

# Den första trosartikeln i Kierkegaards författarskap

AV VALTER LINDSTRÖM

I Inledningen till Begrebet Angest låter Kierkegaard sin pseudonym Vigilius Haufniensis påpeka, att vetenskapen likaväl som poesi och konst förutsätter stämning både hos den producerande och den som tar del av hans rön. Ett fel i modulationen är lika störande eller förvirrande (forstyrrende) som ett fel i tankegången.<sup>1</sup>

Det vill synas, som om detta påpekande vore väl värt att tas på allvar, om man söker behandla frågor, som sammanhänger med den första trosartikelns ställning i Kierkegaards författarskap. Ett inledande citat torde kunna förmedla något av en sådan vägledande stämning.

Tre opbyggelige Taler från 1844 innehåller en utläggning av ordet i Predikaren: "Tänk på din Skapare i din ungdom" (Pred. 12: 1). "I ungdomen gör man det naturligast", skriver Kierkegaard. "Ty den tänker ju naturligast, som kan tänka in denna tanke bland allt, som han annars tänker. Och den tänker ju naturligast, som inte själv behöver förändras för att kunna tänka den och inte har behov av att tanken skall förändras för att han skall kunna tänka den; därför att han i tanken finner det barnsligt lika (det Lige i Barnlighed), som gör leken till den bästa ... Ungdomen förstår strax, att det finns en Gud, ty Guds hus ligger för den unge precis vid sidan av hans faders gård, och det faller honom helt naturligt att vara där ... För ungdomen bor Gud strax intill; mitt i glädjen och i sorgen hör den Guds röst, som kallar ... Ungdomen förstår strax, att Gud är skapare, att han har

skapat 'himmel och jord med allt vad däri är'. 'Allt vad däri är', är detta inte ett stort ord, passar det för ungdomen? Vad har väl den sett, den har ju bara kikad in i världen; vad förstår den sig på världen i jämförelse med den som seglade runt jorden. Men den förstår sig på Gud, och då han inte skall vara långt borta, så gäller det ju att man för att finna honom inte söker honom långt borta ... Men som ungdomen nu helt naturligt tänker, att Gud är Skaparen, så tänker den lika naturligt vad därav följer ... Och vad är detta annat än att tacksägelsen är stilla i ödmjukhet, att tilliten vilar i barnslig förtrolighet, att smärtan över den störda gemenskapen är så djup, att friden inte länge kan utebli, bekymret så barnsligt, att ungdomen inte behöver gå långt för att åter leva, röra sig och vara i Gud." Kierkegaard slutar sin utläggning med att tala om ungdomens tanke om Skaparen som "återtågets" räddande ängel för den vuxne. Den är "barnets skönaste prydnad, och brudens härligaste smycke, och den döendes bästa pynt".<sup>2</sup>

De citerade brottstyckena ur utläggningen av Predikarens maning att tänka på Skaparen gäller väl snarare barnets än ungdomens gudstro, något som Kierkegaard tydligen varit medveten om. Det anförda torde i varje fall vara ägnat att väcka undran inför påståenden, att Kierkegaard av olika

<sup>1</sup> Sören Kierkegaard, *Samlede Værker*<sup>2</sup>, IV, s. 318 noten (citeras S.V.).

<sup>2</sup> S.V. IV, s. 139—157.

anledningar är oförmögen att ge uttryck åt kristen skapelsetro. Några exempel på en kritisk värdering av Kierkegaard i detta hänseende får här vara tillfyllest.

Wilhelm Anz slutar sin skrift "Kierkegaard und der deutsche Idealismus" (1956) med omdömet, att skapelstens teologiska horisont går förlorad hos Kierkegaard.<sup>3</sup> K. E. Løgstrup instämmer, framför allt i "Opgør med Kierkegaard" (1968) i Anz' kritik. För Kierkegaard har det faktiska, timliga och jordiska livet ingenting med evigheten att göra, kan det t.ex. heta.<sup>4</sup> Gustaf Wingren följer Løgstrup i sin syn på Kierkegaard men överbjuder sin läromästare i sin kritiska värdering. "Det är icke en överdrift att påstå", skriver Wingren i sitt arbete "Credo" (1975), "att Kierkegaard hatade skapelsetron i dess gammaltestamentliga, fornkyrkliga och reformatoriska utformning. Svårigheterna att förstå skapelsetron, alltsedan 1920-talets genombrott i europeisk teologi, kommer väsentligen från en enda person, Kierkegaard."<sup>5</sup>

Det förhållandet att Kierkegaard i sina Opbyggelige Taler har utgått från såväl gammaltestamentliga som nytestamentliga texter, som ger uttryck för biblisk skapelsetro — och det med förkärlek — så att han t.ex. inte mindre än tolv gånger har valt som text Jesu ord om liljorna på marken och fåglarna under himmelen, ger åtminstone vid handen, att han icke hatade biblisk skapelsetro. Sedan är det givetvis en annan fråga, om han fulltonigt och utan förvanskning förmått återge det väsentliga i Bibelns budskap om skapelstens Gud. Inför Wingrens andra påstående om Kierkegaard som ett hinder, då det gäller att förstå skapelsetron, kan här endast den frågan ställas, om det är Kierkegaard själv eller en ensidig och kanske snedvriden tolkning av hans ord, som skapat svårigheter i detta hänseende.

Inför Løgstrups uppgörelse med Kierkegaard, som påbörjats i flera tidigare arbeten, kan man inte undgå intrycket, att det snarare är Kierkegaard-epigoner än Kierkegaard själv, som uppkallat honom till opposition. Vad Wilhelm Anz beträffar, har han i väsentliga stycken ändrat ståndpunkt sedan 1956, vilket framgick av hans föreläs-

ning vid symposiet "Kierkegaard und die deutsche Philosophie" i Köpenhamn, nov. 1979. Det finns dock anledning att fortfarande stanna inför arbetet från 1956.

Det är påfallande, att varken Anz eller Løgstrup vid sin tolkning av Kierkegaards författarskap tagit tillbörlig hänsyn till dennes uppbyggliga skrifter. Man bör dock erinra sig, vad Kierkegaard 1847 skriver i sitt utkast "Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelses Dialektik": "I Forhold til ethisk tildeels ogsaa i Forhold til ethisk-religieuse Sandheds-Meddelelse er den indirecte Meddelelse den strengeste Form. Dog kan en ligefremmere Meddelelse, der gaaer ved Siden deraf, ogsaa være nødvendig for at understøtte hvad den selv i en anden Forstand understøttes af. Dette har jeg forstaaet lige fra min Forfatter-Virksomheds Begyndelse. Med Pseudonymerne fulgte derfor bestandig ligefrem Meddelelse i Skikkelse af opbyggelige Taler, og i de sidste Par Aar har jeg næsten udelukkende brugt ligefrem Meddelelse."<sup>6</sup> Enligt Kierkegaards mening understöder alltså de uppbyggliga och de pseudonyma skrifterna varandra, och det är därför också nödvändigt att låta dem tolka varandra, om man vill göra rättvisa åt hans intentioner.

Kristen skapelsetro har för Kierkegaard minst av allt något att göra med de resultat, som man redovisat, när man sökt bevisa Guds existens såsom upphovet till allt skapat. Han tröttnar inte på att ironisera över försöken att åstadkomma tillförlitliga och övertygande gudsbevis. Sådana försök innebär inget annat, säger han, än att Gud måste sitta i himlen och vänta på att hans öde skall bli avgjort, om han överhuvud taget finns, och så blir han slutligen till med hjälp av några bevis.<sup>7</sup> Företaget att bevisa någons tillvaro, som är till, är det mest oförsämnda attentat, då det är ett försök att göra honom löjlig. Men olyckan är just, att

<sup>3</sup> Anz, a.a. s. 77 f.

<sup>4</sup> Løgstrup, a.a. s. 104; jfr s. 163.

<sup>5</sup> Wingren, a.a. s. 161.

<sup>6</sup> Søren Kierkegaards Papirer, 1909 ff., VIII: 2 B 88, s. 184 (citeras Pap.).

<sup>7</sup> S.V. IV, 148 ff.

man på fullt allvar anser det för ett gudligt företag. Det skulle emellertid aldrig falla någon in att bevisa, att Gud finns till, om man inte förut ignorerat honom, heter det i Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift. Att låta gudsbegreppet kröna den stolta tankebyggnad, i vilken man förklarar hela tillvarons sammanhang, betyder att man gör Gud till en tankeprodukt och snör in honom i systemtänkandets snörliv. ”Fanden være Gud paa den Maade”, säger Climacus.<sup>8</sup>

Om man betraktar trosartikeln om skapelsens Gud just som ett uttryck för tillbedjan, bekännelse och lovsång, måste man konstatera, att den har en dominerande plats i Kierkegaards författarskap. Den är med hans egna ord uttryck både för fruktan och salighet, fruktan för att man inte kan röra sig utan att vara i Gud och salighet i visshet om att Gud alltid är nära den som ropar på hans hjälp.<sup>9</sup>

Den första trosartikeln utsäger tre väsentliga ting, som präglar kristen gudstro. Gud är himmelens och jordens skapare, han är allsmäktig, han bär faderlig och kärleksfull omsorg om sin skapelse. I Kierkegaards författarskap torde hans utsagor om Gud som allmaktens Gud, den suveräne Herren, vara mest framträdande och påfallande. Men tanken på Gud som skaparen, som alltjämt bär faderlig omsorg om sin skapelse, är oupplösligt förknippad med allmaktstanken.

I Lidelsernes Evangelium (1847) skriver Kierkegaard: ”Men hvad er al evig Sandhed Andet end denne: at Gud raader: og hvad er Lydighed Andet end: at lade Gud raade; og hvilken anden Forbindelse og Overenskomst er vel mulig mellem det Timelige og det Evige end: at Gud raader og at lade Gud raade!”<sup>10</sup>

Denna sammanträngda formel med dess centrala innehåll utlägges av Kierkegaard i olika tonarter. Som förutsättning för allmaktstanken står utsagor om skapelsen av intet. Gud tar allsmäktig av intet och säger sitt ”varde”.<sup>11</sup> Och liksom allt har blivit till genom Guds allmakt, är det samma kraft, som ständigt uppehåller och bär hela tillvaron. Om världen ett enda ögonblick skulle

vara utan Gud, skulle den åter bli till intet.<sup>12</sup> I sitt oändliga rike bär Skaparen med lätthet himlakropparna och styr världskrafterna i rymden, men han bekymrar sig också faderligt om sparven.<sup>13</sup> Hela skapelsen bär vittnesbörd om hans makt. Även i händelsernas värld är han överallt tillstädes, i den minsta tilldragelse såväl som i den största. Själv osynlig har han ifört sig den synliga världen som en klädnad.<sup>14</sup>

Därför att den Allsmäktige fastän fördold är allestädes närvarande, bestämes också människolivets grundvillkor av det förhållandet, att en människa varje ögonblick är inom räckhåll för Gud. Han har skapat människan av intet, och hon tillhör därför sin Skapare såsom livegen. Och denna livegenskap är strängare än någon annan. Ty en jordisk herre kan erkänna, att tankar och känslor är fria, men Gud tillhör en människa med varje känsla och rörelse.<sup>15</sup> Det högsta som hon kan uppnå är därför icke att vara fri och oberoende utan att kunna vara ett villigt redskap i ”Styrelsens” hand.<sup>16</sup>

Då Kierkegaards betonande av Guds allsmäktiga suveränitet i förhållande till människan utgör ett av de mest framträdande dragen i hans författarskap, skulle det vara egendomligt, om detta inte hade slagit igenom i hans principiella beskrivning av människan. Han använder emellertid i sina antropologiska bestämningar i stor utsträckning samma terminologi som den tyska idealismen trots sin alltmer intensiva kamp mot denna riktning. Frågan om han kunnat undgå att sakligt påverkas har länge varit föremål för debatt. Wilhelm Anz vill i sitt förut nämnda arbete göra gällande, att Kierkegaard trots sin energiska protest mot Hegels filosofi genom sitt existensdialektiskt tolkade andebegrepp uppvisar en fundamen-

<sup>8</sup> S.V. VII, 536, 142.

<sup>9</sup> S.V. V, 216.

<sup>10</sup> S.V. VIII, 400.

<sup>11</sup> S.V. X, 153.

<sup>12</sup> S.V. XII, 177; Pap. II A 622.

<sup>13</sup> S.V. X, 347; Pap. VII A 132.

<sup>14</sup> S.V. VIII, 327; XIV, 326 ff.

<sup>15</sup> S.V. IX, 135.

<sup>16</sup> S.V. IX, 103.

tal överensstämmelse med Hegels idealistiska tänkande. Subjektivitetens ontologiska suveränitet tar hos Kierkegaard överhand över trossanningen, menar Anz. Anden som syntes av ändligt och oändligt känner blott den av den själv satta verkligheten, den självskapade sanningen. Därför går för Kierkegaard skapelsens teologiska horisont förlorad, och därför leder den genomförda syntesen mellan ändligt och oändligt till förintande av det ändliga.<sup>17</sup>

Först några ord beträffande Anz' kritik i den mån som den går ut på att Skaparens suveränitet undanskymmes av människans suveränitet som ande och själv. I *Sygdommen til Døden* (1849) når Kierkegaards antropologiska bestämningar sin största precision. Människan är enligt denna skrift en syntes av oändlighet och ändlighet, av det timliga och det eviga, av möjlighet och nödvändighet. Det förhållande mellan de i syntesen ingående motsatserna, som omedelbart är förhanden, konstituerar emellertid icke människan såsom själv. Först när detta samspel står i relation till ett idealt förhållande, kan man tala om självet som positivt tredje moment. Då detta också kan uttryckas så, att självet förhåller sig till sig själv, blir det tydligt, att självet betecknar dels det ideala förhållandet eller det absoluta och dels människan såsom stående i relation till detsamma. När självet förhåller sig till det absoluta självet, förhåller det sig därmed till den makt, som har "satt" det. Genom denna relation är människan m.a.o. bunden i gudsförhållandet. Förtvivlan, som är sjukdomen till döds, uppstår just på grund av självets oundvikliga relation till dess Skapare och uppkommer, när denna relation är i olag. Om en människa inte är medveten om sig själv såsom ande och själv, hjälper detta henne inte. Gudsrelationen kan hon inte befria sig från lika litet som hon kan göra sig kvitt Guds "samvetande" med henne i samvetsrelationen.<sup>18</sup> Den formel, som i *Sygdommen til Døden* anger trons tillstånd, lyder så: "Tro er: at Selvet i at være sig selv og i at ville være sig selv gjenemsigtigt grunder i Gud."<sup>19</sup> Att människan är genomskinlig inför Gud som sin livsgrund innebär, att hon är medveten om att stå i gudsrelationen

utan att försöka dölja detta för sig själv eller fly bort från Guds åsyn. Människan är alltså som ande och själv ingalunda herre över situationen eller den absoluta sanningen. Hon är i stället ofrånkomligt bunden vid sin Skapare som suveränt utövar sin makt i hennes liv.

Gud har visserligen skapat människan till sin avbild (i sit Billede). Gud är osynlig ande och återger sig själv i den osynlighet, som är andens bestämning hos människan. Som ande kan och skall människan i tillbedjan prisa Skaparen. Och det är just genom tillbedjan, när Gud har blivit tillbedjans evigt och allestädes närvarande föremål, som människan liknar Gud — omvänt (ikke ligefremt, men omvendt), heter det i det tal, som handlar om "hur härligt det är att vara människa".<sup>20</sup> "Det är härligt att vara klädd som liljan; ännu härligare att vara den upprätte härskaren; men härligast att vara intet genom att tillbedja."<sup>21</sup> Detta citat, hämtat ur samma tal, med dess betoning av "att vara intet" leder över till frågan om människans gudsförhållande innebär att det ändliga förintas (Anz) och att det faktiska, timliga och jordiska livet ingenting får med evigheten att göra (Løgstrup).

Enten — Eller II rymmer ett avsnitt om *mystiken*, som är av intresse i detta sammanhang. Kierkegaard låter assessor Wilhelm påpeka, att man visserligen kan säga, att mystikern väljer sig själv absolut. Men han väljer sig själv i sin absoluta isolering, eftersom hela världen är död och tillintetgjord för honom. Han har förälskat sig i Gud, men i själva verket försmår han Guds kärlek, då han försmår den tillvaro och verklighet, som Gud har satt honom i. Hans liv är ett bedrägeri mot den värld, i vilken han lever, och mot de människor, med vilka han är förbunden. Det låte sig knappast tänkas något mera fruktansvärt, än om det föreläge en verklig kollision mellan kärleken till Gud och kärleken till människor,

<sup>17</sup> Anz, a.a. s. 69 f.

<sup>18</sup> S.V. XI, 147; VII, 169.

<sup>19</sup> S.V. XI, 219.

<sup>20</sup> S.V. VIII, 326 ff.

<sup>21</sup> S.V. VIII, 328.

till vilka han har lagt ner kärlek i våra hjärtan.<sup>22</sup>

Det finns ingen anledning att betvivla, att den antydda kritiken av mystiken ger uttryck åt Kierkegaards egen uppfattning. Samma synpunkter återfinnes i annan utgestaltning t.ex. i Kjerlighedens Gjerninger. I avsnittet, som handlar om vår plikt att älska de människor vi ser, utgår Kierkegaard från 1 Joh. 4: 20: "Den som icke älskar sin broder, som han har sett, han kan icke älska Gud, som han icke har sett." Aposteln menar, säger Kierkegaard, att detta är ett gudomligt påstående, som sättes in mot mänskligt svärmeri, som håller före, att ju mer man negligerar de människor man ser, desto mera älskar man den Osynlige. Under sådana förhållanden förvandlas Gud till något överkligt, en inbillning. Något sådant kan därför endast en hycklare och bedragare finna på för att hitta en undanflykt eller en som vanställer Gud, "som vore Gud 'misundelig' på sig själv och på att vara älskad, då den salige Guden i stället är 'miskundelig' och liksom visar ifrån sig själv och säger: 'vill du älska mig, så älska de människor du ser, vad du gör mot dem, gör du mot mig'." Den kristna kärleken skall inte svinga sig upp till himlen. Den stiger i stället från himlen ned till jorden. Vi människor talar om att finna den fullkomliga för att älska honom. Vi vill se uppåt, i riktning mot det osynliga, för att finna det fullkomliga föremålet för vår kärlek. Men i Kristus såg fullkomligheten ned till jorden och älskade den människa den såg.<sup>23</sup>

Løgstrup återkommer flera gånger i sin "Opgør med Kierkegaard" till dennes påstående i Kjerlighedens Gjerninger, att kärleken till nästan består i att hjälpa nästan att älska Gud. "Alla andra gärningar är utan förbindelse med det etisk-religiösa. Aldrig någonsin har det etiska stängt sig själv inne och stängt all världen ute, som det har skett hos Kierkegaard."<sup>24</sup> — Det skulle med en sådan tolkning av den kritiserade utsagan bestå en uppenbar motsägelse mellan denna och andra avsnitt i Kjerlighedens Gjerninger, där Kierkegaard vill visa, hur den kristna kärleken skall genomtränga livets alla förhållanden. En sådan motsägelse före-

ligger emellertid inte. Att hjälpa nästan att älska Gud betyder enligt Kierkegaard inte att stödja henne i hennes fromhet i trängre mening utan att hjälpa henne att svara emot hennes av Gud givna bestämmelse.<sup>25</sup>

Med utgångspunkt från 1 Kor. 13: 5 inskräper Kierkegaard med denna inriktning, att kärleken inte söker sitt eget utan det som är "eget" för medmänniskorna. Med oändlig kärlek omfattar Gud allt det olika i naturen och låter till och med varje liten blomma bli något "Eiendommeligt". Den gudomliga kärleken "forskjelliggjør sig i at elske det Forskjellige". Så har också varje människa, som har mod att vara sig själv, "Eiendommelighed" (individualitet, originalitet), som hon fått som en gåva av Skaparen. Så älskar också den sanna kärleken varje människa efter hennes "Eiendommelighed".<sup>26</sup>

Ytterligare ett citat från Kjerlighedens Gjerninger är här på sin plats. Det lyder så: "Man varnar annars fromt för att förspilla Guds gåvor; men vilken Guds gåva kan jämföras med kärleken, som han nedlade i en människas hjärta — ack, och att se den så förspild! Ty klokskapen menar — dåraktigt, att man förspiller sin kärlek genom att älska de ofullkomliga, de svaga människorna; jag trodde, att detta var att använda sin kärlek, att göra bruk av den. Men att inte kunna finna något föremål, att förspilla kärleken på att söka förgäves, att spilla ut den i tomma rummet genom att älska det osynliga: det är sannerligen att förspilla den . . . Felet ligger i din föreställning om kärlek, att den skulle vara en fordran . . . Den är raka motsatsen till en fordran, är ett tillgodohavande, vartill Gud förpliktar dig."<sup>27</sup>

Principiellt har Kierkegaard givit uttryck

<sup>22</sup> S.V. II, 260—270. Jfr VI, 186 f.

<sup>23</sup> S.V. IX, 183 f. Se vidare IX, 198 f.

<sup>24</sup> Løgstrup, a.a. s. 108. Jfr s. 52, 164.

<sup>25</sup> Jfr V. Lindström, A Contribution to the Interpretation of Kierkegaard's Book The Works of Love i Studia Theologica, VI, 1, 1952. Jfr även Gregor Malantschuk, Løgstrups Opgør med Kierkegaard i Kierkegaardiana VIII, 1971, s. 164.

<sup>26</sup> S.V. IX: 300—308.

<sup>27</sup> S.V. IX, 187.

åt övertygelsen att evigheten har med det jordiska och timliga livet att göra liksom med relationen till andra människor genom två för honom originella konceptioner, nämligen "oändlighetens dubbelrörelse" och "Gjentagelsen", som han återkommer till i olika sammanhang. I Sygdommen til Døden kan dubbelrörelsens innebörd exempelvis anges i följande satser: "Att bli sig själv är att bli konkret. Men att bli konkret är varken att bli ändlig eller att bli oändlig, ty det som skall bli konkret är ju en syntes. Utvecklingen måste alltså bestå i att oändligt komma bort från sig själv i oändliggörrelse av självet och i att oändligt komma tillbaka till sig själv i ändliggörrelsen."<sup>28</sup> De exempel, som Kierkegaard anför på olika former av förtvivlan, visar tydligt, vad han lägger in i orden "att bli konkret". I oändlighetens förtvivlan, då människan endast vill vara oändlig, blir hon i sin hållning fantastisk. Hon förlorar sig t.ex. i abstrakt känslolohet,<sup>29</sup> skaffar sig en mängd vetande men växer inte i samma grad till i självkänedom, fattar stora beslut men låter det stanna vid detta, så att den del av uppgiften, som kunde realiseras i det innevarande ögonblickets konkreta situation, inte blir utförd. På liknande sätt kan möjlighetens förtvivlan, som består i att sakna nödvändighet, beskrivas som en avsaknad av kraft att lyda, att böja sig under det nödvändiga i sitt själv, som utgör en människas gräns eller begränsning. Sammanfattande kan det sägas, att en människa präglad av förtvivlan, om hon söker slita sig loss från sin givna naturliga och historiska konkretion, som hon inte godtyckligt kan handskas med, eftersom den omslutes av Guds bjudande skaparvilja. På motsvarande sätt beskrivs ändlighetens förtvivlan som en avsaknad av oändlighet, att ha berövat sig sin primitivitet, inte längre vara sig själv utan bara ett nummer i en grå massa. Nödvändighetens förtvivlan kan i sin tur karakteriseras som fatalism eller trivialitet. Mot denna förtvivlan sätter Kierkegaard trons övertygelse, att för Gud allting är möjligt.

Men har Kierkegaard ändå inte beskrivit speciellt det första ledet i oändlighetens dubbelrörelse på ett sådant sätt, att människan

som skapad varelse kommer till korta inför människan som existerande evig och oändlig ande med makt att skapa sin egen verklighet? Det menar både Wilhelm Anz och K. E. Løgstrup.<sup>30</sup>

Kierkegaard använder många olika uttryck för att beskriva, vad det enligt hans mening här är fråga om. Han talar om självtillintetgörrelse, att bli till intet, att en människa inser, att hon inför Gud alltid har orätt, att hon ingenting förmår, resignation, oändlig abstraktion, att låta en värld gå under, att dö bort från omedelbarheten, att oändligt komma bort från sig själv i oändliggörrelse av självet.

Kierkegaard utgår i detta sammanhang från den enligt honom grundläggande insikten, att Gud har skapat människan av intet.<sup>31</sup> Detta gäller om henne liksom om naturen. I naturen är dock allt omedelbart lydnad och *där är allt intet* (kurs. här) i den meningen, att det absolut inte är något annat än Guds vilja, I samma ögonblick, som det inte obetingat är Guds vilja, har det upphört att vara till. Människan skall såsom ande under frihet och ansvar ge uttryck för samma lydnad, i visshet om att hon utan Guds vilja inte förmår röra ett finger.<sup>32</sup> Hon är skapad att i samvetets lydnad ta allt ur Guds hand, och den högsta fullkomlighet, som hon kan nå fram till, är därför att genom sitt liv ge uttryck åt att hon utan Gud inte förmår det minsta. I denna hållning ligger trons salighet. Att människan genom sig själv ingenting förmår är nämligen det negativa uttrycket för att hon genom Gud förmår allt.<sup>33</sup> Tillintetgörrelsen innebär inte ett utplånande av självet i dess konkretion men väl av självskheten, som vill sätta sig i Guds ställe. Den betyder inte heller, att människans konkreta situation nivelleras.

<sup>28</sup> S.V. XI, 161.

<sup>29</sup> Løgstrups distinktion mellan medlidande och barmhärtighet (a.a., s. 94), enligt vilken medlidandet lätt stannar vid ett resignerat deltagande, påminner om Kierkegaards skildring av känslan, som blivit fantastisk.

<sup>30</sup> Anz, a.a. s. 74. Løgstrup, a.a. s. 130.

<sup>31</sup> S.V. IX, 121 f.

<sup>32</sup> S.V. XI, 36; VII, 232.

<sup>33</sup> S.V. V, 108 f.; VII, 419.

