av den kristna församlingen som av den med tron närmast sysslade vetenskapen, den systematiska teologien, kommit att känna sig minst sagt främmande för den nutida bibelforskningen. I själva verket har det gått längre än så. Bibelforskningen har mången gång känts rentav som ett utmanande hot för kristliga trosvärden, och i stället för en bundsförvant till tros-livets bärare och försvarare har den blivit en fiende och en nedbrytare.

Så har på grund av en inre nödvändighet en reaktion uppstått, och man har — särskilt från teologiskt systematiskt håll — krävt en djupare bibeluppfattning och en bättre exegetik.

Är reaktionen berättigad, och har den exegetiska forskningen något att lära av den kritik som riktats mot den?

Skulle de nya fordringarna innebära att exegetiken skulle uppge sin karaktär av att vara historisk-kritisk forskning och offra något av sin vetenskaplighet, sin filologiska och religionshistoriska akribi, måste de från exegetiskt håll tillbakavisas. Exegetikens uppgift är att utforska något historiskt givet, och det historiskt givna kommer man ej åt, utan att troget använda den historiska metod som under det senast förgångna seklet blivit allt noggrannare utexperimenterad och kommit till allt större och större fulländning. Där kritiken utgått och kraven ställts utifrån en verkligen djupt genomtänkt ståndpunkt, gäller det ej heller, såvitt jag kan se, en fordran på att exegetiken skall avstå från något av det som gör den till vetenskap. Det är där snarare fråga om en komplettering än om ett uppgi-

vande. Men även om det gäller enbart komplettering, skulle ju anspråken kunna bli svåra nog att efterkomma, ja, rentav omöjliga att fylla för exegetiken såsom sådan, om den ville vara trogen sig själv. Vi nödgas här ingå på en närmare prövning av problemet.

Vi sade att diskussionen rör sig om två kardinalpunkter: distansförhållandet och den irreligiösa betraktelsen. Jag gör början med det senare.

Kan exegetiken, utan att uppge något av sig själv, i sitt arbete släppa in personligt religiösa synpunkter? Frågan gäller här alls icke, om kommentarerna skola hållas mer uppbyggliga till sin stil, eller om de skola ge rum för uppbyggliga tillämpningar och betraktelser. Det är ej alls sagt att en kommentar, hållen i en uppbygglig ton, fördenskull är från en djupare synpunkt mer religiös än den som är skriven i en torr, objektiv, vetenskaplig stil. Nej, frågan syftar djupare. Den gäller detta: måste exegeten, för att kunna bevara sin vetenskaplighet, utestänga den kristna gudstron från sin betraktelse av den historia med vilken han sysslar, eller har han rätt, eventuellt plikt, att taga den med in i sin syn på historien? Till exegetens uppgift hör ju nämligen ej blott att utlägga enskilda texter, utan jämväl att teckna sammanhängande historiska förlopp.

Vår uppfattning av historien, vår uppfattning av vad som är verkligt och möjligt beror i själva verket alltid på en samverkan av två faktorer: det historiskt givna stoffet och den norm vi bära i vårt inre, efter vilken vi bedöma det faktiskt givna materialet. Ingen historieforskare kan reda sig utan en sådan inre norm. Den är lika nödvändig som det är ofrånkomligt att vi äro människor, som själva ha erfarenheter av historisk natur, som själva ha logik, förnuft, känsla för värden och också en viss trosuppfattning visavis tillvaron och skeendet i världen. Den som tror på en levande Gud måste bedöma historien på ett annat sätt än den för vilken historien är regerad av en annan princip och än den för vilken historien intet annat är än ett naturskeende i ett något högre plan, behärskat av mekaniska lagar, analoga med dem som råda i naturens rike. Man kan icke säga att den ena ståndpunkten i och för sig är mer eller mindre vetenskaplig än den andra. Den subjektiva synen komma vi till sist

aldrig ifrån. Överlägsenheten i den ena eller andra positionen kan endast framgå genom resultatet, alldeles som den ena arbetshypotesen visar sin överlägsenhet över den andra genom sin förmåga att föra fram till ett bättre resultat. Resultatet blir i detta fall en större eller mindre grad av begriplighet i fråga om enskildheterna och sammanhanget dem emellan. Att den kristne teologen såsom exeget och historiker räknar med sin gudstro och ger sin Gud en plats i den historia han skall teckna, kan alltså ej i och för sig upphäva hans forsknings karaktär av vetenskap. Sin vetenskaplighet skall han visa genom den konsekvens, logik och metodiskhet med vilken han går till väga.

Den kristna gudstrons tillämpning på historiebetraktelsen medför konsekvenser av olika slag. Jag vill här särskilt peka på två punkter. I en värld där Gud lever och verkar finns ock större utrymme för den mänskliga personligheten. Det visar sig alltid att ju mer det naturvetenskapligt-biologiska betraktelsesättet utbreder sig över historien, desto mer kommer personligheten till korta. Massan, lagen, "utvecklingen", "strömningen", "riktningen" bli det primära och avgörande. Vad vi kalla personlighet blir en mer eller mindre tillfällig koncentrationspunkt eller korsningspunkt för allmänna idéer eller kollektiva krafter. Naturvetenskapen har ju alltid mer sinne för det generella än för det individuella. För den som är fylld och behärskad av den kristna gudstron åter är det klart att Guds insatser i historien i första rummet ske på det individuellt personliga livsområdet. I de stora personligheterna ser han människor som Gud utrustat för att bli hans uppenbarelse käril, hans budbärare till mänskligheten och hans viljas förkämpar bland människor. I mycket vid utsträckning har den nutida bibelforskningen tenderat till personlighetens nedpressande till ett minimum. Varken Jesus eller Paulus fingo alltid behålla sin rangplats såsom utvalda, nyskapande andar; de blevo på sin höjd blott mer markerade vågtoppar på den allmänna massans evigt böljande hav. Icke minst genom sin oförmåga att rätt värdesätta det personliga i historien, genom sin "massinstinkt" och sin nivelleringsstendens har den moderna bibelforskningen ofta misskrediterat sig inför gudstrons bärare. Skulle här en ändring kunna ske, vore redan mycket vunnet i samförståndets in-

trasse, utan att den vetenskapliga exegetiken uppgivit något av sig själv.

Den andra punkten jag ville fästa uppmärksamheten vid är den förändrade syn på historiens sammanhang som den kristna gudstron med nödvändighet måste skapa. För den kristne är Gud en levande Gud som i historien förverkligar sin vilja och sina avsikter. Den kristna gudstrons tillämpning på historien måste leda till en i djupaste mening teleologisk historieuppfattning. Historien blir i denna gudstros ljus ett fortskridande, men icke i form av en rent biologisk utveckling efter den naturliga utvecklingens mönster, utan i form av ett drama, vari etiska lagar och religiösa idéer komma till förverkligande. Jag kan ej här djupare ingå på denna historiens omgestaltning under trons öga, jag vill blott erinra om de stora konceptioner som ligga bakom de teologiska begreppen "frälsningshistoria", "uppenbarelsehistoria", "det överhistoriska i historien" o. s. v. En exeget som själv är behärskad av en levande gudstro i kristen mening kan ej utan att uppge sig själv skildra historien som ett rent mekaniskt utvecklingsförlopp, som ett mänsklighetens oavlåtliga på stället marsch eller ett oupphörligt kretslopp. Han har öga för det i djupaste mening providentiella i historien, han skönjer "det som sker i det som sker", historien blir för honom en transparang för en gudomlig värld, vars ljus lyser genom de historiska fakta och ger dem deras betydelse och förklaring. I denna syn kommer han jämväl den systematiska trosvetenskapen till mötes, och han inleder ett samarbete med denna, som endast kan bli till gagn för teologien i dess helhet.

Vi mena att exegetiken intet förlorar, utan tvärtom vinner på en sådan orientering som här avses. En sådan betyder icke att exegetiken skulle uppge ett uns av sin vetenskapliga halt och akribi, utan endast att den skulle höja sig till en vidare och djupare syn på själva fakta och deras inbördes sammanhang, som i själva verket skulle förhjälpa oss till en sannare bild av den verklighet som vi dock icke vilja stympa utan verklighetstroget och fulltonigt skildra. Att här en stor fara lurar för subjektivism och dogmatism få vi ingalunda fördölja för oss. Hellre då den exegetik som är, än en exegetik som blir en tummelplats för aldrig så fromma meningar

och andliga gottköpstolkningar. Men en väg torde dock finnas, som det skulle löna sig att beträda, på vilken den objektiva historieforskningen får sitt och tillika en djupt grundad insikt i historiens innersida får komma till sin rätt.

Vi talade härovan också om ett annat särdrag i den nutida exegetiken, som åstadkommer en viss "Entfremdung" i förhållande till trons representanter. Det var dess tendens att lägga en distans mellan bibeln och dess värld å ena sidan och det kristna numedvetandet å den andra. Det "tidshistoriska" har varit och är exegetikens lösen. Allt tidshistoriskt givet måste tolkas och förstås i strängt tidshistoriskt sammanhang. Det kan ej förnekas att detta i sig riktiga krav stundom urartat till fanatism, med den verkan att man nästan fått det intrycket att ju ofattligare för oss en föreställning förefallit, ju besynnerligare och krassare, desto större garanti var där för dess autenticitet. Vi vilja emellertid ej gå till doms med överdrifterna; de röra i alla händelser icke sakens kärna. Det tidshistoriska betraktelsesättet i och för sig är något för den vetenskapliga exegetiken omistligt, och i sin rädsla för moderniseringar och i sin stränga vakthållning om den historiska fakticiteten i dess oavkortade objektivitet har den nutida bibelforskningen ett betydande företräde framför gångna tidens. Det kan numera aldrig bli fråga om att tolka bibeln efter en viss fastslagen läronorm eller efter första bästa nutidsmänniskas erfarenheter och föreställningar eller att pressa in bibelns idévärld i något slags filosofiskt schema ("bibelns filosofi"). En samvetssak för exegeten, om han vill hävda sin ställning som vetenskapsman, blir alltid respekten för det faktiskt givna, vilken betyder att han låter detta vara detta och låter bibeln tala sin tids språk och dess författare sina egna och sin tids tankar. Detta betraktelsesätt kan givetvis ej undgå att hålla "distansen" vid makt. Bibeln är nu en gång ett vittnesbörd från en tid som med årtusenden är skild från oss; och så måste det ock förbliva. Och exegetens uppgift kan aldrig bli någon annan än att förklara och framställa det faktiskt givna, om detta också skulle föra oss långt, långt bort från oss själva och vår egen tid. I detta distansförhållande mellan bibeln och oss ligger förvisso ett problem inneslutet, som givit och giver både systematiken och predikan och

psykologien mycket arbete. Men utan tvivel har i själva den spänning mellan tro och trosurkund, som distansförhållandet innebär, legat en källa till liv och en eggelse till självbesinning, som helt säkert varit till välsignelse för tron själv. Brottandet med distansen har varit en viktig hjälp mot en falsk intellektualism, lagiskhet och mekanisk auktoritetstro.

Men här uppträder en fråga av synnerlig vikt. Har den nutida exegetiken gjort vad den kunnat för att hjälpa oss till verkligt förstående av den värld i vilken den vill föra oss in? Har den tids-historiska betraktelsen verkligen fyllt sitt ändamål, har det verkligen lyckats den att göra den bibliska tidens människor och idéer levande och begripliga för oss? De flesta exegeter av nyare typ skulle helt säkert besvara den frågan jakande. Det är ju, skulle man svara, det stora och betydelsefulla med den moderna bibelforskningen, att den så som den gjort löst just dessa uppgifter. Och i mycket stor utsträckning kan man också ge den moderne exegeten rätt i det svaret. Men å andra sidan kan det ej förnekas att vi i vissa avseenden äro mycket långt ifrån att förstå och mycket långt ifrån att äga en klar bild av företeelserna. Om ock en Paulus såsom människa kanske blivit oss begripligare och klarare än förr, kan man sannerligen icke säga detsamma om honom såsom tänkare eller förkunnare av religiösa idéer. Pauli föreställningsvärld betyder för den nutida exegetiske forskaren i icke ringa mån en sannskyldig tummelplats för mytologi, fantasteri, idésynkretism, sakramentalism och magi. Och det kräves i sanning långt större förmåga av "Nachfühlen" och "Nachempfinden", än man kan förutsätta hos andra än de rena specialisterna, för att kunna få något förnuft ur detta virrvarr. Vad som hindrar den levande förståelsen är mångfalden, formrikedomen, detaljöverflödet.

Exegeten kan aldrig komma ifrån uppgiften att noggrant analysera begreppen och föreställningarna i all deras mångfaldiga rikedom och klarlägga de historiska fakta och förloppen, och det så långt man kan komma, in i de minsta detaljer — i detta arbete har den nutida exegeten kommit utomordentligt långt och ådagalagt en mångsynthet och ett skarpsinne som måste väcka beundran. Men exegeten har ej därmed löst sin uppgift i hela dess vidd. Han måste ock

förstå att tränga ned ett stycke under detaljerna och de mer eller mindre tillfälliga formerna och söka nå fram till vad som kan anses vara det väsentliga och konstitutiva. Han måste kunna förverkliga det platonska kravet: ἓν καὶ πολλὰ ὁραῖν. En och samma sak kan hos olika författare uttryckas på olika sätt, och till och med en och samme författare kan uttrycka en och samma sak i en mångfald olika former eller bilder; till utseendet analoga ord och bilder kunna i olika sammanhang betyda helt olika saker. Exegetens verk kan icke anses vara slutfört, förrän han till analysen av dessa olika föreställningar och det klara framläggandet av materialet fogat *en syntetisk framställning av det lika och gemensamma i det sakliga innehållet*. Och även när frågan gäller en enskild föreställning, kan icke den exegetiska uppgiften sägas vara löst med blotta klarläggandet av föreställningens formella sida, man måste ock undersöka vad som sakligt sett ligger bakom och på detta sätt uttryckes i föreställningens form. Och detta så mycket mer, som sällan ett ord helt täcker saken, utan blott är en symbol eller fingervisning som kanske helt flyktigt pekar hän på den sak författaren vill bringa till medvetande (jfr Girgensohn).

Jag skulle vilja formulera det här ställda kravet så, att *exegeten har en dubbel uppgift: dels en mera empirisk, som går ut på att analysera och undersöka bibelns föreställningsvärld från formens och detaljens synpunkt, dels en mer principiell, som går ut på att finna det gemensamma, det väsentliga, det sakliga*. Man skulle ock kunna tala om *exegetikens mer analytiska uppgift och dess mer syntetiska uppgift*.

Tag t. ex. en idé sådan som "Guds rike". Den första uppgift som åligger exegeten inför en sådan idé är att samla ihop och förklara alla de mångskiftande, ofta starkt tidshistoriskt betonade föreställningar som knyta sig till denna idé. Guds rike betraktas såsom en ort vari man kan gå in, där man kan sitta till bords och äta. Det är en preexistent värld av metafysisk natur. Dess grundelement äro pneuma och doxa. Det kommer till jorden från himmelen, det medför en omvandling av alla tillvarons förhållanden, nya himlar och en ny jord, det skildras som en besittning som kommer de beredda människorna till del, dess ankomst sammanfaller med Män-



niskosonens ankomst och betyder dom och frälsning. Det kommer på den yttersta dagen, men det är begynnelsevis redan för handen o. s. v. Genom blotta uppräknigen av dessa och andra attribut, som tillkomma idén "Guds rike", har man visserligen fått en ganska rik bild av Guds rike enligt urkristen föreställning, men knappast en klar och principiellt gripbar. En sådan bild får man först, när man trängt ner under de mångskiftande föreställningarna och fått fatt i den *sak* som på detta detaljrika sätt beskrives. Genom att gå så till väga, skall man ock med god vilja kunna finna tydliga förbindelseinjer mellan Jesu gudsrikesförkunnelse och Pauli. En sådan principiell och syntetisk syn på den nytestamentliga gudsrikesidén leder oss till en stor förenkling. Guds rike i nytestamentlig mening är det gudomliga andeliv som Gud i vår värld skapar genom sin ande, vilket skall fulländas i evigheten, men som redan här är för handen överallt där Gud hos människor skapar nytt liv genom sin andes kraft.

Eller tag idén om Kristi kors och dess betydelse. En blick på de nytestamentliga skrifterna ådagalägger omedelbart vilken rikedom av bilder och tankar de nytestamentliga författarna begagnat för att ge uttryck åt korsets hemlighet: befrielse, friköpande, rentvagnig, soning, förlikning, seger — se där blott några i raden av de bildmotiv som tjäna till uttryck för försoningens faktum. Det är en tacknämlig uppgift att söka förklara dessa motiv och klarlägga deras genesis, men minst lika viktigt är det att söka gripa om vad man djupast sett och tänkt inför korset, och vad man därinför erfarit, m. a. o. det sakliga och principiella, det gemensamma.

Dogmhistorien, när den går djupare, slår sig icke till ro med att blott framlägga den dogmhistoriska utvecklingen i dess mångskiftande formspråk, den söker alltid tränga ned till idén, till det andliga värde som i de formella gestaltningarna söker kämpa sig fram till åskådlighet. Det är ej för tidigt att exegetiken, mer än som nu sker, tager upp en liknande uppgift på ett område där ett sådant förfarande omotsägligen är minst lika viktigt. En vändning av exegetiken mot det principiella skulle enligt vår tanke starkt bidra till att minska avståndet mellan denna vetenskap och den systematiska teologien, som nu verkar rentav beklämande. L. Brun har pekat

på en annan punkt där exegetiken kan göra undan ett arbete för systematiken: den kan hjälpa oss genom den religionshistoriska jämförelsen att förstå och värdera kristendomen i dess egenart i förhållande till andra religioner (jfr ock Karl Holl). Varken i det ena eller andra fallet är det alls fråga om att "modernisera" eller att inlägga nutida dogmatiska tankar i bibeln. Den syntes och den vändning mot det principiella, som vi påyrkat, för oss alls icke bort från den historiska betraktelsen, som är exegetikens *conditio sine qua non*. Den genom den syntetiska betraktelsen vunna förenklade bilden av själva saken är lika visst historiskt förankrad i sin tid som någonsin de formella och detaljerade föreställningsmotiven, ja, i många fall än mer. Ty det är ett känt faktum att arkaistiska och annars högst främmande bildmotiv kunna tagas upp och användas i en tid, för vilkens mentalitet de alls icke äro typiska; icke genom sig själva säga de oss något om tidens tankar, utan först, när man förstått det sakliga varpå de såsom bildmotiv peka hän. Denna observation är särskilt viktig att behålla i minne t. ex. vid tolkningen av den nytestamentliga apokalypsen. Den principiella betraktelsen arbetar systematikern på ett förträffligt sätt i händerna, ifall denne nu alls eftersträvar någon anknytning till den bibliska idévärlden. Det har alltför ofta visat sig att systematiken ej har kunnat behärska det stoff som satts den i händerna av den analytiska exegetiken. Detta har snarast förvirrat systematikern och ingivit honom ett intryck av att vara oanvändbart för dogmatisk anknytning eller bearbetning. Genom den principiella, syntetiska betraktelsen skulle exegeten kunna göra undan ett arbete till systematikens förmån, som skulle göra det för denna avsevärt lättare att vinna anknytning till den bibliska idévärlden, vilket ju i det enhetliga teologiska språkbrukets intresse vore i högsta grad önskvärt.

Här uppstår den frågan med vilken rätt en historiker kan tala om det "väsentliga", det "principiella", det "sakliga" bakom en given komplex av föreställningar eller bildmotiv. Vad är normen för utgallringen och metoden för avgränsningen mellan det sakliga innehållet och den formella inklädnaden? Härom må i detta sammanhang blott sägas att exegeten i fråga om den här skisserade uppgiften icke på något sätt intar en särställning i förhållande till alla andra

kategorier av historiker. Ingen högre historieskrivning sker utan förenkling av stoffet genom sofring och syntes. Än är det snarast så, att enheten träder i dagen ur stoffet självt såsom den inre levande idén eller det allt uppbärande intresset, än åter träder den måttstock mer i förgrunden, som vi bära inom oss själva, i vårt eget förnuft, vårt sinne för värdet och det väsentliga i livet, betingat av vår egen och det släktes erfarenhet, i vilket vi själva leva vårt liv.

Jag har här gjort ett försök att skissera den vetenskapliga uppgift som föreligger exegetiken såsom teologisk vetenskap. Det gäller först och främst att med alla till buds stående medel, alla filologiska och religionshistoriska hjälpmedel, söka nå fram till ett så allsidigt begripande av texten som möjligt. Det gäller att förstå vad som är skrivet och att i anslutning därtill skildra och göra det historiska och idéhistoriska förlopp begripligt, varom texten vittnar. För en personligt kristen exeget måste det få gälla som rätt och plikt att till detta arbete medföra hela den samlade livserfarenhet som han besitter och på sin historiebetraktelse också tillämpa den gudssyn som leder honom vid allt hans bedömande av verkligheten. Här ligger en empirisk och en religiös betraktelse sida vid sida med varandra, eller de äro fastmer inflätade i varandra utan att kunna hos en och samma individ hållas åtskils. Till detta empiriska och religiösa betraktelsesätt har jag ock slutligen velat lägga det principiellt-syntetiska, som går ut på att bakom mångfalden och den formella inklädningen tränga ned till det enhetliga och väsentliga i den bibliska idévärlden, varigenom visserligen icke distansförhållandet mellan bibeln och oss upphävt, men ett viktigt förarbete undångjorts för dess övervinnande.

När man nu i dessa dagar yrkar på en "pneumatisk" bibelbetraktelse och en "pneumatisk" exeges, gäller det för exegeten av facket att klargöra för sig, i vad mån detta krav står i överensstämmelse med exegetikens natur av historisk vetenskap, och i vad mån kravet tilläventyrs leder ut över vad som kan kallas exegetikens vetenskapliga uppgift.

Girgensohn säger att den pneumatiska inställningen gentemot skriften ligger däri att i skriften förnimmes icke blott ett historiskt människoord om Gud, utan den levande Gudens egen röst till oss. Vid en

sådan inställning faller varje historisk distans mellan bibelordet och dess nutida läsare bort. Vi bli nu underordnade ordet, ej överordnade. Ordet blir en auktoritet över oss, som gör anspråk på oss och fordrar att sättas i relation till vårt jag. Förutsättningen för att skriftordet skall få en sådan myndighet över oss är att vi nalkas det samma icke i bemödande om att ernå absolut förutsättningslöshet, utan i "andakt och bönestämning". Om vi med ett sådant sinne närma oss skriftordet, skall det uppenbara för oss sina eviga, av all tidshistorisk dräkt oberoende tidlösa sanningar. Detta är den pneumatiska bibelutläggningens väsen. Den utesluter icke den historisk-psykologiska tydningen. De båda betraktelsesätten komplettera lyckligt varandra och kunna ömsesidigt gagna varandra.

Inom den barthska riktningen i den nutida teologien har det nya kravet ofta framlagts med all möjlig skärpa. Av särskilt intresse är att lyssna till vad en Bultmann, själv en tränad exeget, har att säga i frågan. Bultmann företer flera beröringspunkter med Girgensohn. Vad det gäller är för Bultmann en tolkning av bibelordet, där man står under det intrycket: "et tua res agitur", i medvetandet av att det som står där skrivet verkligen angår oss och ställer anspråk på oss. Det gäller att reflektera ej blott över "vad som är sagt", utan framför allt över "vad som är menat". Detta "menade" är saken själv bakom de tidshistoriskt präglade orden. Saken skall, avklädd den tidshistoriska dräkten, verka på oss som auktoritet, såsom något "nytt", som blir oss medvetet i denna stund. Den tidshistoriska exegetiken frågar: vad är sagt? den "teologiska exegetiken" (B. undviker ordet "pneumatisk"): vad är menat? För Bultmann blir det icke så mycket fråga om en metod som om en ny inställning i förhållande till skriften. Det gäller att ställa de riktiga frågorna till den. För att kunna intaga denna ställning måste man själv stå i den tradition som är bestämd av skriften och under skriftens lydnad (B. undviker uttrycket "pneumatisk utrustning"). Bultmann uttrycker exegetikens uppgift så: den skall överflytta textens sakliga innehåll från det förflutnas begreppsvärld in i det nuvarandes begreppsvärld ("Auslegung aus der Begrifflichkeit der Vergangenheit in die Begrifflichkeit der Gegenwart").

