

Skall vi förvänta en religionens förnyelse?

DIETZ LANGE

Författaren läste teologi och filosofi i Tübingen, Göttingen, Chicago och Zürich. Hans doktorsavhandling över Reinhold Niebuhr publicerades 1964. Han blev professor i systematisk teologi vid Göttingens universitet 1977, var dess vicepresident 1992–1994 och pensionerades 1998. År 2014 kallades han till hedersdoktor vid Uppsalas teologiska fakultet. Böcker som är relevanta är Glaubenslehre, 2 volymer, 2001; N. Söderblom, Brev – Lettres – Briefe – Letters, utg. av D. Lange, 2006; Nathan Söderblom och hans tid, 2014; N. Söderblom, Ausgewählte Werke, utg. av D. Lange (tysk översättning), hittills 3 volymer.

"Gå vi mot religionens förnyelse?" frågade Nathan Söderblom år 1919. Han tyckte sig kunna svara ja på frågan i den uppbrottstid, som rådde strax efter det Första världskriget. "Skall vi förvänta en religionens förnyelse?" så lyder rubriken på min föreläsning idag.¹ Att vi ställer frågan annorlunda idag visar att tiden gått. Vi är nog mindre säkra på svaret. Men ändå, vad ska svaret bli?

I

Under någon tid har det nu pågått en debatt om religionen har återkommit eller förnyats. Här ska det endast vara fråga om förnyelsen. Religionen har ju aldrig försvunnit, så att tala om en återkomst är meningslöst. Men hur står det till med förnyelsen? Visserligen finns det både en ny polemisk ateism och en utbredd oreflekterad vardagsateism. Men å andra sidan iakttagger vi snabbt växande kyrkor i Afrika och enorma framgångar av karismatiska och fundamentalistiska samfund både där och i Nord- och Sydamerika. Även i gamla Europa har det religiösa be-

hovet alls inte dött ut, även om det inte alltid är fråga om kristendomen. Den är på reträtt på många områden i Västeuropa. Här känner man sig fri att välja bland ett rikligt sortiment av de religiösa varor som finns på marknaden, inte endast kristendom, judendom, islam och andra världsreligioner, utan också en hel del esoteriska specialiteter och vad som av somliga kallas för vidskepelse. Man sammanställer sin egen meny. I alla fall syns det vid första ögonkast som om det religiösa livet blomstrar som aldrig förr, att det håller på att bli allt mer levande och brokigare. Det syns således solklart att förnyelsen redan inträffat.

Men låt oss stanna här ett tag. Vad är det egentligen som ter sig så levande? Vad har sammanställandet av en meny med religion att göra? God mat kan man njuta av om inte någon annan får lida för den och om inte den egna hälsan förstörs genom den. Men den religiösa människan är inte en finsmakare som väljer från smörgåsbordet vad som är läckrast, utan den som grips av en oemotståndlig övermakt, ofta mot den egna viljan.

Nu finns det religionsvetare som tycker att en sådan beskrivning är allt för lidelsefull och därför ovetenskaplig. Som vetenskapsman eller -kvinna måste man ju distansera sig, förbli neutral och objektiv. Den uppfattningen finns också inom teologin. Den amerikanske teologen Wil-

¹ Hedersdoktorsföreläsning i Uppsala den 23 januari 2014. Jag tackar min kollega Oloph Bexell för några språkliga retuscher. Av tidsskäl förkortades texten lite vid föreläsningens tillfälle; här presenteras den i sin fulla längd.

liam W. Bartley skrev en uppmärksam bok för ungefär 50 år sedan som heter *The Retreat to Commitment*. I den påstår han att den dåtida teologin gör sig skyldig till flykt från sin vetenskapliga uppgift in i en existensuell attityd där den tycker sig vara trygg. Det är säkert inte utan sanning. Men Bartley förbiser det faktum att utan "commitment", utan någon personlig bundenhet kan ingen förstå vad religion egentligen är. Det är ganska betecknande att många "objektiva" religionsvetare inte riktigt kan besvara den frågan. Å andra sidan ligger sanningselementet av Bartleys krav i att det behövs något kriterium för att bedöma vilket föremål bundenheten ska gälla. Det visar ett berömt exempel ur religionsvetenskapens historia. Émile Durkheim såg religionen som den instans människor har skapat som grundval för sitt eget samhälles moraliska auktoritet. Religionen blev då ett samhällets självföregudande. Ett dylikt självföregudande blev politiskt program i förra århundradets stora ideologier. Med ideologi menar jag, i enlighet med 1920-talets kunskaps sociologi, varje världsåskådning som beslöjar det egna maktintresset med ett anspråk på den absoluta sanningen.² De största politiska ideologierna var som bekant kommunismen och nazismen. Guden var då antingen den sociala utopin om det klasslösa samhället eller den germanska rasen. Båda ideologierna har kostat miljontals oskyldiga liv och förtryckt otaliga andra. De har sålunda utgjort ett mycket allvarigare problem än dagens esoteriska vidskepelse. Förra århundradets tragik har inte ens lyckats att avfärda ideologiernas grepp helt och hållet; både rasism och utopism finns ju fortfarande. Dessutom har andra mäktiga ideologier uppstått som till exempel tron på marknadens ofelbarhet, förkroppsligad i den ekonomiska vetenskapens konstfigur homo oeconomicus. Föregudandet av en inomvärldslig företeelse är inte någon religion.

