

HILDING PLEIJEL

Nathan Söderblom och Gottfrid Billing

TVÅ KYRKOLEDARE I PERSONLIG KONFRONTATION

I

Till svenska kyrkans primas utnämndes den 20 maj 1914 teologie professorn Nathan Söderblom. Med fasthet och energi grep han redan från början ledarstaven, och han släppte den icke förrän han en julidag 1931 oförmodat kallades hädan. Det är ingen tvekan om att Söderblom under sin suttonåriga ämbets-tid var den centrala gestalten i svenskt kyrkoliv. Det var han som främst företrädde kyrkan inom det alltmer sekulariserade svenska samhället, och det var han som i sin person levandegjorde svensk lutherdom för den övriga kristenheten.

Samma dag som budet om utnämningen nådde professorshemmet i Leipzig, tillskrev den nyvordne ärkebiskopen den till ämbetsåren äldste inom det svenska episkopatet. Det var den åldrige lundabiskopen Gottfrid Billing, vilken nu tillfrågades om han ville förrätta invigningen under den kommande hösten.¹ Brevväxlingen mellan de båda kyrkomännen är intressant och karakteristisk för båda parter och kommer senare att beröras.

I ett av breven betecknade Söderblom lundabiskopen som »den man vi sedan länge vant oss att betrakta som Svenska kyrkans primas».² Det var inte bara den nye ärkebiskopen som ansåg detta. Det rådde allmän mening om att Gottfrid Billing var svenska kyrkans starke man under årtiondena kring sekelskiftet. Ja, Billing själv var fullt medveten om den nyckelposition han intog. I ett brev till en av sina närmaste vänner skrev han i samband med ärkebiskopsvalet 1900: »Under de sista tio åren har jag, om jag får, utan att misstänkas, säga sanningen rent ut, öfvat mera sådant inflytande (dvs. på regeringsärenden) än Sundberg.»³

Det behöver knappast påpekas att Billings inflytande icke avtog utan snarare förstärktes under den blide och tillbakadragne J. A. Ekmans ärkebiskopstid. Man kan därför med en viss rätt säga att det var Gottfrid Billing och inte J. A. Ekman som Nathan Söderblom efterträdde som svenska kyrkans ledare. Man kan också uttrycka det så att epoken Billing avlöstes av epoken Söderblom.

FÖRKORTNINGAR: LUB = Billingska samlingen. Lunds univ. bibl; UUB = Söderblomska samlingen. Uppsala univ. bibl; STK = Svensk teol. kvartalskrift.

¹ N. Söderblom till G. Billing. Leipzig-Gohlis 20 maj 1914. LUB.

² N. Söderblom till G. Billing. Leipzig 25 maj 1914. LUB. Redan i ett brev 10 nov. 1907 betecknar dåv. prof. Söderblom Lundabiskopen som »vår statskyrkas mäktigaste man». LUB.

³ G. Billing till N. J. O. H. Lindström. Lund 6 febr. 1900. Lindströms samling. Lunds univ. bibl.

Denna samhörighet i tiden till trots, kan det synas vara omotiverat eller åtminstone föga gagneligt att konfrontera två till synes så olikartade personligheter som den vittfamnande ekumenen och skarpsinnige vetenskapsmannen på Uppsala ärkestol och den provinsieellt inriktade kyrkopolitikern och uppburne uppbyggelseförfattaren i Lund. Även i samtidens ögon tedde de sig som stora kontraster. Om dem båda gick många rykten genom landet, förvirrande och motsägande varandra — för att använda ett känt skaldeord.

Billings trogna anhängare bland kyrkfolket såg upp till honom som en av kyrkans fasta pelare och trons pålitlige försvarare.⁴ Väckelsefolket, som påverkats av striden mellan Billing och P. P. Waldenström, betraktade den förre med en viss skepsis. Han uppfattades som den myndige prelaten, vilken visserligen kunde med patos tala om höga ting men tycktes ha föga sinne för de rent mänskliga relationerna.

Inom politikens värld ansågs Billing vara konservatismens trygga ankarfäste. Där kom han lätt på vänskaplig fot med de flesta, även bland meningsmotståndarna. Dessa menade nog att Billing i grund och botten var en ganska hygglig karl, klok och resonabel, ja rent av skicklig i allmänna värv. Han hade enligt deras mening bara ett fel: han borde inte vara präst. Yttre omständigheter, menade man, hade fört honom in på den kyrkliga banan, där han ej hörde hemma. Därför betraktades han också av många som en skicklig ämbetsman och durkdriven politiker men utan någon djupare religiös förankring.⁵

Orsaken till denna uppfattning låg nog delvis i Billings eget framträdande. Med sin osentimentala och kärva natur hade han ytterligt svårt att visa sina personliga känslor. Själv har han därom sagt att »sentimentalitet hava vi syskon ej fått i arv av våra föräldrar och det torde kanske ej utan skäl kunna anses som en brist hos oss, att vi äro rädda att visa känslans värme, även då den finns».⁶

Söderbloms utnämning till ärkebiskop hälsades av det bildade Sverige utanför det mer exklusiva kyrkfolkets kretsar som tecken till en ny tid för kyrkan. Man prisade hans epokgörande insatser som vetenskapsman, man beundrade hans lysande framträdande som kulturpersonlighet och man fäste stora förhoppningar vid hans frisinnaede hållning i teologiska och allmänt kyrkliga frågor.

Inom det egentliga kyrkfolkets led betraktades Söderblom däremot som ett slags bekännelselös »modern teolog». Denna term var det gängse epitetet för de

⁴ För det följande jfr H. PLEIJELS inledn. till G. BILLING, *Levnadsminnen* (1955), s. 7 ff.

⁵ E. BILLING skriver i: *Gottfrid Billing*. Minnesord (1926), s. 40 om sin far, att man »ibland i artiklar i pressen etc. nästan syntes glömma bort, att han dock varit och var också något annat än politiker — för honom själv stod detta andra alltid i främsta rummet». Jfr även den av E. Billing återgivna episoden i inledningen till: G. BILLING, *Anteckningar från riksdagar och kyrkomöten 1893—1906*, utg. C. HALLENDORFF (1928), s. 25 f.

⁶ G. BILLING, *Levnadsminnen*, s. 28.

teologiska forskare som anslutit sig till den historiska bibeluppfattningens principer och konsekvent tillämpade dem, såväl i sin forskning som i sin förkunnelse. Av kyrkfolket möttes Söderblom därför med misstro och nämndes stundom rent av som kättare. Utnämningen ansågs också — det är G. Billings ord — »vara bekymmersam, för att ej säga anstötlig».⁷ Även många av dem som uppskattade Söderblom som en lysande forskare och en varmhjärtad förkunnare tvekade om hans lämplighet som kyrkoledare. Det är betecknande att hans egen fakultet ej stödde hans kandidatur och att han inom episkopatet erhöi blott en enda röst, som gavs av den särpräglad »frisinnade» linköpingsbiskopen John Personne.⁸

Ett halvt sekel har nu förflutit sedan dessa stämningar präglade den svenska kyrkdebatten. Tidigare okänt dokumentmaterial till den gångna epokens historia har kommit i dagen.⁹ Men framför allt börjar nu de dåtida händelserna och gestalterna träda in under ett vidgat historiskt perspektiv. Det kan därför vara på tiden att något närmare granska den — vad man kunde kalla — mytbildning som rådde kring de båda nämnda kyrkoledarna. Ett närmare studium av deras personligheter och religiösa utvecklingsgång avslöjar att den allmänna opinionens uppfattning inte bara var onyanserad utan direkt felaktig.

2

Vad som främst framgått av det efter de båda kyrkoledarnas död publicerade dokumentmaterialet är att de båda hade en gemensam religiös utgångspunkt. Deras barndoms- och uppväxtmiljö var likartad. De var båda den nyevangeliska väckelsens barn.

Gottfrid Billing kom från ett ämbetsmannahem i nordöstra Skåne som enligt hans egna ord mest påminde om »en luthersk prästgård på landet» och där »det religiösa intresset var det djupast bestämmande».¹⁰ Bygden var ett centrum för den nordskånska väckelsen, och i Fridhem — så hette Billings barndomshem —

⁷ G. Billing till J. A. Eklund 25 maj 1914. Cit. fr. E. MALMESTRÖM, J. A. Eklund (1950), s. 266. I det halvofficiella utlåtandet till dåv. ecklesiastikministern K. G. Westman säger Billing att en utnämning »skulle väcka verklig anstöt hos vårt svenska kyrkofolk». Cit. T. ANDRAE, Nathan Söderblom (1931), s. 245.

⁸ G. Billing till J. A. Eklund 25 maj 1914. E. MALMESTRÖM, J. A. Eklund, s. 267. Jfr nedan not 53.

⁹ Särskilt tack vare de handskriftsdonationer som först biskop Edv. Rodhe och senare doktorinnan Anna Wallgren, f. Billing överlämnat till Lunds univ. bibliotek har forskningen erhållit ökade möjligheter att närmare analysera Gottfrid och Einar Billings personligheter och väl även deras insatser som teologer och kyrkomän. Detta värdefulla aktmaterial har redan delvis utnyttjats dels i EDV. RODHES klassiska arbete Svenska kyrkan omkring sekelskiftet (1930), dels i biskopinnan GERDA BILLINGS fängslande, mycket öppenhjärtiga minnesböcker, Den oförglömliga prästgården (1951) och Fjärran Upsalaår (1955).

¹⁰ G. BILLING, Levnadsminnen, s. 34.

samlades ofta väckelseprästerna, sedan de deltagit i de stora samlingsmötena på »Vanneberga backe» i socknen intill. »Det var en väckelsetid och en sådan i sina första vårdagar», har Billing själv vittnat härom.¹¹

Nathan Söderblom var son till en väckelsepräst i Hälsingland, en i det yttre särpräglad och kantig personlighet men en självupppoffrande församlingspräst och en benådad själasörjare. Den andliga atmosfären både i hemmet och i församlingen präglades härav.¹² Väckelsen i bygden hade under inflytande från Rosenius övergått »från en lagisk gammalpietism till en nyevangelisk nådeförtröstan». Denna var så förhärskande att man anklagade själve Waldemar Rudin för lagisk moralism och menade att denne utsuddade gränsen mellan omvända och oomvända.¹³

En ännu viktigare likhet förenade Billing och Söderblom. De tillhörde båda vad William James kallat »de två gånger föddas» krets. Den religiösa grundupplevelsen blev för dem båda bestämmande livet ut. Få av deras samtida förstod detta, ty i dessa ting var båda mycket förteguna. Nu efteråt kan man emellertid — med deras »bekännelser» i minne — vid studiet av deras tal och skrifter lätt uppdaga hur djupt förankrade de var i sin ungdoms religiösa problemställning och hur de båda ständigt hela livet igenom brottades med den religiösa frågan sådan denna framstått för dem under deras ungdoms tid.

Utåt framträdde Billing som den myndige och trygge prelaten, till synes fullständigt fri från allt vad tvivel och grubbel heter. I själva verket var det så, att inre strider och mörka anfäktelser utgjorde en bister realitet såväl för den unge studenten som för den kraftfulle kyrkomannen och förblev så för den åldrige biskopen under hans levnads höst. Det finns många diskreta antydningar därom i hans tryckta skrifter. Det är inte en tillfällighet att Billing så ofta — även i sin krafts dagar — använder uttrycket »personlig fromhet». Detta var för honom inte ett tomt ord utan en upplevd verklighet. Hans Larsson har — ensam bland Billings biografer — i sin fint avvägda minnesteckning fäst uppmärksamheten därpå. Han har citerat några ord ur ett brev på 1860-talet, där Billing bekänner att »de största delarna av mitt senare liv har mitt inre varit en stridsplats, där blodet droppat».¹⁴

¹¹ G. BILLING, *Levnadsminnen*, s. 53.

¹² »I det hem och i den omgivning, varom vi nu tala, fanns ingen tvekan om människans bestämelse. Hon skulle bli frälst. Det var huvudsaken, det enda nödvändiga», skriver Söderblom i inledningen till sina självbiografiska anteckningar, publicerade av F. HOLMSTRÖM i *STK* 1935, s. 328 ff. Jfr Söderbloms fina, ömsinta skildring av fadern i *Herdabrevet* (1914), s. 79 f.

¹³ T. ANDRAE, *Nathan Söderblom*, s. 28.

¹⁴ H. LARSSON i: *Gottfrid Billing*, *Minnesord*, s. 8. Märkligt nog har sonen Einar Billing icke gjort någon antydan härom; han säger blott (*anf.arb.*, s. 50) att »det fanns ett område, över vilket för honom ett så fruktansvärt allvar vilade».

Det är starka ord, men de äger täckning i verkligheten. I sina levnadsminnen, utgivna först år 1955, har Billing utförligt berört saken och angivit den händelse som gav den avgörande inriktningen åt hans liv.¹⁵ Han berättar hur han i sextonårsåldern hösten 1857 »genomgick en religiös kris, kom till väckelse, vände mig med hjärtats allvar till Herren, fick tron, vid vilken jag sedan med Guds nåd blivit». När han trettio år senare nedskrev detta, tillägger han: »något närmare vill jag ej skriva om min omvändelse». Som bidragande orsaker till vad han kallar »det avgörande genombrottet» anger han dels den kristliga miljö i vilken han fostrats, dels hans moders svåra själssjukdom och dels slutligen den koleraepidemi som härjade år 1857 och medförde många hastiga dödsfall.

Samtidigt framhåller Billing att det ej var »något särskilt tillfälle eller Guds ord» som gav den avgörande impulsen. Två bibelord stod emellertid sedan ständigt levande för honom. Liknelsen om tjänarna och punden var, skriver han, »mig uppskakande». Men han fann tröst och kraft i Johannesevangeliets ord att Han som kallas Ordet gav makt att bli Guds barn åt dem som tro på hans namn. Han talade icke med någon om den stora förändring som försiggick inom honom: »Jag bar i tystnad på min ångest och jag teg om glädjen, då jag kom till trons frid.»

Men den inre kampen var ej slut. Under informatorstiden i Karlskrona två år senare »began en inre tvivelskamp av svåraste slag». Om denna skriver han att han »ofta höll på att alldeles uppgivas av förtvivlan samt frestades till förtvivalade steg». Det var sannerligen inga överord när han något senare för sin trolovade betecknade dessa år som »en stridsplats där blod droppat».

Man förstår aldrig den innersta nerven i Gottfrid Billings liv och gärning, allra minst hans ställning som politiker, om man inte har i sikte denna grundläggande upplevelse i hans ungdom. Mycket av vad han talat och skrivit får liksom ett nytt ansikte, en ny accent, om man har hans religiösa ungdomskris i minne.¹⁶

Trettio år senare genomgick Nathan Söderblom som 24-årig student en liknande religiös kris. Även hans avgörande livsupplevelse har först blivit till fulla känd genom anteckningar av honom som publicerats först efter hans död. Visserligen har Söderblom flera gånger gjort diskreta antydningar därom — alltid i tredje personen — i föredrag och predikningar. Men det är först i de efter hans död

¹⁵ G. BILLING, *Levnadsminnen*, s. 67 f., 74. Jfr också s. 183, där det om Västeråstiden heter att den var »i inre hänseende en mycket svår trängsels tid», samt episoden, omnämnd ovan i not 5.

¹⁶ Jfr inledn. till G. BILLING, *Levnadsminnen*, s. 12 f.

offentliggjorda självbiografiska anteckningarna som han öppet redogör för krisens innebörd och förlopp.¹⁷

De teoretiska svårigheter som mötet med den historiskt kritiska bibelforskningen vållade hade småningom övervunnits. »Klarheten om kristendomens väsen som uppenbarelse», skriver han härom, »och därmed efter många veckors böner och grubbel och tankens möda, en ljusning över kristendomens tillkomst och väsen» dagades äntligen för honom.

Men den praktiska livsfrågan, »själva det personliga förhållandet», var ännu olöst. I sin ångest och ovisshet upplevde han då den erfarenhet, om vilken han själv något årtonde senare säger att den var »noga bestämbar till dag och stund».¹⁸ Han betecknar i självbiografien denna händelse som »det märkligaste som hänt honom under ett långt liv».

I de nämnda anteckningarna skildrar han detaljerat vad som då hände. Han citerar ur sin dagbok hur han befann sig i ett slags andligt vanmaktstillstånd: »Jag längtar och trängtar och känner mer än någonsin min tomhet. Jag ser huru allt mitt verk på detta sätt kommer att smaka av min egen brist och tomhet. Ack, att jag ägde den rikedom som kan fylla mitt arma hjärta, fylla mitt liv, fylla mitt livsverk... Jag tycker mig ej ha den rätta syndakänslan. Jag har ingen riktig, verklig djup känsla av synd och skuld. Det är mera blott en längtansfull tomhet som tränar efter något innehåll, något att fylla min varelse med.»

Befrielsen från denna »otillfredsställdhet» och »sugande tomhet» kom under läsningen av en uppbyggelsebok som en from allmogekvinna satt i hans hand. Han läste där en utläggning av orden i Johannesevangeliet om kopparormen i öknen som israeliterna skulle se upp till och bli botade. Plötsligt blev det med ens klart för honom att liknelsen om kopparormen endast tjänade att »framhäva korset, dess hemlighetsfulla kraft». Nu inträffade något förunderligt, skriver han. Det var som om han aldrig hade läst detta ställe förut. »Han låg där i sin svaghet, i sitt elände maktlös. Men Gud begärde inga ansträngningar. Här var Gud den allena verksamme.» I Soröberättelsen heter det härom: »Det var ljuset från korset, vissheten om förlåtelse och barnaskap. Guds kärleks ljus gav nytt liv, ny tro, ny kärlek. Huru? Det är det inre livets stora under för oss. Det är den stora tilldragelsen i vårt liv.»¹⁹

Söderbloms färgstarka impressionistiska beskrivning är levande på ett helt annat sätt än Billings korthuggna, liksom i smärta återhållsamma skildring.²⁰ Men deras erfarenhet är alldeles densamma. De var bägge »två gånger födda».

¹⁷ Se för det följande (i not 12 omnämnda) självbiografiska anteckningarna i STK 1935, s. 328 ff.

¹⁸ Cit. fr. STK 1935, s. 322.

¹⁹ Cit. fr. STK 1935, s. 322.

²⁰ Om Söderbloms och Billings olikartade predikostil, se A. WIFSTRAND. Andlig talekonst (1943), passim.

Liksom Billing var Söderblom också förtegen om sina erfarenheter. »Dylika ting», skriver han, »behåller man för sig själv. Han sade icke något till någon. Han behöll den dyrbara hemligheten för sig själv.»

Söderblom avslutar sina självbiografiska anteckningar med de mycket sägande orden: »Sedan har han icke trots allt kunnat tvivla på Gud.» Det är ingen tvekan om att denna upplevelse varit avgörande för Söderbloms hela uppfattning av religionen och dess vetenskapliga studium. Det är ingen svårighet, skriver med rätta E. Ehnmark, »att se den inre konsekvensen i Söderbloms åskådning och dess sammanhang med hans inre liv. Korset och heligheten, det absoluta kravet och frälsningens paradoxala gåva, det är de fasta punkterna, de tvenne grunderna för hans tro».²¹ Det går en rak, aldrig bruten linje från studentens korsupplevelse till ärkebiskopens programmatiska uttalande trettiofem år senare: »Zentrum meiner Theologie ist das Geheimnis des stellvertretenden Leidens Christi.»²²

3

Mot bakgrunden av de nu skildrade händelserna är det av intresse att närmare studera de inbördes relationerna mellan Gottfrid Billing och Nathan Söderblom. När deras vägar först möttes, hade Billing redan överskridit femtioårsåldern och var en väletablerad biskop med makt och myndighet inom både riksdag och kyrkomöte. Söderblom var en ung man på 27 år och hade just slutat de grundläggande teologiska studierna genom att avlägga den gamla teologie kandidatexamen. Han intog emellertid en viss social position genom att bekläda den vid denna tid ännu förnäma posten som ordförande i Uppsala studentkår.

Deras utveckling hade också gått i olika riktning. Billing kom tidigt i kontakt med den s.k. högkyrkligheten i Lund, som hade sitt språkrör i Svensk Kyrkotidning. Han fördes därigenom även in på ett självständigt studium av Luthers teologi och särskilt reformationens bekännelseskriter. Han åskådning fick sitt viktigaste uttryck i den på sin tid mycket inflytelserika boken om »Lutherska kyrkans bekännelse». Billing framträdde tidigt som förkämpe för den svenska enhetskulturen, sådan denna var uppbyggd på treståndsläran, på konungadömet och den lutherska enhetskyrkan. Han blev därför allteftersom tiden led det svenska kyrkofolkets ledare och idol.²³

²¹ E. EHNMARK, Religionsproblemet hos Nathan Söderblom (1949), s. 150.

²² Cit. fr. Nathan Söderblom 15.1. 1866–12.7. 1931 (1931), s. (4). Detta sammanhang har redan påpekats av G. AULÉN, Nathan Söderblom och Einar Billing (STK 1962, s. 220).

²³ Se härom särskilt: E. WALLGREN, Individ och samfundet (1959); R. BRING, Svensk Kyrkotidnings teologi (STK 1959, s. 153 ff.); H. FAGERBERG, Gottfrid Billing och den kyrkliga bekännelsen (STK 1953, s. 229 ff.); H. PLEIJEL, Gottfrid Billings samhällsyn (Nordisk teologi, 1955, s. 265 ff.).

Söderblom hade redan före sin religiösa kris nått frigörelse i vetenskapligt hänseende.²⁴ Det var Albrecht Ritschls historiesyn som här blev förlösande. Även om Söderbloms tänkande både till struktur och innehåll kom att väsentligt skilja sig från Ritschls, lärde han sig av denne teologiske forskare att det är i historien som Gud gör sig känd och uppenbar och att den historiske Kristus är uppenbarelsens kärna och medelpunkt.

Genom Ritschl fann också Söderblom på ett nytt sätt anknytning till Luther. Dennes skrifter hade varit en ständigt återopad auktoritet i de nyevangeliska kretsar, där Söderblom i ungdomen haft sin andliga hemvist. Nu var det framför allt den unge Luther och hans frigörelsekamp som fångade Söderbloms intresse. Därmed vidgades synen både till andra religioner och till den kulturvärld, där kristendom och kyrka hade att verka. Söderblom framstod snart för vida kretsar som den andliga frihetens talesman och betraktades tidigt som en föregångsman för den nya kristna kultursyn som växte fram under 1890-talet. I de gammaldags kyrkliga kretsarna utmålades han därför som en ytlig medlöpare till den nya tidsandan utan någon förståelse eller känsla för de kristligt fromma värdena. Han ansågs helt enkelt som »kättare».

Redan den första konfrontationen mellan Gottfrid Billing och Nathan Söderblom blev betydelsefull. Den ägde rum den 5 mars 1893, som detta år var den tredje söndagen i Fastan. Då prästvigdes nämligen den nyvordne teologie kandidaten och studentkårsordföranden jämte en s.k. dispenspräst av Västerås-biskopen efter högmässans slut i diakonissanstaltens kapell å Ersta.²⁵

Prästvigningstalet, som finns bevarat,²⁶ utgår från Luk. 13: 12, 13, som i den av Billing begagnade översättningen (1883 års av Konungen stadfästa) lyder så: »Du är fri ifrån din vanmakt (τῆς ἀσθενείας σου). Och han lade händerna på henne och strax reste hon sig upp och prisade Gud.»²⁷ Liksom i all Billings förkunnelse blev även denna gång talet en praktiskt själavårdande utläggning av Gudsordet och ingenting annat utan några dagsaktuella hänsyftningar eller

²⁴ Se för det följande: T. ANDRAE, Nathan Söderblom, s. 135 ff. T. ANDRAE, Nathan Söderblom som religionshistoriker, i: Nathan Söderblom in memoriam (1931); s. 50 ff.; G. AULÉN, Den teologiska gärningen, i samma verk, s. 69 ff.; G. AULÉN, Nathan Söderblom och Einar Billing i STK 1962, s. 205 ff.

²⁵ Ny Ecklesiastik tidning 1893, s. 79.

²⁶ LUB. Billing införde alla sina tal och predikningar i vaxduksböcker. Talen och predikningarna var nummerade i tur och ordning, varje grupp för sig. Som exempel kan nämnas att prästvigningstalet bär nr 130. Talet vid ärkebiskopsvigningen 1914 har nr 475 och närmast följande predikan nr 699. Av detta framgår vilken flitig förkunnare Gottfrid Billing var.

²⁷ I den gamla kyrkobibeln hette det: »war fri af tine kranckhet», och i den nya kyrkobibeln lyder övers.: »du är fri från din sjukdom». Som synes är det en annan nyans i 1883 års övers., som kom väl till pass vid Billings utläggning och tillämpning.

personliga tillämpningar. Han skildrade den vanmaktens anda som gripit den i textorden åsyftade kvinnan och beskrev hur Jesus befriade henne genom att »liksom tro i kvinnans ställe».²⁸ Så tillämpade han detta på den enskilde kristnes liv: vi »kunna och bära efterfölja Honom i den gärning han utförde när han trodde liksom i den vanmäktiga kvinnans ställe». Som alltid vid sina prästvigningar avslutade Billing sitt tal med att framhålla hur litet en präst förmår att uträtta av egen kraft men också att »Herren är mycket barmhärtig och mycket mäktig».

En passus i talet tilldrager sig emellertid ett särskilt intresse. Där anslår Billing för ovanlighetens skull en personlig ton och anknyter till – vad då ingen visste men vad man nu bättre förstår – en personligt upplevd erfarenhet.

»Käre åhörare», heter det, »Hvilka tankar uppväcks i ditt inre vid det i våra ingångsord förekommande uttrycket 'vanmaktens anda'? Förstår du af egen erfarenhet något af hvad det innebär att hafva, att bindas af vanmaktens anda, af den vånda, den ångest, det mörker som deri ligger? Gör du detta, så behöfver jag ej beskrifva detta, gör du det ej, så förstår du ej beskrifningen. Men den som förstår det eller en gång kommer att förstå det, manar jag att stanna vid berättelsen om Jesus och kvinnan med vanmaktens anda och deraf hemta förhoppning.»

