

BENT HONORÉ

Er videnskaben ateistisk?

*Undersøgelse og vurdering af de videnskabelige forudsætninger
for Ingemar Hedenius' kristendomskritik*

Det bliver en stadig mere påtrængende opgave at bestemme videnskabernes indbyrdes forhold og deres plads i kulturen som helhed, herunder også deres forhold til den kristne tankeverden.

Med stor energi har professor Ingemar Hedenius taget disse problemer op til drøftelse og på en stærkt engageret måde fremført sine synspunkter for offentligheden.

I den foreliggende undersøgelse og vurdering af Hedenius' positioner kommer denne selv til orde i en konfrontation med andre tænkere. Derved søges tilvejebragt et sammenligningsgrundlag, der kan tjene en saglig stillingtagen. Hvad opsatsen gennem de mange citater taber i litterær værdi, har den forhåbentlig vundet i dokumentarisk objektivitet.

Ud fra bogen, »Tro och livsåskådning»,¹ vil vi undersøge Hedenius' stillingtagen til en række logiske, videnskabsfilosofiske og religionsfilosofiske problemer og sammenfatte vore observationer i en konklusion, der karakteriserer Hedenius' erkendelsesteori. På denne måde håber vi at kunne bidrage til att præcisere nogle væsentlige forudsætninger for den debat om tro og viden, der er uløseligt knyttet til professor Hedenius' navn.

Modsigelsesloven

Da modsigelsesloven betegnes som forudsætningen for *alle* fornuftige ræsonnementer (side 44), er det nærliggende at begynde med at analysere Hedenius fremstilling deraf. I det lille kapitel, »Motsägelseslagens innebörd» (side 229–234) siges det, at modsigelsesloven indgår i den såkaldte sætningsskalkyle, der anvendes på teoretisk meningsfulde og entydige udsagn, som kan være sande eller falske. Hvor finder Hedenius nu udsagn, der opfylder disse betingelser?

Det er fra matematikken det illustrerende eksempel hentes, tautologien $55 \times 55 = 3025$. Dette udsagn benævnes p. Hedenius skelner mellem den kontradiktoriske og kontrære modsætning til p, nemlig ikke-p og q: »Enligt detta utvidgade begrepp om logisk motsats är inte bara utsagan: 55×55 är icke = 3025,

¹ Ingemar Hedenius: »Tro och livsåskådning». Aldus-Bonniers, Stockholm 1961.

motsatt utsagan: $55 \times 55 = 3025$. Utan även utsagorna: $55 \times 55 = 3024$, och $55 \times 55 = 3026$, och många andra utsagor är dennas motsatser.» (side 232).

Det første, vi bemærker, er, at Hedenius har hentet sit eksempel fra matematikken. Der findes idealet for entydige udsagn, som desuden ikke rejser erkendelsesteoretiske spørgsmål (omend en række andre grundlagsproblemer for metamatematikken). Men under hvilke erkendelsesteoretiske omstændigheder kan denne entydighed fastslås for udsagn om »virkeligheden», hvor tillige sproget med dets iboende flertydighed inddrages? Hvor findes et fuldstændigt entydigt udgangssprog? Herpå får vi intet svar.

Dernæst skal det påpeges, at der i dette skema ikke findes nogen overgang mellem sande og falske udsagn, ikke et »mere eller mindre». Der forekommer altså ingen tilnærmelse i betydningen af, at $55 \times 55 = 3024$ er nærmere ved det korrekte end udsagnet $55 \times 55 = 3275$. Begge udsagn er lige falske.

Det er dette formallogiske ideal, der appliceres på videnskaberne og deres historie. Videnskaben beskæftiger sig ifølge Hedenius først og fremmest med naturlove, og disse er enten sande eller falske, gyldige eller ugyldige, noget tredje gives ikke. »Om en naturlag över huvud taget gäller, så gäller den alltid, så länge det alls förekommer fenomen av den art som lagen omtalar, och iakttar man längre fram, att vissa under lagen fallande fenomen faktiskt inte är förbundna med varandra på det sätt lagen utsäger, så bevisar det, att lagen alltid har varit ett vetenskapligt misstag, inte att den varit sann under föregående tid och först därefter blivit falsk.» (fremhævet her, side 61).

I lyset af denne logik, der kun kender til dommene sand-falsk (bivalent logik), fremtræder den videnskabelige udvikling som den ene »vetenskapliga misstag»'s afløsning af den foregående! Et ejendommeligt historiesyn. Thi selv om naturlove og teorier omstødes i videnskabernes historie, er det næppe berettiget at inddele dem i sande og falske (se også side 238). Einsteins relativitetsteorier og kvantemekanikken kan nemlig siges at afsløre ikke tidligere teories falskhed, men deres utilstrækkelighed. For Bohr's korrespondensprincip er det da også idealet at optage ældre teorier i nye og mere omfattende sammenhænge i løbet af den videnskabelige udvikling.²

Hedenius er dog klar over det virkelighedsfjerne i sin anvendelse af en bivalent formel logik på videnskabernes historie. Dette viser sig nemlig i hans forsøg på at inddrage supplerende synspunkter uden officielt at ændre sit logiske ideal.

Som omtalt tillod Hedenius' matematiske eksempel på modsigelsesloven ingen tilnærmelse. Også naturlove eller teorier er enten sande eller falske (side 61, 238).

² Johannes Witt-Hansen: »Strejftog i moderne filosofi II», Folkeuniversitetsforeningen, København 1963, kapitel 2: »De nye geometrier, Bohr korrespondensprincip og de matematisk-fysiske begrebers udvikling.»

Men *uden at modificere dette logiske ideal* indfører Hedenius nu approksimationen for naturvidenskabernes vedkommende:

»Naturligtvis måste vi också ha i minnet den särskilda approximativa karaktär, som många naturlagar har på grund av språkets ofullkomlighet. För i denna mening approximativa naturlagar behöver en faktisk avvikelse inte vara katastrofal, förutsatt att avvikelserna i princip kunnat elimineras genom *föbättrade* formuleringar av lagen.» (fremhævet her, side 62).

Karakteristikken »ofullkomlighet» viser, at Hedenius bedømmer sproget ud fra et matematisk præcisionsideal, når det gælder dets naturvidenskabelige værdi. I modsætning dertil har atomfysikeren Heisenberg rehabiliteret sprogets flertydighed.

Endvidere er det forkert at lade naturlovenes approksimation først og fremmest bero på »språkets ofullkomlighet». Den beror i lige så høj grad på mængde og karakter af videnskabelige erfaringer og værdien af den teoretiske bearbejdelse deraf.

Men det vigtigste i denne sammenhæng er, at Hedenius har indført en karakteristik af naturvidenskabelige udsagn, som ligger imellem dommene sand-falsk og hvor modsigelsessætningen altså alligevel ikke kan anvendes. Kun dette kan menes med udtryk som »föbättrade formuleringar» (side 62), »kärna av sanning» (side 59).

Eller hvad betyder følgende sætning: »Varje säkert konstaterande av en avvikelse stjälper nämligen lagen obönhörligt och gör, att den måste ges ett nytt innehåll eller utmönstras från vetenskapen.» (side 62)? Terminologien er sløret som for at skjule uforeneligheden med den bivalente logik. »Stjälper obönhörligt» må dog betyde, at loven har vist sig at være falsk (se også side 61). Men alligevel står der to muligheder tilbage: a) give loven et nyt indhold b) udmønstre den fra videnskaben. Men kun b) er i overensstemmelse med Hedenius' bivalente logik, thi man kan ikke give et falsk udsagn »ett nytt innehåll». Altså et andet forsøg på at befri sig for sin egen logik.

I afsnittet »Kvantmekanikens förmente motsägelse (side 234–237) omtales modsigelseslovens betydning for naturvidenskabens deduktive systemer, hvor-efter det hedder:

»Liksom för all annan vetenskap måste därför även för fysiken den grund-satsen gälla, att om olika utsagor i ett system visar sig verkligen motsäga var-

³ Det virkelighedsfjerne i Hedenius' logiske program anvendt på videnskaberne kan belyses med et citat fra Maurice Gex: »Methodologie.» Librairie de l'Université, Lausanne 1947: »Lad os også bemærke, at et falsk videnskabeligt udsagn kan indeholde meget sammensatte elementer og dog rumme nogen sandhed; eller være falsk i en vis teori og sand i en anden, thi det er altid det system, hvori et udsagn indgår, som giver det dets betydning.» (side 230).

andra, så är detta ett bevis för att systemet är teoretiskt otillfredsställande och måste ändras eller överges.» (side 236)

Hvorfor står her pludselig »teoretiskt otillfredsställande» i stedet for dommen falsk, som vi måtte vente? Modsigelsesloven gælder jo »oinskrænkt för alla upptänklige teoretiskt meningsfulla och entydiga utsagor» (afsnit 4, side 234). Ovennævnte system indeholdt en logisk modsigelse, måtte altså være falsk.

Betegnelsen »teoretiskt otillfredsställande» betyder ophævelsen af alternativet sand-falsk til fordel for et om entydige udsagn gældende både-og (henholdsvis hverken-eller). Ellers kunne et udsagn ikke gennem en ændring blive logisk acceptabelt, men der kunne blot være tale om at »overge» det som falsk (jævnfør eksemplet $55 \times 55 = 3024$ side 232).

Allerede i bedømmelsen af fysikken har Hedenius således overtrådt sit eget logiske program.

Forholdet mellem matematik og logik

Logik og matematik udgør fundamentet under Hedenius' »videnskabelige filosofi». Derfor må hans behandling af forholdet imellem dem naturligvis aftvinge en ganske særlig interesse.

Der tales om »den matematiske logikens regler», men således, at logikken er det overordnede, hvoraf matematikken afledes: »... *hela* det logiska system, i vilket även den vanliga matematiken ingår som en deduktivt avledbar del...» (side 234).

Man kunne imidlertid tænke sig, at der i adjektivet »vanlig» lå en indskrænkning, der naturligvis højere måtte bestemmes. Men dette eventuelle forbehold findes ikke på den følgende side, hvor det hævdes om matematikken i almindelighed: »Och matematiken följer helt logikens regler, ja, är ur teoretisk synpunkt *en särskild del av samma logik*, i vars system satskalkylen är en abstraktare och ännu fundamentalare del.» (side 235). Er dette imidlertid rigtigt?

At overordne logikken i forhold til matematikken kaldes *logisticism* og går tilbage till Frege og Russell. Det er åbenbart denne opfattelse, der for Hedenius er det »teoretiske synspunkt» (side 235). Der findes imidlertid en anden skole, der omvendt udleder logikken af matematikken, nemlig den matematiske, som er knyttet til Boole. Blandt de andre skoler må især nævnes formalismen, intuitionismen og idoneismen. Behøver man overhovedet at udlede den ene disciplin af den anden?

Vi får desværre ikke at vide, hvorfor *logisticism* i højere grad end nogen af de andre opfattelser repræsenterer det »teoretiske synspunkt». Dette er jo langt fra alment anerkendt. Således er for Hedenius' finske kollega von Wright logikken omvendt »en ny gren på matematikens jätteträd», »en form av matematik» i hvert

fald hvad den moderne logik angår. (side 64). Tesen om matematikkens afledning fra den rene logik har til en vis grad ophørt med at interessere logikerne. »Så som saken ter sig i dag är det kanske mera träffande att säga, att Frege och Russell öppnade en förbindelse mellan två grenar av matematiken, nämligen aritmetikens och mängdläran, än att säga att de återförde all matematik till ren logik.» (side 75).⁴

Heller ikke Ullmo tror på muligheden af at udlede matematikken af logikken. Forsøget herpå »forekommer i dag som henhørende til logisticismens 'naive' periode. Det 'falske ideal' om en universel deduktion er forladt.» (side 277, se iøvrigt hele afsnittet side 267–279).⁵

Dette er overhovedet den almindelige indstilling i den vigtigste franske matematikergruppe, kendt under navnet Bourbaki. Matematikkens uafhængighed af et påstået logisk eller filosofisk grundlag er da også det resultat Kneebone når til (side 331). Det udelukker efter dennes mening naturligvis ikke, at logikere og filosoffer *bagefter* kan undersøge den selvstændigt *foreliggende* matematiks væsen.

Det ovenstående illustrerer et altbeherskende metodeprincip bag Hedenius »videnskabelige filosofi»: At se bort fra andre videnskabsfilosofiske retningers eksistens og på den måde udgive en personlig opfattelse for et videnskabeligt almengyldigt resultat. Ene ved brug af dette forenklingsprincip er det jo muligt at etablere det »sikre» udgangspunkt for hans kultur- og kristendomskritik.⁶

Videnskabslære

Det er næppe for meget sagt, at det forvirrende i den almene diskussion af videnskabens betydning skyldes manglen på distinktioner. Således må man nøje sondre mellem den videnskabelige virksomhed og de forskellige forsøg på at karakterisere og vurdere denne. Det sidste er nemlig videnskabsfilosofiens funktion. Denne kan siges at omfatte videnskabernes historie, metodelære (de forskellige videnskabernes metoder), epistemologi (de generelle træk ved videnskabelig virksomhed) samt de dermed forbundne erkendelsesteoretiske overvejelser, der viser videnskabsfilosofiens samhörighed med den øvrige filosofi.⁷

⁴ G. H. von Wright: »Logik, filosofi och språk. Strömningar och gestalter i modern filosofi.» Bonniers, Stockholm 1957.