Jag tycker däremot att Söderbloms definition av religion leder oss ett steg vidare. Han fastslog att religiös (eller också: from) är en människa som håller någonting för heligt. Det heliga är det

övermänskliga, övernaturliga som möter människan som både oändligt skrämmande och oändligt förtroendeväckande. Det heligas uppenbarelse kan inte mottagas i likgiltighet, för den är "en på samma gång oåtkomlig och oundkomlig gudomlig verklighet", med Söderbloms ord³, dvs den angår människan ovillkorligt (Tillich). Det betyder omedelbart att ingen världslig företeelse kan vara identisk med det heliga, utan kan endast hänvisa dit. Det gäller till och med religionen. Det heliga uppenbarar sig i alla religioner, enligt Söderblom, men dessa utgör en mänsklig bundenhet vid det övermänskliga och är därför felbara, inklusive kristendomen som historisk företeelse. Det faktum att varje stor religion ställer anspråk på att vara den enda sanna religionen leder till en tävlan religionerna emellan. Söderblom manar till att den tävlan måste genomföras på fredligt sätt. En kristen överlämnar avgörandet åt Gud i den personliga vissheten att segern ska tillhöra den egna tron.⁴

Allt detta sades i ett motsägelsefullt läge. Å ena sidan fanns det en utbredd religiös likgiltighet eller några surrogat som t ex musiken. Det väckte hos många en längtan efter en religionens förnyelse i betydelsen av ett upplivande av den i sin fulla livskraft. Å andra sidan stod dåtidens nationalism som också kan kallas för ideologier. Dem gisslade Söderblom skarpt såsom modernt avgudereri.⁵

Men under de följande åren tillspetsades nationalismen ännu vidare, särskilt i Tysklands nazistregim. Mot den tog den sk dialektiska teologin och Bekännelsekyrkan upp kampen. Den kunde inte vara någon fredlig tävlan, utan uppfattades så att trons absoluta sanning kämpade mot ett lika absolut anspråk från den fiendliga

³ N. Söderblom, *Naturlig religion och religionshistoria* (Stockholm 1914), 112.

⁴ Jfr. N. Söderblom, art. "Holiness", ERE 6, 731–741; dens., *Das Werden des Gottesglaubens 2.*, Neubearb. Aufl. (Leipzig 1926), 162–181 (den tyska översättningen utgör en bearbetning av *Gudstrons uppkomst*, Stockholm 1914, och måste därför anses som Söderbloms sista ord om saken); dens., "Missionens motiv", 170–199 i *Ur religionens historia* (Stockholm 1915), 195.

⁵ Jfr. i synnerhet predikan av den 6 september 1914: *De två gudarne, När stunderna växla och skrida*, ny uppl. 1935, II, 103–112.

² Jfr K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (1929) 5. uppl. (Frankfurt a. M. 1969), 60–94, 102–128; R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 2 bd. (New York 1941.1943), I, 194–198; dens., *Christianity and Political Problems* (New York 1953), 75–94.

ideologiens sida. Denna totala konfrontation hade i viss mån sin motsvarighet i konflikter mellan olika riktningar inom den evangeliska kyrkan. De nya kyrkomännen var alldeles säkra på att ha funnit sanningen i själva Guds ord och ingen annanstans. Var kanske detta ett tecken på en verklig förnyelse av den sanna religionen?

Samma fråga kan ställas med hänsyn till den moderna fundamentalismen i olika religioner. Dess brinnande religiösa fanatism må förefalla oss osympatisk, kanske till och med farlig. Men är inte en sådan lidelse också legitim och i alla fall vida överlägsen den ytlighet som utan tvivel har kraftigt tilltagit i västerlandet under de senaste årtiondena?

För att kunna svara på dessa frågor måste jag ange på vilket sätt man kan tänka sig att fastställa att en religiös förnyelse äger rum eller att den inte gör det. Det finns idag en hel rad försök att nå svaret på ett empiriskt sätt. Sociologer har utarbetat blanketter med frågor om vad människor tror i Tyskland eller i Sverige, hur ofta de deltar i kyrkans gudstjänster, osv. I Bayern genomförde den amerikanska PR-firman McK-insey i slutet av 1990-talet en enkät i kyrkan. Det rörde sig om institutionella villkor som kunde förstärka inställningar såsom kärlek till nästan, ansvarskänsla, intresse för bibeln. Man hoppades att genom strukturella förändringar även kunna främja tron – jo, förresten behövdes ju också Guds välsignelse. Men blanketter berör endast troslivets yta, och organisatoriska reformer kan endast tjäna till att förkovra gemenskapslivets villkor.⁶ Lika illusoriskt syns mig hoppet om att kunna upptäcka sant religiöst liv genom att mäta hjärnströmningar. Den exakta vetenskapliga metoden stöter alltså på sin gräns när det gäller att fastställa personlig gripenhet av det övernaturliga, heliga. Detta kan uppfattas endast på det personliga planet, genom empati och utbyte.