Det måste ha förnummits sällsamt för den unge ordinanden att lyssna till dessa ord. Här tecknades ackurat den situation som han själv upplevat några år tidigare i den norrländska prästgården med tider av ångest och vånda, ja varför ej ἀσθένεια men slutligen också trons visshet och frid. Inte anade han att ordinatorn genomgått samma livsavgörande erfarenheter som han själv.

Söderblom glömde ej dessa ord utan gömde dem djupt i sitt hjärta. När han två årtionden senare, på dagen för sin utnämning till ärkebiskop, skrev det redan omnämnda brevet till Gottfrid Billing, erinrade han därom.²⁹ Han började sin skrivelse med att påminna adressaten om att »sistlidne mars månad var det 21 år sedan Ni invigde mig till det heliga predikoembetet i Svenska kyrkan». Han fortsatte att »det är visserligen borgerlig myndighetsålder. Men det finns icke i Sveriges rike i denna stund någon som så starkt som jag känner min ovärdighet och min omyndighet till det kall, som enligt nyss anlända telegram nu lagts på mig – i flagrant motsättning mot tidens mening, som knappast vill erkänna någon annan auktoritet än majoriteten».

²⁸ »En tid som tycker sig vara stark», heter det, »kan umbära ordet om att Jesus gjort och gör något i vårt ställe; men när en människa gripes af vanmaktens ande, så lär man förstå det ordet äfven om man ej förstår mer än endels.»

²⁹ N. Söderblom till G. Billing 20 maj 1914. LUB. – Söderblom har själv i en universitetspredikan – hållen i Lund år 1907 – utvecklat vad denna vanmakt innebär och framhållit att det är »bilden av den korsfäste, om någon, som förmår hjälpa och fångsla» (N. SÖDERBLOM, När stunderna växla och skrida 1, 3 uppl. 1921, s. 54 f.).

Efter några ord om den oväntade utnämningen följer så de i vårt sammanhang viktiga orden: »Det enda, som nu och i slika skrämmande och frestande lägen åt mig bevarar sinnesro, det är den ideligen genomledda erfarenheten af ἀσθένεια enligt Luk. 13, 12, hvarmed Ni, Herr Biskop, i Ersta kapell gaf en oförgätlig inledning åt min prästerliga gärning, samt dess oändligt tröste-fulla motsvarighet i Luk. 17, 10.» Söderblom hade verkligen bokstavligen följt sin ordinators uppmaning att »stanna vid berättelsen om Jesus och kvinnan med vanmaktens anda och därav hämta förhoppning».

Måhända hade Söderblom även prästvigningstalet i tankarna när han i sitt märgfulla minnestal över Billing vid 1925 års kyrkomöte framhöll att »viljan och temperamentet voro hos honom så starka, att de stundom hotade att beröva honom sinnesron och att inkräkta på tankens lugna omdöme». Han tillägger att »man märker det i hans predikosamling. Ty liksom alla verkliga predikanter predikade Billing först och främst för sig själv. Ej sällan återkommer maningen att stilla de stormiga vågorna i själen».³⁰ Söderblom har haft intuitiv blick för och fäst uppmärksamhet vid drag i lundabiskopens väsen som de flesta i samtiden förbisåg.

Det dröjde inte mer än ett halvt år förrän Söderblom och Billing åter trädde i förbindelse med varandra. De hade visserligen under mellantiden sammanträffat en gång, men detta möte synes inte ha efterlämnat några djupare intryck hos någondera parten.

Vid den stora jubelfesten i Uppsala i september 1893, då man firade trehundraårsminnet av Upppsala möte, uppträdde Söderblom flera gånger som en lysande talesman för Uppsala studentkår, vars ordförande han var.³¹ Vid studentkårens egen fest i Botaniska trädgården framträdde bland andra talare även biskop Billing, som tackade å gästernas vägnar. Omedelbart efter honom bestogs talarstolen av Söderblom, som höll ett, enligt referatet, »till så innehåll som form synnerligen originellt, med livligt bifall och jublande applåder hälsat» tal till de övriga studentkårerna.

Det var det berömda, ofta återgivna tal, där han minde om Olavus Petri som »typen för en evangelisk kristen» och där han framhöll att »andlig frihet är reformationens arv till oss». Han avgav också det personliga vittnesbördet att »i evangeliet möter oss en, som vi måste lyda, ingen Solness' Gud, utan en som har makt att förlåta, som i varje stund förmår avtvinga oss den bekännelsen: Du är min Herre. Det giver frihet. Tro giver frihet».

Billing nämner i sina levnadsminnen inte ett ord om detta remarkabla till-

³⁰ Kyrkomötets prot. 1925, nr 1 s. 1.

³¹ Se för det följande: C. G. ECKERBERG, Till minne af jubelåret 1893! Kort beskrifning, huru 300-årsminnet af Uppsala möte 1593 firats i Sverige 1893 (1894), s. 287 ff.

fälle; han erinrar sig däremot »det synnerligen lyckade tal» som ärkebiskop Sundberg höll vid en middag under jubileet.³²

Anledningen till den förnyade kontakten mellan Söderblom och Billing ett par månader senare var följande. Vid de s.k. akademiska sommarkurserna i Uppsala 1893 höll Söderblom en serie föreläsningar om »den lutherska reformationens grundtankar». De utkom på hösten något omarbetade i bokform under den nämnda titeln. Första delen handlade om »den lutherska reformationens uppkomst» och den andra om »Luthers religion».

Det är framför allt den unge Luther som Söderblom här skildrar. Betecknande är rubriken till andra kapitlet: »Reformationen är i Luthers person». Han uppvisar mot bakgrunden av den föregående teologiska utvecklingen hur Luther genombryter såväl moralismen som den auktoritära bokstavstron och han framhäver den rent religiösa synpunkten som den allt behärskande hos Luther. Reformatorns tro var helt enkelt hans tro på Kristus. Hans ovanskliga religiösa storhet var att hava »avlägsnat allt tal om förtjänst».³³ Gång efter annan kritiserar Söderblom de gängse traditionella uppfattningar som enligt honom strider mot den lutherska reformationens grundtanke tron. I mycket är Söderblom beroende av sina tyska lärofäder, såsom Ritschl, Harnack och åtskilliga andra.³⁴ Samtidigt framträder det tydligt i framställningen, att Söderblom betraktar den unge Luther som en bundförvant i kampen för den tro som han själv upplevt både teoretiskt och praktiskt. Bokens allra sista ord är betecknande: »Det är litet i orden, det att på grund av Kristi personliga inflytande tro på Gud, men det är mycket att uppleva.»³⁵

I slutet av sin framställning hänvisar Söderblom även till Gottfrid Billing och till vad han senare kallat »den största dag, som jag känner från Billings offentliga liv».³⁶ Han syftar på den ryktbara bekännelsedebatten i kyrkomötet i september samma år. Från läktaren följde då Söderblom denna debatt, där — för att använda hans egna ord i Lutherboken³⁷ — kampen ytterst stod mellan å ena sidan ett »juridiskt bekännelsebegrepp», som ville »göra gällande bundenheten vid bokstaven såsom vid en yttre troslag» och å andra sidan en »lutherskt fri uppfattning av bekännelsen», som ej tillåter att någon 'trälbindnes' vid bokstaven utan som ansluter sig 'till bekännelsens djupa grundtankar'.

³² G. BILLING, *Levnadsminnen*, s. 150.

³³ N. SÖDERBLOM, *Luthers religion* (1893), s. 25 f.

³⁴ I de bifogade noterna hänvisar Söderblom direkt till de nämnda teologerna. Harnacks huvudtes citeras ordagrant, dock utan någon hänvisning till källan: »Dogmen är försöket att kläda kristendomen i den grekiska filosofins form» (s. 65).

³⁵ N. SÖDERBLOM, *Luthers religion*, s. 108.

³⁶ Kyrkomötets prot. 1925, nr 1 s. 1.

³⁷ N. SÖDERBLOM, *Luthers religion*, s. 106 f.

Med hänförelse anslöt sig Söderblom till Billing och hans meningsfränder. »Aldrig har», skriver han senare, »mannens resning synt mig högre och rakare än då. Aldrig har hans religiösa patos ljudit mer äkta och betydelsefullt.»³⁸ Söderblom såg i Billing den evangeliska frihetens förkämpe på samma sätt som han tecknat den tyske reformatorn i sin Lutherbok. Han uppfattade kyrkomötets beslut som »en bekännelse till de Luthers reformatoriska grundtankar, vari Jesu Kristi evangelium fick sin förnyelse och sin religiösa tydning».³⁹

Någon månad efter kyrkomötets slut var Lutherboken färdigtryckt. Söderblom sände då ett exemplar till sin prästvigningebiskop. Billing uppskattade mycket denna vänlighet, läste omedelbart boken och skrev omgående ett långt brev till författaren. Då detta brev i stor utsträckning har karaktären av en personligt hållen recension, må det viktigaste här återgivas ordagrant.

»Ej blott den raska, hurtiga stilen har beredt mig nöje utan ännu mera det vittnesbörd, boken gifver derom, att förf. har hjerta och öga för några genuint lutherska grundtankar. Vid läsningen af denna — såsom af så många andra, särskildt teologiska böcker — har jag känt tillfredsställelse af hvad förf. positivt säger. I allmänhet innehålla en författares positiva satser han lifs rikedom, under det att hans kritik och negation kunna vara bevis på hans fattigdom, på att ännu fins åtskilligt, som han ej hunnit tillägna sig och hvars värde han därför ej heller kan fullt uppskatta. Det kan hända, att han i det, som han kritiskt negerar, fruktar något ruinerande för hans lifsrikedom, under det att detsamma långt ifrån att strida mot denna tvärtom skulle konsolidera och föröka den. Då jag tycker mig hafva en liten del i pastorn alltsedan vigningsstunden i Stockholm och då pastorn alltid visat mig vänlighet, så har jag ej nu velat inskränka mig till att säga ett enkelt tack för boken, utan jag har velat uttala min glädje öfver hvad jag i den finner vara ett stycke af: jag tror. Men tillika vill jag bifoga en önskan om, att innehållet i detta genom fortsatt erfarenhet måtte ökas. Särskildt ett par i förbigående framkastade antydningar i boken gifva mig anledning till att uttala denna önskan. Kanske kan den uttryckas så — med en viss sanning tror jag det —: jag önskar, att pastorn må komma till att erkänna, att Luther efter 1521 står framom Luther före detta år; hans djupare och mera mognade erfarenhet bortkastade intet af hans första ursprungliga erfarenhets vinning, men den konsoliderade den genom att gifva den fastare grund och genom att göra den allsidigare. Mot framställningen af Luthers erfarenhet såsom födande och grundläggande reformationen vill jag nu blott göra den anmärkningen: den aktar ej nog derpå, att Luther erfor synden såsom *skuld* och gifver därför ej heller, såvidt jag tror, full rätt åt syndaförlåtelsens realitet. Männe ej denna anmärkning leder till en fråga om sjelfva Guds-begreppet? Eller hvad är förutsättningen för att Gud *förlåter* synd? Ej blott Guds kärlek, ty förlåta är något helt annat än att ej stort bry sig om synden. Gud liknar ej oss människor, som, just därför att vi äro syndare och af synden förslöade, låta udda vara jemt. Säkerligen såg Luther från början och alljemt i Kristus och hans verk något långt större än en som lärt människorna tro syndaförlåtelse. Hade han ej gjort detta, hade han ej, så som han det gjorde, bestått i lifvets erfarenheter och hade ej blifvit reformator.

³⁸ Kyrkomötets prot. 1925, nr 1 s. 1.

³⁹ N. SÖDERBLOM, Luthers religion, s. 106.

Håll fast sina positioner, men misstänk negationerna. Studera fortfarande Luther, men lägg bort de tyska, ensidigt slipade glasögonen. Genom dem ser pastorn förträffligt några punkter, men de hindra blicken från att se åtskilliga andra.

Nu har jag kommit att skriva längre, än jag tänkt. Se deri ett intresse för pastorn. Hjertligen tillönskar jag pastorn Guds välsignelse.»⁴⁰

Det måste ha glatt Söderblom att möta detta positiva intresse och höra att Billing ansåg sig »hava en liten del» i honom alltifrån vigningsstunden på Ersta. Eljest var det ju både ros och ris i Billings brev. Denne uppskattade Söderbloms raska, hurtiga stil — det var ett mycket högt betyg, när det kom från Gottfrid Billing — och hans strävan att tränga in i »genuint lutherska grundtankar». Men Billing reagerade samtidigt mot att Söderblom nöjt sig med att behandla »den unge Luther» och att han varit för hårt bunden vid sina tyska förebilder — allt synpunkter som den senare Lutherforskningen bekräftat.⁴¹

En kritisk anmärkning synes ha träffat Söderblom hårt. Det är när Billing påpekar att Söderblom inte tillräckligt framhållit att »Luther erfor synden såsom skuld» och att han därför inte heller ger full rätt åt »syndaförlåtelsens realitet». Billings kritik på denna punkt var inte enbart och främst ett inlägg i Luthertolkningen utan ett uttryck för hans egen personligt upplevda erfarenhet.

Därför att Söderblom ännu levde så starkt under intrycken av sin egen likartade erfarenhet, betraktade han Billings invändning så väsentlig och väl även orättvis. Det framgår av det svarsbrev som han nästan omgående tillsände Billing.⁴² Han uttalar sin tacksamhet och erinrar, även han, om prästvigningen i Ersta och vad den gav honom. Han säger att publiceringen av boken skett »med fruktan och bäfvan» och att »rädslan att med profana händer behandla något af det, som hör till en människas heligaste, har stridit med önskan att meddela något, som jag undfått». Det är nog inte bara de nya teoretiska insikterna som Söderblom här tänker på utan lika mycket på vad han i sitt personligt religiösa liv erfarit.

En punkt i Billings brev vill han närmare beröra: »Biskopens ord om förlåtelse och skuld, fällda med tanke på min korta teckning af Luthers grundläggande erfarenhet». Här må därför brevets framställning i denna del meddelas i sin helhet:

»Orsaken, hvarför jag upptager denna punkt, är icke nu dess vikt i och för sig såsom tillhörande själfva kärnan i religionen, utan orsaken därtill är den, att hvad Biskopen antyder, just tillhör min erfarenhets dyraste egendom. Att det i den fram-

⁴⁰ G. Billing till N. Söderblom. Westerås 14 dec. 1893. UUB.

⁴¹ R. BRING, Den svenska Lutherforskningen under de sista tre decennierna. Särtryck ur Teologisk tidskrift (Finland) 1931, s. 7 ff. Jfr även T. ANDRAE, Nathan Söderblom, s. 136 f.

⁴² N. Söderblom till G. Billing. Upsala, hospitalet 18 dec. 1893. LUB.

ställning, Biskopen åsyftar, ej kommit tydligt till sin rätt, är en ofullständighet i framställningen af hvad jag eger. Om jag förnekade detsamma, skulle det vara ett brott mot hvad jag dyrast fått och har.

Att *förlåtelse* är just raka motsatsen till att *se igenom fingrarna med*, och att Jesu värf med afseende på syndaförlåtelsen är något helt annat och mer än en undervisares, hoppas jag emellertid med tydlighet skall framgå af min följande framställning. Eljes vore ju tron visserligen icke det, som jag återgifvit såsom Luthers tro, utan 'en blott tanke om Gud' II,26 som ej kunde i världen gifva evigt lif. Låt mig hänvisa allenast till sid. II, 10!

Jag menar, att Guds kärlek är det tillräckliga villkoret för syndaförlåtelsen. Men häri ligger, så vidt jag förstår, ingen saklig åtskilnad mot hvad Biskopen anför. Ty till kärlekens väsen hör just att taga riktig notis om synden, som skall förlåtas. Den som ej stort bryr sig om synden hos den älskade, uppvisar därmed brist i sin kärlek. Lika visst som det är, att skilnaden mellan Guds kärlek och vår af synden förslöade känsla är väsentlig, lika visst är det, att vi redan människor emellan få erfara, både hvilket svårt och mödosamt värf det är att förlåta, och huru långt det är emellan att ega *utsaga* om förlåtelse och verkligen *ega förlåtelse*. Villkoret för en verklig förlåtelse är, att den förlåtande efar och besinnar hela djupet och vidden af brottet. Eljes skulle ju misstanken finnas kvar: 'ack, om han riktigt visste och kände hela det förskräckliga, jag gjort, skulle han icke förlåta. Han tror mig om bättre än hvad jag är'. Ju innerligare och renare kärleken är, desto *mer svidande och djup måste smärtan kännas öfver den älskades synd, desto mer afgjord och klar måste domen falla däröfver*. Så kommer det ytterst därpå an, om ändock kärleken är stark nog att öfvervinna.

Nu kan det för mig tröstefulla korteligen utsägas så, att hos Jesus har den gudomliga kärleken öfvervunnit, varit starkare, än den, i en af oss oföreställbar fullhet, erfarna smärtan af och fällda domen öfver mänsklighetens, det är för mig, min synd.»

Sist i brevet återkommer Söderblom till prästvigningstalet och anger vad detta betytt för honom. Han formulerar det så att han tackar biskopen för att denne »då gaf det *utan all hänsyn och jämkning stränga* evangelium och därför *utan allt förbehåll eller slapphet hugscalande* evangelium, som det är min af Gud förlånade uppgift att i lif och gärning, i tal och skrift förkunna».

»Min erfarenhets dyraste egendom». »ett brott mot vad jag dyrast fått och har» — man riktigt hör den vibrerande stämman bakom orden. Skyggheten att blotta sitt inre livs djupaste hemlighet avhåller skribenten från att tydligt och klart uttala att *just* det som Billing efterlyste i hans bok var det som blivit den bärande grunden för hans eget trosliv. Han hade själv — och detta bestyrkes av hans ovan återgivna dagboksanteckningar — under den andliga krisens dagar förnummit »huru långt det är emellan att äga *utsaga* om förlåtelse och verkligen *äga förlåtelse*».

I sitt brev meddelar Söderblom som förklaring till att han varit så kortfattad i detta stycke att han » i annat sammanhang omtalat denna min erfarenhet af skuld och förlåtelse». Han måste härvid syfta på en längre uppsats »Om tro», som följande år blev införd i den av K. H. G. von Schéele utgivna Tidskrift

för kristlig tro och bildning. Där utvecklas samma tankegångar som i det ovan återgivna brevet.⁴³

Billing förstod nog egentligen inte vad Söderblom ytterst syftade till, och han svarade ej på brevet. Därmed avbröts den närmare förbindelsen mellan dem. Under Paristiden och under professorsåren i Uppsala synes Söderblom ej ha stått i någon närmare kontakt med sin gamle prästvigningensbiskop.⁴⁴

4

Åren gick. Så kom ärkebiskopsvalet år 1914. Det är redan omtalat att Billing tveklöst avrådde de bestämmande myndigheterna från att utnämna Söderblom. Lundabiskopen uppskattade dennes rika begåvning och älskvärda väsen, vilket gjorde honom särskilt lämpad som kyrkans talesman »så att säga ad extra». Men avgörande för Billing var att Söderblom ej ägde det svenska kyrkfolkets förtroende och att hans utnämning därför skulle verka splittrande inom den svenska kyrkan. Om Söderbloms teologiskt religiösa ståndpunkt skrev Billing att »ingen lär kunna säga något bestämt» om den, ty »han synes på samma gång kunna rymma inom sig de mest divergerande uppfattningar».⁴⁵ Billing hade sålunda ej av deras föregående kontakter erhållit någon bestämd uppfattning om Söderbloms teologiska och religiösa åskådning.

Söderblom var fullt underkunnig om Billings inställning. I det redan omnämnda brevet 20 maj 1914 skriver han också öppet: »Så som saken låg, hyste jag om utgången samma mening som jag tror mig veta förefanns hos Eder.» Billing svarade lika rakt på sak i sitt brev: »Det är sant som Du i ditt bref säger, att jag hade väntat en annan ärkebiskopsutnämning än den som skett, och att jag, på därom till mig ställd förfrågan, uttalat, att jag ej ansåg tillräckliga skäl föreligga till hinder mot Danells utnämning men att jag personligen helst såge, att Eklund blefve nämnd. Jag måste anse det vara betänkligt att, då så bra karlar

⁴³ Tidskrift för tro och bildning utg. af K. H. Gez. von Schéele, årg. 12 (1894), s. 18 ff. I ett »Tillägg om tron» (s. 156 ff.) meddelar utg. att Söderbloms uppsats blivit föremål för mycken kritik. Man hade i hans framställning »särskilt med smärta saknat det som enligt all djupare kristlig erfarenhet utgör den frälsande trons förnämsta innebörd, nämligen det botfärdiga hjärtats förtröstansfulla tillägnande av försoningen med Gud genom hans Sons död». Utg. tillägger att det är onekligt att »satisfaktionslidandet av förf. lämnats åsido, men därav följer icke med nödvändighet att han förkastat det». Utg. karakteriserar uppsatsen som en »trosvarm framställning, vilken har så mycket i sig av ungdom och morgonrodnad, som ju ock måste hava sin tid». Söderblom glömde aldrig v. Schéeles generösa inställning och tog honom alltid i försvar gentemot hans många kritiker.

⁴⁴ Helt utan förbindelse var de ej, men det gällde mest konventionella ting. Söderblom var som censor på middag i biskopshuset i Lund, men, skriver Gottfrid Billing till sonen Einar i Uppsala, »jag kom ej att tala något vidare med honom, men fruntimren mera». G. Billing till E. Billing 2 juni 1906. LUB.

⁴⁵ Cit. fr. T. ANDRAE, Nathan Söderblom, s. 244 f.

uppförts å 1: a och 2: a förslagsrummen, Du föredrogs, som med så få röster fått 3: e rummet. Särskildt fäster jag mig (vid) valets utgång i ärkestiftet.»⁴⁶ Denna öppenhjärtiga »uppgörelse» är lika hedrande för båda parter. De har här uppträtt som »bra karlar», båda två.

Viktigt är emellertid att uppmärksamma brevet fortsättning: »Nu är saken afgjord och innerligt vill jag tillönska dig Guds nåd och välsignelse. Mycken sådan behöfver Du för att kunna till vår kyrkas och vårt folks gagn bära uppe ärkebiskopsgärningen. Att vara ärkebiskop kan allra minst för mig synas vara något afundsvårt. Nu vilja vi hvar på sitt håll allteftersom vi det kunna lämna dig vårt stöd.»

Detta är mycket typiskt för Gottfrid Billing i all hans färd. Han kunde kämpa hårt för sin mening. Men när saken var avgjord, då var också tvisten utagerad. Nu gällde blott att göra det bästa möjliga i den uppkomna situationen. Att Billings ord inte bara var några vänliga, till intet förpliktande fraser framgår av hans samtida brevväxling med J. A. Eklund, som ju var Söderbloms främste medtävlare om ärkestolen. Söderblom hade föreslagit biskoparna att det skulle hållas en biskopskonferens i samband med invigningen. Eklund skrev till Billing och bad honom avstyra denna konferens: »Den metoden att samla alla biskoparna kring primas för att — markera 'den triumferande kyrkan' förefaller oss, som höra till den stridande d:o, högst malplacerad. Men — Söderblom förstår ej sådant. Lär honom!» Billing svarade i ett delvis skämtsamt brev att han trodde att konferensen »skulle kunna bli till gagn för att, som du säger, 'lära S-m'». Han menade också att det fanns »möjlighet att öva modererande, stödjande och bindande inflytande».⁴⁷ Det kan redan här tilläggas att det inte var sista gången som Billing gav den nye ärkebiskopen sitt lojala och för ärendenas utgång betydelsefulla stöd.

Ärkebiskopsinvigningen ägde rum den 8 november 1914 i Uppsala domkyrka. Gottfrid Billing var consecrator. Vigningstalet blev vida berömt. Det utgick nämligen från orden i Johannes-evangeliets första kapitel, där Jesus utväljer Natanael till lärjunge och betecknar honom som en rätt israelit.⁴⁸ Man ansåg att Billing visat stor fyndighet vid sitt textval.

⁴⁶ G. Billing till N. Söderblom. Lund 23 maj 1914. UUB — Billings elegant formulerade titelbortläggning i början av brevet kan vara värd att notera: »Min gode Broder. Så skriver jag nu, viss om att Du vänligt accepterar den gamles förslag.»

⁴⁷ Cit. fr. E. MALMESTRÖM, J. A. Eklund, s. 268.

⁴⁸ Talet finns i LUB. Jfr ovan not 26. — Billing använder övers.: »se denne är i sanning en israelit». Som prof. Joh. Lindblom påpekat för mig, är detta 1912 års provöversättning. Både den gamla och den nya kyrkobibeln har övers.: »se denne är en rätt israelit». Liksom i prästvigningstalet återspeglas även här i utläggningen vilken övers. som begagnas. Billing var alltid av princip mycket texttrogen i sin förkunnelse.

I själva verket utgjorde Billings tal som alltid en uppbygglig utläggning av de nämnda textorden. Han framhöll, såsom han brukade, människans litenhet och oförmåga men Guds storhet och barmhärtighet. Det mesta som sades kunde ha använts vid vilken andaktsstund som helst. Han säger också att »skriftstycket om Natanael är oss gifvet till vår uppbyggelse». Han betonar, att det som Herren ser efter är »det som ligger allra innerst i botten på vår personlighet, efter hjärtats fördolda människa. Rik begåfning, genialitet, tankeskärpa, viljekraft, handlingsklohet och annat sådant äro material, hvaraf något stort och skönt kan bli i Guds rikes tjänst, men ej heller något mera». Det avgörande är att »intet gömmes undan för Gud». I sin barmhärtige Herres hand har en svekfri Herrens tjänare sitt fäste och sin trygghet. Större och större utsikter skola öppnas, större och större gåfvor givas. »Ständiga foror», heter det, »skola gå mellan himmel och jord, förande ned de stora gåfvorna.»

Såsom framgår av dessa citat, kan talet ej gärna betecknas som en oratio ad hominem. Billing har också på tillfrågan härom själv förklarat: »Jag skrev det ursprungligen för kyrkoherde Normanns installation i Ifö, men så tyckte jag att det kunde passa väl så bra i Uppsala.»⁴⁹ Att han betraktade detta i viss mån särartade kasualtal som en vanlig bibelutläggning av uppbyggelsekaraktär framgår allra bäst därav att han något år senare införde det i sin andaktsbok »Ett år».⁵⁰ Det blev då endast något retuscherat till formen och uppdelat på två dagar. Tusentals läsare har under åren hämtat uppbyggelse ur dessa båda andakter (»Ett godt vitsord» för 29 aug. och »Himmelen öppnas» för 30 aug.) utan att ha en aning om att det är talet vid ärkebiskop Söderbloms invigning som de har framför sig.