⁵ Jean Ullmo: »La pensée scientifique moderne.» Flammarion, Paris 1958.

⁶ Vor opgave er i denne opsats ikke at skildre denne kritik, men at undersøge nogle af dens logiske, erkendelsesteoretiske og videnskabelige præmisser. Dersom disse viser sig uholdbare, gælder det samme i endnu højere grad de kultur- og kristendomskritiske konklusioner.

⁷ Denne inddeling foreslås af Paul Mouy: »Logique et philosophie des sciences», Hachette 1944, side 31. Epistemologi identificeres af andre enten med metodelære eller erkendelsesteori.

Videnskabsfilosofien drøfter meningen med ord som lovmæssighed, årsag, iagttagelse, intuition, sandhed, verifikation, bevis, virkelighed etc. Det er indlysende, at disse begreber levner plads til ret afvigende tolkninger. Man genfinder her de forskellige filosofiske hovedretninger, men det er bemærkelsesværdigt, at forskellige filosofiske opfattelser ikke hindrer effektivt videnskabeligt samarbejde. Dette bekræfter værdien af den moderne sondring mellem afilosofisk »positiv» videnskab og videnskabsfilosofi som to forskellige skønt forbundne niveauer.⁸

Hvilke følger får det nu, at Hedenius ikke opererer med denne distinktion? Som eksempel skal her fremdrages hans stilling til naturlovene.

For Hedenius står det fast, at »det korrekta sattet» at forstå naturlovene på er, at disse ikke tillader undtagelser (side 61). Dette forekommer dog ejendommeligt i betragtning af den betydning Hedenius tillægger empiristiske synspunkter andetsteds, nemlig ved henvisningen til Occam og Hume (side 64, 135–137). Ad erfaringens vej kan man som bekendt aldrig bevise en »lov»s undtagelsesfrihed.

Dette problem »løses» ved en henvisning til »själva idén med naturlagar», »lagens egen mening» (fremhævet af forfatteren) og »lagens egna anspråk på allmängiltighet» (side 61–62).

Men dette er naturligvis en grov misforståelse. Loven er et begreb, som mennesker har overført fra andre kulturområder, bl.a. religiøse og juridiske for at skildre det konservative ved naturbegivenhederne. Loven har derfor ingen anden mening end den, vi mennesker giver den. Hvis man endelig vil tilkende loven selvstændighed, står tilbage på hvilken måde man kan vinde indsigt i dennes ide, mening og krav.

At lovbegrebet faktisk forstås vidt forskelligt af de videnskabsfilosofiske tænkere kan ikke være Hedenius ukendt. Men vi får desværre ikke at vide i kraft af hvilke kriterier Hedenius er blevet i stand til at vælge den korrekte tolkning. Der bliver altså i sidste instans tale om et absolut tillidsforhold, der sigtes på. Sagt på en anden måde: det forudsættes eller ønskes at læseren stoler på, at Hedenius fremfor nogen anden nyder det privilegium at have umiddelbar adgang til lovens ide, egen mening og krav og derfor »korrekt återger förnuftets antagande av en naturlag» (side 61).

Som eksempel på en gennemført empiristisk tolkning af den naturvidenskabelige erkendelses væsen kan man fremdrage atomfysikeren Arthur March. At forstå et fænomen, hedder det, vil blot sige at føre det tilbage til en bekendt naturlov. »Naturlovene forklarer således ganske vist de iagttagede begivenheder, men

⁸ Se hertil f.eks. Bernard van Hagens: »La valeur noétique des sciences de la nature» i »Actes du XIème congrès international de philosophie, vol. VI. Ed. E. Nauwelaerts, Louvain 1953.

selv er de uforklarlige.» March går videre endnu. Eftersom naturlovene grunder sig på induktion, kan vi kun begrunde dem med, at de indtil nu har holdt stik. »Vi stoler altså på, at naturen er konservativ og ikke vil afvige fra sine vaner. Men det er efter den forsigtigste induktionsteori kun en sandsynlighedsslutning. Intet kan garantere os, at naturen ikke engang besinder sig anderledes og lader en begivenhed, der altid er foregået efter en bestemt lov, pludselig forløbe ganske lovstridigt. *Enhver naturlov kan svigte en skønne dag.* (fremhævet her). Dermed vil vi ikke betvivle fysikkens tilforladelighed, men kun fastslå, at naturlovene ikke er tankenødvendigheder, og at vi derfor ikke forstår en eneste af dem i den forstand, at vi indser grunden til, att den gælder.»⁹

Mange vil selvfølgelig ud fra andre filosofiske forudsætninger tage afstand fra Marchs rent induktive tankegang. Men her skal blot konstateres, at spørgsmålet om den videnskabsfilosofiske tolkning af naturlovene er et åbent spørgsmål.

Metodelære

I Diskussionen af naturlovene har Hedenius indført et metodeprincip, som han tillægger den største betydning, »vetenskapens fundamentala förenklingsprincip, 'Occams rakkniv'. Denna princip säger, att förnuftet inte får anta flera storheter än den vetenskapliga förklaringsmekaniken kan kräva.» (side 64, se også side 73).

Definitionen af det occanistiske princip er en utvetydig bekendelse fra forfatterens side til den såkaldte *scientisme*, for hvem al fornuft (og dermed filosofi) skal underlægges »videnskabens» (se også side 26, 36, 40, 42 etc).

Det er en kendsgerning, at Occams princip har bidraget til videnskabelige fremskridt gennem eliminering af pseudoteologiske og -filosofiske prætentioner. Men enhver kender af videnskabernes historie kan tillige citere eksempler på farlige simplificeringer, ja dogmatisme. Man undgår at indføre nye »overflødige» faktorer, der ville komplicere videnskabens: Machs protest mod moderne atomteori, sovjetrussisk arvelighedsforskning. »Også Wienskolen (her indrubriceret under betegnelsen »logisk empirisme», min anmærkning), har specialiseret sig i afsløringen af »falske problemer», »meningsløse spørgsmål» og tiltror sig at besidde aprioriske kriterier til at dømme om det legitime i en forskning, en overordentlig farlig holdning, hvad hele forskningens historie beviser.» (Ullmo, side 84).

Occams princip bruges da heller ikke blot til at eliminere Gud, men også sjælen (side 135–137). I drøftelsen af observationer inden for psykisk forskning kæmper Hedenius for sin reduktive forhåndsviden: »Tværtom skulle det strida

⁹ Arthur March: »Das neue Denken der modernen Physik.» Rowolt, Hamburg 1957, side 126–127.

emot allt vad vi vet om sjællivets beroende av levande organismer.» Og lidt længere nede: »Sjælvt tror jag inte det.» (side 139).

I Hedenius overvejende deduktive videnskabsideal (139, 234–235) ligger ringe forståelse for videnskabernes eksperimentale karakter, for slet ikke tale om anvendt videnskab, skønt de største økonomiske bevillinger og interesser er knyttet til denne. Det pragmatiske synspunkt er jo ikke uden forbindelse med det empiristiske synspunkt, der også ligger i Occams princip. Men empiristiske synspunkter tjener hos Hedenius i højere grad anti-»metafysiske» end videnskabelige interesser.

Den modvillige behandling af problemet omkring fornuftens og videnskabens grænser kan ikke længere forbydes (side 267–269). På dette punkt er M. Gex ganske anderledes kategorisk: »Hvor høj videnskabens opdragelsesmæssige værdi end kan være og trods nytten af dens utallige anvendelser, må man vogte sig for at tro, at alle problemer kan løses videnskabeligt, og at de videnskabelige problemer er de eneste legitime. En sådan illusion karakteriserer hvad man kalder *scientismen*. En omhyggelig filosofisk kultur bør netop beskytte os derimod.» (Maurice Gex, side 240).

Videnskabernes inddeling

Når man bruger ordet videnskab, tænkes der altfor sjældent på, hvor mange forskellige aktiviteter dette ord betegner. Hvad vi henregner til »videnskaben» beror naturligvis på vort videnskabsbegreb. Således rejses spørgsmålet om videnskabens inddeling i videnskaber.

Klassisk er Auguste Comtes inddeling i teoretiske og praktiske videnskaber. Han indordnede interessant nok psykologien under biologi og sociologi, hvad Spencer senere kritiserede. Ligeså kendt er de nykantianske inddelinger i natur- og kulturvidenskaber. Hvor den første gruppe videnskaber forklarer naturfænomenerne ud fra den almene lovmæssighed søger kulturvidenskaberne at forstå de menneskelige enkeltforeteelser som virkeliggørelse af visse værdier.¹⁰ Den sidste gruppe benævnes også ånds- eller historievitenskaber. Enhver inddeling er behæftet med noget tilfældigt og foreløbigt, da videnskaberne stadig udvikler sig, og dermed ændrer deres indbyrdes forhold, men også fordi personlige filosofiske forudsætninger bestemmer opfattelsen af videnskabens og videnskabernes væsen.

Hvordan stiller Hedenius sig til denne videnskabsteoretiske problematik?

Det er slående, at denne konstant taler, ikke om videnskaberne, men om viden-

¹⁰ Forskellen mellem lov- og begivenhedsvidenskaber eller mellem nomothetisk og ideografisk tænkning (Windelband).

skaben, der defineres »som hela mängden av de vid en viss tid tillgängliga eviga och faktiska sanningarna.» (side 40). Der er det altså det teoretiske *resultat* (i form af sandheder) og ikke arten af den videnskabelige aktivitet, der udgør definitionen. Det tilføjes, at »denna definition *kanske* är för vid».

Men er det forsvarligt at give en så subjektiv og uklar definition af et begreb, der spiller en afgørende rolle i argumentationen? Katastrofal er udeladelsen af metode- og erkendelsesproblemerne i denne definition. Og at karakterisere videnskabens teoretiske resultat som sandheder er meget tåget. Med rationalistisk virkelighedsfjernhed overses den videnskabelige aktivitet, praxis.

I en fra et senere tidspunkt stammende definition er dette omsider blevet indset. Nu tales der ikke om »sandheder», men om »verksamhet», nemlig »iakttagelser, teoribildningar på grundval av iakttagelser, logisk-matematisk analys och kalkylering.» (side 281). Denne definition er langt mere fyldestgørende, og burde derfor føre til en revision af den tidligere definition.

Dog heller ikke i denne definition gøres der noget forsøg på at inddele videnskaberne, og undersøge om de passer ind i dette skema. Kan »historievidenskaberne» forstås som »iakttagelser, teoribildningar på grundval av iakttagelser, logisk-matematisk analys och kalkylering»? Svaret kan kun være et nej.

Hedenius' videnskabsideal er altså matematisk-naturvidenskabeligt. Hvad dette betyder for hans forståelse af de andre videnskaber må udvindes af forskellige sammenhænge i hans bog.

Først vil vi se på *juraens* retsfilosofiske problem. »Moderna jurister vet, hedder det, at det ytterst alltid måste vara de nu levande människornas intressen som är lagtolkningens ledstjärnor: sammanjämkningen av ekonomiska och rent sociala målsättningar, hänsynstaganden till vad vi i olika fall kan finna skäligt och humant. . .» (side 300).

Denne tale om »moderna jurister» er ganske vildledende. Der hersker den største uenighed mellem moderne jurister om retsnormerne, hvad f.eks. den stadig livlige diskussion om naturretten viser. Hvis »moderna jurister» skal forstås kvalitativt om en bestemt retsfilosofisk skole, som i modsætning til andre repræsentere »videnskaben», burde Hedenius klart angive dette. Skal henvisningen til »gällande rätt» (side 300) forstås som en bekendelse til retspositivismen som den »videnskabelige retsfilosofi» par excellence? Og da i kraft af hvilke principer?

Men ingen jurister er forøvrigt i stand til at løse deres opgave ved iagttagelser, teoridannelser, logisk-matematisk analyse og kalkulering. Hvad indebærer det videnskabeligt for »lagtolkningen» at arbejde på grundlag af »sammanjämkningen av ekonomiska och rent sociala målsättningar, hänsynstaganden till vad vi i olika fall kan finna skäligt och humant. . .»?

At der her vil gøre sig modstridende opfattelser gældende turde være ind-

lysende, og juraens videnskabelige karakter må ud fra Hedenius' videnskabsideal skarpt benægtes.