Tillintetgörelsen får nämligen lika litet som resignationen bli människans hela religion. Den kunde då leda till att den tillintetgjorda människan försjönke i ett svärmiskt betraktande av Gud, som förmår allt. Men det skulle betyda att ta Gud fåfängt, heter det i talet "At trænge til (behöva) Gud er Menneskets høieste Fuldkommenhed". Liksom resignationen för att vara sann måste ha karaktären av en oavslutad rörelse inom oändlighetens dubbelrörelse, skall människans förvärvande av insikten, att hon själv ingenting förmår, vara en förberedelse till att hon med Guds bistånd helgas enligt sin bestämelse. Han vill inte, att människan i andlig veklighet (Blødgæthed) skall bada sig i beskådande av hans härlighet, utan han vill genom att bli känd i henne skapa en ny människa. Ty där Gud är i sanning, där är han alltid skapande.<sup>84</sup> Om en människa låter Gud råda, har detta inte endast till följd, att hennes egen av Gud givna bestämelse förverkligas, utan hon kommer också att medverka till att Guds avsikter med hennes medmänniskor förkovras. Då Gud i allt får bestämma över en människas liv, måste hon upptäcka nästan och älska henne, heter det i Kjerlighedens Gjerninger.<sup>85</sup>

Gjentagelsens kategori, som intimt korresponderar med oändlighetens dubbelrörelse, har Kierkegaard lancerat som den kristna kategorien, som skall ange hur den människa, som i frihet tar ansvar för sitt liv och erkänner sin skuld, skall upphäva den upprepning, varigenom det onda kommer igen, och i stället åstadkomma en upprepning av det goda. Hennes egna ansträngningar kan emellertid endast bringa henne till förtvivlan om Gjentagelsens möjlighet. Men denna möjlighet kan skapas genom tron på syndernas förlåtelse, som utplånar förtvivlan och föder villighet hos människan att låta sig skapas av Gud. Kristus är genom tron närvarande i människan och för en oavlätlig kamp mot förtvivlan, som inte kan övervinnas en gång för alla.<sup>86</sup> Kristus, som kom i tidens fullbord, fullbordade vad Fadern hade begynt, fulländade skapelsen och omskapade världens gestalt, heter det i Lidelsernes Evangelium.<sup>87</sup> Att han är till och att han har varit till är därför hela tillva-

rons avgörelse, det är den konsekvens, som Kierkegaard drar i Sygdommen til Døden.<sup>88</sup>

Genom tron får en människa hjälp att vara helt samtidig med sig själv, heter det i ett av Kierkegaards Christelige Taler (1848), som handlar om hedningarnas bekymmer. Den troende är *en närvarande*, som inte bär på bekymmer för morgondagen. Den som ror en båt, vänder ryggen mot målet, som han dock arbetar sig fram emot. När en människa med det evigas hjälp lever fördjupad i den dag som är, vänder hon ryggen mot nästa dag. Ju mera hon evigt är fördjupad i den dag som är, desto mera avgjort vänder hon nästa dag ryggen, så att hon inte alls ser den. Men med hjälp av det eviga ser hon alldeles tydligt den dag som är inne med dess uppgifter. Man kan kanske mena, att den troende vore längst borta från det eviga, han som helt har vänt det ryggen och lever i dag, medan "den Skimtende" står och ser efter det. Och dock är den troende det eviga allra närmast, medan en apokalyptiker är allra fjärmast från det eviga. Tron vänder det eviga ryggen just för att ha det helt hos sig den dag som är.<sup>89</sup>

— Dessa antydningar om den första trosartikelns ställning och betydelse i Kierkegaards författarskap har inte berört slutskedet med anstormningen mot kyrkan och Øieblikket med strängt asketiskt, livs- och skapelsefientligt präglade uttalanden. I mitt arbete om Efterföljelsens teologi hos Sören Kierkegaard (1956) har jag sökt påvisa, att det i kyrkokampens påståenden inte bara är fråga om medvetna överdrifter och ensidigheter utan att det under flera år äger rum en förskjutning på väsentliga punkter i Kierkegaards åskådning. En sådan förändring kan konstateras t.ex. i synen på kristendo-

<sup>84</sup> S.V. V, 116.

<sup>85</sup> S.V. IX, 72, 94.

<sup>86</sup> Pap. IV B 111 (s. 267); S.V. XI, 145 f. Jfr härtill Løgstrops omdöme a.a., s. 33: "Tron består inte i att genom förlåtelsen bli given tillbaka till det givna livet, utan den består i ett liv hinsides människans skapade existensmöjligheter och förutförståelse, den består i Kristi efterföljelse."

<sup>87</sup> S.V. VIII, 395.

<sup>88</sup> S.V. XI, 269 f.

<sup>89</sup> S.V. X, 90 f.

men som dold innerlighet, i uppfattningen om självförnekelsen som den kristna livsformen, i synen på Kristus som förebild och i fråga om den enskilda människan och gemenskapslivet.

Denna förskjutning har emellertid inte sin upprinnelse i en ny syn på Gud som himmelens och jordens skapare utan utgår efter allt att döma från ett alltmera skärpt krav

på Kristi efterföljelse i imitatiofromhetens tecken. Det skulle föra för långt att i detta sammanhang gå in på de problem, som sagda förskjutning medför också i uppfattningen om skapelse och försyn. Endast om man s.a.s. baklänges vill förstå Kierkegaard från slutskedet, kan man lägga in en negativ eller rentav fiendlig syn på kristen skapelse-tro i hela Kierkegaards författarskap.



# Samsyn och renodling

Runestam, Bohlin och lundateologerna

AV GÖRAN BEXELL

## Utgångspunkten: Runestam och Bohlin contra lundateologerna

I sitt 1953 hållna föredrag vid allmänna prästmötet i Karlstad om den aktuella svenska teologiska situationen ger Arvid Runestam en karakteristik av "lundateologin" som samtidigt är en långtgående kritik, som i sin tur visar Runestams egen position. "Lundateologin" — fattad som ett enhetligt begrepp — är enligt Runestam uttryck för två samtida tendenser: antiliberalism och antipietism.

Det *antiliberala* draget visar sig i att sanningsspörsmålet på ett förenklande sätt åsidosätts vid framställningen av kristen tro och etik. Denna fråga var central för Einar Billingens teologgeneration och för dem som påverkats av denne, bland dem Runestam, mot bakgrund av den historisk-kritiska bibelkritikens genombrott, och de nya frågor detta medförde. Sanningsspörsmålet genomarbetades under rent personlig kamp med tvivlet på kristendomens sanning som ett reellt alternativ. Föga av detta märktes i Auléns och Nygrens program, vilket naturligt nog måste verka förbryllande för Runestam liksom för många senare kritiker av denna teologi.

Det *antipietistiska* draget visar sig i att "lundateologin" inte haft någon plats för behandling av människosynsfrågan; med hänsyn till vad Runestam faktiskt menar vore det bättre att tala om ett anti-antropologiskt drag:

"Och det är den renodling av Luthers teologi

i antipsykologisk och antipedagogisk riktning, som är ett väsensdrag i Lundateologien och gör den till klart antipietistisk i förut skildrad mening. Den är extrem teologi, som lämnar människan så mycket som möjligt utanför blickfältet, dvs. den växlande mänskliga verklighet, som Gud i sitt frälsningsverk har med att göra."<sup>1</sup>

Inslagen i kritiken visar väsentliga intressen för Runestam: att bearbeta sanningsspörsmålet genom att försöka förankra etiken empiriskt i en antagen människans natur samt att utveckla tanken på ett systematiskt samband mellan skapelse och frälsning. Detta senare utvecklar Runestam under 1920- och 30-talen inte terminologiskt fullt så klart som Bohlin, men innehållet finns från början:

"Det gäller för teologien att visa, att människan först i trons och kärlekens läge befinner sig i rätt *naturligt* läge. Allt annat är onatur. Blott det av uppenbarelse väckta gudsbelätets frihet att utveckla sig i nådens solsken är sann natur."<sup>2</sup>

Även i Torsten Bohlins etik finns en klar tendens att utveckla en samsyn mellan skapelse och frälsning, kristet och humant. Härmed finns det en polemisk udd mot s.k. *antihuman* teologi och etik, som inte bevarar ett sådant samband. Bohlin menar att Nygrens teologi kommit att uppfattas så,

<sup>1</sup> Runestam, Svensk kyrka och teologi i dag, 1953, s. 18 f.

<sup>2</sup> Runestam, Psykoanalys och kristendom, 3:e uppl., 1954, s. 11.

att människan där ses enbart ur syndens aspekt och som i avsaknad av något gott och sant:

”Obestridligt är emellertid att hans /Nygrens/ ståndpunkt från olika håll kommit att *uppfattas, tolkas* i denna riktning, varför ett ytterligare klarläggande synes i hög grad önskvärt.) Man kan förstå *avsikten* med en dylik religiös antropologi, men *åsikten* måste bestämt avisas. Den strider mot Jesu Kristi egen syn på människan. . . . Alltså talar Frälsaren om *människovärdet* såsom något för sig.”<sup>3</sup>

Redan 1931 skriver Bohlin att det teologiska läget kräver att samsynsaspekten utvecklas:

”I det nuvarande teologiska läget kan icke med nog styrka betonas enheten mellan frälsaranden och skaparanden, att Gud, den helige Ande, såsom frälsarande *fullföljer* den gudomliga skapelsegärningen.”<sup>4</sup>

Härmed är utgångspunkten klar. Efter denna allmänna positionsbestämning av uppsalateologerna och deras kritik av lundateologerna är uppgiften i det följande att studera hur dessa såg på frågan om samsyn och renodling.

## Aulén

Aulén tillhör inte gruppen teologiska etiker men han bidrager i detta sammanhang till att belysa vårt huvudmaterial. Först bör ett numera ganska välkänt faktum framhållas, nämligen att Aulén värjer sig mot att bli klassificerad som ”lundateolog” i den meningen att han, Bring och Nygren skulle vara överens om allt och ha samma teologiska profil. — Auléns utveckling och relation till Bring och Nygren är f.öv. värd en särskild utredning.

Aulén betonar risken med att gruppera inbördes olika profiler i en som konform uppfattad grupp:

”Inte bara uniformitet utan också konformitet är i själva verket långt mer ett hinder för ett fruktbarande samarbete. Denna synpunkt på

saken har full giltighet också för det som längre fram i tiden kom att kallas ”Lundateologi” — en term som kommit i svang inte minst tack vare utländska skribenter, därför att de *suggerar fram en konformitet som i regel är främmande för de agerande själva.*”<sup>5</sup>

Det är inte fråga om någon ”uniform teologi”, ej heller om någon färdig sådan, skriver Aulén 1954.<sup>6</sup> Det är snarare fråga om ansatser, som blivit fullföljda eller korrigerade. Man observerar de försiktiga formuleringarna: ansatser, fullföljda, korrigerade. Aulén har härmed sakligt sett riktigt slagit vakt om särarten i sin egen teologi: den har utvecklats och mottagit nya impulser utifrån. Aulén vill själv beskriva sin relation till Nygren som kontraster i samverkan, ”i varje fall är olikheterna oss emellan lika påtagliga som det faktum att vi intimt ’samerverkade’”.<sup>7</sup> Man bör mot denna bakgrund vara på sin vakt för generaliseringar av typ att lundateologerna stod som ett block mot uppsalateologerna. Det är nödvändigt att undersöka de tre, Aulén, Bring och Nygren, var och en för sig; detta gäller inte minst i fråga om relationen kristet-humanit.

I en tillbakablick 1958 skriver Aulén att han själv ansett det vara en brist, som Runestam och Bohlin delvis anfört som kritik mot lundateologerna, nämligen att dessa skulle sakna behandling av ”lagens första bruk” och skapelsetron. Aulén menar att han länge, ”i varje fall sedan trettioåret” hade ”gått och väntat på en bok om just detta ämne”:

”Det stod fullt klart för mig att vi här hade att göra med ett i senare tid nog så försummat kapitel, att frågan om lagen på ett fruktbarande sätt endast kunde behandlas i samband med skapelsetron samt att en ingående behandling

<sup>3</sup> Torsten Bohlin, *Humanismen vid skiljevägen*, 3:e uppl., 1950, s. 29.

<sup>4</sup> Bohlin, *Den gudomliga självbekännelsen*, i *Ordet och tron*, festskrift till Einar Billing, 1931, s. 17.

<sup>5</sup> Gustaf Aulén, *När Svensk Teologisk Kvartalskrift startade*, i *STK* häfte 1, 1975, s. 3, kurs. här. Jfr Aulén, *Från mina 96 år*, 1975, s. 89 f.

<sup>6</sup> Aulén, *Lundensisk teologisk tradition*, i *STK* häfte 4, 1954, s. 237 ff.

<sup>7</sup> Aulén, *Från mina 96 år*, 1975, s. 91.

av hela detta problemkomplex vore på det högsta av nöden".<sup>8</sup>

Aulén instämmer i Edvard Rodhes bedömning att det i den s.k. lundateologins program inte fanns något hinder för att utarbeta en samsyn och bearbeta därmed sammanhängande problem. Han konstaterar hur frågor om "skapelsen, lagen, kallelsen, arbetet, kyrkan och världen m.m." tvingat sig fram inifrån.<sup>9</sup> — Aulén har också själv i sitt senare författarskap givit en sådan samsyn mellan skapelse och frälsning, kristet och humant, som Bohlin och Runestam efterlyste.<sup>10</sup>

Mot bakgrund av denna utveckling är det inte förvånande att Aulén åtminstone under senare år tar avstånd från kritiken att lundateologerna skulle ha en pessimistisk antropologi och en isolering av det kristna från kulturlivet. Så uppfattade han det inte själv. Det fanns ingen antihuman tendens, men intresset var, menar Aulén, att frondera mot all "oklar sammanblandning" för att positivt kunna visa det specifikt kristna. Ledmotiven var knutna till termer som sola gratia, iustificatio sola fide, simul iustus et peccator, vunna genom Luther-anknytningen. Härav följde motsättning mot alla former av moralism och idealisering av det mänskliga; "sin särskilda tillspetsning" fick motsättningen, skriver Aulén med viss distans, i Nygrens arbete om eros och agape. Udden i teologin och därmed i etiken var riktad mot mänsklig fromhets egocentricitet och superbia:

"När man i sådana tankegångar velat se ett allmänt nedsvärtande av det mänskliga, glömmar man att talet om människans oförmåga uteslutande avser hennes oförmåga till självfrälsning, avser frälsningsfrågan, människan coram Deo. Skulle någon häri vilja se ett antihumant drag, är detta ett osvikligt tecken på att vederbörande själv fattar frälsningen på ett moraliserande sätt."<sup>11</sup>

Emellertid får dessa Auléns senare beskrivningar av läget under 1920-talet och framåt och hans egen utveckling inte tjäna som försök att för det första motsäga det ovedersägliga faktum att Aulén, Bring och Nygren

under lång tid framträder i en rad skrifter med många gemensamma intressen och ståndpunkter under ömsesidig hänvisning till varandra; det var naturligt att utomstående iakttagare sammanförde dem till en "skola". Det var som Aulén själv medger så, att de tre "kom att uppbäras av en i mycket gemensam grundsyn".<sup>12</sup>

Ett annat faktum får för det andra inte heller tonas ner, om beskrivningen skall vara historiskt korrekt, nämligen att Aulén och Nygren var klart polemiska mot de försök till samsyn som utvecklades under 20-talet och framåt hos Runestam och Bohlin.

Polemiken tog sig uttryck inte minst i kontrapositionen av kristendom och idealism. Här gällde det, märker man av intensiteten i uppgörelsen, själva nerven i deras positiva intresse att renodla det kristna från all slags sammanblandning med teologisk liberalism, humaniserande och monistisk gudsbild och förskönande människobild. Typiskt är att Aulén ser frågan om idealismen "i tjänst hos frågan om kristendomens egenart".<sup>13</sup> I sin uppgörelse kom Aulén kanske att teckna en ensidigt negativ bild av idealismen i vid mening; den blev orsaken till de flesta teologiska felaktigheter. Desto lättare var det sedan att taga avstånd från den.

I outtalad polemik mot Runestams typ av människosyn menar Aulén att den betydelse äldre idealistisk religionsfilosofi hade för teologin — som Aulén ville frigöra sig

<sup>8</sup> Aulén, rec. av Gustaf Wingren, Skapelsen och lagen, i STK häfte 4, 1958, s. 344.

<sup>9</sup> Aulén, Lundensisk teologisk tradition, i STK häfte 4, 1954, s. 244.

<sup>10</sup> Se fr.a. Aulén, Dramat och symbolerna, 2 uppl., 1965, s. 138 ff., där Aulén försöker förklara varför det uppstått "en klyfta mellan humant och kristet" samt visar på möjliga vägar att överbygga den. Jfr Per Erik Persson, The Unique Character of Christian Faith. The Relation between History and Faith as a problem in the theology of Gustaf Aulén, 1979. Persson visar där en parallell utveckling hos Aulén i fråga om relationen historia — tro till den utveckling i fråga om relationen kristet — humant som vi här har visat.

<sup>11</sup> Aulén, Lundensisk teologisk tradition, i STK häfte 4, 1954, s. 241.

<sup>12</sup> Aulén, Från mina 96 år, 1975, s. 259.

<sup>13</sup> Aulén, Kristendom och idealism, i STK häfte 1, 1932, s. 8.

ifrån — i samtiden ”på sina håll” överflyttats till ”psykologin”. Denna har dock ingen kraft att vare sig bevisa trons sanning eller korrigerade dess syn, menar Aulén. Man omtolkar kristen skapelsetro i idealistisk riktning, om den religiösa trons föreställning fattas som en demonstrerbar psykologisk storhet:

”Visserligen äro skapelsetanken och frälsningstanken för kristen tro oskiljaktigt förbundna med varandra. Och visserligen ligger tanken på människans av Gud givna bestämmelse innesluten i skapelsetron och ’gudsbeläet’. Men denna tanken blir idealistiskt omtolkad, så snart ’gudsbeläet’ istället för att beteckna den religiösa tanken om människans av Gud givna bestämmelse kommer att fattas såsom något slags psykologiskt djupskikt hos människan.”<sup>14</sup>

Citatet visar att den samsyn mellan skapelse och frälsning i människosynen som Runestam och Bohlin ville framhäva gentemot lundateologerna visserligen fanns företrädd hos i detta fall Aulén, men samtidigt visar citatet att samsynen ännu inte för denne fått den systematiserande betydelse det senare fick: 1932 var det ännu uppgörelsen med idealismen som dominerade. Runestams position uppfattades förmodligen som åtminstone delvis idealistisk av Aulén i den mening som citatet visar.

Hand i hand med idealism-uppgörelsen går Auléns uppgörelse med vad han med en sammanfattande term kallar 1700- och 1800-talens ”humaniserande” kristendoms-tolkning, som slog igenom fr.a. i fråga om gudsbilden, uppfattningen om synden, frälsningen, gudsriket och om Kristus-bilden. Den barthska teologins opposition häremot betecknar Aulén som ”negationens väg”; själv vill han göra upp på en ”positiv väg” och i anknytning till Luther komma ifrån den rent antitetiska hållningen till den humaniserande teologin. Auléns position är att det humana inte får inta det gudomligas plats eller inkränka på dettas suveränitet:

”Det är fråga om något vida över all mänsklig humanitet. ’Gud är större än vårt hjärta’ heter det på Nya testamentets språk. Den Guds kärlek, om vilken tron vittnar, är en kärlek contra

rationem et legem. Dessa två — ratio och lex — representera här ’det humana’. De vilja båda neddraga den gudomliga kärleken i det humanas sfär.”<sup>15</sup>

Frontställningen mot idealism och humaniseringen i citatets mening kom väl att bidra till Auléns (och Nygrens) relativt avvisande hållning till Runestams och Bohlins positiva utveckling av relationen kristet-humanant. Dessa senare representerade dock inte någon ”humanisering” i den mening som Aulén fronderade mot. Auléns egen polemik verkade som hinder för upptäckten av de ansatser till speciellt teologiska argument för samsynslinjen hos Runestam och Bohlin. Det är samtidigt klart att dessa i sina tidigare författarskap utvecklade sin samsynslinje på ett sätt, som kunde ge Aulén stöd i sin uppfattning att det här var fråga om en form av idealism, som var främmande för den lutherska människosyn lundateologerna förfäktade. När Aulén själv kom att driva samsynslinjen på ett allt tydligare sätt, uttryckte sig samtidigt Runestam och Bohlin klarare och delvis med annan accent, på ett sätt som Aulén förmodligen skulle instämt i.

Den tidigare och även bestående motsättningen mellan Aulén och uppsalateologerna gällde i hög grad även teologins metodfrågor. Aulén och Runestam förde ju här en ganska omfattande debatt i de två första årgångarna av STK med anledning av Runestams kritik av Auléns Den allmänliga kristna tron.<sup>16</sup> Vi har inte anledning att här gå in på hela denna debatt; Runestams för etikens metodfråga centrala inlägg får vi behandla i annat sammanhang. Här får det vara nog att erinra om att när denne rent empiriskt ville konstatera överensstämmelse mellan kristen tro och ”det naturliga människolivets egen väsen”,

<sup>14</sup> Aulén, Kristendom och idealism, i STK häfte 1, 1932, s. 28.

<sup>15</sup> Aulén, Det teologiska nutidsläget, i STK häfte 2, 1929, s. 146.

<sup>16</sup> Runestam, Troskunskap och vetenskap. En inledningsfråga i Auléns ”Den allmänliga kristna tron”, i STK häfte 4, 1925, s. 355 ff., samt Auléns svar, s. 360 ff. Ytterligare två inlägg kom i STK häfte 1, 1926, s. 90 ff.

var det bl.a. för att utveckla sambandet humant-kristet. Ett sådant konstaterande skulle också bli en garant för teologins vetenskaplighet. Aulén menade för sin del att Runestam här övervärderat "psykologins" — en term han hela tiden använder i något annorlunda mening än Runestam — betydelse. Aulén ville däremot inte någon teologins "isolering" från andra vetenskaper, men hans mål var att "avgränsa" sin uppgift till att framställa kristen tro. Återigen märks skillnaden: Runestam söker hela tiden kontakterna till det humana, Aulén renodlar sin uppgift till det rent inomteologiska.

Sammanfattningsvis gäller om Auléns egen utveckling att först drevs renodlingslinjen, varvid polemiken, utan att alltid namn nämndes, riktades även mot uppsalateologerna. Samtidigt fanns ansatser till en positiv väg att utveckla samsynslinjen, vilket Aulén fullföljer fr.o.m. inträdet i det praktiskt-kyrkliga livet och fr.a. i böcker som t.ex. *Dramat och symbolerna*. Härigenom kom Aulén att innehållsligt stå allt närmare Runestam och Bohlin men i metodiskt avseende förblev motsättningen dem emellan klar: Aulén gjorde anspråk på att bedriva objektivt-deskriptivt analyserande teologi — något som Runestam ifrågasatte — medan uppsalateologerna stod för en ståndpunkt som numera med en gängse term kan betecknas som normativ teologi, åtminstone principiellt sett. I praktiken var skillnaden i deras teologiska författarskap inte alls så stor som man kunde få intryck av genom att studera metoddebatten.

## Nygren och Runestam

Skillnaden mellan Nygrens och Runestams etik är såväl metodiskt som innehållsligt stor, principiellt sett. Den filosofiska etiken får av Nygren en bestämd metaetisk uppgift och dess relation till teologisk etik bildar en harmonisk syntes.<sup>17</sup> Runestam däremot har ett demonstrerat ointresse för filosofisk etik, metaetiska frågor lämnar han i stort därhän. Teologisk etik låter han inklu-

dera filosofisk; denna senare blir helt enkelt överflödig.<sup>18</sup> För Nygren är den vetenskapliga grundläggningen av etiken genom den s.k. kritiska etiken fundamental: Runestams etik måste här ur denna synpunkt sett lida brist på genomfört resonemang om metodfrågor.

Runestam å sin sida menar redan 1924 att Nygren själv inte lyckats ge etiken någon vetenskapligt hållbar metod: deduktionen av etikens grundkategorier är för det första inte genomförd och för det andra har kristet innehåll på ett oredovisat sätt kommit med i det förment objektiva resonemanget. Nygren har också enligt Runestam anpassat filosofisk etik efter vad som passar den teologiska etiken.<sup>19</sup> Vidare har Nygren alltför lättvindigt avfärdat frågan om etikens normativa uppgift.<sup>20</sup>

Teologisk etik är enligt Nygren principiellt deskriptiv, allt annat innebär en sammanblandning mellan vetenskap och tro. Runestams etik är däremot också vad vi kallat "normativ". Risken med denna term är att den är missvisande. Det är inte fråga om apologetik eller att ensidigt deklarerat t.ex. ett etiskt innehåll. Snarare är det fråga om att Runestam beskriver innebörden i olika typer av kristen etik och tar ställning för eller emot någon av dessa typer, ibland mindre markerat än vad Nygren gör. Samtidigt torde Runestam — utan att detta egentligen påverkar framställningen — göra anspråk på sanningen i den etik han beskriver och tar ställning för genom vanlig argumentation. Skillnaden är återigen större i den principiella metoddebatten än i det faktiskt utförda arbetet.

Relationen kriste-humant ges i varje fall

<sup>17</sup> Se fr.a. Anders Nygren, *Filosofisk och kristen etik*, 1923, samt *Etiska grundfrågor*, 1926.

<sup>18</sup> Se fr.a. Runestam, *Etikens kristlighet*, i *Teologiska studier* tillägnade Erik Stave på 65-årsdagen av kolleger och lärjungar, 1922, samt *Naturligt och kristet*, i *Till ärkebiskop Söderbloms sextioårsdag*, 1926.

<sup>19</sup> Runestam, *Sakkunnigutlåtande*, i *Handlingar rör. tills. av lediga prof. ämbetet i syst. teol. med undervisnings- och examinationsskyldighet i teol. etik vid univ. i Lund 1923—1924*, 1924, s. 71 ff.

<sup>20</sup> Runestam, rec. av Nygren, *Etiska grundfrågor*, i *STK* häfte 3, 1927, s. 283.

ingen positiv framställning i Nygrens etik. Om man inom ramen för denna skulle kunna göra det, är en annan fråga, som f.ö. E. Rodhe, Aulén och Bring besvarat jakande. Nygren menar själv att Runestam och han är överens om relationsfrågan i den meningen att det för kristen etik inte finns plats för andra etiska ideal vid sidan om det kristna kärleksidealet. Det som inte överensstämmer är emellertid det sätt på vilket de relaterar sitt eget ideal till det humana. Runestam har som vi visat ett långtgående samsynsintresse. Nygren menar att Runestams metod "lätt" mindre kan fästa uppmärksamheten vid det specifikt kristna än vid "det som detta har gemensamt med andra etiska ideal".<sup>21</sup>

Detta får dock inte tolkas så att Nygren skulle anse det vara en oviktig uppgift att utveckla samsynslinjen. Det är på tiden att gentemot den numera ganska populära och schablonartade kritiken mot Nygren, t.ex. att denne skulle vara emot all form av samsyn, återställa nyanseringarna i omdömena. Nygren anser att samsyn i bestämd mening är en viktig teologisk uppgift att utarbeta. Han ser frågan i samband med sin tanke om en för kristendomen legitim form av förening med omgivande kulturer i en kultursyntes utan att egenarten i det kristna går förlorat. Alternativet är en religionssyntes, då konkurrerande religionsbildningar går upp i varandra och förlorar sin egenart. En samsyn som är en religionssyntes tar Nygren klart avstånd ifrån. En samsyn i form av en kultursyntes synes han inte vara motståndare till. Problemet är bara att han inte utfört denna tanke. Intresset var ett annat: att visa egenarten i det kristna:

"Utan tvivel är samsyn i en mening en synnerligen viktig angelägenhet. Kristendomen får icke stå där isolerad från livet i övrigt. Det gäller att se den på dess plats inom andelivet överhuvud. Här har religionsfilosofin ett av sina huvudproblem. Men man stannar i allmänhet icke vid denna legitima art av samsyn. Man utsträcker den dock till ett försök att sammanställa de olika med varandra konkurrerande världsåskådningarna."<sup>22</sup>

Vid en jämförelse med Runestams samsyn

framträder därför Nygrens linje som en klar renodling. Vi skall närmare illustrera detta genom att bredvid varandra ställa de bådas behandling av två för den teologiska etikens grundläggning centrala temata: människosyn och kärlekssyn.

Runestam skriver 1925 en artikel om Den kristna kärlekens form och egenart, alltså fem år före Nygrens publicering av Den kristna kärlekstanken, del I. Runestam avgränsar här kärlek i kristen mening från allmän humanitetskänsla, avvisar kärlekens beroende av kärleksobjektets art: "Kärlekens värde beror icke av objektet som älskas utan av subjektet som älskar";<sup>23</sup> Gud älskar därför att han är kärleken. Så långt överensstämmer på ett slående sätt innehållet med Nygrens senare utläggning av agape-tanken. Man får inte utesluta möjligheten av viss påverkan från Runestam. Alternativt kan de ha haft delvis gemensamma källor.