Talets slutönskan, som ej finns i Billings manuskript, har sin särskilda historia. Enligt tidningsreferatet löd det så:

»Käre Broder, här stå vi så många och vilja önska dig allt godt. Vi sammanfatta allt i detta, att du må få se större ting än vad detta är, få se himmelen öppen och Guds änglar fara upp och fara ned över Människosonen. Må du få nåd och kraft att utträtta hvad du är skyldig, så att du till sist kan aflägga den skönaste bekännelsen: Herre, jag är en onyttig tjänare.»⁵¹

⁴⁹ A. LYSANDER, Söderblomsminnen i: Hågkomster och livsintyck, 15 (1934), s. 143. Förklaringen till Billings yttrande ligger i att denne »hade alla sina föredrag och tal för så och så många månader framåt färdigskrivna» (E. BILLING i: Gottfrid Billing. Minnesord, s. 21).

⁵⁰ G. BILLING, Ett år (1916), s. 316 ff. Om andaktsbokens stora spridning vittnar att den utkom i fem upplagor, den sista år 1945. — Även prästvigningstalet förekommer i tryck. Det ingår i G. BILLING, Betraktelser för hvar dag i kyrkoåret (1906) s. 570 med rubriken »Jesus och den vanmäktiga». Det är betecknande för Billings rädsla att blotta sitt inre, att det ovan publicerade personliga inslaget ej medtagits i trycket.

⁵¹ Cit. fr. Svensk Kyrkotidning 1914, s. 536.

Det är särskilt anknytningen till ordet om en »onyttig tjänare» (Luk. 17:10) som här tilldrager sig uppmärksamheten. Det var detta »oändligt tröstefulla» ord som Söderblom själv hänvisade till i det ovan citerade brev, i vilket han bad Billing inviga honom i ämbetet. Det var emellertid inte Söderbloms hänvisning som orsakade Billings improviserade tillägg. Anledningen var en helt annan. Einar Billing har berättat därom. »Det är väl ingen farlig hemlighet jag röjer», skriver han, »om jag nämner, att hänvisningen till ordet ur Luk. 17 icke fanns med i det koncept, som installator förde med sig till Uppsala, utan, mig ovetande, tillfogades i sista stund efter ett samtal med mig, där jag nämnt det ordet såsom redan då ett av Söderbloms älskingsord och såsom träffande det som enligt mitt intryck dock var det djupaste hos honom.»⁵²

Episoden kan synas vara alltför bagatellartad att omnämnas i förevarande sammanhang. Men hela förloppet säger åtskilligt om Billings personlighet, om hans objektiva syn på Gudsordet och om hans tidigare berörda osentimentala läggning. Händelsen avslöjar också hur stor hänsyn han i verkligheten tog till sonen Einar Billings åsikt och mening.⁵³

Allmänheten beundrade som sagt biskop Billings vinningstal. Den det närmast gällde var ej heller oberörd. Han förklarade att »det som sades präglade sig outplånligt i hjärtat» och att det var »ägnat att stärka frimodigheten och tilliten till Guds barmhärtighet». Ett särartat, för Söderbloms impulsivitet mycket typiskt vittnesbörd därom finns bevarat.

På senhösten året efter ärkebiskopsvigningen var kyrkomötet samlat i Stockholm, där man sammanträdde i första kammarens plenisal. Som självskrivnen ordförande satt den nye ärkebiskopen i talmansstolen. Vice ordförande var — som vanligt sedan länge — biskop Gottfrid Billing. Den 8 november 1915 — på dagen ett år efter högtiden i Uppsala — höll man på med en långvarig och stundom ganska hetsig debatt om den nya äktenskapslagen. Efter vanligheten kunde ärkebiskopen ej nöja sig med att syssla enbart med det som närmast förehades. Hans tankar gick till förra årets händelser. Han tog ett ark fint Lessebopapper, författade en skrivelse på två sidor, vek ihop papperet till ett konvolut och försåg detta med utanskriften »Hr vice Ordföranden» och lät så överlämna det till biskop Billing. Dokumentet återspeglar så tydligt Söderbloms känslor och stämningar att det bör återgivas i sin helhet:

⁵² E. BILLING, Förord till: Nathan Söderblom in memoriam (1931), s. 4.

⁵³ Eljest var det nog oftast så att det var Einar Billing som frågade och fadern som prompt svarade och gav råd. Det kunde gälla både vardagliga ting (såsom t.ex. rökning) och verkligt avgörande beslut (biskopskandidaturen i Västerås). Se härom C. BILLING, Fjärran Upsalaår, passim. — I fråga om Söderbloms lämplighet vid ärkebiskopsvalet 1914 hade far och son olika mening. Einar Billing var den ene av de två professorer som i Uppsala domkapitel röstade på Söderblom. E. Billing till F. Billing 20 mars 1914. LUB.

Högt vördade, käre Consecrator och Installator!

Ungefär på timmen ett år är förflutet, sedan ett tal riktades till mig från altaret i Upsala domkyrka. Det var pressande och ansvarsfulla omständigheter för mig. Det som sades präglade sig outplånligt i hjärtat. Någon glädje öfver den bekymmersamma yttre förändringen i mitt lif har jag icke kunnat känna. Men väl känner jag till Dig innerlig tacksamhet för den förtroendefulla hjälp, som kommit mig till del från Dig och under Din visa ledning från embetsbröderna i öfrigt. Och hvad mer är, sådant som för ett år sedan talades från altaret i Upsala domkyrka är egnad att stärka frimodigheten och tilliten till Guds barmhertighet.

Tillgifne, med tack och vördnad förbundne

Nathan Söderblom

8 nov. 1915.

Vad Billing tänkte och eventuellt sade om denna tackskrivelse vet vi icke. Nog uppskattade han den generösa vänligheten, han som alltid uttryckte stor tacksamhet för den »obegripliga vänlighet» som visades honom. I varje fall kastade han inte bort dokumentet utan lät det medfölja till Lund, där det alltjämt finns bevarat.⁵⁴

Under det årtionde som följde efter ärkebiskopsvigningen fram till Billings död i januari 1925 stod helt naturligt ärkebiskopen i Uppsala och biskopen i Lund i livlig kontakt med varandra. Det gällde då främst kyrkomöten och biskopskonferenser men även andra frågor av vikt för svenska kyrkan. Söderblom underlät aldrig att rådgöra med Billing i dessa ting.⁵⁵ Denne synes ha varit hans fasta stöd vid många avgöranden.⁵⁶ Det ligger emellertid utom ramen för denna studie att närmare gå in härpå.

De ekumeniska ärendena skötte däremot Söderblom helt på egen hand. Han visste nogsamnt att Billing stod fullständigt främmande för alla internationella strävanden. Ej heller synes några teologisk-religiösa frågor ha avhandlats mellan

⁵⁴ LUB. Dokumentet har även ett personhistoriskt intresse i så mätto att det visar hur Söderblom från sin ungdom radikala nystavning (se kopian i T. ANDRAE, Nathan Söderblom, s. 73) återgått till en mycket konservativ ortografi.

⁵⁵ De av Billings brev i UUB, som ligger i konvoluten ang. biskopskonferenserna, får endast begagnas efter tillstånd av Ärkebiskopen. Jag har erhållit denna förmån, för vilket jag uttalar min stora tacksamhet. Dessa brev, av vilka några ej ha något samband med biskopskonferenserna, innehåller emellertid intet av betydelse för det tema som här avhandlas. Det kan tilläggas att samtliga Söderbloms brev (även rörande biskopskonferenserna) till Billing i LUB är utan inskränkning tillgängliga för forskningen.

⁵⁶ Ofta framskyntar i Söderbloms brev i LUB huru stor vikt denne fäste vid Billings mening. Redan i ett brev 4 juni 1914 uttalar Söderblom förhoppningen att »få råd af den erfarnaste biskopen i Sverige», och i ett senare brev strax före 1915 års kyrkomöte (7 sept. 1915. LUB) ber han att »allt framgent och särdeles under kyrkomötet få räkna på goda råd och nyttiga anvisningar. Det känns tryggt». I fråga om biskopskonferenserna skriver Söderblom en gång (Upsala 27 sept. 1917. LUB) att »utan Dig kan enligt min mening ingen nyttig biskopskonferens hållas».

dem under denna tid. I varje fall har inga spår därav påträffats i deras brev-
växling.

5

De ovan framdragna dokumenten ger anledning till många reflektioner. Likartad var de båda kyrkoledarnas ursprungsmiljö. Likartad var även deras religiösa ungdomskris, betingad som den var av och även utformad efter den nyevangeliska väckelsens psykologiska mönster. Mycket betydelsefullt för dem båda var att de redan tidigt fördes in på ett allvarligt Lutherstudium. Detta bidrog att i hög grad prägla deras teologiska åskådning.

Trots dessa likheter utvecklades de två till särpräglade personligheter var och en i sin art. När deras vägar möttes, hade bägges livsmönster fått sin avgörande form. Under sådana förhållanden framträder nu i dokumentens ljus frågan om deras inbördes beroende. Om det är uppenbart att Söderblom hela sitt liv med sann beundran och uppriktig tillgivenhet sett upp till sin vigningsbiskop, så finns det inga tecken på att denne rönt något inflytande från den yngre ämbetsbrodern.

Billings inställning till Söderblom var alltid högst ambivalent. Billing erkände villigt Söderbloms lysande begåvning och religiösa patos, hans sprudlande energi och hans kulturella insatser. Men Billing stod livet igenom ganska kritisk till hans teologi.

Den tveksamhet och skepsis i fråga om Söderbloms teologiskt-religiösa ståndpunkt som Billing gav uttryck åt både efter läsningen av hans Lutherbok 1893 och i samband med ärkebiskopsvalet 1914 försvann inte med åren. Den blev snarare förstärkt. Belysande är Billings reaktion inför Söderbloms lysande högtidstal vid reformationsjubileet i Uppsala 1917. »Söderbloms tal», skrev Gottfrid Billing i ett brev till sonen Einar, »innehöll mycket ej blott sant utan äfven originelt och förträffligt; men jag är dock ej helt belåten med det. Jag saknar i det som i så mycket annat, som i dessa dagar har framkommit, alltför mycket blick och sinne för evangeliets rikedom. Kortligen kan jag säga, att jag däri saknar: 'Jesus Kristus', 'propter Christum'. Jag tycker att man sätter 'tro' i stället för Kristus. Märkligt, att man kan tala en hel timme med texten Rom. 1: 16–17 utan att i en enda sats göra tillämpning af 'evangelium är en Guds kraft till frälsning etc.'»⁵⁷ Vi känner igen kritiken från 1893. Den i bekännelseskrifternas teologi djupt rotade Billing kunde ej uppskatta, ja väl ej ens förstå den Lutherbild som religionshistorikern och religionspsykologen Söderblom älskade att teckna.⁵⁸

⁵⁷ G. Billing till E. Billing, Lund 3 nov. 1917. LUB. — Den energiska betoningen av »propter Christum» bottnar ej i något slags renlärighetsiver utan i självavärdssynpunkter utifrån Billings egen religiösa erfarenhet. Se hans viktiga uttalande i not 28.

⁵⁸ Gottfrid Billing har ej varit ensam i sin kritik av Söderbloms Lutherbild, särskilt sådan

Det sagda innebär emellertid ej att Billing överhuvudtaget förblev fastlåst i sina gamla teologiska positioner från den lundensiska högkyrklighetens dagar och att han ej var mottaglig för nyare teologiska tankar. Särskilt ifråga om kyrkosynen och därmed indirekt ämbetsuppfattningen tog han starka intryck av de tankar och synpunkter som under seklets två första årtionden framfördes av Einar Billing och även Gustaf Aulén.

Detta är lätt att konstatera. Man behöver bara jämföra Gottfrid Billings utredning av kyrkofrågan i hans inträdesföreläsning som professor år 1881 (med titeln: Det kyrkliga samfundet och den kristlige individen) med hans syn på samma problem i inledningsföredraget vid prästmötet i Lund år 1919 (med rubriken: Vår svenska folkkyrka).⁵⁰ På 1880-talet argumenterar han ännu utifrån treståndslärens (triplex hierarchia) distinktioner. Fyrtio år senare karakteriserar han kyrkan som »syndaförlåtelsens samfund». I hans ingående utredning av detta tema framträder tydligt inflytandet från de nämnda teologiska tänkarna. Einar Billing har också påpekat att fadern alltifrån Västeråstiden »befann sig — i rörelse» och att han »snabbt och helt accepterade unglyrkorörelsens folkkyrkoideal». «⁵¹ Om Gustaf Aulén har Gottfrid Billing själv betygat att dennes kyrkobegrepp »också är mitt». «⁵¹

För att förstå Billings reserverade inställning till Söderblom bör man minnas ännu en sak. Billing var snävt nationellt inriktad. Han talade alltid med starkt patos — så även i vningstalet 1914 — om »vårt svenska folk» och »vår svenska kyrka». Men han var föga intresserad av vad han själv en gång kallade kyrkans verksamhet ad extra.⁵² Med både förundran och misstro betraktade han Söder-

denna framträder i den stora Lutherboken »Humor och melankoli och andra Lutherstudier» 1919, i vilken det av Billing kritiserade föredraget var infört som kap. 10. Kritik framfördes redan av G. L. JUNGGREN, *Synd och skuld i Luthers teologi* (1928), s. 413 ff. och R. BRING, *Dualismen hos Luther* (1929), s. 60 ff. Sammanfattande säger R. BRING (*Den svenska Lutherforskningen*, s. 16) att »fixerandet av synd- och skuldkänslans innebörd hos Luther blivit något dunkelt; en principiellt av Söderblom själv övervunnen ritschliansk liberal-teologisk syn kan komma fram rätt så oförmedlat vid sidan av en långt djupare uppfattning».

⁵⁰ Detta beroende är redan påpekat i H. PLEIJEL, *Ungkyrkorörelsen i Sverige* (1937), s. 37 f.

⁵¹ E. BILLING i: *Gottfrid Billing*, Minnesord, s. 39. — Detta hindrade emellertid inte att Gottfrid Billing kunde ställa sig mycket kritisk mot rörelsen och dess organ *Vår Lösen*. Om denna tidskrift skriver han till sonen Einar 12 okt. 1919 (LUB) att »den tyckes mig i viss mån bära samma prägel som den bedrövlige boken »Det andliga läget och svenska kyrkan». Därom är jag viss, att, om ej förändring inträder, kyrkliga frivilligkåren kommer att mista förtroendet inom landets kyrkliga kretsar».

⁵² I en s.k. adventsvecka i Lund senhösten 1917 talade även dåv. prof. Aulén, G. Billing åhörde hans föredrag och skriver därom till sonen Einar i Uppsala: »Vi fingo igen Auléns förut framburna kyrkobegrepp, som också är mitt. Han skötte sig bra.» G. Billing till E. Billing 1 dec. 1917. LUB.

⁵² Det är ofta omvittnat att G. Billing i motsats till Söderblom men i likhet med A. N. Sundberg var obenägen för utländska kontakter. Ett roande exempel finns bevarat från Linné-

bloms vittfamnande planer och vittspännande kontakter åt alla håll, såväl inom som utom Sverige. I ett brev från 1919 uttalar han för sonen Einar B. sina bekymmer för Söderbloms många akitviteter: »Hans uppträdande vid olika tillfällen framkalla frågor och bekymmer på olika håll. Jag tror ej att han, utan ändring af taktik, kan undgå att mot sig framkalla misstro inom kyrkliga och kristna kretsar. Han har nog och tror sig ock hafva till uppgift att verka hufvudsakligen på gränsmarkerna.»⁶³

Söderblom å sin sida såg i Gottfrid Billing den kloke kyrkoledaren, vilkens råd han gärna anlidade, och den erfarne själasörjaren, som vid avgörande tillfällen skänkt honom mod och hugnad.⁶⁴ Men fråga är om icke Söderblom som Billings största insats betraktade dennes kamp för vad han kallade »den evangeliska friheten». I sina minnestal över Gottfrid Billing var det detta som Söderblom med kraft framhöll: »Med sin säkra känsla för den evangeliska lutherdomens äkta kynne hävdade Gottfrid Billing den evangeliska religionens fria och djupa syn på kyrkans bekännelse gentemot en lagisk och trångsynt uppfattning, som fann bekännelsens korthet lätthanterlig, då det gällde att använda den som polisreglemente och troslag.»⁶⁵

Mycket olikartade var de båda kyrkomän som här i korthet tecknats. Ett hade de emellertid gemensamt. Hos dem båda var den innersta riktpunkten i såväl förkunnelse som praktisk gärning denna: den hårt tillkämpade, stundom anfäktade men aldrig släppta Kristus-tron.

jubileet 1907. Det var fråga om placeringen vid högtidsmiddagen, där Billing skulle tala å högskolornas vägnar. Genom sonen Einar B. meddelade han att han »under inga villkor vill sitta bredvid utläningar». Han hade »alls intet emot att placeras huru långt ned som helst och ej heller emot att alls icke placeras utan själf vika en stol» men, slutar han med eftertryck, »mellan utläningar sätter jag mig ej». G. Billing till E. Billing 14 maj 1907. LUB.

⁶³ G. Billing till E. Billing 4 maj 1919. LUB.

⁶⁴ »Dessa oppriktiga och hjärtliga ord... äro en själasörjares gärning», skriver Söderblom i sitt tackbrev 25 maj 1914, ovan redan omnämmt. LUB. — Det framgår av deras brevväxling att Söderblom med stor behållning inte blott läst Billings predikningar utan även flera gånger hört honom i predikstolen. I ett brev 7 sept. 1920 (LUB) skriver han t.ex. att »över den texten hörde jag för många år sedan en predikan av Dig i Slottskapellet som jag noga minnes». Jfr E. BILLINGS uttalande (Gottfrid Billing, Minnesord, s. 25) att Gottfrid Billings religiöst-uppbyggliga författarskap »kanske utgör hans mest bestående insats i vårt svenska kyrkoliv».

⁶⁵ Kyrkomötets prot. 1925 nr 1, s. 2. — Om G. Billings efter 1893 fortsatta kamp för en evangelisk bekännelsesyn, se H. PLEIJEL, Vår kyrkas bekännelse (1941), s. 108 ff. Det kan även omnämnas att när Gottfrid Billing 1921 som direktör i Svenska Akademien hade att hälsa Söderblom välkommen där, fick han osökt tillfälle att i anknytning till årets Wormsmiane uttala sig om den evangeliska friheten. »Det gäller alltjämt», sade han, »att endast evangelium kan fria och binda, så att man kan oskrämd gå sin väg rakt fram och fullgöra sitt värv» (Sv. Akad. handl. 33, 1921, s. 8). Orden kunde mycket väl, både till form och innehåll, ha varit uttalade av Söderblom.

ERIK WALLGREN

*Dopet och kyrkotillhörigheten*¹

Det är varje kyrkosamfunds strävan, att dess organisation och verksamhetsformer i möjligaste mån skall avspegla samfundets tro och ge uttryck åt denna tros egenart. Om samfundets ordningar på någon punkt fördöljer eller strider emot det, som för denna tro är väsentligt, blir en revision förr eller senare nödvändig. Om främmande liturgiska element eller ordningsregler föres in i ett samfunds liv, kan däri döljas element, som inifrån förändra dess egenart. Det, som möjligen anses vara av perifer och praktisk art, har verkningar inåt mot centrum. Därav kan komma en spänning eller splittring i grundsynen. Man söker förena heterogena tankar, och ett uppklarande blir nödvändigt. Varje kyrka har behov av en upprepad besinning.

Tillhörigheten till Kristi kyrka förbindes i Nya Testamentet med dopet. Dopet är grunden för ecklesiologien. Det är därför naturligt, att de särskilda kyrkosamfunden i sina ordningar för samfundslivet söker återge detta samband mellan dop och kyrkotillhörighet.

Den utformning, man söker ge åt detta samband mellan dop och tillhörighet till samfundet, är beroende av sättet att tolka innebörden av Nya Testamentets syn på dop och kyrka. Den praktiska uppgiften att lagstadga om kyrkotillhörigheten förutsätter därför lösandet av ett centralt teologiskt problem.

I. Dopet

Frågan om dopets innebörd i Nya Testamentet utgör i det ekumeniska arbetet en av de centrala frågorna.

Att de flesta samfund praktiserar dopet och erkänner varandras dop, är kanske mera en likhet än en enhet. Alltmera blir det klart att den enhet, som man söker, måste sökas i Kristus. Man frågar då efter dopets funktion och mening i det frälsningshistoriska sammanhang, som utgår från Kristus och är närvarande i Hans kyrka på jorden. Denna utgångspunkt är den möjliga mötespunkten för alla kristna. Det är dit man måste söka sig också i föreliggande fråga.

Dopet är i Nya Testamentet ett led i det frälsningshistoriska skeendet. Det är uttryck för den händelseräcka, som sträcker sig från skapelsen till Kristus och från Kristus till denna stund. Hela detta sammanhang framställs som en gärning, som Gud har utfört genom Kristus och vill föra vidare i Kristi kyrka. Den vokabulär, som används är frälsningshistoriens. Gud är subjekt för detta handlande. Dopet är en Guds gärning. Det är Gud, som döper.

¹ Oration vid prästmötet i Västerås i juni 1967.

Men detta är ett dop »till Kristus». Dopet tänkes som ett införlivande i Kristus och en delaktighet i hans liv. Det innebär, att hela kristologien har sin tillämpning på dopet. Tillhörigheten till Kristus åskådliggöres därför med en hel serie av kristologiska begrepp; att vara medlem i det av Kristus upprättade messianska gudsfolket, att vara införlivad i Kristi kropp eller inympad i det sanna vinträdet, att vara delaktig i Kristi död och sammanvuxen med Honom »genom en lika uppståndelse». I och med denna livsgemenskap är dopet en delaktighet i Kristi verk, i lidandet för andra och i tjänst åt nästan.

Dopet är ett dop till Kristus. Det betyder, att det, som skett med Kristus, sker också med den, som är införlivad i Honom, När Jesus döptes av Johannes invigdes han att vara den Messias, som också var Herrens lidande tjänare. Detta dop inneslöt in nuce hela hans liv intill döden på korset. Han döptes in i solidaritet med syndare och gick in under allas synd. Han var den älskade Sonen, som av Fadern tog emot den kärlek, som icke söker sitt. När Jesus talar om sitt dop, då syftar han på sin död. — Men vägen till korset var också vägen till upphöjelsen. Jesu dop inneslöt allt detta: segern över frestelsemakten, lydnad mot Fadern intill döden, uppståndelse och upphöjelse. Från dopet i Jordan sker allt i riktning mot den yttersta dagen och den seger, som skall bli uppenbar för alla folk.

Jesu uppdrag var universellt. Han var utgiven för att världen skulle bli frälst genom honom. Hans dop hade eskatologisk syftning. Det når sin fullbordan, när alla tungor bekänna, att Jesus Kristus är Herre. Jesu dopbefallning innehåller bägge dessa drag. Dopet skall nå ut till hela skapelsen, ty den var innesluten i Jesu dop, och dopets utdelande skall fortgå intill tidens ände.

Såsom Jesu gärning utformades efter det mönster, som utkristalliserats i Guds historia med Israels folk, så formar Gud det kristna livet efter kristushistoriens mönster.

När en människa döpes till Kristus, måste detta på samma sätt förstås som en Guds gärning. Hon upptages i det messianska folket, inlemmas i kyrkan, som är Kristi kropp, fogas till. Dopet är en utkorelse. Just därför att dopet är en Guds gärning, är det universellt och eskatologiskt.

Från dessa synpunkter omfattar dopet den döptes hela liv. Inlemmandet är en av Gud satt begynnelse, och där är givet det, som skall prägla en kristens hela färd. Nyfödelsen betyder att nu leva *av* och *i* Kristi fortgående gärning. Dopet kan icke förstås som en punktuell handling, som är avslutad genom dopriten, utan som en knuten gemenskap, där Kristi liv skall uppenbaras i den döpte. Detta dagliga skeende går framåt mot sin fulla uppenbarelse vid uppståndelsen. Det sakramentala införlivandet är den reella gemenskapen med den kommande, fulla rättfärdigheten. Det nya finns *här* i hemlighet, *där* i härlighet. »I hoppet äro vi frälsta.»

Dop och tro hör ihop. Detta sammanhang är givet i och genom inlemmandet i Kristi kropp och i hans församling. Dopet är delaktighet i trons värld, och denna delaktighet kan inte finnas utan ett ständigt mottagande. Ett mottagande av Guds givande är den nya tidsålderns liv, skapelsens återställelse. Där skänkes tron som Guds gåva. Anden skapar tro och tron tager emot Anden. Där en människa tar emot syndernas förlåtelse, liv och salighet, där vet hon, att det inte är hennes egen förtjänst. Hon ser inte sin tro utan samma Guds nåd, som mötte henne i dopet. Tron är såsom dopet Guds utkorelse.

När kyrkan döper barn, är detta ett uttryck för att dopet är ett Guds verk, varigenom han uttager det från mörkrets väldighet och försätter det in i den nya tidsålderns sammanhang, in i trons kyrka. Därmed åskådliggöres också, vad tro är. Att tro är att taga emot »liv och ande och allt». Det är ett återställande av det liv, vartill vi är skapade: att leva av Guds nåd. Denna utkorelse och detta mottagande är redan närvaron av den kommande rättfärdigheten. Från att vara ett barn skall den döpte i dopet växa upp till trons mognad. Och den kyrkans tro, som står bakom döpanDET och förmedlar handlingen, är helt framåtriktad mot Honom som ger. Den väntar allt gott av Gud. Att tro på dopet är att tro på Gud, som gör under.

Allt, som här nämnts om dopets innebörd, vittnar om dopets sufficiens, dess tillräcklighet. Inlemmandet i Kristus, avklädandet av den gamla människan, iklädandet av den nya, hela det kristna livet, omformningen av Adams förstörda liv till likhet med Kristi bild, allt detta är dopets mening och innehåll, och hela det kristna livet är inneslutet och medtänkt i detta skeende.