Som *historiker* spørger Hedenius karakteristisk nok efter, hvad der er »fysiskt eller biologiskt möjligt» (side 65). Jeg'et er jo fuldstændigt indordnet under *naturkausaliteten* (side 263 fremhævet her). Men dette viser hans *naturvidenskabelige* indstilling til historiske problemer.

Mest betydningsfuld som test er dog Hedenius tydning af de psykologiske fakta. Han bekender sig her til empirismen, »den oförlikneligt fördomsfrie David Hume»: Man kan kun konstatere tingenes egenskaber og de dermed forbundne begivenheder, men ikke nogen tilgrundliggende substans, heller ikke sjælelig (side 135–136). Hume-citatet ledsages af følgende kommentar: »I stort sett har denna tanke accepterats av *vetenskapen*. Föreställningen om en »själ», i den mening som läran om själens odödlighet antar själar, är en illusion. *Det enda* som förekommer är en rad psykiska *reaktioner*, och vad som *utlöser* dem är olika retningar, som är av *fysiologisk* natur eller har sitt underlag i fysiologiska processer.» (side 136, fremhævet her). Der findes kun psykoneurale processer. »Om man under sådana förhållanden bibehåller föreställningen att det finns en »själ», så innebär det egentligen bara att man komplicerar saken för sig ur rent teoretisk synpunkt.» (side 137).

Det sidste citat viser, at også her er »vetenskapens fundamentala förenklingsprincip» (side 64) blevet hentet frem for at bortskære det komplicerede. Videnskabelig i egentlig forstand er kun den psykologi, der sker på fysiologisk grundlag, d.v.s. en af behavioristisk tilsnit.

Men hvad siger psykologerne selv til denne påstand? Der er sikkert ingen der vil benægte sammenhængen mellem psykiske og fysiologiske aktiviteter. Men om udløsningen altid er af fysiologisk art, medens det psykiske indskrænker sig til et reaktivt bifænomen turde være svært at bevise. (Det medfører konsekvent nok Hedenius' benægtelse af viljens frihed og menneskeligt ansvar.)

Selvom der er adskillige psykologer, der tilslutter sig til ovennævnte psykologiske grundsyn, kan det dog ikke anses som karakteristisk for moderne psykologi. Langt snarere kunne man pege på det såkaldte psykosomatiske helhedssyn, for hvem der består en vekselvirkning mellem det psykiske og det legemlige. Men dette er for kompliceret for den naturvidenskabeligt orienterede tænker.

Det havde været rimeligt om Hedenius i stedet for at henvise til en enkelt svensk forsker havde karakteriseret sit syn ved henvisning til konkrete psykologiske retninger i vort århundrede, som han enten billiger eller tager afstand fra. Men derved ville den vidtgående enighed omkring empiristisk erkendelsesteori (fænomenalisme) og naturvidenskabelig psykologi (behaviorisme), der her postuleres, åbenbare sin rent fiktive karakter.

Hedenius har som sagt ikke søgt at klassificere videnskaberne og derved bestemme deres særpræg. Videnskaberne er opslugt af »videnskaben», d.v.s. at deres enhed er vundet ved at forstå dem alle ud fra et personligt udvalg af logisk-matematisk-naturvidenskabelige synspunkter. Til grund for disse ligger atter et bestemt »verdensbillede», som vi vil undersøge i det følgende afsnit.¹¹

Naturvidenskab og naturfilosofi

Den videnskabelige tradition deler en række forudsætninger med førvidenskabelig opfattelse af »virkeligheden». Naturvidenskab, videnskabsfilosofi og naturfilosofi udgjorde da også et hele indtil de i løbet af de sidste århundreder udspaltede sig fra hinanden.

Medens naturvidenskabsmanden overvejende bøjer sig over enkeltproblemer, er det naturfilosoffens ambition at koordinere vor viden om »virkeligheden» i strengere eller løsere tilknytning til de positive enkeltvidenskaber. Det således tilvejebragte »verdensbillede» har ikke blot tværvideenskabelig interesse, men bidrager til menneskets selvforståelse som fysisk-biologisk væsen.

Man hører ikke sjældent videnskabsfilosoffer (især logiske empirister) og videnskabsmænd affærdige naturfilosofi som ukontrollabel spekulation eller »metafysik». Historien beviser det berettigede i meget af denne reservation, og ingen naturfilosof, der i dag vil tages alvorligt, kan abstrahere fra videnskabernes nuværende udviklingstrin samt videnskabsfilosofiens aktuelle diskussion. At det subjektive moment bliver større i en syntetisk tolkning end i en analytisk beskrivelse er indlysende, men overflødig gør ikke naturfilosofien.¹² Netop hos empiristiske modstandere af naturfilosofi indgår der gerne en række uudtalte naturfilosofiske forudsætninger.¹³ Dersom naturfilosofien ikke udsondres som en særlig disciplin

¹¹ Det er lønnende at sammenligne Hedenius' videnskabslære med Otto Neurath's program for en enhedsvidenskab, »unified science» i samleværket udgivet af A. J. Ayer: »Logical Positivism.» The Free Press, Illinois 1959. For Neurath hviler delingen imellem natur- og kulturvidenskaber på metafysiske teser, ja er »i sidste instans rester af theologi» (side 294).

Uklarheden selv hos antimetafysiske tænkere angående denne inddeling skyldes vanskeligheden ved at bestemme psykologiens væsen og metode, fortsætter Neurath. Inddelingen mellem psykiske og andre elementer er kun blevet systematisk elimineret af behaviorismen i videre forstand. Denne indlemmer nemlig kun fysikalistiske udsagn om menneskelig opførsel i sit system. »Der vil ikke længere være noget særligt »psykisk område.» (side 298). Metafysiken skal elimineres fra videnskaben, herunder psykoanalyse og individualpsykologi, »hvis behavioristiske forvandling ganske sikkert ikke vil være nogen let opgave.» (side 300, forfatterens egen fremhævelse). Kapitel VI har den meget talende overskrift: »Etik og retsvidenskab som rester af metafysik.» (side 305–308). Se hertil von Wrights kritik side 173–175.

¹² Ayer: »Logical Positivism» side 77.

¹³ Et meget alsidigt oversigtsværk ud fra den kritiske realismes standpunkt er Friedrich Des-

medfører det at man i videnskabens navn projicerer sine subjektive forudsætninger ud i objektet og udgiver dem for henhørende til »virkeligheden».

Hedenius skelner ikke mellem naturvidenskab og naturfilosofi, men en række af hans udsagn henføres bedst til den sidste. Det gælder således hans *deterministiske* anskuelse »om våra jags fullständiga inordning under naturkausaliteten», idet han udgiver denne behaviorisme for »den vanliga psykologiska hypotesen» (side 263). At determinismen ikke indskrænker sig til et metodisk princip, men siger noget om virkelighedsopfattelsen viser den følgende side, hvor det utvetydigt hedder »den deterministiska tron», »en deterministisk åskådning» (fremhævet her).

At Hedenius med denne »tro» og »åskådning» har begivet sig over i naturfilosoffernes lejr, synes ikke at stå ham klart. Han optræder endnu mere uforståeligt end Carnap og Neurath, hvis »neutrale» anskuelse for at fortjene dette navn skulle være en »*metodisk*» materialisme.¹⁴

I små glimt giver Hedenius læseren indblik i sin natur og menneske omspændende »åskådning»: »Att all mänsklig tro och stråvan bara är mänsklig och dessutom kortvarig och till sist alldeles betydelselös *ur universums synpunkt*. . .» eller »*ur kosmisk synpunkt*». Den citerede Nietzsche-fabel kan jo »påminna om hur det förhåller sig med vår ställning i universum.» (side 177).

Også i afslutningen af artiklen »Om tro» udgør et naturfilosofisk helhedssyn baggrunden for menneskeforståelsen. Generaliserende påstås det: »Den gamla insikten, att *livet är felaktigt konstruerat*, om det ses ur människans synpunkt, står sig.» (side 18). Og lidt længere henne: »Att *denna tillvaro* inte har vare sig *mål* eller *mening*, att den *i det hela taget* regeras av *naturkrafter*. . .» (side 19), må tilhængerer af den intellektuelle morals maxime forsones sig med. »Lösningen» er Nietzsches amor fati, »den fria anslutningen till livet, trots allt.» (side 20, alle understregninger tilføjet her).

Skønt naturfilosofi og metafysik ikke kan frakendes berettigelse er den måde Hedenius betjener sig deraf meget betænkelig. Fremfor alt er de uforenelige med hans eget program. Adskillige steder frakender han jo »tro» og »livsåskådning» teoretisk valør (side 192, 194, 201). Dernæst strider de mod den rolle, han tilskriver forenklingsprincippet, der siger »att förnuftet inte får anta fler storheter än den vetenskapliga förklaringsmekanismen kan kräva.» (side 64). Kun ved en kolbøtte, der intet har at gøre med stringent tænkning reddes tanken ud af deter-

sauer: »Naturwissenschaftliches Erkennen. Beiträge zur Naturphilosophie.» Verlag Joseph Knecht Frankfurt a.M., 1958. Læseværdig er også Michel Ambachers Husserl-inspirerede »Méthode de la philosophie de la nature.» Presses Universitaires de France, Paris 1961.

¹⁴ Von Wright: Logik etc. side 173–175: den logiske empirisme indså ikke klart sin »metafysiske försvurenhet» (side 175).

minismens lænker, der jo fastholder viljen (side 168–169).¹⁵ Hvordan benægtelsen af viljens frihed forholder sig til menneskets evne til gennem teknik at gribe aktivt og forandrende ind i natursammenhængen får vi heller ikke at vide.¹⁶

Det ovenstående viser værdien af inddelingen i forskellige discipliner, hvis man vil undgå forvekslingen af private metafysiske anskuelser og videnskab. Vel består der *sammenhæng* mellem naturvidenskab, videnskabsfilosofi og naturfilosofi, men sammenhæng må ikke forveksles med vilkårlig *sammenblanding*.

Videnskabens metodologiske ateisme

Dommer i den såkaldte konflikt mellem hvad Hedenius forstår ved tro og viden er den »videnskabeligt» bestemte tænkning selv. Og dennes metode karakteriseres ved, at »Gud inte förekommer i vetenskapliga teoribildningar, emedan vetenskapen har upphört att intressera sig för denna storhet.» (side 64). Videnskabens metodologiske ateisme indebærer, »att det är en metodregel för all vetenskaplig forskning att aldrig försöka och ännu mindre känna sig nödsakad att konstatera några spår av Gud i verkligheten.» (side 73). Hedenius ateisme er logisk set en cirkelslutning.

I og for sig er der intet til hinder for, at den kristne er indforstået med en metodologisk ateisme. Det er en nyttig konvention at udelade teologiske betragtninger, når det gælder videnskabelige beskrivelser eller forklaringer. Heri ville kun ligge en metodisk afgrænsning til teologien, der ikke er væsensforskellig fra sonderingen mellem positiv videnskab, videnskabsfilosofi og naturfilosofi.

Da Hedenius imidlertid har sammenblandet disse, betyder »metodologisk ateisme» under hans pen ikke religiøs neutralitet, men er en *antireligiøs* bestemmelse. Udtrykket tilsigter nemlig udelukkelsen af teologiske kategorier fra alt meningsfuldt tankearbejde. Og dette er lige så vilkårligt som den behavioristiske *elimination af sjælen i psykologien*.

De videnskabelige og filosofiske discipliner har en vis selvstændighed, som dog ikke udelukker glidende overgange, herunder også til moralske og æstetiske betragtningmåder med krav om redelighed og harmoni. Talte ikke med rette Max Planck om videnskabens som et kunstverk og fremhævede den kunstnerisk skabende fantasi hos dens pionerer?¹⁷ Lige så lidt er det muligt med de logiske

¹⁵ Se hertil Henry Margenau: »Open Vistas. Philosophical Perspectives of Modern Science.» Yale University Press, New Haven, side 203–207: »Causality and Determinism», og 207–214: »Human Freedom».

¹⁶ Gaston Bachelard: »L'activité rationaliste de la physique contemporaine.» Presses Universitaires de France, Paris 1951, side 211–223: »Déterminisme rationel et déterminisme technique.»

¹⁷ C. A. Coulson: »Science and Christian Belief.» Oxford University Press, London 1960, side 49–51.

positivister at eliminere metafysik. Den logiske positivismes historie og en analyse af Hedenius' verdensbillede, anskuelse eller deterministiske tro lader ingen tvivl tilbage.¹⁸

Der kan da heller ikke vilkårligt gøres holdt foran teologiske tankeindhold i kraft af ubestridelige aprioriske kriterier. En af den logiske empirismes veteraner, Herbert Feigl, har kraftigt bejaet tanken om en »naturlig teologi» som videnskaberne og filosofiens positive grænse.