Härutöver finns stora olikheter, av vilka vi väljer ett belysande exempel. Runestam finner strukturlikheter mellan kristen kärlek och en till sitt föremål begränsad naturlig kärlek t.ex. mellan mor och barn, man och kvinna:

"Måste alltså den kristna kärleken med mistänksamhet eller öppen protest betrakta den från utomkristet håll proklamerade allmänna människokärleken och dess yttringar, så visar den sig å andra sidan, när allt kommer omkring, stå närmare den naturligt betingade kärleken, t.ex. mellan föräldrar och barn, fosterlandskärleken, osv. än det från början såg ut. 'Strukturen' är densamma. Den delar med den naturgivna kärleken spontaneiteten. Den är icke möjlig att genom egen kraft prestera. Skillnaden är blott, att här heter källan, varur kraften flödar, 'nåd', där 'natur'. Men här gäller om naturen, att den är en 'gåva till anden'. Den naturliga kärleken är även den, om den eljest är äkta, nåd, ett utflöde av Guds kärlek,

<sup>21</sup> Nygren, *Filosofisk och kristen etik*, 1923, s. 318.

<sup>22</sup> Nygren, *Tvenne frälsningsvägar*, i *STK* häfte 3, 1932, s. 237. — Jfr diskussionen i Håkan Gardar, *Situation och teologi*. En diskussion med utgångspunkt från W. Herrmanns och A. Nygrens kristendomstolkningar, 1979, t.ex. s. 176 ff., 185 ff.

<sup>23</sup> Runestam, *Den kristna kärlekens form och egenart*, i *STK* häfte 4, 1925, s. 329.

en vägröjare för den djupare kärlek, som öser ur förlåtelsens källa.”<sup>24</sup>

Ett resonemang som detta är främmande för Nygren. Orsaken är enligt Runestam att ”evangelisk” etik, dvs. luthersk, förhindrats att anknyta till det naturligt-mänskliga genom bindningen till Kants förnuftsetik. Tesen hos Runestam är däremot att det specifikt kristna inte är något för det naturligt-mänskliga livet främmande: det kristna svarar i stället mot grundläggande och specifikt mänskliga behov och dispositioner; människan blir sant naturlig genom det kristna. Tankestrukturer som dessa ligger bakom kritiken mot Nygrens framställning av distansen mellan eros och agape.

Nygren å sin sida beskriver agape utan några strukturlikheter med det naturgivna. Agape är istället suveränt omotiverad, värdeindifferent och gemenskapsstiftande. Gud behöver inte något som helst motiv för att älska, han älskar därför att det är hans väsen att älska. Även här återkommer på en vital punkt Nygrens intresse att hålla evangeliet rent från försök att på olika sätt motivera dess förekomst. Agape är Guds suveränitet utan behov av anknytningspunkter eller speciella värden i det mänskliga, som skulle kunna ge Gud anledning att motivera kärleken. Detta är en för Nygren angelägen punkt, den punkt där Den kristna kärlektanken positivt för fram sitt ärende och negativt vänder sig mot det som inte hållit den gudomliga kärleken fri från främmande inslag:

”Agape älskar och *tilldelar* därigenom värde. Den av Gud älskade människan har icke något värde i sig själv; det som ger henne värde, är just detta, att Gud älskar henne. *Agape är en värdeskapande princip.*

Härmed hava vi nått fram till det djupaste och i sista hand avgörande för agapetanken. Emellertid måste det sägas, att just detta djupaste blivit ganska mycket fördunklat inom den senare teologien. Alltsedan *A. Ritschl* har man nämligen inom teologien varit van att tala om ’människosjälens oändliga värde’ såsom en av kristendomens centraltankar, samt förbinda den med tanken på ’Guds faderskärlek’.”<sup>25</sup>

Härmed är inte sagt att Runestams position till alla delar överensstämmer med Ritschls, i varje fall inte om kärlekens värde skulle vara beroende av människans eventuella värde såsom kärleksobjekt. Runestams resonemang hittills har bara visat ”strukturlikheter” mellan naturligt och kristet. Däremot skulle han förmodligen kunna anknyta till Ritschls tankegång — om än med viss kritik — för att vända sig mot Nygrens tes i citatet att människan inte har något värde i sig själv. Frågan är naturligtvis vad Nygren menar med denna tes. I viss allmänfilosofisk mening kunde kanske Runestam instämma i den, men den strider fr.a. mot dennes teologiskt-etiska samsyn mellan skapelse och frälsning och mot den svenska personlighetsfilosofin, som Runestam stod nära utan att han direkt anslöt sig till någon form av ”idealism”. Han uttryckte sig under 1920-talet på ett sätt som påminner starkt om såväl kristen personlighetsfilosofi som Ritschl:

”Vad nu Jesu innebar, det kunna vi icke lätt taga miste på. Att den inneslöt övertygelsen om den egna, individuella människosjälens oändliga värde och eviga räddning, därpå är ju först och främst hela Jesu liv ett bevis . . . Och att en sådan tanke om människosjälens i allmänhet utgjorde en huvudpunkt i hans förkunnelse, där om är väl icke heller meningarna delade. Och de är ju icke någon tvekan om, var han hämtade sin visshet om detta människans personliga värde.”<sup>26</sup>

Runestam uttrycker sig här just på det sätt som Nygren finner det angeläget att taga avstånd ifrån ett decennium senare. Själv menar Runestam 1931 utan att direkt nämna Nygrens eller Barths namn, men syftningen är klar, att ”nyare” evangelisk teologi i sin människosyn gått på negationens linje och contra platonisk syn försökt visa vad människan inte är:

<sup>24</sup> Runestam, Den kristna kärlekens form och egenart, i *STK* häfte 4, 1925, s. 325.

<sup>25</sup> Nygren, Den kristna kärlektanken genom tiderna, första delen, 1930, s. 52.

<sup>26</sup> Runestam, Föreläsningar om religion och moral, 1920, s. 13.

”Det är denna *nihilism* i människouppfattningen jag här något ville påtala. Jag fruktar, att den för en platoniserande människouppfattning ängsliga evangeliska teologien är i färd att bevisa för mycket i sin iver att framhäva den rent kristna människouppfattningen och att tillbakavisa den antika eller förment platoniska; bevisa för mycket om den platonska människouppfattningens okristlighet och säga för *litet* genom att stanna i denna negation.”<sup>27</sup>

Runestam utvecklar i stället en människosyn, där såväl distans- som enhetstanken i relationen Gud—människa tas tillvara. Om dessutom kärlekstanken behandlas, måste enligt Runestam denna sättas in i sitt samband med en sådan människosyn. Härigenom relativiseras Nygrens kontrapositionering av eros och agape. ”Eros” i betydelsen av människans evighetslängtan, det som sträcker sig mot Gud, bör finnas med i människobilden, liksom den enhet som uttrycks med hjälp av bilden av fadersrelationen. Eros och agape blir då inte bara två motiv i idéhistorien; snarare blir människans inre platsen för båda. Tar man ur kristendomen ut bara agape och sätter det emot människan och hennes evighetslängtan såsom något man principiellt inte kan säga något om — eller bara säga negationer om — ligger det nära till hands att uppfatta eros och agape med hjälp av motsatsen antropocentriskt-teocentriskt eller icke-kristet och kristet. Detta är enligt Runestam felaktigt, eftersom distanstanken då framhävs på enhets- och samsynstankens bekostnad. Det gäller i stället att hålla både enhet och distans klart i sikte. Nygren skulle genom sin systematik ha bara distanstanken, Runestam skulle ha båda sidorna:

”Den grundkonception, som ger enhet och samling åt evangeliets människobild, är väl nämligen ändå till sist den, som är uttryckt med orden: Fader vår, som är i himmelen! Däri är närheten och ”släktskapen” mellan människan och Gud uttryckt, däri är det oändliga avståndet uttryckt. Jag sätter gärna ’släktskapen’ inom citationstecken för att icke misstänkas för alltför grov platonism. Men kanske är det dock, när allt kommer omkring, mer platonism i Jesu människouppfattning, än vad vi i stundens räddhåga tro oss finns, nämligen om

vi gå till de djupaste uttrycken för Platons tankar och syner.”<sup>28</sup>

Med Nygrens utgångspunkt var det naturligt att markera avstånd från alla former av sammanblandning mellan kristendom och platonism. Det låg dock inte så mycket av vad Nygren menade med platonism i Runestams tolkning. Denne tog i sin människosyn klart avstånd från platonismen fr.a. i den meningen att människan enligt luthersk syn som totalitet är gripen av det onda; någon gudomlig rest utanför det onda finns inte. Positivt menar Runestam att den sakligt sett viktigaste delen av Platons eros-tanke, som är människans evighetslängtan, bör ha sin plats i kristen människosyn. Hellre än att bara jämföra eros-människan med agape-Gud borde man därför jämföra eros i platonismen med det hos människan som sträcker sig mot Guds agape. Grunden till Runestams möjlighet att positivt anknyta till ett centralt moment i platonismen samtidigt som han tog avstånd från dess människosyn i övrigt ligger i samsynen mellan människan och Gud: sambandet demellan består trots det onda genom att människan även efter ”syndafallet” förblir Guds skapelse.

Vi har tidigare konstaterat att Runestam i sin artikel från 1925 menar, att det typiska för kristen kärlek bl.a. är att kärleksobjektet inte har någon betydelse för kärlekens värde eller för dess motivering. Så långt var Runestam och Nygren eniga. Vi har också visat hur Runestam genom sin samsyns-aspekt blir principiellt skeptisk gentemot Nygrens renodling av agapetanken inom människosyn och kärlekssyn. Det återstår att visa Nygrens kritik av en sida i Runestams syn, som delvis motsäger hans tidigare ståndpunkt; åtminstone menar Nygren att Runestam här är inkonsekvent och tillför ett för sin lutherska syn främmande moment under påverkan av den romersk-katolske moralfilosofen Max Scheler.

Frågan gäller om en människa såsom

<sup>27</sup> Runestam, Den kristna människouppfattningen, i STK häfte 2, 1931, s. 117 f.

<sup>28</sup> Runestam, Den kristna människouppfattningen, i STK häfte 2, 1931, s. 133.



syndare har något speciellt ”värde”. I artikeln från 1925 skriver Runestam:

”Den vilsegångne syndaren är för Gud ’värdefullare’ än de nittionio rättfärdiga, därför att Han ser, att han behöver och kan taga emot kärlek, eller därför att Han ser på syndaren, som om han redan vore, vad han genom Guds kärlek *kan bli*”.<sup>20</sup>

Det är inte förvånande att Nygren måste taga avstånd från en sådan tanke, vilket han gör inledningsvis i *Den kristna kärlekstanken*. Här kan nämligen lätt objektets status göras till motiv för Guds agape, men denna var ju omotiverad, suverän. Förutsättningen, att syndaren på något sätt skulle vara ”bättre” än den rättfärdige, är artfrämmande för agape.

I en nytilkommen not till sin artikel från 1925 om kärleken, när den publiceras i *Kärlek, tro, efterföljd* 1931, förklarar Runestam att syndarens ”värdefullhet” helt enkelt betyder att denne är mer öppen och mottaglig för Guds kärlek.<sup>20</sup> Det kanske vidare ändå är något i objektet-människan, menar Runestam, som bestämmer inriktningen och arten av Guds kärlek, tankar som sedan utvecklades i artikeln om kristen människosyn i *STK* 1931.

I en recension av *Kärlek, tro, efterföljd* menar Nygren att det genom ”värdebegreppet” införts ett nytt moment, som inte har med frågan om det typiska för kristen kärlek att göra. Runestam är oklar i frågan om kärleken är beroende av objektet eller ej, menar Nygren: Oklarheten leder fram till ”*den kristna kärlekstanken direkt upphävande tankegångar*”<sup>21</sup> i artikeln om kristen människosyn i *STK* 1931. Runestams tes blir, menar Nygren: först mottaglighet hos människan, sedan Guds agape, vilket sätter mänskliga villkor för Guds handlande.

I en starkt kritisk recension av Harald Eklunds avhandling om evangeliskt och katolskt i Schelers etik kritiserade Nygren på punkt efter punkt sådana uppfattningar hos Scheler som inte minst Runestam tagit intryck av, t.ex. värdeaspekten men också efterföljdstanken.<sup>22</sup> Efter en debatt mellan Eklund och Nygren, fann sig Runestam föranlåten att lämna redaktionen för *STK*,

som han tillhört sedan dess början 1925.<sup>23</sup>

Slutligen tillfogar vi att par anmärkningar om de förutsättningar, som ofta syntes gälla för diskussionen mellan uppsala- och lundateologerna.

I sin recension behandlar Nygren vidare Runestams diskussion av kallelsetankens problem. Här kan vi konstatera, att det nog var typiskt för alla lundateologernas sätt att bedriva teologisk kritik, att man inte så ofta tar upp problemen som de ställs utan väljer att undersöka om resp. teolog uppfattat Luther riktigt. Så gör Nygren i sin recension. Bakom detta låg inte osannolikt den outtalade förutsättningen att Luther enkelt uttryckt hade rätt; han hade sett klarast teologiskt och djupast religiöst. Han blev normerande teolog. Härigenom vann också lundateologerna en enorm slagkraft: det var inte lätt för de andra att hitta en bättre referenspunkt. Läget hade väl blivit klarare om de medgivit att det var genuint luthersk teologi de bedrev. Just detta medgivande var dock för dem svårt att lämna: enligt deras anspråk var Luther bibelutläggare för alla kristna, oavsett konfession, och vann som sådan sin ställning, inte som grundläggare av lutherdomen. Dessutom hade man då fått lämna sin metodiska inriktning på att enbart *historiskt* undersöka vad Luther faktiskt menade.

Det var tydligen så att lundateologerna hade en benägenhet att i polemiken mot Runestam tillvita denne åsikter han i varje fall själv tagit avstånd ifrån. Kritiken gick

<sup>20</sup> Runestam, *Den kristna kärlekens form och egenart*, i *STK* häfte 4, 1925, s. 330.

<sup>20</sup> Runestam, *Kärlek, tro, efterföljd*, 1931, s. 22 f., not 1.

<sup>21</sup> Nygren, rec. av Runestam, *Kärlek, tro, efterföljd*, i *STK* häfte 2, 1931, s. 207. Kurs. här.

<sup>22</sup> Nygren, rec. av Harald Eklund, *Evangelisches und Katholisches in Max Schelers Ethik*, i *STK* häfte.

<sup>23</sup> ”Runestam förklarade i brev till mig 1933 att han önskade lämna redaktionen. Bakgrunden till att han tog detta steg var närmast irritation över den långa diskussion som 1932 och 1933 förts mellan Anders Nygren och Harald Eklund med anledning av Nygrens recension av Eklunds bok *Evangelisches und Katholisches in Max Schelers Ethik*.” Aulén, *När Svensk Teologisk Kvartalskrift startade*, i *STK* häfte 1, 1975, s. 4.

ofta ut på att han var för beroende av "psykologin" och att — som Nygren skrev — det lätt kunde "förefalla, som om 'evangelium' hade till sin egentliga uppgift att bringa psykologisk lättnad. Men det är icke utan sina risker att sålunda flytta en 'teologiskt' menad utsaga över på det mer ytliga 'psykologiska' planet."<sup>54</sup> Det bör då noteras att Runestam med en ny slags människokunskap inom "psykologin" närmast avsåg vad som idag skulle kunna kallas en på människokunskap grundad humanistisk människosyn samt att han deklarerat:

"En inompsykisk frälsning, dvs. en frigörelse som bara går ut på en utjämning av inre själsliga motsatser, är ännu ingen kristen frälsning."<sup>55</sup>

Sammanfattningsvis gäller om mötet Nygren-Runestam att vi här sett ett av de klaraste exemplen inom svensk teologisk etik sedan 1920-talet på en konfrontation mellan samsyns- och renodlingsaspekterna.<sup>56</sup>

## Bring

Ragnar Bring diskuterar utförligt Einar Billings och Runestams metoder i Till frågan om den systematiska teologiens uppgift, 1931. Hos Billing finner Bring ett viljemetafysiskt inslag som bakgrund till en "enhet" mellan teologi och tro. Hos Runestam finns enligt Bring en psykologisk legitimering av både tro och teologi samt inslag av "idealism". Brings egen uppfattning är kortfattat att teologi och tro klart måste åtskiljas. Teologi som vetenskap kan endast konstatera något, ej värdera. Runestam blandar helt enkelt ihop dessa två sidor. När Runestam i Billings anda försöker vetenskapligt visa att den s.k. självbesinningsmetod är överlägsen den s.k. självreflexionens, är detta exempel på ett personligt ställningstagande.

När Runestam i sitt metodprogram avser att vetenskapligt visa riktigheten av kristen etik och människosyn är detta enligt Bring åter ett exempel på blandning:

"'Riktigheten' i den kristna synen löper fara att fattas ej som sammanhängande med att människan är gripen och betingad, alltså med den i en religiös åskådning liggande värdebetonande vissheten, utan såsom grundande sig på en kontrollerbar djupare psykologisk iakttagelse."<sup>57</sup>

Ett värde kan enligt Brings syn aldrig beläggas empiriskt. Etiken har endast att studera skilda ideals uppfattningar; härigenom kan man aldrig mer objektivt argumentera om t.ex. gott och ont eller säga hur något faktiskt är:

"... godhet och ondska äga mening blott såsom uttryck för en värdering, såsom ingående i en med ett bestämt värderande sammanhängande syn. Då kan det aldrig vara möjligt att beträffande godhet och ondska föra en objektiv argumentering; man kan blott förstå och analysera olika uppfattningar med avseende på människans godhet eller ondska."<sup>58</sup>

Här föreligger uppenbarligen en principiellt viktig meningsmotsättning mellan Bring och Runestam. För etikens del gäller den möjligheten av att mer objektivt argumentera för eller emot olika etiska ideal och värden. Runestam utvecklar tanken på en i princip möjlig vetenskaplig verifiering av etiska värden, vilket är Brings totala motsats. Deras ståndpunkter får båda — sett från senare tids diskussion — ses som ytterlighetsståndpunkter.

Bring placerar sig själv (med rätta) närmare Aulén än Runestam i metodiskt avseende. Motsättningen Bring—Runestam är fr.a. metodisk ända från början medan motsättningen Aulén—Runestam från början var både metodisk och innehållslig. Bring menar hela tiden att Runestam gjort riktiga

<sup>54</sup> Nygren, rec. av Runestam, Kärlek, tro, efterföljd, i STK häfte 2, 1931, s. 208.

<sup>55</sup> Runestam, Människa och kristen, 1949, s. 207 f., jfr s. 50 f.

<sup>56</sup> Relationen Nygren—Bohlin får vi förbigå i denna artikel.

<sup>57</sup> Ragnar Bring, Till frågan om den systematiska teologiens uppgift, 1933, s. 167.

<sup>58</sup> Bring, Till frågan om den systematiska teologiens uppgift, 1933, s. 174.

iakttagelser och betonar värdet av en "fördjupad" psykologisk forskning, bara inte därmed teologin tror sig kunna legitimera tron:

"Enligt Runestam kan såväl tron som teologien sägas bli på psykologisk väg legitimerade. Trosinställningens riktighet får sin bekräftelse genom att den genom djupare psykologi visar sig svara mot det i djupaste mening naturliga; att uppvisa detta vore teologiens uppgift. En sådan uppfattning synes emellertid, så vitt vi kunna finna, innebära, att teologien utgår från tron och själv är ett uttryck för denna."<sup>39</sup>

Risken med och den direkta felaktigheten i att på ett schablonartat sätt uppfatta tre inbördes olika teologer som representanter för en alltigenom enhetlig "lundateologi" visas i hög grad av att Bring 1931 i festskriften till Einar Billing publicerar en sedvanligt välavvägd artikel, vari han klarare och mer än Runestam själv utifrån Lutherstudierna levererar rent skapelseteologiska argument i den då aktuella frågan om människans "värde".

Bring skiljer mellan talet om ett värde i allmän, filosofisk mening, och i kristen mening. Enligt den förra äger människan oberoende av Gud ett värde, som motiverar Guds kärlek; den synen upphäver i så fall agapetanken. Nygren hade ju, som vi sett, uttryckt sig så, att Runestams position direkt upphäver agapetanken. Nygrens mening torde däremot enligt Bring inte strida mot uppfattningen att människan ur teologisk synpunkt tilldelas ett värde i den meningen att hon är bestämd för gudsgemenskap och är Guds tillhörighet. I sak är det emellertid klart att Brings ståndpunkt i denna fråga är långt ifrån vad Nygren någonsin utvecklat teologiskt. *Bring befinner sig här principiellt snarast på Runestams och Bohllins samsynslinje:*

"Denna trons människobild har sin grund i synen på Guds *skapelse*. Och det hos människan, som försoningsverkets kärlek förefinner, är den hennes bestämmelse som beror på skapelseverkets kärlek. Alltså: försoningsverkets kärlek möter skapelseverkets, realiserar skapelseverkets mening."<sup>40</sup>

Samtidigt utvecklas detta dock så, att Bring inte behöver ta avstånd från Nygrens sätt att uttrycka sig. Människan har ett värde, men detta kommer från Gud, säger Bring. Motivet till kärleken finns därför inte utanför subjektet; i den meningen är kärleken verklig, som Nygren säger, omotiverad:

"Ty att den /kärleken/ är omotiverad betyder just, att motivet ej ligger utanför det älskande subjektet; om man säger att Gud älskar människan därför att han skapat och bestämt människan till sin tillhörighet, är motivet till kärleken ej något människans värde i sig; utan just i det, att människan är Guds tillhörighet, ligger hennes värde."<sup>41</sup>

Bring skriver här också — 1931 — att det är angeläget att undersöka skapelsetankens innebörd. Liknande synpunkter har vi sett att Aulén också hade på trettioalet. Det är tydligt att såväl Aulén som Bring finner renodlingslinjen alltför ensidig och menar att fr.a. skapelsetanken är det systematiska moment som skulle kunna utveckla samsynsaspekten. Bring uttrycker detta typiskt nog inom ramen för Luther-forskningen:

"Som en utomordentlig angelägen uppgift för Lutherforskningen anse vi det vara att närmare i detalj undersöka förhållandet emellan det inre och det yttre och därvid klargöra trons yttringar i de givna 'skapelseordningarna' samt motiveringen för livet i dessa, för 'kallelsen', och för ordningarna själva. En sådan undersökning skulle även kunna belysa skapelsetanken hos Luther, vilken tanke det synes oss särskilt nödvändigt att närmare klargöra. — En begynnelse till en sådan undersökning har E. Billing gjort i 'Luthers lära om staten'. Jfr även flera arbeten av Runestam."<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Bring, Till frågan om den systematiska teologiens uppgift, 1933, s. 190 f.

<sup>40</sup> Bring, Ordet, samvetet och den inre människan, i Ordet och tron, festskrift till Einar Billing, 1931, s. 64 noten.

<sup>41</sup> Bring, Ordet, samvetet och den inre människan, i Ordet och tron, festskrift till Einar Billing, 1931, s. 63 noten.

<sup>42</sup> Bring, Ordet, samvetet och den inre människan, i Ordet och tron, festskrift till Einar Billing, 1931, s. 72 noten.

## Rodhe

Edvard Rodhe skrev några översiktsartiklar om svensk teologi, där han jämför lundateologernas program med Runestams och Bohlins.

Rodhe påpekar 1927 att de senare "icke ha släppt den normativa synpunkten" liksom Aulén och Nygrens sägs ha gjort. Med kritisk distans gentemot Nygrens teori undrar Rodhe om inte schematiken i denna gör "våld på det konkreta livets rikedom".<sup>43</sup> 1932 återkommer Rodhe och bedriver på ett sedvanligt konciliant sätt en inlindad men i sak långtgående kritik mot fr.a. Auléns och Nygrens linje, som kallas den "religiösa koncentrationens linje": man slår vakt om det kristnas egenart "under energiskt avvisande av all demonstrerbar samsyn". Aulén har "hittills visat föga intresse" för en sådan.

Rodhe vill själv, det framgår mellan raderna, sträva mot en form av vad han kallar samsyn; det är Rodhes termer, samsyn och renodling, vi använt oss av. Han menar det var utomordentligt viktigt att visa det specifikt kristna gentemot sammanblandning, men samtidigt är han skeptisk:

"Men *renodlingen* har sina faror med sig. Den kan verka i motsatt riktning mot vad som åsyftas.

Den kristna människan tager faktiskt emot av livets rikedom och kan uppskatta andra egenvärden. Hon behöver icke stå främmande för det hellenska arvet, för statsliv och ekonomiskt liv, estetiska värden osv. Men huru går *samsynen* till, huru sker samvarat mellan det religiösa värdet och andra värden, i vilken relation står det högsta värdet till andra värden, vilket budskap eller ärende har det till andra värden. Det är ödesdigert, om man icke söker att positivt besvara frågorna, utan i stället fasthåller vid *renodlingen* endast."<sup>44</sup>

Rodhe menar att det hos Aulén och Nygren inte fanns något principiellt hinder mot en sådan samsyn; det var bara det att den inte utarbetats. Rodhe påpekar däremot riktigt att Bring kommit längre på denna linje. Rodhe själv ville uppenbarligen gå

fram utefter båda linjerna.

Undersökningen med temat samsyn och renodling har här varit fr.a. historisk-systematisk. Det har inte gällt att taga ställning till frågan om samsyn *eller* renodling mellan kristet och humant bör utvecklas teologiskt; svaret blir här beroende av ett flertal faktorer. Resultatet av undersökningen är bl.a. att uppsalateologerna, fr.a. Runestam, synes ha fungerat som någon slags katalysator. Gentemot denne kunde lundateologerna hela tiden profilera sig innehållsligt och metodiskt. Innehållsligt sett driver Nygren härvidlag klarast renodlingen. Vi har dock sett att han själv menade samsynen vara viktig att utveckla. Aulén förändras från renodling till samsyn. Bring har egentligen från början samsynen och Rodhe önskar få en sådan till stånd. Detta ger en mycket differentierad bild av det man från början kanske trodde vara en enhetlig lundateologi; Runestam syntes i det inledande citatet se den som en enhetlig företeelse. I metodfrågan däremot var fronten från lundateologerna mot Runestam och Bohlin mer enad. Detta bidrog också till att man inte kom att knyta an till den samsynslinje som dessa faktiskt hade, en linje som i varje fall Aulén, Bring och Rodhe eftersträvade. Vi lämnar i detta sammanhang frågan i vad mån det innehållsliga och metodiska hänger samman. Slutligen visar undersökningen hur naturligt det var, historiskt sett, att det i generationen efter lundateologerna kom att växa fram en rad avhandlingar och andra skrifter om sådana ämnen som utvecklade samsynsaspekten och som Aulén, Bring och Rodhe hade efterlyst. Skapelsetanken blev samsynsaspektens teologiska grund; det var precis vad Aulén och Bring hade önskat. Det hade snarast varit anmärkningsvärt om denna utveckling inifrån lundateologernas egen diskussion *inte* hade ägt rum; marken var beredd.

<sup>43</sup> Edvard Rodhe, En blick på de trenne sista decenniernas teologi, i STK häfte 4, 1927, s. 334.

<sup>44</sup> Rodhe, Nutida tendenser inom den svenska systematiska teologien, i STK häfte 3, 1932, s. 226. Kurs. här.