I den diskussion som nu följer ska jag först tala om de antydda exemplen från kristendomens senaste historia på vad som kan anses som en mera omfattande förnyelse av religionen. Till den framställningen ska jag anknyta några egna resonemang med hänsyn till vår egen tid.

II

Jag börjar som sig bör i Uppsala med Nathan Söderbloms lilla bok från 1919 "Gå vi mot religionens förnyelse?". Hur kom det sig att han tyckte sig kunna bejaka frågan med en sådan tillförsikt? Det var för honom varken fråga om en sannolikhetsberäkning eller om en siars orakel, utan en religiös nödvändighet. Den kunde inte bevisas men framgick för honom ur de händelser man hade just upplevt. Första världskriget var den stora världskatastrof som satte punkt för den föregående tidsålderns optimistiska tro på den mänskliga kulturens oavbrutna framsteg. Eller också: Framstegen hade visat sig vara endast av teknisk natur. Till sitt väsen var de ambivalenta: de hade fått tjäna både till att utveckla medicinska hjälpmedel och till att göra massmord mera effektivt. Och nu hade det första moderna kriget (med undantag av det amerikanska inbördeskriget 1861–1865) åstadkommit inte bara oändligt materiellt och psykiskt elände, utan också hela den gamla europeiska ordningens sammanbrott. En alldeles ny epok hade börjat. Denna medvetenhet om den stora krisen är utgångspunkten för hans tes.

Omvälningen hade just börjat när Söderblom sammanfattade sina tankar om religionens förnyelse. En hel del människor var ännu yra eller nedslagna och knappast i stånd att tolka vad som hade hänt. De höll fortfarande fast vid det gamla, hoppades på den tyska monarkins återupprättelse eller ville hämnas de tyska krigsförbrytelseerna. Andra blev helt enkelt cyniska, såsom de nya ideologerna, kommunister i Sovjet och nazister i Tyskland. Det var endast de mest vidsynta såsom John Maynard Keynes i England och Nathan Söderblom i Sverige som uppfattade hela innebörden av det som hänt.

Vid ett sådant läge kunde man tänka sig ett återvändande till religionen som en sorts flykt från verkligheten, som det ofta händer när det har uppstått någon stor olycka. En sådan stämning, hur begriplig den än är, liknar dock folkets opium, med Karl Marx' ord (eller med Lenin: opium för folket). Det är alldeles klart från Söderbloms diskussion om saken att det inte är ett sådant kortvarigt rus han åsyftar med "religionens förnyelse". Istället menar han en långvarig och djupgående förändring med påtagliga följder, om nu bara människorna läste tidens tecken

⁶ Jfr. *Evangelisches München-Programm* (München 1998), 17, 27, 35.

rätt. Det verkar lite förvånansvärt när man tänker på det usla missbruket av religionen för nationalistisk krigspropaganda i predikningar i alla krigförande länderna. Uppenbarligen betyder det att själva religionen måste förändras, reformeras (6). Det räcker inte med en förnuftigare inrättning av de internationella förhållanden (5). Den enda religion som motsvarar det vidsträckta lidandet var enligt Söderblom religionen om korset som tecken på Guds försonande kärlek. Det var försoning mellan folken som krävdes. Den kommer inte av sig själv. Ömsesidigt hat härskade fortfarande. Fredsfördraget i Versailles innebar faran för ett nytt krig om man inte ändrade på det. Då lät tal om försoning inte så väldigt lovande. Ändå måste man tro på det orimliga som kan endast förväntas av Gud, hävdade Söderblom. Han var även övertygad att en sådan förnyelse redan var på väg, som Staffan Runestam har visat i sin nya bok om Nathan och Anna Söderbloms humanitära verksamhet, "I kärlekens tjänst".⁷

Förutsättningen för en sådan förhoppning är att Gud inte har slutat med att uppenbara sig och blivit en "Deus otiosus". Visserligen hade Guds avgörande uppenbarelse ägt rum en gång för alla i Kristus. Men den fortsätter att aktualiseras, utan att förändras i sitt väsen.⁸ Gud talar även genom ingripande händelser i både det personliga livet och i historien, förkunnar Söderblom alldeles lik en gammaltestamentlig profet. I Jesu kors liksom i världskriget är det framför allt Guds fruktansvärda sida som visar sig, Gud såsom den stränge domaren. Men genom Jesu ställföreträdande lidande visar han samtidigt sin kärlek. Egentligen är det Gud själv som tar på sig lidandet i sin kärlek.⁹ Gud lägger sin kärlek in i människan. På så sätt blir det dess förpliktelse att verka för försoningen människor emellan och även nationer emellan.

⁷ Staffan Runestam, *I kärlekens tjänst. Från Nathan och Anna Söderbloms humanitära verksamhet* (Uppsala 2013), 70.