På den 2. internationale kongres for videnskabsfilosofi i 1954 gennemgik Feigl i sit foredrag, »Den logiske empirismes videnskabsfilosofi» nogle træk af denne bevægelses historie og påviste dens liberalisering. Derefter hedder det: »Direkte og fuldstændig verificering bliver ikke længere forlangt. Men det betyder, at der ikke findes nogen skarp grænselinie mellem videnskab og induktiv metafysik, ja endog naturlig teologi. Kun en transcendent metafysik eller teologi, som selv er immun overfor indirekte verifikationsmuligheder er og bliver udelukket som meningsløs. Men den tidligere fænomenalisme bliver opgivet og erstattet af en kritisk realisme, frem for alt i fortolkningen af fysikken, (Thi forsøgene på at »reducere» den fænomenalistisk er slået fejl). Også læren om videnskaberne enhed (der af den logiske empirisme først er blevet forstået fænomenalistisk, så fysikalistisk) er nu blevet opgivet af Carnap.»¹⁹

Denne indrømmelse af det legitime i en overgang fra videnskab via induktiv metafysik til naturlig teologi er særligt betydningsfuldt, fordi det kommer fra et medlem af den positivistiske Wiener-kreds. Feigls synspunkt vil naturligvis blive bestredet af andre logiske positivister, men det viser, at der selv fra denne videnskabsfilosofiske skole kan gå veje til et positivt møde med teologi.

Sådanne overgange forekommer ikke blot i mere udprægede erkendelsesteoretiske sammenhænge, men også når det mere gælder den »ydre verden», fremfor alt forstået som helhed.

Vurdering af Hedenius' teorier om tro og videnskab

I det foregående har vi forsøgt i størst mulig udstrækning at analysere Hedenius' tankeverden ud fra hans egne udsagn. Men det turde være indlysende, at mange formuleringer først kan begribes fuldt ud, når forfatteren angiver ud fra hvilke referencesystemer, han ønsker dem tolket. I betragtning af den betydning Hede-

¹⁸ I sin artikel, »Naturvetenskapen och samhället» svarer Hunter Nead morsomt på den logiske positivismes kritik af metafysikken, at »inte ens naturvetenskapsmännen tycks kunna formulera begrepp eller göra antaganden som inte implicerar en övertygelse, att vissa saker är mera »verkliga» än andra.» »Vetenskap i dag och i morgon.» Natur och Kultur, Stockholm 1961, side 166.

¹⁹ Citeret efter Dessauer: Naturwissenschaftliches Erkennen etc. side 379.

nius ikke med urette tilskriver entydige udsagn i videnskabeligt inspireret analytisk filosofi, virker det ejendommeligt at han i så stor udstrækning har undladt at angive sit systems filosofihistoriske koordinater. Som systemet nu foreligger, virker den selvbevidste opereren med delvis udefinerede størrelser meget påfaldende.

Men man gør vel ikke Hedenius uret ved med Ayer at henføre ham til den logiske empirisme i videste forstand.²⁰ Hans positioner er som påvist på afgørende punkter beslægtet med, hvad fremragende talsmænd for denne retning på et vist tidspunkt har tænkt. Det mest solide udgangspunkt for en vurdering af denne bevægelses fortjenester og begrænsning giver vel den logiske empirismes historie. Von Wright, der ligeledes af Ayer henregnes til den logiske empirisme, synes ikke mindst at have hæftet sig ved bevægelsens uløselige vanskeligheder, fremfor alt dens fænomenalisme og behaviorisme: »I den alltmera utbredda insikten härom», siger von Wright, »skulle jag se den egentliga 'logiska empirismens' dödförklaring», selv om resterne af den logiske empirisme lever videre i semantikken (side 177).

Bortset fra denne almene filosofihistoriske bestemmelse af Hedenius' position har vi i det foregående afdækket nogle af de uformidlede erkendelsesteoretiske modsætninger hos denne tænker: I visse sammenhænge er han skeptisk *empiriker* grænsende til fænomenalisme. Ved andre lejligheder bekender han sig til en »hårt dogmatisk» tro (side 10) hvor en apriorisk grebet absolut determinisme modsvarer en matematisk-logisk deduktivisme, kort sagt en form for *rationalisme* (side 14, 146, 255).

På den ene side en (næsten naiv) *realistisk* erkendelsesholdning (side 9), sandheden som afbildning af »virkeligheden» (korrespondensteorien), på den anden side overbevisningen om, at virkeligheden med overvejende sandsynlighed må stemme overens med et personligt udvalg af videnskabelige, logiske og filosofiske synspunkter, sammensat i en »tro» eller »åskådning». Sandheden opfattet iflg. kohærensteorien som sammenhængen med disse omhyggeligt udvalgte synspunkter, altså en art erkendelsesteoretisk *idealisme*, hvis almengyldige prætention kontrasterer med den metodiske solipsisme.

Det erkendelsesteoretiske virvar af disparate elementer suppleres med en sammenblanding af relativt selvstændige discipliner. Måske skal nøglen hertil søges i forsøget på at gennemføre en monistisk reduktion under påberåbelse af Occams for videnskaben fundamentale forenklingsprincip. Er det ikke bestræbelserne for at gøre *videnskaberne* til *videnskaben*, man må tilskrive forsøget på f.eks. at føre psykologi tilbage til biologi—fysik? Fysikken skal atter føres tilbage til

²⁰ A. J. Ayer: Logical Positivism etc. side 7.

matematik—logik, og matematikken udledes da som ventet logicistisk af en symbolsk logik, der således bliver det sidste enhedsprincip for al korrekt teoretisk aktivitet.

Den »ydre verden«, naturen (dvs. alt undtagen den såkaldte »frie tanke«) determineres af et andet enhedsprincip kaldet »skæbnen«, med hvem mennesket opfordres til at forsone sig – for imidlertid derved at gå under i sin individualitet! Man synes at høre spinozistiske akkorder.

I betragtning af denne reduktive monisme, der ikke kan frakendes stringens, nødes man retrospektivt til at spørge efter en dybere enhed bag de flagrante modsigelser i Hedenius' erkendelsesteoretiske beskrivelser. Gør man ikke denne tænker uret ved overfladisk at anse dem for vidnesbyrd om manglende evne til at tænke sammenhængende?

Der gives da også en mulighed, der forklarer, hvorfor der i skiftende sammenhænge anlægges forskellige erkendelsesteoretiske synspunkter. Empirismen f.eks. fremtræder for at likvidere sjælen som teologisk rekvisit, rationalismen for at bevise umuligheden af guddommelige indgreb i naturlovene. Den fra et erkendelsesteoretisk standpunkt vilkårlige vekslen bliver således fuldt forståelig, dersom den skulle være orienteret ud fra en bevidst antiteologisk tendens. Opfattet på denne måde måtte også Hedenius' erkendelsesteori tilkendes en overordentlig sammenhæng og enhed bag de tilsyneladende modsigelser, man ikke forventer hos en tænker af hans format.

Dette *antiteologiske apriori* måtte da også være grunden til den videnskabsforståelse, for hvem den metodologiske ateisme ikke er neutralt men polemisk at forstå. Det antiteologiske apriori ville være forklaring på, at normen for al meningsfuld tænkning bliver en med kristendom uforenelig form for logik. Det antiteologiske apriori kunne gøre det forståeligt, at Hedenius udgiver en deterministisk forståelse af virkeligheden for den korrekte, idet denne både udelukker menneskets ansvar og skyld overfor Gud, og på den anden side skal umuliggøre tanken om en guddommelig indflydelse og indgriben i underet.

Kun gennem antagelsen af et sådant apriori bliver det muligt at forstå Hedenius' tænkning som et logisk sammenhængende hele.

Men prisen for denne enhed har været høj. Videnskab, logik og filosofi er ikke blevet frigjort fra uvedkomne pseudoteologiske direktiver. De er derimod blevet beskåret og beklippet efter en anti-teologisk skabelon, hvis videnskabelige ufrugtbarhed i dette konkrete tilfælde ikke længere kan drages i tvivl. Sagen ville have været bedre tjent, dersom Hedenius ikke havde misbrugt videnskabelige og logiske tankerækker til at omgive et så personligt bestemt anliggende med en aura af objektivitet. Netop i de udpræget personlige afsnit vækker han læserens sympati og forståelse. Mange teologer vil sikkert som undertegnede ind-

rømme, at Hedenius' med prisværdig lidenskab har afdækket væsentlige mangler i megen kristelig tænkning og praksis. Men ved at gøre sin kristendomskritik til et konstruktivt princip for al meningsfuld tænkning udgiver han i realiteten sig selv som fornuftens højeste dommer.

Idehistorien er nemlig tillige historien om enkeltpersoners eller gruppers kamp for at erobre de store nøgleord som sandhed, mening, fornuft, liv, videnskab og logik. Dette sker bl.a. ved noget så tilsyneladende neutralt som begrebsbestemmelser.

Spørger vi Hedenius om hvilke normer, han har lagt til grund for sin tænkning, er svaret sådan som vi har set i det foregående: Logikkens, videnskabens og den sunde fornufts regler. Men som påvist betyder dette i virkeligheden et personligt udvalg af synspunkter fra forskellige discipliner. Når dette personlige udvalg udgives for at være almengyldigt, kan dette kun betyde een ting: *Hedenius' jeg er tillige videnskabens, logikkens og den sunde fornufts (næsten) absolute subjekt. I denne tænker giver den sunde fornuft sig til kende med maksimal autoritet.*

Det antiteologiske apriori har i kristendommens historie fået forskellige udformninger: religiøst som i repræsentanter for andre religioner, overvejende økonomisk-politisk-humanistisk hos Karl Marx, i den individuelle friheds navn hos Sartre.

Hos Hedenius sker det som sagt ud fra denne tænkens identificering af sig selv med videnskabens, logikkens og den sunde fornufts rette subjekt. Deres antiteologiske apriori har her fået sit nødvendige personlige korrelat i et »personalt apriori».

Vi forstår nu den retfærdige harme, hvormed han vender sig mod teologerne. Deres arbejde er »halvtankar» (side 76), »kvasivetenskapliga prestationer» (side 89), »studie i absurditet» (side 89), »bara fåfänglighet» (side 90) »en rad triviala felslut och dilettantmässiga analyser» (side 99), »humbug» (side 134), »rutinmässiga manifestationer av lögnaktighet» (side 224).

For teologien kan det være lærerigt at studere betydningen af det aprioriske hos Hedenius, da det ofte netop er det aprioriske man bebrejder teologerne for i forbindelse med cirkelslutninger. Det er Hedenius' uomtvistelige fortjeneste så skarpt at have rejst spørgsmålet om kristendommens forenelighed med videnskab og logik. Omend hans helhedssyn stort set må betragtes som forfejlet, og samtalen derfor ikke kan føres på de betingelser Hedenius har opstillet, vil kristendommen givetvis kunne forbedres og beriges intellektuelt ved at optage sandhedsspørgsmålet i hele dets bredde.²¹

²¹ Et særdeles fremragende eksempel herpå er Wolfgang Philipp: »Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie.» Quelle & Meyer, Heidelberg 1959.

Religionsfilosofisk har Hedenius ofte ret i sine bestemmelse af ægte kristendom og det kristne gudsforholds karakter (således side 277). De rammende kritiske analyser, hvor jeg personligt ser Hedenius' særlige talent, burde lede teologerne til nøgtern selvbesindelse.

Det er da også denne analytiske metode, der her er blevet bragt i anvendelse på et begrænset område af Hedenius' eget forfatterskab.²² Ad denne vej har vi villet bidrage til at klargøre den debat om tro og viden, denne tænker har udløst. Nogle vil måske derigennem skimte en løsning. Denne undersøgelses hovedsigte er dog mere beskedent. Den fremdrog en ofte overset forudsætning for Hedenius' kritik, nemlig det anvendte videnskabs- og fornuftbegrebs overvejende subjektive karakter: dets antiteologiske apriori og uløseligt forbundet hermed hvad man bedst kan betegne som dets *personale apriori*.

²² Som emner for fremtidige studier kan nævnes forholdet mellem den determinerede vilje og den frie tanke. En analyse af side 168–169 kunne sammenstilles med tekster, der tolker bevidsthedslivet fysiologisk. Side 181 synes selv logikken at skulle forstås psykologisk, men kan det forenes med Hedenius' rationalistisk inspirerede logicisme med dens krav om almengyldighed? Andre emner er sandhedsbegrebet, intuition, verifikation, sandsynlighedsberegninger, entydighed altså fremfor alt erkendelsesteori.