# LITTERATUR

---

[Louis F. Hartman—Alexander A. Di Lella:] *The Book of Daniel. A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1—9 by Louis F. Hartman, C.S.S.R. Introduction, and Commentary on Chapters 10—12 by Alexander A. Di Lella, O.F.M. Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York 1978, XIV, 346 sid. [The Anchor Bible 23]. Pris U.S. \$ 12.00.*

Den amerikanska kommentarserien The Anchor Bible, vars General Editors är professorerna W. F. Albright (John Hopkins University; avliden 1971) och D. N. Freedman (University of Michigan), är frukten av ett internationellt och interkonfessionellt projekt. Bland bidragsgivarna till serien, som komplett kommer att täcka vad vi traditionellt betecknar som GT, NT och apokryferna, återfinns en rad framstående judiska, romerska och evangeliska exegeter (F. I. Andersen, J. A. Bailey, M. Barth, R. G. Boling, J. Bright, R. E. Brown, G. W. Buchanan, E. F. Campbell, Jr., F. M. Cross, M. Dahood, A. A. Di Lella, J. A. Fitzmyer, J. M. Ford, V. P. Furnish, H. L. Ginsberg, J. A. Goldstein, M. Greenberg, J. C. Greenfield, L. F. Hartman, D. R. Hillers, S. D. McBride, P. K. McCarter, J. L. McKenzie, C. S. Mann, J. L. Martyn, G. E. Mendenhall, J. Milgrom, C. A. Moore, J. Munck, J. M. Myers, W. F. Orr, M. H. Pope, J. D. Quinn, B. I. Reicke, J. Reumann, R. B. Y. Scott, E. A. Speiser, J. Strugnell, H. Tadmor, J. A. Walther, D. Winston och G. E. Wright). De hittills utkomna kommentarerna i serien har i stort sett kännetecknats av hög kvalitet (som ett lysande exempel kan nämnas E. F. Campbell, Jr., *Ruth*, 1975; mindre imponerande förefaller t.ex. C. A. Moore, *Esther*, 1971). Den uttalade intentionen att serien "is aimed at the general reader with no special formal training in biblical studies" (sid. III) kan inte sägas ha lett till något avkall beträffande kravet på ordentlig vetenskaplig dokumentation och exakthet i framställningen. The Anchor Bible är generellt värd att bli mera känd i våra nordiska länder och

att där komma till större användning i teologisk universitetsutbildning och i det praktiska arbetet med bibliska texter i undervisning och förkunnelse — inte bara därför att serien i allmänhet på ett utmärkt sett speglar forskningsläget utan också därför att den har ett måttligt omfång, genomgående föreligger på engelska och tar de textkritiska och exegetiska frågorna på allvar.

Daniel-delen i denna serie hade ursprungligen lagts i händerna på professorn i semitiska språk vid Catholic University of America, Louis F. Hartman. Vid sin plötsliga bortgång 1970 hade denne fullbordat översättning, textkritiska anmärkningar och förklarande noter till alla de tolv kapitlen i Daniels bok, därtill kommentaren till kap. 1—9. På utgivarnas uppdrag fortsattes Hartmans verk av Alexander A. Di Lella, också han professor i semitiska språk vid Catholic University of America. Han författade kommentaren till kap. 10—12, skrev en omfattande inledning och gjorde en bibliografisk översikt. Vid publiceringen av hela arbetet 1978 gick prof. Hartmans bidrag i tryck väsentligen oförändrat sedan 1970. Endast i ett fåtal fall har prof. Di Lella gjort smärre revisioner (alltid satta inom klammer). Det är uppenbart att de båda författarna stått varandra nära i synen på Daniels bok. Läsaren måste anstränga sig för att finna någon avgörande saklig eller stilistisk skillnad mellan de båda bidragsgivarnas respektive avsnitt. I föreliggande form gör arbetet ett helgjutet intryck. Man hade bara önskat att Di Lella kompletterat den hartmanska texten med korta omnämnanden av och ställningstaganden till de mera betydelsefulla detaljstudierna till Dan. 1—9 utkomna efter 1970. Därigenom skulle denna del av kommentaren ha vunnit nära nog ett decennium i aktualitet.

Den av prof. Di Lella författade "Introduction" (sid. 1—110) erbjuder en solid och mångfasetterad presentation i 14 avsnitt av de väsentliga inledningsproblemen inom modern Daniel-forskning. Den är också av principiell

betydelse för förståelsen av hela kommentarens inriktning, en genväg till ett samlat grepp om arbetet i dess helhet.

I det första inledande avsnittet (sid. 3—6) ger Di Lella en översikt över innehållet i Daniels bok. Det påpekas att kommentaren främst tar sikte på vad som i romersk tradition brukar kallas de "protokanoniska" delarna, dvs. de delar av Dan. som föreligger i den masoretiska texten, medan de "deuterokanoniska" styckena — för judisk och evangelisk tradition "apokryfa" — behandlas i vol. 44 av *The Anchor Bible* (det gäller Asarias' bön, De tre människors bön, samt de tre berättelserna om Susanna, Bel i Babylon och Draken i Babylon).

Di Lella tar därefter (sid. 7 f.) upp frågan om identifikationen av den Daniels-gestalt som gett namn åt bibelboken, "in much the same way that Torah (the Law) had been traditionally assigned to Moses, Psalms to David, and Wisdom Literature to Solomon" (sid. 8). Särskilt pekar han därvid på den Daniel som omnämns i Hes. 14: 14, 20; 28: 3 och som av bl.a. W. Eichrodt (*Hezekiel*, Kap. 1—18, 1965; Kap. 19—48, 1966 [ATD 22/1—2]; engelsk övers. av C. Quinn, 1970) anses ha sin bakgrund i den Dnīl/Daniil som nämns i den ugaritiska legenden om Aqhat (ed. P. Fronzaroli, *Leggenda di Aqhat*, 1955; Di Lella hänvisar enbart till översättningen i J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts* . . ., 1955; hade bort vara 1969).

Förhållandevis utförligt (sid. 9—18) diskuteras Di Lella en rad problem förknippade med Daniels-bokens enhet och datering (utan att nämna B. K. Waltke, "The Date of the Book of Daniel", *Bibliotheca sacra* 132/532, 1976, sid. 319—329). I föreliggande "protokanonisk" gestalt består Dan. av sex stycken uppbyggliga, midrashiska historier (kap. 1—6, med undantag för det apokalyptiska avsnittet 2: 13—45), samt av fyra apokalyptiska visioner (kap. 7, 8, 9 och 10—12). I denna utformning är skriften tvåspråkig (hebreiska i 1: 1—2: 4a; 8: 1—12: 13; arameiska i 2: 4b—7: 28); inkluderas de "deuterokanoniska" delarna (på grekiska) står vi inför den enda trespråkiga boken i GT. De arameiska avsnitten gör intryck av att vara en originaltext, medan de hebreiska delarna av många — bland dem Di Lella — uppfattas som översättning från ett arameiskt original. Beträffande Daniels-bokens komposition ansluter sig Di Lella (och tydligen även Hartman, jfr sid. 13) till H. L. Ginsbergs förhållandevis invecklade teori (*Vetus Testamentum* 4, 1954, sid. 246—275; se även *Encyclopaedia Judaica*, vol. 5, col. 1277—1289), utan att över huvud

taget ta ställning till J. G. Gammies' motsvarande teori (*Journal of Biblical Literature* 95, 1976, sid. 191—204, som förf. i varje fall känner till; jfr bibliografin, sid. 115). På basis av Ginsbergs teori hävdar Di Lella att Dan. "was composed . . . by several like-minded authors, the last of whom (the writer of the core apocalypse in ch. 9) acted as final editor-compiler of the whole book . . . Nevertheless, the book in its present form has an overall literary unity centering on the person of Daniel and a central theological purpose, viz. to inculcate courage and fidelity in the persecuted and disheartened Jews of Maccabean times" (sid. 16). Det är svårt att förneka att kombinationen av den djärva iden om "several like-minded authors" och föreställningen om "an overall literary unity" inte utan vidare förmår övertyga.

I ett fjärde avsnitt (sid. 19—24) behandlar Di Lella de Daniels-historier som varit i omlopp vid sidan av dem som bevarats i den masoretiska texten. Det gäller främst berättelserna om Susanna, om Bel och om Draken i Babylon, men det gäller också den mycket märkliga framställning om Daniel i lejongropen som vi finner i den syriske kyrkofadern Afrahats (död c. 345) homilia om bönen från år 337 (IV, 9; ed. W. Wright, *The Homilies of Aphraates* . . ., vol. 1, 1869, sid. 66 f.; även ed. I. Parisot, *Patrologia syriaca*, vol. 1, 1894, col. 156 f.); denna framställning uppvisar sju viktiga likheter med Dan. 6, men inte mindre än nio detaljer som saknar motsvarighet i den kanoniska texten, därtill fem mindre skiljaktligheter; sannolikt representerar Afrahats version en mycket tidig kristen midrash till Dan. 6 (jfr bl.a. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 1975, sid. 288).

Därefter behandlas frågan om Daniels plats i kanon (sid. 25—28), och mycket talar för att Di Lella har rätt, då han antar att placeringen av profeten Daniels bok (jfr τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου, Matt. 24: 15; *spr dnj'l hnbj'*, 4Q174, col. 2, rad 3) bland Hagiographa (*ketubim*) sammanhänger med att den tillkommit så sent att den inte kunnat införlivas med "profeterna" (*nebi'im*), som tycks ha förelegat som en sluten samling före tillkomsten av Syraks bok c. 190 f. Kr. (jfr 48: 20; 49: 6—10; se nyligen R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, 1978, sid. 18).

Di Lella tecknar vidare en mycket utförlig historisk bakgrund till de olika skikten i Daniels-boken (sid. 29—42) och ger därvid en utmärkt kronologisk översikt över det babyloniska riket, "det mediska riket" ("Darius

Medern" undandrar sig fortfarande historieforskningens ljus), det persiska riket och det grekiska/makedoniska riket.

I ett följande avsnitt (sid. 43—45) ansluter sig Di Lella till uppfattningen (tidigare t.ex. J. A. Montgomery, 1927, R. H. Pfeiffer, 1952, V. Tcherikover, 1961, M. Delcor, 1971 och M. Hengel, 1974) att Dan. tagit gestalt inom chasidiska kretsar under det andra århundradet f. Kr., och han ger denna uppfattning ytterligare stöd genom hänvisning till vissa Qumran-texter (främst 11QPs<sup>a</sup>, *Šijjōn*, col. 22, rad 6 ff.).

Efter en översiktlig behandling av Danielsbokens litterära genrer (sid. 46—54), dvs. å ena sidan den midrashiska, uppbyggliga historien (1: 1—2; 12, 46—49; 3—6; samt de "deuterokanoniska" delarna) och å andra sidan apokalypsen (2: 13—45; 7—12), ges i ett separat avsnitt (sid. 55—61) en framställning av den förra genren, betecknad som "The Romance of the Successful Courtier" (speciellt behandlas uttryck för denna genre i Ahiqar-historien, i Josefs-cykeln, i Ester, Tobit och Judit samt i skildringen av de tre unga livvakterna hos kung Darius, 3 Esr. 3: 1 ff.); i ett följande avsnitt (sid. 62—71) ges en inledning till den andra, i Dan. aktuella litterära genren, apokalypsen (en framställning starkt beroende av D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 B.C.—A.D. 100*, 1964, men tyvärr opåverkad av J. J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, 1977; det kan här parentetiskt erinras om att flera viktiga bidrag just till frågan om apokalyptiken som *litterär genre* presenterades vid ett "International Colloquium on Apocalypticism" i Uppsala, 12—17 augusti 1979; främst gäller detta föreläsningarna av J. Assman, H. D. Betz, H. Cancik, J. J. Collins, W. Harnisch, L. Hartman, K. Koch, U. B. Müller, E. P. Sanders, U. Spuler-Stegemann och H. Stegeman; bidragen föreligger tills vidare endast i stencilerat skick).

I två avsnitt behandlas därpå frågor om texter och versioner till Dan. (sid. 72—75; 76—84). Di Lella lämnar bl.a. en god redogörelse för de Qumran-fragment som berör Dan. (1QDan<sup>a</sup>, 1QDan<sup>b</sup>, 4QDan<sup>a</sup>, 4QDan<sup>b</sup>, 4QDan<sup>c</sup> samt 6QDan; inte ens 4Q174 har glömts); han ägnar också särskild uppmärksamhet åt förhållandet mellan LXX-Daniel och Theodotion-Daniel och kommer därvid till slutsatsen att Theodotion-Daniel är "a fresh translation of the Hebrew and Aramaic form of the book with an eye on LXX-Daniel rather than a recension in the usual sense of that word" (sid. 82).

Ett speciellt avsnitt ägnas "The Son of Man' in Daniel 7" (sid. 85—102). Di Lella företräder den inom nutida Daniel-forskning förhärskande uppfattningen att den gestalt som i 7: 13 betecknas som *ke'bar 'ānās* (tolkat "one in human likeness") är symbol eller representant för dem som i 7: 18, 22, 25, 27 kallas *qaddišē-*cūljōnīn** (tolkat "the holy ones of the Most High"); i diskussionen av begreppet *bar 'ānās* saknar man emellertid flera viktiga, nyare bidrag (främst gäller detta den utförliga behandlingen av denna fråga i *Festschrift A. Vögtle*, 1975, där P. Weimar behandlar "Daniel 7. Eine Textanalyse", sid. 11—36; Karlheinz Müller, "Der Menschensohn im Danielzyklus", sid. 11—36; A. Deissler, "Der 'Menschensohn' und 'das Volk der Heiligen des Höchsten' in Dan 7", sid. 81—91; samt M. Black, "Die Apotheose Israels: eine neue Interpretation des danielischen 'Menschensohns'", sid. 92—99; vidare förbigås den utförliga analysen i Collins, *op. cit.*, sid. 123—152). Di Lellas egen slutsats är att den gestalt som avses med uttrycket *ke'bar 'ānās* "is nothing more or less than a symbol of 'the holy ones of the Most High,' who are, as we have seen and as many commentators agree, the faithful Israelites to be rewarded for their steadfastness in the face of persecution and martyrdom" (sid. 97 f.) — en tolkning som förf. själv betecknar som "the most natural and obvious one" (sid. 101). Inför denna förståelse bör det först erinras om att själva uttrycket *bar 'ānās* inte torde ha innebörden "the Son of Man" (så i rubriktexten, sid. 85 ff.) utan helt enkelt "Man", möjligen "the Man" (så i rubriktexten, sid. 202 ff.; jfr Haag: "Dass auch hier, 'Mensch' die einzig sinnvolle Übersetzung sein kann, bedarf keiner zusätzlichen Begründung", *TWAT*, vol. 1, sid. 687; vidare S. Segert, *Altaramäische Grammatik*, 1975 — ett arbete som egendomligt nog inte tycks vara känt av Di Lella — § 5.2.3.1.2.; 6.3.5.1.2.b.; även 6.5.2.4.2.). Därefter förtjänar det påpekas att den tolkningen att "de heliga" respektive "den Högstes heliga" åsyftar *änglavalösen* inte alls är passé; det är inte bara så att någon källa bakom Dan. möjligen "in its original context required the angelic interpretation" (V. S. Poythress, *Vetus Testamentum* 26, 1976, sid. 208—213; citat sid. 213), utan det finns faktiskt goda argument som talar för att "the 'holy ones' and the 'holy ones of the Most High' in Daniel refer to the angelic host", medan "the people of the holy ones' refers to the faithful Jews who share in the eschatological triumph of the host" (Collins, *op. cit.*, sid. 146).

Därmed blir den gestalt som är *ke'bar 'ānāš* en representant såväl för den himmelska härskaran som för den beträngda skaran av trofasta, av *h'sidīm*, dvs. av allt att döma Mikael.

Di Lellas innehållsrika inledning i 14 avsnitt följs av en "Selected Bibliography" (sid. 111—124). Det är självfallet en måttligt attraktiv uppgift att för ofullständighet kritisera en bibliografi som försetts med brasklappen "Selected". Det förefaller dock som om flera av de arbeten som i tysthet förbigåtts också realiter har förbisetts (främst gäller detta de förut nämnda arbetena av Black, Collins, Deissler, Müller, Segert och Weimar; men det gäller också — för att här bara nämna arbeten från 1970-talet — exempelvis P.-R. Berger, *Syria* 64, 1975, sid. 192—234; J. M. Bulman, *Westminster Theological Journal* 35, 1973, sid. 80—93; J. G. Bunge, *Journal for the Study of Judaism* 4, 1973, sid. 169—182; *idem*, *Cercle d'études numismatiques* 11, 1974, sid. 8—11; W. J. Dumbrell, *Reformed Theol. Review* 34, 1975, sid. 16—23; T. F. Glasson, *The Exp. Times* 81, 1970, sid. 247 f.; M. Granot, *Beth Miqra* 65, 1976, sid. 217—226; P. Grelot, *Semitica* 24, 1974, sid. 45—66; *idem*, *Vetus Testamentum* 25, 1975, sid. 711—719; B. C. Habel, *Concordia Theological Monthly* 41, 1970, sid. 10—26; J. D. H. Lebram, *Vetus Testamentum* 20, 1970, sid. 503—524; *idem*, *Journal for the Study of Judaism* 5, 1974, sid. 1—33; F. Rundgren, *Orientalia Suecana* 22, 1973, sid. 66—81; 25—26, 1976—1977, sid. 45—55).

Den egentliga kommentardelen (sid. 125—319) innehåller engelsk översättning, textkritiska noter, filologiska noter och innehållslig kommentar, ofta uppdelad i "Comment: General" respektive "Comment: Detailed". Man får praktiskt taget genomgående intrycket av ett mycket solitt arbete. Den ofta synnerligen problematiska hebreiska/arameiska grundtexten har överflyttats till en högst elegant, idiomatisk engelska, låt vara emellanåt en aning i friaste laget. De textkritiska resonemangen är koncentrerade och välbalanserade; det bör observeras att behandlingen av de hebreiska textavsnitten konsekvent är bestämd av hypotesen "that Aramaic was the original language of the entire twelve chapters now extant in the MT of the book" (sid. 73), ett sakförhållande som resulterar i en viss slagsida mot H. L. Ginsbergs alltid snillrika men emellanåt alltför fantasirika rekonstruktioner (det är ingen tillfällighet att Ginsberg är kommentarens mest citerade författare; se Index, sid. 309); därigenom kan Hartman-Di Lellas kommentar i

textkritiskt avseende sägas representera en motpol i relation till den ytterst konservativa textkritiska behandlingen av Dan. i A. Lacocques kommentar (*Le Livre de Daniel*, Commentaire de l'Ancien Testament XVb, 1976; kort omnämnande i *STK* 54, 1978, sid. 73 f. av S. Hidal). De filologiska noterna är av hög kvalitet och speglar på ett föredömligt sätt forskningsläget (beträffande vissa förbisedda specialundersökningar, se ovan). Samma sak gäller väsentligen även den innehållsliga kommentaren (därmed inte sagt att alla förklaringar är lika övertygande; för att bara ta ett enda exempel torde det vara oriktigt att identifiera *hāmdat nāšim*, översatt "the darling of women" 11: 37, med "the fertility god Tammuz [or Adonis]" [sid. 302]; av allt att döma avser uttrycket i stället Dionysios; utförlig argumentation hos Bunge, *op. cit.*, 1973).

Tryggve Kronholm

Jacob Haberman: *Maimonides and Aquinas. A Contemporary Appraisal. With a Foreword by Professor Joseph L. Blau.* Ktav Publishing House, Inc., New York 1979. XX, 289 sid. Pris U.S. \$ 17.50.

Författaren till föreliggande religionsfilosofiska studie har en ovanlig bakgrund. Han är fil. dr från Columbia University (i kombinationen religionsfilosofi och mellersta österns språk och kulturer); han är även jur. dr från New York Law School; dessutom är han rabbin. Hans yrkesverksamhet faller emellertid inom den amerikanska affärsvärldens diffusa gränser (bokens omslag presenterar honom som "active in the real estate and construction business"). Han har framträtt på den vetenskapliga scenen med några bidrag i *The Jewish Quarterly Review* och uppges dessutom vara "the author of more than 50 articles in the new sixteen-volume *Encyclopaedia Judaica*" (hans medverkan där rör dock vare sig artikeln "Aquinas, Thomas" eller "Maimonides, Moses" utan betydligt blygsammare uppgifter; en genomgång av den slumpmässigt uttagna vol. 10, "Jes-Lei", i detta verk gav vid handen att signaturen "J. H." svarat för bidragen "Joseph ben Zaddiq", 29 rader, och "Judah ben Nissan", 17 rader).

Liksom författaren är ovanlig är hans verk



ovanligt. Han har ställt sig uppgiften att med hjälp av vissa nutida metoder för filosofisk analys kritiskt granska den syntes mellan tro och förnuft som han finner hos i synnerhet Maimonides (1135—1204) och Thomas ab Aquino (1225 [1224?]—1274).

Efter ett tämligen svulstigt förord (sid. XIII—XX) och ett första kapitel med rubriken "Introductory" (sid. 1—5), där det anges att det är Immanuel Kant som varit Dr. Habermans ledstjärna vad gäller arbetets kritiska syfte, medan kritikens metodologiska detaljer inspirerats av empirismen hos David Hume och dennes efterföljare, ges en chockerande yttlig framställning av "The Maimonidean Synthesis" (kap. 2, sid. 7—13) respektive "The Aquinian Synthesis" (kap. 3, sid. 15—17). Med denna snabbskiss som bakgrund företas en kritisk utvärdering av de båda giganternas religionsfilosofi. Det sker i tre avsnitt kring frågorna om förhållandet mellan tro och förnuft ("The Attempted Harmonization of Faith and Reason as Illustrated by the Doctrine of Creation", kap. 4, sid. 19—40), om konflikten mellan vetenskap och religion ("Devices to Bypass the Conflict of Science and Religion", kap. 5, sid. 41—76) samt om religionens och filosofins respektive egenart ("Autonomy of Religion and Philosophy Preferable to Their Synthesis", kap. 6, sid. 77—83). Dessa tre avsnitt, som är arbetets ryggrad, följs av ett sjunde kapitel "Conclusion and Evaluation" (sid. 85—117), som ingalunda sammanfattar vad som tidigare sagts — vilket, det skall erkännas, inte hade varit lätt — utan är fyllt av en i huvudsak oordnad hop nya synpunkter på frågan om tro och förnuft, religion och vetenskap etc., därtill av de egendomligaste definitioner av skillnaden mellan judendom och kristendom (vad nu det har med bokens tema att göra); här hävdas det bl.a. att den kristna tron "is based on a series of miracles", medan detta inte skulle vara fallet med judendomen (sid. 90); rabbinen har tydligen glömt att den rationella judendomen står och faller med ett under så irrationellt som något: att den ende Guden utvalt Israel och uppenbarat för det sin *Torā* genom Moses förmedlande hand! Det stycke, som inadekvat betitlats "Conclusion and Evaluation", följs av en "Epilogue" (sid. 119—147), som ingalunda behandlar Thomas eller Maimonides, utan tar läsaren med genom rymder vida till "Herbert Loewe's Apologia for Traditional Judaism: An Unorthodox Defense of Orthodoxy" (sid. 119—147); avsnittets stora betydelse inom bokens ram framgår av bekännelsen: "Speaking for

myself, I can only say that Loewe was my 'Guide for the Perplexed'" (sid. 146), vilket väl inte innebär att Loewe skall bära hundhuvudet för att ha varit författarens "Guide into Perplexity". Efter s.k. slutsats och epilog fortsätter arbetet med inte mindre än fem appendices, ett om lagens plats i Maimonides' tankesystem ("RaMBaM or Maimonides", sid. 149—154), ett om "The Historians of Medieval Jewish Thought" (sid. 155—157), ett om "Kant and Judaism" (sid. 159—162), ett om "The Keystones in S. R. Hirsch's Philosophy of Religion" (sid. 163—167) samt ett om "The Fatherhood of God as the Foundation of Morality" (sid. 169—175). Framställningen är försedd med utförliga noter (sid. 177—271), en "Bibliographical Note" (sid. 273) och "Index of Ideas, Names, and Terms" (sid. 275—289).

Dr. Haberman konstaterar — inte helt sensationellt — att Maimonides och Thomas sökt förena tro och förnuft genom att uppta i sina synteser element av platonisk och aristotelisk filosofi (jfr t.ex. J. I. Dienstag, *Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas*, 1975, spec. sid. XIII—LIX, där också de arabiska förmedlarna behandlas; jfr rec. i *STK* 53, 1977, sid. 33—35). Förf. konstaterar likaså att de båda religionsfilosoferna i vissa frågor visar en tendens att fjärma sig från Aristoteles och närma sig Platon, som exempelvis då Maimonides tar Platons politiska filosofi i sin tjänst och betraktar Mose som den store filosofen, för att därmed understryka nödvändigheten av den gudomliga uppenbarelsen i tillägg till förnuftet, eller då Thomas från Platon hämtar tanken att människan har en bestämmelse hinsides hennes natur, en bestämmelse som hon når genom gudomlig nåd.

Habermans egentliga bidrag består i att han kritiserar Maimonides' "Method of Contradiction" genom att visa att vad som helst kan bevisas med hjälp av antagandet av två motsäggande förutsättningar; på likartat sätt kritiserar han Thomas' "Method of Analogy", som förf. lättvindigt bestämmer som enbart en lek med ord. Den föga uppseendeväckande lärdom han drar är att teologin måste slå vakt om sin självständighet i förhållande till den rationella vetenskapen, och denna å sin sida i förhållande till teologin, eller annorlunda uttryckt, att religionen — judendomen *par préférence* — inte är beroende av filosofin.

Arbetet är en guldgruva för envar som önskar lära känna Dr. Habermans tänkande. De läsare som primärt är intresserade av Maimonides' respektive Thomas' religionsfiloso-

fiska system och en kritisk analys av dessa torde däremot inte ha mycket att lära här. Det skall för all del erkännas att författarens allmänna beläsenhet är förhållandevis stor (främst dokumenterad i noterna); det skall också erkännas att framställningen emellanåt är intellektuellt sprudlande och bitvis underhållande. Det formligen blixtrar av associationer i alla riktningar, det forsar fram citat i en aldrig sinande myckenhet. Vad som däremot fullkomligt saknas är ett klart avgränsat undersökningsobjekt, en otvetydigt formulerad uppgift, en översiktlig disposition, en stringent stil, en koncentrerad och konsekvent diskussion, och några tydligt utmejslade slutsatser.

Själva bokens förutsättning — att såväl Maimonides' som Thomas' syntes av tro och förnuft inbjuder till kritiska invändningar — är ju inte särskilt kontroversiell. Men Habermans kritiska granskningar och egna alternativ framläggs på ett så oordnat sätt att de nära nog är oåtkomliga för en systematisk analys och seriös kritik. Det erkännandet får man ge förf. att han själv tycks ha haft detta på känn, då han i förordet skriver: "My absence for some time from the groves of Academe will account (sic!) for what well may appear at times a flippant style for a scholarly work. Like Dr. Johnson's friend Oliver Edwards, I tried hard to think and write like a philosopher; but despite all my efforts, I note (with embarrassment) that cheerfulness kept breaking in" (sid. XVII). Förf. har dock inte blivit mer "embarrassed" än att han låtit publicera röran under etiketten "a scholarly work". Till undvikande av all tve tydighet bör det också göras klart att det ingalunda enbart är bokens "stil" som är besvärande, t.ex. de många personliga värdeomdömena, det rika bruket av adjektiv och den stora tätheten av orden "I" och "me" etc. Nej, det verkligt besvärande är att bokens enda skönjbara mönster är det fria associerandets disposition, att hela arbetet är ett enda religionsfilosofiskt tankebubbel, låt vara kring vissa temata. Förf. låter sig emellertid inte nedslås av sin upptäckt beträffande det egna verkets brist på vetenskaplig stil och form: "I shall soon make amends for this" (sid. XVII). Som en *futural* ersättning för ovetenskapligheten hos det opus förf. just lämnat till trycket utlovar han att i Schweiz inom kort utkomma med en andra monografi, denna gång på tyska. Dess titel blir: *Erörterungen zu einer quellenkritischen Untersuchung der inneren Voraussetzungen der Grundlinien der Entwicklungsgeschichte der mittelalterlichen jüdischen Religionsphiloso-*

*phie*. Det låter illavarslande.