Det blir faktiskt så, att både addition och subtraktion gör slut på denna dopets tillräcklighet.

Alla de huvudord, som användes vid framställningen om dopets innebörd, får sitt distinkta innehåll av det sammanhang, vari de äro inställda. Sådana begrepp som dop, tro, nyfödelse, det nya gudsfolket och andra är ju inte slutna enheter med en gång för alla bestämt innehåll. Det finns inga betydelseatomer att bygga med som klotsar ur en bygglåda. Ett och samma ord kan bli bärare av helt skilda åskådningar. Därför kan det vara viktigt att ytterligare bestämma termernas innebörd genom att också ange vilka glidningar i begreppen, som kan ske.

Vår utgångspunkt var Guds verk i dopet. När kyrkan döper, är det Gud som döper. Dopet är uttryck för Guds suveräna utkorelse. Utkorelse betyder, att man inte kan ange skäl för Guds handlande eller genomskåda det. Man kan inte bestämma gränserna för Guds utkorande. Därför måste utkorelsen tagas emot i lydnad. Och lydnad är livsgemenskap med Kristus i död och uppståndelse.

Att vara döpt är att vara utvald. Men just här har ofta en förskjutning skett

och sker ständigt på nytt. Då uppfattas dopet som en kvalitet, som den döpte har fått, ett företräde till frälsningen, eller som ett villkor, som har uppfyllts, något man har fått i sin hand som ett byte och behåller. Därmed äger den döpte något, som skiljer honom från andra, ett privilegium, något att berömma sig av. I en sådan uppfattning blir dopet ett meritum och en gräns gentemot dem, hos vilka man inte kan konstatera kvaliteten »döpt».

Men därmed är utkorelsetanken upplöst. Det gör varken till eller ifrån, om *Gud* tänkes skänka denna kvalitet och göra fortsättningen på grund av den. Det kan bara för en tid fördölja att orienteringspunkten blivit en annan.

Typexemplet för denna glidning är de uppfattningar om lagen, som Paulus bekämpade. Variationerna uppfyller dogmhistorien.

Genom Guds utkorelse blev Israel Guds folk. Det innebar ett uppdrag att vara Guds egendom och att leva i lydnad. Därför kan Paulus se lagen som ett uttryck för löftet, löftet om rättfärdighet och frälsning. Lagen var god och helig.

Men lagen kunde också fattas som ett medel för frälsning, som det utvalda folket exklusivt förfogade över, och nu berodde det på folkets och den enskildas fria vilja att vinna rättfärdighet genom laglydnad. Utkorelsen och lagen blev inte den levande Gudens handlande fram mot ett av honom satt mål. Lagen blev förvandlad — inte längre en manifestation av Guds löfte om frälsning för alla, utan en samling rationella normer i människans hand. Lagen blev då en söndringens princip, som drog skiljelinjer mellan fromma och ofromma efter lagiakttagelsens måttstock och satte fiendskap mellan judar och hedningar. Men Paulus såg att och huru lagen och löftet gick samman i Kristus — och nu gick frälsningen ut till alla folk.

Samma glidning och samma reella förändring kan ske i alla de begrepp, som vi här rör oss med. Själva ordet nåde-medel kan föra i den riktningen. I fråga om dopets sakrament kan man fånga glidningen och motsättningen i två ord: dopet och döpheten.¹

Dopet bestämdes här som Guds handling med människan, varigenom hon föres in i en real livsgemenskap med Kristus.

Döpheten innesluter som ord egentligen blott konstaterandet, att en människa varit föremål för dopriten. Så tillvida kan det vara ett helt harmlöst begrepp. Annorlunda blir det, när det, som säges om dopet, skall byggas in i döpheten. Då sker med inre nödvändighet en omvandling av varje moment. Det motsvarar lagbegreppets förändring. Orienteringspunkter har blivit en annan än dopets, och allt ordnar in sig efter ett nytt centrum.

¹ Jfr *E. Wallgren*, *Individen och samfundet*, 1959, sid. 387 ff.

Man kan se först på dopets universalitet. Bakgrunden till dopbefallningen är Jesu dop, som också innefattar hans dop på Golgata. Han dog för alla, och för alla öppnades tillgången till Kristi rike. Men Gud lät sin tjänare uppstå till nya gärningar, och i och med detsamma sändes dopet ut till hela skapelsen. Det avgörande i detta är, att samma Kristus är reallt närvarande, inte som en idé, inte som en substans utan handlande i denna gärning, som nu är på väg utåt till de många.

Han är närvarande i skapelsen, Christus incarnandus, närvarande i löftet, i uppfyllelsen, inkarnationen, korset, uppståndelsen, och nu närvarande i ordet och sakramenten i denna kyrkans tid mellan uppståndelsen och parusien. Här kan man säga: »en enda linje, en enda Guds gärning.» I dopet flyter utkorelsegärningarnas ström ut och ger liv. Därför är dopbefallningens uppdrag universellt. Barndopet är en påminnelse om att inga kvaliteter hos människan ligger till grund för utkorelsen och blockerar vägen.

Därför kan dopet vara en utkorelse för alla folk och alla tider. Dopet är såsom universellt en rörelse utåt nu i kyrkans tid. Det avser inte partikularistiskt avskiljande av somliga utan världens frälsning.

När döptheten blir orienteringspunkt, tappar man sammanhanget med frälsningshistorien och gärningen. Guds gärning tänkes då som så ofta i dogmhistorien som en förutsättning, något som har gått före. Det visar sig snart innebära ett förnekande av Kristi reala närvaro: huru mycket man än talar om den. I döptheten kan man inte fasthålla något annat än att vissa människor varit föremål för dopakten. För att undgå denna utarmning arbetar man då med försöket att stänga in Kristus i döptheten, binda hans närvaro vid kvaliteten *döpt* och så göra honom till en besittning, något som man behåller, något som skiljer från andra.

När man tänker in dopet i detta bibelfrämmande sammanhang, lär man inte undgå, att den levande Kristus förvandlas till ett depositum, en habitus, meritum, gräns. Paulus och Luther står hårt emot en sådan tanke.

Så blir döptheten med inre nödvändighet en uteslutningstanke. Missionen och kyrkans verksamhet blir då också de döptas eller möjligtvis de frommas aktivitet utåt i en främmande värld. Men dopet var Guds gärningars ström utåt till Guds mänsklighet. Där mister man sitt eget för att vara i Kristus. Dopets uppdrag är universellt utåtgående. Döpthetens tanke är partikularistisk.

På samma sätt går det med dopets eskatologiska art. Dopet — sade vi — inlemmar i den kyrka, som representerar den kommande tidsåldern. Den döpte är upptagen i ett skeende, som går framåt mot den yttersta dagen. En kristens hela liv är inneslutet i dopets gåva. Anden är given som en underpant på det som skall komma, och dopet går genom den gamla människans död och den nya människans uppståndelse fram mot sin fullbordan på uppståndelsens dag. Det

är tron, som tar emot rättfärdigheten som ett förskott och väntar framifrån det intet öga har sett. Döpet har eskatologisk innebörd.

Döpheten är utarmad på verklig eskatologi. I de sammanhang där döpheten inte är ett predikat ord till tro och bättring utan ett sociologiskt och juridiskt begrepp, innehåller döpheten ingenting annat än hänvisningen till ett fullbordat faktum, dopriten. Döpheten är en påtaglighet. Där behövs ingen tro. Döpheten rymmer icke samma innehåll som döpet.

Men man kan inte stanna vid detta. Man strävar efter att ge döpheten ett djupare innehåll. Döpet måste ju ändå verka något. Det är detta man avser. Man kan då peka på att döpet innefattar ny födelse. Men eftersom trons liv med Kristus är fördolt och oavslutat, kan man inte avse något annat än inlemmandet i och genom dopakten. Nyfödelsen blir därmed ett punktuellt skeende, indirekt konstaterbart såsom en tänkt kvalitet, ett ägande. Man skiljer då den mänskliga dophandlingen från Kristi fortgående verk, från förbindelsen med frälsningshistoriens rörelse framåt mot fulländningen. Borta ur synfältet är det dagliga döendet med Kristus och den dagliga uppståndelsen till det nya livet. Borta är eskatologien.

Här kan man se, att både addition och subtraktion gör slut på dopets egen tillräcklighet.

När döpet utarmas till döphet, uppstår gärna ett ständigt förnyat behov av komplettering. Det i och för sig riktiga, som kan ligga i det som tillfogas, blir här just det felaktiga. Det behövs bara en enda droppe gift, för att drycken skall skada hela organismen. Den rätta döpheten säger man, finns, där den är kompletterad med en icke sekulariserad miljö, med föräldrarnas löften, med deras tro, med undervisning, med den döptes tro.¹ Man adderar mänskliga kvaliteter för att få en kvalificerad summa. Då blir det ungefär så här: Döpet allena verkar det visserligen icke. Men »samlingen tör lyckas». — Döpheten är det samma som dopets insufficiens. *Insufficiencia baptismi* låter ju som en dödsorsak.

Döpheten är nu inte något gängse uttryck, men här är det en teologisk distinktion mellan två olika saker. När man säger dop och menar döphet, är det egentligen ingenting annat än en *quaternio terminorum* efter slutledningslärans klassiska exempel: »Cajus är en räv» . . .

II. Kyrkotillhörigheten

Frågan om kyrkotillhörigheten är en naturlig fråga. Vårt samhällsliv fungerar i stor utsträckning genom grupper och sammanslutningar, där medlemskap kan fastställas. Det finns kristna samfund, som betraktar samfundet som rätt kyrka

¹ Jfr Egon Ahman, *Sekulariseringsprocessen och kyrkan*, sid. 236 ff., 240 f.

just därför, att det är en förening. För dem är frågan om kyrkotillhörighet en naturlig fråga, som lätt kan besvaras. För en barndöpare kyrka och för den, som har del i den grundsyn och praxis, som den svenska kyrkan representerar, synes frågan kräva ett annat svar. Ja, själva frågan kan sättas i fråga.

När dopet framställs under begreppet Guds utkorelse, betyder det, att kyrkan är till genom Guds gärning och att Guds utväljande är grunden för en människas medlemskap i Kristi kyrka. Det betyder också, att man inte kan beskriva tillhörigheten med angivande av vissa egenskaper, som människor kan uppvisa. Barn-dopet har den funktionen att ta bort all tanke på förtjänst. Tveksamheten inför barndopet kan som förr betyda, att man vill ha plats för meritum. Men om man nu drar en gräns omkring de döpta och utesluter de andra, då för man också upp de döpta på en plattform ovan alla andra, och låter Guds fortsatta verk ske inom denna krets. Då har man gjort utkorelsen rationell. Vi är fria att lyda dopbefallningen och att ta emot Guds gåva. Det blir startpunkten, plattformen. Men *Gud* är bunden, i det man fixerar, vilka som tillhör kyrkan. Man gör rationellt begrippligt, vilka som bli frälsta, eller man vet kretsen, inom vilken de frälsta äro. Därmed är Guds agape kanaliserad och ordnad efter ett rationellt mönster. Men när utkorelsen fattas på detta sätt, har man också satt en gräns omkring Gud. Hans suveräna utkorelse är begränsad till dopet och instängd i döpheten. Det är att ha fångat Gud som i en liten ask. Men i en liten ask kan man hysa bara en idol, en bild, som man själv har gjort.

När man säger, att »kyrkan är summan av de döpta», då har man vänt blicken bort från Guds handlande. Men gör man allvar av Guds utkorelse, då sprängs gränsen kring de döpta. Gud är Herre, och Han kan verka också utanför alla gränser, som vi sätter.

Utdelandet av dopet är kyrkans uppgift, men detta inlemmande är därför inte Guds enda väg. Gud kan vinna människor för Guds rike också med det förkunnade ordet. »Gud kan av dessa stenar uppväcka barn till Abraham.» Mitt under detta skall kyrkan fortsätta sitt döpare i lydnad mot dopbefallningen. Förr uttrycktes detta i satsen: Gud är inte bunden vid dopet, men vi äro bundna.

Man säger ibland, att Gud har att göra med de odöpta endast genom lagen. Visserligen erkänner man då, att Gud handlar genom lagen med de odöpta och väl med alla människor. Men man drives lätt att förneka sammanhanget mellan Guds verk i lagen och i evangeliet såsom om det vore två gudar. Men bägge dessa gärningar äro Guds. Gud ställer alla människor, också det döpta, som syndare genom lagen, som dömer. Men när Han så dömer för att döda den gamla människan, visar han därigenom, att Han vill utföra sitt egentliga verk genom

evangeliet. Den icke-döpte är för Gud inte en främmande. Den icke-döpte är baptizandus. »Han vill döda — för att föda oss på nytt till ny gestalt.»

Kyrkan är fördold, därför att Gud genom lagen ställer alla människor såsom syndare. Men genom lagen står varje människa i relation till Gud och kyrkan. Guds dödande betyder, att kyrkan är till också för den, som står under lagen. Dödandet pågår i alla kallelser, och Kristus är på väg ut till de många med uppståndelse och liv genom dopet, ordet och nattvarden. Därför är gränserna redan genombrutna. I samma ögonblick man sätter dem, försvinner de. Min Fader verkar ännu alltjämt. Han vill döda — för att föda allt på nytt till ny gestalt. Därför ska dopet fritt och med hast delas ut och gåvan göras levande genom ordet och nattvarden. Här finns det plats för undervisning, som säger vad det är att dö och uppstå med Kristus. Döp och arbeta!

Dopet har eskatologisk innebörd. Det är inte bara en utgångspunkt för det kristna livet, ett förberedande stadium. I den sakramental handlingen ligger hela frälsningen, vandrigen med Kristus framåt genom daglig korsfästelse och uppståndelse. En gång ska Kristus stå där med sitt folk. Men i döpheten har man synliggjort ett stycke av det kommande och fördolda. Summan av de döpta blir en grupp potentiellt heliga. Döpheten kan så bli ett övernaturligt tillägg. Där är något givet, som kan accepteras av Gud. Detta har vi gentemot andra. Dopet var ett nådemedel. Döpheten är ett uteslutningsmedel. Men om man försöker stänga in Kristus inom kretsen av de döpta eller vilken som helst annan kategori, skall Han som förr gå tvärs igenom hopen. Och när Han gör det, är det en dom över oss, som står på vakt om vårt pund.

När döpheten anges som gräns för kyrkan, torde det sammanhänga med att dopet synes vara något objektivt. Det kan betyda dels något, som inte har sin grund i människan, dels något mera påtagligt än den subjektiva omvändelsen och tron, som man inte tror sig om att fixera. Man tänker då på vad som måste fordras eller minst fordras av den, som skall anses tillhöra kyrkan. Dopet har då i denna mening blivit lag. Tanken är uppenbart antipietistisk. Men den är ändå tänkt i samma schema som motståndaren använt. I själva verket är den på samma sätt subjektivistisk som varje annan föreningskyrklig syn. Det är bara olika prestationer eller kvaliteter, som efterfrågas.

Egentligen ligger i tanken på kyrkan såsom de döpta tanken på en ren eller renare församling. Tanken dyker upp, när man vill markera, att kyrkan är ett religiöst samfund, som måste präglas av sitt eget religiösa innehåll. Man menar sig då böra stanna vid något andligt och kyrkligt såsom gräns. Men kyrkan blir inte renare, heligare därför, att den sluter sig tillsammans i ett gemensamt ägande av en helighet, som andra inte äger. Den helighet Kristus äger, är tvärtom denna öppenhet mot mänskligheten, som går över alla sorters heliga gränser och över-

allt känner igen Faderns verkande. Just i denna gemenskap med Kristus kan dopet stå i centrum och gåvorna delas ut med slösande hand. Kyrkan är inte här på jorden en sluten grupp. Kyrkan är det gudomliga bespisningsundret, där de välsignade håvorna delas ut till ett häpnadsväckande klientel.

Det måste tilläggas, att om den bestämda kyrkan med territoriella församlingsgränser räknar in alla i sin gemenskap, har detta stundom tänkts i föreningskyrkliga kategorier. Man sätter alla i stället för somliga. Detta är den religiöst motiverade folkkyrkotankens karikatyr. Meningen är inte den, att nu kyrkotillhörigheten tillerkännes alla i motsats till somliga. Meningen är i stället, att man överhuvud inte kan och inte får sätta någon gräns.

Territorialförsamlingen predikar om ordets och sakramentens rörelseriktning över alla gränser in i det dagliga livets hela mångfald, »syndernas förlåtelse till Sveriges folk».

Utgår man från döptheten för att bestämma kyrkotillhörigheten, förändras dopets innebörd på alla punkter.

Utgår man från dopet finns det ingen hållpunkt för tillhörighetsfrågan. Den kan inte bestämmas, behöver inte bestämmas och får inte bestämmas.

III. *Dopet och kyrkotillhörigheten i kyrkans ordningar*

Varje kyrkosamfund måste uppfatta sig självt som ett redskap för evangeliet. Organisationen och verksamhetsformerna måste då gestaltas så, att de avspeglar det för samfundet konstitutiva. I de fall där teologiska synpunkter inte är tillämpliga, råder förnufts frihet.

I fråga om dopet och kyrkotillhörigheten blir det nödvändigt att fasthålla tre satsar, som i det föregående motiverats.

- 1) Att utesluta döpta från kyrkotillhörighet vore att förneka Guds pågående verk, och försvaga dopets ansvar hos den enskilde och kyrkan.
- 2) Att utesluta de icke döpta vore att samtidigt identifiera kyrkan med de döpta eller någon annan grupp. Det vore också att glömma, att alla människor äro skapade i Kristus, och förneka det dödande, som Gud utför i alla kallelser för att föda människor till liv i Kristus. Symbolordet för dopet är inte gräns utan strömmar av levande vatten.
- 3) Därför att Kristi kyrka är trons kyrka, vilken skall uppenbaras på den yttersta dagen, kan tillhörighetsfrågan inte besvaras.

Allt detta sammanhänger med, att människan är delaktig i två rörelseriktningar, som Nya Testamentet kallar Ande och kött. Detta kan inte åskådliggöras i en juridisk formel. Detta innebär, att kyrkan måste vara öppen.

Denna princip gäller i varje yttre situation, där kyrkan har att verka. I den förbindelse med den svenska staten, som vår kyrka fortfarande lever i, finns det åtskilliga moment, som ger uttryck åt evangeliets art. I själva förbindelsen ligger inte bara, att staten såsom sådan också är ett uttryck för Guds verkande. Däri ligger även, att kyrkan inte är en mänsklig gränssättande organisation utan ett uttryck för och en tjänare åt ett evangelium, som inte känner grupper och gränser.

Skulle ett annat förhållande mellan stat och kyrka etableras, ställes kyrkan inför uppgiften att i sina ordningar klart återge evangeliets utåtgående rörelse, nu måhända under svårare förhållanden. Också då måste kyrkan vara öppen.

Det har påpekats, att diskussionen om medlemskapet i kyrkan skulle vinna på att man genomförde en distinktion mellan frågan om tillhörigheten till kyrkan och frågan om vilka som ska bestämma inom kyrkan. Är det en demokratisk styrelseform, blir den egentliga frågan, vilka som äro valbara till kyrkans beslutande organ. I det avseendet kan man tänka olika mer eller mindre förnuftiga kriterier. Drömmen att man därigenom skulle komma in i ett idealt tillstånd i denna relativiteternas värld, är naturligtvis verklighetsfrämmande.

Den teologiska uppgiften att tränga in i evangeliets budskap och så kämpa för den rena läran är en ansvarsfull kamp, som ingen präst kan stå utanför. Det är en kamp för kyrkans rätta renhet, att den är en tjänare och ett medel för Kristi kyrka.

BO FRID

Diskussionen om gnosticisms uppkomst

Varje område har sina svårlösta och kanske därför också fascinerande problem att brottas med. Inom kyrko- och/eller religionshistorien är frågan om gnosticisms uppkomst och ursprung tvivelsutan en av de mest omstridda. Här, liksom på andra håll, beror detta inte minst på det knappa och komplicerade källmaterialet,¹ som emellertid utökats avsevärt genom Nag-Hammadifyndet.² En gång, när denna handskriftssamling bearbetats, kanske vi vet mer om gnosticis- men och dess uppkomst. Men det är inte säkert.³

Föreliggande artikel skall redogöra en smula för den vetenskapliga forsk- ningens resultat om gnosticisms uppkomst och ursprung. Självfallet är det omöjligt att här redovisa alla forskare, som befattat sig med frågan och lagt fram synpunkter.⁴ De olika gnostiska föreställningarna, systemen och sekterna kommer inte att presenteras eller analyseras. Först uppvisas resultaten och där- på de bakomliggande metoderna och synsätten. I en kommande artikel skall en översikt göras över Nag-Hammadifyndet och dess betydelse.

Då kristendomen framträdde, hade den antika och hellenistiska världen sedan länge dominerats av synkretism. Man anser, att detta fenomen började på allvar genom Alexander den stores utbredande av det grekiska väldet, varigenom folks och nationers alla slags sedvänjor och livsideal men i synnerhet de grekiska och orientaliska religionerna mötte, påverkade och bröts mot varandra. Emeller- tid måste man räkna med, att detta pågått i stor utsträckning långt före Alexan- der.⁵

¹ Källorna är av dubbelt slag. A. Primärkällor, dvs. bevarade skrifter och fragment från gnostikerna själva. B. 1. Kyrkofädernas notiser och redogörelser om gnostikerna. 2. Upp- gifter hos de hedniska filosoferna om gnostikerna. Som vi skall se innebär detta ett meto- disk problem.

² Omkring 1945/46 upptäcktes i Övre Egypten, inte långt från Luxor, 13 papyrus-codices, som är avfattade på koptiska och innehåller relativt tidiga gnostiska avhandlingar, alltså originaldokument. Se härom t.ex. W. van Unnik, *Skriftfynden i Nilsanden*, 1961.

³ Jfr G. Quispels överord så tidigt som 1951 (den första textutgåvan kom 1956), *Gnosis als Weltreligion*, sid. 1: »Eine Weltreligion ist neu entdeckt . . . Jetzt sehen wir klar, und die Zeit ist nicht fern, dass wir die ganze Gnosis von der Quelle bis zur Mündung überblicken . . .» Jfr härtill R. McL. Wilsons med rätta försiktigare ord i dag, *Second Thoughts / i The Exp. Times*, vol. LXXVIII, 1966/, sid. 36: »It need not of course be said that we are still a long way from any final conclusions.»

⁴ Själva argumenteringen hos de olika forskarna beröres knappast alls.

⁵ W. F. Albright, *Från stenåldern till kristendomen*, 1959, sid. 253, 333.

Enahanda villkor, som gällde alla andliga och religiösa strömningar då för-tiden, var också kristendomen underkastad. Inte heller den skulle undgå på-verkan.

Ganska tidigt konfronterades den unga Kyrkan med den mångsidiga, andliga rörelse, bestående av ett otal sekter och former, som vi med ett gemensamt namn kallar för gnosticism.⁶ Hur tidigt detta möte skedde, vet vi inte. I själva verket är det rätt plötsligt och abrupt som gnosticismen — mystisk och gåtfull — dyker upp.⁷ Varifrån? Kyrkofäderna svarar: från den hellenistiska filosofien,⁸ mysteriereligionerna och astrologien.⁹ Också de hedniska filosoferna upplyser oss härvidlag.¹⁰ Upphovsman till gnosticismen och dennas förste representant anges Simon Magern (omtalad i Apg. 8) vara.¹¹ Det är uppenbart, att kyrkofäderna betraktade gnosticismen såsom ett kristet-heretiskt fenomen. Hur har den vetenskapliga forskningen sett härpå? Har även den velat derivera gnosticismen från hellenistisk filosofi, uppblandad på kristen basis med orientalisk-synkretiska religioner och så betrakta rörelsen såsom en kristen-heretisk strömning?

Problemet har sysselsatt forskare mycket tidigt, såsom t.ex. Mosheim¹² och Neander.¹³ Och studiet befrämjades kraftigt av F. C. Baur.¹⁴ Det skulle nu föra för långt att närmare gå in på tiden före 1897, då det första viktiga moderna arbetet om gnosticisomens uppkomst och ursprung publicerades av W. Anz.¹⁵

För att kunna fastställa gnosticisomens ursprung måste man veta strömningens

⁶ Se nedan not 124.

⁷ Hegesippos, Eusebius, Kyrkohistoria, III, 32, 2: »Efter apostlarnas död försökte de (scil. gnostikerna) ställa mot sanningen utan omsvep sin falska s.k. 'kunskap'»

⁸ Hippolytos, Refutatio V, 2: den gnostiska läran »är densamma som de grekiska filosofernas och mysterielärarnas». Till grund för heresierna ligger alltså »quae apud omnes, qui Deum ignorant et qui dicuntur philosophi, sunt dicta», Iren., Adv. haer. II: 42, 2. Tert., de praescr. haer. 7: 3, 5, 7: »Också själva heresierna fick sitt material från filosofien . . . Samma saker avhandlas hos heretiker och filosofer . . . Härifrån kommer dessa fabler och ändlösa genealogier och fruktlösa frågor . . .» jfr Tert., De anima 23: »Dolce bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum.»

⁹ Hipp., Ref. praef. 8: ἔστιν αὐτοῖς [scil. γνωστικοῖς] δοξαζόμενα ἀρχὴν μὲν ἐκ τῆς Ἑλληνῶν σοφίας λαβόντα, ἐκ δογμάτων φιλοσοφομένων καὶ μυστηρίων [ἐπιχειρημένων] καὶ ἀστρολόγων ῥεμβομένων . . .

¹⁰ Porphyrios, vita Plotini 16, där det sägs, att gnosticismen framgick ur »den gamla filosofien», men att gnostikerna sedan felaktigt klätt tankegångarna i orientalisk-synkretistisk dräkt.

¹¹ Iren., Adv. haer. I: 23, 2: »Simon autem Samaritanus, ex quo universae haereses substituerunt»; I: 27, 4: »Simonis Samaritani magi discipuli et successores sunt.»

¹² L.v. Mosheim, Institutiones historiae christianae maiores, saeculum primum, 1739, Versuch einer unpartheyischen und gründlichen Ketzergeschichte, 1748, De rebus christianorum ante Constantinum magnum commentarii, 1753.