BO NYLUND

Korsets plats i Paul Tillichs kristologiska tänkande*

Det berättas i teologkretsar i Basel, att Paul Tillich en gång uppsökte Karl Barth, sin gamle bundsförvant från tiden för kampen mot naziteologerna. Tillich hade nyss besökt Palestina och redogjorde för sina intryck från Betlehem. Med ett visst gyckel omtalade han den inskription, som står att läsa över ingången till födelsegrottan: *Hic verbum caro factum est*. Den historiska tillförlitligheten hos sådana traditioner är ju inte alltför stor. Barth refererade episoden i sitt seminarium och använde den där skämtsamt för att karakterisera skillnaden mellan Tillichs teologi och sin egen: Där ser ni, Tillich vill inte tro, att Jesus Kristus föddes *här*, här i denna världen. Han ger ingen verklig plats för inkarnationen i sitt system.

Denna invändning mot Tillich har ofta gjorts. I sin skrift *God was in Christ* skriver D. M. Baillie om Tillichs kristologiska åskådning: »He appears to be held fast by the old Hegelian Christology which accepted all the dogmas, but only by dissolving them into symbolic truths.» Han säges vidare vara »without any interest in the question as to whether what the dogma says is true about an actual historical Jesus.»¹ Det är att märka, att denna kritik kommer från en teolog, som annars verkar ha tagit djupa positiva intryck av Tillich.²

Den troligen utförligaste behandlingen av Tillichs teologi har presterats av Alexander J. McKelway, en ung amerikan, som stått under Barths inflytande.³ McKelway menar, att Tillich i frågan om Jesu historicitet och den religiösa betydelsen av denna står långt till vänster om Rudolf Bultmann. »Bultmann at least keeps Jesus as a historical fact and event at the center of the Christian message. But Tillich is not so sure that the man would remain. He can seriously consider the meaning of the Christian message apart from Jesus.»⁴

I vad mån är sådan kritik av Tillich sakligt underbyggd? Denna fråga ämnar vi sysselsätta oss med på de följande sidorna.

* (I fråga om Paul Tillichs *Systematic Theology* har använts 1961 års utgåva av del I och 1962 års utgåva av del II).

¹ D. M. Baillie, *God was in Christ*, London 1963, 79.

² A. a., 71 ff.

³ Alexander McKelway, *The Systematic Theology of Paul Tillich*, 1964.

⁴ A. a., 25.

Det är lätt att konstatera, att Tillich uttalar sig mycket negativt i frågan, om vi kan uppnå verklig kunskap om den historiska människan Jesus av Nasaret. (Mer negativ än Bultmann i inledningen till sin skrift *Jesus* är han dock inte och kan väl knappast heller vara). Vi kan inte vara fullt säkra på att den kristna religionen grundats av eller omkring en person med namnet Jesus.⁵ Varje försök att teckna en jesusbiografi misslyckas såtillvida som resultatet blir roman och ej biografi. Det ligger i sakens natur, att man, när det gäller den historiska jesusgestalten, endast kan göra mer eller mindre sannolika rekonstruktioner. Samtidigt betonar Tillich, att den kristna tron omöjligen kan baseras på *förmodade* händelser i det förflutna.⁶

Det finns hos Tillich inget som helst intresse att spörja efter det historiskt sannolika i Jesusgestalten på det sätt, som även efter den liberala jesusforskningens sammanbrott varit ett drag i t. ex. anglikansk teologi. Han refererar aldrig till de historiska rekonstruktioner, vilka även en formhistoriker som Dodd kan göra.⁷ Han skulle inte nämnvärt värdesätta sådana just nu aktuella bibeltolkare som den nyss nämnde Baillie eller Alan Richardson. Vi kan hos båda dessa senare se ett oerhört starkt intresse av att finna vissa fundamentala drag i Jesusgestalten, som kan historiskt säkerställas. De varnar för en överdriven defaitism i samband med Jesusforskningen. När Baillie gör sin konception av försoningen, låter han t. ex. vissa historiska sammanhang, som med hög tydlighetsgrad låter sig skönjas i evangelietraditionen, fungera som riktningsgivare.⁸ Innebörden i talet om att Jesus dör för syndares skull, skall bestämmas med hänsyn till vissa historiska fakta, som evangelierna förser oss med: Jesu vänskap med sin tids syndare, dessa parias i ett mycket moralistiskt samhälle, åsamkade honom själv samhällets förbannelse och korsdöden. Grundbetydelsen i det flitigt använda talet om honom, som för syndares skull led korsets smälek och död, är alltså av rent historisk natur. Denna betydelse skall vara normativ för teologiska interpretationer av innebörden i Jesu korsdöd. Det är lätt att se, hur fruktbart detta grepp om ämnet från förkunnelsens synpunkt måste vara. Som kyrkans grundare och Herre avtecknar sig då med relativt tydliga drag en historisk gestalt, som tog på sig moralupplösarens (och hädarens) brott för att kunna ge en ny gemenskap åt dem som drivits ut ur den gamla. Det är en konkret historia om ett stort mod och en stor kärlek. Historien kan ge innehåll och färg åt det kristna språk, som kretsar kring korset som det yttersta kärleksbeviset. Det kristna budskapet kan sägas vittna om en i verkligheten klart mani-

⁵ Paul Tillich, *Systematic Theology II*, 107.

⁶ A. a., 106 f.

⁷ T. ex. C. H. Dodd, *The Gospels as history. A reconsideration*, 18.

⁸ D. M. Baillie, *God was in Christ*, London 1963, 182 f.

festerad kärlek, som bröt igenom alla moralismens skrankor och kom i konflikt med all vedertagen uppfattning om vad Gud är.

Denna typ av approach till frågan om den historiske Jesus förbigår alltså Tillich helt, vilket är frappant, eftersom en så stor del av hans teologiska författarskap behandlar temat kristologi och historia. Tillich omöjligförklarar bestämt varje försök att teckna huvuddragen av Jesushistorien i avsikt att tillmäta denna grovt skisserade gestalt en teologisk betydelse. När varje detalj är osäker, kan inte heller en historiskt tillförlitligt allmän bild byggas upp.

Historical research cannot paint an essential picture after all particular traits have been eliminated because they are questionable. — — — The search for the historical Jesus was an attempt to discover a minimum of reliable facts about the man Jesus of Nazareth, in order to provide a safe foundation for the Christian faith. This attempt was a failure.⁹

Nu visar det sig emellertid vid ett närmare studium, att Tillich dock vill rädda något som han kallar *det faktiska elementet* i det nytestamentliga Kristusvittnesbördet. På vad sätt skiljer sig då detta Tillichs begrepp från historicitet i vanlig mening? Tillichs svar innebär, att vi äger ett slags analogikunskap om den verklighet, som skapade urkyrkans tro på Jesus såsom Messias. Denna verklighet låter sig omöjlig gripas med tillhjälp av ett entydigt deskriptivt språk. Evangeliernas språk är nämligen av ett helt annorlunda slag. Symboler, legender och myter har här vävts samman med historiska berättelser till en helhet, ur vilken vi nu omöjlig kan särskilja de olika elementen. Man kan, menar Tillich, icke bestämma, *hur* detta symbolspråk refererar till historien. Det enda vissa är, att de ger uttryck för upplevelser av livsomvandlande natur. Tillichs syn kan i någon mån klagöras genom en jämförelse, som han själv anför: Man kan föreställa sig ett starkt expressionistiskt konstverk utfört med hög grad av stilisering. Det är icke möjligt att utifrån konstverket rekonstruera det motiv, som konstnären upplevt och kämpat med. Man kan bara säga, att han faktiskt skildrat en människa utan att därmed ha skapat ett porträtt. Här finns alltså ett »faktiskt element», om vilket vi äger ett slags indirekt kunskap. Vad som direkt förmedlas till oss, är de upplevelser, som konstnären gör inför sitt motiv.

Någonting liknande finner vi nu, när det gäller evangeliernas Kristusvittnesbörd. De är starkt expressionistiska »bilder», genom vilka vi på ett djupare andligt plan än det rent kognitiva kan kommunicera med de historiska realiteter, ur vilka ekklesian föddes.¹⁰

⁹ Systematic Theology II, 103 ff.

¹⁰ A. a., 113–118.

Tillichs syn må också exemplifieras med en tankegång hämtad ur hans påsk-aftonspredikan »*Borne in the grave*»: ¹¹

Den nutida människan läser i evangelierna historien om en Jesus, som led nederlag, korsfästes och begravdes. Historien fortsätter sedan med uppståndelseberättelsen och får i och med denna sitt lyckliga slut. Om evangeliaskrifternas slutpartier sålunda läses som ett slags roman, där språket på det hela taget är entydigt och framställningen är kronologiskt uppbyggd, kommer budskapet inte alls till sin rätt. Lidandeshistoriens mörker är redan på förhand skingrat för den läsare, som uppfattar uppståndelsen som Jesushistoriens »happy end». I själva verket rör det sig i fråga om korset och uppståndelsen om två centrala symboler, som visserligen har skapats genom människors erfarenheter av Jesus (på basis av ett redan förefintligt mytologiskt språk), men vars relationer till den faktiska Jesushistorien är komplicerade och numera ogripbara. Jesus såsom förnedrad och dödad och Jesus såsom upphöjd och evigt levande är de två »gestalter», i vilka lärjungarna recipierade sin Herre. Den senare får inte upphäva den förra.

Vad är då det positiva och betydelsefulla, som evangelierna förmedlar till oss? Eller m. a. o.: Vad är Kristus för oss, om han inte är en gestalt, som vi har historisk kunskap om? Tillich löser detta problem genom att hänvisa till den effekt, som Kristusvittnesbörden har hos de människor, som tar emot dem. Detta beskrivs på ungefär följande vis:

Vid mötet med den i Skriften förkunnade Kristus träder människan i kontakt med en livsmakt (»the new being»), genom vilken hennes främlingskap (»estrangement») i tillvaron övervinnes. Denna livsmakt kan evangelierna förmedla, därför att vittnena själva mött den i en konkret människa. Den förvandlade deras tillvaro radikalt. Evangeliaskrifterna är alltså manifestationer av denna omskapande makt; de äger också kraft att meddela den vidare till människorna i alla tider. Detta är nämligen i hög grad erfarenhetsmässigt bestyrkt. ¹²

Vi finner alltså, att kristologien underordnas soteriologien. Det som positivt kan sägas om Nya Testamentets Kristus, är att han var bärare av en livsmakt, som i varje tid bevisar sin förmåga att reallt förvandla människors andliga situation.

Innan vi går vidare, skall vi antyda, vad Tillich avser med människans främlingskap och dess övervinnande. De psykologiska iakttagelser, som Tillich samlat under termen *estrangement*, är utan tvekan mycket väsentliga och vittnar om stor förtrogenhet med bl. a. djuppsykologiska rön. ¹³

¹¹ Publ. i Paul Tillich, *The shaking of the foundations*, Penguin Books 1962.

¹² *Systematic Theology II*, 125–135 m. fl.

¹³ Om *estrangement* fr. a. i *Systematic Theology II*, 44–78.

Enligt Tillich's åskådning är människans situation djupt präglad av spänningen mellan det som hon faktiskt är (existensen) och det som hon erfar sig böra vara (essensen). Människan, som ideal möjlighet står som ett mästrande och plågsamt korrektiv gentemot den reella människan. Just detta förhållande är det som på religiöst språk betecknas med talet om Guds lag, som ansätter och anfäktar samvetet, menar Tillich. Spänningen mellan böra och vara får emellertid också mytiska projektioner av positiv natur. Sådana finner vi i paradismyterna och i utopierna om ett messianskt rike. Här drömmer människan om en sann och riktig tillvaro, där *begreppet* godhet är överflödigt och icke tänkes, eftersom intet ont finnes, mot vilket man begreppsligt måste avgränsa det goda. Där finns inte kunskap om ont och gott. Där är människan solidarisk och altruistisk, där är hon rädd om sin nästas glädje och integritet utan att alls reflektera över det. Där är m. a. o. ingen »lag».¹⁴

På ett ofta suggestivt språk skildrar Tillich, hur människan, som dock har vetskap om vad hennes frid tillhör (insikt i »lagen», »essensen») på ett förnuftsvidrigt sätt hänger sig åt destruktiva konflikter med sig själv och sin nästa. Just det förnuftsvidriga markerar något karakteristiskt i *estrangement*. Det är att märka, att Tillich's förnuftsbegrepp (»ontological reason») innesluter all andlig aktivitet hos människan, sålunda också t. ex. de estetiska och etiska funktionerna.¹⁵ Om nu, i en moralisk konflikt, viljeliv och intellekt icke är harmoniserade, råder en konflikt inom själva »förnuftet»; det är ett hus, som kommit i strid med sig självt. — I denna främlingskapets värld uppstår hos människan frälsningsfrågan, dvs. frågan efter det Logos, som står emot all desintegration.¹⁶

En för Tillich's system bärande tanke är vidare, att människans på detta vis söndrade andeliv har förlorat den omedelbara kontakten med det heliga.¹⁷ Vi kan här omöjligen ge oss in i Tillich's religionsfilosofiska tänkande utan måste nöja oss med att konstatera, att det heliga tänkes identiskt med en grundläggande mening i tillvaron (»the ultimate meaning»). Det framställs som en transcendent »dimension» av verkligheten, en »gudomlig urgrund», i vilken all skapande andlig aktivitet har sin yttersta förutsättning, ett evigt Logos.