⁸ Jfr. N. Söderblom, *Uppenbarelsens fortsättning* [del III av *Uppenbarelseregelion*] (Stockholm 1930), 116–166.

⁹ Jfr. N. Söderblom, *Kristi pinas historia. Vår herres Jesu Kristi lidande. En passionsbok för stilla veckan och andra veckor*, 4de uppl. (Stockholm 1928), 418 f, 421, 432.

Försoningen måste börja bland kristna. Det var det som det stora ekumeniska mötet i Stockholm ett par år senare skulle tjäna till. Kyrkorna skulle bli en sorts förtrupp för folkens försoning, så att den kristna tron kunde bli själen i Nationernas Förbund. Därmed är den nära förbindelsen mellan kristendom och nationalism upplöst, som hade haft så ödesdigra konsekvenser under kriget. Sålunda skulle det bli en religionens förnyelse i stort. Emellertid var det inte den kyrkliga institutionen som han såg som Nationernas Förbunds själ, inte ens det ekumeniska världsråd som han ville ha inrättat. På inget sätt skulle den nya ordning som föresvävade honom bli en sorts teokrati och inte heller ett återupprättande av medeltidens *corpus Christianum*. En religiöst uppladdad politik är lika farlig som en ideologisk politik. Den läran hade historikern Söderblom tagit från reformationstidens radikala strömningar. Nej, de nya politiska förhållanden skulle leda till en internationell rättsordning, gestaltad av professionella politiker. En sådan ordning ansåg Söderblom som den gudomliga skapelsens fortsättning.¹⁰

Så långt Söderblom. Det är ett stortat koncept. På sin tid väckte det stora förhoppningar bland många, men också stora betänkligheter, särskilt från de krigförande nationernas sida. Den på alla sidor återupplivande nationalismen förlamade Nationernas Förbund. Och den slog igenom även i kyrkorna. Dessa strömningar fick övertaget så småningom, bara ett par år efter stockholmsmötet. Det är ju alltid riskabelt att lägga fram vidlyftiga tidsanalyser, för att inte tala om förutsägelser. Ännu mera riskabelt är det att åberopa sig på Gud själv. Men det är profeternas lott i alla tider. Visserligen blev det en intensifiering av religiösa erfarenheter hos många människor på den tiden. Men den blev ingen massrörelse, och den visade sig vara kortvarig. Söderblom, som var ju en skarpsynt iakttagare, blev sannolikt besviken på utvecklingen. Kanske är det därför som han några år efter stockholmsmötet bestämde sig för att återvända till kristendomens rötter och skriva passionsboken

¹⁰ Jfr. N. Söderblom, "Evangelisk katolicitet", i E. Lehmann et al., *Enig kristendom, Kyrkans enhet 7/1919* (65–126), 105–108. 113 f. dens., "Om lagens majestät", 201–204 i *Tal och skrifter 3* (Stockholm 1933), 202.

"Kristi pinas historia". Den var tänkt att främja den genuina kristna fromhet som är grundval och förutsättning för hela den vidlyftiga tankebyggnaden.

Under tiden hade det uppstått en kyrklig-teologisk rörelse på kontinenten, som uppfattade Söderbloms teologiska åskådning som gammalmodig och föråldrad. Det var "kris-teologin", eller med dess senare namn, den dialektiska teologin (Tidehverv i Danmark), framför allt representerad av den schweiziske teologen Karl Barth. Även här spelade Första Världskriget en avgörande roll. Barth var djupt besviken på sina liberala lärare som hade understött den tyska regeringens politik och undertecknat nationalistiska upprop om Tysklands fullständiga oskuld vid krigets början. Han skyllde detta på deras opolitiska, subjektivistiska "innerlighet". Enligt hans uppfattning hade de därvid urvattnat kristendomens kärna, tron på försoningen genom Jesus Kristus, och ersatt den med en flack "sedlig-religiös" eticism. Istället skulle man med Kierkegaard erinra sig den "oändliga kvalitativa skillnaden" mellan Gud och människan.¹¹ Så uppmanade han sina samtida att återvända till vad han ansåg vara den äkta, biblisk-reformatoriska kristendomen.

På ytan låter det lite likt Söderbloms uppfattning. Samma kamp mot framstegsoptimismen, samma påminnelse om människans och kulturens blandning med syndens verkningar. Men vi får skönja en avgörande skillnad: Barth väddar för en förnyelse av den kristna tron, inte av religionen. För han skiljer principiellt mellan religion och tro. Religion är för honom otro¹², därför att den är den gudlöses strävan att bana sig en väg till Gud genom sina egna fromma och etiska prestationer såsom offerkult, goda gärningar och tänkande, eller genom mystik och innerlighet (338). Religionens Gud är faktiskt en inbillning. Barth instämmer sålunda med Ludwig Feuerbachs religionskritik: Religion är ingenting annat än människans projektion av sitt mänsklighetsideal på en inbillad transcendens. Han hävdar att man måste bara vända på saken: För att förstå

vad en mänsklig person är, måste man utgå från den gudomliga personen till vars avbild människan är skapad att vara.¹³ Det lät så elegant att man inte kom på tanken att själva personbegreppet är antropologiskt till sitt ursprung.