Det är avslutningsvis endast att beklaga att Ktav Publishing House, som gjort den seriösa forskningen så stora tjänster, har accepterat att utge Dr. Habermans *Maimonides and Aquinas*.

Tryggve Kronholm

Mayes, A. D. H.: *Deuteronomy (New Century Bible)*. London, Oliphants 1979. Pris £ 8,95.

Vi har här en ny, för att inte säga den enda nyare kommentaren till 5:te Mosebok, en bibelbok som annars haft en framträdande plats i det exegetiska rampljuset under senare år. Ibland har man haft en känsla av att Deuteronomium och deuteronomistiken har stått som orienteringspunkten för hela Gamla Testaments teologi.

Mayes' kommentar ansluter sig väl till de övriga i samma serie. Själva kommentaren är både lättöverskådlig och substantiell. Den består omväxlande av längre sammanfattande avsnitt och detaljkommentarer där realianotiser är rikligt förekommande. Visserligen är utgångspunkten för hela denna kommentarserie den engelska Revised Standard Version — översättningen, men Mayes arbetar i så nära kontakt med grundtexten att boken är fullt användbar också som "språklig" kommentar. Å andra sidan är det naturligt att kommentaren titt och ofta diskuterar just RSV-textens ordval.

För att nämna Mayes' inställning på några kontroversiella punkter kan vi först se på festkalendern i Deut 16. Enligt författaren har mazzot-ätandet haft ett ursprungligt samband med uttåget ur Egypten, men först av den deuteronomistiske laggivaren förenats med den ursprungligt apotropeiska "Passover"-riten.

Texten om de levitiska prästerna i Deut 18, 1—8 förklaras så, att vi har en gammal prästlag i v. 3, som av den deuteronomistiske laggivaren tillämpats på de levitiska prästerna. I texten läser vi, att varje levit, som kom till templet hade rätt att få tjänst där. Enligt Mayes gäller detta å ena sidan som ett erkännande av ett gammalt levitiskt anspråk på prästämbetet, men han hävdar å andra sidan också att prästadömet i praktiken bara gällde en minoritet av leviterna, de som i P-verket preciseras som Arons avkomlingar.

Som ett tredje exempel på Mayes' exeges kan

Deut 26,5—9 nämnas. Mången läsare drar sig nog till minnes att denna text av G. von Rad gjordes känd som ett mycket gammalt "Ur-Credo". Här anknyter Mayes till Rosts kritik och ser det hela som en sen historisk sammanfattning, avsedd att ge motivering för offret av förstlingsfrukten i v. 10.

Själva kommentaren är föregången av en inledning, som i sin omfattning gränsar till en mindre monografi. Här behandlas hela Deuteronomium med tyngdpunkten på de tre rubrikerna Struktur, Teologi och Historisk bakgrund. Det nu vanliga sättet att strukturera Deuteronomium efter prologen (kap. 1—11), lagarna (kap. 12—26), och välsignelser och förbannelser (kap. 27 ff.) som en direkt parallell till främre orientaliska vasallförbund, bryter Mayes helt med. Visserligen finns det enligt författaren vissa förbunds-element i Deuteronomium, men dessa har kommit in på ett sent stadium och är inte dominerande. Deuteronomium är istället först och främst en lagbok, som ursprungligen bestått av spridda delar av kap. 4—25. Denna lagbok har genomgått två deuteronomistiska redaktioner. Den första redaktionen lade till kap. 1—3 samtidigt som boken kopplades till hela det deuteronomistiska historieverket. Den andra redaktionen hade samband med bokens infogning i pentateuken. Det var då som förbunds-elementen, vilka i och för sig kan ha varit av gammalt ursprung, lades till.

Mayes löser också upp sambandet mellan Deuteronomium och Josias reform. Man har ofta läst, att den bok som Josia enl. 2 Kon. 22 fann i Jerusalems tempel skulle vara identisk med åtminstone någon del av 5:te mosebok. Mayes avvisar hela denna berättelse om den funna boken, som ett tydligt deuteronomistiskt inskott utan historiskt värde. Enligt författaren har boken sitt ursprung hos från början icke prästerliga leviter, vilka senare knöts till Jerusalems tempel. Deuteronomium utgjorde således inte basen för Josias reform utan tillkom någon gång mellan denna reform och år 598, då författaren menar att det deuteronomistiska historieverket komponerades.

Författaren lägger fram sina stundom omskakande teser på ett noggrant, klart och väl underbyggt sätt, som gör det hela mycket övertygande, men ändå torde debatten om denna bibelbok inte vara förd till sitt slut.

Stig Norin

Miller, Patrick Jr: *Genesis 1—11. Studies in Structure and Theme (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 8)*. Sheffield 1978.

Tidsskriften JSOT är en ny mycket okonventionell gammaltestamentlig publikation. I den till tidskriften hörande supplementserien har utgivits såväl högkvalificerad forskning som en del saker av mera blandad halt. Till det senare torde vi få räkna föreliggande lilla skrift om 50 sidor. I tre kapitel behandlas lika många tema, vilka författaren anser genomgående i den gammaltestamentliga urhistorien. Dessa tema är 1) Interrelationen mellan den gudomliga och den mänskliga världen, 2) Korrespondansen mellan synd och dom samt 3) 'adamä-motivet.

Det första kapitlet, som både till omfång och innehåll är det tyngsta tar sin utgångspunkt i de tre ställen där Gud talar i 1.pers.plural. Författaren ansluter sig till teorien att detta är ett assimilerat mytologiskt element. Genom hela urhistorien går en spänning mellan den mänskliga och den gudomliga världen. I berättelsen om Babels torn i Gen. 11 föreligger det en direkt parallellism mellan människornas "kom åt oss . . ." i v. 3 och v. 4 och å andra sidan det gudomliga "Välän, låt oss stiga ned . . ." i v. 7. På hebreiska blir parallellismen ännu tydligare. Interrelationen mellan "gudar" och människor är inte begränsad till P eller J-skiktet utan gäller urhistorien som helhet.

Andra kapitlet visar hur straff och synd är nära relaterade till varandra. I Gen. 3 bestod synden i att mannen åt (av trädet). Straffet handlar också om att äta (i ditt anletes svett). I Gen. 9,6 har vi budet "Den som utgjuter människoblod, hans blod skall utgjutas". Ett tredje exempel är Gen. 11 där synden, förhåvelsen, har sin grund i det gemensamma språket, vilket Gud som straff förbistrar. Men författaren skulle ju också kunna gjort reflexionen att detta ju ingalunda är något speciellt för urhistorien utan en såväl allmänorientalisk som allmänbiblisk princip, som fortsätter också i NT. "Är någon lem till förförelse, så hugg av den."

Slutligen vill det tredje kapitlet, som gör ett något fantasifullt intryck, hävda att det i den jahvistiska urhistorien finns en genomgående ordlek mellan begreppen 'adam, människa, och 'adamä, mark, jord. Detta skulle syfta på att människans hela liv står i ett nära samband med jorden hon lever på. Man må gärna instämma i slutsatsen, men vägen dit förefaller något knagglig.

Stig Norin

Traugott Holtz: *Jesus aus Nasareth*. 124 s. Union Verlag, Berlin 1979.

”Att en judisk obygdsmänniska (Hinterwäldler) från Galileen, som aldrig överskred Palestinas gränser, inte lämnade ett skriftligt ord efter sig, en som talade om världen och dess gång bara i deras förhållande till en Gud, som strax skall bereda denna värld en ände, och som slutligen blev avrättad, på ett nesligt sätt och övergiven av sina sista anhängare, att en sådan man skulle komma att bestämma tideräkningen (eg. tidens rörelse) och ge den namn och kon- tur, det låg inte särskilt nära till hands.”

När professorn i Halle, Traugott Holtz, skall skriva en liten bok om den man och gärning som fått dessa märkliga historiska verkningar, tar han inte till de väldiga ord och det ofta lite ihåliga patos som präglar många Jesusböcker. Han framlägger nyktert och sakligt vad han menar vi kan veta om mannen från Nasaret. Framställningen riktar sig till bildade lek- män. Den är allmänförståelig men vetenskap- ligt underbyggd. Förf. kan naturligtvis inte detaljerat diskutera de invecklade frågorna om de enskilda traditionernas äkthetsgrad. Han måste nöja sig med att i väl avvägda formu- leringar ange sina bedömningar. Hans inställ- ning till det synoptiska materialets källvärde är genomgående påfallande positiv.

Bokens disposition är otvungen. Efter ett kapitel om källorna (s. 11—25) och en skiss över de närmaste historiska förutsättningarna för Jesu framträdande (26—38) ägnas det tred- je kapitlet åt Jesu härkomst; här behandlas också hans samband med Johannes Döparen (s. 39—52). Nästa kapitel handlar om förkun- nelsen om Gudsriket. Riket tillhör framtiden men är ”teckenartat och som ett förskott” närvarande redan nu i Jesu person och gär- ningar. Som företrädare för det kommande riket helar Jesus enskilda människor till själ och kropp och helar också den sociala gemen- skapen (53—62). Ett kort kapitel ägnas åt Jesu gärningar, som av naturliga skäl hålls ihop med hans förkunnelse (63—69).

I sjätte kapitlet — om Jesu krav — under- stryker författaren bergspredikans betydelse som väsentlig källa. I den — som urkristen- domen lade stor vikt vid — framträder den kombination av ”tillsägelse av frihet och krav på verkligande av sådan frihet”, som var typisk för Jesus (70—83). Jesu självförståelse skisseras i nästa kapitel (84—94). Han måste ha nåtts av Döparens eskatologiska botsförkunnelse (jfr även 46—52), och mottagandet av johannes-

dopet har av allt att döma haft en avgörande betydelse för hans förståelse av sin kallelse och sitt uppdrag, haft ”liksom en utlösande funk- tion”. Under hela sin gärning från denna tid- punkt står Jesus helt och hållet ”i tjänst åt det uppdrag, som han utträtt i ord och gärningar”. Han är nu löst från alla mänskliga band, han betraktar sig som en profet, ja som mer än en profet. Han har ett självmedvetande som måste betecknas som messianskt.

Holtz ägnar jämförelsevis stor uppmärksam- het åt människosynslogierna i evangelierna (utan att göra de gängse detaljanalyserna). Bas- delen av dessa utsagor bedöms som autentiska. Och de ger oss — menar författaren — en adekvat inblick i Jesu egenartade självmedve- tande, i vilket insikten om *lidandets* nödvän- dighet ingår. Däremot har titeln Messias/Kris- tus blivit användbar först efter påsk och då utanför Palestina, där denna titel — bland ju- darna — hade ”en annan och mycket vidare betydelse”. Även Gudssons- och Kyriostitlarna har kommit till positiv användning först i den kristna församlingen efter påsk.

Frågan hur Jesus tydde sitt lidande behand- las inom ramen för nästa kapitel, vars huvud- del handlar om Jesu sista färd till Jerusalem, den som slutade med att han blev avrättad och att lärjungarna vände tillbaka till Galileen, ”nedslagna och avgrundsdjupt besvikna” (95— 108). Holtz menar att Jesus inte bara förutsåg sitt lidande utan också tydde det i ljuset av sin helhetssyn. Traditionerna har vidareutvecklats och berikats, men bakom dem måste vi räkna med att Jesu egen tolkning står. Han har för- stått ”sin död som självutgivelse för denna självsäkra värld, som dock är så omedelbart och oundvikligt hotad av den förintande do- men. Den förintelse, som den bereder sig själv, tar han på sig för dess räkning.”

Slutkapitlet (109—112) antyder i korta drag händelsernas utveckling: anhängarnas upple- velser, som övertygade dem om att Jesus var uppstånden och att hans verk fortsatte. Detta avhandlas helt kort, men betydelsen under- stryks: ”Också efterhistorien hör till ett ske- ende, värderar det och — omvärderar det väl också.” Ett appendix innehåller ett antal vik- tiga nytestamentliga texter av relevans (113— 122).

Boken är enkelt och sobert skriven. Den ger en sluten bild av Jesus, hans syn på sig själv och sin uppgift, hans uppträdande med ord och gärningar, hans livsöde och tydning av detta. Urkristendomens tolkning av mannen från Na- saret bejakas i allt väsentligt som historiskt

välgrundad. Det hindrar inte att Holtz på mer än ett ställe antyder att kyrkans förvaltning av arvet och uppdraget från Jesus ingalunda är höjd över allvarlig kritik.

Den sensationslystne som vill läsa nya, fantastiska "avslöjanden" om att Jesus i själva verket var en hippie, en beväpnad revolutionär, en magiker eller något annat i den stilen, har ingenting att hämta i den här boken. Inte heller hyperskeptikern som förklarar källmaterialet fundamentalt otillförlitligt och sedan överlämnar oss åt icke-vetande och hypoteser. Men den som uppfattar Jesus som en historisk gestalt, som rimligen bör ha blivit elementärt förstådd av dem som kände honom, älskade honom och *ville* förstå honom, får nykter vägledning i Traugott Holtz' lilla Jesusbok.

Birger Gerhardsson

#### NYTT LJUS ÖVER KRISTEN GNOSIS

Elaine Pagels: *The Gnostic Gospels*. xxxvi+182 s. Random House, New York 1979. Pris \$ 10.00.

För snart 35 år sedan (i december 1945) gjordes ett skriftfynd i Egypten, som vid sidan av Dödahavsruellarna har gett oss det viktigaste nytillkomna källmaterialet om kristendomens ursprung och äldsta historia. Nag Hammadi-fyndet — så kallat efter en stad i vars närhet upptäckten gjordes — har aldrig blivit så omskrivet och omdiskuterat som Qumrantexterna, vilket till stor del beror på handskrifternas växlande öden efter upptäckten. Av olika anledningar kom utgivningen att bli skandalöst fördröjd, och först nu föreligger biblioteket i en komplett utgåva och samtidigt i en fullständig översättning till engelska, *The Nag Hammadi Library*, utgiven av James A. Robinson, Brill, Leiden 1979. En amerikansk upplaga i paperback är under utgivning.

Skriftsamlingen från Nag Hammadi kallas ofta "det koptisk-gnostiska biblioteket", och en stor del av de ingående 52 skrifterna är också utpräglat gnostiska. Genom dem har vi fått en överväldigande materialsamling, som tvingar oss till omprövning av vår syn på gnosticisms historia. Dessutom finns i biblioteket flera skrifter som inte omedelbart kan kallas gnostiska, och som i vissa fall hör tydligt hemma i

annan tradition. Den förste forskare som skrev om fyndet, fransmannen Jean Doresse, föreslog att biblioteket hade tillhört en gnostisk sekt. Nu vet vi genom studier av pärmfyllnader och underskrifter (kolofon) till de enskilda skrifterna att samlingen har ingått i ett pachomi-anskt klosterbibliotek. Förmodligen har skrifterna rensats ut som teologiskt tvivelaktiga under Athanasius' kampanj för den nicenska ortodoxin vid mitten av 300-talet.

En av medöversättarna i *The Nag Hammadi Library* är den amerikanska forskaren Elaine Pagels, som redan har gett ut flera intressanta böcker om Johannes' respektive Paulus' roll inom den kristna gnosis. I sin senaste bok, *The Gnostic Gospels*, försöker hon att på grundval av Nag Hammadi-fyndet ge en samlad bild av gnosticismen, framför allt i dess motsättning till den kristna huvudtraditionen, som hon kallar "den ortodoxa". Hon kommer här till flera överraskande resultat, och gnostikernas livssyn är framställd med en fräschör som gör boken till en njutbar läsning också för den icke fackkunnige. Själv tycker jag mig aldrig tidigare ha kommit gnostikerna så personligen in på livet, inte ens i Hans Jonas' arbeten, som det ligger närmast till hands att jämföra med.

Pagels har inte kunnat genomföra sin tolkning utan att göra ett begränsat urval av frågeställningar. Hon utelämnar helt de till leda uttröskade frågorna om gnosticisms rötter i judisk, iransk eller grekisk tradition. Men också en del av de oftast omtalade dragen inom den kristna gnosticismen — också i Nag Hammadi-texterna — ställs i bakgrunden: den vildvuxna spekulativen om eoner och arkonter, den skarpt dualistiska världsåskådningen, det radikala förkastandet av Gamla testamentet. Dragen finns med men görs inte till huvudsak här.

I stället skjuter författaren fram andra motiv, som är väsentliga för gnostikernas hela livshållning, och som vi snart återkommer till. Den här perspektivförskjutningen, subjektiv som den kan förefalla, är här ganska rimlig. All gnosis var inte radikalt dualistisk, och man kan därför inte ta med en absolut dualism mellan ande och materia i grunddefinitionen. Den kosmologiska spekulativen blommar i en del — men bara just en del — av Nag Hammadi-skrifterna, och den stora variationen i systemen tyder på att de kanske inte var något självändamål utan snarare ett mytiskt-symboliskt uttryck för en underliggande åskådning. Vad slutligen inställningen till Gamla testamentet beträffar, menar jag nog att den borde

ha tillmätts större betydelse, men Pagels gör inte anspråk på att ha gjort någon heltäckande framställning. Det finns väl f.ö. knappast någon för närvarande som skulle vara kapabel till en allomfattande syntes av vår kunskap om gnosticismen.

Av gammalt har man brukat betrakta gnostikerna med kyrkofädernas ögon, och trots alla strävanden till objektivitet har något av detta hängt med också i nutidens vetenskap. Gnostikerna var "de andra", "heretikerna", avvikare med ett förvridet tanke-system. De försök som har gjorts att se tillvaron och den dåtida situationen ur gnostikernas perspektiv är ganska sällsynta. Walter Bauers *Rechtgläubigkeit und Ketzeri* (1934) ville som bekant ge gnostikerna en mera tillbörlig plats i den tidigkristna historien, men Bauer intresserade sig ganska litet för gnostikernas syn på sig själva. Förutsättning för en bild av gnosticismen sedd inifrån fanns egentligen inte förrän Nag Hammaditexterna publicerades, men här finner vi nu många talande exempel på gnostiskt självmedvetande.

Pagels framställning sker konsekvent ur gnostikernas eget perspektiv, och här framstår alltså de "katolska" eller "ortodoxa" kristna som de annorlunda. Det är en nyttig övning att byta perspektiv på det här sättet, också — och inte minst — för den som saknar sympatier för gnostiska läror och livsmönster. Författaren koncentrerar sig som nämnt på ett antal kontroverspunkter, som det är värt att gå in på.

Tron på Jesus som en historisk person (innefattande hans inkarnation, hans kroppsliga lidande och hans uppståndelse) är en hörnsten i den "katolska" kyrkans lära. Pagels visar här hur intimt Jesu kroppslighet och kyrkans synliga yttre form hänger samman med varandra. Den katolska traditionssynen och ämbetsbärens roll i kyrkan kan bara förstås mot bakgrunden av tron på Kristi mänsklighet. Eftersom Jesu jordiska verksamhet är avslutad efter himmelfärden, blir det kyrkan och framför allt biskoparna och presbytererna som förvaltar traditionen från Jesus. En antignostisk författare som Irenaeus betonar ständigt hur den historiska traditionen har förts från apostlarna fram till hans egen tid och hur det är ämbetet som är den legitima traditionsbäaren.

För gnostikerna ser detta helt annorlunda ut. De är skeptiska mot Jesu jordiska gestalt överhuvudtaget. Jesu mänsklighet framstår bara som ett yttre fodral, och därför blir inte heller korsfästelsen något annat än ett sken-

bart lidande. På så sätt kan det inte bli någon verklig uppståndelse heller, och viktigare: Jesus blir inte mer närvarande eller frånvarande efter himmelfärden än han var förut. "Den levande Jesus", som han ofta kallas, kan fortfarande upplevas av den som har fått den inre kunskapen eller erfarenheten om honom, och för detta behövs ingen förmedlare i form av kyrka och ämbete. Ur gnostikernas synpunkt är de "ortodoxa" en sorts primitivare eller omogna kristna, som bara håller sig till utanverken, medan de själva har tillgång till inre källsprång och till en personlig gemenskap med den högre verklighet som Jesus företräder.

Det är inte heller i församlingens gemenskap kring biskop och prästerskap som gnostikern möter denna högre verklighet utan i sitt eget inre. Det är en "okyrklig", individualistisk fromhet, besläktad med olika former av mystik — ett ord som Pagels f.ö. tycks undvika konsekvent. Gnostikernas ideal är inte den troende och in i döden lojale kyrkomedlemmen utan den personlige sökaren. Den gudomliga verkligheten är ingenting som kan förmedlas utifrån, den kan bara återfinnas inom den sökande människan själv.

Detta sätter också sin prägel på inställningen till martyriet, som var en påtaglig verklighet just under de århundraden då Nag Hammadiskrifterna författades. För den stora kyrkan var martyriet krönet på en kristens liv, och vi vet också att många avsiktligt sökte martyrdöden, då förföljelserna pågick. Gnostikerna däremot förkastade längtan efter martyrskap som en förblindad fanatism och som en otillbörlig genväg att försöka nå frälsning. I stället betonar man gärna att inte bara den kristnes död utan hela hans liv skall vara ett *martyrion*, ett vittnesbörd om Jesus. Naturligtvis spelar synen på Jesu mänsklighet in också här. För de "ortodoxa" kristna innebar martyriet att följa Jesus i döden, men för gnostikerna var det kroppsliga lidandet ingen väg till världens eller den enskildes frälsning.

Också förhållandet mellan man och kvinna var annorlunda bland gnostikerna. I Nag Hammadiskrifterna finner vi en långtgående asketism, och man får intrycket att många av gnostikerna levde i celibat som en följd av sin åskådning. Å andra sidan hade teologin ibland mindre utpräglad maskulina uttryck än i den stora kyrkan. I den valentinianska teologin får Gud drag av Moder, och den ickeinstitutionella inställningen hos gnostikerna ledde ibland till att män och kvinnor blev mera jämställda i församlingarna (eller konventiklarna) än vad

som annars var fallet. Markosianerna — en grupp med sakramental och magisk prägel — tycks också ha haft kvinnliga präster: Vid de ceremoniella gudstjänsterna drog man varje gång lott om vilka som skulle fylla de olika liturgiska funktionerna, oberoende av kön.

Det är nog inte något tvivel om att Elaine Pagels har gripits av sympati för sitt studieobjekt, och att de antiinstitutionella och feministiska dragen appellerar till henne själv. Å andra sidan är hon medveten om att det aldrig skulle ha blivit någon kristen världs rörelse, om gnostikerna hade fått bestämma utvecklingen.

Den avgörande frågan är emellertid om Pagels teckning av den kristna gnosis och dess förhållande till den kristna huvudströmningen är riktigt tecknad. Hon tillför debatten väsentliga synpunkter, men hon uppfordrar också till motsägelser. Hennes polarisering mellan "gnostiskt" (antiinstitutionellt, personligt) och "ortodoxt" (institutionellt, traditionsbundet) är knappast möjlig utan en viss förenkling. Det finns nämligen från kristendomens början (och skönjbart redan i Nya testamentet) en skillnad mellan vad jag vill kalla exoterisk och esoterisk tradition, och dessa står inte i nödvändig opposition.

Med den "exoteriska" traditionen menar jag då både Jesu förkunnelse och Gudsrikets ankomst och det kerygmatiska budskapet om Jesus som Messias och Guds Son, som har lidit, dött och uppstått. Traditionen har burits av apostlarna och deras efterträdare och har omsider fått sin skriftliga fixering i den nytestamentliga kanon. Här gäller det för den enskilde att tro på Jesus som Guds Son och frälsare, att låta döpa sig och leva i kyrkans gemenskap, samlad kring biskopen och kring eukaristin. Enligt det "exoteriska" synsättet framstår Kristus framför allt som sakramentalt förmedlad. Han har lämnat sina lärjungar vid himmelfärden men har lovat att vara med dem, och detta finner man främst realiserat genom hans sakramentala närvaro i eukaristin. Ofta ser man hans närvaro i kyrkan som förmedlad av Anden snarare än som en personlig närvaro. Den personlige Kristus, honom som lärjungarna såg och talade med, väntar man sig i stället åter vid den kommande domen.

Det jag här kallar "esoterisk tradition" är inte några hemliga läror av det slag som fanns bland gnostikerna utan en typ av undervisning som bara kan förmedlas på en mera intim, personlig väg. Ofta rör det sådant som den enskilda människans förhållande till Gud och till Kristus, hennes väg genom livet, hennes per-

sonliga sökande och hennes slutliga livsmål. Sådant — som i senare teologi kallas "spiritualitet" — är inte på något vis förbehållet gnostikerna. Vi finner en personlig och existentiell Guds- eller Kristusrelation hos Paulus och i de johanneiska skrifterna men också i den synoptiska traditionen, särskilt i den del av Jesu förkunnelse som riktar sig till den trängre lärjungakretsen, och som också ofta kallas hans "esoteriska undervisning". Till skillnaden från den "exoteriska" förkunnelsen, som kan predikas för stora skaror på en gång, förutsätter den "esoteriska" undervisningen en mindre krets av lärjungar, samlade kring sin mästare. Samtalet är den naturliga formen, inte det ensidiga lyssnandet på en förkunnare. Den vanliga dialogformen i gnostiska skrifter återspeglar just denna typiska situation.

Genom hela kyrkohistorien — ja, också genom den allmänna religionshistorien — finns det en ständig spänning mellan det kollektiva och det intimt personliga. Religionen tar sig ständigt uttryck både i sociala sammanhang och i enskildas erfarenhet. Det gäller självklart också den tidiga kristendomen. Den "exoteriska" och den "esoteriska" sidan av de kristnas liv under de första århundradena uteslöt ingalunda varandra utan förutsatte tvärtom varandra. Både den yttre gemenskapen och den inre, existentiella meningen var nödvändiga betingelser för en fungerande kyrka. En enbart "yttre" eller enbart "inre" form har därför sällan, om ens någonsin förekommit. Också gnostikerna hade sina former av social gemenskap, mer eller mindre avgränsade från omvärlden. Å andra sidan kan vi inte räkna med en frånvaro av den personliga dimensionen inom den institutionella kyrkan, som i så hög grad berodde av medlemmarnas personliga entusiasm och offervilja. Ignatius av Antiokia tas av Pagels som exempel på institutionalistisk kristendom, men hos honom hittar vi exempel på en personlig glöd och en närmast johanneiskt färgad mystik: "Det finns ett levande och talande vatten inom mig, som säger mig: 'Gå till Fadern'" (Rom. 7: 2).

Det är hos de alexandrinska teologerna, Clemens och Origenes, som vi bäst ser hur den kyrkliga och den personliga dimensionen samverkade. Just på den grunden har de alexandrinska författarna blivit beskyllda för att vara gnosticiserande. Pagels för den traditionen vidare, fastän hon vänder på det hela och gör Clemens och Origenes till något slags hedersgnostiker men utan att diskutera saken mera ingående. Det är riktigt att "gnosis" hos t.ex.

Clemens har en positiv valör och står för den högre insikt som den fullmogne kristne med tiden bör förvärva, men detta har inte med gnosticism i vedertagen betydelse att skaffa. Det betyder just en personlig tillägnelse och en djupare gudserfarenhet som bör tillväxa hos den enskilde kristne.