De nytestamentliga Kristusvittnesbörden ses såsom uttrycksfulla skildringar av mötet med en människa, där konflikten mellan »existens» och »essens» är övervunnen. Den ideala människan möter i konkret gestalt. Mitt i en tillvaro av söndring och destruktion upplevs någonting paradoxalt: en människa, som visserligen dukar under för människovärldens onda, som snärjs i nätverket av

¹⁴ A. a. 36 ff., m. fl. Jfr också Paul Tillich, *Ethics and beyond*, New York, 1963, 20.

¹⁵ *Systematic Theology I*, 71–81.

¹⁶ *Systematic Theology II*, 78 ff.

¹⁷ *Systematic Theology I*, 80.

tragiska konflikter men som mitt under allt detta förblir sann och riktig människa. I detta ligger då också, att han äger obruten gemenskap med det gudomliga. Denna tanke utvecklas till satsen, att Kristus är en konkret manifestation av den eviga föreningen mellan Gud och människa.¹⁸

Detta är alltså »den nya verkligheten». Nya Testamentet och den ekklesia, i vilken dess skrifter blev till, är manifestationer av denna nya verklighet. Genom dessa vittnesbörd når den nya verkligheten alltjämt in i människornas liv och omgestaltar dem. I denna kerygmats makt är dess egen sanning garanterad.

The event (Jesushistorien) is unknown in any photographic sense, but the religious picture resulting from it has proved to be the power of transforming existence. — — —

Faith (= »delaktighet i den nya verkligheten») cannot even guarantee the name »Jesus» in respect to him who was the Christ. It must leave that to the incertitudes of our historical knowledge. But faith does guarantee the factual transformation of reality in that personal life which the New Testament expresses in its picture of Jesus as the Christ.¹⁹

Nu driver Tillich emellertid också en aman och mer originell tankelinje i frågan om relationen mellan den historiske Jesus och Nya Testamentets Kristus. Innebörden är denna: Det faktum, att evangelierna inte är några historiska dokument återspeglar något karakteristiskt hos Jesusgestalten. Evangelisterna vittnar om en Jesus, som *inte* ville framträda som en världslig Messias. Deras Jesus var inte intresserad av att »gå till historien», menar nu Tillich. (Urskiljandet av detta drag i Jesusbilden bör rimligtvis innebära ett uttalande om den historiske Jesus; en total tillämpning av tesen om den historiske Jesus' oåtkomlighet för kunskap i vanlig mening blir omöjlig också för Tillich). Jesus önskade inte föreviga sig själv och sina insatser på det historiska planet. Om han uppfattat sina konkreta handlingar och de »predikningar» han i olika sammanhang höll, såsom oändligt värdefulla för människorna i alla tider, hade han väl i så fall accepterat en yttre messiasroll. En Jesus, som accepterats av världen, hade kunnat dokumentera sina insatser på ett mycket massivare sätt än en Jesus, som likviderades av världen vid några och trettio års ålder. Människor, som upplever sin historiska roll vara av genomgripande betydelse, vill leva vidare i de konkreta former, som står till buds: skriftliga vittnesbörd, politiska institutioner eller monument, som vittrar så långsamt som möjligt. Någoting liknande finner vi inte hos Jesus av Nasaret. Med en paradoxal formulering skulle det kunna sägas, att Jesus själv var relativt ointresserad av den historiske Jesus.

¹⁸ Systematic Theology II, 148.

¹⁹ Paul Tillich, A reinterpretation of the doctrine of Incarnation. Church Quarterly Review n:o 294, 1949, 146.

In his cross Jesus sacrificed that medium of revelation which impressed itself on his followers as messianic in power and significance. For us this means that we are liberated from the authority of everything finite in him, from his special traditions, from his individual piety, from his rather conditioned world view — —.²⁰

Mot detta resonemang kan man naturligtvis göra vissa invändningar. Faktiskt har Jesus blivit oerhört mycket mer känd av eftervärlden än Bar Kochba, som framträdde i en världslig messiasroll. Men detta konstaterande gör ju vi med *vårt* perspektiv på historien. *Den* gången, i den personliga avgörelsens stunder, måste saken ha tett sig helt annorlunda. Bar Kochbas relativa okändhet beror väl dessutom på att han misslyckades i sin politiska roll.

Man skulle också kunna tänka sig invändningen, att Jesus överhuvudtaget inte räknade med någon framtida historia. Kanske upplevde han änden som något omedelbart förestående. Å andra sidan tycks dock evangelierna mena, att Jesus upplevde den världsliga storheten — alltså ett kungadöme i historien — som en mycket stark frestelse. Kampen mot denna messianska frestelse reflekteras i t. ex. frestelseberättelsen hos Matteus och i Caesarea Filippihändelsen.

Om Jesus alltså menat, att hans ord och gärningar icke skulle upphöjas till religiös och moralisk lag för alla tider, måste detta naturligtvis få viktiga teologiska konsekvenser. Varje Jesusreligion av liberal typ (Harnack) omöjliggöres. Varje försök att upphöja Jesu etiska förkunnelse till gudomlig, uppenbarad moral blir likaså omöjligt.

Nu är ju allt detta något som också traditionell teologi har på känn. Paulus' ord om att vi nu känner Kristus icke efter köttet utan efter anden, torde alltid ha varit teologiskt betydelsefulla. Vari består då Tillich's radikalism? Att han av de flesta av sina läsare upplevs som radikal, torde vara obestridligt.

För en kristendom, som i stort sett orienterar sig efter traditionell teologi, är det visserligen klart, att det finns ohistoriska inslag i det nytestamentliga vittnesbördet. Där finns mytiska och legendariska element, som icke bör avkräva oss ett bokstavligt försanthållande. I realiteten sovras ganska mycket sådant stoff ut, även när man i princip håller fast vid tanken, att *allt* i *någon* mening är ett gudomligt tilltal till oss. Men någonstans går en inre gräns; någonstans träder man in på helig mark, där de kritiska frågorna bör tystna, och där det bibliska vittnesbördet bör uppfattas som skildring av real historia. Här är Gud manifesterad i konkreta händelser, som endast vantron betvivlar. *Var* gränsen går råder det naturligtvis delade meningar om, även om det inom teologi av ortodox typ råder consensus om gränsdragningen på flera viktiga punkter.

En sådan inre gräns inom textmaterialet saknas hos Paul Tillich. Hans tanke-

²⁰ Systematic Theology I, 134.

gång kan beskrivas så: Även om vi i viktiga delar skulle kunna rekonstruera fram den »fotografiska» verkligheten Jesu liv ur den nytestamentliga textmassan – vilket vi på intet vis kan – skulle vi härmed icke stå inför en realitet, som hade rätt att kräva vår dyrkan. »We are liberated from the authority of everything finite in him.» Ingenting inomvärldsligt får bli föremål för kult eller bli identifierat med Gud. Tillich godtar inte formuleringen, att Gud blev människa. En sådan sats kan ej heller återfinnas i Nya Testamentet, poängterar han.²¹ Jesus gav upphov till upplevelser av en essentiell verklighet, en sann mänsklighet, öppen för och »genomlyst» av Gud. Han var, säger Tillich, *symbol* för Gud och förmedlade Gud till människor. (Tillich definierar allmänt den religiösa symbolen såsom en immanent realitet, vilken fungerar så, att den öppnar människans andeliv för det heliga).

En religiös symbol löper alltid, enligt Tillichs resonemang, risk att bli »demonisk». Därmed avses, att det immanenta mediet för människans gudsupplevelser ägnas dyrkan. En risk av detta slag föreligger också beträffande Jesus. Evangelierna skildrar, menar Tillich, hur den demoniska tendensen gör sig gällande under Jesu livstid. När människorna kände makten och myndigheten i hans ord och såg de tecken han gjorde, ville några av dem begå en sorts apoteos av honom. Det är i den situationen Jesus beträder korsvägen, vilken av Tillich tolkas som Jesu försakelse av allt det som människor ville upphöja, allt det hos honom, som ägde revelatorisk kraft. När detta – som dock representerade sällsynt mänsklig höghet – tenderade att bli en gud efter människors sinne, en immanent Gud, måste det offras. Blott genom ett sådant offer kunde han bevara troheten mot den Gud, som *är* Gud.

He not only sacrifices his life, as many martyrs and many ordinary people have done, but he also sacrifices everything in him and of him which could bring people to him as an »overwhelming personality» instead of bringing them to that which is greater than he and they.²²

In the biblical records of Jesus as the Christ, Jesus became the Christ by conquering the demonic forces which tried to make him demonic by tempting him to claim ultimacy for his finite nature.²³

Vi gör nu en kort sammanfattning av det hittills relaterade, innan vi fortsätter framställningen.

I. Tillich avvisar alla försök att basera en kristen teologi på det som vetenskaplig forskning bedömer som sannolikt i fråga om den historiska Jesusgestalten.

²¹ Systematic Theology II, 94.

²² A. a., 136.

²³ A. a., 133.

2. Tillich menar, att även om vi skulle kunna exakt rekonstruera de fragment ur världshistorien, som Jesu liv utgör — i och för sig en orimlighet — skulle dessa fragment inte få vara absoluta normer för vår religion och moral. Ingenting inomvärldsligt, inte ens sådant som har kraft att öppna människor för guds-upplevelser, får uppfattas som i sig självt heligt och dyrkansvärt.

3. Tillich fastslår, att det bakom evangeliernas vittnesbörd finns en historisk människa, som av vittnena upplevts som en »ny verklighet». Härmed avses en människa, hos vilken konflikten mellan »essens» och »existens» övervunnits. Han är därmed öppen för det gudomliga och förmedlar detta till sina medmänniskor. Han *är* emellertid inte Gud. Evangelierna är ett slags expressionistiska återgivningar av dessa erfarenheter inför Jesus, och de har också själva kraft att skapa sådana erfarenheter hos oss.

4. Tillich menar, att evangelierna ger oss bilden av en Jesus, vilken medvetet avstod från en sådan upphöjelse av sig själv, som inneburit, att han uppfattats som helig och ägnats dyrkan. Däri inbegripes också, att han inte satsade på en position i världshistorien. Jesus offrade »den historiske Jesus», eftersom denne riskerade att blockera vägen mellan Gud och människa, m.a.o. riskerade att bli en avgud.

Några av de frågor, som Tillichs läsare, torde vara benägna att ställa inför allt detta, har på ett utmärkt sätt formulerats av den tidigare nämnda McKelway. I sin mot Tillich kritiska avhandling (*The Systematic Theology of Paul Tillich*) skriver McKelway:

It is certainly true that Jesus sacrificed himself, thus accomplishing the work of his office as the Christ. And it is certainly true that Jesus pointed away from himself to God the Father. But what is not certain at all is that this sacrifice can be correlated or even paralleled with what Tillich calls the necessity of sacrificing the finite medium. — — — Has not the Church since the Council of Chalcedon held with more or less accuracy and seriousness that it is exactly and precisely in this man and no other, in this finite, human being that God reveals himself; that the eternal *logos* took this form and no other — — —²⁴

Det som irriterar McKelway är alltså interpretationen av korsets offer som ett slags negation av det historiska och konkreta i Jesus Kristus. Enligt McKelway reduceras härmed uppenbarelsen genom Kristus till något mysteriöst och outtaltbart; uppenbarelsen förlorar all beskrivbar substans:

²⁴ McKelway, *The Systematic Theology of Paul Tillich*, 1964, 95 f.

Is this really the function of revelation, to point us to a mystery? And insofar as revelation does have a mysterious element, how will our relation to that mystery become clear if our attention is averted for even one minute from Jesus to the abyss which lies behind him?²⁵

De frågor, som Mc Kelway här ställer till Tillich, torde vara av en typ, som många av Tillichs läsare är benägna att ställa. Kan Kristuskorset tydas såsom »sacrifice of the finite medium» på det sätt som Tillich menar. Och vad blir det under sådana förhållanden kvar av den centralt kristna tanken, att vi lär känna Gud i den konkreta, historiska Jesus Kristusgestalten? Vi har anledning att noggrant penetrera dessa Tillichs tankegångar.

Mot McKelways kritik kan man för det första framhålla, att Tillich aldrig skiljer *upplevelsen* av det heliga från den förmedlande symbolen på det sätt som McKelway tycks mena. Mysteriet är icke möjligt att erfara *utan* »the finite medium». – »Without symbols in which the holy is experienced as present, the experience of the holy vanishes.»²⁶ Den historiska människa, genom vilken kristendomen blivit till, var en nödvändig förutsättning för de gudsupplevelser, som evangelierna uttrycker. På samma vis är det för oss icke möjligt att bli delaktiga av de första kristnas erfarenheter utan de skildringar, i vilka dessa erfarenheter är manifesterade. Tillvarons heliga dimension öppnar sig för människan endast under villkor att ett inomvärldsligt skeende föreligger och att detta skeende mottages i det tillstånd av andlig öppenhet, som Tillich benämner »ekstas». Uppenbarelsemediet är icke identiskt med mysteriet, men det är nödvändigt för att man skall kunna uppleva det.