¹³ A. Neander, Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, 1818.

¹⁴ F. C. Baur, Die christliche Gnosis, 1835.

¹⁵ W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, TU XV: 4, 1897.

huvudidé, dess grundmotiv.¹⁶ En sådan »centralidé» finner Anz i läran om själens uppstigande till himmelen och passagen förbi de 7 arkonterna.¹⁷ Hemorten för denna föreställning är avgörande, då man skall besvara frågan efter ursprunget, emedan detta motiv är det sammanhållande bandet mellan alla disparata element och föreställningskomplex, som tillsammans bildar gnosticismen.¹⁸ Och nu visar det sig, att »centralidén har sina rötter i babylonisk religion». Således kommer vi till det resultatet att vi finner »den Ursprung des Gnostizismus aus der babylonischen Religion»,¹⁹ vilket förblir slutomdömet: gnosticismen är »in Babylon geboren».²⁰

En liknande teori och åsikt företräder Bousset några år senare i sitt huvudarbete om gnosticismen.²¹ Men Bousset breddar sin framställning på åtskilliga punkter²² utöver Anz, som han kritiserar.²³ Bousset utför sin tes elegantare och med bättre dokumentering än Anz. Emellertid kommer han till praktiskt taget samma resultat beträffande det babyloniska ursprunget²⁴ men betonar samtidigt kraftigt de mycket starka och för utbildandet av gnosticismen avgörande inslagen av persisk religion.²⁵ Vill man fånga Boussets åsikt i *en* sats, kan man

¹⁶ Anz, o.a.a., sid. 4.

¹⁷ På sid. 9–55 prövar Anz sin tes på de flesta gnostiska sekter och finner den där bekräftad, o.a.a.

¹⁸ O.a.a., sid 4, 9.

¹⁹ O.a.a., sid. 59.

²⁰ O.a.a., sid. 109. — Två ting frapperar. Anz bryr sig inte om att reflektera närmare på den grekiska filosofien såsom källa till gnosticismen; det är uteslutet, att den har spelat någon större roll. Beviset härför finner Anz i det faktum, att Plotinos förkastade gnostikerna, o.a.a., sid. 2, noten. Jfr t.ex. Martin P:n Nilsson, Geschichte der Griechischen Religion, Bd II, ¹⁹⁶¹, sid. 616, not 3, med den rakt motsatta tolkningen. Då Anz från början är så inkörd på att ursprunget är Babylonien, tillbakavisar han möjligheten av ett judiskt, heterodox-judiskt ursprung med att man då tvingas fråga, varifrån judendomen har fått det etc. (!?)

²¹ W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 1907. Sina synpunkter har Bousset sammanfattat i Pauly-Wissowa, Real-Encykl. d. class. Altertumswiss. Bd 7, (cit. PW) och upprepat dem i Kyrios Christos, ¹⁹¹³.

²² Se nedan not 25.

²³ Bousset menar, att Anz alltför snabbt gjorde en enda punkt (själens hinlaresa och de 7) till grundmotiv och likaledes alltför snabbt förde detta ensidigt tillbaka på babylonisk religion. Men i princip är Bousset överens med Anz och framhåller dennes förtjänst, att dels ha betonat gnosticisms orientalska karaktär, dels ha »tatsächlich zum ersten mal für das Gesamtgebiet der Gnosis dem religionsgeschichtlichen Problem in einer einheitlichen und umfassenden Untersuchung sein ausschliessliches Augenmark zugewandt . . .», Hauptprobleme, sid. 4. På den (rent ut sagt halv-religiösa) övertygelsen, att gnosticismen måste behandlas enhetligt, vilar både Anz' och Boussets konstruktioner.

²⁴ Hauptprobleme, sid. 25.

²⁵ Det är i synnerhet två faktorer från persiskt håll som spelat roll. 1. Demoniseringen av de babyloniska astralgudarna, o.a.a., sid. 39. Denna punkt kritiserar Anz av Bousset för att ha totalt förbisett, eller rättare sagt för att han inte förmått att förklara, varför de babyloniska

säga, att han pekar på iransk-babylonisk upprinnelse till gnosticismen, vars vagga stått i Syrien.²⁶

De båda ovannämnda forskarna skriver sina arbeten i en tid då »panbabylonismen» stod högt i kurs och deras teorier kröner en tendens, som ånyo hade börjat med Kessler.²⁷ Anz och Bousset kan inordnas bland dem, som visar på *Orienten* som gnosticisomens ursprung. Bousset räknas till den s.k. religionshistoriska skolan. Hit hör också Wendland.²⁸ I vår fråga synes han emellertid ha sin egen uppfattning, då han anser *synkretismen* vara lösningen. Sakligt torde även Leisegang²⁹ ansluta sig härtill, men med mycket starkare betoning än Wendland på den grekiska filosofiens inflytande, i synnerhet den försokratiska filosofien.

Hos Wendland dyker också »die Lehre vom Aufsteig der Seele zum Himmel» upp. Denna tanke går utan tvekan tillbaka på den babyloniska astralreligionen, men har via en förbindelse med persisk religion i förkristen tid vandrat över till Grekland, där den berikades med grekisk filosofi. Frågeställningen blir härigenom så komplicerad, att det inte går att avgöra sig så lätt som Anz.³⁰ Även läran om de 7 är hednisk. Genom omformningar, utvidgningar etc. kunde den riktas med både kristet och annat religiöst stoff.³¹ Wendland intar inte en så markerad ställning i slutresultatet som Anz och Bousset. Han visar visserligen i stort hän på Orienten, men den egentliga lösningen på problemet om gnosticisomens ursprung finner Wendland som sagt i synkretismen, varvid han dock inte försummar att framhålla det grekiska inflytandet.³²

I sin självständiga och värdefulla studie samlade Leisegang ett stort urval av källmaterialet.³³ På den genetiska frågan svarar Leisegang emellertid inte direkt, men materialet framstår såsom klart synkretistiskt, som sammanhålles och

stjämmakterna, som i sig själva inte var onda, demoniserades. 2. Den persiska dualismen. Då den förbands med den grekiska böjelsen att skilja ande-materia åt, uppkom den för gnosticismen utmärkande skarpa dualismen och radikala pessimismen, o.a.a., sid. 321, 328; Kyrios Christos, sid. 222 f. En annan sak, som Bousset accentuerar, men som han kritiserar Anz för att inte tillräckligt ha uppmärksammat, är den stora himmels- och modergudinnan, vilken ju uppträder i skiftande former; än Istar, än Atargatis, än Kybele, än Anahita etc. Denna Μητηρ, som är moder till de 7 babyloniska astralgudarna, ligger bakom de gnostiska gudinneföreställningarna (Μητηρ = παρθένος = Σοφία = τὸ πνεῦμα ἄγιον), Bousset, Hauptprobleme, sid. 10, 26, 58, 71. Men Anz har inte alldeles förbigått detta, o.a.a., sid. 90 ff.

²⁶ O.a.a., sid. 186, 325; PW.

²⁷ K. Kessler, Ueber Gnosis und altbabylonische Religion, Verhandlungen des fünften internationalen Orientalisten-Congresses . . . 1881. 2: 1, 1882, sid. 288–305.

²⁸ P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur . . . ²1912.

²⁹ H. Leisegang, Die Gnosis, 1924.

³⁰ O.a.a., sid. 170 f.

³¹ O.a.a., sid. 175.

³² O.a.a., sid. 165, 167–69, 184.

³³ Återfinns på grekiska hos W. Völker, Quellen zur Geschichte der Christlichen Gnosis, 1932.

får mening av den grekiska filosofien.³⁴ Främst rör det sig då om inflytelser från försokratikerna och Platon; denna synpunkt kommer fram gång på gång hos Leisegang.³⁵

Kyrkofädernas syn på gnosticisms uppkomst accepterades av en del forskare, innan Anz och Bousset på nytt vände blickarna mot Orienten.³⁶ Den ståndpunkt, som hävdade kyrkofädernas uppfattning, har fått sitt klassiska uttryck i Harnacks ord om gnosticismen som »akute Hellenisierung des Christentums.»³⁷ Harnack räknas som den främste representanten för den s.k. dogmhistoriska (el. ur vår synpunkt den kyrkohistoriska) skolan, till vilken också Eugène de Faye³⁸ och F. C. Burkitt³⁹ hör. Utmärkande för denna skola är alltså, att man med kyrkofäderna särskilt betonar det filosofiska och kristna inslaget såsom konstituerande för gnosticismen, detta till skillnad från den religionshistoriska skolan, vilken ju lagt an på det från Orienten kommande elementet.

Vi övergår nu till vad man kan kalla *helleniseringen* såsom upprinnelsen till gnosticismen.

Att tänka sig en enda källa kan varken de Faye eller Burkitt (Harnack berörs inte). Den förre hävdar, att man måste föreställa sig gnosticisms uppkomst och utveckling på alldeles samma sätt som beträffande den grekiska filosofien, där man inte kan visa på en punkt och säga: källflödet! Inom den grekiska filosofien fanns skilda riktningar, skedde påverkan dememellan och utbyten, utrensningar, upptagande etc. Till sist fångades den grekiska filosofitraditionen upp i nyplatonismen. Något liknande får man tänka sig, att det gått till för gnosticisms del. »C'est aussi l'histoire du gnosticisme.»⁴⁰ Och vi skall komma ihåg,

³⁴ O.a.a., sid. 5.

³⁵ O.a.a., sid. 8, 194, 207 et passim.

³⁶ Redan Mosheim hade haft ögonen på det orientaliska inslaget i gnosticismen. Också Neander och Baur men särskilt Lipsius drogs till Främre Orientens religioner. Och mycket riktigt, en omsvängning kom, då den grekiska filosofiens roll betonades men också de grekiska mysteriereligionerna, där emellertid det orientaliska inslaget inte är alltför djupt nedbäddat. Här finns sådana namn att dra fram som G. Anrich, *Das antike Mysteriewesen*, 1884 och G. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien*, 1896; denne spårar orfiskt inflytande på gnosticismen. Skarpast hävdades den grekiska filosofiens och hellenistiska andens betydelse av Adolf von Harnack. Emellertid bröt sig på nytt »orientalismen» fram igen genom Kessler och mynnade ut hos Anz och Bousset. Andra namn att räkna är Amélineau, Dietrich (egyptiska inflytanden), Reitzenstein (syntes, uppkommen före kristendomen, mellan Grekland och Orienten), (Wendland) Norden och Schmidt (synkretism). Som synes pekar man gemensamt på Orienten i en synkretistisk tid, men sedan förgrenas synpunkterna.

³⁷ A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 1909, sid. 250.

³⁸ E. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*, 2^e éd. augmentée 1925.

³⁹ F. C. Burkitt, *Church and Gnosis*, 1932.

⁴⁰ O.a.a., sid. 450 f.

att »dans ces premiers jours, ce n'est pas un gnosticisme qui apparait ce sont plusieurs». ⁴¹

De Faye ser i gnosticismen en grekisk-hellenistisk rörelse, där orientaliska inslag helt naturligt förekommer. Ursprunget till gnosticismen ligger i vissa tendenser och strävanden, som utmärkte såväl den tiden i stort som de första gnostikerna. ⁴² Främst var det en strävan efter kunskap, gnosis, om det som är hinsides. Denna vetenskap återfann man i Skrifterna, särsk. då i Jesusorden och hos Paulus. En annan tendens – också den lika allmän – var en längtan efter frälsning, efter att få komma till Gud. För det tredje behärskades de första representanterna för gnosticismen av asketism. Även här var gnostikerna barn av sin egen tid, vilken emellertid inte i något avseende kunde tillfredsställa dem. Först i mötet med Kristus nådde de sitt mål. ⁴³

Burkitt, som rehabiliterar Harnacks syn, anser, att man kan spåra gnosticismen till »an effort to represent Jesus and the 'salvation' which He brought in an aspect suitable for the acceptance of educated and cultivated men and women». ⁴⁴ De gnostiska sekterna »must have a common origin, but I venture to think that the common origin is to be found in certain widely spread notions or ideas rather than in particular systems of religion or philosophy». ⁴⁵ Gnosticismen är en kristen företeelse, ett nytt sätt att uttrycka kristendomen på. ⁴⁶ Detta har skett genom anslutning till den dåtida gängse filosofien, magien och astrologien. ⁴⁷ Djupast sett har gnosticismen sin upprinnelse däri, att man hade »dropped from ordinary Christianity... Christian Eschatology». ⁴⁸ Med andra ord är gnosticismen kompensation för eller utfyllnad av urkyrkans eskatologi. ⁴⁹

Efter Burkitt, kan man säga, upphörde frontställningarna mellan de två skolorna. I varje fall räknades eller räknade sig ingen forskare till någondera

⁴¹ O.a.a., sid. 450.

⁴² O.a.a., sid. 453–467.

⁴³ O.a.a., sid. 46: »Leur conception de Dieu, du monde, de l'humanité, des intermédiaires entre le principe suprême et le Cosmos, le problème du mal et celui de la rédemption, tout s'éclairait d'un nouveau jour. Leur foi au Christ avait opéré ce miracle.»

⁴⁴ O.a.a., sid. VIII; 58: »The various forms of Gnosticism are attempts to reformulate and express the ordinary Christianity in terms and categories which suited the science and philosophy of the day.» Detta är i själva verket en omskrivning av Harnacks berömda ord om gnosticismen såsom kristendomens akuta hellenisering.

⁴⁵ O.a.a., sid. 29. Så också C. A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise*, 1933, sid. VII f., då hon »can see no convincing grounds for the theory of their Pagan derivation although undoubtedly the effect of a certain contact with Egyptian and Alexandrian – and perhaps Iranian – notions is to be expected».

⁴⁶ O.a.a., sid. 57.

⁴⁷ O.a.a., sid. 30 ff.

⁴⁸ O.a.a., sid. 57; även sid. 21, 27 f.

⁴⁹ Jfr nedan not 67.

riktningen.⁵⁰ Fr.o.m. nu skulle man vidare kunna säga, — med reservation för alla nyanser — att den moderna, idag gängse synen mer och mer gör sig gällande. Detta markeras av t.ex. R. P. Casey⁵¹ och A. D. Nock,⁵² som ungefär samtidigt presenterar sina synpunkter. Betecknande är att den genetiska frågan nu skjuts alltmer i bakgrunden. I stället betonas synkretismen och det allmänna religiösa läget, varmed man måste vara förtrogen för en rätt bedömning av frågan.⁵³

Hos E. Percy⁵⁴ möter praktiskt taget samma inställning. Han framhåller det grekiskt-synkretistiska underlaget⁵⁵ och hävdar, att de föreställningar som gnosticismen uppvisar förutsätter kristendomen, t.ex. frälsningstanken⁵⁶ och begreppet 'liv';⁵⁷ man kan nog säga att Percy också bevisar detta.

Det synes nu lämpligt att stanna här och gå tillbaka — ända till 1898. Då publicerade nämligen M. Friedländer ett arbete,⁵⁸ där han företräder mycket avancerade åsikter, vilket han också är medveten om.⁵⁹ Friedländer menar, att gnosticismen ytterst går tillbaka på den alexandrinska judendomen,⁶⁰ som i sig inneslöt heretiska fraktioner av gnostisk karaktär med bl.a. antinomism som utmärkande drag.⁶¹ Den judekristne författaren Hegesippus härleder som bekant

⁵⁰ Med den reservationen att Hans Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist*, I, 1934, kan, om man så vill, räknas till den religionshistoriska skolan. Men hans arbete och synpunkter är av så speciell natur, att han behandlas för sig, se nedan.

⁵¹ R. P. Casey, *The study of Gnosticism / i The Journ. of Theol. Studies*, XXXVI, 1935/, sid. 45–60.

⁵² A. D. Nock, *Rec. av Jonas' bok / i Gnomon* 12, 1936/, sid. 605–12.

⁵³ Casey, o.a.a., sid. 59; Casey talar om »the Hellenistic melting pot», sid. 57; Nock, o.a.a., sid. 606 ff. Nock pekar på tre faktorer, som man måste ta hänsyn till. 1. *Hermetica m.m.* däribland det judiska, heterodox-judiska draget, som kraftigt betonas. 2. Den dåtida gängse filosofien och nyplatonismen. 3. »... habits of mind widespread among educated».

⁵⁴ E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der Johanneischen Theologie*, 1939.

⁵⁵ O.a.a., sid. 292; det rör sig om en »interpretatio graeca des urchristlichen Erlösungsglaubens».

⁵⁶ O.a.a., sid. 290. Efter honom bl.a. Nilsson, sid. 621 f., G. Quispel, *The Jung Codex and its significance / i The Jung Codex*, ed. F. L. Cross, 1955/, sid. 78 jfr de Faye ovan not 43 och nedan not 121.

⁵⁷ O.a.a., sid. 341 ff.

⁵⁸ M. Friedländer, *Der Vorchristliche jüdische Gnosticismus*, 1898.

⁵⁹ O.a.a., sid. VIII. Forskarna reagerade våldsamt, och det är först fr.o.m. 1930-talet man börjar behandla frågan igen.

⁶⁰ T.ex. sammanfattningen, o.a.a., sid. 122 jfr Leisegang, o.a.a., sid. 2: »Was sich . . . innerhalb des Judentums vollzog, sollt sich alsbald in den christlichen Gemeinden wiederholen.»

⁶¹ Denna antinomism finns i kristen tid hos t.ex. de tre varandra närstående gnostiska sekterna ofiter, sethianer och kanaiter, o.a.a., sid. 18.

heresien, som dök upp i kristendomen, från judiska heresier.⁶² Och länken där-
emellan utgör Simon Magern.⁶³

Om denna åsikt var avancerad och chockerande 1898, är den inte det idag. Nu är man mer och mer böjd att delvis söka gnosticisms ursprung i den heterodoxa judendomen. Framför allt är det G. Quispel,⁶⁴ Nock,⁶⁵ R. M. Grant⁶⁶ men också andra, som menar, att den heretisk-apokalyptiska judendomen spelat en inte ringa roll för uppkomsten av gnosticismen.⁶⁷ Rent parentetiskt kan här nämnas, att Grant blir lite suddig då han talar om »syrian gnosis»,⁶⁸ med vilket han vill förklara en del företeelser. Men han tecknar inte någon klar bild och han svarar inte på hur gammal denna 'syrian gnosis' är.

Trots många vårdslösa påståenden företräder Quispel den moderna forskningens resultat, där synkretismen betonas och där man räknar med flera bidragsgivande länder,⁶⁹ så att »beinahe der ganze Vorderorient zu den Ahnen des Gnostizismus gehört». ⁷⁰ Vidare har man insett, att »die Gnosis im Wesen und Ursprung *nicht* christlich ist . . . ; ob sie aber auch *vorchristlich* ist, muss noch bewiesen werden». ⁷¹

En annan framträdande representant för den moderna gnosisforskningen är engelsmannen R. McL. Wilson.⁷² Han betonar gång efter annan, att gnosticismen, till vilken grekisk filosofi delvis har bidragit,⁷³ väsentligen är synkretistisk och icke-kristen,⁷⁴ men ej förkristen.⁷⁵ Även Wilson finner det berättigat att i viss mån söka sig till den heterodoxa judendomen.⁷⁶ Förträffligt sammanfattar Wilson var den nuvarande forskningen står, då han säger, att vi måste söka »the ultimate source of Gnosticism in one or other of the religions of the East, and there is no doubt that elements from each can be discovered in Gnostic thought; but no one of these religions is in itself sufficient to account for the develop-

⁶² Eusebius, Kyrkohistoria IV, 22, 7.

⁶³ O.a.a., sid. 12.

⁶⁴ O.a.a., sid. 62–78. Framför allt är det här en fråga om spekulationerna över det förborgade Namnet och Adam; se även Weltreligion, sid. 8 f.

⁶⁵ O.a.a., sid. 607 f., The Journ. of Theol. Studies, NS, IX, 1958, sid. 319 ff samt Early Gentile Christianity, 1963, sid. XIV ff.

⁶⁶ R. M. Grant, Gnosticism and Early Christianity, 1959.

⁶⁷ »Gnosticism originates out of the failure of the apocalyptic hope», Grant, sid. 38.

⁶⁸ O.a.a., sid. 125 f., 135.

⁶⁹ Weltreligion, sid. 7 ff.

⁷⁰ O.a.a., sid. 9.

⁷¹ O.a.a., sid. 5.

⁷² R. McL. Wilson, The Gnostic Problem, 1958.

⁷³ O.a.a., sid. 68, 72.

⁷⁴ O.a.a., sid. 68 f., 106, 116, 182, 261.

⁷⁵ O.a.a., sid. 84.

⁷⁶ O.a.a., sid. 97, 174, 263–65.

ment which we know as Gnosticism . . . [because] Gnosticism itself is essentially syncretistic».⁷⁷

Innan vi går över till Hans Jonas, skall vi avrunda med ett yttrande av Martin P:son Nilsson:⁷⁸ »Der Gnostizismus bezeichnet den Gipfel des Synkretismus. Er versuchte gewisse im Heidentum gangbare Ideen in die heiligen Schriften der Christen hineinzuninterpretieren und dadurch Christentum und Heidentum zu verschmelzen.»⁷⁹

Nu skall alltså slutligen H. Jonas⁸⁰ få komma till tals i frågan om gnosticisms uppkomst. Som tidigare nämnts måste Jonas ur metodisk synpunkt betraktas såsom ett särfall, fastän han resultatmässigt egentligen inte företräder någon uppseendeväckande åsikt. För Jonas är gnosticismen den nya »Weltgefühl» som kring vår tideräknings början framväxte, och som inte är identisk med varken grekisk filosofi eller den gamla Orientens traditioner.⁸¹ Inte heller är gnosticismen lika med synkretismen, ty »jenes 'Neue' ist, als ein solches im echten Sinne, nicht aus ihm [scil. Synkretismus], sondern (an bestimmten Orte) gleichsam *unter* ihm als kulturgeschichtlicher Oberfläche und dann allerdings von unten in ihn hinein gewachsen und ist mit keiner seiner vorgegebenen Grössen identifizierbar oder aus ihnen herleitbar».⁸² Speciellt intressant och upplysande är också följande, då Jonas deklarerar »dass eine 'Quelle' dieses Neuen überhaupt nicht unter Namhaftmachung einer schon vorhandenen, in die Vergangenheit identifizierbaren Grösse fastzulegen ist. Nur dass die ganze Bewegung vom Osten her vordringt, dass allgemein von einer Orientalisierung der damaligen Welt zu sprechen ist und dass alle Anzeichen nach Vorder-Asien weisen, wird immer deutlicher».⁸³ Så mycket mer än vad Jonas här har sagt, förtäljer han oss inte om sin uppfattning av ursprunget för gnosticismen. Och inte utan skäl har Jonas som motto valt: ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰί.⁸⁴

Vi stannar här. Från 1897 och fram till våra dagar har vi fått bekanta oss med såväl skolriktningar som enskilda forskare i urval. Somliga har pekat på alldeles bestämda källor (t.ex. Bousset), andra har hänvisat i stort till den aktuella ti-

⁷⁷ O.a.a., sid. 174; se även 263–65. Jfr Casey, o.a.a., sid. 56, som framhåller samma enkla men av den religionshistoriska skolan helt förbisedda faktum »that there is no evidence that the mythologies of Babylonia, Persia and Egypt underwent such a transformation as would have been necessary to bring them into line with Gnosticism».

⁷⁸ O.a.a.; en förnämlig översikt av »gnosticismen».

⁷⁹ O.a.a., sid. 621 f. Nilsson delar i stor utsträckning de Fayes uppfattning.

⁸⁰ O.a.a.

⁸¹ O.a.a., sid 74 ff.

⁸² O.a.a., sid. 77.

⁸³ O.a.a., sid. 75. I *The Gnostic Religion*, 21963, sid. 33, framhåller Jonas synkretismens roll och den heterodoxa judendomens del i gnosticismen.

⁸⁴ *Gnosis und Spätantiker Geist*, I, sid. 92.

dens miljö och förutsättningar (t.ex. Wendland och den moderna forskningen).

Om vi nöjde oss med detta och slutade nu, skulle något viktigt och fascinerande återstå. Och det är att skåda in bakom förlåten och titta lite närmare på de förutsättningar men framför allt på de metoder och den syn som forskarna nalkas problemen med. Är det t.ex. någon skillnad mellan den äldre forskningens syn och den moderna?

När man vill låta olika synsätt träda fram, öppnar sig flera möjligheter. Man kan tänka sig att pröva och borra på följande punkter: 1. Synen på gnosticisomens förhållande till mandeismen och manikeismen. 2. Synen på kyrkofäderna. 3. Meningarna om gnosticisomen såsom förkristen, kristen och icke-kristen. 4. Synen på gnosticisomen såsom problem, synen på enhetligheten i gnosticisomen och talet om denna i bestämd form. 5. Synkretisomens roll. Allt detta är på något sätt förbundet med den följande punkten. 6. Det källkritiska problemet och den lämpligaste metoden.

Om man ser på hur kronologien behandlas, kommer genast en skillnad i dagen mellan äldre och yngre forskning. Den förra talar obesvärat om gnosticisomen som en färdigbildad rörelse före kristendomen, som påverkades av den och lånade element från den. Detta är den religionshistoriska skolans bestämda mening. Gnosticisomen är alltså inte bara icke-kristen, den är *förkristen*.⁶⁵ Idag vågar forskningen inte säga, att gnosticisomen är förkristen, men väl *icke-kristen*⁶⁶ och ungefär samtidig med kristendomen, men man kan inte tala om gnosticisomen såsom fullt utbildad förrän e.Kr.⁶⁷ Vi skall ge ett exempel på när den äldre och yngre synen möts. Som bekant hävdar också Bultmann, att NT stod under inflytande av gnosis. När Paulus t.ex. tolkar Kristi död, sker det med gnostiska tankar och synpunkter.⁶⁸ En mera sansad ståndpunkt hävdar, att »the ideas and terminology were later to be adopted by the Gnostics; but were they already 'Gnostic' when they were used by Paul? The vital question is not whether a

⁶⁵ T.ex. Friedländer, Bousset (Hauptprobleme, sid. 6, 57, 323 f., PW 1507, Kyrios Christos, sid. 222), Wendland (o.a.a., sid. 165), Jonas. Att en förkristen gnosis har existerat, anser sig E. Haenchen, Gab es eine vorchristliche Gnosis? / i Zeitschrift für Theologie und Kirche, 49, 1925 /, sid. 349, inte kunna betvivla, utan i stället med fog kraftigt kunna bejaka.