Såvitt jag förstår, är kärnan i det nya kravet en fordran på att

exegetiken skall i bibeln söka få fram de eviga sanningar som beteckna Guds ord till alla tider och framställa dem på ett sådant sätt att de verkligen angå oss. Eller vi kunde använda ett mindre intellektuellt klingande uttryckssätt: det gäller att i kraft av den religiösa intuitionen söka taga fram det bakom och i bokstaven liggande "idévärdet" (Viottis uttryck), så att det blir aktuellt för oss och så ett Guds ord till oss. Vad man eftersträvar är det allmängiltiga, naturligtvis icke mätt efter den yttre måttstocken av en intellektuell dogmatisk consensus, utan efter den allmännkristliga tros- erfarenheten — det är betecknande att för Bultmann den bibliska exegetikens uppgift från en väsentlig synpunkt kommer att sammanfalla med den systematiska teologiens. Nu är det emellertid tydligt att det allmängiltiga aldrig kan återges i sig, det måste på något sätt klädas i begreppets och ordets form. Därför måste med inre nödvändighet även inklädnaden i nutidsdräkten bli bibelutläggningens uppgift. Det är just detta som också sker i Barths kommentar till Romarbrevet.

Kan den vetenskapliga exegetiken godkänna detta krav? Frågan kan ej besvaras med ett enkelt ja eller nej. Idén om den "pneumatiska" eller "teologiska" exegetiken innefattar närmare besett olika ting, som ej kunna tagas in toto, utan måste skärskädas var för sig.

Kravet på den religiösa betraktelsen är icke något med vetenskaplig exegetik oförenligt. Vi ha ovan sagt att det för en exeget med kristen gudstro vore en orimlighet att han skulle i sin behandling av skriften och den historia varom den vittnar abstrahera bort från den gudstro som han annars i all verklighetsbetraktelse tillämpar. Ej heller kunna vi fränkänna kravet på en djupare personlig utrustning hos exegeten allt berättigande. Förmågan av både estetisk och religionspsykologisk "Nachfühlung" och förmågan att med religiös fantasi leva sig in i de religiösa data som erbjuda sig till tolkning är en viktig förutsättning för all framgångsrik exegetisk forskning. Men man kan gå längre ändå och säga att den ej i grund kan förstå skriften, som icke själv lever i det andeliv som lever i skriften, och som den bär vittne om. Här synes en cirkel uppstå: av skriften får jag anden, genom anden får jag förmågan att tolka skriften. Men denna cirkel är ofrånkomlig. Den hör till allt kännande av personlig art. Wob-

bermin talar om det ofrånkomliga ständiga "växelförhållandet" mellan den heliga skrift och den egna personliga kristna troserfarenheten. Kravet är ej så underligt som det kan se ut. Erfarenheten visar, för att taga ett enda exempel, hur svårt det är för en katolik att rätt återge och tolka en luthersk tanke, liksom för en protestant att fatta kvintessensen i en katolsk dogm eller rit. Så blir det för "en som står utanför" en stor svårighet att korrekt tolka de uttryck för de djupaste personliga upplevelser och tankar, som möta i skriften — vilket icke betyder att icke också "en som står utanför" kan göra forskningen stora tjänster genom sin lärdom och sin metod, och ofta jämväl just genom sin dogmatiska obundenhet och sin friska syn.

Kravet på det "pneumatiska" har sin plats just här, i fråga om forskarens egen personlighet. Detta har framför allt av Behm och R. Seeberg med skärpa framhållits. Liksom "bibelns inspiration" gäller de bibliska författarnas personligheter, så gäller kravet på det "pneumatiska" icke så mycket metoden eller utläggningen som fastmer tolkaren själv. Vi måste själva leva i religion för att rätt förstå religion.

Men kravet på en pneumatisk exeges syftar längre. Den skall nå den s. k. "eviga sanningen", kanske kunde vi säga den absoluta sanningen, och göra den tillgänglig för oss i vårt livs "existenskamp". Här är ett krav som omedelbart kännes främmande för exegeten. Det gäller här intet mer eller mindre än upphävandet av "distansförhållandet" mellan bibeln och oss, vilket just betingar exegetikens karaktär av historisk vetenskap. Kan exegetiken utan att uppge sig själv såsom historisk vetenskap gå utöver det historiskt givna och höja sig till några slags tidlöshetens rymder? Jag vågar besvara den frågan med nej. Den vetenskapliga exegetiken såsom historisk forskning har ingen annan uppgift än att framlägga och förklara det historiskt givna, och enkannerligen det givna, sådant det är givet i sin tid. Utplånar den "distansen", så har den överträtt sin befogenhet. Inför den risken har den ofta hörda varningen för "modernisering" sitt fulla berättigande.

När vi ovan yrkat på en principiell eller syntetisk exegetik såsom exegetikens slutmål, vilket förverkligas, när vi från analysen och den genetiska förklaringen tränga ned till det gemensamma och väsent-

liga bakom mångfalden och formen, så är det alls ej detsamma som de påyrka, vilka ha formulerat kravet på pneumatisk exeGES. Det gemensamma och väsentliga i vår mening är alltjämt något i en viss förfluten historisk epok givet och i en förgången tids uttryckssätt inklätt verklighetsmaterial. Distansen är bevarad. Här yrkas emellertid på ett utplånande av distansen, ett överflyttande av det evigt giltiga från den tidshistoriska dräkten till nutidsdräkt. Det är detta som vi anse vara en för exegetiken såsom historievetenskap främmande uppgift.

Betyder då detta att kravet på en pneumatisk bibelutläggning i denna mening är i allo obefogat? Nej, men kravet angår enligt min tanke icke exegeten, utan predikanten. *Den pneumatiska bibelutläggningen är i sin djupaste syftning icke exegetisk bibelutläggning, utan homiletisk bibelutläggning.*

Vad är då predikans uppgift? Är den icke allmänt uttryckt att göra Guds ord till människors barn levande för oss just i den tid och den tidssituation i vilken vi i varje tidpunkt stå? Det skulle alldeles falla utanför mitt syfte att här ange vilka metoder predikanten skall begagna för att fullfölja denna sin uppgift. Icke heller kan jag här utreda hela det komplicerade spørsmålet om predikanten som bibelutläggare. Jag vill blott samla uppmärksamheten omkring denna stora huvudsynpunkt: just homiletiken har all anledning att gå in under det krav som ställes på exegeten av företrädarna för den pneumatiska skriftutläggningen. Han har att med ledning av sitt eget religiösa medvetande, av det i församlingen levande trosmedvetandet och det genom tiderna enhetligt utgestaltade trosmedvetandet taga fram det eviga i skriftordet, det till oss ur skriften direkt riktade gudsordet. Det tillhör den homiletiska konsten att framställa saken så, att den angår oss, att vi inför skriftens ord känna: "et tua res agitur", och att vi i dem finna lösningen på vårt livs problem och hjälp i vår personlighetsnöd, och detta så, att åhöraren omedelbart känner: nu talar Gud direkt till mig.

Och när den nya metodens — jag vill hellre säga det nya betraktelsesättets — förkämpar tala om hur detta skriftens sakliga evighetsinnehåll skall göras tillgängligt för människor, så har just predikanten mycket att lära av dem.

Först skall det med tacksamhet noteras att den pneumatiska exe- gesens anhängare enstämmigt avvisa den allegoriska bibeltolkningen. Den allegoriska utläggningen menar att orden betyda något annat än där står, antager alltså en andra och tredje betydelse vid sidan av der i ordalydelsen omedelbart givna. Den pneumatiska bibelutlägg- ningen håller fast vid den bokstavliga ordalydelsen, men söker få fatt i den inre mening som ligger innesluten i den. Den allegoriska ut- läggningen är betingad av den uppfattningen att bibeln är en codex av *läror*, alltså av en intellektualistisk bibeluppfattning, den pneuma- tiska utgår från att bibeln genom sina texter är ett *Guds ord* till oss, *Guds röst* adresserande sig till vårt samvete och hjärteliv. I denna uppfattning, som med styrka hävdas av den pneumatiska bibelut- läggningens målsmän, ligger under alla förhållanden något värdefullt. Och just denna syn på bibelordet är det som predikanten ständigt måste hålla levande för sig.

Predikanten gör sin sak bäst, när han håller sig till ordalydelsen och först söker att med alla den historiska exegetikens hjälpmedel förvärva sig en klar och levande uppfattning av den närmast liggande meningen.

När predikanten skaffat sig en levande bild av själva det omedel- bara textinnehållet, har han att gå vidare. Det gäller att taga fram den inelligande meningen, det andliga innehållet; och detta så, att han frigör det från den tidshistoriska inklädnaden och gör det till något med oss samtidigt, till ett Guds ord direkt till oss. Exegeten har att framlägga det historiskt givna i dess historiska fakticitet, pre- dikanten skall taga fram evighetstanken i det historiskt givna och göra den till något som omedelbart angår åhöraren och tager honom i anspråk. Predikantens uppgift är alltså av den allvarsammaste na- tur. Han är kallad att vara Guds språkrör till människor. Han har att ge Guds ord tunga och röst för de människor han varje gång har framför sig. Frågan gäller varje gång detta, varken något mer eller något mindre: skall Guds ord i dag få gälla såsom Guds ord och lysa och bränna bland de människor som äro i rummet, eller skall det sättas under människoordets skäppa, så att skäppan blir det som synes och gudsordet blir fördolt?

Till att låta Guds ord tala hör ock att varje gång texten får säga



det den vill och kan. Gud talar aldrig i allmänhet. Hans ord är alltid något speciellt, något konkret och för varje situation tillspetsat. Predikanten har svikit sin uppgift varje gång han talat något annat än Guds ord och varje gång han låtit texten tala om andra ting än dem som den bibliske författaren verkligen talar om. Detta gäller vare sig han talar gammal eller ny dogmatik, skildrar tidshistoriskt föreställningsliv, talar psykologi eller sentimentalt svammel, filosofi eller vulgärrationalism. Då har predikanten löst sin uppgift, när han ur det historiska gudsordet fått fram ett aktuellt gudsord, som han låter gå vidare till åhörarna. Men detta kan ej ske utan att han själv först hört gudsordet tala till sig under den stilla beredelsen. Endast den som varje gång i textorden själv förnummit rösten från evigheten kan rätt verkningsfullt bliva mun åt den för andra.

Uppenbarelsen i ordet är icke en förborgad sanning under bokstaven (allegorism), icke heller en fakticitet bakom traditionen, som kan erueras fram genom historisk forskning (historicism), utan uppenbarelsen lever i själva bokstavstexten, sådan den faktiskt föreligger — in, sub et cum literis — och gör sig gällande såsom uppenbarelse för den som ödmjukt och lydaktigt ställer sig under ordet i väntan på att förnimma Guds röst talande till sig i sin själs nöd. Bibeln ger oss icke "upplysningar" till svar på teoretiska spörsmål, om de ock aldrig så mycket tyckas ha med religion att göra, utan "upplysning" över oss själva i vårt nödläge och över Gud i hans väsen och vilja.

Predikanten är kallad att göra denna uppenbarelse levande och ofrånkomlig för sina åhörare. Endast om han själv hört, kan han få andra att höra. Det predikade ordet är ämnat att vara ett ord "med makt"; annars blir predikan icke predikan, utan blott ett talande. De skriftlärdes tal var talande, Jesu tal var ett tal med makt. Makt blir det predikade ordet icke, förrän det upphör att vara människoord, om också talat inför Gud, och blir ett gudsord genom predikantens mun talat till människor.

#### NÅGRA NYARE ARBETEN RÖRANDE HÄR BEHANDLADE FRÅGOR:

H. E. WEBER, *Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube*, 1914. K. HOLL, *Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst* (Gesammelte

Aufsätze zur Kirchengeschichte, I, 1923). E. VON DOBSCHÜTZ, Vom vierfachen Schriftsinn (Harnack-Ehrung, 1921). Dens. Vom Auslegen des neuen Testaments, 1927. (Jfr Norsk teol. tidsskr. 1926, h. 3). K. GIRGENSOHN i Greifswalder Reformgedanken zum theologischen Studium, 1922. Dens. Die Inspiration der Heiligen Schrift, ny uppl. 1926. J. BEHM, Heilsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Betrachtung des neuen Testaments, 1922. Dens. Pneumatische Exegese? 1926. R. SEEBERG, Zur Frage nach dem Sinn und Recht einer pneumatischen Schriftauslegung (Zeitschrift für systematische Theologie 1926—27). FR. TRAUB, Wort Gottes und pneumatische Schriftauslegung (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1927). R. BULTMANN, Über das Problem einer theologischen Exegese des neuen Testaments (Zwischen den Zeiten 1925). Macholz, Pneumatische Exegese — eine berechtigte theologische Forderung (Pastoralblätter 1927). E. SEEBERG Zum Problem der pneumatischen Exegese, i festskriften för Sellin 1927. G. WOBBERMIN, Pneumatische oder religionspsychologische Methode der systematischen Theologie? (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1927). W. VISCHER, Das alte Testament als Gottes Wort (Zwischen den Zeiten 1927). E. THURNEYSEN, Schrift und Offenbarung (Zwischen den Zeiten 1924). H. GRESSMAN, Die Bibel als Wort Gottes (Die christliche Welt 1926, 21). R. LIECHTENHAN, Bibel und Wort Gottes (ibid. 1927, 21). K. BARTH, Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt (Zwischen den Zeiten 1925). J. VIOTTI, Till belysning av den evangeliska skriftauktoriteten (Svensk teologisk kvartalskrift 1925). L. BRUN, Fælles opgaver i historisk og systematisk teologi (Svensk teologisk kvartalskrift 1926).

November 1927.

# TEOLOGISK LITTERATUR

## TILL DEN NYASTE RELIGIONSFILOSOFISKA LITTERATUREN

- BRUNO BAUCH: *Das Problem der Religionsphilosophie im System des transzendentalen Idealismus. (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1925, sid. 1—28).*
- HEINRICH ADOLPH: *Organische Grundlagen der Religion. Giessen (Töpelmann) 1924; 112 sid.*
- PAUL TILlich: *Religionsphilosophie. (Lehrbuch der Philosophie, hrsg. v. Max Dessoir, Bd II: Die Philosophie in ihren Einzelgebieten) Berlin 1925; 70 sid.*
- KURT STAVENHAGEN: *Absolute Stellungnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion. Erlangen (Verlag der Philosophischen Akademie) 1925; 224 sid.*
- PAUL HOFMANN: *Das religiöse Erlebnis, seine Struktur, seine Typen und sein Wahrheitsanspruch. (Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft, N:r 28). Charlottenburg (Pan-Verlag Rolf Heise) 1925; 88 sid.*
- G. G. ROSENQVIST: *Religionsproblemet. Helsingfors (Söderström & C:o) 1927; 296 sid.*
- GEORG WOBBERMIN: *Religionsphilosophie. (Quellenhandbücher der Philosophie, Bd 5). Berlin (Pan-Verlag Rolf Heise) 1924; 248 sid.*
- EMIL BRUNNER: *Philosophie und Offenbarung. Tübingen (J. C. B. Mohr) 1925; 52 sid.*
- EMIL BRUNNER: *Religionsphilosophie evangelischer Theologie (Handbuch der Philosophie hrsg. v. A. Bäumler und M. Schröter, Abt. II). München und Berlin (R. Oldenbourg) 1927; 99 sid.*
- ERICH PRZYWARA S. J.: *Religionsphilosophie katholischer Theologie (Handbuch der Philosophie, Abt. II) München und Berlin 1927; 104 sid.*
- GEORG WUNDERLE: *Grundzüge der Religionsphilosophie. 2 Aufl. Paderborn (F. Schöningh) 1924; 233 sid.*

ERICH PRZYWARA S. J.: *Religionsbegründung. Freiburg i Br. (Herder) 1923; 298 sid.*

JOSEPH GEYSER: *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart. Münster i. W. (Aschendorf) 1923; 241 sid.*

JOSEPH GEYSER: *Max Schelers Phänomenologie der Religion. Freiburg i. Br. (Herder) 1924; 116 sid.*

JOHANNES HESSEN: *Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart. Stuttgart (Strecker und Schröder) 1924; 129 sid.*

Ännu alltjämt härskar den största osäkerhet i fråga om religionsfilosofiens uppgift. Redan i själva namnet "religionsfilosofi" ligger en tvetydighet, som visat sig medföra de mest ödesdigra verkningar. Det är två ting, "filosofi" och "religion", som här sammanfogas med varandra. I vilken mening sker nu detta sammanfogande? Det kunde synas, som om svaret på denna fråga skulle vara tämligen självklart; ty vad kan väl religionsfilosofi betyda annat än en undersökning, som till syftning och tillvägagångssätt är av filosofisk art och som till föremål har religionen? Religionen ger undersökningen dess föremål, filosofien ger problemställningen och metoden. Principiellt synes alltså saken vara synnerligen enkel och klar.

Emellertid finns det också andra synpunkter än den rent principiella, som göra anspråk på att bestämma religionsfilosofien och därmed komplicera läget. Tusenårig tradition har så sammanvävt det filosofiska och det religiösa med varandra, att religionsfilosofien av gammalt fått en helt annan uppgift, den nämligen att förmedla mellan filosofi och religion, att vara ett slags syntes av båda. Så länge filosofien hade metafysisk karaktär, så länge den uppträdde med anspråk på att vara världsåskådningsfilosofi, kunde man knappast tillskriva religionsfilosofien någon annan uppgift än denna förmedlande. Man hade att räkna med en filosofisk-metafysisk världsåskådning och med en religiös världsåskådning, och religionsfilosofien hade att söka åstadkomma syntesen dem emellan, en syntes, som kunde göra rätt åt det filosofiska anspråket utan att kränka det religiösa. Och även där filosofien i övrigt befriat sig från den metafysiska strukturen och antagit strängt kritisk, vetenskaplig karaktär, utövar denna tradition sina efterverkningar och gör, att religionsfilosofien ofta framträder i sin gamla metafysiska innebörd. Då härtill kommer, att den nutida filosofien visar en ganska påtaglig emotionell dragning åt det meta-

fysiska, så är det uppenbart, att den ovan framställda uppfattningen om det principiella förhållandet mellan "filosofi" och "religion" i begreppet religionsfilosofi lätt får ge vika för den motsatta, metafysiskt orienterade.

På grund härav måste man vid varje diskussionen av religionsfilosofiska frågor skarpt skilja mellan två olika typer av religionsfilosofi: 1. den *kritiskt-vetenskapliga* religionsfilosofien, för vilken religionen kommer i betraktande uteslutande såsom undersökningsobjekt, var emot undersökningen själv behåller sin neutralt-vetenskapliga, filosofiska karaktär; 2. den *metafysiska* religionsfilosofien, som vill vara på en gång filosofiskt och religiöst tänkande, en syntes och en förmedling mellan båda.

Söker man nu närmare orientera sig inom den sistnämndas sfär, inom den *metafysiska religionsfilosofien*, så finner man, att denna kan framträda i två former, allteftersom tyngdpunkten i syntesen lägges på det filosofiska eller på det religiösa. I förra fallet kommer religionsfilosofi att betyda en religiöst färgad filosofi, en filosofi, som låter sina avslutande tankar antaga mer eller mindre religiös prägel, ett tänkande, som kulminerar i det transcendent-metafysiskt-religiösa (eller möjligen i en "filosofisk religionslära"). I senare fallet blir det religionsfilosofiens uppgift att framställa en filosofiskt hållbar, från alla ogrundade populära föreställningar renad och befriad religion eller vad man med ett betecknande namn kallat en "filosofisk bildningsreligion". Men i ena såväl som i andra fallet kommer denna metafysiska religionsfilosofi att lida av en inre motsägelse. Dess grundfel ligger inneslutet i själva dess program: att den vill vara på en gång religiöst och filosofiskt tänkande. Den blir intetdera, en hybrid, som varken gör rätt åt religionen eller åt filosofien. Den våldför sig intellektualistiskt på religionen, och innebär så en förvanskning av denna. Men den våldför sig icke mindre på filosofien genom att beröva den varje vetenskaplig stringens.

Om den metafysiska religionsfilosofien alltså karakteriseras därav, att den sammanblandar religion och filosofi, så är det däremot karakteristiskt för den *kritiskt-vetenskapliga religionsfilosofien*, att den fordrar klara gränslinjer. Religionsfilosofien får till sin vetenskapliga struktur ej skilja sig från annan filosofi. Den har helt enkelt att ställa filosofiens allmänna fråga med hänsyn till sitt speciella föremål: religionen. *Vilken är då filosofiens allmänna fråga?* Enklast finner man svaret genom att utgå ifrån filosofiens dubbla anspråk på att

å ena sidan vara vetenskap, å andra sidan dock något annat än vaarje specialvetenskap. Vetenskapens problem är "erfarenheten" i vididsträcktaste (ej sensualistiskt begränsade) bemärkelse. Vill filosofien upprätthålla sitt anspråk på att vara vetenskap, så måste den kunna pååvisa sitt problem i erfarenhetens sammanhang.

Det är på denna punkt, som metafysikens inre omöjlighet med säärskild tydlighet framträder. Den gör anspråk på att vara vetenskap, och den vill vara något annat än specialvetenskaperna. Men detta seenare vill den vara på ett sätt, som upphäver det förstnämnda anspråket, anspråket att vara vetenskap. Om specialvetenskaperna hava mäed den givna erfarenheten att skaffa, så vill metafysiken vara vetenskapen om det, som ligger utanför erfarenhetens gränser, om det soom ej har något med erfarenhet att skaffa. Men därmed kommer deen ej blott att avgränsa sig från specialvetenskaperna, utan från allt vaad vetenskap heter. Genom att på detta sätt avskära förbindelsen mäed erfarenheten berövar den sig möjligheten att upprätthålla sitt veetenskapliga anspråk. Ej heller förbättras metafysikens läge däri-geenom att den förvandlas till "induktiv metafysik"; ty det är blott skkenbart, som dess satser grundas på erfarenheten och vinnas genom inoduktion ur densamma; i verkligheten ligga de tvärt om själva till grurund för induktionen. Ej däri ligger metafysikens fel, att den vill vaara principvetenskap; ty en filosofi, som ej vill vara detta, är överhuuvud icke filosofi. Dess fel ligger fastmer däri, att den antingen — såsom den deduktiva metafysiken — proklamerar sina principer allldeles oberoende av erfarenheten, eller också — såsom den induktiva mäetafysiken — fingerar ett sammanhang med erfarenheten, vilket i veerkligheten ej existerar.

Det sammanhang med erfarenheten, som saknas i metafysiken, föreligger däremot i den kritiska filosofien. Om specialvetenskaperna beehandla var och en sitt delgebit av erfarenheten, *ser däremot den kritiska filosofien sitt problem i erfarenheten överhuuvud*. Ej i den mäeningen, som om den skulle utgöra summan av alla specialvetenskaperna, utan den vill undersöka erfarenhetens begrepp, erfarenhetens offrånkomliga förutsättningar, de i varje erfarenhet medsatta betingelserna, genom vilka erfarenhet överhuuvud först blir möjlig. En kritisk rellogionsfilosofi har följaktligen att undersöka den religiösa erfarenheetens begrepp, dess sammanhang med erfarenheten överhuuvud samt deet för densamma specifika. Man kan också iakttaga, huru dessa fråågor alltmera kommit att intaga en central ställning inom den se-

nare tidens religionsfilosofi. *Vari består den religiösa erfarenhetens egenart, och vad är det specifika för den till skillnad från all annan erfarenhet? Och: i vilken förbindelse står den med all annan erfarenhet? i vad mån innesluter den ofrånkomliga förutsättningar för allt vad erfarenhet heter?* Med dessa båda frågor är i själva verket den kritiska religionsfilosofiens uppgift i dess helhet omskriven. Utöver de båda frågorna om religionens specifika egenart och om dess erfarenhetsbetingande betydelse har den kritiska religionsfilosofien intet att tillägga.

Båda dessa frågor finna sitt principiella svar i samma mån som det lyckas religionsfilosofien att påvisa en för allt vad religion heter till grund liggande transcendental kategori (eller eventuellt ett transcendentalt kategorischema). Ty om religionen är en egenartad erfarenhetsform, så måste dess egenart hava sin grund i en för religionen specifik apriorisk kategori; om en dylik ej kan påvisas, så skulle detta vara ett bevis på att religionen ej vore att uppfatta som en egenartad erfarenhet. Men å andra sidan: om religionen står i ett sådant sammanhang med erfarenheten överhuvud, att man kan tillskriva den erfarenhetsbetingande betydelse, så kan detta blott innebära, att dess grundkategori tillika visar sig vara transcendental förutsättning för allt vad erfarenhet heter. Religionens transcendentala kategori ger alltså på en gång en bestämning av religionens egenart och av dess ställning inom andelivet överhuvud. Religionsfilosofiens båda grundfrågor mötas alltså i ett och samma svar.