När McKelway hävdar, att Tillichs tolkning av korsoffret som en negation av ett uppenbarelsemedium, vilket riskerar att identifieras med det gudomliga, svårigen kan ge uttryck åt en kristen syn på korset, är detta emellertid en kritik, som vi måste sysselsätta oss närmare med. För Tillich är denna analys av kors-offret fundamental; den är föreningspunkten mellan hans ontologiska tänkande och hans religiösa förkunnelse. Den utgör ett grundläggande drag i hans kristologi.

Nu är det naturligtvis knappast möjligt att på några objektiva grunder diskutera frågan, huruvida Tillichs syn på Kristusoffret innebär eller icke innebär »certainly a heterodox presentation of the doctrine of Christ». Vi skulle emellertid kunna formulera problemet litet annorlunda och fråga, hur Tillich refererar till Nya Testamentet. Är hans tydning av korsoffret alltigenom spekulativ eller

²⁵ A. a., 100.

²⁶ Paul Tillich, *Dynamics of faith*, 121.

arbetar han verkligen med ett motiv, som vi känner igen från evangelierna? Vi bör också fråga, om det finns någon grad av rimlighet i den exeges, som Tillichs tolkning förutsätter.

För att besvara dessa frågor skall vi föra ett resonemang, där vi börjar med att rent stipulativt skissera två fall av personlig offerhandling med etisk innebörd.

Man kan tänka sig ett martyrskap, i vilket en människa fritt väljer pina och undergång hellre än att svika de åsikter och ideal, som för henne är heliga. Offerhandlingen innebär en bejakelse av ideella värden; hon vill, att dessa värden skall överleva och triumfera. Ett stort offer för de höga värdena stärker dessa. De som dödar martyren är fiender till värdena; det är dessa de söker utplåna, inte i första hand deras anhängare. Bakom denna typ av offerdöd och den höga moraliska dignitet, som förknippas med den, avtecknar sig någorlunda tydligt ett dualistiskt och idealistiskt tankeschema. Människans höghet består däri, att hon företräder och väl tjänar ideella värden, som i vår jordiska existens alltid är hotade. I sig själv är hon av ringa betydelse. Både hon själv och den värld hon lever i, får sin mening i den mån de är bärare av höga ideal. — Sokrates' död torde rätt väl motsvara det fall, som vi här avser.

Man kan också tänka sig en etisk offerhandling, där accenten är placerad på ett något annat sätt. Ett offer kan vara uttryck för solidaritet med och kärlek till en viss människa eller en grupp av människor. En person satsar sitt liv för att därmed rädda en annan. Här behöver den för vars skull offret sker, inte representera någonting allmänt värdefullt. En kärlek, som kan prestera *så* mycket äger i sig självt ett majestät. Den offrande dör här icke för ett allmänt värde utan för någon som just han älskar och som därigenom har värde för *honom*. Det allmänna värdet av hans offerdöd ligger i själva offerdöden eller rättare sagt i den kärlek, som denna uttrycker. Accenten ligger på den kärlek, varmed han älskar och inte på värdet av kärlekens föremål.

Vilket av *dessa* två fall är närmast jämförbart med den offerhandling, som fullbordades på Golgata? Det bör vara det andra. Den Jesus, som evangelierna skildrar, drabbades av mäktiga gruppers förbannelse, därför att han var »syndares vän» och därför att han kring sig grundat en gemenskap, som stod öppen också för dessa syndare. Hans solidaritet med sådana människor var farlig för honom själv, och om detta var han medveten. Händelserna i Jerusalem tycks i varje fall delvis ha berott på att Jesus framhärdat i denna solidaritet.

Så långt överensstämmer mönstret ganska väl med vårt andra fall. (Här bortser vi från att detta ur evangelierna hämtade mönster också är föremål för en trosinterpretation, enligt vilken Jesu kärlek till syndarna avbildar Guds kärlek.) Men det är å andra sidan knappast möjligt att hävda, att evangelisternas skildring av Jesu offerdöd låter sig komprimeras till ett martyrium av vår andra typ.

Där finns nämligen andra viktiga drag, som inte låter sig infogas i denna. Låt oss försöka inringa ett sådant drag.

Berättelsen om långfredagens händelser handlar också om någonting som ur lärjungarnas synpunkt var ett fiasko. Man får ju onekligen intrycket, att evangelisterna i passionshistorien snarast mindre betonar heroisk kärlek och martyrgloria än det faktum, att Jesus berövas all sin härlighet. Den messianska hövdingagestalt, till vilken de knutit oerhörda förhoppningar, avklädes, skymfades och förintades. Han dör som en ogärningsman. Möjligen vill de också medge, att Jesus med någon formell rätt verkligen kunde uppfattas som en sådan (Luk. 22: 37–38). Detta understryker i så fall det stora eländet kring Jesu sista stunder.

Samtidigt förmedlas till läsaren intrycket, att Jesus med öppna ögon går in i denna förnedring. För lärjungarna har det verkat som om Jesus på ett för dem obegripligt sätt kastat bort sig själv. Just häri ligger otvivelaktigt ett för passionsberättelsen karakteristiskt drag. Det stora och värdefulla i sammanhanget är Jesu egen person, och detta dyrbara tillåter han att bli både förnedrat och krossat. I evangelierna avtecknar sig alltså den gåtfulla historien om en stor gestalt, som helt prisger sin egen storhet.

Om man alltså i fråga om Jesu offerdöd skulle ställa frågan om *var* själva poängen ligger – så som vi gjort i våra två fall ovan – blir svaret förbryllande. Vi kan registrera (»invävt i» ett från normal »humanistisk» ståndpunkt högst kvalificerat offer av kärlek – jämförbart med vårt andra fall) en offerakt, där *själva värdet* tillspilloges. Det som i människors ögon var stort och dyrkansvärt förkastas. Här står vi inför någonting som väl måste synas oss lika orimligt och kusligt som det en gång syntes för Petrus.

Nutidens kristna förkunnelse har en stark benägenhet att koncipiera Kristus-offret i etiska kategorier. En vanlig nyckel till passionsevangeliet är t. ex. 1 Joh. 3: 16. Man söker och finner i evangelierna berättelser om ett yttersta solidaritetsbevis, en agape, som klart och entydigt har syndiga människor till föremål. Vi måste emellertid medge, att där samtidigt finns ett sammanhang, som inte gärna kan uttryckas i sådana etiska termer. Integrerad i den mer begripliga historien om ett martyrium avtecknar sig en sakrificiell struktur, vilken gör ett gåtfullt, skrämmande intryck, samtidigt som den framstår som något mycket centralt i passionshistorien.

Vi återgår härmed till Tillich och ställer frågan, hur han beskriver korsoffret, hur han läser passionsberättelsen.

Vi kan konstatera, att han lägger mycket litet vikt vid den sida i evangelieberättelsen, som vi jämfört med fall två. Han skriver t. ex. i en av sina mer berömda predikningar, »He who was the Christ».²⁷

²⁷ Publ. i Paul Tillich, *The shaking of the foundations*, Penguin Books 1962.

Nobody in Jesus's time would have doubted the fact that God sent suffering and martyrdom even to the righteous. The old Testament proved that on every page. Therefore, it was not the fact which has made the history of the Passion the most important part of the whole Gospel. It was not the value of suffering and the value of an heroic death, which have given the power to the picture of the crucified. There have been many pictures of creative suffering and of heroic death in human history. But none of them can be compared with the picture of Jesus's death.

För den som utan närmare kännedom om Tillich's tänkande läser hans uttryck »the necessity of sacrificing the finite medium», kan det troligen vara frestande att tolka det i enlighet med vår typ I. Beskrivningen av den historiske Jesus som ett medium av tidlig och begränsad natur, vilket måste gå under för en högre verklighets skull, leder gärna tanken till en idealistisk grundsyn. Jesus framstår då som bärare av en evig sanning, som inte är identisk med honom själv. Han har varit en trogen tjänare till denna sanning och burit in den i människohistorien, och i detta verk har han själv gått under. Hans död var ett martyrium, genom vilket detta högre värde blev förhärligat.

En sådan tolkning av Tillich — vi finner den t. ex. hos McKelway²⁸ — är emellertid högst missvisande. Egentligen är detta klart redan genom det vi tidigare sagt. Jesus upplevdes som den sanna människan; han var för dem som tog emot honom essentiell mänsklighet. Det som skändas och krossas i Jerusalem var alltså icke en ringa tjänare av en stor idé utan en som upplevdes vara det sant mänskliga och såsom sådant fyllt av kraft att uppenbara Gud.

I många variationer återkommer Tillich till tanken, att offret på Golgata innebär förstörelsen av något ytterligt dyrbart. Jesu offer består inte främst i att han ger sitt liv utan däri att han prisger allt hos sig, som var högt och majestätiskt.²⁹ Hans uppgivelse av sig själv är total, och en sådan uppgivelse är möjlig blott för den som »äger sig själv fullständigt», dvs. för den som själv inte är behärskad, »ägd» av tillvarons fördärvmakter.³⁰ Han uppger allt det hos sig, som ägde »messiansk kraft». I synnerhet kommer detta motiv till uttryck i Tillich's predikningar.³¹ Samtidigt skildras detta offer som någonting unikt: »Something unique happened in this suffering and death. It was, and is, a divine mystery, humanly unintelligible, divinely necessary.»³²

Mot bakgrunden av dessa uttalanden framgår det med önskvärd klarhet, att

²⁸ McKelway, *The Systematic Theology of Paul Tillich*, 100: — — — he conceives of the man Jesus as a transient medium for an eternal principle called the Christ.

²⁹ *Systematic Theology I*, 136. Paul Tillich, *The Theology of Culture*, London 1959, 9.

³⁰ *Systematic Theology I*, 133 f.

³¹ *Ibid.*

³² T. ex. i några av dem som publicerats i *The shaking of the foundations*.

³³ A. a., 148. (He who is the Christ).

Tillich söker gripa om det sakrificiella element, som ger passionshistorien dess egenart.

Vi bör därför kunna säga, att Tillich verkligen arbetar med ett bibliskt motiv. Den realitet, som han vill ge tydning åt, är ett betydelsefullt element i den bibliska passionshistorien. Vi kommer härmed över till frågan om Tillichs interpretation av detta bibliska motiv kan tillerkännas någon grad av exegetisk rimlighet. Kan t. ex. denna tolkning bringas i harmoni med något annat betydelsefullt bibliskt motiv?

I sin systematiska teologi tillämpar Tillich sin s. k. korrelationsmetod.³⁴ Enklast uttryckt innebär denna, att teologen för det första analyserar fram människans fundamentala livsproblem, existensfrågorna, sådana dessa röjer sig i samtidens vittnesbörd över människans andliga kamp. Teologens andra uppgift blir att demonstrera, hur Bibeln ger svaren till dessa existensfrågor. Vilken mänsklig fråga är det då som korreleras med denna hans tolkning av korsets offer? Som redan tidigare framskyntat, är det *religionsproblemet*, sådant detta fattas av Tillich.

Religionen har en ambivalent karaktär. Den rymmer åt ena sidan ett symbolspråk, som uttrycker den djupdimension i tillvaron, den »meningsgrund», som är den yttersta förutsättningen för ett mänskligt andeliv, men som inte är omedelbart tillgänglig för människan i hennes existentiella belägenhet. De religiösa symbolerna är en representation för en dimension av verkligheten, som egentligen, »essentiellt», borde vara öppen för människan i alla hennes verklighetsupplevelser. Själva existensen av religion är alltså ett vittnesbörd om att människan inte fungerar i enlighet med sin sanna natur. Man kan alltså säga, att Tillich uppfattar religionen som ett alienationsfenomen, och att hans åskådning på just denna punkt har vissa likheter med Feuerbachs och Marx' religionsteorier.

Det religiösa språkets funktion är alltså att hänvisa till det utsägliga heliga och då samtidigt negerar den bokstavliga innebörden av sina satser. Det fungerar dialektiskt, eller rättare: det *bör* fungera dialektiskt. I realiteten har mänskligheten alltid haft att kämpa mot religiösa symboler, som icke mäktar negerar sig själva. Religionens myter, riter och lagar har en outrotlig tendens att förvandla sig själva till absoluta, slutgiltiga sanningar och krav. Därmed upphör de också att förmedla det heliga.

I sin sena skrift *Theology of Culture* uttrycker Tillich sin syn på religionens ambivalenta karaktär med följande ord:

³⁴ Systematic Theology I, 59 ff.