⁶⁶ Wilson, o.a.a., sid. 68, 84 et passim, Gnostic Origins / i Vigiliae Christianiae, IX, 1955 /, sid. 211, Nock, o.a.a., sid. XVI, m.fl.

⁶⁷ Quispel, o.a.a., sid. 5, 12; Wilson, o.a.a., sid 84, 106, 261, 265. Det synes inte här vara ur vägen, att meddela hur det hela tar sig ut från en synkretistisk synpunkt, Leisegang, o.a.a., sid. 5: »Die gnostischen Systeme, die wir kennen, atmen nicht den Geist einer bestimmten orientalischen Religion, sie enthalten vielmehr jüdische, christliche, persische, babylonische, ägyptische und griechische Elemente in verschiedener Stärke und Zahl nebeneinander, so dass sie gleichsam ein Mosaik darstellen, das aus unzähligen kleinen Steinen verschiedenster Art und Herkunft zusammengesetzt ist.»

⁶⁸ R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1948–53, sid. 293, 295, 341 jfr Urkristendommen / dansk övers. av Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen /, sid. 162 ff.

particular word or idea can be paralleled in later Gnostic theories, or even whether this Gnostic meaning can be read into its use in Paul or Philo, but whether this Gnostic meaning was in the mind of the author when he wrote».⁸⁹ Mot Bultmanns ogrundade påstående vänder sig också Nock energiskt, då det är fullständigt klart, att »in the environment of early Christianity there were materials which could be built into Gnostic systems — but no Gnostic system».⁹⁰

Gnosticismen såsom en *kristen* heresi har funnit förespråkare i bl.a. (Harnack) Burkitt,⁹¹ Baynes,⁹² och Casey.⁹³

Som inledning till metodfrågan börjar vi med att något lite beröra uppfattningen av de enskilda elementens roll och helheten. Det visar sig då, att Anz' synpunkt från 1897 delas i allmänhet även av vår tid. De enskilda elementens härkomst är inte avgörande för ursprunget till gnosticismen som helhet. Detta av två skäl. 1. Risk att förväxla ursprungligt med senare tillkommet, väsentligt med oväsentligt. 2. Man kommer inte åt, eller man förbiser »die innere Einheit des Gnostizismus».⁹⁴ Numera är man emellertid samtidigt medveten om att någon sådan tankegång eller terminologi, dvs. »*gnosticismen*», inte återfinns i källmaterialet, att det berättigar till att behandla fenomenet såsom en konkret enhet; det är en senare tids påfund.⁹⁵ Med denna påstådda enhet i gnosticismen

⁸⁹ Wilson, *The Gnostic Problem*, sid. 71.

⁹⁰ Nock, o.a.a., sid. XIV; XVII: »it seems . . . wholly unwarranted to take Gnostic or Manichaean texts which quote the NT and to reconstruct from them a hypothetical forerunner of Christianity . . .»

⁹¹ O.a.a., sid. VIII, 9, 57.

⁹² O.a.a., sid. VII f., se ovan not 45.

⁹³ O.a.a., sid. 58.

⁹⁴ O.a.a., sid. 2 f. Här måste betonas, att Anz inte uppfattar »centralidén» såsom något enskilt element, vilket ju vi gör. Anz' synpunkter på de enskilda elementen återkommer modifierade i litt., se t.ex. Bousset, som menar, att man måste svepa över hela fältet, fastän det är mödosamt. Annars får man inte grepp om vad det gäller, man förlorar sig lätt i detaljdiskussion, *Hauptprobleme*, sid. 6 ff.; vidare *Leisegang*, o.a.a., sid. 5. För den moderna forskningen, se Wilson, o.a.a., sid. 67, 174. Då de enskilda elementens bakgrund och härkomst inte spelar en avgörande roll, blir frågan, var och när syntesen skedde: »what is distinctive of Gnosticism is a certain *combination* of these elements, and the primary task must be to trace this combination to its source», Wilson, *Gnostic Origins*, sid. 201 jfr Wendland, o.a.a., sid. 169: »Zunächst ist . . . die dringende Aufgabe der sorgfältigen Analyse der einzelnen Gebilde in ihre besonderen Elemente in Angriff zu suchen. Berufen zu solcher Arbeit ist nur, wer die religiöse und philosophische Entwicklung der hellenistischen Zeit übersieht und die ältere Quellen der orientalischen Religionen zu benutzen weiss.»

⁹⁵ Mer härom, se Casey, o.a.a., sid. 45 ff. särsk. sid. 60 och Wilson, *The Gnostic Problem*, sid. 65 f. Även om man som t.ex. Wendland, o.a.a., sid. 168, påpekar, att gnosticismen uppträder i lika många former som den tidens övriga religiösa liv, eller att i de olika gnostiska sekterna bilden skiftar från kristet till icke-kristet och hedniskt (Unnik, o.a.a., sid. 46, Wilson, o.a.a., sid. 69), så hemfaller man åt att tala om gnosticismen i alldeles för bestämd form, som om det verkligen rörde sig om ett enhetligt fenomen.

som förutsättning, vilken således är ogrundad och därför metodiskt oförsvarlig, arbetar man sedan vidare. Anz finner gnosticisomens enhet manifesterad i läran om själens uppstigande förbi de 7 arkonterna såsom redan påpekats. Emellertid kritiserades ju Anz för att alltför snabbt och ensidigt ha gjort denna själens himlaresa till huvudpunkt.⁹⁶

Att behandla var sekt och systembildning för sig är inte Boussets syfte, utan han »versucht die den meisten Systemen zugrunde liegenden gnostischen Grundanschauungen im Zusammenhang darzustellen und in ihren religionsgeschichtlichen Beziehungen zu erfassen». Orsaken härtill är alltså, att det enskilda gnostiska systemet spelar en underordnad roll.⁹⁷ Trots en viss kritik häremot menar Wendland detsamma.⁹⁸ Och som sagt, varken den ene eller den andre bevisar någonsin, att gnosticisomen är den enhetliga och bekanta storhet, som rättfärdigar att nalkas det gnostiska problemet på det viset.⁹⁹ Inte heller Wilson undgår i längden att tala om gnosticisomen alltför enhetligt och konkret.¹⁰⁰ Kan-ske för enkelhetens skull?

Ett veritabelt praktexempel på Boussets metod är Jonas, som satt Boussets synpunkter i system till en bestickande syntes. Visserligen kritiseras Bousset av Jonas,¹⁰¹ men metoden är likväl Boussets religionsfenomenologiska princip.¹⁰² Ur metodisk synpunkt måste man tadla Jonas. 1. Utan vidare behandlar Jonas gnosticisomen såsom en bekant och entydig storhet, under vilken han kan upp-räkna de mest skilda företeelser i tid och rum.¹⁰³ 2. Jonas använder ett – åt-minstone för oss här i Sverige – annorlunda vetenskapsbegrepp. Han menar nämligen – efter att först ha kritiserat den vanliga historiska metoden – att Heideggers existensialfilosofi är det bästa instrumentet för att komma till att förstå och klargöra gnosticisomen. Visserligen är det inte det enda redskapet, men denna nya »Weltgefühl» interpreteras i alla fall bäst i existensialfilosofiska

⁹⁶ Se ovan not 23.

⁹⁷ O.a.a., sid. 8.

⁹⁸ O.a.a., sid. 164 f.: »Das allen diesen Versuchen zugrunde liegende Gefühl einer gewissen Einheit und einer inneren Zusammenhanges der diese sehr komplexen Bildungen beherrschenden Grundmotive war nicht unberechtigt, so bedenklich der Art war...»

⁹⁹ Jfr härtill i modern tid Quispel, o.a.a., sid. 16: »Der Historiker stellt fest sei es nur hypothetisch, dass die Gnosis des Altertums eine Einheit ist. In allen möglichen Verzweigungen findet sich dasselbe vor.» (!?)

¹⁰⁰ Detta trots att han alltså är medveten om problematiken, o.a.a., sid. 65 f.

¹⁰¹ Jonas, o.a.a., sid. 34 ff.

¹⁰² Varken Bousset eller Jonas bryr sig om kronologien. Jfr de Fayes förvånade utrop, o.a.a., noten sid. 30 f.; vidare Wilson, o.a.a., sid. 66 och Quispels positiva inställning, o.a.a., sid. 17: »Vielmehr gilt es... anzuerkennen, dass Aenlichkeit, Verwandtschaft, Gleichheit religiöser Phänomene auch vorliegen kann, wenn keine historische Abhängigkeit besteht.»

¹⁰³ Jonas behandlar kristen gnosticisom, Hermetica, Avesta, magilitteratur, mysterielitteratur, nypythagoréer, nyplatonism och Plotinos.

kategorier.¹⁰⁴ Därför blir Jonas framställning på många punkter en frihandsteckning.¹⁰⁵ Jonas kan utan vidare betänkligheter börja sin exposé med att ösa ur de mandeiska källorna. Han menar tydligen, att gnosticismen är bäst åtkomlig där.¹⁰⁶ — Det är nu dags att framhäva en annan skillnad mellan äldre och yngre forskning.

För hela den äldre forskningen, i synnerhet den religionshistoriska skolan, ligger det till så, att man öste friskt ur allt material som kunde klassificeras som gnostiskt. Påtagligast märker man detta, när det gäller den mandeiska och manikeiska litteraturen. Man förutsatte helt enkelt, att den mandeiska tillhörde äldre skikt av den gnostiska traditionen.¹⁰⁷ Man övade ingen källkritik och bortsåg från kronologien.

Idag är man mycket försiktigare ifråga om mandeismen och manikeismen. Även om det inte är alldeles otroligt, att den mandeiska religionen i en eller annan form kan leda sitt ursprung till någon döparsekt i Jordandalen omkring Kristi födelse, är det dock tvivelaktigt att utnyttja de mandeiska källorna.¹⁰⁸ Mandéerna har ju påverkats av kristendom, gnostiska sekter och manikeism.¹⁰⁹ Och deras litteratur har samlats först under 700-talet.¹¹⁰ När man vill konstruera äldre kristet-gnostiska system, är det inte heller så särskilt lämpligt att använda

¹⁰⁴ O.a.a., sid. 90 f.

¹⁰⁵ Det skall inte förnekas, att Jonas gör glänsande tolkningsförsök av svårtillgängliga tankegångar.

¹⁰⁶ O.a.a., sid. 94 jfr samme förf., *The Gnostic Religion*, 1963, sid. 39, 48 ff. (kap. 3). Till detta ovan sagda kommer svårigheter att förstå den existentiellfilosofiska terminologien.

¹⁰⁷ Se t.ex. Anz, Bousset och Jonas.

¹⁰⁸ Redan H. Pognon, *Inscriptions mandaites des coupes de Khoubair . . . 1897—99*, sid. 254, menade, att man måste datera det mandeiska systemet mycket senare än man vanligen är benägen att göra. F. C. Burkitt, *The Mandaeans / The Journ. of Theol. Studies XXXIX, 1928/*, sid. 225 ff. särsk. 231 ff., E. Peterson, *Urchristentum und Mandäismus / i Zeitschrift f. die neutest. Wissenschaft 27, 1928 /*, sid. 55 ff., H. Lietzmann, *Ein Beitrag zur Mandäerfrage / i Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl., 1930 /*, sid. 596—608, anser, att mandeismen uppkom på 400-talet och att mandéerna påverkats av marcioniter och nestorianer. Från de sistnämnda skulle enl. Lietzmann det mandeiska dopritualet stamma. Detta måste i någon mån modifieras efter forskning av E. Segelberg, *Masbuta*, 1958, och K. Rudolph, *Die Mandäer, 1—2*, 1960—61; mandéerna hade ett eget dopritual, som sedan upptagit nestorianska element.

¹⁰⁹ H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, 1949, sid. 40 f., daterar också mandeismen till 400-talet, och när det gäller förhållandet mellan manikéer och mandéer, som har en hel del gemensamt, så är det »les Mandéens qui paraissent avoir emprunté aux Manichéens, et non ceux-ci à ceux-la». Annorlunda, T. Säve—Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-book*, 1949.

¹¹⁰ De äldsta delarna av den mandeiska litteraturen är från 5 årh. e.Kr.

de manikeiska källorna, som visserligen också gäller för att vara gnostiska, men som bevisligen rönt direkta inflytanden från kristet håll.¹¹¹

Det mycket allvarliga missgreppet, som man sålunda gjorde sig skyldig till, var av källkritisk natur. I början av artikeln framhölls, att källorna för kännedom om gnosticismen är av två slag och att detta innebär ett metodiskt problem. Vi skall avsluta med detta, varvid det också blir klart varför det inte finns fog för att behandla gnosticismen så enhetligt, att man söker efter en enda källa.

För att komma till rätta med problemet, måste det väl ändå angripas så, att man först undersöker källmaterialet och ser efter vad det har att säga.¹¹² Men innan man hunnit så långt, måste man ju ha avgjort vad som rimligen kan anses som källor. Den enda och ganska självklara metoden härvidlag har E. de Faye framfört.¹¹³ Han påpekar med skärpa källornas natur (alltså 2 slags källor) och att man måste veta hur de skall användas.¹¹⁴ Såsom något alldeles givet, tycker man, borde de gnostiska originaldokumenten komma i första hand. Så har emellertid inte skett, utan man har byggt mer på kyrkofäderna, som ju var fientligt inställda — naturligt nog.¹¹⁵

De metodiska principer de Faye uppställer och använder är följande.¹¹⁶ Tidigare hade man alltså utgått från kyrkofädernas notiser, de gnostiska originalen kom i andra hand. Den bild, som man därvid fick av gnosticismen, var sålunda fotad på motståndarnas vittnesbörd och därför ensidig och orättvis. »*Erreur grave à notre sens.*»¹¹⁷ I stället borde det vara alldeles tvärtom. Först de gnos-

¹¹¹ Vi bör komma ihåg, att Mani börjar alla sina brev med att kalla sig för »Jesu Kristi apostel».

¹¹² Ännu idag gäller Caseys omdöme: »It is obvious that a satisfactory genealogy of Gnostic systems is not yet possible but it is important to clear the air of a mystery which the unhappy grouping together under a spurious category of theological speculations so widely diverse has tended to create. A clear historical picture of these sects and their mutual relations will perhaps never be obtained. . . .» Därför föreslår han, att man som första steg har att »bring them into line with the general sectarian tendency of their age, to understand them as attempts parallel with orthodox Christianity and the other sacramental religions to quarantine γνῶσις and σωτηρία to men . . .».

¹¹³ Först i *Revue de l'histoire des Religions*, 1902 och därefter i *Introduction à l'étude du Gnosticisme*, 1903.

¹¹⁴ *Gnostique et Gnosticisme*, sid. 23.

¹¹⁵ Det är just på denna punkt den äldre forskningen, kanske framför allt den religionshistoriska skolan, s.a.s. var mindre nogräknad. Anz, o.a.a., sid. 5, noterar visserligen, att kyrkofäderna är tendentiösa och polemiska, men accepterar dem och bygger på dem. Hos Bousset saknas också källkritik, ty man måste vara glad över det klena material som står till buds, o.a.a., sid. 8. Detta gäller även Jonas.

¹¹⁶ O.a.a., sid. 23—32. Till de Fayes metod ansluter sig W. Foerster, *Von Valentin zu Herakleon*, Beiheft VII zur Zeitschrift f.d. neutest. Wissenschaft, 1928, sid. 1.

¹¹⁷ O.a.a., sid. 24 f.

tiska dokumenten och sedan i andra hand kyrkofäderna. Detta beror på den ställning dessa har. 1. De skrev inte såsom historiker, utan deras uppgift var ju att »signaler à l'Église de l'avenir des erreurs qu'ils jugeaient dangereuses». Det ligger därför i sakens natur, att kyrkofäderna var polemiker, som utvalde det mest negativa och angrep det, samtidigt som de då kanske lämnade andra, positiva idéer därhän.¹¹⁸ 2. Kyrkofäderna hade otillräckligt material till sitt förfogande, eftersom gnostikernas lära var hemlig.¹¹⁹ 3. Kyrkofäderna var inte samtida med grundarna av de gnostiska sekterna. Basilides och Valentin levde under första hälften av 100-talet, Hippolytos, Irenaeus och Tertullianus däremot i slutet på samma sekel.¹²⁰ Av dessa skäl skall alltså kyrkofädernas uppgifter komma i andra hand, så att det blir de gnostiska originalskrifterna som får ligga till grund för uppfattningen och bedömningen av de gnostiska sekterna. Härtill kommer att de Faye skiljer inom gnosticismen mellan en tidigare fas och en senare; den sistnämnda, som är dekadent, representeras av bl.a. sådana skrifter som Pistis Sophia och Jeûs två böcker. Med andra ord betonas skillnaden mellan de olika sekterna och systemen, både till tid och innehåll.

Dessa principiella och metodiska synpunkter måste gälla även idag, — inte minst — då vårt källmaterial utökats väsentligt genom den nyfunna handskriftssamlingen från Nag-Hammadi.

Sammanfattande synpunkter. Som vi har sett, finns vissa skillnader mellan äldre och yngre forskning, vilka vi skall försöka sammanfatta i det följande.

Den äldre forskningen stod för två ytterligheter. Å ena sidan hävdade den *dogm-(kyrko-)historiska skolan*, att *gnosticismen är en kristen-heretisk strömning*.¹²¹ Den *religionshistoriska skolan* förfäktade, att *gnosticismen är förkristen, hednisk* och alltså i stort sett *färdigbildad före kristenlomens framträdande*.

¹¹⁸ O.a.a., sid. 25 f.

¹¹⁹ O.a.a., sid. 26. de Fayes försiktiga och kritiska hållning är principiellt riktig men i praktiken något för negativ, då Carl Schmidt visade, att Irenaeus i sin framställning i Adv. haer., I, 29 haft ett gnostiskt originaldokument i händerna, nämligen Johannes Apokryfon. Se Carl Schmidt, Irenaeus und seine Quelle in adv. haer. I, 29. Philotesia, Paul Kleinert dargebracht, Berlin 1907, sid. 315 ff.

¹²⁰ O.a.a., sid. 27. Det finns ju nämligen risk, att man »attribue au fondateur ce qui ne s'applique qu'aux épigones», sid. 28.

¹²¹ Det kan vara intressant att höra de Fayes åsikt också i dag: »C'est que vers l'an 130 surgissaient les vrai créateurs du gnosticisme — — — Si les gnostiques étaient bien tels que nous les avons dépeints, et cela d'après les documents, on se demande comment ils ont pu devenir chrétiens. Car ce n'est pas le christianisme qui leur a donné les tendances et les idées que nous avons révélées. Ces aspirations et ces conceptions, ils les avaient avant de devenir disciples du Christ; ils les sont importées dans le christianisme — — — Veut-on savoir pourquoi nos gnostiques — ils ne l'étaient encore que virtuellement — sont allés au christianisme, il suffit de consulter les documents ou les fragments de documents qu'ils nous ont laissés. Ils nous apprendront que c'est la personne du Christ qui les a attirés. Il leur est apparu comme l'organe efficace et sûr de la rédemption.» (O.a.a., sid. 450, 461 f., 463).

Forskningen i dag menar sig kunna stå för att *gnosticismen är icke-kristen. Men ej förkristen*. I varje fall kan man inte med stöd av det bevarade källmaterialet hävda något annat än det senare, då ju dessa litterära dokument inte når längre upp än till 100-talet e.Kr. I stället talar man om proto-, pre- och semignosticism eller gnosticiserande tankegångar, om man menar, att det finns skäl att tala om något sådant tidigare än i de bevarade, relevanta källorna, såsom t.ex. när det gäller Filo, judendomen, Qumrantexterna eller NT.

Ifråga om tidsförhållandena är man inte lika vårdslös som den religionshistoriska skolan, som åsidosatte kronologien och utnyttjade bl.a. mandeiska källor.

Inte heller är man särskilt böjd för att peka på ett enda källflöde, såsom Anz och Bousset. Man betonar i stället dels *synkretismen* och hänvisar till Främre Orienten dels inflytandena från den *heterodoxa, apokalyptiska judendomen*.¹²²

Emellertid är det trots allt ett gemensamt drag, som visar sig däri, att också modern tid talar om gnosticismen alltför mycket såsom en konkret och entydig storhet. Visserligen är man inte obekant med hur vanskligt det är, och att kyrkofäderna t.ex. aldrig talade om gnosticismen utan om heresier, heretiker och däribland gnostiker. Och vi måste en gång för alla göra klart för oss, att denna företeelse som kallas »gnosticism» inte är så enhetlig, att den kan bringas på en enda formel.¹²³ En precis definition, accepterad av alla, har aldrig kunnat göras och en grundåskådning, som inte måste modifieras i många former, kan svårigen presenteras.¹²⁴

¹²² Som vi ser, betonar man alltså den grekiska filosofien överhuvudtaget mindre än vad kyrkofäderna och den harnackska skolan gjorde. Så kan nu t.ex. Grant, o.a.a., sid. 38, säga att tillskriva »any large measure of philosophical thought to the Gnostics seems an unnecessary hypothesis», vidare att »Gnosticism is not a form of philosophy», ibm., sid. 147. Jfr W. C. Till, *Die Gnosis in Aegypten / i Parola del Passato*, 1949 /, sid. 230 ff.: »Ursprünglich war die gnostische Weltanschauung auf philosophischer Grundlage aufgebaut», sid. 245; sedan blev gnosticismen dekadent. Kombinerar man så Haenchen, o.a.a., och Till, får man alltså tre stadier, som gnosticismen genomlöpt: mytologiskt- filosofiskt- mytologiskt. Men detta är mycket tveksamt.

¹²³ Karaktäristiskt nog kallar de Faye sista avsnittet i sitt arbete »Gnosticisme et Gnosticismes»; Casey, o.a.a., sid. 46, 58; J. Munck, *The NT and Gnosticism / i Studia Theologica*, XV, 1961 /, sid. 181 f., 191 ff., Nilsson, sid. 616.

¹²⁴ På den internationella kongressen för gnosticismens ursprung, som hölls i Italien den 13–18 april 1966, lyckades man ena sig om följande: »A. In order to avoid an undifferentiated use of the terms *gnosis* and *Gnosticism*, it seems to be advisable to identify, by the combined use of the historical and typological methods, a concrete fact 'Gnosticism', beginning methodologically with a certain group systems of the Second Century A. D. which everyone agrees are to be designated with this term. In distinction from this, *gnosis* is regarded as 'knowledge of the divine mysteries reserved for an elite', *Numen* XIII, 1966, sid. 151 ff. Till den av kongressen föreslagna »working hypothesis» (B. I, II, III), som synes lite diskutabel, hoppas jag få återkomma liksom också till termerna »gnosis» och »gnostiker» etc. i den kommande artikeln.

Önskvärt vore, att den moderna forskningen mera konsekvent och medvetet än hittills använde den goda metod som kan hjälpa oss att komma till rätta med det »gnostiska» problemet, källkritiskt och historiskt.¹²⁵ »L'examen critique... des sources s'impose. C'est d'après les résultats de la critique littéraire et documentaire qu'il convient de tenter l'explication historique du gnosticism.»¹²⁶ Lika energiskt och skarpt hävdas samma principiella ståndpunkt av J. Munck: »Anstatt neue Bücher über den Gnostizismus, aus Lieblingsgedanken neuer Moder- ichtungen hervorgegangen, brauchen wir Monographien über die einzelnen Quellen und Lehreinzelheiten zur Geschichte des Gnostizismus. Ohne Vorarbeiten, ohne dass man die oft übel lohnende Arbeit aufnimmt, unsere wenigen und unklaren Quellen zu drehen und zu wenden und sie um ihres Inhalts willen bis zum letzten Tropfen auszupressen, wird die Erforschung des Gnostizismus dauernd zwischen der einen und der anderen Moderichtung hin- und hertreiben.»¹²⁷

Vi befinner oss således i den situationen, att källmaterialet för vår kännedom om gnosticismen är uppdelat på gnostiska originaldokument samt kristna och hedniska redogörelser om gnostikerna. Det vetenskapliga studiet består då i att 1. källkritiskt undersöka och värdera de olika källorna, 2. noggrant och var för sig analysera och beskriva de enskilda gnostiska idéerna och sekterna. När detta gjorts, först då kan man försöka klarlägga »gnosticismens» ursprung, karaktär och utvecklingshistoria.¹²⁸

¹²⁵ Hos Unnik, o.a.a., sid. 40 f. möter en uttalad insikt om det källkritiska läget i ord, som påminner om de Faye, o.a.a., sid. 35: »Placer au premier plan les documents authentiques et contrôler par ceux-ci le témoignage des écrivains ecclésiastiques, voilà la règle qu'il convient d'appliquer à notre sujet.» I viss mån en liknande insikt hos Wilson, o.a.a., sid. 99 f., men det grumlås med följande: For present purposes it is not necessary to enter into detailed criticism of the sources» (!). Det är för övrigt en brist, att Wilson inte nämmer ett ord om de Faye.

¹²⁶ De Faye, o.a.a., sid. 499 f.

¹²⁷ Untersuchungen über Klemens von Alexandria, 1933, sid. 2.

¹²⁸ Den här ovan framlagda synen har tidigare prononcerats av bl.a. S. Giversen, Apocryphon Johannis, 1963, sid. 14 f.; han värderar också de Fayes och Muncks principer högt.

TEOLOGISK LITTERATUR

OSCAR CULLMANN: *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. XII+328 sid.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1965. Pris DM 26: —, inb. DM 31: —.

OSCAR CULLMANN: *Vorträge und Aufsätze 1925–1962. Herausgegeben von Karlfried Fröhlich. 723 sid.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1966. Pris DM 54: —, inb. DM 58: —.