Långt ifrån att vara en isolerad specialform av kristendom kom den alexandrinska teologin att bli bestämmande för kristendomens utveckling i den följande tiden. Det senare eremit- och munkväsendet kom att bilda en "högre skola" för dem som ville söka fullkomlighet. Det är inte utan orsak som de första kända ansatserna möter i generationen efter Origenes och just i Egypten. Det är också här, i Vita Antonii och i berättelserna om ökenfädernas liv som vi har de första beskrivningarna av personlig fromhet i den kristna litteraturen.

Som redan har nämnts, undviker Elaine Pagels genomgående att diskutera inställningen till Gamla testamentet och därmed också inställningen till judarna i de gnostiska skrifterna. Hon tar heller aldrig upp det sammanhang som finns mellan dominerande grupper inom judendomen och den "ortodoxa" kristendomsformen. Judarna var ett folk i yttre mening, och då de kristna framställer sig som "det sanna Israel", det nya gudsfolket, betyder det att de ansluter sig till judendomens sociala och institutionella former, ofta med diasporasynagogan som mönster. Ämbete, gudstjänst, kyrkorätt, allt detta som hör till kyrkans yttre ordning, är i eminent grad ett arv från judendomen. Också judarnas bibel övertogs av de kristna. De kristna skrifterna från 100-talet (med undantag av de gnostiska) flödar över av Septuagintacitat, medan nytestamentliga citat är mera sporadiska.

Då gnostikerna bryter dels med den judiska synagogans tradition, inklusive Gamla testamentet, och med den institutionella kyrkan, är detta två sidor av samma sak. Det har tidigt förekommit kristna grupper som har velat bygga sin teologi exklusivt på Jesu förkunnelse med bortseende från dess gammaltestamentliga och judiska kontext. Kanske har man här fått stöd av marginella judiska riktningar eller i äldre judisk vishetstradition. Den sociala formen blir då inte den på synagogan kopierade församlingsgudstjänsten utan den esoteriska lärjungakretsen, där Jesusorden kan utläggas och tillämpas. Thomasevangeliet, som inte utan vidare kan kallas gnostiskt, är ett exempel på en sådan utläggningstradition, och här finns också karakteristiska attacker mot judisk tradi-

tion och praxis, attacker som går utöver dem vi finner i Nya testamentet.

Det ahistoriska eller antihistoriska draget hos gnostikerna — som kanske delvis har hellenistiskt ursprung — står i skarp motsättning till judendomens historiesyn. Tron att frälsningen är ett historiskt skeende hör till den tidiga kristendomens typiskt judiska arv. Den "ortodoxa" kyrkans tro på Jesus som en gestalt i historien och på hans återkomst i den yttersta tiden kan bara förklaras mot bakgrunden av judisk historiesyn och eskatologi. Då gnostikerna avhistoriserar frälsningen genom Jesus, byter de alltså denna mot en annan åskådning, enligt vilken tidens lopp är av ganska underordnad betydelse. Den tidliga symboliken byts mot en rumslig, kosmologisk. Men vi måste samtidigt erinra oss att all judisk teologi vid den här tiden inte var så starkt tidligt och eskatologiskt inriktad. Så t.ex. företräder Filonen en ganska ahistorisk bibeltolkning, och ansatserna att aveskatalogisera frälsningshistorien kan alltså också den ha sina rötter inom judisk tradition.

Samtidigt som den kristna gnosis växer fram under 100-talet, finner vi också en judisk parallell i de mystiska riktningar som med tiden skulle kallas kabbala. Den gnostiska konventionen, där äkta eller föregivna Jesusord penetreras under ledning av en mästare, har sin direkta motsvarighet i den judiska esoteriska kretsen. I båda fallen spelar också översinnliga upplevelser en viktig roll, i den judiska Hekaloth-litteraturen likaväl som i Nag Hammaditexternas skildringar av himmelska visioner (t.ex. i Allogenes).

Den gnostiska antijudaismen kan emellertid gripa tag i den motsättning till den judiska lagfromheten, som finns med redan från kristendomens ursprungssituation. Att bli kristen betyder — inte bara i paulinsk tolkning — att man tar avstånd från judendomens "utvärtes väsen". För den som i likhet med Marcion och många andra gnostiker bryter radikalt med Gamla testamentet och den judiska traditionen, kommer också den "ortodoxa" kristendomen att uppfattas som judaiserande. Den behåller ju inte bara judarnas bibel utan också utvärtes ordningar, sakrament och ämbeten. En spiritualiserande hållning ligger nära till hands i förlängningen av den kritik mot lagfromheten som vi har så många exempel på i Nya testamentet.

Då Elaine Pagels i ett slutkapitel vill summera gnostikernas arv till eftervärlden, nämner hon en rad heretiker och udda teologer genom



tiderna men aldrig den inomkyrkliga asketiska traditionen. Jag tycker nog att det är ett av de svåraste perspektivfelen i hennes framställning. Det är inte utan orsak som ordet *monachos* ("munk") finns belagt för första gången i Thomasevangeliet. Ordet betyder "ensam", "celibatär", men också i djupare mening "den som är helhjärtad", "som ägnar hela sitt liv åt Gud". Den asketism som vi finner i de gnostiska skrifterna, och som i själva verket är ett allmänkristet arv, följer genom hela den tidigkristna historien, och den skulle inte kanaliseras förrän eremitboningar och kloster började växa fram, kanske redan från 200-talet. Vi är mycket litet underrättade om de äldsta kristna asketernas förhållanden och deras eventuella relation till judiska föregångare (som t.ex. Josefus talar om). Som vi har sett, tycks just Nag Hammadi-biblioteket ha tillhört ett tidigt kloster, vilket kunde ha gett Pagels anledning till reflektioner.

Det har varit vanligt att härleda eremit- och klostertraditionen från den världsflykt och det förakt för kroppen, som de gnostiska skrifterna ger oss så många exempel på. Men man kan också se saken i ett något annat perspektiv. Inom den kristna kyrkan har det med säkerhet alltid funnits mindre kretsar, som har velat ägna sitt liv åt studiet av skrifterna i förening med en asketisk livshållning. Gnostikerna visar oss vad som hände, då sådana kretsar kom i direkt opposition mot kyrkan och bröt sig egna vägar. Men en fromhetstradition av det här slaget har funnits också inom kyrkan själv, som t.ex. Clemens av Alexandria visar oss. Dessa kretsar av vishetssökande asketer kan man då se som Antonius' och Pachomius' omedelbara föregångare. Kanske har det funnits ökenremiter före dem, kanske har man funnit andra medel att få den yttre isolering och koncentration som ens syften fordrade. Exempel på en sådan hållning finner vi i en del av de icke-gnostiska texterna från Nag Hammadi, t.ex. i Silvanus' läror.

Elaine Pagels har gjort en utomordentligt värdefull insats genom att på ett så provocerande sätt dra fram annars förbisedda drag i den tidiga gnostiska traditionen. Hon förtjänar väl att läsas och begrundas men också att ifrågasättas. På det sättet ger hon incitament till en kommande debatt inte bara om de gnostiska riktningarnas betydelse utan om det religiösa livet överhuvudtaget inom den äldsta kristendomen.

*Per Beskow*

Martin Luther: *Verker i utvalg. Ved Inge Lønning og Tarald Rasmussen. Bind I og II. 322 + 290 sid. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1979.*

Traditionellt har studiet av Luther och reformationen haft en stark ställning inom svensk systematisk teologi. Så är inte längre fallet. Intresset för Lutherstudier har svalnat och möjligheterna att väcka och bevara ett intresse är begränsade. Detta sammanhänger bl.a. med att vi i detta land i stort sett saknar Lutherskrifter på det inhemska språket. I en situation där språkkunskaperna minskat betyder det, att många av dem som idag läser teologi inte får någon på källorna grundad kunskap om Luther och reformationen.

Annorlunda är det i våra skandinaviska grannländer.

I Danmark utgavs i början på 60-talet ett urval av Lutherskrifter i 4 band (redigerat av bl.a. R. Prenter). Nu utges en andra reviderad upplaga på Aros förlag.

I Norge har man påbörjat en utgåva — Martin Luther: *Verker i utvalg*. Förlaget, Gyldendal i Oslo, får stöd för utgivningen från det norska Kirke- och Undervisningsdepartementet. Urval och översättning görs av Inge Lønning och Tarald Rasmussen. Två av de planerade sex banden har hitintills utkommit.

I det följande skall jag ge några synpunkter på den norska utgåvan. En huvudfråga för Lønning och Rasmussen har naturligtvis varit efter vilka principer man gör och ordnar ett urval. Det kan uppenbarligen göras på olika sätt. I den danska utgåvan har skrifterna delats upp efter sin karaktär, så att t.ex. ett band innehåller skrifter från skilda år om kyrka och gudstjänst. I den norska utgåvan är den överordnade principen en annan. Den anges i förordet, där utgivarna säger att de vill "at brukaren av utvalget så langt det er mulig skal kunne møte den samme Luther som mennesker i samtiden stiftet bekjentskap med ved å lytte eller lese". (s. 8) Det betyder att urvalet läggs upp kronologiskt, så att vi möter Luther i samtida men helt olika typer av texter, såsom predikningar, disputationer, polemiska skrifter etc. Uppläggningsen ger läsaren ett lätt kaotiskt intryck. Det är alltså utgivarnas avsikt. De vill ge en levande bild av Luther och av reformationen. Samtidigt lyfter de genom sitt urval fram det konstanta under denna stormiga tid — bibelutläggningen. Under hela sitt liv är Luther framför allt sysselsatt med att utlägga Skriften, den ena bibelboken efter den andra. Dessa utläggningar har fått stort utrymme i den norska

utgåvan. I det första bandet finner vi utdrag ur såväl den första som den andra utläggningen av Psaltaren. Både det tillfälliga, situationsbestämda, och det konstanta, skriftutläggningen, framhålls genom urvalets uppläggning som väsentliga sidor av Luthers författarskap — ”en levande vekselverknning mellan bibelförståelse och samtidsförståelse”. (s. 8).

Ett avsteg från den kronologiska upplägningen har gjorts. Främst av Luthertexterna står hans företal till det första bandet av hans samlade verk på latin 1545. Här återger Luther händelseförloppet under reformationens tidiga skede. Det han säger har givit forskningen problem. En intensiv debatt har förts främst på kontinenten om tidpunkten för det s.k. reformatoriska genombrottet. I en av de två inledningarna redogör Inge Lönning för debattläget. Med rätta kritiserar han sättet att fråga efter en bestämd tidpunkt för något som rimligen måste ses som en utvecklingsprocess. Han ansluter sig Leif Granes uppfattning (i *Modus loquendi theologicus, Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie 1515—1518*, Leiden 1975), att man för förståelsen av denna process måste ställa den mer övergripande frågan om vad Luther förstår med teologi.

I den andra inledningen redogör Tarald Rasmussen för den exegetiska tradition som Luther står i, samt för den utveckling i hermeneutiskt avseende som han genomgår under åren mellan de båda psaltarföreläsningarna. Rasmussen har lyckats få med en mängd viktig information på ett mycket begränsat utrymme. Stycket om Luthers utveckling har emellertid kommit att präglas av en både ovanlig och kontroversiell uppfattning, som framförts av J. S. Preus (*From Shadow to Promise*, Cambridge Mass. 1969), och som enligt min mening måste karaktäriseras som en briljant halvсанning.

I och med att Luthers exegetiska arbeten på goda grunder beretts stort utrymme, så har utgivarna ställt inför ytterligare ett urvalsproblem. Det kan naturligtvis bara vara frågan om att ge utdrag ur dessa skrifter. Den andra psaltarföreläsningen t.ex. omfattar i Weimartgåvan ca 670 sidor. Man har valt rika texter ur båda psaltarföreläsningarna. Översättningen, som Rasmussen i detta fallet står för, är så vitt jag kan bedöma mycket god. Hans noggrannhet kompletteras av en frihet, som är nödvändig för att språket skall bli ledigt.

Naturligtvis skulle man kunna tänka sig ett delvis annorlunda urval av och i texterna. Jag avstår från att fundera över det. Det skulle

kännas något pinsamt med tanke på att jag framför mig har ett gott urval, som inte endast är tänkt, utan också är översatt och tryckt.

Det är inte utan en viss avund man läser denna norska utgåva. Större är emellertid glädjen över detta verk. Vi kommer att kunna ha stor nytta av det här hemma. Om vi till äventyrs i detta land skulle förmå oss att lämna något bidrag till underlättande av Lutherstudier, så föreslår jag, med tanke på att det nu finns såväl ett norskt som ett danskt urval av Lutherskrifter i översättning, att vi koncentrerar oss på större Lutherskrifter, vilka av naturliga skäl endast kan återges i utdrag i ett samlingsverk. Till en början kunde t.ex. Martin Lindströms översättning av Stora Galaterbrevskommentaren ges ut i en ny upplaga.

*Carl Axel Aurelius*

Ernst-Wilhelm Kohls: *Erasmus oder Luther. Band I—II (Sonderbände der Basler Theologischen Zeitschrift) 369+370 sid. Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1972 och 1978. Pris per band 24.80 schw. Fr.*

Marburg-professorn E.-W. Kohls är bekant såsom en framstående kännare av reformations-tidens teologi. Han har tidigare utgivit flera skrifter därom, inte minst om Erasmus, vilkens teologi han grundligt penetrerat. Men framför allt har han sökt tränga in i Luthers egentliga budskap, ned till hans innersta angelägenhet och dess konsekvenser.

I här anmälda bokverk i två delar börjar han varje del med Erasmus' teologiska verk. I del II går han först ut från de många beröringspunkterna mellan dennes teologi och Luthers, vilka haft till följd, att man sällan klart insett den avgörande motsatsen mellan deras teologiska tänkande. Luther blir då lätt förstådd, såsom företrädde han en variation av Erasmus' sätt att liberalisera (men i grunden fortsätta) det skolastiska tänkandet, vilket enligt Kohls skulle skymma undan Luthers egentliga religiösa ärende.

Kohls betonar, att Erasmus främst måste förstås såsom teolog. Det ville han själv vara. Han lade t.o.m. mer vikt vid detta än på att göra den klassiska bildningen bekant och förnya Ciceros latin. Inte heller gick skillnaden mellan Luther och Erasmus ut på att den senare såsom humanist delvis var sekulariserad

och förde fram en människans autonoma etik, medan den förre såg allt ur religiös synpunkt.<sup>1</sup> Utan motsatsen innebar två olika sätt att förstå bibelns budskap. Erasmus hade ju utgivit den grekiska texten av N.T. och utlade dess etik i skilda sammanhang. Luther menade dock, att Erasmus på väsentliga punkter vartolkade bibelns egentliga mening. Han kunde, menade Luther, bara hålla sig till bokstaven men inte tolka bibeln på andligt sätt. Han förstod inte dess egentliga mening, vilken blev klar bara genom Anden, som lät ljus falla över orden och sammanhanget däri. Detta stred inte mot en korrekt bokstavlig utläggning av bibeln. Tvärtom bekräftade en rätt förstådd grammatik och kunskap i bibelns språk den av Anden givna tolkningen. Någon dunkelhet i bibeln ville Luther, i motsats till Erasmus, inte erkänna. Fanns något dunkelt, berodde detta — såsom Luther förklarar i "De servo arbitrio" — på vår bristande kunskap i bibelns språk och dess grammatik. Luther gjorde anspråk på att hans tolkning av de avgörande ställena i bibeln var den grammatiskt riktiga.

Kohls är emellertid helt medveten om att hans framställning inte överensstämmer med de flesta teologers mening. Blott relativt få vet han sig erhålla stöd av. Bland dessa må främst nämnas *Wilhelm Maurer* i Erlangen. Honom (jämte sin fader) tillägnar han del II av sitt verk. Denna del är en direkt fortsättning av del I, vilket markeras genom att den börjar med kap. III. — Andra teologer, som Kohls känner sig samstämmig med, är t.ex. G. Gloege och H. Dörries. Att de flesta andra mer betonar likheten mellan Erasmus och Luther (och ibland uppskattar Erasmus högst), beror, menar Kohls, inte på historiska forskningsresultat utan på förutfattade meningar, i det att deras bedömande är beroende av en syn, som i sista hand återgår på Aristoteles' filosofi. Dennas makt, menar Kohls, märkes inte bara i medeltida teologi, såsom hos Thomas ab Aquino, utan den har mer eller mindre slagit igenom också på protestantiskt område, vilket bl.a. beror på Erasmus' inflytande, som är långt större

än man observerat. Inte ens Melanchthon går fri från detta, menar Kohls. Men tydligast märks Erasmus' tänkande och förståelse av reformationens innebörd hos Semler och i upplysningsteologien. Kohls anser, att det går en tydlig linje från medeltida Aristoteles-färgat tänkande över upplysningstidens filosofi och teologi till 1800-talets idealistiska åskådning, både filosofiskt och teologiskt, delvis förmedlat av Schleiermacher, som hade ett stort inflytande över senare teologer. Bland kulturfilosofer på denna linje nämner Kohls särskilt W. Dilthey. I nutiden dominerar, menar Kohls, ofta ett immanent och materialistiskt förstående av teologiska problem. Man har i stor utsträckning blivit främmande för vad Luther menade med "Ordet" och för vad bibeln egentligen vill säga. I sina långa exkurser efter vardera delen belyser Kohls detta och gör det historiskt begripligt, att Luthers bemötande av Erasmus i "De servo arbitrio" för de flesta teologer och idéhistoriker blivit svårbegripligt eller ter sig absurt (jfr t.ex. A. Ritschls). — Kohls önskar över huvud frigöra teologien från borende av filosofien, i den mån denna är beroende av Aristoteles.

Kohls behandlar särskilt tidiga skrifter av Luther, där den teologi, som senare möter i "De servo arbitrio" förberedes. I del II framlägges och diskuteras ett rikt material från Luthers disputationer: teserna om människans krafter och vilja utan nåden (1516), teserna mot den skolastiska teologien (sept. 1517), de 95 teserna (oktober 1517) samt teserna vid Heidelbergdisputationen (1518). Den som vill studera dessa teser får genom Kohls' arbete en god hjälp. Denne upprepar sig rätt ofta i sitt arbete, vilket dock kan vara nyttigt för en studerande. Det är också bekvämt, att han gärna trycker av hela psalmer av Luther, då han finner dem utmärkt återge, hur Luther tänker. Men hans stil kan bl.a. därigenom verka mer förkunnande än historiskt kort beläggande. Ibland kan man få ett intryck av att Kohls presenterat en stridsskrift med ett bestämt program mer än ett vanligt argumenterande arbete. Förf:s iver kan ha drivit honom därtill, då han historiskt sett anser sig ha blivit helt klar över, hur Luther egentligen tänkt och menat, och själv blivit gripen och övertygad om det bibliskt riktiga i detta.

Kohls ser, såsom Luther, bibeln såsom "selbsttätig". Den tolkar själv sitt budskap; för predikan gäller det att röja undan det som skymmer detta. Luther hade funnit det avgörande för detta budskap i den rätta förståelsen

<sup>1</sup> Jfr min artikel "Kring uppgörelsen mellan Erasmus och Luther" i Festskrift till Gustaf Aulén 1939. Se också kap. 3 i min avhandling Dualismen hos Luther, 1929, samt kapitlena "Erasmus av Rotterdam och hans förhållande till Luthers reformation" jämte följande kapitel: "Diskussionen om förhållandet mellan den fria vilja och nåden" i mitt arbete Kristendomstolkningar, 1950, sid. 170—282).

av Rom. 1: 17, vartill Kohls gärna återvänder. Utförligt återger han Luthers berättelse om sin upptäckt av vad stället betyder ("den genom tro rättfärdige skall leva"), t.ex. i II, sid. 170 f. Av denna beskrivning av det rätta förhållandet till Gud blir för Luther rättfärdiggörelseläran en frukt. Ty denna är inte en teologisk lära eller teori utan en följd av det gudsförhållande, som Luther erfarit såsom det av bibeln skänkta. Kohls ser detta inte bara som något för Luther typiskt, utan han anser tydligen, att Luther funnit en utgångspunkt för ett rätt förstående av bibelns budskap. Erasmus' tolkning av bibelns religiösa och etiska innehåll ser Luther som en förvanskning av vad bibeln vill säga, och Kohls menar här, att Luther har rätt. Men Kohls anser, att Erasmus segrat också i många kyrkosamfund som anser sig som lutherska liksom ofta i den teologi, som kallar sig luthersk, fastän dess företrädare inte tolkar Luther efter vad denne djupast avsåg i sin förkunnelse. Då blir den mest närliggande tolkningen av bibeln och reformationen en som liknar Erasmus'.

Redan i del I behandlar Kohls från början Erasmus' utgivande av N.T. och hans tolkning av dess innehåll. Erasmus eftersträvar, erkänner Kohls villigt, en korrekt historisk framställning därav. — Därefter går Kohls till Luthers omdöme om denna Erasmus' teologi. Han tar fram brevväxlingen dem emellan samt vad som finns av det indirekta umgänget mellan dem genom vänners förmedling i brev till någon av dem. Han tar hänsyn till deras olika bedömningar av kyrkofäderna samt slutligen till Luthers invändningar mot Erasmus' förståelse av uppenbarelsen. Därefter jämföres deras olika syn på etikens innebörd. Luther återkommer till sin kritik av Aristoteles' etik, vilken etik godtogs av samtidens teologer. Mot detta motiverar Luther utförligt, att grunden till en rätt kristen livsinställning är den av Gud genom bibeln skänkta tron. Tron är inte något som människan kan ta sig själv. Den utgår från sakförhållanden, som ges och belyses i och genom Guds uppenbarelse. Däremot leder subjektiva tolkningar av bibeln oriktigt. De för in i en "theologia gloriae". Mot denna ställer Luther den lidandets väg, som öppnar en rätt förståelse av bibeln. Därmed åsyftar han dock inte (vilket ju förekommit i modern luthertolkning) att framställa en "theologia crucis" som en princip. Hellre talar han om teologer, vilka erfar lidande och anfäktelser och genom dem så ställts under Andens ledning, att deras ögon öppnats för den verkliga inne-

börden i vad som skett och sker. Därmed följer en saklig syn på verkligheten.

Hela reformationsverkets framgång kom enligt Luther från Guds verksamma Ord. Då Luther begav sig tillbaka till Wittenberg från Wartburg vid bildstornarnas oroligheter, betonade han i predikningar bl.a., att man skulle låta Ordet verka och inte ställa till med uppror. Han hänvisade till hur han uppträtt i Worms. Hade han handlat på vanligt människosätt, hade han kunnat sätta igång ett inbördeskrig med blodsutgjutelse, där själve kejsaren skulle kunnat känna sig osäker. Men han lät Ordet verka på dess eget sätt (I, sid. 148). Luther säger ju över huvud ofta, att han intet gjorde; det var *Ordet* som verkade allt (II, sid. 60). Då han skrev de 95 teserna, gick han en annan väg än Müntzer och svärmarna. Men teserna hade åstadkommit mera än svärmarna. I sin utläggning av Psaltaren 1532—33 hänvisar han därtill. Och han påpekar, att han, då han började skriva mot avlat och andra missbruk, var övertygad, att han inte fick stödja sig på människors bifall utan blott på Ordets kraft. Hade han inte fått den tron såsom en Guds gåva, hade det gått honom så som svärmare och fanatiker. Själv hade han bara velat lita på sin saks rättfärdiga innebörd, vilket var detsamma som att tro på Guds Ord. På den vägen hade till slut somliga av hans värsta fiender övertygats. Hade han litat på massans medverkan, så som svärmarna, hade det gått honom som det gått dem (II, sid. 129 f.).

För Luther gällde ju reformationsverket inte bara att avskaffa avlatsmissbruket och andra katolska oriktiga seder, utan framför allt varje kristens förnyelse genom Ordets kraft. Därför kunde han ge Erasmus det erkännandet, att denne i sin skrift "De libero arbitrio" äntligen upptagit inte bara bagateller utan vad saken verkligen gällde. Men därigenom blev också motsatsen mellan honom och Erasmus så allvarlig och djuptgående.

Gud vill, menade Luther, låta bibeln själv gripa varje människa med evangeliets ord och tröst. I hennes hjärta borde orden inplantas: "Jag är Herren, din Gud", alltså Första budet (5 Mos. 5: 6; jfr 6: 4 f.). Därjämte ville Gud öppna den enskildes hjärta för nästans behov. Det är ur gudskärleken som kärleken till nästan härflyter. Detta uppdrag ger Gud, trots död och djävul (II, sid. 100). Den kristne har över huvud att vara en Kristus för sin nästa.

Därför att allt beror på bibelns självverksamhet, gjorde Luther inte heller anspråk på

att föra fram något nytt med sitt verk. Vad han förkunnade, var redan sagt i bibeln och dessutom av vissa kyrkofäder, såsom av Augustinus i dennes kamp mot Pelagius. Men detta hade långa tider varit bortskymt av en falsk teologi (II, sid. 79 f.). Den avgörande utgångspunkten för kristen tro är det människans skänktas gudsförhållandet (II, sid. 58 ff.). Allt kommer an på att Gud vänder sig till oss i Skriften och sakramenten. Boten, som betyder en total förändring av människan, är följden av att Gud skapat ett nytt förhållande till sig. Det gudomliga handlandet kommer först.

Kohls framhåller ofta, att det för Luther är viktigt att betona, att Gud skapade världen av *intet*. Vid Kristi inkarnation var det likaså Gud, som skapade något nytt, och vid Kristi uppståndelse är det också fråga om ett Guds nyskapande. Människan är i sig själv ett *intet*, men då Gud låter Ordet gripa en människa, gör han henne till en "ny skapelse" (2 Kor. 5: 17). Guds nåd anknyter inte till vad som redan finns, inte till ett mänskligt anlag eller till hennes beredande verk. Tron blir ingjuten i människans hjärta ("fides infusa"). Den är inte i något avseende självförvärvat av människan, inte en "fides aquisita", så som Erasmus kunde framställa saken efter skolastiskt föredöme.

Den rätte teologen är, som påpekats, för Luther en "korsets teolog". Men det är inte rätt att fatta Luthers teologi såsom en "humilitas-teologi", vilket särskilt Ernst Bizer gjort (II, sid. 145 f.). I en sådan kan man spåra en prestationstanke. Kohls hänvisar till Heidelbergdisputationen, tes 18—20. Utan vårt åtgörande uppenbarar Gud sig för oss, inte minst i och genom lidande, vari han döljer sig. "Nicht jener wird zutreffend 'Theologe' genannt, der die Unsichtbarkeiten Gottes durch das, was geschaffen ist, mit dem Verstande wahrnimmt, sondern wer das Sichtbare und Unsichtbare Gottes durch die Leiden und das Kreuz betrachtet und versteht". Just i lidande och förföljelse blir den Osynlige uppenbarad. Som ett tröstens ord då hänvisar Luther till 5 Mos. 5: 6: "Jag är Herren, din Gud" och till Jos. 1: 9: "Se jag har bjudit dig att vara frimodig och oförfärad; så var nu inte förskräckt eller försagd. Ty Herren, din Gud, är med dig i allt vad du företar dig".