Här uppstår emellertid en svårighet, som i hög grad sätter sin prägel på den senaste tidens religionsfilosofiska diskussion. Man kan nämligen fråga sig, om det verkligen är till samma punkt, som de båda undersökningarna leda fram. Kommer icke religionskategorien att erhålla en fullkomligt olika karaktär, alltefter som man vid dess sökande låter leda sig av intresset att därigenom avgränsa religionen från varje annan erfarenhetsform eller av intresset att påvisa religionens sammanhang med all erfarenhet överhuvud såsom inneslutande dess yttersta transcendentala förutsättning? Kommer icke den religiösa grundkategorien, då den tillika uppfattas såsom transcendental förutsättning för all erfarenhet överhuvud, sålunda även för den utomreligiösa erfarenheten, att erhålla en så allmän och vag innebörd, att den ej är skickad att giva uttryck åt det specifikt religiösa? Att taga ställning till denna svårighet är ofrånkomligt för varje kritisk religionsfilosofi.

Av det anförda framgår, att en kritisk religionsfilosofi är möjlig frän två olika utgångspunkter. Antingen kan den taga sin utgångspunkt i erfarenhetens begrepp och därifrån söka leda sig tillbaka till dess religiösa förutsättning. Eller ock kan den taga sin utgångspunkt i den givna religiösa erfarenheten och därifrån söka sig tillbaka till dess förutsättningar. Båda vägarna äro legitima, och om man skall slå in på den ena eller andra vägen beror väsentligen på, om det är religionens giltighetsfråga eller frågan om dess specifika egenart, man i första rummet vill få besvarad.

\*

\*

\*

Det anförda må vara nog för att tjäna som bakgrund för en diskussion av några religionsfilosofiska arbeten från de senaste åren. Vii hava bland dessa exempel på såväl metafysisk som kritisk religionsfilosofi, och inom den senare gruppen på sådana framställningar, som huvudsakligen gå ut på att påvisa, att religionen transcendentalt ligger till grund för all erfarenhet, och sådana framställningar, som framför allt vilja avgränsa den religiösa erfarenheten från varje annan erfarenhet.

Som exempel på kritisk religionsfilosofi av den förstnämnda typen kan tjäna B. BAUCHS "*Das Problem der Religionsphilosophie im System des transzendentalen Idealismus*". Den allmänna filosofiska åsikadning, som behärskar framställningen är, såsom redan titeln antyder den "transcendentala idealismen", speciellt i dess värdefilosofiska utformning. Vetenskap, konst, sedlighet, religion representera olika autonoma värdesfärer. Och likväl äro de icke utan vidare samordnade med varandra. Fastmer visar en närmare analys av de utomreligiösa värdeområdena, att de äro "religionsdurchdrungen", dock utan att därför upphöra att vara egenvärden. Vad Bauch med allt eftertryck vill hävda — och i detta fall vänder han sig också direkt mot Kants religionsfilosofi — är, att religionen på detta sätt transcendentalt ligger till grund för *alla* värdeområden. "Bei Kant erscheint die Religion, grob gesprochen, eigentlich nur als Anhängsel der Moral, die Religionsphilosophie als ein Anhängsel der Ethik, während ich in der Religion alle Wertgebiete sich treffen, in der Religionsphilosophie alle übrigen philosophischen Disziplinen zusammenkommen sehe, und zwar gerade aus dem Geiste, nicht im Buchstaben der von Kant begründeten Transzendentalphilosophie heraus" (sid. 2). "Jeder Wert ausser der Religion stellt das Wertganze in einer be-



stimmten Dimension dar, der religiöse Wert ist das Wertganze in der Ganzheit seiner Dimensionen. Jeder bestimmte Wert drängt darum von sich aus auf den religiösen Wert hin, urgiert ihn, während kein anderer, auch der sittliche Wert nicht, von jedem anderen in dessen besonderer Bestimmtheit urgiert wird“ (sid. 12). För att medelst ett enskilt fall åskådliggöra innebörden i denna tanke kunna vi fråga: huru kan man utifrån kunskapens värdeområde komma till ett urgerande av det religiösa värdet? Bauch svarar: i teoretiskt sammanhang riktar sig den transcendentala idealismens fråga på betingelserna för erfarenhetens möjlighet, d. v. s. på betingelserna för verklighetens begriplighet. “Die logische Möglichkeit der Wissenschaft beruht selbst auf dem Logos, der die Wahrheit ist, ob diese nun erkannt wird oder nicht“ (sid. 17). Men huru kommer man nu härifrån över till religionen? För att få denna fråga besvarad, måste man erinra sig den “transcendentala idealismens“ grunddogm om förnuftets spontanitet såsom översta betingelse för all verklighet, vilket återigen identifieras med det i religionen mötande gudomliga. “Weil also Gott der Logos selbst ist, darum hat in der Tat, wer Wissenschaft hat, auch Religion. Er hat Gott, der Gegenstand der Religion ist, zur Voraussetzung und Ziele seines wissenschaftlichen Tuns und Lebens. Aber er hat darum nicht ohne weiteres Gott auch zum Gegenstand der Wissenschaft, wie ihn die Religion zum Gegenstand hat. Deshalb ist der wissenschaftliche Mensch nicht auch schon ein religiöser Mensch, mag er auch in dem soeben bezeichneten Sinne Religion haben“ (sid. 17 f.). Resultatet kan alltså helt kort sammanfattas i följande sats: “Was für die Wissenschaft als Logos Grundlage ist, das ist für die Religion als Gott Gegenstand“ (sid. 19). Vetenskapens giltighetsgrundval är således belägen inom religionens område, och i denna mening kan det sägas, att vetenskapen urgerar det religiösa värdet.

Det som ger Bauchs framställning, trots dess ringa omfång, ett särskilt intresse är, att vi här hava framför oss ett — sällsynt — försök att genomföra en transcendental betraktelse med hänsyn till religionen. De för den transcendentala undersökningen väsentliga momenten framträda också här med all tydlighet. Vad det gäller, är att undersöka “betingelserna för erfarenhetens möjlighet“, och därvid finner man sig till sist förd tillbaka till en betingelse, som bär religiös prägel.

Om Bauchs framställning det oaktat icke kan erkännas såsom ett

rent uttryck för den kritiska religionsfilosofien, så har detta sin grund däri, att författaren *icke beaktat den kritiskt-transcendentala undersökningens överståndpunktmässiga karaktär*. Den transcendentala betraktelsen inom filosofien är icke en ståndpunkt, utan ett tillvägagångssätt, ej en dogmatisk åskådning, utan en metod att pröva åskådningarna. När författaren här identifierar den transcendentala undersökningen med en "transcendental idealism", så har han därmed låtit det kritiska tillvägagångssättet glida över i en dogmatisk åskådning. Om den transcendentala metoden blott vet att ställa sin fråga om de erfarenhetsbetingande förutsättningarna, men däremot ej på förhand har något svar givet på denna fråga utan först av undersökningen väntar svaret, så har däremot den "transcendentala idealismen" redan från början svaret givet i sin hypotes om förnuftets skapande spontaneitet.

Om den första invändningen mot Bauchs framställning sålunda riktar sig emot att han ersätter den transcendentala betraktelsens kritiska överståndpunktmässighet mot den "transcendentala idealismens" dogmatiskt-metafysiska ståndpunkt, och att hans religionsfilosofi alltså, trots den påtagliga transcendentalkritiska ansatsen till sist kommer att bära den metafysiska religionsfilosofi-typens prägel, så måste vi för det andra fästa uppmärksamheten på *det godtyckliga i att identifiera den kunskapsteoretiska förutsättningen (eller noggrannare uttryckt: den metafysiska hypotesen) om ett spontant skapande förnuft med religionens Gud*. Här har tydligen intresset att påvisa religionen såsom transcendental förutsättning för *alla* värden lett till upplösning av dess karakteristiska egenart.

I sitt arbete "*Organische Grundlagen der Religion*" utgår HEINRICH ADOLPH från det förhållande, att man under tidernas lopp sökt härleda religionen ur samtliga enskilda "själsförmögenheter". För skolastiken och ortodoxien framträder den väsentligen som en intellektuell företeelse, Schleiermacher lokaliserar den till känslan, Kant och Ritschl till viljelivets område. I motsats mot alla sådana lokaliseringsförsök har man numera i allmänhet insett, att religionen ej låter sig inneslutas i något själsligt delgebit, utan är förankrad i livet såsom totalitet. Själv karakteriserar förf. uppgiften för sin undersökning sålunda: "Sie beabsichtigt, die Erkenntnis von der 'totalen' Beschaffenheit der Religion auf eine neue Art zu begründen. Und zwar durch Einführung des Begriffsgefüges des 'Organischen' und alles dessen, was damit zusammenhängt. Es wird sich darum handeln, das Be-

wusstsein als einen Organismus zu erweisen, dessen einheitliche Lebensentfaltung in der Religion vorliegt“ (sid. 2). Det originella i denna framställning ligger alltså mindre i den totalistiska betraktelsen av religionen, än i försöket att närmare bestämma denna medelst det organiskas begrepp. Vid utförandet av detta tema stannar förf. medvetet vid “de organiska formprinciperna“ för förståendet av religionen, vilket emellertid ej hindrar honom från vidsträckta ströftåg på metafysikens område.

Förvisso är försöket att förankra religionen i det mänskliga livet i dess helhet berättigat, och utan tvivel kan därvid det “organiskas“ begrepp göra god tjänst. Men icke desto mindre resa sig allvarliga betänkligheter mot det sätt, varpå förf. sökt lösa sin uppgift. Ty i intresse att hävda religionens “totala“ art har han icke kunnat undgå att offra dess specifika egenart. På många punkter i framställningen måste man fråga sig, vad som är skillnaden mellan religion och världsåskådning, religion och metafysik. Något klart och entydigt svar på denna fråga finner man ej hos författaren. Religionen går för honom alltför mycket upp i vad Eucken kallat den “universella religionen“; i jämförelse därmed träder den “karakteristiska religionen“ alltför mycket i bakgrunden.

Om såväl Bauchs som Adolphs framställningar kunna tjäna som exempel på en religionsfilosofi, som i religionen ser det för allt andeliv i sista hand grundläggande, och om vi hos båda kunna iakttaga de med denna frågeställning förenade svårigheterna, så gäller allt detta också, och snarast i stegrad grad, i fråga om PAUL TILLICH'S “*Religionsphilosophie*“ i Dessoirs Lehrbuch der Philosophie. Man kunde ifrågasätta, om detta arbete icke rätteligen borde hänföras till den klart metafysiskt orienterade gruppen av religionsfilosofiska framställningar; ty i själva verket vilar det på en avgjort metafysisk grundbetraktelse. Att vi emellertid föredragit att omnämna det här, beror på att själva grundtanken samtidigt bär transcendental prägel — en sammanblandning mellan det metafysiska och transcendentala, som man ofta påträffar, och som i hög grad bidragit till att göra den transcendental-kritiska betraktelsen misstänkt. Mellan religion och metafysik går det enligt Tillich icke någon skarp gräns. Om religionen är förhållandet till det obetingade, så bestämmas metafysiken såsom den religiösa akt, i vilken det obetingade uppfattas i teoretisk-rationella symboler. Om denna metafysiska inriktning på det obetingade, som religionen utgör, gäller det nu, att den ligger till grund

för allt vad kultur heter, för vetenskap såväl som för konst. Religionen är alltså förhanden i kulturen, om än ej intentionalt, så dock substantiellt. Parallellen till Bauchs ovan skisserade tankegång ligger i öppen dag; och de båda huvudinvändningar, som riktades mot denna, äga också på det hela taget sin tillämpning här.

Om de hittills behandlade arbetena huvudsakligen söka inställa religionen i andelivets allmänna sammanhang och påvisa dess för allt vad kulturliv heter grundläggande betydelse, går däremot KURT STAVENHAGENS bemödande i hans arbete "*Absolute Stellungnahmen*" ut på att fastställa *det för religionen specifika och karakteristiska*. Frågan, som han vill besvara, är denna: vad är religion? eller, som han ock uttrycker den: "Was kann sinnvoll unter dem Worte 'Religion' verstanden werden?" Denna fråga kan varken besvaras av en religions-historisk eller en religions-psykologisk undersökning. Förf. vill besvara den på filosofisk-fenomenologisk väg, därvid byggande framför allt på Husserl, A. Reinach och Scheler. Vad som här intresserar honom, är icke religionen såsom psykiskt-real företeelse; fastmer gäller det att få fram en bild av religionens innebörd, som principiellt är skild från andra "entiteter". Frågan skall alltså ställas så, att svaret behåller sin mening också för den, som nekar religionen som realitet och frånskriver dess föremål existens. Ty även den, som är övertygad om, att religionen icke representerar något reallt, är dock förpliktad att ange, vad detta är, som han frånskriver realitet. Religionens idé eller väsen ("entitet") skall alltså bestämmas på "apriorisk" väg — i den betydelse, vari den fenomenologiska filosofien använder detta ord. Enligt förf. skulle man vid detta bestämmande av religionens väsen kunna välja tvenne olika utgångspunkter: man kan utgå antingen från dess "jagsida" eller från dess "föremålssida"; förf. väljer den förra utgångspunkten. Huru man än bestämmer religionen, i varje fall är den "medvetande om något". Härigenom tillspetsar sig frågan sålunda: "sind unter den zahllosen Akten und Zuständlichkeiten, die wir hier mit dem Ausdruck 'Bewusstsein von etwas' zusammengefasst haben und die wir weiterhin kurz, Noesen nennen wollen, nicht solche, die sich in einem bestimmten Sinne prinzipiell von anderen Noesen unterscheiden, so unterscheiden, dass dies unterscheidende Moment als religiös bezeichnet werden könnte? Wobei es uns bei dieser Frage ankommt, ist, dass diese Noesen sich *als solche* bereits von anderen verwandten Noesen unterscheiden, nicht aber erst durch die Gegenstände, denen

sie gelten“ (sid. 7). Den sålunda uppställda frågan menar sig författaren kunna bejaka: den religiösa jagbestämmdheten har, alldeles bortsett från dess relation till ett särskilt föremål, en kvalitativ egenart. Om man såsom exempel väljer de religiösa jagbestämmdheterna fruktan och kärlek, så menar man i allmänhet, att dessa erhålla sin religiösa karaktär först därigenom att de sättas i relation till Gud; det skulle alltså blott vara med hjälp av föremålet, som man kunde bestämma dem som religiösa. Häremot vänder sig nu författaren och gör gällande att det religiösas egenart består i det absoluta ställningstagande, som tar sig uttryck däri. Hela framställningen går därför ut på att påvisa, att vid sidan av de relativa, personliga ställningstagandena “auch solche Stellungnahmen oder Gesinnungen denkbar sind, die das Verehrungs- und Liebes-’Moment’ in einem Höchstmass enthalten, das keiner Steigerung fähig ist oder fähig gedacht werden kann, solche Stellungnahmen, die vielmehr den Seins- und Wesensgehalt von Verehrung und Liebe in allumfassender Aufgipfelung in sich enthalten und darum absolute Stellungnahmen genannt zu werden verdienen“ (sid. 13 f.).

Om det personliga ställningstagandet, försåvitt det är positivt, framträder antingen såsom “Verehrung“ eller “Liebe“, så måste vi i religionen, som är ett absolut ställningstagande, kännetecknat av “schlechthinniger Verehrung“ och “schlechthinniger Liebe“, skilja mellan tvenne typer: “die Ehrfurchtsreligion“ och “die Liebesreligion“. Då förf. härmed kommer in på ett mera konkret område, följer han i huvudsak Rudolf Otto. I allmänhet torde man kunna säga, att förf. är starkare i den fenomenologiskt-“aprioriska“ analysen, än då det gäller att låta det därvid vunna resultatet komma till tillämpning på den “mänskliga religionen“. Emellertid torde svagheten med avseende på detta senare till stor del ha sin grund i den tillämpade metoden. Ty — såsom det också ständigt framhålles i denna undersökning — det fenomenologiska skådandet av religionens väsen, fastställandet av vad som med god mening kan betecknas som religion, kan ske likaväl inför en fantasiprodukt som inför en i erfarenheten given företeelse. Men om sålunda det aprioriska bestämmandet av vad religion är blir ytterst suveränt gentemot den givna religionen, så samla sig svårigheterna, när man skall sätta sitt på “apriorisk“ väg vunna resultat i relation till den verkliga religionen. Ty vem borgar för att det i erfarenheten alls gives något, som motsvarar den “entitet“, som avlästs på en fantasiprodukt? Nu har författaren vis-

serligen icke opererat blott med en fantasiprodukt, utan uppenbarligen närmast haft kristendomen i sikte vid sitt väsensbestämmande. Men den lättnad, som han därmed berett sig vid övergången från — om dessa uttryck tillåtas — den religionsfenomenologiska till den kristendomsfenomenologiska frågan, motsvaras av en större svårighet, då det gäller annorlunda orienterade religioner. Om man utifrån dessa skulle hämta några negativa instanser mot det resultat, till vilket författaren kommit, så skulle han kunna konsekvent tillbakavisa dessa endast genom att göra gällande, att vi i så fall alls icke hava att göra med religion. Det som ej passar in i det aprioriska schemat, är därigenom redan dömt. Men genom denna våldsamma suveränitet gentemot det faktiskt givna dömer den fenomenologiska apriorismen i stället sig själv; ty härigenom röjer den på en gång sin skolastiska inställning och att den icke, såsom den själv menar, lyckats befria sig från allt vad psykologism heter.

Det i första rummet karakteristiska för PAUL HOFMANNNS arbete "*Das religiöse Erlebnis*" är just att han vill undvika varje egenmäktigt konstruerande och i stället hålla sig så nära som möjligt till den givna religionen. "Offenbar wollen wir in unserer Beschreibung des religiösen Erlebnisses nicht willkürlich dekretieren, welche Erlebnisse als religiös zu gelten haben und welche nicht" (sid. 1) — denna förklaring sätter han så att säga som motto över sin undersökning. Den religiösa upplevelsen är väsentligen en emotionell upplevelse. Det är icke ett visst omdömesinnehåll eller föremål, som gör den till vad den är. "Metaphysik ist keine Religion, auch wenn sie etwa von Gott oder einer Überwelt handelt" (sid. 9). Till skillnad från annan värdering, som gemenligen är mera punktuell, har den religiösa värdeupplevelsen alltid avseende på vårt liv i dess helhet. "Es geht um das 'Heil' unseres Seins und Lebens" (sid. 13). Närmare kännetecknas den såsom en "positiv värdering på negativ bakgrund"; den är upplevelsen av "förlösning" ur ett tillstånd av religiös nöd. Nöden såväl som förlösningen har sin grund i förhållandet mellan människans frälsningsbegär och det gentemot detsamma stående "Sachverhalt des Lebens". Nöden har sin grund i upplevelsen av att frälsningsbegäret svikes, i förlösningen finner det sin uppfyllelse. Vi fordra en viss harmoni mellan det subjektiva värdeanspråket å ena, och verklighetens objektiva beskaffenhet å andra sidan. "In dem Zusammenstoss des Heilsverlangens mit einer sich bildenden Vorstellung der Wirklichkeit entspringt dann zuerst der Eindruck eines

Disformitätsförhållnissens zwischen jenen beiden Faktoren. Dieser löst eine negativ wertende Stellungnahme zu der Tatsache des Lebens oder Daseins überhaupt aus, er führt zum Zustande der religiösen Not. Irgendwelche von innen oder von aussen kommanden Anlässe ändern dann diese Wertung und lassen uns aus der Not in das Bewusstsein der Erlösung übergehen“ (sid. 17). I dessa satser ligger Hofmanns religionsuppfattning innesluten. Därmed är arbetets första uppgift, om den religiösa upplevelsens *struktur*, löst.

Men härmed är också utgångspunkten given för framställningen av de olika religiösa typerna. Om den religiösa nöden har sin grund i sammanstötningen mellan frälsningsbegäret och det faktiska läget, så är övergången till förlossningens tillstånd med dess positiva emotionella förtecken möjlig på tre sätt: antingen därigenom att den begärda frälsningen förvandlas, eller därigenom, att det objektiva förhållandet eller uppfattningen av detsamma förändras, eller slutligen därigenom att medvetandet om frälsningens avhängighet av det objektivet givna bortfaller. Emellertid blir förf. ej stående vid dessa tre möjligheter, utan frågar vidare efter de upplevelsemoment, som *medelbart* föra till den religiösa omvälvningen, och först från denna utgångspunkt låter han de olika religiösa typerna differentiera sig.

I själva sin grundbetraktelse av religionen står förf. uppenbarligen den ritschlska åskådningen ganska nära; med denna delar den religionens egocentriska inställning. Guds ställning i den religiösa upplevelsen är ursprungligen bestämd därigenom, att han är medel och garant för tillfredsställandet av människans frälsningsbehov, och denna ursprungliga bestämmelse kan aldrig under utvecklingens lopp bortfalla utan att religionen själv bortfaller. “Zu welcher Vertiefung und Verallgemeinerung der Wertansprüche der Mensch in dieser Entwicklung nun auch gelangen mag, der ursprüngliche Sinn der Stellung Gottes im religiösen Erleben kann dadurch, wenschon für das Bewusstsein des Erlebenden zurücktreten, so doch niemals ganz verlassen werden. Dieser Sinn lag aber darin, dass Gott der Bürge ist für ein praktisch-sinnvolles eigenes Dasein des Menschen. Er ist nicht eigentlich selbst der Gegenstand oder das Ziel meiner religiösen Wertansprüche, sondern er ist die Macht und der gute Wille, der mir die Erfüllung derselben sichert“ (sid. 54 f.). Denna utpräglat egocentriska grundinställning medför nu också sina konsekvenser för författarens typlära. I denna kommer konsekvent den teocentriska religionstypen att sakna plats. Men genom denna förträngning har

också typologien kommit att förläggas på ett alltför ytligt plan. Principen för densamma har blivit frågan, med hjälp av vilka *medel* den religiösa omvälvningen äger rum. Men frågan om medlet är sekundär i förhållande till frågan om *meningen* i det religiösa förhållandet. Blott om man tar hänsyn till de i den sistnämnda frågan föreliggande olikheterna, når man fram till en typologi av djupare art. Religion är relation, det torde rent fenomenologiskt icke kunna betvivlas. Men då får religionen en väsentligen olika innebörd och mening, beroende på, vilket av de båda relationsleden, jaget eller det gudomliga som har ledningen och utgör centrum. Man måste alltså skilja mellan två religionstyper, den teocentriska och den egocentriska. Förutom det att förf. genom att från början fastläsa sig vid en egocentrisk religionsuppfattning förlorat blicken för den motsatta teocentriska, synes han också ha förhindrats från att anlägga denna synpunkt genom den negativa instans mot denna uppfattning, som enligt hans mening föreligger i möjligheten av religion utan gudsföreställning. Här saknas ju det ena relationsledet, och likväl tala vi om religion. Den skenbara svårighet, som här föreligger, bortfaller enligt förf., om man uppfattar religionen såsom ett allmänt värdeanspråk och Gud såsom medlet för dess förverkligande; äger man andra medel för dess förverkligande, så ligger det ingen motsägelse i att gudsföreställningen bortfaller och religionen likväl består. Själv betecknar emellertid förf. detta såsom ett blott i abstraktionen givet gränsfall, såsom "Abstraktionen, die in der Wirklichkeit kaum je rein und ganz unvermischt mit irgendwelcher Gottesvorstellung vorkommen". Men såsom dylikt gränsfall har "religion utan gudsföreställning" sin plats inom den egocentriska religionstypen alldeles oberoende av om den anses i sig innesluta religionen överhuvud eller om den vid sin sida har den teocentriska religionstypen.

Om författaren sålunda i förståelsen av vad religion är visar sig beroende av Ritschl, så är det intressant att iakttaga, hurusom han filosofiskt övervunnit den ritschlska åskådningen. Framför allt framträder detta i hans diskussion av "värdeomdömesläran", som utmynnar i en upplösning av begreppet värdeomdöme. Pregnant sammanfattas den här presterade kritiken i satsen: "Die Urteile, welche Wertungen *auslösen*, haben nicht einen Wert zum *Gegenstand*, und die *Wertungen*, die von ihnen ausgelöst werden, sind keine Urteile" (sid. 74).

\*

\*

\*



Innan vi övergå till behandlingen av religionsfilosofiska framställningar, som mera avgjort bära metafysisk prägel, må här tvenne arbeten omnämnas, vilka ställa som sin uppgift att giva en allmän orientering inom det religionsfilosofiska tänkandet.