Innerligheten hör alltså för Barth till religionens, dvs otrons sida. Att tro betyder däremot att ovillkorligt lyda den gudomliga uppenbarelsen. Visserligen kan Barth inte förneka att även kristendomen är en religion. Men den är inte en religion bland andra, om än den högsta och sublimaste, utan den är alldeles unik. Den är den enda som Gud har rättfärdiggjort genom sin nåd och därför den enda sanna religionen. Detta blir man varse endast genom lydnad mot uppenbarelsen, dvs i tro. Det är bibeln som blir uppenbarelsen, Guds sanna ord för idag, genom kyrkans aktuella förkunnelse.¹⁴ Positionen modifieras bara lite i Barths senare verk. Så heter det i den så kallade *Lichterlehre*, läran om ljusen, att det finns många uppenbarelsen men endast en Guds uppenbarelse, det är, uppenbarelsen i Kristus.¹⁵ Så egentligen stannar han vid den hävdvunna uppfattningen att all icke-kristen religion är falsk. För dem som har läst Söderblom låter det som en egendomlig självisolering eller självimmunisering av kristendomen. Den gör det ju omöjligt att förstå kristendomens släktskap med andra religioner och deras djupgående inverkan. Dessutom är det inte klart vad det skall vara för någon tro som inte är "innerlig". Sådana tankar hyste många bland annat här i Sverige. En liten anekdot i Gustaf Auléns självbiografi vittnar om det. När han träffade Barth för första gången i Edinburgh i 1937, var dennes första fråga: "Varför har jag inga lärjungar i Sverige?"¹⁶ Emellertid röntes Barths teologi som bekant väldig framgång på kontinenten. Faktiskt hade den också stor andel i en verklig religionens förnyelse i efterkrigstiden om än barthianerna inte ville kalla den för religiös. Denna verkan förklaras med två ting. Det *första* är resultatet av 1800-talets radikala religionskritik bland intellektuella och särskilt

¹³ Jfr. *Die Kirchliche Dogmatik* I/1 (Zürich 1932), 143.

¹⁴ Jfr. *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, 112.

¹⁵ Jfr. *Die Kirchliche Dogmatik* IV/3 (Zürich 1959), 107 f.

¹⁶ Gustaf Aulén, *Från mina 96 år* (Stockholm 1975), 200.

¹¹ Jfr. K. Barth, *Der Römerbrief* (München 21922), XVI.

¹² Jfr. *Die Kirchliche Dogmatik* I/2 (Zürich 1940), 324–356.

bland arbetarna genom inflytandet från Marx och Engels. Kyrkligheten hade avtagit dramatiskt på kontinenten, man kan även tala om avkristning på bred front. Då längtade många efter en klar orientering, medan den gamla liberala teologin alltför ofta syntes ha kompromissat med den moderna världsligheten både i dess teori och i det praktiska livet. Den *andra* faktorn är nazismens uppkomst. Den var trots läpparnas beaktelse till en "positiv kristendom" i sitt parti-program en klart antikristen rörelse och blev en av historiens värsta terrorregimer. Redan strax efter maktövertagandet började den med massiva försök att inordna kyrkan under sin ideologi. Då visade sig den dialektiska teologins framhävande av den gudomliga uppenbarelseens rena objektivitet och exklusivitet utgöra en fungerande bas och utgångspunkt för motståndet inom den evangeliska kyrkan. Lösenordet blev: Ingen naturlig teologi såsom en Guds uppenbarelse genom den nazistiska revolutionen, Kristus allena! Det gällde också etiken. Den är grundad på lydnad för bibeln som blir Guds ord för det innevarande ögonblicket; den Helige Ande instruerar människan genom bibeln hur hon ska agera. Staten och de världsliga ordningarna är inte oberoende av evangeliet, enligt Barth. Han konstruerade en analogi mellan Kristi verksamhet i kyrkan och politisk handling¹⁷, mellan rättfärdiggörelse och rätt, andlig frihet och politisk frihet.¹⁸ Avvisandet av innerligheten som subjektivistisk motsvarades av en politisk roll för kyrkan. Det är kyrkan allena som vet vad staten måste göra, hävdade Barth, nämligen ge frihet till evangeliets förkunnelse (41.53).

Sett ifrån dagens synpunkt låter det nästan som någon sorts gudsstat. Men man får inte glömma dåtidens kampsituation. Alla dessa ställningstaganden gjordes under kriget eller kort därefter. Eftersom de konservativa lutheranerna hade överlämnat all politik åt vad som kallades dess egenrättighet eller rentav samarbetat med nazismen, tycktes barthianismen av många att ha rätt i detta avseende. I alla fall blev den väldigt inflytelserik efter krigsslutet. Då fanns det

¹⁷ *Die kirchliche Dogmatik* II/2, Zürich 1942, 652.795.