Oscar Cullmanns fack är den nytestamentliga exegetiken och fornkyrkans historia. Men mer än de flesta teologer i nutiden representerar han teologin i dess helhet. Hans egentliga forskningar går väl sällan utöver Nya testamentets och den äldsta kristendomens ram. Men de har viktiga konsekvenser för en hel rad discipliner, som eljest mera sysslar med aktuella frågor, t.ex. liturgik och predikans teori, systematik och nutida ekumenisk teologi. Detta hör samman med att Cullmann förenar en strikt historisk metod, hanterad med mästarkonst, och ett enhetligt, genomtänkt teologiskt program. Kombinationen bygger på den klart uttalade förutsättningen, att vad man med ordinär historisk undersökning finner vara konstitutivt för Nya testamentet också bör vara avgörande för vad som skall gälla som kristendom i dag. För Cullmann är därför teologins uppgift inte begränsad till den exegetiska eller historiska undersökningen utan omfattar också en explikation av konsekvenserna för nutida tro och förkunnelse.

Både den rika mångsidigheten i Cullmanns forskningsarbete och den skarpa konsekvensen och enhetligheten i hans

teologiska program kommer till klart uttryck i hans båda senaste arbeten, den stora uppgörelsen med Bultmann-skolan från 1965 och den helt nyligen utkomna tyska uppsatssamlingen.

Efter de båda stora monografierna *Christus und die Zeit* (1946) och *Christologie des Neuen Testaments* (1957) hade Cullmann planerat att skriva en bok om Nya testamentets eskatologi. Men diskussionens gång föranledde honom att i stället ta upp problematiken i *Christus und die Zeit* på nytt och — med anledning av Bultmann-skolans avvisande kritik — klagöra, vad den frälsningshistoriska aspekten som något för kristendomen konstitutivt innebär. Så främväxte efter lång tids förberedelsearbete den tredje stora monografien, *Heil als Geschichte*, som till skillnad från de båda förstnämnda ej blott är en exegetisk studie utan även lämnar stort utrymme åt konfrontationen med nutida åskådningar. Boken framstår som Cullmanns största och viktigaste inlägg i den aktuella teologiska diskussionen. Med stor sakkännedom och noggrannhet tar han upp Bultmannskolans grundtankar för att konfrontera dem med den frälsningshistoriska konception han själv explicerar. Det återstår nu att se, om andra parten skall följa samma föredömliga metod, att ta upp motsidans argument till prövning, eller om man alltjämt, som hittills i regel skett, skall förtiga eller utan prövning förkasta Cullmanns alternativ.

Tanken på den konkreta frälsningshistorien som en fundamental förutsättning för Nya testamentets förkunnelse fanns utvecklad redan i *Christus und die Zeit*. Den preciseras ytterligare i *Heil*

als Geschichte, framför allt i bokens 4. del, som undersöker den frälsningshistoriska grundtanken i de olika delarna av Nya testamentet och bl.a. också – gentemot en bred opinion bland exegeterna – utförligt påvisar den positiva roll, som Heilsgeschichte spelar i de johanneiska skrifterna (s. 145 ff.).

Men ett nytt tema, som tages upp i Heil als Geschichte är kombinationen av den frälsningshistoriska aspekten och frågan om det existentiella tillägnet. Hänvisningen till historien behöver varken i Nya testamentet eller i den nutida förkunnelsen tolkas som en »falsk objektivitet» eller »falsk säkring». Den är tvärtom en oundgänglig förutsättning för tron på Guds handlande som en objektiv verklighet före tron och oberoende av denna. Därtill kommer att avgörelsen och det personliga tillägnet direkt är betingade av frälsningshistorien. Tron betyder, att den som nu hör budskapet, insättes i det historiska skeende, varom budskapet vittnar. Avgörelsen för Kristus innebär att bliva inlemmad i den historia, som är en fortsättning av hans gärning, därtill också att oberoende av tidsavståndet bli delaktig i den historia, som står i frälsningsskeendets centrum, och som Nya testamentet beskriver.

Fattas avgörelsen på detta sätt består inte längre någon motsättning mellan en frälsningshistorisk och en existentiell tolkning av Nya testamentet. Att påvisa en sådan enhet mellan »Heilsgeschichte» och »Existenz» är huvudsyftet i Heil als Geschichte.

Cullmanns kritik träffar själva fundamentet i Bultmanns hermeneutiska program, eftersom detta är uppbyggt på den principiella motsatsen mellan en objektiviserande och en existentiell verklighetsuppfattning. Men kritiken sker under acceptering av vissa sidor i Bultmanns teologi, betonandet av avgörelsen, för-

söket att tolka Nya testamentet under en enhetlig aspekt.

Under den komplicerade uppgörelsen med Bultmann-skolan får Cullmann anledning att positivt utveckla sin egen grundsyn och undanröja en del missförstånd kring tankegångarna i Christus und die Zeit. Av stor betydelse är bl.a. utredningen av termen »Heilsgeschichte». Den har mött åtskillig kritik: det är ingen biblisk term, den leder tanken till en del Hegel-influerade teologer under 1800-talet, den är svår att översätta till andra språk, den är oegentlig, eftersom det i den bibliska frälsningsplan, som åsyftas, inte är fråga om verklig historia etc. Trots att Cullmann instämmer i de flesta av invändningarna, visar han att termen likväl har sitt berättigande, bl.a. därför att det inte finns någon bättre. Den förekommer visserligen inte i Bibeln, men saken förekommer där. Nya testamentet erbjuder t.o.m. en annan term av motsvarande innehåll, »oikonomia», men denna term kan av olika skäl inte direkt överföras till modernt språkbruk.

Frågan om förhållandet mellan Heilsgeschichte och vanlig historia ägnas en klagörande utredning. Även enligt Cullmann råder det en bestämd skillnad mellan de båda, såtillvida som Heilsgeschichte är förbunden med profetia och på ett från vanliga historiska synpunkter godtyckligt sätt griper ut vissa avsnitt av skeendet i det förflutna under förbigående av det övriga. Det sammanhang, varom den bibliska historien vittnar, kan för en profanhistoriker eventuellt te sig meningslöst. Trots detta kan han som vetenskapsman konstatera, att Bibeln räknar med detta sammanhang och med ett historiemönster, som är präglad därav. Och detta är enligt Cullmann en viktig förutsättning också för trons tolkning och tillägnande. Men det finns också bestämda likheter mellan Heilsgeschichte och van-

lig historia. I båda fallen är det fråga om ett skeende i tiden, om en viss kontinuitet, och om en helhetsuppfattning av historien eller snarare en föreställning om ett sammanhang i historien. Framför allt synpunkten att det är fråga om ett skeende på samma plan som i vanlig historia, m.a.o. ett tidligt empiriskt händelseförlopp, tycks vara det avgörande motivet för att använda termen »Heilsgeschichte».

Problemet återkommer i annan version vid behandlingen av det mytologiska, dvs. det som från nutida historiska synpunkter ligger bortom all kontrollerbar historia men likväl beskrives som fakta i tiden. Dit hör bl.a. skapelsehistorien och vad som säges om den yttersta tidens händelser. Det för Bibeln utmärkande är, att dessa skeenden förutsättes ligga på samma tidslinje som närliggande och kontrollerbara historiska händelser och därtill på ett särskilt sätt förbindes med Kristi gärning, som står i frälsningshistoriens centrum. Det ur nutida synpunkt mytologiska blir därigenom s.a.s. historiserat, och det är rimligt — menar Cullmann — både att från moderna historiska utgångspunkter skilja mellan det mytologiska och det historiskt kontrollerbara, som faller innanför en vanlig historieskrivnings ram, och att framställa t.ex. skapelsehistoria och eskatologi i det frälsningshistoriska perspektivet, dvs. som ett tidligt skeende som står i relation till Kristi liv och gärning.

Denna metod är diametralt motsatt den bultmannska, som först omtolkar det historiska stoffet till myter för att därefter tolka det hela existentiallyt, med bortseende från den historiska aspekten. Man kan här snarare tala om en »Enthistorisierung» än om en »Entmythologisierung». Däremot är det i Nya testamentet självt fråga om ett slags avmytologisering: Sådana händelseförlopp, som i andra religioner brukar framställas i mytens form, be-

skrivs på ett historiskt sätt. De får rangen av historia genom att förbindas med det skeende som bildar centrum i historien, Kristi gärning.

Cullmann avstår medvetet från historiefilosofiska utredningar. Han begränsar sig till att explicera den metod han själv följer och de förutsättningar han finner avgörande i Nya testamentet. När han angriper Bultmannskolans existentiala interpretation sker det just därför att den enligt hans mening bortser från det som är väsentligt i Nya testamentet. I Heil als Geschichte beröres också de nya tendenser i tysk teologi, som just ifråga om att sätta den historiska aspekten i centrum tycks komma helt nära Cullmanns egna intentioner, främst hos Pannenberg och de exegeter som följer hans linje. Någon utförlig konfrontation är det inte fråga om, men den långtgående överensstämmelsen konstateras. Den är så mycket märkligare som dessa nya tankegångar vuxit fram oberoende av Cullmanns program och i en helt annan filosofisk miljö. Det finns nog också en del divergenser, men de expliceras som sagt inte i Heil als Geschichte.

Bokens sista avsnitt ägnas åt en systematisk utblick, där framför allt frågan om frälsningshistoriens fortsättning behandlas. I vad mån kan den efterbibliska tiden sägas tillhöra frälsningshistorien, och hur kan man från sådana utgångspunkter bedöma kyrkohistoriens och nutidens skeende? Vid besvarandet av dessa frågor kommer författaren in på en rad för den nutida diskussionen centrala problem. Det generella svaret är, att frälsningshistorien fortsätter och inkluderar också den närvarande tiden. Men likväl består en avgörande skillnad mellan Bibelns frälsningshistoria och den efterföljande tidens. Uppenbarelsen, dvs. tydningen av frälsningshistoriens innebörd, är given på ett avgörande och för alla generationer normerande sätt i de bibliska skrifterna. Därför

intar kanonbildningen en viktig plats i själva frälsningsplanen. Den protestantiska skriftprincipen medför emellertid risken, att man bortser från frälsningshistoriens fortsättning, liksom den romerska traditionsprincipen innebär en fara att förbise Skriftens särställning i förhållande till den efterföljande lärotraditionen. Den till slut avgörande frågan — också i diskussionen mellan Cullmann och Bultmann — är om den frälsningshistoriska aspekten är avgörande för tron eller icke. Att ett faktiskt skeende för lång tid sedan, i en vrå av världen — det skeende som evangelierna omvittnar — skulle vara liktydigt med frälsning för människan nu, över hela jordkretsen, är ett påstående som verkar orimligt. Men det var, som Cullmann påpekar, lika orimligt för grekerna i Aten på Paulus' tid, som det är för den moderna människan. Man kan alltså inte avfärda det med Bultmanns argument, att den moderna världsbilden så avgörande förändrat vårt synsätt, att den frälsningshistoriska aspekten, som trots allt också han finner i Nya testamentet, inte längre kan vara bestämmande för vår tolkning av vad kristendomen är.

Det finns åtskilliga ämnesområden i Heil als Geschichte, som i denna recension inte ens har berörts, t.ex. behandlingen av eskatologin, av *problemet Ereignis* — Deutung, dvs. fakta — tolkningen av fakta, liksom hela den exegetiska utredningen i bokens 4. del. Det vore ändå omöjligt att i en recension göra rättvisa åt den mångsidiga lärdom och den djupa förtroget med det bibliska stoffet liksom med hela den nutida diskussionen som utmärker detta arbete. Det är ett verk, som förmodligen i hög grad hör framtiden till, bl.a. i den meningen, att det torde dröja länge, innan dess grundtankar blivit tillbörligt beaktade i protestantisk teologi. Men under tiden kan var och en som söker pålitlig information i de teo-

logiska grundfrågorna kring Bibelns tolkning med stor behållning studera denna bok.

Vill man närmare lära känna Oscar Cullmanns teologiska ståndpunkt och hans exegetiska insatser är den nytutkomna tyska samlingen av hans uppsatser och föredrag en utomordentlig källa, som på många punkter ger viktiga komplement till de stora monografierna. Bidragen är ordnade efter ämnesområden, och en uppräknig av huvudrubrikerna kan ge en föreställning om bokens innehåll: 1. Bidrag till hermeneutiken — 2. Johannes och synoptikerna — 3. Särriktningar inom judendomen och den äldsta kristendomen — 4. Eskatologi — 5. Etiska problem i den äldsta kristendomen — 6. Den urkristna gudstjänsten — 7. Bidrag till patristiken — 8. Samtalet mellan konfessionerna — 9. Biografiskt och autobiografiskt.

Flera av uppsatserna har tidigare publicerats endast i lokala franska tidskrifter och har därför varit både svårtillgängliga och relativt obeaktade i Tyskland och Skandinavien. Det gäller bl.a. om ett märkligt föredrag vid protestantiska fakulteten i Paris om »Die Notwendigkeit der Theologie für die Kirche im Neuen Testament». Det är ytterst klagörande för förstäelsen av Cullmanns teologiska program. Han behandlar den mycket omdiskuterade frågan om teologins uppgift och har djärvheten att framföra den klassiska uppfattningen om teologin som en kyrkans lärofunktion på trons grundval inte bara som en konsekvens av nytestamentliga grundsatser utan också som en alljämt giltig ståndpunkt. »Der bekannte Satz Anselms von Canterbury: 'Credo ut intelligam' deckt sich völlig mit der Lehre des Neuen Testaments.» Det är inte på grund av en traditionsbevarande inställning eller av kyrkliga hänsynstaganden som Cullmann kommit fram till sin position utan genom strängt historiska exe-

getiska överväganden. Han har själv — som framgår av en självbiografisk skiss från 1960 — framgått ur den liberala riktningen och har från början inriktat sig på en rent historisk utforskning av kristendomen. Han räknades på sin tid av Bultmann som en bundsförvant i accepterandet av den formhistoriska metoden. Hur han sedan kommit till så annorlunda resultat än Bultmann vid tolkningen av kristendomen kan man bl.a. utläsa ur följande för Cullmann betecknande deklaration: »In meinen Vorlesungen war ich bestrebt, von der Exegese jede Beeinflussung durch moderne, mir lieb gewordene Auffassungen des Christentums fernzuhalten. Erst durch dieses rein wissenschaftliche Bemühen gelangte ich allmählich zu einem tieferen theologischen Verständnis des mir Fremdartigen, von dem das Neue Testament spricht» (s. 685).

Övertygelsen, att man måste ta det främmande i Bibeln på allvar utan att omtolka det i enlighet med filosofiska ståndpunkter eller moderna frågeställningar och idéer, är utmärkande för Cullmann. Bultmann bygger som bekant i detta avseende på helt andra premisser. Den vetenskapliga, objektiva forskningen inom teologin kommer med Cullmanns utgångspunkter att infogas i själva den kristna traditionen och utgör enligt hans mening vår tids speciella bidrag till kristendomens utveckling.

Somliga av bidragen är av stort intresse därför att de i kortfattad form framställer de grundtankar, som sedan utvecklats i de stora arbetena. Så t.ex. är huvudtemat i Heil als Geschichte skisserat redan i en uppsats från 1960, Unzeitgemässe Bemerkungen zum »historischen Jesus» der Bultmannschule. Frågan hur historiska texter utan någon existentialistisk omtolkning kan bli föremål för tro tas upp redan här och besvaras med formuleringar som sedan expliceras i det stora arbetet (jfr t.ex. s.

144: »die Begegnung... im Sinne meiner Einreihung in jenes fremde ontische Geschehen»).

Av stort värde är att de olika bidragen till frågorna kring Johannesevangeliet här finns samlade. Det av Cullmann skisserade sambandet mellan å ena sidan Johannesevangeliet och å andra sidan Qumran-sekten, kretsen kring Johannes Döparen, samariterna och de i Apg. omnämnda »hellenisterna» (kap. 6) belyses på ett mästerligt sätt i en uppsats från 1958, Das Rätsel des Johannesevangeliums im Lichte der Handschriftenfunde.

Den nytestamentliga eskatologin har alltid hört till ett av huvudområdena inom Cullmanns exegetiska forskning. Han mottog tidigt starka intryck av sin landsman Albert Schweitzers teologi och har senare ägnat sig åt att klarlägga det problem som Schweitzer skarpare än någon annan formulerade, den uteblivna parousins betydelse för de första kristna. Cullmann har kommit till helt andra resultat än Schweitzer och hans lärjungar. Icke väntan på det nära förestående slutet, icke heller besvikelse över den uteblivna parousin är det utmärkande för Nya testamentet utan övertygelsen, att uppfyllelsen av löftena redan skett, samtidigt som fulländningen ännu återstår. Det hade varit rimligt att Cullmanns ingående forskning på detta område blivit mer beaktade i den aktuella debatten om eskatologin. Icke minst med tanke på denna debatt är det värdefullt att hans bidrag till denna fråga nu finns samlade i lättillgänglig form.

Det har kanske redan framgått av det föregående, att den självbiografiska skissen från 1960, som ingår som sista bidrag i boken, äger ett särskilt intresse.

Samlingsverket är föredömligt redigerat — av en lärjunge till Cullmann, numera professor i USA — och innehåller på slutet en noggrann källförteckning till de 44

bidragen, person- och sakregister. — Cullmanns klassiskt enkla och klara språk, hans förmåga till begränsning och till en distinkt behandling av de talrika ämnen han i sina forskningar kommit in på gör denna uppsatssamling till en i hög grad fängslande läsning. Genom bredden och sakrikedomen i Cullmanns författarskap kan den tjäna som ett kompendium i bibelteologi, vari åtskilliga av huvudfrågorna i den nutida diskussionen avhandlas på ett klargörande sätt.

Bengt Hägglund

MARTIN GRESCHAT, *Melanchthon neben Luther. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537. Luther-Verlag, Witten 1965. Pris lift DM 22: —. 263 sid.*

Det problem föreliggande arbete vill belysa är förhållandet mellan Luthers och Melanchthons rättfärdiggörelselära under åren 1528–1537. Medan äldre lutherforskningsforskning (t.ex. Th. Harnack i sin kända »Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre») antog samstämmighet mellan Luther och Melanchthon i deras syn på rättfärdiggörelsen har som bekant senare forskning påvisat så tydliga skillnader, att man funnit anledning tala om en melanchthonsk förvrängning av de äktlutherska intentionerna. Melanchthon har ansetts inleda utvecklingen mot den lutherska ortodoxin. Greschat vill pröva hållbarheten i denna tes genom en analys av material från åren 1528 till 1537, då olikheten mellan de båda reformatorerna påstås ha trätt i dagen.

Några meningssmötningar mellan Luther och Melanchthon är inte kända. Att de var olika teologiska typer och var och en av dem angrep frågorna på sitt eget sätt hindrade dem inte från att stå sida vid sida och i kritiska situationer

bilda en gemensam front. Greschat omtalar ett flertal tillfällen, då Luther uttryckligen slöt upp på Melanchthons sida. Ett gott exempel på deras samspel utgör tillkomsten av Schwabacherartiklarna. Båda har lagt sin hand vid denna skrift, även om Melanchthon av allt att döma har skrivit den. Men som förlaga har han utnyttjat Luthers »Vom Abendmahl Christi» 1528, och Schwabacherartiklarna låg sedan till grund för Marburgerartiklarna, vilkas upphovsman var Luther.

Huvudsakligen rent systematiska skäl har anförts för motsättningen mellan Luther och Melanchthon. Förf. erkänner det berättigade i den systematiska analysen men påpekar samtidigt svagheten med metoden, eftersom den kan ersätta det historiskt levande med ett livlöst schema. Själv angriper han problemet från historiska utgångspunkter. Det resultat han kommer fram till är, att Luther och Melanchthon allt mer närmar sig varandra i sin lära om rättfärdiggörelsen, och att Melanchthons inflytande på Luther blir allt starkare under den behandlade perioden. Omkring 1537 framstår Melanchthon som lutherdomens obestridde lärare, preceptor, erkänd även av reformatorn Luther. Lika säkert som det finns bestående karakteristiska skillnader, lika visst är »das Faktum einer tiefgreifenden echten Einheit, die die beide verbindet» (s. 251). Till denna slutsats kommer förf. genom att steg för steg följa Luthers och Melanchthons utveckling och notera differenser och överensstämmelser.

En svårighet erbjuder därvid framförallt luthermaterialet. De stora galater- och genesiskommentarerna, som innehåller åtskilligt av intresse, är bearbetningar och präglas i så pass hög grad av bearbetarnas melanchthonska vändningar, att de inte lämpar sig för analys av Luthers ståndpunkt. Förf. inskränker sig därför till sådant material, som är av Luthers hand

och där han säkert kommer till tals, dvs. manuskript, vissa avskrifter, föreläsningssanteckningar (av Röhrer), disputationster och somliga äldre av trycket utgivna skrifter. Denna metod är sund och måste räknas arbetet till godo.

En betydelsefull iakttagelse gäller förut-sättningarna för bekännelsebildningens framväxt. Den reformatoriska predikan om rättfärdiggörelsen krävde sammanfattande, korta formuleringar, och dessa behövdes även i uppgörelsen med de teologiska meningsmotståndarna till höger. Luther och Melanchthon företrädde här liknande intentioner, men skilde sig i ansatserna. Omkring 1528 är Melanchthons utsagor om rättfärdiggörelsen starkt antropologiskt orienterade medan Luthers framställning har sin tyngdpunkt i kristologin. Olikheten sammanhänger med att Melanchthon knyter an till det skolastiska botsakramentet medan Luther tar sin utgångspunkt i kristusskeendet. Hans teologi är i huvudsak en ordteologi, vars stora tema är »die dynamische Bewegtheit der Gottheit in Vater, Sohn und Hl. Geist auf uns Menschen zu» (s. 35). Alla Luthers utsagor kretsar kring den överväldigande vissheten om att Gud kommer förlåtande och förnyande i sitt ord. Skillnaden mellan Melanchthon och Luther, uttryckt i termerna »antropologisk» och »kristologisk», upphör inte helt men nedtonas med åren.

I och med tillkomsten av CA och Apol kommer Melanchthon att allt klarare framstå som lutherdomens erkände lärare, och denna sin ställning befäster han slutgiltigt genom andra upplagan av Loci 1535. Luthers faktiska erkännande av Melanchthon framgår av att han inhiberade sina planer på en egen framställning av rättfärdiggörelsen. Utkasten till den är sammanställda av Veit Dietrich och finns i »Coburger Conceptbüchlein» (s. 64 ff.). Melanchthons insats bestod i utformning-

en av den forensiskt-imputativa rättfärdiggörelseläran, som logiskt hålles isär från den efterföljande förnyelsen.

I dessa påpekanden ligger ingenting nytt. Det för Greschats framställning nya är däremot försöket att påvisa, hur Luther i sina egna bemödanden om en begreppslig framställning av rättfärdiggörelsen alltmär närmar sig Melanchthons ståndpunkt. Förändringen inträder i och med att även Luther accepterar en »antropologisk tankestruktur» hos Ordet jämsides med dess existentiella förkunnelsekaraktär. Annorlunda och enklare uttryckt betyder detta, att Luther inser nödvändigheten av en formulerad lära i sin uppgörelse med meningsmotståndarna. Vid den undersökta periodens slut (1537) ansluter han sig till den syntetiskt-forensiska rättfärdiggörelseläran och sluter i cordatusstriden upp på Melanchthons sida utan att fördenskull uppge sin särart. Enligt Greschat ledes Luther fram till sin nyvunna ståndpunkt, därför att den är en konsekvens av hans egen ordteologi. Det är alltså inte fråga om ett övertagande av en främmande begreppsapparat utan om en följdriktig inre utveckling (s. 216 f. och 249).

Själva ansatsen i detta arbete att utan förbiseende av de uppenbara olikheterna hos Luther och Melanchthon mera betona det gemensamma än det särskiljande finner jag trolig och riktig, allrahelst som det historiska materialet otvivelaktigt uppvisar en sådan samstämmighet och den utgjorde förutsättning för en evangelisk-luthersk kyrkobilddning. Utvecklingen fram mot ortodoxin kan mycket väl förklaras genom de ouppklarade spänningar, som låg i denna teologi och framträdde i de talrika kontroverserna redan under reformatorernas livstid. Trots den riktiga intentionen och trots den historiska ansatsen lider arbetet dock av en påtaglig schematism.

Framställningen av rättfärdiggörelselä-

ran i CA och Apol är inte klargörande. Frågeställningen där, varför tron rättfärdiggör, blir otillräckligt belyst, och i den kända kontroversen om innebörden i rättfärdiggörelsen i Apol IV, 71 ff. kommer förf. inte utöver O. Ritschls ståndpunkt 1910 (s. 126 f.). Ett direkt misstag föreligger, då förf. tror, att augustinismen hos Melanchthon skjuts undan. Greschat skulle här ha haft nytta av Fraenkels »Testimonia patrum», som ju ger en helt annan bild.

Det problematiska i förf:s tes framträder, om man stannar vid två händelser, en vid den undersökta periodens början 1528 och en vid dess slut 1537.

Starkt delade meningar har rått om tillkomsten av Schwabacherartiklarna, både Luther och Melanchthon har ansetts vara deras upphovsman. Som jag redan nämnt stannar förf. för att Melanchthon har skrivit dem i samverkan med Luther. Andra händelser från samma tid talar om att varken Luther eller Melanchthon var angelägna om att markera skillnader eller särskilt värna om upphovsrätten till sina alster. Sådant talar för en inre samstämmighet. Trots detta är förf. benägen att påvisa mycket tydliga strukturella olikheter.

1537 ville Cordatus finna en differens mellan Luther och Melanchthon i synen på rättfärdiggörelsen. Av förf:s redogörelse framgår dels, att Luther i det avgörande skedet sluter upp på Melanchthons sida, dels att han ger sådana formuleringar, som kan föranleda andra läsarter.

I båda fallen, vid periodens början och vid dess slut, framträder bilden av enhet i mångfald. Luther och Melanchthon var två olika teologiska personligheter. Den sak de gemensamt kämpade för uttryckte de i delvis likartade, delvis divergerande formuleringar. Måste inte sådana iakttagelser göra påståendet om ett sammanväxande i uppfattningar lika förfelat som

tesen om vittgående differenser? Lutherdomen såsom historisk företeelse framträder i den spänningsfyllda enheten mellan reformatorns och preceptorns teologiska bemödanden om en gemensam stor angelägenhet, rättfärdiggörelsen av tron.

Holsten Fagerberg

EVA ALEXANDERSON: *Pilgrimsfärd*. 187 sid.
Albert Bonniers förlag, Stockholm 1967.
Pris kr. 29: 50.