Tanken på Kristi försoningsverk är det centrala i tron. Men Kohls gillar inte moderna teorier om olika försoningstyper som utgångspunkt för att förstå Luther. Bilder får inte göras till självständiga, genomförda teorier. Bilder har sin begränsning men kan komplettera var-

andra. Kohls behandlar detta utförligt på olika sätt i I, sid. 86—142. Redan i Romarbrevsföreläsningen begagnar Luther olika beskrivningar på vad försoning och rättfärdiggörelse innebär. Människan är "simul justus et peccator". Men detta är inte en antropologisk bestämning av människan utan en följd av det hennes förhållande till Gud och Kristus, som uppenbaras i och ges av bibeln. Hon kan själv inte uppfylla Första budet; hon är hemfallen åt ursynen att ha det egna jaget som sin gud och kan inte själv frigöra sig därifrån. Därför är synden total och utgår från hennes innersta hjärta. Rättfärdiggörelsen kan då skildras såsom en läkedomprocess, där människan av Gud göres frisk genom hans frälsning, utförd genom Kristus. Så blir hon, vad hon skapats till: Guds lydiga barn. Gud liknas då vid läkaren. Människan är sjuk och frisk på en gång; det senare genom läkarens försäkran, det förra genom hennes sammanhang med och bundenhet vid hela släktets synd, genom sin "köttliga" natur. Så kan orden "simul justus et peccator" i vissa sammanhang åskådliggöras. Helt borttagen blir människans synd först i himlen; först där blir hon helt "frisk", först där blir hennes dödliga sjukdom helt förvandlad till rättfärdighetens hälsa.

Vid sidan av läkedomsbilden står, visar Kohls (I, sid. 94 ff.), bilden av frikännande vid en domstol. Gud är domaren, och anklagelsen mot människan är i sista hand hennes brott mot Första budet. Kristus inträder då såsom människans förespråkare och tar i sista hand själv skulden på sig. Han vill låta sin rättfärdighet tillräknas människan och hennes synd honom. Men, påpekar Kohls, därigenom blir den juridiska bilden inte konsekvent genomförd. Själva frikännandet, då Gud tillräknar den mot honom upproriska människan Kristi lydnad och rättfärdighet och låter Kristus dömas, som vore han den skyldige, spränger ramen för en juridiskt konsekvent genomförd process. Så blir bilden inte, såsom hos Anselm, en rationell teori, och inte heller sådan som hos Melancthon eller som i senare ortodox luthersk teologi. — Man kan enligt Kohls därför inte heller tala om frälsningsvisshet hos Luther i rationell mening, men människan mottar ständigt på nytt rättfärdighet och frikännande från sin synd i trons enhet med Kristus, som "blev gjord till synd för oss, för att vi skulle bli rättfärdighet från Gud i honom" 2 Kor. 5: 21). — (Man kan här erinras om Karl Holls bekanta utförande av skillnaden mellan utkorelsevisshet och trovissshet).

Det är viktigt att ge akt på att tron aldrig kan bli en "habitus" hos Luther. Man kan inte förlita sig på tron såsom något hos människan psykologiskt föreliggande, utan blicken förs ständigt bort från vad människan har, till Kristus och vad han ger. Tron är alltid en Guds gåva, given särskilt genom bibel och sakrament.

Vår frälsning är fördold under sin motsats. Kristi uppståndelse hade såsom sin bakgrund, att han tog på sig död och fördömdelse för oss. Så är vårt liv i tron dolt under död, vår välsignelse under förbannelse, vår himmel under helvete, liksom också vår vishet är dolt under dårskap. Vår rättfärdighet döljes under synd, vår kraft under svaghet. Så måste alla försök att rationellt förklara Guds frälsningshandlande bli till intet. Detta hör till Guds frihet; Gud handlar på sina för oss ofattbara vägar. Så förhåller det sig också med *predestinationen* (I, sid. 101 f.). — Kohls hänvisar till hur Luther bäst kan åskådliggöra rättfärdiggörelsen genom sina psalmer, t.ex. "Nun freut euch, lieben Christen g'mein" (Var man må nu väl glädja sig), I, sid. 103 f.

Bilden av människans frikännande för Kristi skull hänger nära tillsammans med Luthers tal om "det saliga bytet" (das Bild vom fröhlichen Wechsel, admirabile commercium), I, sid. 105 ff. I medeltida teologi har denna bild ofta utförts såsom brudmystik. Luther begagnar ju denna bild i "Kristen människas frihet". Den vill åskådliggöra själens förening med Kristus, som liknas vid brudgummen (jfr Ef. 5: 30 ff.). Genom tron, liknad vid en vigselring, bindes själen vid Kristus. Så blir allt gemensamt; Kristus tar på sig människans synd och ger henne i utbyte sin rättfärdighet. Men Kohls anser, att brudmystiken hos Luther dock mer går tillbaka på uttryck i bibeln än på medeltida brudmystik; han hänvisar till Ef. 5 och 1 Kor. 12: 27.

I Romarbrevutläggningen rör sig Luthers tankar särskilt kring Kristi gudomliga och mänskliga natur såsom i Gamla kyrkans bekännelse (Kalcedon). Synden göres om intet genom Kristus, som var både människa och Gud. Enheten mellan naturerna blir för människan inte en teori utan en erfarenhet, som gestaltar den troendes liv (I, sid. 107). Genom inkarnationen möjliggöres frälsningen, något som den kristne i alla tider kan uppleva. (Kohls hänvisar till W. Maurers skrift om Luthers "Kristen människas frihet", sid. 87). I "gudamänniskans" person har synden gjorts om intet. Försoningens möjlighet grundas inte,

såsom hos Anselm, på att Guds rättfärdighet tillfredsställes. Kristi person och verk blir ett i försoningen; hans verk blir uttrycket för vad som sker i hans person. Vad som skedde genom inkarnationen, upprepas ständigt i kärleken mellan Kristus och den troende. Buden kan inte skapa en rätt gudsgemenskap, men de driver oss till att söka Kristus. Genom Ordet och sakramenten ger Gud medel för gemenskapen med Kristus. Hans verk i död och uppståndelse blir den troendes egendom. Guds skapande av intet upprepas i de dödas uppståndelse (1 Kor. 15: 1 ff., 13—14; Kol. 2: 12).

Kohls menar, att Melanchthon inte helt kunnat följa Luthers tankar (I, sid. 118 ff.). Melanchthon talar om *beneficia Christi*, men hans rationella humanism gör, att han (såsom bl.a. också Maurer påpekar) inte kunnat göra inkarnationens hemlighet fruktbar för rättfärdiggörelsen, så som Luther.

Den kristnes förnyelse och helgelse ser Luther, betonar Kohls, som ett Guds verk, inte som människans prestationer. Detta kan Kohls särskilt utföra i samband med utläggningar av Luthers disputationster, som han går igenom i del II. Där understrykes också Guds skapande av intet, liksom nyskapandet vid Kristi uppståndelse och Guds verk i de kristnas förvandling till nya skapelser genom att "vara i Kristus". Så beskrives Guds allverkande på olika sätt. Konsekvensen av Kohls syn blir också, att han ser Guds kärlek så, att den inte söker just det, som är värt att älska. Han citerar från W.A. I, sid. 354, 35—36: "Amor dei non invenit sed creat suum diligibile. Amor hominis fit a suo diligibili" (II, sid. 356, not 1251). Guds kärlek är, säger Kohls, inte bara större än den mänskliga kärleken. Den är till sin *art* principiellt skild från mänsklig kärlek. — Guds kärlek kan anknyta till det som intet är (Rom. 4: 7). Den skapar det den älskar (II, sid. 174 f. Man kan här märka likheten mellan Kohls' och A. Nygrens luthertolkning).

Kohls hänvisar också till Rom. 5: 6—11. Alltså: Gud älskar syndaren, vilket han inte borde kunna, om hans kärlek vore en mänsklig sådan. Gud ger denne, vad han själv har: sin förlåtelse, sin rättfärdighet. Men så länge människan lever på jorden, kommer hon att inför Gud vara syndare; först i himlen blir hon helt rättfärdig. Här blir hon alltså "simul justus et peccator" också såsom omvänd och rättfärdiggjord. Men Gud kan använda syndaren i sin tjänst. Och den kristne, som lever i Kristus, blir genom den honom givna kärleken och nåden en Kristus för sin nästa.

Kohls' verk är, som antytts, en stridsskrift. Den vill göra upp inte bara med skilda tolkningar av Luther och Erasmus. Den riktar sig, särskilt klart i exkurserna, mot nutida teologi, då denna företräder inflytande av ett av Erasmus förmedlat filosofiskt (aristoteliskt) tänkande, vilket Kohls anser ha segrat också i många lutherska kyrkor och ofta i modern teologi. För en klar syn därpå och på vad Luther djupast åsyftade att säga krävs en sådan förnyad fördjupning i bibelns budskap, som Luther eftersträvade och begynte. Så kan vägen öppnas för att, teoretiskt och praktiskt, låta bibeln tala, så att Ordet verkar.

Det som ovan refererats från Kohls' båda band ger väl knappast full rättvisa åt det originella och nya, som han analyserar fram och förkunnar. Att det som han säger har i sig något av förkunnelse, anges redan genom titeln: "Luther *oder* Erasmus." Det gäller ett val mellan dessa för protestantiska kyrkor, ja för all kristen livsförståelse och livshållning. Kohls utlägger sin syn vidare i utförliga exkurser (liksom i sammanfattningarna), vilka det dock skulle leda för långt att referera här. Redan i slutet av band I behandlar han kritiskt W. Diltheys kulturfilosofi, och han återkommer därtill i exkurser i Band II. Där gör han också upp med den enligt hans mening vilseförande hermeneutik, som blivit ledande både i bibelutläggningar och historiska bedömanden av kristen tradition. Emot denna syn anför han historiker, som påtalat det oriktiga i denna historietolkning.

Kohls menar, att Luther river ner hindren för en rätt förståelse av bibeln och därmed för Ordets självverkande kraft, medan Erasmus — trots sitt utgivande av N.T.'s text och goda teologiska avsikter — har fördunklat bibelns budskap; kanske kan han sägas ha gjort detta på mer ödesdigert sätt än den skolastiska teologi och den romerska tradition, som han velat rena från misstag och missbruk. Hans inflytande spåras inte bara den närmaste tiden efter honom, där "De servo arbitrio" sköts undan, utan det sträcker sig till 18- och 1900-talens utgångspunkter för bedömande av bibelns budskap, ja in i nutidens aktuella teologi. Genom detta kommer bibelförståelse och teologiskt tänkande att bestämmas av förutfattade meningar, av förutsättningar som anses självklara, varigenom Ordet och den verklighet detta vill belysa kan bli förvänt. Uppgiften nu är enligt Kohls att frigöra den historiska förståelsen från det som hindrat bibeln att verka såsom "selbsttätig". Och därvid har ett fördjupande i vad

Luther säger t.ex. i sin disputationsteses och i "De servo arbitrio" en stor uppgift.<sup>1</sup>

Då man har sådana ambitioner som Kohls, kan i lyckliga fall ett riktigare historiskt förstående uppkomma. Men det blir alltid svårt, för att inte säga omöjligt, att undvika överdrifter och ensidigheter i bedömandet.<sup>2</sup> Men även då man finner sådana hos Kohls, vore det en stor förlust för forskning och kristendomsförståelse, om en sådan insats som hans inte allvarligt beaktades och togs upp till diskussion; den borde under inga omständigheter få gå förbi spårlöst. Den innebär en förändring av många invanda synsätt och som självklara ansedda utgångspunkter för förståendet av vad Luthers, resp. Erasmus', teologi innerst gick ut på, av dessas strukturer och konsekvenser, som sträcker sig in i nutiden. Det är väl detta som redaktionen för *Theologische Zeitschrift* i Basel insett, då den upptagit Kohls' verk såsom följskrifter till tidskriften och låtit båda dess delar utkomma såsom "Sonderbände" i dess regi. Kohls tackar därför särskilt dess redaktör, den tidigare Uppsala-exegeten professor Bo Reicke.

Ragnar Bring

Ulrich Eibach: *Medizin und Menschenwürde. Ethische Probleme in der Medizin aus christlicher Sicht*, 579 sid. *Theologischer Verlag R. Brockhaus, Wuppertal* 1976.

Under senare år har det publicerats ett allt större antal arbeten inom den medicinska etiken. Inte minst har teologer och kristna moral-filosofier bidragit till litteraturflödet, ibland till

<sup>1</sup> Jfr härtill bl.a. R. Prenters artikel "Luther som theolog" (*Danske Praesteforeningens Blad* 1980, nr 10), vilken på danska återger hans föredrag i Lund vid Lutherkonferensen 1977.

<sup>2</sup> Kohls anger ju aristotelismen såsom en huvudorsak till teologiens avvikelse från en rätt tolkning av bibeln. Om än detta har mycket riktigt i sig, kunde man fråga, om inte det platonska och nyplatonska inflytandet borde betonats mera. Men framför allt är det väl *renässansens* framhävande av den *jordiska* människans krafter och av alla *inomvärldsliga* makter, som fört tankarna och livs-åskådningen bort från blicken för en annan verklighet, bort från kristendomens hopp om förnyelse, något som fortsatte i nya former inom upplysningstidens tänkande. Av detta har senare tiders filosofi och teologi starkt influerats.

den grad att andra litet syrligt frågat om teologerna på nytt hittat ett ämne, som kunnat inge dem en känsla av existensberättigande. Ämnet är emellertid viktigare än att det skall behöva bli en snabbt borttynande debattfråga. En rad nya och delvis obearbetade problem har dykt upp inom den medicinska etiken; varje seriös bedömare måste välkomna alla kvalificerade bidrag med glädje, oavsett varifrån de kommer.

En typ av litteratur är de stora översiktsverken med särskild hänsyn till teologisk-etisk analys. Några kända titlar inom romersk-katolsk tradition är Bernard Häring, *Medical ethics*, 1973 och Charles McFadden, *Medical Ethics*, 6 uppl. 1968. Inom protestantisk tradition kan nämnas Joseph Fletcher, *Morals and Medicine*, som kom redan 1954, samt flera arbeten av Paul Ramsey, särskilt *The Patient as Person* och *Explorations in Medical Ethics* 1970. Till detta kommer avsnitten om medicinsk etik i gängse handböcker i etik samt mängden av artiklar. På svenskt språk finns ett översiktsverk av en icke-teolog som tar upp flera teologers arbeten, nämligen den välkända *Medicinsk etik* av Clarence Blomquist, som f.ö. var landets förste docent i medicinsk etik.

Till raden av titlar har för något år sedan fogats Ulrich Eibachs *Medizin und Menschenwürde*. Eibach var vid bokens utgivning assistent vid univ. i Bonn inom systematisk teologi och socialeetik. Han har dessutom bakgrund som sjukhuspräst, vilket i hög grad ökar bokens erfarenhetsunderlag och dess ofta mycket konkreta och i detalj genomförda resonemang. Denna tjocka och omständliga bok (579 s.) räknas säkerligen som ett slags standardverk några år framöver på tyskspråkigt område.

Eibach disponerar framställningen i tre huvudavdelningar: A. De medicinskt-tekniska framstegens andliga bakgrund och etiska problematik, B. Antropologiska, allmän-etiska och teologiska aspekter och förutsättningar för en medicinsk etik samt C. Kristen etik och konkreta etiska problem inom medicinen. Utan jämförelse störst utrymme ägnas åt frågor om eutanasi och vård vid livets slutskede. Eibach påpekar för övrigt med rätta att termen "eutanasi" numera är alltför både värdeladdad och entydig för att kunna fånga upp den delvis nya och mångfacetterade problematik det här är fråga om (s. 267 ff.).

Inom avsnitt B menar Eibach med rätta att det inom medicinsk etik i vid mening behöver utarbetas vad han kallar en "Anthropologie des kranken Menschen" (s. 54), i vilken frågor om

livets värde och slut ställs. Härvidlag måste fakta från t.ex. biologi och medicin integreras i det som inom etiken går utöver den empiriska metodens ramar. För Eibach är begreppet "person" nyckelbegrepp för att visa på det som inte kan härledas från den biologiska naturen utan från människans tolkning av "verkligheten" (s. 159) — för att göra ett långt resonemang kort.

Eibach bidrager med synen att människan som "person" har ett "värde", som bör skiljas från den i samtida kultur högt skattade prestationsförmågan och nyttan. Den sjuke kan inte prestera något men har trots detta sitt orubade värde. Detta har inte tilldelats av någon människa och kan därför inte heller berövas den sjuke av någon. — I viss mening förefaller kanske detta trivialt, men Eibach har nog liksom många andra den erfarenheten att grundläggande resonemang av denna typ återigen behöver föras i takt med att alltfler vårdarbetare erkänner bristen på reflexion över vårdens etiska aspekter.

En återkommande tanke hos Eibach är att den medicinska vården hittills har sett som mål att bevara och förlänga livet så länge som möjligt och därmed har döden kommit att ses som något odelat ont, som till varje pris skall bekämpas. När det inte längre lyckas, får den s.a.s. smusslas ut bakvägen. En så förenklad uppfattning är inte längre hållbar menar Eibach och flera med honom, när numera medicinsk teknik kan förlänga livet på sådant sätt att det onekligen bör frågas om *personens* bästa tjäna (s. 120 ff.). Det gäller i stället att återvinna en mer s.k. naturlig syn på döden som slutet, när man har levt färdigt sitt liv, något som förvisso kan uttryckas med mer sofistikerade termer. Medicinens mål är enligt Eibach inte fr.a. att bekämpa döden; det är snarare att arbeta för människans hälsa (s. 130).

Utifrån denna syn diskuterar Eibach flera frågor om insättande och avbrytande av livsuppehållande behandling. En fråga gäller konstgjord matning med sond eller dropp. Skall man uppehålla livet genom sondmatning, när detta kanske ökar patientens livslängd men under allt större plågor, liggsår, medvetslöshet? Skall man i stället låta patienten dö hunger- eller törstdöden inom en vecka? Att mata tillfredsställer ett behov och är inte en handling contra en sjukdom, menar Eibach och synes vara mer restriktiv i den konkreta frågan, än vad hans utgångspunkt kunde medgiva. Det är, menar Eibach, bättre att helt avstå från konstgjord matning än att behöva avbryta sådan, förmod-



ligen helt riktigt. Endast i fall av omedelbart förestående död kan enligt Eibach fråndragande av näring rättfärdigas etiskt. Detta förefaller också vara en sund norm. Detta låter sig lätt sägas, men vad är "omedelbart förestående död" och vilken är vårdpersonalens reaktion på olika beslut? Vare sig man sätter sond eller ej blir beslutsfattaren lätt beskylld för obarmhärtighet: i det ena fallet låter man patienten lida, i det andra dö. I praktiken återstår en hel del frågor för alla vårdarbetare, inklusive dem som tvingas fatta besluten.

*Göran Bexell*

Torben Christensen, Jakob H. Grønæk, Erik Nørr, Jørgen Stenæk: *Kirkehistorisk Bibliografi*. 424 sid. C. E. G. Gads Forlag, København, 1979, Pris ca dkr 295.

Det är ytterst sällan det på skandinaviskt språk utkommer stora handböcker i allmän kyrkohistoria. Egentligen har det skett endast tre gånger detta århundrade. Först var lundensaren Hjalmar Holmquist. Sedan han tidigare ägnat all tid åt på källstudier grundade forskningar inom svensk kyrkohistoria övergick han sedan han 1909 blivit professor i kyrkohistoria i Lund att under två decennier bearbeta den allmänna kyrkohistorien. Efter mycket omfattande förarbeten i form av skrifter, recensioner och föreläsningar utkom hans *Kyrkohistoria* i tre band 1922—26. Den omfattade i sin första upplaga drygt tusen sidor. För generationer teologiskt studerande var de i blått inbundna volymerna välkända och obligatoriska i teol. kand.-examen. Förebilden för Holmquist var i främsta hand Karl Müller, Albert Hauck och i viss mån Ernst Troeltsch. Holmquists översikt över kyrkans historia faller inom den sammanfattande syntetiska historieskrivningen, där hans imponerande överblick över dåtidens forskningsfront förenades med en förkärlek för de stora perspektiven, de dramatiska förloppen och betonandet av personligheternas betydelse i historien.

Medvetet hade Holmquist lämnat ganska obeaktade de dogm- och missionshistoriska aspekterna. Dessa hörde enligt honom hemma i särskilda handböcker. Den tyska kyrkohistoriska traditionen från 1870-talet hade också stundom hotat att göra ämnet kyrkohistoria till enbart teologihistoria. Men främsta skälet

till Holmquists relativt svala intresse för dogmhistoria i detta sammanhang var, att denna i Sverige till skillnad från vad som var fallet på kontinenten och övriga Norden, behandlades inom den systematiska teologin, ej inom kyrkohistorien.

Det blev därför svårt att på nordiskt språkområde använda Holmquists kyrkohistoria utan kompletteringar. Ett danskt-svenskt samarbete startade nu. Jens Nørregaard hade 1923 blivit professor i kyrkohistoria i Köpenhamn. Avsaknaden av en allmän kyrkohistoria på danska var kännbar. Redan 1925—27 översattes och bearbetades i viss mån Holmquists *Kyrkohistoria* av seminarieföreståndare H. Haar och sedermera professorn i kyrkohistoria i Köpenhamn H. Koch. Då Holmquist "kastade sig över studiet af svensk kirkenhistorie", sedan han fullbordat sin allmänna kyrkohistoria, överlät han generöst åt sin kollega i Köpenhamn Jens Nørregaard att revidera och omarbeta sitt arbete. Åren 1931, 1935 och 1939 utkom så Hjalmar Holmquists och Jens Nørregaards *Kristendomens historie* i tre band. En av Nørregaard ytterligare bearbetad tredje upplaga, där det dogmhistoriska stoffet än mer integrerats i framställningen för att passa dansk studieordning, utkom 1946—49. I fotografiskt nytryck har denna upplaga därefter utkommit flera gånger.

Samarbetet mellan Lund och Köpenhamn hade visat sig framgångsrikt. Det gemensamma verket var resultatet av "et Samvirke, der ikke godt kunde vare intimere", som Nørregaard uttryckte saken. Med tiden blev emellertid den breda framställningen av naturliga skäl inte fullt up to date. Nyare forskningsresultat och ändrade frågeställningar började göra framställningen något föråldrad och behovet av en större, modern framställning av kyrkans historia på ett nordiskt språk blev allt större. För att möta detta växande behov inleddes liksom på 1930- och 1940-talen återigen ett danskt-svenskt samarbete, nu mellan Köpenhamn och Uppsala. Åren 1969—1976 utkom *Kyrkohistoria 1—3* av Torben Christensen och Sven Göransson. Den allmänna kyrkans historia, som ses i ett globalt perspektiv, tecknas här på bortåt 1700 sidor. Torben Christensen är professor i kyrkohistoria i Köpenhamn sedan 1954 och Sven Göransson innehade professuren i Uppsala 1956—77.

Om Holmquists översikt av naturliga skäl utgick från ett europeiskt, för att inte säga västeuropeiskt perspektiv, har Christensen-Göransson vidgat detta till ett globalt. De dogmhisto-

riska aspekterna har vägt in liksom de missionshistoriska. Det är en i alla avseenden modern allmän kyrkohistoria de två författarna fullbordat. Nyare frågeställningar och forskningsresultat har förändrat kyrkohistoriekrivningens villkor, vilket författarna påengterat i förordet till den sista volymen. "Det moderna och globala samhället har förändrat miljön för kyrkan och dess historia. Detta har skapat en ny situation för en kyrkohistorisk handbok". Kristendomens västerländska miljö har förändrats i nutiden, och därmed har också kyrkohistoriekrivningens villkor och föremål förändrats. Författarna har dragit slutsatserna härav i sin globalt inriktade Kyrkohistoria.

En stundom påtalad brist i Christensen-Göranssons framställning är att forskningsläget inte alltid klart preciserats och att käll- och litteraturläget inte redovisats. Redan i Holmquists Kyrkohistoria på 1930-talet fanns en ganska omfattande framställning av källäge och aktuell forskning, så även i Nørregaards bearbetningar på 1930- och 1940-talen. När Christensen-Göransson utsände det tredje bandet av sin Kyrkohistoria år 1976 meddelade de, att deras ursprungliga plan varit att volymen "skulle innehålla en bibliografi för alla tre delar av Kyrkohistoria". Ekonomiska skäl framtvingade emellertid en annan lösning. Bibliografin skulle därför utges separat som "ett hjälpmedel till författarnas Allmän kyrkohistoria 1—3 och också lämna nödiga referenser till de skandinaviska ländernas kyrkohistoria".

Fram till nu har således den fackintresserade i stort varit hänvisad till fr.a. Owen Chadwick, *The History of the Church. A Select Bibliography*, 1973, Hubert Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, 1965 ff eller *Die Kirche in Ihrer Geschichte. Ein Handbuch*, 1961 ff för att skaffa sig information om aktuellt forskningsläge, försåvitt han inte kunnat utnyttja de vetenskapliga bibliotekens större bibliografiska resurser.

Med utgivandet av *Kirkehistorisk Bibliografi* har Torben Christensen med medhjälpare (slutredigeringen har gjorts av forskningsbibliotekarien vid Det Kongl. Bibliotek i Köpenhamn dr. theol. J. H. Grønbnæk och historikern i Århus cand. mag. & lic. theol. E. Nørr) dels avslutat sin och Göranssons Kyrkohistoria och dels åstadkommit ett i sitt slag unikt bibliografiskt hjälpmedel. Veterligen finns ingen tidigare motsvarighet till en så globalt upplagd kyrkohistorisk bibliografi. Den omfattar verkligen hela kyrkans historia i alla länder, vartill kommer särskilda ämnen som dogm- och idé-

historia, kyrkorätt, liturgihistoria, fromhetsliv, kyrklig konst och arkitektur, missionshistoria, religionssociologi m.m. Den allmänna historiska utvecklingen är självklart beaktad liksom olika sidor av historien, som har relevans för kyrkohistorien, som t.ex. ekonomisk historia, socialhistoria, filosofihistoria etc. Över 6000 referenser lämnas som ett urval av det ursprungliga kartoteket på drygt 12.000 titlar. Böcker på nordiska språk samt engelska, tyska och franska upptas. Den nyaste litteraturen står i centrum. Äldre arbeten har medtagits endast om de ur forskningssynpunkt har bedömts som "klassiker". De bibliografiska uppgifterna omfattar författarnamn, fullständig titel, tryckort och årtal samt uppgifter om upplagor, omfång och särskild anmärkning om det finns käll- och litteraturförteckning samt dennas omfång.

Bibliografin är uppställd på sex huvudavsnitt: det första omfattar generella arbeten, atlas, lexika etc. samt särskilda ämnen som dogm- och idéhistoria, bibelöversättningar, liturgihistoria, kyrkorätt m.m., olika konfessioners och kyrkosamfundens historia samt slutligen enskilda länders kyrkohistoria. Denna första avdelning rymms på sidorna 25—64 och upptar ungefär 800 titlar. Därefter har materialet indelats i epoker: tiden till år 600, 600—1300, 1300—1800 samt 1800- och 1900-talen (sidorna 65—265). Det sista huvudavsnittet behandlar Nordens kyrkohistoria (sidorna 266—347) och upptar drygt 1600 titlar. Bibliografin är uppbyggd så att man går från det allmänna till det mer speciella undan för undan. Vid sökning av litteratur rörande ett speciellt ämne eller problem måste man därför gå till flera ställen i bibliografin, vilket har varit en nödvändig lösning. Volymen avslutas med ett utmärkt register (sidorna 349—424) omfattande personer, såväl behandlade som författare, ortregister och ett detaljerat ämnesregister.

Med rätta framhåller utgivarna att *Kirkehistorisk Bibliografi* "er et pionerarbejde i sin art" och som sådan kanske kan rymma brister. De kontroller jag gjort inom de områden jag har specialkunskaper visar, att de viktigaste arbetena verkligen finns med. Om någon skulle finna betydande luckor tar utgivarna gärna emot förslag till kompletteringar för en kommande upplaga.