GEORG WOBBERMINS "*Religionsphilosophie*" ingår i serien "Quellenhandbücher der Philosophie". Därmed är dess allmänna syftning angiven: den vill vara en religionsfilosofisk "textbok". Den någorlunda kortfattade inledningen innehåller, förutom en allmän utredning om religionsfilosofiens begrepp, uppgift och metod av Wobbermin själv, också en av Robert Winkler författad summarisk överblick över det religionsfilosofiska arbetet sedan Kant. Själva huvudpartiet i boken utgöres därefter av längre och kortare utdrag ur en rad representativa religionsfilosofiska författares arbeten, begynnande med Kant och Schleiermacher och fortskridande ända ned till de nu levande, Scholz, Stange, Heim, Gogarten, Otto och Scheler.

Vanskligheten i ett dylikt försök ligger i öppen dag. Om det i allmänhet är svårt att genom valda texter ge en bild av en vetenskaps utvecklingsgång, så är det naturligtvis dubbelt svårt i fråga om en filosofisk disciplin, där ju allt kommer an på grundläggningen och metoden. Det kan därför knappast undgås, att ett dylikt urval icke gör full rättvisa åt de behandlade författarna, såtillvida som deras tankegångar, lösryckta ur det större sammanhang, vari de ingå, lätt få över sig en mera dogmatisk prägel än vad de i verkligheten äga. Det är tacknämligt, att Wobbermin icke av dessa och andra svårigheter låtit avskräcka sig från detta arbete. Ty låt vara, att fackmannen icke här påträffar något nytt material, så är det dock för den, som vill vinna en allmän orientering inom den moderna religionsfilosofien, till utomordentligt gagn att erhålla ett dylikt urval, verkställt av sakkunnig hand.

Vad själva urvalet beträffar, så är det gjort med stor skicklighet. Naturligtvis blir det alltid i viss mån subjektivt, vilka representanter som väljas; i all synnerhet gäller detta med avseende på nutiden. Dock torde det ej kunna bestridas, att urvalet, sådant som det nu föreligger, är ganska representativt. *Ett* förbehåll torde dock böra göras. Man kan nämligen ej undandraga sig det intrycket, att urvalet något ensidigt begränsats till den tyska religionsfilosofien. Läsaren kunde rent av förledas att tro, att det under de sista hundra åren ej existerat någon religionsfilosofi på annat håll. Det enda undantaget, som göres, är Kierkegaard. Och vem vet, om ens han fått vara med,

så vida man icke i efterkrigstidens Tyskland fått uppleva en Kierkegaardsrenässanse. — Och gå vi slutligen till frågan om de från varje författare utvalda styckena och i vad mån de kunna sägas vara representativa, så förstärkes snarast intrycket av, att urvalet är gjort med stor skicklighet. Ingen av de behandlade författarna torde här kunna beklaga sig. Kanske är det icke alltid vederbörande tänkares betydelsefullaste insats, det varmed han slagit igenom, som här kommer med, men alltid är det något av det för honom mest karaktéristiska.

Även G. G. ROSENQVIST vill i den nu föreliggande första delen av sitt arbete "*Religionsproblemet*" giva en allmän översikt av det religionsfilosofiska tänkandet. Vad han åsyftar är emellertid varken en historisk överblick över vad som tänkts i dessa frågor, eller en rent systematisk explicering av de frågor, som gemensamt kunna betecknas med namnet "*religionsproblemet*". Fastmer försöker han framställa så att säga ett tvärsnitt av det religionsfilosofiska arbetet, sådant som det faktiskt föreligger i detta ögonblick. Vad han vill, är ett sammanskådande av detta till en enhet. Han vill se, vad olika religionsfilosofiska riktningar i nutiden hava att ge till belysning av religionsproblemet. Allt vad som sålunda kan användas, vill han upptaga och assimilera med sin åskådning. Till stor del förlöper därför hans arbete under återgivande av olika religionsfilosofers tankegångar. Därvid förlorar emellertid författaren icke ledningen, utan vet att gestalta det hela till en diskussion, som koncentrerar sig kring religionsfilosofiens grundspörsmål. Med sin receptiva inställning har han så i detta arbete givit ett utmärkt tvärsnitt av religionsproblemetets närvarande läge.

Efter en kortfattad behandling av religionshistoriens betydelse ägnas en mera ingående undersökning åt religionspsykologien, varvid samtliga mera betydande religionspsykologiska teorier och metoder passera revy: den Hall-Starbuckska statistiska bearbetningen av genom frågeformulär inhämtade svar, William James' undersökning av den "personliga religionen" med särskild hänsyn till de "extrema fallen", Karl Girgensohns experimentella religionspsykologi, W. Wundts folkpsykologiska betraktelse, Wobbermins "religionspsykologiska cirkel", Sprangers "strukturpsykologi", den fenomenologiska metoden, och slutligen Ottos och Heilers insats i religionspsykologien. Icke ens den Freudiska religionsteorien saknas här. Till sist behandlas frågan om religionens psykologiska plats i det mänskliga själslivet, varvid

varje ensidigt betonande av förstånds-, känslö- eller viljesidan avvisas, samt om religionens psykologiska rötter, varvid framför allt varje psykologistiskt-eudämonistiskt härledande av religionen tillbakavisas.

Om religionshistorien har med religionens ytersida och religionspsykologien med dess inre, med dess psykiska motiv och förlopp att göra, så har religionsfilosofien att söka svar på frågorna om religionens ursprung, väsen, giltighet, sanningshalt och förhållande till det mänskliga medvetandets övriga huvudformer. Religionsfilosofiens huvudproblem kan nu enligt förf. sammanfattas i tvenne frågor: 1. religionens *väsensfråga*, och 2. dess *sanningsfråga*. Med den förra frågan torde han åsyfta ungefär detsamma, som vi ovan betecknat med begreppet religionens "egenart"; med religionens sanningsfråga åsyftas däremot något väsentligen annat än vad vi betecknat som religionens "giltighet".

*Väsensfrågan* framställer han i nära anslutning till Wobbermins metod, det s. k. religionspsykologiska cirkelförfarandet. Det skulle föra oss för långt, att här ingå på en diskussion angående denna metod. Vad man här framför allt skulle kunna ifrågasätta, är dels, i vad mån vi här hava med en verklig "metod" att göra, dels ock om det icke är två alldeles heterogena tankegångar, en logisk och en psykologisk, som tvingas tillsammans i kravet på *cirkelförfarandet*. Dessa frågor hava emellertid mindre betydelse med avseende på Rosenqvists framställning. Det för religionen karakteristiska finner förf. i den i varje religiöst medvetande omedelbart givna "övertygelsen om det gudomligas objektivitet eller verklighet" samt att denna verklighet träder i förhållande till och verkar på människan. "Religionens väsen är emellertid icke uttömt med upplevelsen eller erfarenheten av transsubjektiv verklighet. Dit hör ock mottaglighet och självavgörelse från människans sida. Ett relationsförhållande, sådant som religionens, är betingat av två faktorer. Kallar man det transcendenta... den objektiva faktorn i religionen, så kommer därtill ytterligare levande självverksamhet från det religiösa subjektets sida, den subjektiva faktorn... Gripenhet av Gud och lydnad för honom höra i den äkta och sunda fromheten tillhoppa. Såsom ett möte mellan det oändliga över människan och det oändliga i henne är religionen ett evighetsliv".

I religionsfilosofiens andra huvudfråga, *sanningsfrågan*, ser förf. religionsvetenskapens mest centrala fråga. I vilken mening han talar

om sanningsfrågan, framgår tydligt därav, att han identifierar den med verklighetsfrågan. Religionsvetenskapens centraluppgift skall alltså vara att undersöka, om det transcendenta, som möter oss i det religiösa medvetandet nu också är en objektiv verklighet. Annorlunda uttryckt, det gäller att undersöka, om den religiösa erfarenhetens föremål verkligen existerar, om det är ett verkligt föremål. I såväl problemställning som behandling följer förf. här huvudsakligen H. Scholz. Då förf. (sid. 227) konstaterar: "Med uppvisandet av religionen såsom en självständig och egenartad medvetenhetsform till åtskillnad från vetenskap, konst och moral är således det religiösa sanningsproblemet icke löst. Giltighetsfrågan, liksom ock värdefrågan, sammanfaller icke med sanningsfrågan", så är detta alltigenom berättigat. Det är i själva verket det ödesdigraste som kan ske inom religionsfilosofien, om giltighetsfrågan förväxlas med sanningsfrågan i den mening denna här blivit ställd. Men om nu sanningsfrågan i denna mening icke skulle kunna lösas av filosofien? Om den överhuvud skulle falla utanför vetenskapens område? Åtskilliga uttalanden av förf. gå i denna riktning: "Religionens sanning, d. v. s. verkligheten av den religiösa erfarenhetens föremål, kan ej bevisas" (sid. 242). "Också gäller det om alla människolivets sista och högsta frågor, icke endast den religiösa, att ingen blott förståndskunskap genom bevis löser dem, utan avgörande och visshet vinnes på en helt annan väg än den blott intellektuella" (sid. 243). Men vad är detta annat än en proklamation av omöjligheten att på rent vetenskaplig väg besvara den religiösa sanningsfrågan, så som förf. här ställt den? *Vetenskapens* väg kan ju i varje fall ej vara någon annan än den intellektuella. Men därmed är då också sagt, att det icke kan vara riktigt att framställa sanningsfrågan i denna mening som religionsvetenskapens mest centrala fråga; ty en fråga, som principiellt ej låter sig besvara på vetenskaplig väg kan ej vara religionsvetenskapens centralfråga. "Religionens sanning kan icke bevisas. Men — tillägger förf. — därav följer icke att den vore ogrundad. I religionen själv ligga de dess sanning uppbärande giltighetsgrunderna". Alldeles riktigt, men — och detta är i vårt sammanhang icke mindre viktigt att tillägga — därav följer icke, att religionsfilosofien måste uppvisa dess sanning. På denna punkt kan man icke fritaga förf. (liksom Scholz) från en viss intellektualism. Eljest reagerar han kraftigt mot densamma och konstaterar med tillfredsställelse att såväl religionshistorien som religionspsykologien riktat sina

dödsstöt mot den; men här hemfaller han själv åt en art av intellektualism, såtillvida som han anser religionens ställning hotad, om icke religionsfilosofien kan föra fram till erkännandet av religionens sanning i betydelsen av dess föremåls objektiva verklighet. Om de "giltighetsgrunder", som enligt det ovan anförda uttalandet skulle vara av rent religiös art, sålunda förvandlas till filosofiska "giltighetsgrunder", så innebär detta att man intellektualistiskt våldför sig på religionen, så som vi ovan sett detta vara karakteristiskt för den metafysiska religionsfilosofien. Men icke heller det där konstaterade förhållandet, att filosofien samtidigt berövas sin vetenskapliga stringens, saknar här sin motsvarighet. Sålunda erfar vi, fortfarande i anslutning till Scholz, att religionens sanning visserligen icke är en filosofisk lära eller filosofiskt bevisbar, men att däremot "en filosofisk *bekännelse* till denna sanning är möjlig" (sid. 252). Bättre än att ställa ett vetenskapligt olöstbart problem och låta vetenskapen lösa det genom en "bekännelse", torde det vara att avstå från att tillskriva vetenskapen detta problem och låta "bekännelsen" vara vad den är — en rent personlig angelägenhet. Religionsfilosofien har, också utan att intränga på detta område, tillräckligt stora och svåra uppgifter att bearbeta. Nu skulle man visserligen kunna instämma med förf., att det är en någorlunda underordnad fråga, om man bestämmer filosofiens begrepp mera snävt eller vitt, om man ställer strängt vetenskapliga krav på den eller mindre stränga krav (sid. 174). Om förf. med filosofi vill mena en personlig bekännelse, som avstår från de strängare vetenskapliga kraven, så har man ingen rätt att underkänna detta; ty med filosofi har man sedan gammalt menat bl. a. också detta. Det är blott på detta sätt svårt att undvika skenet, som om man med denna "filosofiska" behandling av sanningsfrågan lagt ett mera objektivt fundament för religionen än det som föreligger i religionen själv.

Om vi alltså måste anmäla reservation mot den religiösa "sanningsfrågans" behandling, så må det till sist uttryckligen sägas, att arbetet i sin helhet ger en synnerligen god inblick i den religionspsykologiska och religionsfilosofiska diskussionens närvarande läge. Vidsträckt överblick, objektivt återgivande av de behandlade åskådningarna, försynt kritik, detta är tre av arbetets förnämsta egenskaper.

\*

\*

\*

I andra bandet av det stort anlagda verket "*Handbuch der Philosophie*" ingå tvenne framställningar av religionsfilosofien, den ena under rubriken "*Religionsphilosophie katholischer Theologie*", som till författare har en av den nutida katolska religionsfilosofiens främste, jesuiten ERICH PRZYWARA; den andra under rubriken "*Religionsphilosophie evangelischer Theologie*" är utarbetad av en representant för den "dialektiska teologien", EMIL BRUNNER. Man kan lätt förstå den vilja till objektivitet, som tagit sig uttryck däri, att man velat se religionsfilosofien behandlad både från katolskt och evangeliskt håll. Tillvägagångssättet är ju också ofta eljest prövat, t. ex. i "Kultur der Gegenwart", eller för att taga ett exempel av tidigare datum i "Geschichte der Wissenschaften in Deutschland", där den evangeliska teologiens historia behandlades av J. A. Dorner och den eftertridentinska katolska teologiens historia av den katolske teologen Karl Werner. I all synnerhet i ett fall sådant som detta sistnämnda, där det gäller en *rent* historisk framställning, har en dylik arbetsfördelning sin givna fördel; ty naturligtvis kan en katolsk forskare, som själv *lever* i skolastiken nå ett mera intimt förhållande till denna än andra, och det är endast till fördel, om denna intimitet kommer den historiska framställningen till godo. Betydligt mera tvivelaktig blir denna arbetsfördelning i en framställning av religionsfilosofien, som blott *delvis* skall tjäna ett historiskt syfte. Ser man på resultatet, så måste det sägas, att försöket att få en objektiv framställning av religionsfilosofien utmynnat i tvenne olika konfessionellt bestämda religionsfilosofier. Och då begreppet konfessionell religionsfilosofi är en *contradictio in adjecto*, blir detta liktydigt med att man icke fått någon religionsfilosofi alls, eller i bästa fall en metafysisk religionsfilosofi, en konfessionellt bestämd världsåskådningsfilosofi. Av det sagda framgår, att man icke utan vidare kan göra de båda författarna ansvariga för den form, religionsfilosofien i deras framställningar antagit: de ha varit bundna genom den dem förelagda uppgiften. I varje fall måste man beklaga, att "*Handbuch der Philosophie*" på detta sätt kommit att sakna en framställning av religionsfilosofien i dess egentliga problem och nuvarande problemställning. Den som uteslutande på grundvalen av dessa religionsfilosofiska bidrag vill skaffa sig en föreställning om vad religionsfilosofi är får en föga representativ och i många avseenden skev bild.

Men måhända får han i gengäld något annat. Om vi nämligen avstå från att bedöma de båda framställningarna från religionsfiloso-

fisk synpunkt, och helt enkelt betrakta dem såsom dokument för skillnaden mellan katolsk och evangelisk art och åskådning i allmänhet, så torde man nämligen kunna säga, att den bild som här erhålles avslöjar en ganska central differens och att framställningarna sålunda från denna synpunkt kunna betraktas såsom rätt representativa.

I varje fall gäller detta om *Przywaras* arbete. Religionsfilosofiens uppgift är enligt honom att giva en "Religionsbegründung". Den grundprincip, som härvid kommer till användning och som sätter sin prägel på hela framställningen, betecknas med namnet "*analogia entis*". Enligt katolsk uppfattning är förhållandet mellan Gud och det skapade ett „nach oben offenes“. Gud är absolut transcendent och såsom sådan ofattbar. Men å andra sidan är allt skapat utan undantag en "liknelse" av hans väsen. "Gott und Geschöpf sind also im 'Sein' ähnlich-unähnlich, d. h. 'analog' zueinander: analogia entis, Analogie des Seins" (sid. 24). Håri ligger orsaken till att det katolska religionsbegrundandet alltid antager karaktären av gudsbevis. Men författaren menar sig också därur kunna härleda ett företräde för det kausala gudsbeviset: då gudsförhållandet primärt bestämts från synpunkten skaparen — det skapade, ur bilden — liknelsen, så måste vägen från det senare ledet till det förra i främsta rummet bliva via causalitatis. I allmänhet söker författaren påvisa, att bevisförfarandet blott innebär ett sekundärt framhåttande av de logiska rättsgrunder, som innehållas i den levande religionen själv: "Dieses reflexive Erkennen ist seinem ganzen Wesen nach eine nachfolgende Analyse der logischen Rechtsgründe, die im lebendigen, naiven Erkennen des religiösen Lebens enthalten sind" (sid. 33).

I BRUNNERS "*Religionsphilosophie evangelischer Theologie*" återfinnas i närmare utgestaltung samma religionsfilosofiska grundtankar, som han förut kortare utfört i sitt arbete "*Philosophie und Offenbarung*". Vad som här bjudes under namnet av religionsfilosofi är emellertid intet annat än den dialektiska teologiens välbekanta tankegångar. Det skall dock icke förnekas, att åtskilligt av vad Brunner har att anföra t. ex. i sin kritik av den idealistiska religionsfilosofien, den pietistiskt-romantiska subjektivismen och historismen är av ett visst även religionsfilosofiskt intresse. Emellertid ligger arbetets huvudbetydelse mindre på detta område. Vi böra fastmer här liksom i fråga om *Przywaras* arbete bortse från den strängt religionsfilosofiska frågan och i stället se, vad Brunners framställning har att säga oss i fråga om den evangeliska kristendomens egenart. I allmänhet

skulle man visserligen icke vara hågad att godkänna den dialektiska teologien såsom typisk representant för det specifikt evangeliska. Men när Brunner här konfronteras med Przywaras framställning, så framträder i synnerligen skarp belysning vissa drag hos den evangeliska tron. Vad har då Brunner att sätta i stället för "analogia entis"? Man skulle kunna säga, att hela hans arbete går ut på att klarlägga tesen: "Der christliche Glaube ist... Anerkennung der göttlichen Selbsterschliessung in Jesus Christus". Även om utförandet sedermera går i den intellektualistiskt fattade paradoxens tecken och därmed kommer bort från den evangeliska linjen, så ger dock Brunners arbete i sin grundtendens, framför allt då det ställes vid sidan av Przywaras framställning, uttryck åt den evangeliska kristendomens inställning.

"*Analogia entis*" och "*göttliche Selbsterschliessung*" — dessa båda uttrycka på pregnant sätt grunddifferensen mellan katolskt och evangeliskt gudsförhållande med hänsyn till dess tillblivelse: i ena fallet "*människans väg till Gud*", i andra fallet "*Guds väg till människan*".

Om Przywaras religionsfilosofi kunde framkalla den föreställningen, att den katolska religionsfilosofien *uteslutande* bestode i reproducera av den skolastiskt-thomistiska åskådningen, så visar ett sådant arbete som GEORG WUNDERLES "*Grundzüge der Religionsphilosophie*", att så ingalunda utan vidare är fallet. På den moderna religionsvetenskapens sätt tar Wunderle sin utgångspunkt i religionens faktiska bestånd, sådant religionshistoria och religionspsykologi visar oss detta. Emellertid stannar detta hans försök till modernisering av den katolska religionsfilosofien vid blotta ansatsen. När författaren från dessa förberedande frågor kommer in på det mera centralt religionsfilosofiska, tager den gamla skolastiska traditionen även hos honom ut sin rätt. Religionsfilosofiens huvuduppgift blir också här att åstadkomma bevisningen för Guds existens, och den väg, på vilken han här företrädesvis slår in, är densamma som Przywaras, kausalitetens väg, det kausala slutandet tillbaka från världen till Gud — "*analogia entis*" i dess gamla form.

Om grundsatsen om "*analogia entis*" kan sägas vara ett typiskt uttryck för den officiella katolska åskådningen, så är den dock icke allenarådande. Alltsomoftast höjas röster däremot. Den *förmedlade* gudskunskap, som vinnes på kausalitetens väg vill man stundom se ersatt av en *omedelbar*, mer eller mindre mystiskt färgad gudskunskap. Det är den gamla striden mellan thomism och augustinism,



eller för att återföra den på dess antika grundval, striden mellan aristotelism och platonism, som aldrig kommer till ro inom den katolska kyrkan. Nu senast har striden blossat upp med anledning av den fenomenologiska filosofiens hävdande av möjligheten och nödvändigheten av en intuitiv "Wesenschau" och speciellt med anledning av Max Schelers försök att religionsfilosofiskt utnyttja detta för en mera omedelbar gudskunskap i den augustinska kunskapsteoriens anda. Bland Schelers många motståndare, som i detta hans försök se ett förvanskande av den "katolska sanningen" sådan den blivit kodifierad framför allt i Thomas ab Aquinos teologiska Summa, böra framför allt nämnas JOSEPH GEYSER, som i sina båda arbeten "*Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*" samt "*Max Schelers Phänomenologie der Religion*" med stort eftertryck fört nyskolastikens talan, vidare E. PRZYWARA, som ägnat sitt stora arbete "*Religionsbegründung*" åt dessa frågor. Främst bland Schelers anhängare märkes JOHANNES HESSEN, som i sin skrift "*Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart*" sökt tillbakavisa Przywaras och Geysers invändningar. Som redan titlarna på de anförda skrifterna antyda, har Augustinus' namn kommit att i rätt hög grad träda i förgrunden. Frågan om de olika vägarna till gudskunskap har på samma gång blivit en fråga om den rätta tolkningen av Augustinus och hans ställning till "gudsskådandet". I själva verket torde här båda parterna göra sig skyldiga till ett och samma fel: att tolka Augustinus efter den egna åskådningen. Då man från nythomistiskt håll gjort gällande, att Augustinus med sitt tal om skådande av Gud skulle mena just detsamma om gudskunskapen som Thomas ab Aquino, att den kommer till stånd genom medelbar slutsats enligt kausalitetens princip, så inses omöjligheten av denna tolkning, om man blott erinrar sig att Thomas' kunskapsteori är aristotelisk, Augustinus' däremot nyplatonisk. Men icke mindre våldsamt är Hessens omtolkning, då han identifierar Augustinus' åskådning med Schelers fenomenologi. Huvudfrågan är emellertid den sakliga, på vilken väg man når fram till gudskunskap, om det sker medelbart genom kausalitetsslutsats eller omedelbart genom mystiskt skådande. Men i bådaddera fallen befinner man sig på den för katolsk åskådning karakteristiska vägen, människans väg till Gud.

ANDERS NYGREN.

## CALVIN-FORSKNINGENS NUVARANDE LÄGE

(Forts.)

*Den första frågeställningen: Kalvinismens metod och "centrallära".*

Den översikt över Calvinforskningens nuvarande läge, som jag i närmast föregående häfte av denna tidskrift påbörjade, dröjde vid diskussionen om kalvinismens metod och "centrallära" och försöken och svårigheterna uti att fastställa en sådan utan att göra våld på andra sidor i Calvins lära, som med lika rätt synas kunna göra anspråk på att stå i centrum. Sist hänvisade jag till Martin Schulzes försök att göra "*meditatio futuræ vitæ*" till grundtanken i Calvins teologi och till den motsägelse, som han härutinnan rönt av Doumergue och andra.