Eva Alexanderson, känd författarinna och skicklig översättare, sedan ett tiotal år tillhörig romerska kyrkan, har nyligen under ett år vistats i orienten och berättar nu här om sina erfarenheter och intryck. Om det blott vore fråga om en reseskildring, låt vara av en intelligent, skarpsynt och sensibel iakttagare, skulle en anmälan av boken i STK knappast vara motiverad. Men faktiskt får man här långt mer än man kunde ha väntat. Författarinnan har ett djupare intresse och ett högre ärende än en vanlig turist. Själv gripen av det andra Vatikankonciliet's anda var hon, kan man säga, på spaning efter ekumeniska tecken i Österns kyrkor. I egenskap av katolik fick hon lätt tillträde till kloster, konvikt, fraternitéer av olika slag. Som en gång Fredrika Bremer tröttnade hon aldrig att tränga sig fram till det hon anade var intressant, att se och höra, att utfråga människor som hon uppsökte eller stötte på under sina färder. Allt tog hon emot med kritik, blandad med vördnad, i ett känsligt, samvetsomt sinne.

Så får vi från hennes »pilgrimsfärd» kors och tvärs i Österlandet berättelser om ting som väl få av oss känt till. Kyrkosplittringen i mellersta Östern är häpnadsväckande. Blott i Damaskus fann hon nio olika kristna kyrkor representerade, var och en med sin biskop eller patriark. Att sammanhållningen är ett problem säger

sig självt. Det är ej alltid så mycket lärorna som skiljer. Riterna, liturgin har en väsentlig betydelse. I riterna ser man ett omistligt andligt arv, som man icke för något pris vill byta bort. Trots allt finner man tydliga tendenser till ekumeniskt närmande. Man kan ibland gemensamt utföra gudstjänstliga handlingar. Icke minst betydelsefullt är det arbete som i det tysta utföres av enskilda eller av större och mindre sammanslutningar och arbetsgrupper för att sprida det ekumeniska intresset och i gärning och vandel »leva ekumenik», i praktiken avlägga vittnesbörd om kraften i den för all ekumenik, såväl den officiella som den i tysthet verksamma, grundläggande kristustron och kristusanden.

Joh. Lindblom

THEOLOGIA PRACTICA. *Zeitschrift für praktische Theologie und Religionspädagogik. Herausgeber Gert Otto. 1. Jahrgang. 3 Hefte. Furche Verlag, Hamburg 1966.*

Den s.k. praktiska teologien står både såsom ämne vid de teologiska fakulteterna och som företeelse i församlingens liv i halvdager. Som vetenskapligt ämne har den med vissa undantag dragit sig tillbaka till den historiska forskningen på det homiletiska, kateketiska och liturgiska området, och som hjälpmedel för den blivande eller tjänstgörande prästen har den stagnerat på grund av ett ensidigt och utpräglat applikationstänkande. En ny tidskrift, som försöker bidra till att över-

vinna detta läge, förtjänar därför ett vidsträckt intresse. »Theologia Practica», utgiven av några framstående tyskspråkiga teologer, vill vara ett diskussionsforum för hela den protestantiska teologien, oavsett de nationella gränserna. Den vill bidra till en mera enhetlig syn på det reflekterande och det praktiska arbetet och vill ge impulser åt båda håll.

Tidskriften är indelad i tre delar. Den första innehåller artiklar, den andra presenterar utförliga predikomeditationer och utkast och även en hel del exempel och uppslag för konfirmand- och kristendomsundervisningen, och den tredje ger plats åt utförliga recensioner, vid sidan av några korta informationer om ny litteratur, diskussionsbidrag och redaktionella nyheter.

Bland uppsatserna torde vara av särskilt intresse »Walter Neidhart: Die rationalistische Unterströmung im Religionsunterricht» sid. 66–78 och »Manfred Mezger: Praktische Theologie – Zugang zu ihrem Studium» sid. 111–119, och bland exempel och utkast »Hans-Dieter Bastian: Didaktische Anatomie im Religionsunterricht» sid. 170–185. Vad som emellertid har föranlett tryckning av en redan på engelska i Amerika offentliggjord uppsats av Paul M. van Buren (sid. 152 ff.) förblir oklart efter lektyren.

Den nya tidskrift kan med sina utförliga och välgrundade teser och uppslag bli av betydelse för liknande problem även i Skandinavien och därmed fylla en viktig ekumenisk uppgift.

KARL-LUDWIG VOSS

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

REIDAR HAUGE IN MEMORIAM

Professor, dr. theol. Reidar Hauge, Oslo, er død. Han hadde deltatt på en teologisk konferanse i Lund og var på veg hjem fra København da han plutselig døde den 11. juni i år. Hauge ble 64 år.

Professor Hauge var av natur beskjeden. Han brammet ikke med sine store kunnskaper. Stillferdig og samvittighetsfullt gjorde han sin tjeneste i kirken både som teologisk lærer og prest. Hans imøtekommende vesen og kloke iudicium fikk studenter og menighetslemmer til å kjenne seg trygge i samtale med ham. Selv om hans personlighet var irenisk, kan ikke hans teologi sies å være uten profil. I sin vitenskapelige produksjon såvel som i den aktuelle teologiske debatt la ikke Hauge skjul på sin overbevisning. Av pedagogiske grunner kunne han nok la være å dosere sine egne »løsninger» i auditoriet, men de som kjente ham, visste at han sto for noe. På mange måter var han preget av den dialektiske teologi uten å bli sittende fast i en ukritisk barthianisme. Kristusåpenbaringen dannet sentrum både i hans teologiske forskning og i hans pres-tegjerning.

Hauge ble født i 1903 på Vestlandet, nærmere bestemt i Sogndal i Sogn. Fra sitt hjem og sin nærmeste familie mottok han impulser til å studere teologi. Han tok teologisk embetseksamen ved Menighetsfakultetet i 1926, altså bare 23 år gammel, med den sjeldne karakter *laudabilis praeceteris*. Etter 3 år som vikarprest i Bjørgvin bispedømme ble han 27 år gammel kalt til lærer ved Misjonsskolen i Stavanger. I 11 år underviste han vorde misjonærer i teologi. Fra 1941 virket han som menighetsprest i Moss til han i 1953 ble utnevnt til professor i systema-

tisk teologi ved universitetet i Oslo. Han overtok professoratet etter Hans Ording, som døde året før. Hauge ble den første professor ved Universitetets teologiske fakultet med eksamen fra Menighetsfakultetet.

Fra 1930 av og til årene etter krigen var Hauge medarbeider i det nystartede *Tidsskrift for Teologi og Kirke*. I 30- og 40-årene skrev han en rekke artikler i tidsskriftet hovedsakelig om den dialektiske teologi. Inntrykkene fra mellomkrigstidens kontinentale teologi kom til å prege Hauge for livet. Etterat han ble professor, satt han i redaksjonsrådet for *Norsk Teologisk Tidsskrift*, hvor han lot trykke atskillige artikler de siste 15 år.

I 1942 disputerte Reidar Hauge for den teologiske doktorgrad på avhandlingen *Inkarnasjon og opstandelse. Til spørsmålet om den historiske åpenbaring* (1941). Forsteopponenten, professor Hans Ording, betegnet doktoranden som »en utvilksom systematisk begavelse» (NTT 43 (1942), s. 166). Med sin avhandling grep Hauge midt inn i samtidens debatt. Intensjonen var å frigjøre Kristusåpenbaringen i forhold til den kritiske historisme. Med systematisk stringens framhevet Hauge inkarnasjonen som en absolutt singulær begivenhet. Man kan ikke erkjenne noe åpenbaringsinnhold uten gjennom inkarnasjonen. Det er bare én åpenbarings-sannhet, og den skal forstås som Guds selvmeddelelse, jfr. en ikke helt treffende omtale og vurdering av avhandlingen i SvTK 19 (1943), s. 339–344.

Hauges annen store avhandling, *Guds-åpenbaring og troslydighet. Om forholdet mellom det objektive og det subjektive i den kristne tro* (1952), forfølger linjen fra doktoravhandlingen. Han tilrettelegger

forholdet mellom fides qua og fides quae idet han styrer unna både den ensidige objektivisme og den ensidige subjektivisme. I et strengt systematisk opplegg, men krydret med solid teologihistorisk materiale, arbeider Hauge seg fri fra det religionshistoriske og det religionspsykologiske jerngrep. På visse punkter distanserer han seg fra sin første avhandling. Det gjelder bl.a. synet på Jesu liv og verk, som i denne sammenheng har fått en større plass. Betonte *Inkarnasjonen og opstandelse* inkarnasjonen som Guds selvmeddelelse, ligger trykket i *Gudsåpenbaring og troslydighet* på inkarnasjonen som Guds viljesmeddelelse, jfr. Hj. Lindroths resensjon i SvTK 29 (1953), s. 261–265.

En mer populær bok utga Hauge i 1946. Den bærer titelen *Hvad kirken har kjempet mot. Nasjonalsosialismens religion*. Hovedtesen er at nasjonalsosialismen ikke bare er et politisk system, men i første rekke en verdensanskuelse og en religion. Den kristne Guds-tro kolliderer ubønhørlig med denne religiøse ismes totalitetskrav. — I denne forbindelse må det nevnes at professor Hauge sto i nær kontakt med de tyske evangeliske kirker og deres gjenreisning etter den annen verdenskrig.

Man får ikke et rett bilde av professor Hauge uten å ta med hans grundige forelesninger. Han var en utpreget forelesningsprofessor: alltid skikkelig forberedt og alltid villig til å gi råd og vink. Som professor i dogmatikk sto han i nær korrespondanse med de eksegetiske disipliner. Noen Luther-forsker var ikke Hauge. Hans store force besto i omfattende kjennskap til de siste 200 års teologihistorie. Selv om hans barthianske påvirkning etter hvert ble noe mer avsløpt, bevarte han sitt feste i inkarnasjonens teologi.

Så å si hele Hauges teologiske forfatter-skap er på norsk. Likevel var han kjent

utenfor landets grenser. På studiereiser, som gjesteforeleser og ikke minst som ivrig konferansedeltaker fikk Hauge kontakt med ledende systematiske teologer. Dette ga ham en vid orientering både teologisk og kirkelig.

Torleiv Austad

NORDISK SYSTEMATIKERKONFERENS I OSLO

I januar 1964 avhølls i Lund den første nordiska konferensen för systematisk teologi och väckte stort och positivt intresse. Föredrag och diskussioner rörde sig den gången främst kring två ämnen, två frågor: »På vilket sätt kan man argumentera för en etisk ståndpunkt?» och »På vilka sätt kan man argumentera för en viss bibelsyn?» En ny konferens samlades i år i Oslo den 23–25 januari med omväxlande och rikhaltigt program. Till ett gnistrande vackert snölandskap uppe på det trivsamma Voksenåsen kom ett tjugofemtal systematiker från sju nordiska universitet.

Första dagens huvudföredrag hölls av prof. K. E. Løgstrup från Århus över ämnet »*Teologi och kultur*». Som vanligt när det gäller Løgstrup var det originellt och tankeväckande intressant men svårt att referera. Sammanställningen teologi och kultur har i vår tid fått ett annat utseende än tidigare, främst därför att kulturen genom sekulariseringen sedan slutet av 1800-talet inte längre är teologiskt präglad utan snarast uttalat anti-teologiskt. Konstellationen av yttre tekniska framsteg och känslan av meningslöshet har här också medfört en begränsning. Løgstrup tog som ofta *konsten* som exempel och konstaterade, att landskapsmåleriet nu är bortträngt och ointressant. Frågan blir då: vilken roll spelar kyrka och kristendom som inspiration för denna konst- art? — vilken förr var en del av den teologiska kulturen. Uppenbart är att rollen på 1800-talet var av positiv karaktär,

medan den nu får negativa effekter helt enkelt av det skälet att den inte alls finns med och är att räkna med. Det fanns då exempelvis en skapelsemystik i impressionismen, som inte längre är accepterad: landskapsmåleriet var en trosakt, en bekännelse till den Gud som är i alla ting liksom luften är överallt.

Vad hindrar nu detta måleri? Vad är det som underminerar den teologiska inspirationen och gör den obefintlig? Det är inte längre Kant och romantiken, som på ett avgörande sätt påverkar konsten, utan den nya vetenskapliga världsbilden och framförallt tolkningen därav. Det utvidgade rummet, teknikens nya möjligheter, ger anledning till andra naturupplevelser, präglade av osäkerhet och pessimism, nihilism i stället för kristen pilgrimsmystik, subjektivism i stället för en förment objektiv kristen uppenbarelse.

Vad är så teologins uppgift? Kristendomen är antropocentrisk, ty det är för människans skull Gud skapar och frälsar. På grund av kristendomen har också konsten i Europa varit mer antropocentrisk än i andra icke-kristna kulturer. Intill nu. Nu har konsten i stället tillsammans med vetenskap och teknik gått i kamp mot det antropocentriska. Konsten har alltså genom sekularisering och naturvetenskapliga framsteg blivit anti-teologisk och anti-antropocentrisk. Här är nu de *ontologiska* problemen av stor vikt. Teologien måste på nytt införa de antropologiska synpunkterna, om inte konstnären, diktaren, målaren ska bli vår tids predikant, helt och hållet och i stället för prästen. Nu är situationen sådan, att »vår ändlighets bestånd är det mirakulösa». Paradoxaliteten ligger i ontologin, inte i uppenbarelsen. Vi lever i mirakeltro, ty att vi fortfarande lever och världen existerar är egentligen det oerhörda. Här kommer ontologin in och därför är arbetet med den teologins mest angelägna uppgift nu.

En av de viktiga frågorna i samtalet efteråt var: när man nu ska ge en ontologi, varför kan man inte läsa Bibeln och främst Gamla testamentet? Heidegger ger ju en enastående skildring av den fallna människan och hans filosofi bygger på kristendomen. Løgstrup bekände sig vara existensfilosof i metoden, men ansåg att den ontologin är för smal, bl.a. därför att den utan vidare övertar Kierkegaards frågor, som i hög grad är hans egna och inte är tillämplbara på de moderna problemen. Vi lever emellertid idag i en situation, där det finns den största spänning mellan kristendomen och kultursituationen. Därför måste man söka möta denna genom en ontologi, som ska formas av filosofin, en teologisk ontologi, som befinner sig på samma plan som en filosofisk ontologi, men inte är teologisk i terminologisk mening. När teologin ska arbeta med sin ontologi får den inte använda *ordet* skapelse. ty då är arbetet inte rätt genomfört. Den får inte rekurrera till teologins språk och föreställningar. Den ska i stället bemöta filosofin med filosofi — med vilka filosofer som helst, bara de är de största! Filosofi är inte metafysik utan verklighetsexeges, dvs. tolkning. Tillvaron består av olika fenomen, som filosofin »läser» och tolkar. Den ska »se på texten» — som en exeget — och tolka den. men några kriterier på om tolkningen är adekvat eller ej finns det ingen möjlighet till. Man kan bara åter »se på texten», återvända till fenomenet, till förnyad tolkning.

En viktig principiell fråga var om man verkligen skulle behöva gå den vanskliga omvägen till en så svåranalyserad företeelse som konsten för att få fram en ontologi — eller om man inte hellre först åtminstone kunde gå till vanliga språkliga uttryck, som skulle kunna ge en ontologi. Løgstrup menade, att konsten är en utkristallisering av kulturläget, och som så-

dan så typisk, att den därför måste höra med i en primär ontologisk förståelse.

Nästa dag hade religionsfilosofisk karaktär med tre föredrag kring problemet om verifikation av trosutsagor. Först talade prof. H. Lyttkens, Lund och prof. S. Holm från Köpenhamn över ämnet »*Kan kristna trosutsagor verifieras genom religiös erfarenhet?*»

Lyttkens konstaterade, att Nya testamentets vittnesbörd ofta är byggda på erfarenheten: »Vad vi med egna ögon ha va sett...». Man behöver bara erinra om Pauli argumentation beträffande Jesu uppståndelse i 1 Kor. Hela bevisföringen i urkyrkan gick ju ut på att uppvisa, att profetian genom Jesu liv och verksamhet fått sin erfarenhetsmässigt verifierbara uppfyllelse. Dogmbildningen är en senare utformning av tidigare erfarenhetsupplevelser.

Lyttkens skisserade tre viktiga huvudfrågor. Först: vad menas med kristna trosutsagor? En generell trosutsaga kan aldrig med absolut visshet verifieras och behöver inte direkt återföras på religiös erfarenhet. Det kan ju inte erfarenhetsmässigt uppvisas, att x är y i alla sammanhang i alla tider och på alla platser. Och det går inte, enligt en tidigare naiv kunskapsteori, att dels samla alla fakta, inte ens alla relevanta fakta (vilka som nu är det?), dels pröva alla fakta och undersöka deras empiriska grund. Partikulära och singulära satsar ger däremot vissa, olika verifikationsmöjligheter.

Den andra betydelsefulla frågan är: vad menas med verifikation? Man måste här skilja på direkt och indirekt verifikation, liksom på verifikation i princip och praktik och på verifikation i stark och i svag mening. Slutligen ville Lyttkens beskriva vad religiös erfarenhet är i dess olika led. Först kommer det primära psykiska förloppet, sedan dess beskrivning: jag ser, hör (icke sats-uttryck) och dess tolkning: jag

ser, hör *att* (sats-uttryck), därefter objekt-språket om föremål och sist teoribildningen. Säger man: jag ser ett skepp, är det en beskrivning av en varseblivning i en viss inlärd referensram. Säger man en annan gång i stället: jag ser jungfru Maria, kan det inte heller då avfärdas som blott subjektiva känslotillstånd; det är en tolkning under det att själva varseblivningen är kvar. Man skulle alltså kunna hävda, att all erfarenhet är tolkad erfarenhet, så också den religiösa erfarenheten.

Sören Holm gav i sin föreläsning ytterligare bidrag till frågeställningen. Han kompletterade den genom att fråga: hur ska man kunna sluta från subjektiva erfarenheter till en extra-mental, supra-natural, metafysisk verklighet. Därigenom reses den tvivelaktiga frågan efter en ontologi. På rubrikens fråga: Kan kristna trosutsagor verifieras genom religiös erfarenhet? svarade Holm nej, både kunskaps-teoretiskt, psykologiskt och religionshistoriskt. Att förklara något är att ange en orsak, den orsak som ger upphov till en viss upplevelse, en verkan. På intet område går det att transcendera från immanens till överempirisk verklighet.

Docent Hans Hof, Uppsala fortsatte dessa tankegångar i föredraget »*Verifikation av trosutsagor*», med den modesta begränsningen »*Några synpunkter*». Han gav en viktig utredning av förhållandet mellan empiriskt språk och religiöst språk, dels i objektspråkligt, dels i metaspråkligt sammanhang. Trosutsagor ska för att vara sanna stå i en i logiska termer explikerbar relation till empiriska satsar. En utsagas sanning består i dess logiska samband med andra utsagor. Denna koherensteori kan alltså gälla trosutsagor, medan den s.k. korrespondensteorin: en utsagas sanning överensstämmer direkt med verkligheten, inte kan gälla just trosutsagor.

Hof diskuterade också betydelsen av

ordet tro = religiös livsåskådning. En livsåskådning innehålls i satser, som svarar på frågan: vad är livets mening?, en fråga, som sönderfaller i t.ex. frågorna: vad är det att vara människa?, vad är människans situation i världen?, vad är historia och vad innebär människans relation till historien? Livsåskådningen ger alltså svar på frågan efter livets mening, där mening innesluter både ett deskriptivt och ett emotivt, värderande moment. Religiös livsåskådning innehåller dessutom en hänvisning till transcendenta makter i en övervärldslig verklighet.

Med detta som bakgrund för förståelsen av begreppet tro kunde Hof till sist återuppta prövningen av innebörden i det religiösa språket och dess trosutsagor. Integreringen av religiöst språk med vanligt empiriskt kan ske med hjälp av analogier. Skälen att acceptera religiösa påståendesatser är metalogiska, med hänvisning till att de står i Bibeln, i bekännelseskriterierna osv. Man tror i kristen mening med en begrundning som kan vara mycket skiftande. Man tror ofta utan egentliga skäl och talar då om »det blinda språnget», något som ur verifikationssynpunkt måste avvisas. Man tror av rationella, logiska skäl, vilket emellertid leder till den vanliga konflikten mellan tro och vetande. Så tror man på grund av tillit till Gud eller av »intuition», och också dessa typer av tro är otillfredsställande med tanke på verifikationsmöjligheterna. Deduktions teorin säger, att åtminstone några satser kan bevisas, och auktoritetsteorin bygger på garantier av mänskliga auktoriteter som förutsättning för tron. Det som till sist blir möjligt att stanna vid, när det gäller verifikation av trosutsagor i förhållande till religiös erfarenhet, är hypotesteorin, som bara vill framhålla, att vissa erfarenheter tycks stämma med vissa satser i en religiös livsåskådning.

Den sista dagen började med en in-

tressant föreläsning av prof. P. E. Persson, Lund, över ämnet »*Den systematiska teologin och konfessionerna*». Här finns ett problem, som inte uppmärksammas i handböcker i konfessionskunskap och dogmhistoria.

Ett gammalt exempel på kontakt över konfessionsgränsen — men en kontakt, som inte alls skymtar i dogmhistoriska framställningar — är den av Melanchthon 1559 med hjälp av en serbisk munk företagna översättningen av Augustana till grekiska. Det var en översättning, som inte alls var lexikografisk utan fritt parafraaserande och därför ofta mycket olik sitt original i kvantitativt avseende. Särskilda svårigheter beredde »articulae particulae», där man alltså på lutherskt och grekiskt håll hade och ännu har skilda utgångspunkter. Främst gällde det kanske aktivitetsbegrepp som meritum, satisfactio, cooperatio, *συνέργεια* — som något helt annat än vad den västerländska termen synergism betecknar: tanken att människan tillsammans med Gud, och därför med hopp om seger, tar upp kampen mot det omänskliga i henne själv. Bönen är en särskilt tydlig punkt, där detta i vart annat av gudomlig och mänsklig aktivitet kommer fram. Men detta »simul» har på många sätt förträngts i luthersk tradition och den goda kontakten från 1559 fick ingen nämnvärd fortsättning.

Den systematiska teologins uppgift är här inte att värdera utifrån sin egen konfessionella ståndpunkt utan att ge ömsesidig belysning genom frågor och samtal. Att det också sker något över gränserna finns det många tecken på. Protestanternas tal om »Heilsgeschichte» har nu upptagits av katolikerna, och dessas resonemang om Kristi och kyrkans ämbeten har blivit föremål för protestantisk forskning, liksom nattvardssynen i lutherdomen väckt stort positivt intresse bland de reformerta. Är det alltså meningsfullt att i dogmatiken

hålla fast vid 1500-talsgränserna? De djupa motsättningarna går nu inte mellan utan inom konfessionerna. Enhet består inte i samma formler: man kan vara oeniga trots samma trossatser och man kan vara i sak eniga trots olika formuleringar. Konfessionsbildningen ter sig dubiös både utifrån fornkyrkan och reformationen. Frågan är om vi tillräckligt reflekterat över det. Från katolskt håll har den paradoxala synpunkten hävdats, att om man nu verkligen skulle göra allvar av Thomas skulle man ta avstånd från thomisterna. Måne inte detsamma ibland gäller Luther och lutheranerna? Man bör inte blanda samman domare (N. T.) och vittne (Luther), så att domaren göres till leverantör av vittnesmål för att stödja vittnets domarrätt.

Samtalet efter Perssons föredrag blev mycket livligt. Särskilt debatterades dogmatikens uppgift, möjligheterna och svårigheterna att stå i ekumenisk dialog. Uppgiften borde vara ett ständigt översättningsarbete: att i en given historisk situation tala om vad kristendom är, att genom teamwork och problemanalyser få fram en dogmatik med genomarbetade grundfrågor med olika konfessioners vittnesbörd, med Bibelns och ekumenikens vittnesbörd. Alltså mindre reproduktion av det egna, mer gemensam problemlösning. Men detta är inte bara en vetenskaplig fråga utan också en praktisk-pedagogisk: hur ser förhållandet ut mellan den »kyrkliga» teologin och den tänkta ekumeniskt »överkonfessionella» dogmatiken?

Det sista föredraget under konferensen hölls av prof. L. Pinomaa från Helsingfors och behandlade »Tro-lag-helgelse hos Luther, Calvin och Wesley». Det karakteristiska för Luther skulle kunna uttryckas i satsen »helgelse är rättfärdiggörelse», inte summan av en-

staka gärningar. Totus homo-aspekten i synd och nåd är avgörande. Förhållandet mellan lag och helgelse hos Luther kan bestämmas i några typiska satser. Först kan negativt om lagen sägas, att den inte leder till ett handlande, som är ett fullföljande av dess krav – ty det skulle förutsätta ett fritt och glatt hjärta – utan till ett gudsförhållande som bestäms av ratio. Lagen kräver fullkomlighet, vilket för människan i förtvivlan. Därför är lagen en fördärvmakt, som strider mot trons rättfärdighet och mot helgelsen i luthersk mening. Ty lagen som rättesnöre, lagens tredje bruk, förutsätter ett liberum arbitrium och en tro på människans egna möjligheter, som förnekas av Luther. Dessutom leder den till en slags tvåståndsetik, där den kristna etiken placeras på en högre handlingsnivå.

I jämförelse med Luther har såväl Calvin som Wesley ett mer positivt bruk av lagen. Många tankegångar hos Calvin påminner starkt om Luther. Även om människan var helt i överensstämmelse med lagen, vore hon ändå inte rättfärdig – så liksom för Luther, även om för Calvin predestinationstanken spelar den avgörande rollen. Lagen har emellertid en central plats i helgelsen. Gud älskar rättfärdigheten, den rättfärdighet, som kommer till uttryck i lagen. Lydnaden ligger i poenitentia och helgelsen utformas i enlighet med lagen. Så ges Gud ära! Wesley ville förkunna rättfärdiggörelsen i intim kontakt med Luther, men i fråga om lagen står han i stark opposition mot Luther. Helgelsen börjar med rättfärdiggörelsen, som alltså bara är själva starten. Sedan följer strävan efter fullkomlighet med uppräknande av kännetecken och vissa gärningar – inte som för Luther ett ständigt ivartannat av rättfärdiggörelse och helgelse, tro och gärningar.

Kjell Ove Nilsson