¹⁸ Jfr. K. Barth, *Rechtfertigung und Recht / Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 1970, ThSt(B) 104, 61, 68.

elände överallt, alldeles jämförligt med läget efter första världskriget. Dessutom hade nazistregimen avslöjats som kriminell, dess ideologi som lögnaktig och farlig. Människor som hade trott på dess propaganda behövde något pålitligt i dess ställe. Då uppfattades de som hade engagerat sig i Bekännelsekyrkan som trovärdiga genom sitt tappra motstånd under de gångna åren. Som ung har jag själv vuxit upp i den där stämningen.

Men även denna förnyelse var kortlivad. Under den ekonomiska återuppbyggelsens år ebade den ganska snabbt ut. Man ville inte minnas det förflutna, särskilt de egna felen, man ville njuta av friheten och det snabbt växande materiella välståndet. Då blev dessa teologer och kyrkomän, särskilt i Tyskland, ännu mera politiska, inte bara med uppmaningen att bearbeta det förflutna, utan också med sitt motstånd mot den rådande konservativa politiken. I den såg de nog en fortsättning på nazismen med andra medel. I stället förordade de en principiell pacifism.

Sista exemplet kommer från den tysk-amerikanske religionssociologen Martin Riesebrodt. Han skrev en intressant liten bok år 2000 om *Religionernas återkomst*.¹⁹ Med detta menar han uppkomsten av fundamentalismen. Den är inget återfall i medeltiden, utan en modern rörelse som först uppstod inom den amerikanska protestantismen som den så kallade Princeton Theology omkring 1910. Visserligen kan man anse också den som en reaktion på en kris. Men denna kris inträdde inte plötsligt och dramatiskt som ett krig, utan var mycket mera långvarig. Den består i hela den tekniska civilisationens snabbt framskridande mekanisering och virtualisering och den förlust av själva det mänskliga, som för många konservativa kristna kändes som en kris inom religionen som sådan. Enligt denna uppfattning var 1800-talets religionskritik ingen isolerad företeelse utan endast toppen på isberget. Därför var också det bote-medel, som man propagerade för, mycket mera drastiskt än vad som både Söderblom och Barth hade tänkt sig. Även de hade velat återställa kristendomens sanna väsen, men under ett pågående

¹⁹ Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"* (München 2000).

samtal med den moderna kulturen. Däremot vill fundamentalismen inte ha något som helst att göra med den moderna hedendomen som har sjunkit ned i syndens bottenlösa moras. Den drev propaganda för ett förnekande av modern vetenskap och för en bokstavstro på de heliga skrifterna. Det är endast dessa som representerar den "rena" religionens tillstånd.

Fundamentalismen är således väldigt radikal, även om Riesebrodt med rätta klandrar klichén att den alltid är benägen att använda våld för att främja sina ändamål. Att han kallar dess uppträdande för religionernas återkomst innebär att han anser fundamentalismen vara religionens främsta företrädare, så som ateister brukar göra. Dock avstår han från deras älsklingsknep att försöka bli av med religionen genom att förlöjliga dess svagaste och mest högljudda argument. Istället ger han oss en opartisk sociologisk beskrivning. I den föreslår han en rad nyttiga distinktioner. Det är framför allt skillnaden mellan en legalistisk bokstavstro och karismatiska rörelser, till exempel pingströrelsen. Båda är radikalt konservativa men sätter accenten olika. Dessutom är fundamentalismen inte alltid politisk utan kan också vara kvietistisk och pacifistisk (54). Jag kan bara antyda detta för att peka på det faktum att fundamentalismen inte är någon monolit. Det är Riesebrodts förtjänst att på så sätt dra undan mattan från Samuel Huntingtons fötter med vad gäller dennes idé om en oundviklig "Clash of Civilizations", "Civilisationernas kamp".

Utän tvivel tar fundamentalismen religionens väsen, förhållandet till det heliga, på allvar. Sådå tillvida kan den kallas för en religionens förnyelse. Den har rönt väldiga framgångar i alla stora religioner under de senaste årtiondena, såväl i megakyrkorna och i sitt genomsyrande av det republikanska partiet i Förenta Staterna som i islamiska republiker i mellanöstern. Ändå måste vi granska *i vilken mening* denna utveckling kan kallas för förnyelse. De yttre framgångarna är nya i historien men bevisar ingenting om innehållet. Är det verkligen möjligt att åstadkomma det underverk det vore, att väcka en förgången epok till nytt liv igen?

III

Fast religionen till sitt väsen är gripenhet av en övermänsklig makt, så är den som mänsklig reaktion på en gudomlig uppenbarelse alltid blandad med motstånd mot denna makt, uttryckt med religiös terminologi: med synd. Den yttrar sig antingen i egenmäktig maktsträvan eller i flykt från världsligt ansvar. Det gäller varje religion, även kristendomen. Varje förnyelse gör nu anspråk på att återupprätta religionens sanna väsen, att befria den från dess förfalskningar. Är det egentligen ett eftersträvansvärt mål, och om så är, kan det lyckas?