Kunde Doumergue med rätta göra gällande, att Schulze i sin Calvintolkning varit bestämd av Albrecht Ritschls teologi, så har å andra sidan OTTO RITSCHL i tredje bandet av sin *Dogmengeschichte des Protestantismus 1926, Die reformierte Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung*, tagit starka intryck av Schulze. Han finner grundskillnaden mellan Calvin och Luther tydligast framträda på denna punkt. För Luthers hela åskådning är det bekanta ordet karakteristiskt: "Där syndernas förlåtelse är, där är ock liv och salighet". Hos Calvin däremot äro dock i sista hand syndaförlåtelse och rättfärdiggörelse blott medel till målet hinsides. *Coelum patriam esse credimus*. Denna Calvins inriktning på Jenseits sätter nu Otto Ritschl i sammanhang med hans predestinationslära, som Ritschl låter intaga en behärskande ställning i Calvins teologi alltifrån början, och hans *theologia gloriæ Dei* (i motsats till Luthers *theologia crucis*), vilken han ägnat en särskild intresseväckande utredning<sup>1)</sup>. Följande citat sammanfattar på ett karakteristiskt sätt Otto Ritschls Calvinuppfattning: "Alles nun, was die Erwählten dem sie erleuchtenden und treibenden Geiste Gottes und der allein vermöge seiner geheimen Wirksamkeit erfolgreichen Belehrung durch die heilige Schrift verdanken, gipfelt in dem ihnen von vornherein bestimmten ewigen Heil. So umspannen die göttliche Erwählung und das aus ihr sich ergebende letzte Ziel eines ewigen Lebens mit Gott das gesamte religiöse Erleben und sittliche Tun der Frommen, die in der Kraft des göttlichen Geistes bis ans Ende beharren. Das ist der allgemeine Rahmen, dem Calvin die sämtlichen übrigen christ-

<sup>1)</sup> s. 169 ff.

lichen Lehren eingefügt und in dem er auch nur deren systematisch zusammenhängende Durchführung hat erreichen können. Zugleich ergibt sich daraus, dass Calvin das christliche Heil als ein wesentlich jenseitiges Gut aufgefasst hat. Seine gesamte Auffassung alles dessen nämlich, was den Erwählten im Verlauf ihres durch Gottes Geist geleiteten Entwicklungsganges widerfährt, ist in entscheidender Weise durch Röm. 8, 30 bestimmt. Hier nun ist das Letzte, was Gott an ihnen tut, das  $\delta\omicron\kappa\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ . Diese *glorificatio* aber tritt erst im Jenseits ein, indem die Erwählten durch sie unmittelbar auch Teilhaber der *gloria Dei* werden. So mündet in diesen höchsten und letzten Begriff seiner Theologie Calvins Gesamtanschauung von dem christlichen Heil wieder ein. Durch ihre Eingliederung in das jenseitige Reich Gottes vollendet sich also auch erst, wie die Kirche, so zugleich die Bestimmung aller einzelnen Erwählten. Alles andere aber, was diesen auf Erden zuteil wird, Berufung, Glaube, Bekehrung, Rechtfertigung, Heiligung, Beharrung, sind nur erst vorläufige und vorbereitende Gaben und Erfahrungen. Sie sind die Mitgift auf den neuen Lebensweg, der den frommen Pilgrim durch *mortificatio* und *vivificatio*, durch Entzagung, Kreuz und unermüdliche Arbeit hindurch so gewiss zum Endziel der Kinder Gottes führt, wie deren ewiger Erwählung notwendig ihre Erfüllung bevorsteht“<sup>1)</sup>).

*Den andra frågeställningen: Calvin epigon?*

Jag övergår härnäst till en annan frågeställning, som kan formuleras så: Företer kalvinismen en självständig kristendomstyp, eller är Calvin endast att betrakta som epigon? Och med denna fråga sammanhänger nära en annan: Är Calvins kristendom mera medeltida än Luthers? Eller: Vilken av de båda evangeliska kristendomsformerna företer den mest "avancerade" religionstypen?

Det är, som antyddes, A. RITSCHL som formulerat dessa problem. För sin del har han besvarat den första av frågorna så, att han låter Calvin såsom en "Mann der zweiten Generation"<sup>2)</sup> vara "ein theologischer Epigone der Reformation"<sup>3)</sup>. Och detta omdöme har sedan ofta gått igen i litteraturen. LOOFS<sup>4)</sup> har närmare preciserat det och givit det följande form: "So zweifellos Calvin seiner praktischen

<sup>1)</sup> s. 185 f.

<sup>2)</sup> Geschichte des Pietismus, Bd. 1, s. 71.

<sup>3)</sup> Gesammelte Aufsätze, Neue Folge, s. 97, anm.

<sup>4)</sup> Dogmengeschichte, s. 876.

Tätigkeit wegen als Reformator bezeichnet zu werden verdient, so war er doch als Theologe ein Epigone der Reformation“. H. BAUKE, till vars arbete jag utförligare återkommer i annat sammanhang, menar att Calvin har övertagit de avgörande elementen i sin teologi från Luther. Men detta betyder icke, att han som teolog är epigon. “Das ist . . . die Religion, der Religionstypus Luthers, zu dem Calvin in einem Epigonenverhältnis steht“<sup>2)</sup>). De gemensamma teologumena eller elementen i teologien få alltså konstituera den gemensamma religionstypen, under det att Calvins “teologi“ själv, menar Bauke, genomgått en formal gestaltning, som gjort den till något för sig och även för “alle inhaltliche Elemente“ betytt, att de “eine andere und neue Art und Weise bekommen, auch wenn sie sich inhaltlich von den Theologumena Luthers nicht unterscheiden“. Calvin är alltså icke med hänsyn till sin teologi utan med hänsyn till den religionstyp han företräder “epigon“.

Att man på reformert håll protesterat mot talet om Calvin som epigon är klart<sup>3)</sup>). Dock kan man ju icke heller där komma ifrån, att genombrottet och den nya insikten kom med Luther, och att Calvin nödvändigt förutsätter honom, så att han ändå i någon mening sakligt sett måste betraktas som epigon. Hela frågeställningen är egentligen oklar, och Bauke har med det lösningsförsök, som ovan återgivits, knappast bragt det i rätt läge. Såvida frågan, om Calvin är epigon eller ej, blivit ett tvisteämne mellan lutheraner och reformerta, som egentligen betytt: Vilken av de två är “störst“, Luther eller Calvin? har i varje fall Doumergue starka skäl för sig, när han avböjer att ingå på denna frågeställning. Han föredrager att formulera förhållandet mellan dem så: Ces deux héros de la foi chrétienne, au XVIe siècle, sont des grandeurs incomparables, différentes et égales. D’abord, l’un a été antérieur à l’autre. Ensuite chacun d’eux a reçu une oeuvre (une “vocation“ auraient-ils dit eux-mêmes) spéciale à accomplir; et, dans l’accomplissement de cette oeuvre, chacun a été le premier et le plus grand<sup>4)</sup>.

I själva verket måste nog frågan omböjas i den riktningen. Jag återkommer i det följande härtill.

1) Dogmengeschichte, s. 876.

2) Die Probleme der Theol. Calvins, 1922, s. 104.

3) Jämför E. F. KARL MÜLLER, Symbolik, s. 385, och P. Wernle, Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren. III. Calvin, sid. 228.

4) Jean Calvin, Tome IV, s. VIII.

*Den tredje frågeställningen: Calvins kristendom mera "medeltida" eller mera "modern" än Luthers?*

Diskussionen om Calvins ställning i den kristna utvecklingen och frågan, huruvida han står närmare medeltiden än Luther eller närmare den moderna världen än denne, är, som förut antyddes, egentligen också väckt av A. RITSCHL. I sin framställning av pietismens historiska förutsättningar och förhållande till lutherdom och kalvinism gjorde nämligen Ritschl gällande, att kalvinismen måste vara mera disponerad för pietismen tack vare sin strängare yttre observans, kyrkliga disciplin, bundenhet vid bibelns bokstav o. s. v. Men pietismen har, menar Ritschl, på den protestantiska kyrkans område egentligen återupplivat tendenser, som utmärkte vederdöpparrörelsen, vilken i sin tur visar tillbaka på medeltida sektrörelser. På detta sätt finner Ritschl kalvinismen stå den medeltida kristendomen närmare än lutherdomen gör med avseende på det kristna livsidealet. Hans ståndpunkt har tillspetsats i de ofta citerade orden: "So weit also das christliche Lebensideal des Calvinismus antikatolisch ist, ist es aus Luthers Anregung entsprungen; sofern es von Luthers Auffassung abweicht, ist es auf die Linie des franciscanischen Lebensideals zurückgebogen" <sup>1)</sup>.

En helt annan ståndpunkt intaga en rad yngre forskare till denna fråga om kalvinismens plats i den historiska utvecklingen. Bland dem äro att i första rummet nämna M. WEBER och E. TROELTSCH. Deras undersökningar om den reformerta kristendomens egenart och historiska betydelse — säkerligen influerade av W. DILTHEYS historiska analyser <sup>2)</sup> — och deras teser om dess sammanhang med den moderna världens anda och idéer ha, i stället för att låta kalvinismen betyda ett återfall i medeltiden, låtit den rycka fram i första ledet i utvecklingen. Särskilt Troeltsch låter gärna denna omläggning av den historiska uppfattningen komma till synes. Detta betyder emel-

<sup>1)</sup> Geschichte des Pietismus. Bd. I., s. 76. Orden äro fällda i sammanhang med påvisandet av den kyrkliga disciplinens betydelse i Calvins kyrka. Det är ju också uttryckligen om det kristna livsidealet här och där Ritschl talar. Det har icke alltid beaktats.

<sup>2)</sup> DILTHEY gör nämligen gällande (Schriften Band II., s. 238), att den reformerta kristendomen företer "eine neue Form der christlichen Religiosität, welche überall eine scharfgeschnittene eigene Physiognomie zeigt" och därigenom gjort en insats som överträffar lutherdomens. Dilthey riktar sig också uttryckligen i detta sammanhang mot "den nu härskande teologiska skolan", som hävdar överensstämmelse mellan reformert och luthersk religiositet och betraktar Calvin som epigon.

lertid icke, att Weber och Troeltsch bestrida, att kalvinismen är mera lagisk än lutherdomen. En sådan lagiskhet konstateras även av dem, men den ges en i viss mån annan innebörd eller sättes in i ett annat sammanhang, som kommer lagiskheten att peka icke tillbaka mot medeltiden utan snarare mot en livskraftig framtid för en ny självständig kristendomsform.

Troeltsch gör ju gällande<sup>1)</sup> en till stor del ny uppfattning av reformationens överhuvud sammanhang med den nya tiden, i det han i viss mån flyttar gränslinjen mellan denna och medeltiden ett par århundraden fram i tiden och icke låter Luthers gärning äga den avgörande tidsskiljande betydelse, som man av gammalt vant sig att tilläga den. Den strid, som Tr. härigenom väckt<sup>2)</sup>, har säkerligen till en god del varit en strid om ord, därför att man icke gjort sig fullt klart, varom det var man tvistade. Allt kommer an på, vilka moment i utvecklingen man anser vara de djupast ingripande och nyskapande, var *tyngdpunkten* ligger i tidernas skiften. Och härom har alldeles icke någon enighet rått. De begrepp, man rört sig med: "den nya tiden", "den moderna kulturen", "den moderna världen" äro också högst mångtydiga. Icke heller har man fullt klart fixerat för sig den olika innebörd man gett det centralt religiösa genombrott, som ingen förnekar, att reformationen betytt. Att Luthers upplevelse och reformation betyder en principiellt ny ståndpunkt i det religiösa livets historia, förbiser nämligen icke heller Troeltsch<sup>3)</sup>, liksom det är uppenbart att han dock, när han uppdrager historiska gränslinjer, med förkärlek fattar den yttre kulturen i sikte.

<sup>1)</sup> De arbeten av TROELTSCH, som här huvudsakligen komma i fråga äro: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit i Kultur der Gegenw., Teil I, Abt. IV, 1, 1906, 2. Aufl. 1909. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, Histor. Zeitschr. Bd. 97, 1906. Die christl. Kirchen und Gruppen, 1912 (föret publicerat i Archiv für Sozialwissensch. u. Sozialpolitik). Att nämna vore även ett par artiklar i Die christliche Welt åren 1906 och 1907.

<sup>2)</sup> Till problemet gammalprotestantism — nyprotestantism jfr FR. LOOFS, Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit. Sonderabzug aus den "Deutsch-evangelischen Blättern", 1907. Halle a. S. 1907, (s. 5 f.); vidare KARL SELL, Christentum und Weltgeschichte seit der Reformation, 1910; HORST STEPHAN, Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus, Giessen 1911, KARL SAPPER, Neuprotestantismus, München 1914; densamme, Der Werdegang des Protestantismus in vier Jahrhunderten, München 1917; R. H. GRÜTZMACHER, Altprotestantismus und Neuprotestantismus, Neue kirchliche Zeitschrift 1915 och HEINRICH HOFFMAN, Der neuere Protestantismus und die Reformation, Giessen 1919.

<sup>3)</sup> Se Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Modernen Welt. Historische Zeitschrift Bd. 97, 1906, s. 57 ff.

Det gäller nog också hans ställning till frågan om lutherdomens och kalvinismens inbördes förhållande, även om han sedan söker sig tillbaka till själva den "religiösa idén" i resp. kristendomstyper såsom det ytterst avgörande. Calvinismen är i varje fall för Troeltsch protestantismens egentliga huvudmakt. I alla händelser har den med tiden alltmer utvecklats sig i sådan riktning — "so dass der Calvinismus heute sich als die mit der modernen demokratischen und kapitalistischen Entwicklung allein übereinstimmende und ihr allein gewachsene Gestaltung des christlichen Kirchenwesens empfindet<sup>1)</sup>. Icke som om Troeltsch skulle ställa sig främmande till Ritschls tes om en släktskap mellan kalvinismen och sekterna. Tvärtom är detta ett väsentligt moment även i Troeltsch's uppfattning. Vad han gent emot Ritschl bestrider, är, att den kristendomstyp, som kalvinismen och den protestantiska sekten representera, är ett "återfall i medeltiden". Tvärtom är, säger han<sup>2)</sup>, snarare kalvinismen tillsammans med döparna att beteckna som radikal protestantism och biblicism, under det att i förhållande därtill lutherdomen står närmare katolsk konservatism och anstaltkristendom. I förhållande till kalvinismen tillhöra de båda sistnämnda en gemensam typ, som kännetecknas av efterblivenhet.

Vid kalvinismens inverkan särskilt på tvenne sidor av kulturlivet dröjer Troeltsch med förkärlek: den politiska och den ekonomiska. Vad den förstnämnda beträffar har kalvinismen med sin egendomliga från lutherdomen avvikande religiösa individualism<sup>3)</sup> visat sig gynna tillkomsten och utvecklingen av nya demokratiska författningar och sociala förändringar. Visserligen är även kalvinismens grundteori i fråga om statlig naturrätt konservativ, lika väl som lutherdomens. Och den saknar ingalunda de patriarkaliska drag, som känneteckna denna<sup>4)</sup>. De moderna demokratiska likhetsidéerna om allas rätt till delaktighet i detta livets goda allt efter värdighet och arbetsprestation, har framvuxit ur andra förutsättningar än religiösa lika väl som den feodal-romantiska konservatismen med sin föreställning om av Gud ordnade skillnader och dess "Gottesgnadentum"<sup>5)</sup>. Dock, den religiösa idén hade på det ena och det andra hållet större förutsätt-

<sup>1)</sup> Sozialehren, s. 606 f.

<sup>2)</sup> Ibid. s. 610, anm.

<sup>3)</sup> Sozialehren, s. 622 ff.

<sup>4)</sup> Protestantisches Christentum und Kirche, s. 583.

<sup>5)</sup> Die Bedeutung des Protestantismus etc., s. 47. f.

ningar att förmedla övergången till det ena eller andra social-politiska idealet. Men gynnade den reformerta kristendomen det demokratiska idealet, så har dock i länder med kalvinsk kristendom åt detta bevarats omisskänneliga aristokratiska drag tack vare kalvinismens egendomliga religiösa individualism. Denna har nämligen, menar Troeltsch, fått sin prägel av den för den kalvinska kristendomen särskilt karakteristiska predestinationsläran. Än i dag skilja sig, säger han <sup>1)</sup>, tack vare predestinationstanken, det kalvinska och det lutherskt eller katolskt uppfostrade tänkandet från varandra, även där man löst sig eller menar sig ha löst sig från kristendomen, i fråga om den allmänna ställningen till världen och dess omsorger, dess lyckor och olyckor. Så har även i fråga om uppfattningen av det sociala livets gestaltning predestinationstanken stor praktisk betydelse. De icke i predestinationsläran fostrade folken förbinda tanken på det högsta livsvärdet städse med allas nödvändiga delaktighet i detta värde, och de äro därför "von Hause aus" vekare och människovänligare sinnade, mera "völker- und weltbeglückend", än de i predestinationsföreställningen uppfostrade. Även då livsvärdet flyttat från Jenseits till Diesseits står denna omtanke om allas väl kvar. "De äro mera böjda för socialistiska ideal och Weltbeglückungsideale än de som uppfostrats i predestinationsläran". Dessa senare åter betona visserligen på det kraftigaste den enskilda personens rätt, just emedan predestinationstanken låter honom framstå såsom en av de utvalda och han därför står i en alldeles särskild relation till Gud — en ställning som i den mänskliga sammanlevnaden tillkommer alla, då det för människor är omöjligt skilja utkorade och icke utkorade åt. Men det ligger också i de i utkorelsetanken uppfostrade folkens sociala intressen att låta den enskilde gå sin egen väg och hjälpa sig själv, obekymrad om varje annans delaktighet i det högsta goda, som ju av Gud själv blivit var och en tillmätt. De i predestinationsföreställningen fostrade folken äro därför böjda för demokratiska och individualistiska ideal men bevara i de demokratiska formerna de stora aristokratiska skillnaderna. "Sie halten nichts von der grossen Weltbeglückung, die Jedem zum Anteil am Lebenszweck verhielft". Just därför finner socialismen ingen fast mark hos de kalvinskt uppfostrade folken, så länge denna uppfostran efterverkar.

Detta återspeglar sig nu också i resp. länders författningar. Stats-

<sup>1)</sup> Christl. Welt 1907, s. 712 ff.



idealet är de bästes herravälde och ledning av den stora massan. Och dock får här individen en betydelse, som gör, att kalvinismens politisk-sociala livssystem icke utan vidare är att beteckna som kristlig patriarkalism. De härskandes makt skall vila på de behärskades fria val. Och i denna riktning — till en individualistisk-rationell gestaltning av samhället nedifrån-uppåt — har med tiden kalvinismens naturrätt under medverkan av särskilda rätts- och politiska förhållanden i de länder, där den slagit rot, utvecklats i radikal riktning. Motståndsrätten mot överheten, som av Calvin själv strängt begränsades till magistrats inférieurs, har sålunda utvidgats och därför också större möjligheter lämnats öppna för undersåtarna att nygestaltande ingripa i orättfärdiga statsförhållanden. Vid sådana statliga nydaningar kunde kalvinismen ha så mycket större makt att sätta sina ideal igenom, som den med sin presbyteriala och synodala kyrkoförfattning med dess representationssystem i viss mån kunde utgöra och faktiskt har utgjort förebild för statliga författningars nybildning. Även staten kom att uppbyggas på representationens grund — till skillnad från författningen i lutherska länder med deras politiska absolutism och konstruktion av samhället uppifrån-nedåt. Staten föreställes alltmer vila på ett *fördrag*, varvid den gammaltestamentliga förbundstanken återopas. Dock för denna föreställning, där kalvinska idéer få göra sig gällande, aldrig längre än till en på begränsad valrätt uppbyggd aristokrati. Den egentliga demokratin är överallt främmande för den kalvinska andan. "So darf die Demokratisierung der modernen politischen Welt nicht einseitig und nicht direkt auf den Calvinismus zurückgeführt werden. Der reine naturrechtliche, von religiösen Rücksichten befreite Rationalismus hat daran einen stärkeren Anteil, aber allerdings hat der Calvinismus einen hervorragenden Anteil in der Herbeiführung der Disposition für den demokratischen Geist" <sup>1)</sup>).

Än större uppmärksamhet har emellertid försöket väckt att uppvisa ett nära samband mellan kalvinsk kristendom och den moderna ekonomiska utvecklingen. Föregångsmannen är här den förutnämnde MAX WEBER, Troeltsch's forne kollega i Heidelberg, som genom sin avhandling "Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus" i Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XX och XXI (1905) åstadkommit en livlig diskussion om kalvinismens sam-

<sup>1)</sup> Die Bedeutung des Protestantismus etc. Hist. Zeitschr. s. 36 f.; Protestantisches Christentum etc., s. 584 f.

manhang med den kapitalistiska andans uppkomst och utveckling. Vidare är här att vid Webers och Troeltschs sida nämna Webers medredaktör för nämnda Archiv WERNER SOMBART. Kommer Troeltsch utifrån en undersökning av de olika kristna kyrkornas socialläror till frågan om kalvinismens betydelse för det moderna livets gestaltning, så komma Weber och Sombart, såsom icke-teologer av facket, utifrån en undersökning av det moderna samhällslivets grundkrafter och uppkomstfaktorer till frågan om de kristna konfessionernas och därmed också — ehuru visserligen båda icke på lika direkt väg — kalvinismens andel i uppkomsten av den kapitalistiska anda, som präglar nutidskulturen. I själva verket artar sig nu denna fråga om den kapitalistiska andan att bli den punkt, omkring vilken allt vänder sig i diskussionen om den moderna kulturens icke blott uppkomst och art utan också rätt att leva. Problemet har — särskilt hos en MAX SCHELER — alltmer tillspetsat sig till frågan om själva den människotyps ursprung, väsen och vara eller icke-vara, som utgör bäraren av denna kultur. Ty denna människotyp visar sig just vara vad den är därigenom, att den är besjälad av den "kapitalistiska andan": nutidsmänniskan är väsentligen "homo capitalisticus". Det gör, att hela denna fråga om kalvinismens förhållande till den ekonomiska kulturen har tilldragit sig ett alldeles särskilt intresse — och därför också motiverar en utförligare redogörelse på denna punkt för den omkr. densamma förda diskussionen.

Själva uppslaget till en ingående undersökning av den kapitalistiska andans art och uppkomst gav SOMBART i sin bok "Der moderne Kapitalismus" 1902. Sombart visade, att kapitalismens anda kännetecknas av en rastlöshet i arbetet och en oerhörd inneboende drift till verksamhet, som står i strid med den naturliga driften till njutning och vila och förvärvande blott av existensmedel. Den moderna arbetsdriften och arbetstakten innehålla alltså ett *irrationellt* moment. Arbeta och förvärv ha blivit självändamål, och människan är slav åt arbetet för dess egen skull. Hela livet och allt handlande är, där kapitalismens anda härskar, föremål för rationell-systematisk beräkning, som utnyttjar alla medel, varje kraft och varje minut, tager vetenskapen i sin tjänst för sina kalkyler och mekaniserar livet <sup>1)</sup>.

Varifrån kommer denna anda? Det var den fråga WEBER förelade sig. Den är alltför irrationell, alltför mycket mot människans natur, för att ha kunnat taga plats i henne utan hjälp av en stark andlig

<sup>1)</sup> Jfr TROELTSCH, Die Bedeutung des Protestantismus etc., s. 43.

makt, som våldsamt och systematiskt undertryckt naturen. Den kunde sålunda icke uppstå med blotta anhopningen av nya kapital och de lockande möjligheter till förvärv, som nya uppfinningar och upptäckter beredde. När han därvid gav akt på det förhållandet, att kapitalismen blomstrade just i länder med kalvinsk religiositet gav det honom anledning att fråga efter ett orsakssammanhang mellan dessa <sup>1)</sup>. Han fann det ligga i den *asketiska* anda av särskilt slag, som utmärkte kalvinismen, dess s. k. "innerweltliche Askese". Den kalvinskt uppfostrade kristnes livsideal innesluter nämligen, menar Weber, en askes *i världen*, i kallelsearbetet, till skillnad från den askes *vid sidan av världen*, som kännetecknar det katolska sedlighetsidealet. Och denna askes har, menar han, sina rent religiösa förutsättningar i Calvins uppfattning av Gud och människorna. Föreställningen om Guds krav på ära och om hans predestinerande vilja kom nämligen att skapa den aktiva inställning av sinnet, som kännetecknar den kalvinska askesen, och det energiska världsarbete, som ansågs av Guds ära påfordras. Predestinationstanken verkade här ytterligare förstärkande, i det att där den var levande, den drev den kristne till att i ett verksamt och resultatrikt arbete i världen söka en förvissningsgrund för utkorelsen. Och så kom denna religiös-sedliga fostran i kalvinismen att grundlägga den på verksamhet inriktade själsförfattning, till vilken sedan den kapitalistiska andan kunde anknyta.

Ty med denna kapitalistiska "anda" var till en början ännu icke nödvändigt kapitalismen själv en verklighet. "Ihre volle *ökonomische* Wirkung entfaltet jene mächtigen religiösen Bewegungen, deren Bedeutung für die wirtschaftliche Entwicklung ja in erster Linie in ihren asketischen *Erziehungswirkungen* lag, regelmässig erst, nachdem die Akme des *rein* religiösen Enthusiasmus bereits überstiegen war, der Krampf des Suchens nach dem Gottesreich sich allmählich in nüchterne Berufstugend aufzulösen begann, die religiöse Wurzel langsam abstark und utilitarischer Diesseitigkeit Platz machte" <sup>2)</sup>. Eller, för att tala med Troeltsch: "Den specifikt kalvinistiska askesen har fostrat icke så mycket kapitalismen som kapitalismens anda och därmed skapat den själsförfattning, på vars grund allena kapitalismens väldiga och i verkligheten så naturvidriga utveckling kunde äga rum, vilket naturligtvis

<sup>1)</sup> På annat ställe (i min bok *Kristendomen och den materiella nutidskulturen*, 1924) har jag utförligt redogjort för Webers undersökningar på denna punkt.