Det är ett mycket imponerande arbete som här presenterats. Det är en självklarhet att det bör finnas hos var och en som är intresserad av olika aspekter inom den historiska teologin och i kyrkohistoria. Det fyller självfallet också en viktig funktion i referensbibliotek av alla

slag inom kyrka och samfund, skola och universitet. Arbetet är en fyndgruva som verkligen kan rekommenderas.

*Ingmar Brohed*

Hilding Pleijel: *Carl Gustaf Mozart. En gammalluthersk smålandsprost i samhällshistorisk belysning. 206 sid. Ill. Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia 42. Verbum/Håkan Ohlssons förlag, Lund 1977.*

Man kan gå till historien på olika sätt t.ex. genom att skriva sina memoarer. Påfallande många politiker, författare, präster, vetenskapsmän med flera har under tidernas lopp slagit in på den vägen — givetvis med växlande framgång. Om man begränsar sig till de sista hundra åren är det tydligt, att publicerade självbiografier och minnen ur kulturhistorisk och/eller litterär synpunkt kan sägas beskriva en stigande skala från direkt undermåliga alster till synnerligen läsvärda memoarer. Trots att spår ibland förskräcker, tycks genren fortfarande vara slitstark för att inte säga möjlig att variera och förnya. Ett exempel på denna förnyelse är den danske diktarpästen Kaj Munks märkliga memoarbok från 1942 Foraaret saa sagte kommer (i svensk översättning Våren kommer så saktelig, 1944). Mindre känd i vårt land är hans sentida kollega Johannes Møllehaves självbiografiska På myrens fodsti (från 1975 — andra upplagan 1979), som fått många lovord i den danska pressen.

Personligen har jag också haft stort utbyte av den tyska översättningen av boken Illustrisimi, som författats av dåvarande kardinalen av Venedig Albino Luciani — mera känd som de hundra dagarnas påve med namnet Johannes Paulus I, vilken helt oväntat avled den 28 september 1978. Det rör sig om fingerade brev, tidigare publicerade i månadstidskriften Messaggero di S. Antonio, som Luciani skrivit till litterära och historiska personer. Han underhåller sig med dessa på ett lättflytande språk. Han skriver med inlevelse, lärdom och humor. På detta sätt får läsaren veta mycket om brevskrivaren själv, hans tro, tankevärld och djupa bildning.

Med dessa tre exempel — som ett tema med variationer — har jag velat visa, att den franske religionshistorikern Ernest Renan hade rätt, när han 1883 sammanfattade sina erfarenheter

av memoarskrivandet på följande sätt: "Vad man säger om sig själv är alltid dikt." Flera än Renan har hyst betänkligheter mot memoarskrivandet. Ändå torde denne fritänkares Souvenirs d'enfance et de jeunesse (svensk översättning Barndoms- och ungdomsminnen, 1915) tillhöra hans mest lästa och omtyckta arbeten!

Denna ambivalens understrykes också av de flesta memoarers skiftande historiska värde ur källkritisk synpunkt. Därför är det förstaeligt, om t.ex. historiker av facket tvekar inför uppgiften — även om det så att säga ligger förväntan i luften vad gäller presumtiva memoarer. — Med dessa reflexioner har jag velat visa, dels hur mångfacetterad memoarlitteraturen är mitt emellan dikt och sanning, dels hur fattig tillvaron skulle bli, om vi helt måste bortse från denna genre. Historien blir på ett speciellt sätt levande tack vare dem, som kan ge besked, eftersom de varit med för att anspela på den välbekanta formuleringen i dikten Fänrik Stål ur J. L. Runebergs Fänrik Ståls sägner. Källkritiken får aldrig bli självändamål. Den kan tvärtom bli ännu mera profilerad i en dialog med berättande källor av självbiografisk eller skönlitterär typ.

Naturligtvis har professor Hilding Pleijel varit väl medveten om den ovan skisserade problematiken kring memoarlitteraturen och dess källvärde. Även om han satt värde på sin numera bortgångne kollega i Uppsala Gunnar Westins memoarer — se Pleijels recension i STK nr 3/1968 — och även om han då och då publicerat släkthistoriskt material eller låtit det självupplevda passera revy som t.ex. i de av honom utgivna Smedmästaren K. J. Nilssons minnen (1966) resp. i arbeten som Böcker och människoöden (1968) och Lunda-akademien och Växjöstiftet (i Växjö stifts hembygdskalender 1968), så har ändå Pleijel avhållit sig från traditionellt memoarskrivande. I stället väljer han en annan utväg. Sitt djupa kunnande om gammallutherskt kyrko- och fromhetsliv i samhällshistoriskt perspektiv demonstrerar Hilding Pleijel i en initierad monografi över sin egen gudfader — tillika fadern Henning Pleijels kusin — smålandsprosten *Carl Gustaf Mozart* (1825—1917). Hur konstigt det än låter, var efternamnet Mozart, som alltid uttalades på franskt manér med tonvikt på andra stavelsen, ett s.k. knektnamn. Visst var denne prost på många sätt en "krumelur" för att tala med Hjalmar Bergman. Pleijel kan göra C. G. Mozart rättvisa, just därför att han själv sedan barndomen varit förtrogen med prostens Mo-

zarts tänkesätt, miljöer och släktrationer liksom han har kunnat utnyttja ett rikt källmaterial.

Många gånger har Pleijel i skrift framhållit betydelsen av, vad han brukat kalla Hustavlans ideologi. Till de självklara förutsättningarna för vårt samhällsliv långt in på 1800-talet hörde den lutherska s.k. treståndsläran, enklast uttryckt i Hustavlan i Luthers lilla katekes. Där talas det om de tre huvudstånden nämligen kyrkoståndet, det politiska ståndet och hushållsståndet. Treståndsläran kan därför liknas vid en nyckel när det gäller förståelsen av, varför C. G. Mozart blev den han blev och handlade som han gjorde inom sina olika verksamhetsområden. Detta har förf. kunnat visa på ett övertygande sätt i föreliggande monografi, som också betecknar krönet på de undersökningar, som Pleijel tidigare publicerat med just treståndsläran som vetenskaplig slagruta. Utan tvekan har detta numera bortglömda schema om de tre huvudstånden många anknytningar i ideologiskt avseende vad gäller nya tidens historia. Ett belysande exempel må anföras. I sin anmälan av P. G. Hambergs stora arbete *Tempelbygge för protestanter* (1955) framhåller Sven E. Noreen (i *Fornvännen* 1956) på tal om treståndsläran: "Hustavlan ger en intressant sociologisk aspekt på stormaktstiden, som inte kan vara utan betydelse för förståelsen av det protestantiska templet." (Ibm s. 156).

Dessutom har Hilding Pleijel skrivit fängslande och nyanserat om en färgstark prelat av gamla stammen. Förf. har åtskilligt att förtälja om denne brumbjörn — hans umbäranden under skoltiden, hur han styrde och ställde under sina många år som präst först på Visingsö och sedan i Tingsås (Tingsryd) i Konga kontrakt, där han så småningom blev prost. Pleijel berättar "con amore" och hans forskarglädje är påtaglig. Han utnyttjar också en seglivad muntlig tradition i uppteckningarnas form. Kulturhistoria och tidsfärg får man på köpet — en levande illustration av svensk ståndscirkulation i småländsk tappning.

Under sina sista levnadsår blev Carl Gustaf Mozart en patetisk gestalt — "ständigt klagande över den nya tidens alla påfund och villfarelser" (s. 174). Men trots allt var han imponerande för att inte säga heroisk i sin ideologiska och kyrkopolitiska konsekvens. Ändå undrar man vid läsningen, varför det måste gå så här. Varför förvandlades Hustavlans från början dynamiska samhällssyn till en tvångströja, som effektivt hindrade så många av 1800-talets präster från vad man kan kalla ett konstruk-

tivt nytänkande i ideologiskt och teologiskt avseende? På sitt sätt en illustration av Svenska kyrkans — liksom andra kyrkors — ständigt aktuella dilemma vad gäller trosliv och samhällssyn i gränslandet mellan förpliktande traditioner och nödvändig förnyelse.

Men visst förstår vi gammallutheranen Carl Gustaf Mozart bättre, sedan hans frände Hilding Pleijel med sådan åskådighet skildrat honom utifrån de förutsättningar, som i så hög grad bestämts av en patriarkalisk samhällssyn.

Benkt Olén

#### WILLIAM JAMES SOM LUNDENSARE

Olof Pettersson—Hans Åkerberg (utg.): "*William James — då och nu*". *Några religionspsykologiska studier*. 230 sid. Bokförlaget Doxa, Lund. Pris ca kr 95:—.

William James (1842—1910) var sitt sekels störste psykolog och har utövat ett enormt inflytande på dagens psykologi, framför allt genom sina teorier om "the stream of consciousness" och "medvetandets fält". Som filosof är han mest bekant för sin speciella form av pragmatism och sin radikala empirism. De Giffordföreläsningar som han höll 1901—02 utgör ännu i dag grunden för religionspsykologiska skolor runt om i världen. Inflytandet syns tydligast hos olika amerikanska pastoralpsykologer som än i dag ägnar mycket av sin verksamhet åt att parafrasera James — men detta innebär förvisso inte att det är här hans inflytande varit störst.

William James religionspsykologi med sin skenbara enkelhet och vardagsnärlighet kan emellertid knappast till fullo uppskattas eller förstås av dem som inte är helt insatta i hans radikalt annorlunda psykologi och filosofi. Det är därför dubbelt välkommet med en presentation av James på svenska.

Det finns emellertid i uppsatssamlingen en tendens att tvinga in William James i en för trång fålla, en tendens som blir starkast i de resonemang om den "mogna religionen" som förs i boken. De inleds av Hans Åkerberg i studien "William James och 'Varieties'" (som är en smärre utökning av förordet till upplagan av 'Varieties' som kom 1974). Här menar Åkerberg att de två huvudlinjerna i James' ar-

bete är koncentrationen på individen och behandlingen av den "religiösa mognadsprocessen". Det finns också en koncentration på individen som möjligen kan förefalla kontroversiell i dag — men som förvisso inte var det år 1902 då psykologin hade en mer individualistisk inriktning.

James anger själv emellertid en helt annan målsättning. Det han ville göra var dels att försvara 'erfarenheten' mot 'filosofin', dels att försvara religionen som sådan — detta citeras också i en av texterna i samlingen (s. 47).

Åkerberg menar emellertid i pastoralpsykologernas efterföljd, där den amerikanske drogforskaren Walter Houston Clark<sup>1</sup> torde haft den största betydelsen, att det huvudsakligen är den "religiösa mognadsprocessen" som James vill behandla. Denna tes utvecklas sedan i eleven Lars Nilssons uppsats "Expansiv tro".

Denna tolkning av James innebär en märkvärdig brist på historiskt perspektiv och insiker om James' intentioner. När James år 1896 kallades att hålla Edinburghöreläsningarna var det i egenskap av sin tids främste psykolog — en psykolog som fortfarande har ett sådant inflytande att han enligt Eisendrath<sup>2</sup> endast kan jämföras med Freud. Det James ville göra var att så fullständigt som möjligt skildra religionens uppenbarelseformer ur den enskildes perspektiv och — detta var det absolut nya som förklarar "Varieties" segertåg — att göra detta på ett värdeneutralt sätt, det vill säga skilja mellan existens- och värdepåstående.

I diskussioner om "mogen religion" brukar termen oftast stå för en av två saker:

- a) ett visst utvecklingsstadium som kan objektivt identifieras, exempelvis i termer som hos Piaget.
- b) ett "idealtillstånd" som beskrivs i starkt värderande termer och färgas av forskarens egen konfession, till exempel då man söker efter 'kriterier' som 'ödmjukhet', 'växande', 'kreativitet' etc.<sup>3</sup>

Den första innebörden var inte aktuell på James' tid (om den nu någonsin kan tänkas användas om religion) och den andra skydde han. James var framför allt "metafysisk demokrat"<sup>4</sup> och det innebär att sanningen liksom värdet enligt honom är någonting som *inträffar*<sup>5</sup> i individens liv och inte kan avgöras utifrån några yttre kriterier. Inte underligt då att han i "Varieties" 527 sidor konsekvent undviker termen "mognad", det närmaste som någon av författarna kunnat hitta är begreppet "un-

conscious maturation" — vilket ju är någonting annat.

Icke desto mindre blir James' "*ripe fruits of religion*" för Åkerberg till "den *mogna religionens frukter*" (min kurs.). Lars Nilsson fortsätter detta arbete genom att gå igenom kriterierna för dessa "ripe fruits". Sammantaget ger dessa någonting som James kallar "saintliness" (helgonlikhet)<sup>6</sup> medan Nilsson följer den gamla felaktiga översättningen från 1906 och översätter med "*helighet*".

För att tolkningen skall gå ihop tvingas Nilsson undvika de två kapitel som James kallat "The Value of Saintliness" och "Conclusions". Här framlägger nämligen James mycket klart hur skeptisk han själv är till de "helgonlika" egenskaperna i en kritik av de klassiska helgonen som inte står långt efter Leubas.<sup>7</sup> Samtidigt menar han i typiskt pragmatiska vändningar att dessa egenskaper inte kan värderas eftersom den religion vi behöver och kan använda skiftar från tidevarv till tidevarv. Hans "Conclusions" slutligen, blir att religionen på det hela taget har ett gott inflytande på mänskligheten också om många av dess "ripe fruits" är någonting negativt.

Det mest beklagliga med att i pastoralpsykologernas efterföljd tillvita James resonemang kring den "religiösa mognaden" är givetvis att man därigenom tar ifrån honom hans verkliga storhet — förmågan att diskutera så grannlaga ting som religionspsykologi på ett värdeneutralt sätt. Det är härigenom James blivit stilbildande.

Det finns hos författarna en tendens att betrakta James' pastoralpsykologiska epigoner som den enda skola som utgått från honom. I själva verket har James haft ett oerhört inflytande också inom exempelvis socialpsykologin och övriga religionspsykologiska skolor — men

<sup>1</sup> Clark, Walter Houston, 1969: *The Psychology of Religion*, Toronto.

<sup>2</sup> Eisendrath, Craig, 1971: *The Unifying Moment. The Psychological Philosophy of William James and Alfred North Whitehead*. Cambridge, Mass., s. 12 o passim.

<sup>3</sup> Se Clark, a.a. s. 256 f.

<sup>4</sup> *The Philosophy of William James*, 1925: With an introduction by Horace M. Kallen, New York, s. 44.

<sup>5</sup> James, William, 1907: *Pragmatism*, New York, s. 201 f.

<sup>6</sup> James, William, 1904: *The Varieties of Religious Experience*, London, s. 259.

<sup>7</sup> Leuba, James, 1929: *The Psychology of Religious Mysticism*, London.

där har man gått vidare och utvecklat nya teorier på basis av James' verklighetsbeskrivning.

En tolkning som denna "mognadsteori" blir historielös också på ett annat sätt. William James var inte huvudsakligen religionspsykolog eller teolog — han var framför allt den psykolog som skapade en psykologi utan något "jag".<sup>8</sup> När James talar om exempelvis "det söndrade jaget", avser han alltså sitt "empiriska jag" och många av hans andra termer blir också meningslösa och direkt motstridiga om man utgår från att James försökt göra det samma som en del av hans senare epigoner.

Lars Nilssons uppsats som på 40 sidor parafrazerar 'Varieties' i dessa 'mognadstermer' blir svårläst på grund av det överlastade språket och en del nyskapade termer som får en psykolog att hoppa till, av typen "lidandesimpulser" och "känslimpulser".

De resonemang som här förs om James' åsikter om den "religiösa utvecklingen" kan knappast försvaras för en publik som känner till James. Intressantare hade varit att försöka utreda James' märkvärdiga sätt att skygga för förklaringar som räknar med det omedvetna och hans tystnad inför Freud. Eisendrath vill ju förklara detta med James' rädsla för sjukdomen efter den egna psykotiska episoden.<sup>9</sup>

I den lilla uppsatsen "Far och son" har Olof Pettersson i nära anslutning till Ralph Barton Perry<sup>10</sup> och Armi Värilä<sup>11</sup> sökt visa hur fadern, Henry James Sr, med sin swedenborgianska livssyn påverkat sonen. Denna påverkan visas emellertid huvudsakligen i exempel hämtade från 'Varieties' utan någon närmare hänsyn tagen till James' huvudarbeten eller den påverkan i samma riktning som utövats av andra, exempelvis Renouvier, Bergson och Peirce. I polemik mot Perry och James själv menar Pettersson att faderns filosofi kan spåras i "Varieties", en slutsats som sannolikt hade behövt modifieras om även övriga aspekter av James' liv genomgåts. En intressant fråga, som inte Pettersson berör, är om inte faderns långtgående monism avspeglas i William James' mycket speciella syn på upplevelsen så som den framgår i "A World of Pure Experience".<sup>12</sup> Likheterna med faderns resonemang om föreningen mellan det finita och det infinita<sup>13</sup> är påfallande.

I uppsatsen "Positivism och humanism" tar Dieter Hoffman upp de mindre kända kontroverserna mellan William James och James Leuba, den psykolog som stod honom närmast i metodval och arbetssätt. Hoffmann visar på ett övertygande sätt att det som kom att skilja

dem åt i första hand var James' pluralism. Medan Leuba hela tiden levde i hoppet om att kunna reducera de religiösa upplevelserna till någon sorts psykofysisk reflexbåge var James helt nöjd med att presentera "The Varieties of Religious Experience" utan att ha något facit. Efter Hoffmanns välöverbäddade resonemang börjar man nu bakom James angrepp på den medicinska materialismen kunna skönja James Leuba.

Antoon Geels siktar i sin uppsats "William James och drogforskningen" på ett annat sätt in sig på nutiden. Geels visar här hur James halvt avvisande, men alltid fascinerade inställning till drogforskningen inte hindrade honom från att bli en föregångare, vars insatser kan spåras alltifrån den "anestetiska revolutionen" med dess lustgasförsök fram till LSD-försöken som i våra dagar framför allt gjorts av Stanislav Grof. Uppsatsen formar sig till en kortfattad, men tämligen heltäckande, bild av drogforskningen i dag.

Pål Särens uppsats "William James och parapsykologin" ger en kanske väl yttlig bild av parapsykologin i dag, men detta uppvägs mer än väl av att vi här får den bild av James som psykolog som kanske kommer närmast verkligheten. Här citeras exempelvis James' förslag till metodik när det gäller parapsykologiska fenomen:

We must accustom ourselves, more and more to playing the role of a meteorological bureau, be satisfied for many a year to go without definite conclusions, confident that if we only keep alive and heap up data, the natural types of them (if there are any) will crystallize out. (s. 159).

Det var en metod som James hade lärt av sin lärare i biologi, Louis Agassiz,<sup>14</sup> vars inflytande sannolikt underskattats, och som han med framgång tillämpade både i "Principles

<sup>8</sup> James, William, 1950: *The Principles of Psychology I*, New York, s. 339.

<sup>9</sup> Eisendrath, a.a. s. 11 f.

<sup>10</sup> Perry, Ralph Barton, 1935: *The Thought and Character of William James*, London.

<sup>11</sup> Värilä, Armi, 1977: *The Swedenborgian Background of William James Philosophy*, Helsingfors.

<sup>12</sup> James, William, 1904: *A World of Pure Experience*, *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, Vol. I, No 20—21.

<sup>13</sup> James, Henry Sr, 1863: *Substance and Shadow*, Boston, s. 459.

<sup>14</sup> James, William, 1897: *Louis Agassiz*. Cambridge.

of Psychology", i 'Varieties' och i sin märkliga och ofta missförstådda radikala empirism.

Pål Sären har också uppmärksammat James speciella själsuppfattning:

Just so there is a continuum of cosmic consciousness against which our individuality builds but accidental fences. (s. 173).<sup>15</sup>

Pål Särens gedigna kunskaper om James som psykolog och filosof bidrar till att visa vad som står mellan raderna i 'Varieties' och som ännu i dag gör den till en oöverträffad presentation av "the religious consciousness".

Hans Åkerberg presenterar i uppsatsen "Dynamisk undervisning" William James' religionspedagogiska metod. James hade sannolikt värt sig mot tanken att han tillämpade en sådan — avsikten var ju trots allt att presentera vetenskapliga rön. Med hjälp av termerna "Bildung" och "Begegnung" lyckas emellertid Åkerberg på ett övertygande sätt visa vilken övervägd och effektiv pedagogik James använder i den föreläsningsserie som utgör 'Varieties'. Åkerberg lyckas också övertyga om att dagens pedagogik kan ha mycket att lära av William James.

Uppsatssamlingen avslutas med ett omtryck av Allports i dag tämligen föråldrade uppsats "The Productive Paradoxes of William James" på grundspråket.

Utgivningen av uppsatssamlingen "William James — då och nu" får ses som ett utomordentligt positivt tecken. Bakgrunden till William James teorier är ännu alltför okänd i Sverige. Boken är emellertid ojämn och bär delvis prägel av att ha tillkommit under tidspress. Man har till exempel genomgående använt Ivar Norbergs otillfredsställande översättning från 1906 (omarbetad 1956, i fotomekaniskt nytryck med förord av Hans Åkerberg 1974) i stället för att gå till källan. Det ges heller ingen bibliografi över William James — medan det faktiskt finns en över Leuba. En sådan hade behövts för att visa läsarna hur mycket mer det finns att hämta i James' produktion.

Enligt förordet består boken till stora delar av uppsatser som gjorts som en del av det löpande seminariearbetet. Det är kanske förklaringen till att James i väsentliga avseenden framstår som lundensare och till den pastoralpsykologiska kantringen som ibland kan fresta läsaren att utbrista i det gamla fältropet: Tillbaka till James!

Som ett prov på verksamheten inom ett dok-

torandseminarium håller emellertid uppsatssamlingen hög klass och vi kan hoppas att den visar vägen för kommande Jamesstudier.

Örjan Björkhem

## RESUMÉER AV DOKTORSAVHANDLINGAR

Rune Larsson: *Religion zwischen Kirche und Schule. Die Lehrpläne für den evangelischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945. 280 sid. CWK Gleerups/Vandenhoeck & Ruprecht 1980. Pris ca kr 80:—.*

Undersökningen har utarbetats inom avdelningen för Praktisk teologi med kyrkorätt i Lund. Den har som föremål evangelisk religionsundervisning i Västtyskland sedan 1945. Huvudkälla är läroplanernas målsättningsdel. Med undantag för Bremen har samtliga läroplaner för BRD (inklusive Väst-Berlin) avseende "Volksschule", "Realschule" och "Gymnasium" åren 1945—1976 tagits med. Antalet läroplaner som därvid förtecknats, bearbetats och analyserats är ca 140.

Religionsundervisningen och dess läroplaner sätts in i sitt historiska sammanhang genom en kort tillbakablick. Kontexten med kyrka, samhälle, skola, pedagogik och teologi samt i synnerhet utvecklingslinjerna inom religionspedagogiken beaktas. Ett antal sekulariserings- och demokratiseringstester har formulerats, mot vilka materialet prövats och diskuterats. Förändringar av generell art i det kronologiska perspektivet har undersökts och kombinerats med en belysning av förekommande geografiska och skolförbetingade särdrag.

Som förändringar i sekulariserande riktning kan en successiv minskning av ett sakralt-teologiskt språkbruk konstateras. Därmed sammanhängande förändringar kan också konstateras i beskrivningarna av eleven, läraren, innehållet och arbetsformerna. Också den specifikt konfessionella karaktären visar sig avta, även om den såväl rättsligt som i explicita läroplansformuleringar kvarstår inom vissa områden också vid undersökningsperiodens utgång.

Som en demokratisering av religionsunder-

<sup>15</sup> Jfr not 8.

visningen betraktas ämnets successiva integrering i skolans allmänna bildningsmål. Den utifrånstyrda — religiöst eller sekulärt — undervisningstypen får efter hand vika för större inflytande från elevens sida. Den traditionsorienterade inriktningen får träda tillbaka för en behovsorienterad undervisning.

T. E. Yates: *Venn and victorian bishops abroad: the missionary policies of Henry Venn and their repercussions upon the Anglican Episcopate of the colonial period 1841—1872 (Uppsala doctoral thesis). Studia Missionalia Upsaliensia XXXIII.*

Avhandlingen ägnas förhållandet mellan Church Missionary Society som självständigt missionsällskap och den alltmer internationellt organiserade Anglikanska kyrkan under den victorianska erans höjdpunkt. Ämnet har tidigare behandlats av Hans Cnattingius i *Bishops and Societies* (London 1952), som emellertid rör sig på ett något tidigare tidsavsnitt än den period som dominerades av CMS:s generalsekreterare Henry Venn.

När Venn tillträdde sin tjänst inom CMS fanns det bara några få anglikanska biskopar utanför Storbritannien men antalet växte betydligt under Venns period. Siffrorna talar sitt tydliga språk: 1837 var antalet 9, 1867 däremot 51.

Avhandlingen söker klargöra Henry Venns missionsstrategi och dess återverkan på framväxten av den anglikanska kyrkogemenskapen. Häri ingår hans välkända tal om missionens euthanasi. Studien börjar med en analys av förhållandet mellan CMS och den anglikanske biskopen av Calcutta, Daniel Wilson. Denne var den femte biskopen av Calcutta. Som evangelikal var han själv positiv till CMS:s arbete. Dock ansträngdes förhållandet mellan biskop och missionsledning i fråga om vilken kompetens biskopen skulle ha i fråga om placering av präster i CMS:s tjänst. Venn lyckades for-

mulera de principer som löste konflikten och blev till ledning för CMS:s framtida politik.

Lösningen var dock inte tillräcklig i alla lägen. Nästa fall som studeras gäller förhållandet mellan den högkyrkliga biskop Selwyn av Nya Zeeland och CMS. I detta fall komplicerades förhållandena bl.a. i fråga om missionärernas eventuella rätt att själva bli markägare inom de områden där de var verksamma. De teologiska frågorna om biskopens roll antingen som tecknet på den självständiga missionskyrkans mognad och oberoende av den understödjande missionen (= Venns uppfattning) eller som den ledande missionärspionjären (= tractariansk uppfattning) gjorde sig gällande i denna konflikt och illustreras ytterligare genom analys av Venns konflikt med Samuel Wilberforce.

Venn fick tillfälle att driva sin tes fr.a. i Västafrika, där hans insatser har uppmärksamats inte minst av afrikanska historiker. Det gäller förberedelserna av och överförande av kompetens till den inhemska kyrkoledningen i den anglikanska kyrkan i Nigeria och Venns satsning på Samuel Crowther, Yoruba-slaven som blev anglikanernas förste biskop. Studien av denna fas visar emellertid att Venn på grund av motstånd från engelska kolonister som också delades av vissa missionärer inte lyckades genomföra sin strategi till hundra procent. Biskop Crowther blev närmast missionärpionjär längs Niger och i östra Nigeria.

Venns förhållande till tractariansk missionsstrategi illustreras också i fall-studier från Madagaskar och Nord-Kina.

I ett avslutande kapitel sammanfattas resultatet i en precisering av de bärande principerna i Venns missionsstrategi. Till skillnad från tractarianerna präglades Venns kyrko- och missionstänkande av lojalitet till den hävdvunna anglikanska kyrkostrukturen inklusive statskyrkosystemet. Samtidigt kvalificerade han sitt ämbetstänkande genom att skilja mellan präst- och missionärsrollen. Missionären var pionjär och församlingsgrundläggare medan prästen var vårdaren av församlingen. Mot denna bakgrund såg han inhemskt episkopat som slutpunkten i missionens lokala ansvar.