Det finns de som från början avvisar varje strävan till förnyelse, därför att absolut bundenhet vid det hävdvunna tillhör religionens väsen. Det är ateister och radikalkonservativa ense om. Antingen är det då så, att det ingår i religionens väsen att tillhöra ett förgången tid, så att den praktiskt taget är redan död, eller också är man rädd för att förnyelse bara är ett annat ord för urvattning eller ett avlägsnande från livets källa. På så sätt bekräftar faktiskt vissa konservativa kretsar ateisternas omdöme att religionen är dödsdömd.

Men i själva verket förnekar den principiella konservatismen skapelsens lag, att allt liv är ett framåtskridande. I förändringens värld förändrar sig också religionen och blir då "ny" på något sätt. Till och med den protestantiska reformationen är inte helt enkelt urkristendomens återupprättelse utan en ny företeelse i religionshistorien. Frågan är hur förnyelsens element ska värderas. Med andra ord: Är reformationens påstående om den personliga trons visshet verkligen ett nytt uttryck för religionens väsen, eller är förnekandet av kyrkans läromässiga och juridiska auktoritet i stället en försämring, en eftergift till renässansens tidsanda och således bara nyhetsmakeri?

För att nå ett svar på liknande frågor ska jag ta upp en nyttig distinktion från Nathan Söderbloms religionsteori. Han skiljer mellan personlig och institutionell religion.²⁰ Personlig religion betyder inte en radikal individualism som förblir helt och hållet privat. Det vore inte relig-

²⁰ Jfr. t. ex. *Religionsproblemet inom katolicism och protestantism* (Stockholm 1910), 350 f; *Svenska kyrkans kropp och själ* (Stockholm 1916), 74.

ion alls. Även den innerligaste religionen måste, om den överhuvudtaget ska kunna kallas för levande, ha sociala följder, och socialt liv kan faktiskt inte undvara någon form av institution. Dess gestaltning måste bilda en balans mellan tradition och den tidsenlighet som bäst motsvarar religionens väsen. På samma sätt kan man inte likställa den institutionella religionen med en tom och död ritualism eller legalism. Det finns givetvis äkta personlig fromhet också i den. Det kommer an på vilket element som har företrädesrätt. Enligt den personliga religionsuppfattningen är detta den enskildes samvete, eftersom det är det som motsvarar det heligas allvar. Däremot har den institutionella religionen delegerat allvaret till institutionen som så att säga vikarierar för det heliga. Båda formerna har sina vanskligheter. Den personliga religionen kan utmyнна i individuell godtycklighet, medan den institutionella religionen frestas till maktlystnad. Där ligger det nära till hands att förväxla den egna makten med Guds allmakt, vare sig det nu handlar om brutal politisk och militär makt eller om en mera subtil maktutövning över själarna. Idealet skulle i varje fall bli en förnyelse av den personliga religionen som skapar sin avbildning i institutionens struktur.

Hur skall vi nu bedöma de förnyelsens historiska variationer som vi har betraktat? Jag börjar med fundamentalismen. Den syftar inte bara till ett återupplivande av religionens ursprungliga kraft, utan likställer denna med ett förflutet kulturellt tillstånd. Det är förnyelse bara i nostalgins skepnad. Denna nostalgi är förstäelig, men den är likafullt en flykt från verkligheten. Dessutom är den motsägelsefull. Man är ju inte rädd för att använda moderna rationella och tekniska hjälpmedel. Samtidigt känner man sig av modernitetens övermakt tvingad att utöva psykiskt tryck genom tv-program eller massförsamlingar, ofta på gränsen till hjärntvätt. Genom sitt anspråk på att äga den absoluta sanningen identifierar fundamentalismen faktiskt själva religionen med det heliga. Därmed visar den en viss släktskap med ideologin.

Saken är mera invecklad i den dialektiska teologins fall. Också den är kulturkritisk, men i dess kamp mot liberalteologin och den nya tidens filosofi saknas fundamentalismens radikalitet. Dessa teologer och kyrkomän tar det kulturella

arvet i akt så vitt det inte står i direkt motsats till evangeliet. Och deras framhävande av Guds absoluta suveränitet måste ju paradoxalt nog betecknas som ett genuint religiöst intresse, trots deras påstående att den kristna tron icke är en religion. Å andra sidan innebär framhävandet av evangeliets objektivitet allvarliga problem. Dessa ligger till grund för den ihärdiga polemiken mot den religiösa innerligheten som man gjorde ansvarig för den tyska teologins och kyrkans politiska passivitet, vilken faktiskt innebar ett understöd av statens rådande politik. Polemiken var delvis berättigad. Felet bestod i att likställa innerlighet med människans egenrättfärdighet gentemot Gud. Därigenom kom religionspolitik och kyrkopolitik allt mer att träda i själva religionens ställe.