<sup>2)</sup> Archiv XXI, s. 104.

icke hindrar, att denna makt sedan också utbreder sig över människor, som alls ingenting ha med kalvinismen att skaffa. Den kalvinistiska askesen har fostrat den, och sedan var den stark nog att gå sina egna vägar och att i eget namn erövra världen“<sup>1)</sup>. Troeltsch ifrågasätter dock, om det icke starkare måste betonas, att det dåvarande västeuropeiska affärsläget och dissenters' undanträngande från stats- och kulturlivet bidragit att ge den reformerta arbetsaskesen dess särkaraktär, liksom å andra sidan Tysklands ekonomiska nedgång gjort sitt till att hålla lutherdomen kvar i traditionalism. Icke mindre starkt betonar han också, att kapitalismen, vars “anda“ kalvinismen alltså i väsentlig grad bidragit att skapa, med tiden utvecklats till en makt, som är den äkta kalvinismens liksom all kristendoms anda motsatt..

Denna Weber-Troeltsch'ska teori har i den vetenskapliga världen väckt livlig uppmärksamhet och mottagits med både bifall och gensägelse. Särskilt har FERDINAND JAKOB SCHMIDT<sup>2)</sup> upptagit och ensidigt fullföljt Webers tankar och format dem till en skarp anklagelse mot kalvinismen. I en helt annan anda gick den kritik av Webers och Troeltsch's framställning av den asketiska protestantismen, som presterades av K. H. FISCHER i *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*<sup>3)</sup> och av FELIX RACHFAHL i tvenne artikelserier i *Internationale Wochenschrift*<sup>4)</sup>, bådas inlägg följda av motkritik av Weber, den senares även av Troeltsch i respektive *Archiv* och *Wochenschrift*. Av dessa kritiker och antikritiker förtjänar dock endast diskussionen med Rachfahl någon uppmärksamhet. Den har förts i en synnerligen irriterad ton och länder i det avseendet i varje fall icke Rachfahl till någon heder. Så alldeles betydelselös ur saklig synpunkt, som Weber och Troeltsch själva vilja göra gällande — liksom även WALTER KÖHLER i *Theol. Jahresbericht 1910* — torde den dock icke ha varit, även om Rachfahls kritik icke synes böra tillmätas fullt så stor vikt, som EMIL KNOTD tillägger den i sin resumé över den nyare forskningens resultat med hänsyn till Calvins och kalvinismens betydelse för den protestantiska

<sup>1)</sup> Die Bedeutung des Protestantismus etc., s. 44.

<sup>2)</sup> Kapitalismus und Protestantismus, Preussische Jahrbücher, 1905. Jfr EBERHARD GOTHEIN, “Staat und Gesellschaft des Zeitalters der Gegenreformation“ i *Kultur der Gegenwart*, Teil II, 5, 1, s. 170 f.

<sup>3)</sup> Bd. XXV och XXVI (1907 o. 1908).

<sup>4)</sup> Bd. III och IV (1909 o. 1910).

världen <sup>1)</sup>). Vad Rachfahl framför allt riktar sig emot är den oklarhet och obestämdhet i begreppet "kapitalistisk anda", som möjliggjort dess identifiering med kalvinsk kallelsetik, begreppet "innerweltliche Askese", som förbiser den motsats, som föreligger mellan egentlig, katolsk askes och protestantisk kallelsetanke, den idékonstruktion utan tillräckligt underlag av historiska fakta, till vilken han menar, att Weber och Troeltsch gjort sig skyldiga, och slutligen den intolkning, han menar ha skett, av en senare tids tänkesätt i Calvins egen religiösa åskådning. Mycket i den diskussion, som Rachfahl härigenom väckt till liv, har blivit en strid om ord. Men i det stora hela har den kommit framför allt Weber att noggrannare fixera och tydligare begränsa den betydelse, som tillkommer den kalvinska kallelsetiken i och för den kapitalistiska andans uppkomst. Rachfahls kritik har, därigenom att den ifrågasatt, om den kapitalistiska andan verkligen är så "irrationell", som Weber och Troeltsch hålla före, och om den icke skulle kunna tänkas eller rent av historiskt påvisas uppkomma utan religiös motivering, tvingat Weber att starkare betona, att den kalvinska askesen endast utgör ett moment bland andra, om ock ett "konstitutivt" sådant, i den kapitalistiska andan; den har vidare med rätta påvisat önskvärdheten av en mera ingående undersökning av faktiska historiska förhållanden, än den Weber och Troeltsch bygga på, för verifieringen av deras teori, och den har slutligen fäst uppmärksamheten på nödvändigheten att i större utsträckning, än vad dessa forskare gjort, vända sig till kalvinismens primära källor, Calvins egna skrifter, för problemets riktiga lösning, och har därigenom bidragit att skärpa blicken för skillnaden mellan den ursprungliga kalvinismen och den senare — även om Rachfahls egen positiva insats i dessa stycken icke är av något större värde.

Av större betydelse och på bredare basis grundad är emellertid den kritik av den Weber-Troeltsch'ska teorien, som föreligger i Sombarts nya 1913 utkomna arbete "Der Burgeois" <sup>2)</sup>). Han förlägger den kapitalistiska andans begynnelse längre tillbaka i tiden och finner, att redan en THOMAS' AB AQUINO etik i hög grad har gynnat denna anda genom att göra livets rationalisering till etikens

<sup>1)</sup> EMIL KNOTT, Die Bedeutung Calvins und des Calvinismus für die protestantische Welt im Lichte der neueren und neuesten Forschung. Giessen 1910.

<sup>2)</sup> Med undertiteln: Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen. München und Leipzig. 1913. Ny uppl. senare.

grundidé. Protestantismen däremot har en alltför supranatural inriktning för att, principiellt sett, kunna befordra utvecklingen av en kapitalistisk anda. "Jede Vertiefung des religiösen Gefühls muss eine Indifferenz gegenüber allen wirtschaftlichen Dingen erzeugen, und Indifferenz gegenüber dem wirtschaftlichen Erfolge bedeutet Schwächung und Zersetzung des kapitalistischen Geistes. Da nun aber die Bewegung der Reformation zweifellos eine Verinnerlichung des Menschen und eine Verstärkung des metaphysischen Bedürfnisses in ihrem Gefolge hatte, so mussten die kapitalistischen Interessen zunächst einmal Schaden leiden in dem Masse, wie sich der Geist der Reformation verbreitete" <sup>1)</sup>. I lutherdomen förstärktes denna anti-kapitalistiska stämning dessutom av Luthers Wirtschaftsphilosophie, som i själva verket betydde en återgång till förtomistiska ideal. Men även kalvinismen och puritanismen voro närmast fiender till kapitalismen. Sombart visar, huru hos puritanerna det "evangeliska" armodsidealet står högt i kurs, högre än i tomismen, och han visar med talrika belägg från samme Richard Baxter, som Weber åberopade, och andra, huru fruktad penningen var och huru förhatlig förvärvsandan, under det att gudsumgängelsen prisades såsom det över allt annat värdefulla. Kapitalismen är därför egentligen puritanismens dödsfiende. Dock förnekar Sombart icke, att denna mot sin vilja kommit att göra sin fiende stora tjänster just genom den rationalisering och metodisering av livet och det undertryckande av drifterna, som den delar med den tomistiska etiken. Ord för ord återgå i puritanismen samma regler för livets förnuftliga gestaltning som i tomismen. Att de i den förra efterlevdes konsekventare, tyder närmast på ingenting annat, än att den religiösa känslan där var starkare. Det må vara, att på icke-lutherskt område tanken på utkorelsens eller nådaståndets bevisning i levernet utgjorde en förstärkning i kravet på dessa reglers efterlevnad. Det avgörande och oändligt mycket viktigare än denna "dogmatiska finess", som tro-ligen icke spelade så stor roll hos gemene man, var att just detta sätt att leva livet fattades såsom av Gud föreskrivet. Ju gudfruktigare man var, ju allvarligare tog man det med livets rationalisering och metodisering.

Endast i en punkt finner Sombart i puritanismen någon egentlig avvikelse från tomismens etik: i fråga om sparsamheten. "Der Protestantismus tilgt alle Spuren eines künstlerischen Bedürfnisses nach

<sup>1)</sup> S. 323.

sinnlicher Grösse und Pracht aus“<sup>1)</sup>). Så kan korteligen skillnaden uttryckas. Den tomistiska tankevärlden var dock framsprungen ur ett djupt konstnärligt gemyt; den har plats för “magnificentia“. Men det har icke puritanismen. Dess huvuddygd är parvificentia. “In der Entwicklung der Sparsamkeit (parsimonia) zur Knickrigkeit (parvificentia) liegt vielleicht das grösste Verdienst, das sich die puritanische und quäkerische Ethik um den Kapitalismus, soweit in ihm Bürgergeist lebt, erworben haben“<sup>2)</sup>).

Sombart finner således, att det icke går att göra den kalvinska etiken ansvarig för uppkomsten av den kapitalistiska “borgarandan“ eller för den ohejdade förvärvsdriftens utveckling och för det meningslösa penningehopandet. Är något religionssystem meddelaktigt i skulden därtill, så är det det katolska<sup>3)</sup>).

I diskussionen har inblandat sig även den förutnämnde katolske filosofen MAX SCHELER. Den moderna kapitalismen är, säger han, till sin uppkomst betingad av en föregående kapitalistisk anda, eller såsom han hellre uttrycker sig<sup>4)</sup>), av “das neue Ethos eines neuen Typus Mensch“. Är denna anda, denna nya människotyp där, så växa människorna av sig själva in i dess “miljö“ eller måste de marschera med. För *uppkomsten* av den måste dock särskilda orsaker sökas. Man måste försöka leva sig in i den förkapitalistiska människans etos, för att fatta den kapitalistiska typens egenart, för att se, vad det betyder, att det som ursprungligen betraktades såsom “Fremdenrecht“ och “Fremdenmoral“ blev härskande rätt och moral. Förändringen ligger i en förändring av hela den allmänna själsförfattningen, av hela driftlivet, av “der Gesamtgeist“, m. a. o.: i ett förändrat etos. Scheler antecknar med erkännande det som av Sombart uppvisats ifråga om detta nya etos' uppkomst. Han instämmer också med honom däruti, att den “borgaranda“, som förvandlat herretypen till kapitalismens slavtyp, den djärva, öppna, offervilliga, seigneurala typen till den räddhågade, försiktige och beräknande, i sista hand är att återföra på en biopsykisk typ, vars tillkomst är betingad av en särskild blodblandning, ehuru Scheler är väl medveten om omöjligheten att bevisa detta blott för åskåd-

<sup>1)</sup> Ibid. s. 332.

<sup>2)</sup> Ibid. s. 333.

<sup>3)</sup> Stor betydelse tillmåter som bekant i detta avseende dock Sombart även judendomen: jfr a. a. s. 337 ff.

<sup>4)</sup> Abhandlungen und Aufsätze II, s. 303.

ning och känsla tillgängliga faktum. Han anser vidare vara fastslaget, att den kapitalistiska andan icke uppstod först på protestantisk-kalvinsk mark — italienaren Alberti's familjeböcker lämna säkra bevis därpå. Däremot protesterar Scheler<sup>1)</sup> mot Sombarts tolkning av Thomas' ab Aquino etik, som om gynnade denna den kapitalistiska utvecklingen. Sombart har, menar han, förbisett det innerliga samband, som hos Thomas råder mellan hans nådetik och hans lagetik; hans regler för samhällslivet och för det ekonomiska livet höra till äventyrs icke blott till den senare. För varje handlings- och livsområde gälla båda delarna. Sombart förbiser den tomistiska etikens kontemplativa, antika karaktär, dess organiska uppfattning av samhället såsom en i det väsentliga stabil ordning av stånd, att det högsta av allt är kontemplationen och åskådandet av Gud, att de "dianoetiska" dygderna äro överordnade de "praktiska". Det går icke heller an att jämställa den "rationala" människotypen med "målmänniskotypen" eller den "utilistiska" typen — "den ädla grekiska 'ratio' med den allmänna intelligensen". "Die Rationalisierung des Lebens, die Thomas mit seinem Tugend- und Erziehungssystem anstrebt, zielt an erster Stelle auf eine innere Ordnung und Harmonie der Seele und ihrer Kräfte hin, und dies zu dem Ziele, sie zu einem reinen und klaren Gefäss für die Aufnahme der Offenbarungswahrheiten und eines übernatürlichen Gnadenlebens zu machen". "Livets rationalisering" avser sålunda att "låta nådens och återlösningens krafter strömma in i vardagslivet" och genomsyra detta. Från denna "rationalisering" avstår protestantismen — och sekulariserar därigenom "världsligheten" och överlåter den åt sina egna gudlösa lagar! Härei ligger, menar Scheler, en väsensskillnad mellan katolsk och protestantisk uppfattning av religion och moral, av lag och evangelium.

Och här har, menar Scheler, reformationen haft en ödesdiger verkan. Den katolske moralisten vill ända till den dag som i dag är, säger han<sup>2)</sup>, ställa hela det världsliga livet ända in i dess konkretaste detaljer under religiös-sedliga normer, vilkas åtlydnad utgör en icke mindre viktig betingelse för frälsning och salighet än tron på Kristus. Protestantismen åter — och det gäller hela protestantismen — bestraktar lagen, även sedelagen själv, dekalogen, såsom

<sup>1)</sup> Ibid. s. 340 ff.

<sup>2)</sup> s. 359 ff.



“ändlig“, jordisk och icke religiöst förpliktande och avstår sålunda från varje religiös-sedlig normering även av det ekonomiska livet. Den drar en skarp gräns mellan kropp och ande, lag och evangelium, värld och himmel, överhet och Kristus, och kan således ej hävda ett organiskt genomträngande av denna världen med det gudomliga. I det den förklarar lagen ogiltig och drar sig tillbaka till sitt evangelium, ger den världslivet och dess anda fria händer. Därav de protestantiska teologernas och morallärarnas mindre “intresse“ för det ekonomiska livet; därav bristen på ingående moralisk kasuistik. “Dass Luthers wirtschaftsetischer und -politischer Gesichtskreis ganz mittelalterlich handwerksgebunden ist, wogegen Calvin seinen aktiven, regimentalen organisierenden Willen von vornherein auf die grossen Ziele des jungen Genfer, ja, des internationalen Kapitalismus wirft, und die neuerweckte moralische Energie der von Ewigkeit her “Auserwählten“ und zur Herrschaft berufenen Gemeinde gerade in dieser Richtung entbindet, besagt gegenüber *dieser* grossen Umordnung von Religion und Wirtschaft so wenig, wie die zarten Sympathien jener Scholastiker für den aufkeimenden Erwerbsgeist des Bürgertums. Auf die prinzipielle Emanzipation des *Geistes* des Wirtschaftslebens überhaupt von *irgendwelcher Inspiration* einer spirituellen religiös-sittlichen Autorität und aller priesterlichen Leitung — darauf kommt es als einer der ersten Vorbedingungen der Entstehung des neuen kapitalistischen Geistes an!“ I detta sammanhang har man att sätta in hela striden om de goda gärningarna“, menar Scheler<sup>1)</sup>). Det paradoxala inträffar nämligen, att den protestantiska fromhetens stegrade individuella hängivenhet åt Guds nåd med bortseende från alla gärningar, med förnekande av “den fria viljan“ o. s. v. innebär en så mycket större energiutveckling i arbetet på det materiella. “Die Umgiessung des kultischen Werkgeistes, als der praktischen Seite von Kontemplation und Anbetung in den weltlich-praktischen Werkgeist der Berufs- und Erwerbsarbeit — das ist der Kern allen Streites um die Bedeutung der “guten Werke“<sup>2)</sup>). Religion och sedlighet få icke längre begränsa *arbetsdriften*. Och det är denna som är — menar Scheler med Weber — skulden till den nya ökade *förvärvsdriften*, liksom denna senare är orsaken till den nya världsglädjen och den nya obegränsade njutningslystnaden. Därför betyda icke heller de

<sup>1)</sup> s. 361 f.

<sup>2)</sup> s. 365.

i mycket likalydande föreskrifterna och livsreglerna i tomismen och puritanismen samma sak här och där. Det är här två skilda världar. Thomas' föreskrifter förutsätta icke den *misstro* mot den naturliga människan, som präglar puritanismens askes. Askesen är därför i katolicismen icke "systematisk", den förutsätter en inre teleologi redan i det naturliga driftlivet och det gäller blott att från fall till fall låta självkontrollen reglerande ingripa. I den puritanska kristendomen däremot skiljas förnuft och drift, så att förnuftet blir spion över driftlivet och dess "konspirationer" — för vilket såväl det i de puritanska länderna utbildade yttre spionerisystemet mot otukt, fylleri och laster av alla slag som Kants formala etik är ett uttryck.

Vad som saknas är den "djupa organiska Kooperation med den gudomliga nåden" och "den av central salighet och ro åtföljda frälsningsevidens i kärleks- och bönegemenskapen med Gud genom Kristus och hans kyrka, som det katolska idealet innesluter". Denna frånvaro av frälsningsevidens "befeueren in der Tiefe das dunkle, stürmische, heisse, machthungrige Wesen Calvins" <sup>1)</sup>. Det ändlösa spänningsfyllda arbetet i världen blir liksom den narkos, som får döva den ständigt gnagande ovissheten, eller det surrogat, som får ersätta den inre tomheten: "die religiös-metaphysische *Verzweiflung* des modernen Menschen ist überall Wurzel und Beginn des sich nach aussen ergießenden endlosen *Tätigkeitsdrangs*" <sup>2)</sup>. Det är också de i kalvinismen inneslutna rötterna till den kapitalistiska andan. — Dock förnekar Scheler, att den kalvinistiska kristendomen fött den kapitalistiska andan eller hör till dess primära orsaker: "der Bourgeoisgeist *durchbrach* im Calvinismus auch innerhalb der religiösen und kirchlichen Spähre die Schranken, die ihm die katholische Kirche, die ihm auch Thomas von Aquino gesetzt hatten" <sup>3)</sup>.

\*

\*

\*

Man får emellertid icke överdriva de skiljaktigheter, som i det föregående visats föreligga i uppfattningen av kalvinismens betydelse för den nutida kulturen. Beröringspunkterna mellan de tre grundåskådningar, vi gjort bekantskap med, äro i själva verket flera, än det vid första påseendet ser ut. Lättast är det att konstatera släktskapen mellan Schelers uppfattning och Weber-Troeltsch's. Båda parterna

<sup>1)</sup> s. 376.

<sup>2)</sup> s. 378.

<sup>3)</sup> s. 372 f.

låta den kapitalistiska andan bestå primärt i uppkomsten av en ny arbetsdrift såsom förutsättning för den kapitalistiska utvecklingen. Båda tillskriva också den kalvinistisk-puritanska kristendomen i varje fall stor betydelse för denna andas intensifiering och segerrika genombrott — Weber och Troeltsch gå, såsom visats, ännu längre. Båda fritaga också i motsats till Sombart katolicismen från någon egentlig delaktighet i denna andas uppkomst: det är i varje fall icke i den katolska kristendomen utan i den kalvinistiska den får sin kyrkliga sanktion. Men ser man närmare efter, är själva den egentliga innebörden i denna sanktion en annan hos Scheler än hos Weber-Troeltsch. I princip är "borgarandans" ohejdade utbredning given med den världslivets sekularisering, som reformationen innebar; så ter det sig för katoliken Scheler. I jämförelse därmed äro, menar han, skiljaktigheterna mellan luthersk och kalvinsk kristendom försvinnande. Weber och Troeltsch däremot draga gränsen skarpast mellan kalvinism och puritanism å ena sidan och katolicism och lutherdom å den andra såsom representerande en och samma sociologiska grundtyp. På denna punkt företer nu också Schelers uppfattning en viss likhet med Sombarts. Närmast ser det visserligen ut, som om dennes teori skulle utgöra den kontradiktoriska motsatsen till Schelers. Säger den förre, att det nya religiösa liv, som i reformationen bröt igenom, var ägnat att alstra indifferent för allt vad kapitalism heter, så ger ju den senare uttryck åt en rakt motsatt uppfattning. Dock överensstämna de däri, att de mena att den protestantiska kristendomen i dess helhet principiellt är att betrakta såsom en enda gemensam storhet, så att huvudgränsen med hänsyn till respektive konfessioners sociologiska verkningar i varje fall icke är att draga mellan lutherdom och kalvinism utan mellan dessa å ena och katolicismen å den andra sidan. Men till denna formella likhet mellan Sombarts och Schelers åsikt kommer också en reell. I själva verket förnekar ju icke den senare, att protestantismen i och för sig var ägnad att verka likgiltighet i förhållandet till det världsliga. Tvärtom. Det är just den stegrade supranaturalismen som innebära "eine Entwertung der Welt" — att denna likväl lössläpper världslivet och för dess tygellösa utveckling frigör den förut religiöst bundna energien är blott andra sidan av denna indifferent. För Scheler med hans tal om själsliga energier, som icke alla kunna tagas i bruk för den omedelbara gudshängivelsen, är det självklart, att när livet i världen icke faller under "lagen" såsom till saligheten nödvändigt

förpliktande, de så lösgjorda själsenergierna äro utan varje religiös normering. Här tänker Sombart icke så opersonligt, utan menar, att den stegrade religiositeten i sin principiella indifferentens också drager in den kristnes liv i världen och att sålunda livets inställning på Gud och på Jenseits även betyder en religiös reglering av livet i världen.

På denna punkt möter oss nu från en synpunkt, det problem, som till sist är huvudproblemet i Calvins teologi — och i all teologi: frågan om förhållandet mellan "lag" och "evangelium", mellan lag och frihet, auktoritet och frihet, eller hur det nu kan uttryckas. Gäller verkligen den distinktion mellan lag och evangelium, kropp och samvete o. s. v., som Scheler hänvisar till, för protestantismen i dess helhet — såsom han menade — eller föreligger här någon skillnad mellan luthersk och kalvinsk kristendom? Är denna visserligen hos Luther välkända distinktion karakteristisk även för Calvins religiösa tänkande? Och om så icke är, utan lagen där verkligen får en mer normerande betydelse för livet i världen och icke så aldeles frigöres från salighetssaken och rättfärdighetskravet, som fallet är hos Luther, och själsenergien alltså hålles religiöst bunden — liksom i den katolska kristendomen — huru skall man då utifrån Schelers ståndpunkt förklara, att *kalvinismen* och icke lutherdomen med sin större frihet från lagen och sitt större förråd av sekulariserad energi blivit den huvudsaklige bäraren av världslighetens och kapitalismens anda? Skulle det måhända vara så, att "die neue supranaturalistische religiöse Entwertung der Welt" <sup>1)</sup> icke utesluter varje religiös normering av världslivet, utan till äventyrs med inre, icke lagiska band binder den kristne så mycket fastare vid hans världsliga plikter och vid de människor, platser, ting och förhållanden, åt vilka han hän-giver sitt liv i Guds tjänst? Och är det därför icke rent av möjligt, att en puritansk kristendom, som icke förmått draga en så skarp gräns som Luther mellan lag och evangelium, kan ha mera gemensamt med katolicismen än Scheler vill göra gällande — liksom visserligen också den frågan ligger nära till hands, om icke en lutherdom, vars "indifferentens" i frihet från lagen icke får vara *religiös aktivitet*, är utsatt för faran av en världslighet, fullt ut lika betänklig som den "kapitalistiska andans"?

Det som enligt Schelers uppfattning skall göra kalvinismen mera skickad än lutherdomen att skapa en för kapitalismen tjänlig själs-

<sup>1)</sup> SCHELER, a. a. s. 366.

författning, är alltså icke någon dess lära om livets nödvändiga normerande genom lagen; från denna skall ju i protestantismen över huvud världslivet i princip vara löst. Det som grundlägger den är det ressentiment mot den katolske "helige", som tar sig uttryck i predestinationsläran såsom motsats till den katolska tanken på gudomlig-mänsklig Kooperation, och den religiös-metafysiska förtvivlan, som likaledes predestinationsläran har till följd. Då nu Scheler erkänner, att Luther icke i samma grad som Calvin besjälades av ett sådant ressentiment och i lutherdomen den psykologiska grundvalen för sökandet efter ett narkotiserande världsarbete fattades, blir det alltså även för Scheler liksom för Weber och Troeltsch på predestinationsläran med dess nådespartikularism tonvikten kommer att falla, för såvitt kalvinismen skall vara den kristendomsform, i och genom vilken den kapitalistiska andan kommer till genombrott i den religiösa världen.