Det är en utveckling som började mycket tidigt. Ett exempel är den påfallande förkärleken för militära metaforer i några brev av Karl Barth som beskriver hans kyrkliga föredragsverksamhet under det tidiga 20-talet där han under en diskussion "slagit ner motståndet".²¹ Denna benägenhet främjades givetvis genom nödvändigheten att stå emot nazistregimen. Utvecklingen fortsatte efter krigets slut, när Barthianerna sökte besätta viktiga positioner både i kyrkan och i de teologiska fakulteterna med anhängare av det egna partiet. Det kändes berättigat, eftersom man hade ju stått "på rätt sida". Men den allt större strävan till kyrkopolitisk makt bidrog faktiskt på lång sikt till att gröpa ur religionens själva grogrund. Den tjänande kyrkan under korset hade på sätt och vis förvandlats till en härskande kyrka.

Så småningom har nu den dialektiska teologin tappat sitt inflytande, och den gamla kulturprotestantismen har återvänt med både sina fördelar och nackdelar. Den hävdar med rätta den moderna människans självständighet och autonomi, men dess inbundenhet i det absoluta beroendet av Gud kommer inte sällan till korta. Denna nutida riktning saknar den religiösa lidelsen som trots allt var så kännetecknande för den dialektiska teologin.

Så kommer jag till slut till den religiösa förnyelse Söderblom hoppades på. Den var det

²¹ Jf. K. Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich* Bd. 1 (Frankfurt 1977), 60.

minst spektakulära av alla exempel vi har analyserat. Den var bara ett av många alster av den livliga uppbrotsmentaliteten efter första världskriget. Söderblom grundade inget kyrkopolitiskt parti. Hans verksamhet som ärkebiskop bestod inte så mycket i reform på det institutionella planet som i personliga kontakter. Ändå hade han, som vi sett, hoppats på en mera omfattande förnyelse. Han må ha överskattat kristendomens offentliga roll och möjligheter till inflytande i det moderna samhället. Måhända låg Student Volunteer Movements motto "Världens evangelisation inom denna generation" från hans studentår, och sålunda väckelsens arv, i strid med realismen hos den kloke analytikern. I varje fall måste man dock uppmärksamma att det finns mer än en antydning om att hans hopp hade en eskatologisk konnotation: Till sist är det Gud vars sanning ska segra.

Hundra år har gått. Dramatiska förändringar har ägt rum. Hur skall kristendomens framtid te sig om vi betraktar den från en nutida utgångspunkt? Vi bevittnar de fundamentalistiska rörelsernas framgångar samtidigt som en religiös ytlighet tilltar, åtminstone i västerlandet. Mitt emellan dessa fronter står mainstream-kyrkorna och många djupt religiösa människor utan fast kyrklig anknytning. Kyrkorna pendlar ofta mellan trohet mot sitt uppdrag och anpassning till tidsandan såsom de uppfattar den. Hur ska det bli? Det ser inte ut som om vi skulle få någon väckelse av stora folkmassor i västerlandet inom överskådlig tid. Jag är inte ens säker på om en sådan vore önskvärd. Glädjen över en synbar framgång grumlas då som vi sett alltför ofta ge

nom en utpräglad maktlystnad från rörelsens ledares sida. Däremot förkunnar vår kristna religion att sanningen ska göra oss fria, dvs innerligt fria från all mänsklig makt, hur starkt dess yttre tryck eller hur imponerande dess kyrkliga klädsel än må vara. Jesus har inte lovat oss världsherraväldet, utan ville att vi skulle vara surdegen, eller jordens salt. Det är ingen tillfällighet att Söderblom tyckte så mycket om just dessa liknelser. I denna mening väntar vi *alltid* på en religionens förnyelse. Det är inte vi som åstadkommer den, utan Guds fortsatta uppenbarelse, för att än en gång påminna om Söderblom.

En sådan lösning på det problem vi har ställt oss i denna föreläsning må göra mången besviken. Men problemet är ju nästan lika gammalt som själva kristendomen. Martin Luther har uppfattat det särskilt klart. Efter ett stort oväder år 1536 skrev han, att människor är döva för Guds talan genom stora händelser i naturen eller historien; på sin höjd tror de på under i det förflutna. Så skall de kanske också tro på reformationens under om några århundraden. Men t o m detta skall de glömma bort igen. "Således förblir Gud föraktad i alla tider", säger Luther. Men det är inte hans sista ord. Han fortsätter: "Gud avstår aldrig från sin godhet, han fortsätter att göra det ena undret efter det andra."²²

Man kan antingen bedöma det som en förvändning, som är lätt att genomskåda. Eller också ser man det i tro som en uppmaning till att bli ett redskap, en surdeg för den förnyelse som redan pågår, verksam, men bortom den religiösa marknadens reklamskyltar.

Summary

In the recent decades, the possibility of a renewal of religion has been a recurring question. Three instances of this debate are being treated in the current essay: the renewal of the religion of the cross that Söderblom expected after World War I, the short-lived increase of interest in religion in Germany after World War II, and the worldwide surge of fundamentalism in recent times. Taking his stand with Söderblom's understanding of religion as the experience of being personally seized by the Holy, the author is skeptical of religious mass movements and pleads for the former's functioning as a leaven in God's ongoing work of renewal.

²² M. Luther, Förord till Ambrosius Moibanus, Der 29. Psalm von der Stimme Gottes in den Lüften, WA 50, 43,18–31.