Nu är ju dock denna lära icke konstitutiv för den asketiska protestantismen överhuvud. Den psykologiska verkan att utgöra en energisk arbetsapell, som predestinationstanken påstods medföra, kan i till den asketiska protestantismen hörande sekter saklöst undvaras, utan att denna förlorar sin i förut skildrade mening "asketiska" karaktär<sup>1)</sup>. Den livets rationalisering till ett energiskt planmässigt kallelsearbete, som Gud fordrar, kan sålunda förverkligas utan tanken på att genom kallelsearbetets resultat förvissa sig om att höra till de av Gud utvalda? Troeltsch säger: <sup>2)</sup> "Auch ist der ... Prädestinationsgedanke vielfach stark zurückgetreten, ohne dass darum die aus diesem herausgebildeten praktisch-etischen Folgerungen verschwinden brauchten. Der mit jenem Dogma verbundene Heiligungsgedanke lebt selbständig fort und führt zu dem Ideal sittenstrenger Freikirchen". Weber talar om "nådeståndets" tanke såsom en med utkorelseföreställningen i viss mån parallell och likvärdig tanke. Men det är uppenbart, att där tanken på ett "nådestånd", som *icke* har sitt ursprung i Guds eviga rådslut utan *ersätter* predestinationstanken, direkt vädjar till människans sedliga aktivitet, denna tanke icke haft alldeles samma innebörd och psykologiska verkan som predesti-

<sup>1)</sup> Jfr WEBER, Archiv XXI, s. 39: Der psychologische Antrieb zum Systematischen in der Lebensführung ... konnte an sich durch verschieden geartete religiöse Motive erzeugt werden ... die Prädestinationslehre des Calvinismus ist nur eine von verschiedenen Möglichkeiten.

<sup>2)</sup> Die Soziallehren, s. 793.

nationstanken. De gärningar, som utfördes för "nådståndets" bibehållande, hade säkerligen till uppgift icke blott att förvissa dess görare om, att han stod kvar i nåden, utan också att utgöra just det, varigenom han höll sig kvar där. Den skillnad, som här föreligger, kan synes vara nog så obetydlig. Och dock är den, om man ser saken i ett större historiskt sammanhang, av utomordentlig vikt. Predestinationstankens eliminerande betydde principiellt sett införandet av en väsentlig nyans i gudsföreställningen och i det religiösa medvetandet. Den betydde ett förringande av Guds majestät och ära och en avprutning på det sedliga allvaret trots den bibehållna med kalvinismens anda till synes alldeles överensstämmande sedliga strängheten. I själva verket blev denna sedliga stränghet utan predestinationstanken med dess skyddande, uppehållande och reglerande uppgift en fara, först och främst för religionen själv. Predestinationstanken hade dock — därom kan ju ingen tvekan råda — även hos Calvin till uppgift att hävda även "sola gratia" lika väl som den med den gudstanke, den förutsatte, var en borgen för allvaret i det sedliga kravet. Med predestinationstankens bortfallande och föreställningen om nådens universalism hade de likväl kvarstående sedliga fordringarna lättare att förbinda sig med tanken på att just genom deras uppfyllande kunna — icke längre *förvissa sig* om att vara av evighet utkorad utan — *hålla sig kvar i nådståndet*; det vill säga predestinationstankens avlägsnande kom att på den kalvinistiska kristendomens mark beteckna utvecklingen mot ett närmande till den katolska kooperationstanken.

Och liksom alltid i den judiska och kristna religionens historia kom denna nådens tillgänglighet och bibehållande genom mänsklig ansträngning faktiskt också att betyda en nedprutning av det sedliga kravet. Att följa den historiska utvecklingen i detta stycke är i detta sammanhang icke möjligt eller lämpligt. Men ger man akt på slutpunkten av denna utveckling, sådan den nu föreligger i åtskilliga med reformert kristendom mer eller mindre sammanhängande sekters etik, kan man göra en intressant iakttagelse. Det är nämligen tydligt, att kallelseplikten tanke icke lever kvar med samma friskhet, som den enligt Weber och Troeltsch ägde i kalvinismens barndom, och därför också, att den askes, som präglar denna etik, icke längre har samma betydelse. I själva verket har den principiella skillnad mellan katolsk och protestantisk askes, som Weber och Troeltsch velat framhålla genom uttrycket "innerweltliche Askese", till en god del

bortfallit. Inneslöt visserligen från början även "die innerweltliche Askese" det katolska kravet på "världsflykt", avhållsamhet och överhuvud en negativ hållning i en massa stycken, så stod dock — om vi tills vidare utgå från den Weber—Troeltschska skildringen såsom riktig — allt detta i den andra, *positiva* askesens tjänst; "förbudet" avsåg endast att främja "budet" om det rationella, enhetliga, planmässiga livsarbetet. Det som kännetecknar "die innerweltliche Askese" är dess *positiva* läggning och dess primärt *sedliga* motivering. Numa har i varje fall på mångt reformert-sekteriskt håll askesen i den förra "negativa" betydelsen till en god del förlorat denna positiva sedliga motivering och fått självständigt religiöst värde. "Förbudets" efterlevande är nödvändigt i och för sig, det vill säga *religiöst* nödvändigt, utan hänsyn till att det är nödvändig förutsättning för det sedliga budets, till äventyrs kallelsepliktens, fullgörande <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Otvivelaktigt är denna sida av askesen, sådan den förefinnes även i den asketiska protestantismen, och den betydelse den haft för den kapitalistiska andan eller dess själsliga grundlag, alltför litet beaktad eller betonad i Webers och Troeltschs teckning av denna form av kristendom. De äro framför allt inriktade på att uppvisa, att "den asketiska protestantismen" är ägnad grundläggande eller befordra den sinnesförfattning, som kan tagas i tjänst av kapitalismens anda, eller den *arbetsdrift*, som utgör ett konstitutivt moment i denna anda, och därför förbise de säkerligen i tämligen stor utsträckning de direkta tjänster den — visserligen mot sin vilja — gör den rena kapitalistiska *förvärvsdriften*. Förvärvet kommer nämligen icke blott såsom ett resultat av "die innerweltliche Askese" i samma mening, i vilken nämnda forskare taga ordet, utan också och icke minst som ett resultat av den negativa, "världsflyende" askesen. Det har SOMBART sett, då han säkerligen med rätta betonar sparsamheten såsom en av de största tjänster, den puritanska kristendomen gjort kapitalismen. Den själsförfattning, som heter sparsamhet, låter sig nämligen lika väl eller till och med lättare förklara ur en negativ eller direkt *religiöst* motiverad askes än ur en positiv och *sedligt* motiverad sådan. Och det historiska bevismaterial, som i den förut berörda vetenskapliga litteraturen är framlagt, synes, åtminstone vad den från den kalviniska predestinationläran frigjorda sektetiken beträffar, tala lika mycket för ordningsföljden: negativ, i och för sig religiöst värdefull askes, sparsamhet, resp. förvärvsdrift, ökad arbetstakt, som för den motsatta ordningsföljden. Vägen har på sådant sätt blivit kortare mellan den religiösa sinnesförfattningen och "kapitalet". Penningeintresset behöver icke den positiva sedlighetens förmedling.

Det inflytande, som en sådan sekt-etik kunnat röna från *luthersk* kristendom, har väl icke påskyndat dess utveckling i negativ riktning, men icke heller i positiv. Den större "friheten från lagen" har nog här i praktiken i stället fått betyda ett ökat frigivande av förvärvsbegäret på grundvalen av en negativ etik, som varit ägnad att direkt befordra detta begär. Det torde icke vara för djärvt att uttala den förmodan, att vårt lands sekter skulle kunna lämna en del bevis för detta samman-

Synes det alltså möjligt — såsom med ovanstående antytts — att hävda en annan och åtminstone på sina håll inom "den asketiska protestantismen" med tiden allt uppenbarare framträdande relation mellan protestantisk religion och kapitalistisk anda eller en annan askes, än den Weber och Troeltsch skjutit i förgrunden<sup>1)</sup>, så blir frågan den, om och i så fall vilka förutsättningar en sådan askes och en sådan annan relation ha i den *ursprungliga kalvinismen*, i vilken predestinationsläran och dess gudsbegrepp ännu intaga en så dominerande plats.

Nödvändigheten av ett sådant återvändande till Calvin själv har också från allt flera håll betonats. Även av Troeltsch själv, som alltmer insåg nödvändigheten att skilja mellan den ursprungliga kalvinismen och den senare, utan att likväl själv synes ha kunnat upprätthålla denna gräns eller draga den på sådant sätt att Calvins egen åskådning fick framstå i sin renhet, oberörd av senare uttolkningar och den senare utvecklingen inom den reformerta kyrkan. E. DOUMERGUE har också i femte delen av sitt stora verk om Calvin, *La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin 1917*, bl. a. i detta intresse riktat sig mot Weber och Troeltsch. När de tala om "kalvinismen", vet man icke, säger han, om det är Calvins kalvinism eller någon annans det är fråga om. Värre är dock, menar Doumergue, att Troeltsch betraktar som medeltida kristendom och kalvinism, vad som egentligen är väsentligt för den evangeliska kristendomen. Troeltsch's historiska omdöme bottnar egentligen i hans radikala

hang mellan negativ askes och kapitalistisk anda. Den som sett flerfaldiga exempel på, huru en ekonomiskt föga välsituerad men icke desto mindre slösande och överlägset sorglös "herretyp" efter omvändelsen blivit en nykter, duktig, sparsam och välsituerad samhällsmedlem med tydliga kapitalistiska drag, kan egentligen icke tvivla om det rätta kausalsammanhanget. Försätligt står den kapitalistiska andan på vakt hos den, som till förmån för en negativ etiks förbud satt ned anspråken på religion och sedlighet, beredd att sekularisera den religiöst bundna negativa askesens energi och taga den i tjänst för det världsliga, positiva förvärvsbegäret. Och att här en oerhörd fara för bedrägeri och självbedrägeri ligger nära, när det gäller att skaffa religiös sanktion åt tvetydiga planer och utförda handlingar, ligger i öppen dag. Och det är icke något tvivel om att Scheler har rätt, när han framhåller faran av världslivets sekularisering, nämligen såvitt han gör det gent emot en protestantisk kristendom, som har glömt, att friheten från lagen är att gå in under lagens dom och såsom religiös frihet är sin egen lag.

<sup>1)</sup> Naturligtvis ha de icke förbiset, att här råder en växelverkan. Se exempelvis Troeltsch, *Soziallehren*, s. 714.



teologi<sup>1)</sup>. Mot Webers tes om den kapitalistiska andans sammanhang särskilt med "asketismen" i Calvins kristendom anmärker Doumergue, att askesen är för kristendomen och religionen väsentlig i den mening, som Calvin känner den. Att man underordnar tingen i denna världen under det som den eviga världen tillhör: "Est-ce de l'ascétisme, ou tout simplement de la religion? Toute religion n'est-elle pas ascétique (en ce sens), dans la mesure même où elle est religieuse?"<sup>2)</sup>.

Av större intresse äro K. HOLLs omdömen om den Weber—Troeltschska teorien. Han vänder närmast upp och ned på den förut refererade uppfattningen av kalvinismens sammanhang med "kapitalismen". Stödd på direkta uttalanden av Calvin och andra i ekonomiska ting kan han säga: "Es hat keine Kirche gegeben, die so ernsthaft wie die calvinische bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts dem Wort des Herrn in der Bergpredigt nachzuleben sich bemühte, keine deshalb auch, die den "Kapitalismus" so nachdrücklich bekämpfte". Men tidens anda var starkare än den kalvinistiska kyrkans kraft. Med tiden inträffade "det tragiska, att just de dygder, till vilka kalvinismen fostrade sina medlemmar i det borgerliga levernet — ordningssinne, kallelsetrohet, självtukt, sparsamhet, förmåga att försaka — hos vissa utlöpare alstrade ett slags affärsanda, i vilken man icke utan rätt sett förebilden för den nya tidens kapitalism". Och så kan dock till sist Holl ge Max Weber det erkännandet, att hans berömda sats om den kapitalistiska andans uppkomst ur den — visserligen betänkligt ensidigt utvecklade — kalvinismens anda, synes honom i huvudsak bevisad. Dock vill han starkare än Weber betona, att det icke varit den äkta kalvinismen, icke ens den äkta kalvinska puritanismen, som slagit in i denna riktning, utan endast vissa sekters kalvinism, och att det t. o. m. hos dessa egentligen endast varit på amerikansk botten som en "kapitalistisk" strävan gjort sig gällande. Vidare håller han gent emot Weber före, att fullkomlighetssträvan spelat en större roll än utkorelse- och utkorelsförvissningstanken för den kapitalistiska andans uppkomst<sup>3)</sup>.

I själva verket ligga, såsom i det föregående antytts, en rad olösta historiska och psykologiska problem inneslutna i de Weber—Troeltschska teorierna och kräves för rätten att tala om specifikt kalvinska

<sup>1)</sup> Bd. V s. 633 ff.

<sup>2)</sup> Ibid. s. 645.

<sup>3)</sup> Gesamm. Aufsätze zur Kirchengesch. I, s. 505 ff.

drag i den moderna världens anlete framför allt en mera energisk återgång till Calvins egen åskådning.

(Forts.)

ARVID RUNESTAM.

EMIL LIEDGREN: *Den andliga sången på anglosachsisk mark. Studentrörelsens förlag, Stockholm 1927; 176 sid.*

Efter att grundmurat sitt anseende som den förnämste kännaren av svensk kyrkopsalm har lektor Liedgren gjort även den engelskspråkiga andliga diktningen till föremål för sina studier. Detta karakteriserar vidden av hans hymnologiska intresse — det fina sinnet för den lutherska psalmens egenartat djupa klang har ej gjort hans öra oemottagligt för tonen från andra samfunds olika stämde instrument. Vi ha all anledning att vara honom tacksamma för den kunniga och sympatiska översikt han nu skänkt oss över den anglosachsiska sången i dess olika huvudtyper.

Ingenstädes har måhända luthersk och anglosachsisk fromhetsart klarare framträtt i sin inbördes motsättning än just i den andliga sången. Men även på detta område synes nu skiljemuren på väg att nedbrytas. Ett märkligt tecken därtill är, att ett par engelska hymner funnit plats även i tillägget till den svenska psalmboken — om det än kan diskuteras, om de, som här upptagits, just varit de, som bäst ägnade sig att införlivas med den svenska kyrkans sångskatt. Liedgrens arbete belyser en av anledningarna till att motsatsen mellan de båda typerna av andlig sång har blivit så skarpt markerad. I båda fallen var psaltaren utgångspunkten för den religiösa sången, och denna framträdde först i form av metriska psaltare-parafrafer. Men under det att på luthersk mark en friare kyrklig sång vann en erkänd plats i gudstjänsten redan på 1500-talet och på 1600-talet utvecklade sig till högsta blomstring, höllo de reformerta samfunden — och i fråga om den kyrkliga sången hör den anglikanska kyrkan till dessa — sig länge exklusivt till psaltaretexterna, om än delvis i parafraferad form som i Clément Marot's och Théodore de Bèze's franska psaltare, vilken också utövade inflytande i England. En följd härav blev, att på luthersk mark också den friare sången bevarade psalmens ton — själva benämningens överflyttande är betecknande — under det att i England den länge tillbakahållna hymnen först slog igenom på nonkonformistiskt håll (framför allt genom I. Watts) och, sedan fördämningarna genombrutits, sköljde över allt engelskt

gudstjänstliv med ett ganska grumligt flöde. Produktionens oerhörda rikedom kunde väl ej ens hos en C. Wesley städse hålla kvaliteten på en tillräckligt hög nivå, och rytm och meter medförde prägeln av väckelsefromhetens ängsliga iver eller av frälsningsvisshetens stundom nästan uppsluppna jubel. Förf. påpekar med rätta, att särskilt i amerikanska hymner av senare datum innehållet ej sällan står på en högre nivå än de ofta vulgära melodierna. Inom den anglikanska kyrkan beteckna samlingar sådana som *The English Hymnal* och *The Oxford Hymn Book* en strävan att höja jämväl hymnsångens musikaliska nivå under anknytning till den tyska koralen.

Medan kyrkans psalmbok i det längsta förblivit stängd, har på annat håll en stark reception av anglosachsisk andlig sång ägt rum i Sverige. Liedgrens arbete kan nästan tjäna som en litterär inledning till de frikyrkliga sångböckerna samt den äldre väckelserörelsens sångsamlingar (Palmquists *Pilgrimssånger* och Nyströms översättning av Sankey's *Sånger* m. fl.): det gäller här en omfattande litterär tillförsel, som knappast förut varit föremål för det allvarliga studium, den förtjänar. Det är ganska sällsamt, att det är genom Missionsförbundets sångbok som icke blott Heber's hymner utan även Newman's "Lead, kindly light" vunnit inträde hos oss. Måhända har dock just den väg, på vilken sålunda den engelskspråkiga diktningen recipierats i Sverige, varit ägnad att hålla den utanför kyrkans murar. Tolkningarna ha icke alltid gjort originalen full rättvisa, ej sällan har en viss evangelisk jargon slätat över de ursprungliga texternas starkare markerade egenart. Det är ej utan, att man stundom får intrycket, att även Liedgrens framställning skulle ha vunnit, om han ej varit hänvisad till att i så stor utsträckning hämta sina exempel från de frikyrkliga sångsamlingarna — å andra sidan är hans bok ägnad att öppna mångas ögon för de skatter, som dessa rymma. Till ovärderlig nytta för hans arbete ha biskop Eklunds litterärt förnämliga tolkningar ej minst av anglikanska hymner varit. Man kan väl fråga sig, varför ej en sådan Cowper-tolkning som Eklunds "Upp, hylla Jesu Kristi namn" eller dennes översättningar från Watts, "Det finns ett land, där helgons här" och "När jag i tron med undran ser", ej ha fått sin plats bland Nya psalmer. Med säker hand har också Liedgren själv företagit en rad översättningar: här må endast erinras om tolkningarna av C. Wesley's "Come, O thou Traveller unknown" ("Du obekante vandringsman"), Kelly's "Prayer is the soul's sincere desire" ("Bön — det är själens äkta röst"), Keble's "Word supreme,

before creation“ (“Höga ord, som Fadern födde“), slutligen Kiplings jubileumshymn “God of our fathers, known of old“ (“Härskarors Herre, fädrens Gud“). Är översättningen av Newman’s “Praise to the Holiest in the height“ också författarens eget verk?

Det är givet, att vid behandlingen av ett så överväldigande rikt material i denna knappa form urvalet stundom måste kunna diskuteras. Av Charles Wesley’s nattvardspsalmer hade måhända den storslagna “Victime Divine, thy grace we claime“ hellre bort anföras än “Son of God, thy blessing grant“ — som råkar finnas i Metodistepiskopalkyrkans psalmbok. Man har anledning att vara tacksam för vad som meddelats om nyare anglikansk hymndiktning, men framställningen hade dock gärna kunnat vara något fylligare på denna punkt. S. Baring-Gould avled 1924.

YNGVE BRILIOTH.

V. T. ROSENQVIST: *Frans Ludvig Schaumann, I. Svenska Litteratursällskapet i Finland, CXCIII; Helsingfors 1927; 424 sid.*

Den framstående pedagogen, skolrådet dr V. T. Rosenqvist, känd även i Sverige genom den kyrkohistoriska lärobok, han tillsammans med biskop Gummerus utgivit samt genom arbeten om den svenska psalmdiktningen i Finland, hann icke före sin år 1926 timade död att fullborda det arbete, varmed han sedan många år varit sysselsatt, en biografi över biskop F. L. Schauman, måhända den centralaste figuren i 1800-talets kyrkohistoria i Finland. Manuskriptet förelåg väl till stor del utskrivet, men avslutningen och den sista överbearbetningen återstod. Detta anförtroddes åt en annan känd skolman, Dr Alfons Takolander, som genom sitt arbete om ärkebiskop Melartin (Erik Gabriel Melartin, hans liv och verksamhet, I—II: Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar, XXI—XXII, Ekenäs 1926—1927) dokumenterat sig som en samvetsgrann forskare på ett näraliggande område. En överbearbetning av en annans arbete får givetvis en ganska ofri karaktär — pieteten synes förbjuda den mera ingående omgestaltning, som måhända författaren själv skulle ha företagit, om tiden därtill förunnats honom. I detta fall har man svårt att frigöra sig från intrycket, att en något starkare gallring av det biografiska materialet skulle ha varit till det helas fördel och låtit den tecknade bilden klarare framträda.

Det är ett i yttre avseende föga växlingsrikt liv, som möter oss i

den nu framlagda volymen. Son till en av de officerare, som vid Sveaborgs kapitulation råkade i rysk fångenskap, föddes Frans Ludvig Schauman nära Åbo år 1810. Släkten var en gammal baltisk krigar-släkt, sedan 1697 introducerad på Svenska riddarhuset. Student i Åbo 1827 hörde han till den första årsklass, som inskrevs vid Helsingfors universitet, sedan högskolan överflyttats dit, då den gamla lärdomsstaden vid Aura lagts i aska. Vi få in i detalj följa S:s studier och enskilda förhållanden, tills han år 1843 utnämndes till professor i praktisk teologi. Den teologiska doktorsvärdigheten hade han ernått vid högskolans 200-årsfest år 1840. Det akademiska livet inom och utom teologiska fakulteten, under den tid Schauman tillhörde denna, skildras med en något tröttande utförlighet, men härigenom ger å andra sidan arbetet en värdefull orientering i Finlands kyrkliga och akademiska personhistoria vid århundradets mitt. Universitetsstatuterna av 1852 hade väsentligen omgestaltat akademiens organisation: dekanatet hade förvandlats från ett turvis innehavt uppdrag till en genom val tillsatt förtroendepost, nationerna hade upplösts och i stället hade fakulteterna trätt som yttre form för studenternas samliv. Den teologiska fakulteten höll i anledning härav — som en studentkorporation — sammanträden varje vecka för diskussion av aktuella frågor: denna anordning fortsatte även efter nationernas återupprättande och äger ännu bestånd i Helsingfors' teologiska fakultet. Som mångårig dekanus kom S. att utöva ett stort inflytande både på de teologiska studierna och på studentlivet inom fakulteten. Hans akademiska verksamhet nådde sitt slut år 1865, då han utnämndes till biskop i Borgå. Detta är också tidsgränsen för biografiens nu utkomna första del.

Genom två arbeten har S. inskrivit sitt namn i den nordiska teologiens historia. En handbok i hans professors läroområde (*Praktiska theologin*, framställd av F. L. Schauman, Helsingfors 1874), på vilken han länge arbetat, utkom först under biskopstiden: det är den enda systematiska framställning av denna disciplin, som sett dagen på svenska. I centrum för hans intresse under professorsåren stod kyrkorätten, och år 1853 utkom förra delen av hans *Handbok i Finlands kyrkorätt*. Den är utmärkt för av en på hans tid ovanlig kringsynthet i den äldre och samtida litteraturen och utgör alltjämnt en ovärderlig hjälpreda vid studiet av äldre svenskt kyrkoskick. På visst sätt har arbetet numera ett större intresse för Sveriges än för Finlands vidkommande, då det utgår från 1686 års kyrkolag, vilken icke längre

äger giltighet i Finland. Även till en andra del av sin kyrkorätt utförde Schauman förarbeten, vilka delvis föreligga i litograferade anteckningar av en åhörare vid hans föreläsningar. Att denna del ej kom att utges, berodde huvudsakligen på den nya kyrkolagens tillkomst. Denna skulle ha nödvändiggjort en omarbetning av hela den kyrkorättsliga handboken, till vilken förf. aldrig fick tid. Sin förnämsta insats på detta område gjorde S. emellertid som medlem i den kyrkolagskommitté, som år 1854 började bearbeta J. J. Nordströms förslag av år 1845. Det förslag, som den nya kommittén framlade, och som efter varjehanda granskningar och överarbetningar utfärdades som 1869 års kyrkolag, var till väsentlig del ett verk av S. Då detta arbete nådde sin avslutning först under dennes biskopstid, ingår heller icke i denna del av biografien någon behandling av denna, kanske den mest förblivande delen av hans livsverk. Ej heller ges därför här någon sammanfattande framställning av S:s kyrkopolitiska åskådning, ehuru enstaka dag framskymta här och var. På grund av sitt betonande av kyrkans självständiga och andliga karaktär — han yrkade bland annat på skilsmässa mellan kyrka och skola — betraktades han som liberal och kom i en viss motsättning till den konservativa ämbetsmannabyråkrati, som kännetecknade den äldre kyrkoredningen. Gärna skulle man även på några andra punkter önskat en något vidare orientering och en genombrytning av den snävt biografiska ramen: detta gäller S:s ställning till den flergrenade väckelserörelse, som vid århundradets mitt utförde sitt väldiga nydaningsarbete i Finlands bygder, — den skymtar någon gång i bakgrunden, särskilt på tal om S:s personliga förhållande till Stenbäck: man förstår, att S. utifrån sin medvetet kyrkoteologiska position här snarast ville inta en förmedlande hållning. Meddelade utdrag låta oss följa utvecklingen från ynglingens omogna och ganska gråtmilda predikoförsök till en andlig vältalighet av hög rang, som flitigt togs ibruk särskilt vid akademiska högtidsgudstjänster, — men ej heller här ges någon skarp analys eller mer ingående karakteristik. Komma icke dessa uppgifter angripas i den andra delen, torde en särskild studie över S. som kyrkoman väl försvara sin plats. Hans teologiska intressen voro icke inskränkta till den disciplin, åt vilken han egnade sitt huvudsakliga arbete. Åren 1857—1860 utgav han och fyllde till stor del själv *Tidskrift för Finska kyrkan*, där han bl. a. införde utförliga redogörelser för det teologiska och kyrkliga livet i andra länder.

Även hans egen förmedlingsteologiska ståndpunkt kunde behöva något närmare definieras.

Det är icke enbart som kyrkoman S. inskrivit sitt namn i Finlands nyare historia. Hans juridiska intressen riktade tidigt hans uppmärksamhet på hans fosterlands egendomliga statsrättsliga ställning. Då han i sitt tal vid universitetets fest år 1856 med anledning av Alexander II:s kröning mitt ibland uttryck för den mest devota lojalitet mot monarken vågade uttala en förhoppning om lantdagens sammankallande, väckte detta myndigheternas oro, men gjorde samtidigt S. till en bemärkt målsman för de fosterländska reformsträvanden, som vågade sig fram under Alexander II:s milda regemente. S. blev också en av de mest bemärkta medlemmarna i januariutskottet år 1862 och i prästeståndet vid den lantdag, som äntligen sammanträdde år 1863.

Större intresse för rikssvenska läsare har måhända dock de resor till Sverige och Tyskland, som tecknas efter S:s egna anteckningar. På sommaren 1839 besökte han Sverige och Danmark. Härunder bevistade han magisterpromotionen i Uppsala d. 15 juni, vilken fick en särskild glans därigenom, att Franzén därvid av Atterbom promoverades till jubelmagister. S. skildrar utförligt promotionshögtidligheterna. Särskilt intresse hade för honom givetvis sammanträffandet med hans frejdade landsman Franzén — han berättar bl. a., huru denne bars i triumf genom Botaniska trädgården av sina unga promotionskamrater. Ett mycket starkt intryck mottog han av Thomanders predikan vid promotionen. En längre resa i studie- och rekreationssyfte företog han år 1861. Den förde honom över Sverige till Lübeck, vidare till Berlin, Wittenberg, Leipzig m. fl. universitetsstäder och utsträcktes till Basel och Zürich. Den kortfattade resejournalen ger knapphändiga karakteristiker av en rad teologer, med vilka S. kom i beröring samt bedömanden av de föreläsningar och predikningar, han fick åhöra. I Erlangen sammanträffade han med Torén från Uppsala och Caspari från Oslo — de nordiska teologerna råkade här bl. a. Th. Harnack och Delitzsch. I Tübingen mottog han som flera andra av Finlands teologer på denna tid starka intryck av Beck. Någon anhängare av dennes ensidigt eskatologiska åskådning var han dock aldrig.

Man har all anledning att önska utgivaren lycka till fortsättningen av det svåra och grannliga värv, som blivit honom anförtrott. Skulle han därvid se sig i stånd att fatta sin uppgift på ett något vidare

och självständigare sätt än hittills, skulle han väsentligt öka den förtjänst han redan inlagt om den svensk-språkiga kyrkliga litteraturen. Några pietetshänsyn mot den bortgångne författaren borde därvid knappast behöva återhålla honom, då dennes verk därigenom blott skulle komma att framstå i värdigare skick.

YNGVE BRILIOTH.

G. O. ROSENQVIST: *Kyrkans förkunnelse och nutidsläget. Helsingfors 1927. 323 sidor.*

”I den glädjande utveckling mot allt större intensitet och mångsidighet, som kännetecknar det nutida församlingsarbetet, ligger en fara att intresset för predikan och arbetet för dess utveckling skjutes åt sidan. Inför en sådan fara, som ökas genom tidens sociala läggning, måste ständigt ånyo betydelsen av kyrkans gudstjänstliv och dess centrum, förkunnelsen, med kraft hävdas. Från plikten att ständigt ånyo besinna sig inför sin centrala uppgift kan icke ens den mest lysande och fruktbarande sociala verksamhet frita kyrkan“. Riktigheten av detta påstående, som möter på första sidan i här omhandlade bok av docenten i praktisk teologi vid Åbo akademi, G. O. Rosenqvist, torde av ingen kunna bestridas, som besinnar sig inför kyrkans läge och uppgift i nutiden. Utan tvivel pekar förf. här på en av de allvarligaste faror, som hota kyrkan i denna det kyrkliga mångsysslandets tid. Varje hjälp till självbesinning på denna punkt är därför av stort värde. Och en sådan hjälp ger förf. i sin bok.

I sitt förord framhåller förf., att tanken på att skriva boken framvuxit ur ett starkt intryck av den brist på verklighetssinne, som vidlåder så mycket av den kyrkliga förkunnelsen. Denna brist på verklighetssinne framträder i förkunnelsen på två olika sätt. Dels kommer det kristna troslivets personligt-andliga karaktär, dess religiösa rikedom och etiska kraft icke till sin rätt. Dels röjer ofta förkunnelsen en anmärkningsvärd brist på kännedom om samtidens skaplynne och förståelse för de människor, bland vilka kyrkan är kallad att arbeta. Förf. vill nu i sin bok ”söka ange några riktlinjer för en förkunnelse, som trogen kristendomens historiska uppenbarelsekaraktär och det evangeliska fromhetslivets egenart, strävar till en realistisk uppfattning av de människor och förhållanden, i vilka den har att göra evangeliet gällande“. Att brist på verklighetssinne i denna dubbla mening vidlåder mycken förkunnelse är obestridligt. Jag känner icke



förhållandena i Finlands kyrka tillräckligt för att kunna bedöma förhållandena där, men säkert gäller det om mycken förkunnelse i vår svenska kyrka. Och dock ha vi upplevt realismens genombrott i svensk predikan. Och härvid har ingen predikant i vår kyrka betytt mer än J. A. Eklund.

Förf. vill emellertid också hjälpa till att överbygga klyftan mellan teologi och praktisk kyrklig gärning och att ställa det teologiska tanke- och forskningsarbetets landvinningar i det praktiska fromhetslivets tjänst. Även detta en uppgift som är av behovet påkallad, icke blott för förkunnelsens och fromhetslivets skull, i syfte att dessa därav må berikas, utan också för teologiens skull, på det att denna må konfronteras med det levande fromhetslivet och dess krav.

Det är således icke en homiletisk specialstudie förf. bjuder, utan ett arbete, i vilket han tvingas att beröra och taga ställning till flertalet av den evangeliska homiletikens aktuella problem.

Efter att inledningsvis ha behandlat predikans ställning och uppgift i nutiden söker förf. genom en analys av det nutida kulturlivet vinna klarhet över predikans förutsättningar i detta, för att därefter gå in på frågan om predikans förutsättningar i den nutida teologien. Han kommer därefter till principiella riktlinjer, därvid han behandlar frågan om den religiösa inställningen, det undervisande och det väckande momentet i predikan, predikantens personlighet och hänsynen till den empiriska församlingen m. m., för att till sist behandla de metodologiska frågorna.

Efter att ha ingått på ett kritiskt bedömande av Schleiermachers inordnande av predikan under den liturgiska synpunkten och hans bestämmande av den som ett "verksam handlande" bestämmer förf. predikans uppgift genom att sammanfatta den i begreppet "uppbyggelse", närmast i anslutning till H. Hering i hans "Die Lehre von der Predigt". Han anser, att predikouppgiften kan utvecklas därigenom att detta begrepp fördjupas i riktning mot Nya testamentets syn och ingår på en värdefull och klagörande undersökning och utredning av den nytestamentliga innebörden i begreppet i fråga.

Vid behandlingen av frågan om predikans uppgift upptages till kritisk undersökning Karl Fezers skrift "Das Wort Gottes und die Predigt". I denna skrift liksom i så mycken annan teologisk litteratur från senaste år möter man den fråga, som åtminstone för förkunnelsen synes bli allt mer brännande: Vad är Guds ord?. Fezer vill bestämma predikobegreppet strängt teocentriskt och vänder sig

emot varje tendens att framställa saken så, som om ordet vore ett "värde", ett "medel" för övervinnande av mänsklig brist. Predikan har enligt Fezer till uppgift att medverka till att den Gud, som i Skriften bjuder oss sin gemenskap, blir genom den Helige Ande gjord närvarande för åhörarna. Då jag icke läst Fezers skrift, vågar jag icke fälla något omdöme om författarens ställningstagande. Som en reaktion mot all "jagpredikan" eller mot en predikan om subjektiva erfarenheter är säkerligen Fezers skrift ett välbehövligt memento. Rosenqvist påpekar också, att Fezers synpunkter äro "nog så nödvändiga som motvikt mot de ensidigheter, till vilka de psykologiska och etiskt-sociala synpunkternas herravälde lett även i homiletiken, men att å andra sidan reaktionen mot dessa synpunkter är jämförelsevis omotiverad, där de — som hos oss — ännu icke fått utföra sin historiska uppgift som motvikt mot ensidigt dogmatiska och transcendentia intressen".

Jag vet nu icke riktigt, hur det är i Finland. Men jag tar väl icke allt för mycket miste och anser mig av vad jag hört av finsk predikan kunna sluta till, att det där som hos oss är så, att där man brutit med den dogmatiska predikan, där har man ofta fallit för en motsatt frestelse och begått just det fel, som Fezer i sin skrift påtalar. Man har hamnat i en psykologiserande och subjektivistisk predikometod, där man glömt "den lodräta linje, som borde finnas i varje predikan, vid lösandet av varje predikouppgift", såsom förf. så riktigt uttrycker saken. Man kan utan tvivel tänka så mycket på församlingens och åhörarnas andliga habitus, att man låter denna synpunkt bliva allt för mycket bestämmande och därvid glömmar, att uppgiften för predikan är att göra Gud närvarande för dem som en realitet, som griper och betvingar varje vaket samvete. Så långt jag förstår, har förf. givit Fezer rätt, där han har rätt, och på samma gång har han klar blick för överdriften i F:s påståenden.

I frågan om predikans tidsenlighet framhåller förf. å ena sidan vikten av att ställa evangeliet i relation till tidens livssyn, för att predikan icke skall komma att i mångas öron ljuda som obegripligt tal. Men han varnar å andra sidan för en tidsenlighet, som är ett offerande åt tidens avgudar. Med särskild tacksamhet citerar jag hans ord: "kontakten med tiden kan aldrig ersätta den förlust, som predikan lider genom bristande kontakt med sina eviga källådror". Man får nog, när man hör predikningar ofta mer en känsla av för mycket

fjäsk för "nutidsmänniskan" och för tiden än av den levande och friska förbindelsen med evangeliets evigt samma innehåll.

Vid behandlingen av predikans förutsättningar i det nutida kulturlivet framhållas som signifikanta drag i detta: inflytandet av den naturvetenskapliga och historiska forskningen, tidens realistiska och immanenta läggning, dess individualistiska drag, dess sociala intresse, dess demokratiska drag, men också den reaktion som möter gentemot livets rationalisering och mekanisering.

Av särskilt intresse är kap. om "predikans förutsättningar i den nutida teologien". Man får vid läsningen av detta kap. — liksom vid läsningen av boken i dess helhet — ett starkt intryck av, i vilken grad förf. är påverkad av den "rikssvenska teologien". Det är E. Billing, E. Rodhe, G. Aulén, T. Bohlin, J. Lindblom, Y. Brilioth m. fl. som framför andra påverkat förf. i hans teologiska tänkande. Ingen citerar han väl oftare än Aulén. Med rätta framhåller han, att denna de sista årtiondenas svenska teologi har mycket att giva åt den nutida predikan. Och man kan icke annat än giva förf. rätt i hans beklagande av att den nutida predikan i de nordiska länderna blott allt för litet tillgodogjort sig de nyvunna inblickarna i det kristna gudsförhållandets väsen, i den dynamiska uppfattningen av uppenbarelsen, i försoningens och korssets hemlighet o. s. v. Om förf. således ser det som en viktig uppgift för den nutida förkunnelsen att tillgodogöra sig de andliga vinster, som denna teologi har att skänka, är han å andra sidan ingalunda blind för de faror för förkunnelsen, som denna teologi innebär, särskilt då den skall "populariseras" i predikan. De sidor i boken, där förf. tar fram de huvudtankar i denna teologi, som i särskild grad böra kunna befrukta förkunnelsen, och samtidigt klargör de faror, som här lura, synas mig höra till det värdefullaste i hans bok.

I kap. om "principiella riktlinjer" drar han själv slutsatser utifrån sin teologiska grundsyn. Han yrkar på en avgjord religiös koncentration i predikan, en resolut samling kring det levande gudsförhållandet och det som för detta är av vitalt intresse. En sådan religiös koncentration innebär också, att en rent religiös kvalitet tillägges alla trosutsagor och att predikostoffet underkastas en viss beskärning, vilket dock icke innebär att vissa dogmatiska utsagor skulle uteslutas, utan att på varje enskild punkt en begränsning till det bestående religiösa innehållet äger rum. "Så vänder sig denna religiösa koncentration dels emot en mekanisk dogmatisk konservatism,

som vill göra även det andligas dräkt sakrosankt och alltjämt bindande, men även emot ett religionens förflyktigande till allmän världsåskådning eller etisk idealism. Den vill stå fast vid de frälsningsfakta, på vilka all kristen tro innerst vilar. Den strävar efter att helt och fullt tillägna sig hela det religiösa innehåll, som vi fått mottaga som ett arv av tidigare släktled i Kristi kyrka“. Häri ligger innesluten rätten och plikten för predikanten att ha ”öppna frågor“ och att själv framstå som en människa, som icke är och aldrig får bli ”färdig“. Liksom den nutida teologien bör också förkunnelsen låta det transcendent perspektivet komma fullt till sin rätt. Detta svarar emot den evangeliska trons grundsyn: Guds verk i Kristus och hans livsskapande verk i själen är primärt i förhållande till allt subjektivt fromhetsliv. Att som den Barthska teologien gör, driva detta krav på genomförande av det gudomligas absoluta suveränitet och transcendens ända därefter, att människans förmåga att i sig upptaga det gudomliga förnekas, leder dock till en orimlighet. ”Såsom den kristna tanken icke kan undgå att i gudsbegreppet förena transcendens och immanens, så bör förkunnelsen i en högre syntes förena sin syn på Gud som den övervärldslige med sin visshet om hans immanenta aktivitet. En verklighetstrogen förkunnelse kan icke undgå att söka sprida det ljus, som i ”lodrät linje“ tillströmmar vår värld, utöver hela horisontplanet.“

Det skulle taga för mycket av tidskriftens utrymme i anspråk att ingå närmare på den mångfald andra problem, som förf. berör i sin bok. För den som i likhet med anmälaren av ett ständigt växande pastoralt och praktiskt arbete hindrats att följa med den homiletiska litteraturen, såsom önskligt vore, är det också i viss mån vanskligt att fälla omdöme om förf:s ståndpunktstagande i den ena frågan och den andra. Med stort intresse har jag läst även de kap. i boken, där han talar om ”hänsynen för den empiriska församlingen“, icke minst vad han där säger om ”kyrkokunskap“ och nödvändigheten av att prästutbildningen på ett annat sätt än förut ägnar uppmärksamhet åt frågan om den empiriska församlingens faktiska beskaffenhet. Jag har vid läsandet av detta gjort den reflexionen, att ett genomfört studium i ”kyrkokunskap“ väl skulle ge en djupare förståelse för ”predikans förutsättningar i det nutida kulturlivet“ än en kulturanalys, hämtad ur filosofiska eller andra arbeten, där man försöker särskilja tidens ledande idéer för att få se tidens anlete. För prästen är det ju ändå så, att det är i den konkreta församlingen han möter

reflexerna av detta kulturliv och märker dess makt över själarna. Jag tänker mig också, att det skulle vara av utomordentlig betydelse, om varje präst sökte i sin församling tränga in till folksjälens sätt att reagera inför det religiösa och så vinna åt sig själv och åt dem som komma efter honom en djupare psykologisk förståelse för just denna församlings själsliga och andliga struktur.

Vid behandlingen av de metodologiska synpunkterna säger förf. också många goda och kloka ord. Hans diskussion med E. Leufvén om tematisk och analytisk eller textuell predikan är av intresse från många synpunkter. Förf:s ståndpunkt, som innebär ett krav på ett bredare rum i kyrkans förkunnelse för den tematiska metoden, än Leufvén vill tillerkänna den, synes mig vara den riktiga. Frågan om den induktiva framställningens företräde framför den deduktiva är också en fråga, som har sitt intresse.

I en liten not uttalar sig förf. om "seden att låta textläsningen föregås av ett exordium över en särskild text" och säger därom, att denna sed i stort sett är övergiven och därför icke behöver diskuteras. I vår svenska kyrka ser det f. n. ut, som om exordiet började tagas upp på nytt. Ledande homileter och framstående predikanter synas vilja återinföra det. Annars har det väl haft förblivande hemortsrätt endast hos en äldre generation av förkunnare och i västsvensk och möjligen sydsvensk predikan. Frågan om dess berättigande och lämplighet är således hos oss alltjämt en fråga, som tål att diskuteras. Och säkert beror den tendens att återinföra det, som hos oss kan spåras, på andra och djupare liggande orsaker än dem som kunna ligga i "logiskt-retoriska" synpunkter på predikan.

Med stor tacksamhet och glädje har jag läst denna på värdefulla synpunkter så rika bok. Jag har förvånat mig över det sunda och kloka omdöme, som kommer till synes överallt, där förf. har att taga ställning till andras meningar och ståndpunkt. Jag har till den grad känt mig solidarisk med förf. i de allra flesta fall, att jag ibland med bekymmer undrat, om detta berott på, att jag själv icke haft eller har någon ståndpunkt och därför lätt nog låtit mig övertygas. Mig har boken givit mycket, och jag är tacksam, att förf. skänkt denna bok icke blott åt sitt hemlands kyrka, utan också åt vår.

OTTO CENTERWALL.

PAUL ALTHAUS: *Evangelium und Leben*. C. Bertelsmann 1927, 190 sid.

PAUL ALTHAUS: *Das Wesen des evangelischen Gottesdienstes*. C. Bertelsmann 1926, sid. 50.

Inom Tysklands yngre teologgeneration står Paul Althaus avgjort i förgrunden. Han har icke låtit sig förvirras av det kaotiska läget inom den samtida tyska teologin. Han har visserligen — lyckligtvis — intet färdigt patent att bjuda. Säkerligen skulle han själv allra minst vilja betrakta sig såsom "färdig". Det jäser och sjuder i hans skrifter. Men icke desto mindre har han en tillförlitlig kompass ombord på sitt fartyg. Hans böcker äro rika, djupa och tankeväckande. Det förnämsta inom hans hittillsvarande produktion är utan tvivel hans i flera upplagor utkomna och tidigare i Svensk teologisk kvartalskrift recenserade *Die letzten Dinge*. Enligt förljudande skall detta arbete snart utkomma i svensk översättning.

Det första av de ovan registrerade arbetena, *Evangelium und Leben*, innehåller en samling föredrag och uppsatser, alla läsvärda. Särskilt skulle jag vilja peka på tvenne av dem: *Die Bedeutung des Kreuzes im Denken Luthers* samt *Das Kreuz Christi als Massstab aller Religion*. Båda äro synnerligen karakteristiska för författaren och betyga icke minst hans kongeniala inträngande och förankring i Luthers tankevärld.

Samma förankring och klarsynta värdering av det innersta hos Luther möter oss i den lilla boken om *Das Wesen des evangelischen Gottesdienstes*. Denna sticker genom sin djupa syn och sin fria, antidoktrinära hållning fördelaktigt av mot en hel del av det som under senare tid i Tyskland skrivits om de gudstjänstliga frågorna. Den som skriver dessa rader tänker visserligen icke i allo lika med Althaus — min syn på det gudstjänstliga livets frågor har jag varit i tillfälle att framlägga i en alldeles nyss utgiven liten bok med titel *Liturgiska förnyelsesträvanden och evangelisk kristendom*. De olikheter, som kunna förefinnas mellan denna bok och Althaus' här omtalade skrift ha väl närmast sin grund i olikheten mellan svensk och tysk gudstjänsttradition eller m. a. o. däri, att den svenska gudstjänsttraditionen både är rikare och till sin konstitution fastare. Men i fråga om själva den principiella grundsynen konstaterar jag, att väsentlig överensstämmelse föreligger.

Althaus presterar en hel del kritik åt olika håll, såväl mot de liturgiska reformsträvanden, vilka utgå från die hochkirchliche Bewegung och från R. Otto, som mot de liturgin ringaktande zeloterna. Ingen kan gärna högre än Althaus uppskatta predikan och dess betydelse. "Det förblir det första i den evangeliska gudstjänsten, att Gud talar med oss genom sitt heliga ord. Detta betyder visserligen icke genast att predikan skulle vara allt. Predikans kyrka och Ordets kyrka är icke utan vidare detsamma. Ord betyder att Gud icke

annorlunda än såsom Ande och vilja, icke annorlunda än genom samvete och tro vill handla med oss. Detta hans ord har många vägar till oss. Och dock, emedan Guds handlande är 'ord' står den mänskliga predikans viva vox i värde och betydelse framför alla andra gudsordets framträdelseformer". Men Althaus låter icke denna höga uppskattning förleda sig till att förbise predikans mänskliga sida. Han vet icke av den tendens till apoteosering av predikan, som på senare tid här och var spökat bland oss: "ingenting i världen kan så fördölja och hindra Guds närvaro som en talande och ivrig människa". Icke heller vill han på grund av sin utomordentligt höga värdering av predikan bestrida, att det skulle kunna hållas predikofria gudstjänster inom den evangeliska kyrkan — *självklart* är det i så fall fråga endast om de s. k. bigudstjänsterna. Hans synpunkt är den sant evangeliska, att liturgi och predikan äro till för att stödja varandra: "wir sollen gewiss auch predigtlose liturgische Gottesdienste pflegen, aber sie leben davon, dass in der Gemeinde sonst stark und echt gepredigt wird. Man kann wohl in gewissem Masse auch das umgekehrte sagen: für die Predigt ist es unentbehrlich, dass sie sich immer wieder auf die Sprache des anderen, was 'redet' im Gottesdienste, beziehen darf, ausdrücklich oder einfach durch das stillschweigende Nebeneinander".

Slutligen föreligger det icke ringaste spår hos Althaus av någon rivalitet mellan förkunnelsegudstjänst och nattvardens sakrament. Trots det som ovan sagt om predikans ställning framhåller Althaus dock till sist uttryckligen nattvardefirandet såsom det evangeliska gudstjänstlivets höjdpunkt. Han säger beaktansvärda ord om att vi i vår kyrka "nicht dem Sakramente recht geworden sind, weder in der dogmatischen Theorie noch in der liturgischen Praxis", och han söker med utgångspunkt i denna kritik belysa nattvarden med hänsyn till sådana sidor, som blivit vårdslösade. Särskilt framhäver han därvid under hänvisning till Luthers Abendmahlssermon av 1519 gemenskapstanken samt tanken på den vigning till offer av oss själva, som sakramentet vill ställa levande fram för oss. Jag antecknar särskilt, att enligt Althaus "die Möglichkeit des Abendmahls in jedem Predigtgottesdienste gegeben sein muss". Förmodligen avser Althaus här huvudgudstjänsterna. Denna grundsats, vilken är förverkligad i ett flertal evangeliska kyrkor, såsom t. ex. den norska, ville som bekant vårt nya handboksförslag hävda med hänsyn till våra högmässogudstjänster. Den verkligt evangeliska och "lutherska" hållningen i Althaus' bok visar sig framför allt däri att det icke föreligger någon rivalitet mellan altare och predikstol, utan att tvärtom uppskattningen av predikan är förbunden med en oförbehållsam uppskattning också av gudstjänstens liturgiska sida och dess betydelse.

GUSTAF AULÉN.