Religion opens up the depth of man's spiritual life which is usually covered by the dust of our daily life and the noise of our secular work. It gives us the experience of the holy, of something which is untouchable, awe-inspiring, an ultimate meaning, the source of ultimate courage. This is the glory of what we call religion; but besides its glory lies its shame. It makes itself the ultimate and despises the secular realm. It makes its myths, its rites and laws into ultimates and persecutes those who do not subject themselves to it. It forgets that its own existence is a result of man's tragic estrangement from his true being. It forgets its own emergency character.³⁵

Ingen religion undgår denna »demoniska» frestelse. All religion har däri- genom också en mer eller mindre starkt utpräglad »heteronom» karaktär. Kristendomen utgör härvidlag inget undantag. Tillich fastslår ofta, att man svårligen kan demonstrera den kristna *religionens* överlägsenhet gentemot andra religioner:

Believe me, you who are religious and Christian. It would not be worth while to teach Christianity if it were for the sake of Christianity. And believe me, you who are estranged from religion and far from Christianity, it is not our purpose to make you religious and Christian when we interpret the call of Jesus for our time. We call Jesus the Christ not because he brought a new religion, but because He is the end of religion, above religion and irreligion.³⁶

Vad Tillich vill säga, är, att Jesus låter sig själv gå under för att undvika att bli stiftare av en religion, som skulle ha inneburit en lagisk underkastelse under honom själv. Detta är den djupare meningen i hans offer. Han tvingar avsiktligt sina lärjungar uppleva, hur det som de funnit vara gudomligt och dyrkansvärt här på jorden, Jesus av Nasaret, tillspilloges. Det sker för att han inte skall bli dem till börda och tvång. Hans död blir dem till andlig nytta, ty den räddar deras frihet.³⁷ (Med »hans död» avses då en sådan död, som passionsberättelsen beskriver: avklädandet av all messiansk härlighet).

Den andliga friheten kan omöjligt förenas med dyrkan av en inomvärldslig realitet, hur majestätisk och fullkomlig denna än är. Verklig gudserfarenhet är icke möjlig, om en sådan realitet upphöjes till att vara något »ultimate». Golgata betyder alltså icke främst, att en andlig hero skändas och dödas av lågsinta eller kärlekslösa fiender. Det innebär, att Jesus befriar sina anhängare från det som hotar att binda dem i ett slags avgudadyrkan — nämligen Jesus av Nasaret själv. Tankegången kan förefalla anstötlig. Frågan är emellertid, om den i sak skiljer sig från det element i klassiskt kristet tänkande, som

³⁵ Paul Tillich, *Theology of Culture*, London 1959, 9. Jfr Benkt Erik Benktsson, *Religionens övervinnande*, Svensk teologisk kvartaltidskrift, 1965: 4.

³⁶ Paul Tillich, *The yoke of religion*, publ. i *The shaking of the foundations*. Cit., 107 f.

³⁷ A. a., 149 f. (He who is the Christ). Jfr *Systematic Theology I*, 134, 151.

innebär, att Jesus *verkligt* frestades. Vad skulle det ha betytt, om — för att använda bibliskt språkbruk — Jesus räknat sin jämlikhet med Gud såsom ett byte? Evangelierna rymmer ju onekligen ett motiv av central art, som skulle kunna kallas *de två vägarna*. Jesus har möjlighet att vinna »världens» erkännande och berömmelse; »Sion» ger honom konungslig hyllning. Under kamp och vanda avstår han från att gå den vägen och börjar i stället vandringen mot ett Jerusalem, som väntar honom med ett kors. Om man i tanken skulle följa en Jesus, som gick den förra vägen, leds man väl närmast mot föreställningen av en jerusalemitisk teokrati. Skulle inte en sådan innehållsligt komma oerhört nära det som Tillich vill uttrycka med begreppet heteronom religion?

Kan Tillichs djärva sätt att korrelera religionsproblemet med Kristuskorset bringas i överensstämmelse med andra nytestamentliga motiv? Vilka texter vill Tillich själv referera till?

Paulus' uttalanden om det lagfria evangeliet är en referenspunkt.³⁸ Av någon betydelse är också bibelställen, där Sonens subordination under Fadern framhäves.³⁹ Betydelsefullast är emellertid de texter, som vittnar om Jesu uppgörelser med fariseer och lagkloka i fråga om den mosaiska lagen.

Det är klart, att dessa uppgörelser utgör ett mycket karakteristiskt drag i evangeliernas Jesusbild. Jesus är inbegripen i en kamp mot ett religiöst och moraliskt system utmärkt av stark bundenhet till formulerade stadgar. Tillich vill alltså se denna väsentliga linje i evangelietraditionen i nära samband med offret på Golgata. Att det finns ett kausalt samband mellan dessa två verkligheter är naturligtvis klart; Tillich vill emellertid gå djupare och konstaterar en inre identitet mellan dem. De Jesu intentioner, som tog sig uttryck i kampen mot fariseerna, och de intentioner, som gåtfullt avtecknar sig i samtalet vid Caesarea Filippi, är i grunden identiska. Jesus avser i båda fallen att bekämpa en religion, som föröder människans frihet.

Låt oss se, hur Tillich i en predikan tolkar Matt. 11: 25—30:

The burden He wants to take from us is the burden of religion. It is the yoke of law, imposed on the people of his time by the religious teachers, the wise and understanding, as He calls them in our words, the Scribes and Pharisees, as they are called usually. Those who labour and are heavy laden are those who are sighing under the yoke of the religious law. And He will give them the power to overcome religion and law; the yoke He gives them is a »new being» above religion.⁴⁰

Vi kan jämföra denna tolkning med hans utläggning av Markusversionen av Caesarea Filippisamtalet:

³⁸ Systematic Theology I, 134.

³⁹ A. a., 136.

⁴⁰ Paul Tillich, The yoke of religion, publ. i The shaking of the foundations, 101.

Let us try to imagine a Christ who would not die, and who would come in glory to impose upon us his power, His wisdom, His morality, and His piety. — — He would bring a new law, and would impose it upon us by His all-powerful and all-perfect Personality. — — We long for a King of peace within history, or for a King of glory above history. We long for a Christ of power. Yet if *He* were to come and transform us and our world, we should have to pay the *one* price which we could not pay: we would have to lose our freedom, our humanity, and our spiritual dignity. — — those who hope for a Christ and attempt to exclude the Crucified, have no knowledge of the mystery of God and of man. — — We can say of Him alone: He is the new reality; He is the end; He is the Messiah. To the Crucified alone we can say: »Thou art the Christ.»⁴¹

Jesus ger alltså Gud till människorna i sina mäktiga ord och gärningar. De öppnar människans andeliv för helighetsupplevelser. Men — och detta är det viktiga — i den stund människan faller ned och dyrkar dessa inomvärldsliga realiteter såsom sådana, hänvisas hon till ett kors, som säger: Allt detta är uppgivet, korsfäst och dött. Intet av detta är Gud. Men det är uppoffrat för Guds skull, för att Hans heliga utsägghet ej skulle kränkas. Det är uppoffrat också för människans skull, för att intet jordiskt skulle skymma levande Gud för henne. Och den gudsförmedlande gestalt, som förmått detta offer, han och endast han är Messias; han är det i kraft av sitt offer.

Nu betyder denna tolkning naturligtvis inte, att det enda hos Jesus, som har religiös relevans, är det faktum, att han lät sig likvideras. Detta vore att förstå Tillich odialektiskt. Att Jesus uppger sig själv betyder ju inte att han underkänner de andliga upplevelser, som lärjungarna i hans gemenskap gjort. Det förhåller sig strängt taget tvärtom. Genom korset räddar Jesus lärjungarnas gudsupplevelser från att förvandlas till »ultimates». Hans etiska förkunnelse räddas från att bli moraliska absoluter.

Den Jesus, kring vilken den kristna kyrkan uppstod och som bekännes i dess heliga skrifter är emellertid Jesus såsom korsfäst. Vi kan alltså inte i evangeliet särskilja en historia om Jesus utan Kristuskorset och en historia om Jesus såsom korsfäst. Evangelierna vittnar om en, som lät människorna uppleva det heliga genom sina ord och gärningar och som gick korsets väg för att människornas gudsupplevelser inte skulle perverteras till religiösa och moraliska »absoluter». I evangeliernas Jesus Kristus har dessa element förbundits till en oskiljaktig enhet. Hela Jesushistorien är överskuggad av korset och är av evangelierna koncipierad i belysning från korset. Anspelningar på korset har på flera ställen vävts in i evangelisternas vittnesbörd; dessa anspelningar har övervägande mytisk form.⁴²

⁴¹ Paul Tillich, *He who is the Christ*. Publ. i *The shaking of the foundations*, 149.

⁴² *Systematic Theology II*, 158 f.

Vår ovan ställda fråga får i och med detta besvaras av läsaren själv. Spörs-målet gällde, huruvida Tillichs tydning av Kristusoffret kunde tillerkännas en viss exegetisk rimlighet. Vi har funnit, att Tillich ser Kristusoffret i närmaste samband med Jesu uppgörelse med den fariseiska lagreligionen och moralismen. Två dominant drag i Jesusbilden får belysa varandra och kombineras i en gemensam tydning. Samtidigt får denna tydning utgöra det bibliska svaret på ett problem, som är konstitutivt för den mänskliga existensen, nämligen religionsproblemet.

Låt oss på denna punkt göra en snabb jämförelse med vad Rudolf Bultmann säger.

Bultmann framhäver med kraft, att »korsets anstöt» icke får identifieras med de intellektuella svårigheter, som nutidsmänniskan erfar inför Nya Testamentet. Korsets anstöt är icke av intellektuell men väl av existentiell art. Att motta kerygmat innebär för människan en svår självövertvinnelse, eftersom det betyder, att hon måste släppa sitt krampaktiga grepp om de inomvärldsliga realiteter, till vilka hon satt sin förtröstan, och hos vilka hon sökt få garantier för en viss trygghet i tillvaron. (Detta förlitande på inomvärldsliga ting svarar mot det Tillich beskriver som dyrkan av det immanenta, »demoniska symboler»). Där, i denna självövertvinnelse ligger anstöten, men alls inte i (det orimliga) kravet att acceptera det mytologiska språket om Gud såsom utsagor om den faktiska verkligheten. — Det som Bultmann kallar intellektuella svårigheter inför Nya Testamentet motsvarar hos Tillich i stort sett konflikten mellan autonomi och heteronomi, (det sunda förnuftet, som vägrar böja sig inför religiösa symboler, vilka förvandlats till fundamentalistiskt lästa satser och lagisk religion). Tillich tar i denna konflikt snarast parti för autonomien, något som sakligt sett placerar honom mycket nära Bultmanns avmytologiseringslinje — ehuru Tillich uppfattar myten, »dialektiskt» uppfattad, såsom oersättlig.⁴³ Nu skulle Tillichs åskådning kunna medge följande tillspetsade formulering: Just Kristuskorset omöjliggör varje identifikation av »korsets anstöt» med intellektuella svårigheter inför det religiösa språket. I sitt kors negerar nämligen Jesus all religion, som inkräktar på människans andliga frihet. Här övervinnes den religiösa »heteronomien». Samtidigt som korset utgör ett skandalon för en mänsklighet, som söker sin Gud i det högsta och mest majestätiska av det hon erfar i världen, är det den stora befrielsen för en mänsklighet, som suckar under en religion, vilken den vill men inte mäktar hålla för sann.

Till evangeliernas bild av Jesus såsom Kristus hör ju också det grundläggande

⁴³ Paul Tillich, *Dynamics of faith*, 50.

drag, som är uttryckt med orden, att han uppstått från de döda. Hur interpreteras detta av Tillich?

»De dödas uppståndelse» var, menar Tillich, en mytisk symbol, välkänd i den senjudiska miljön. De nytestamentliga författarna har upptagit den och låtit den få en central funktion i sina vittnesbörd om Jesus såsom Kristus. Ja, kring korsets och uppståndelsens symboler är deras Kristusbilder uppbyggda. Dessa är de båda brännpunkter, kring vilka de flesta av evangeliernas övriga symbolelement är grupperade. Korset och uppståndelsen är överallt invävda i bildmönstret i varierande mytiska gestalter. Liksom exempelvis Betlehems krubba är en mytisk replik till korset, är änglasången ovan herdarnas marker en sådan replik till uppståndelsen. Till uppståndelsymbolerna hör också jungfrufödelsen, andens duva över Jordanfloden och förklaringen på Tabors höjd.⁴⁴

På samma sätt som korset och de olika mytiska gestalter, vari denna symbol framträder, refererar till en verklig händelse, innehåller också uppståndelsymbolerna en hänvisning till något som faktiskt inträffat. I båda fallen är det faktiska elementet omöjligt att exakt rekonstruera; detta gäller förstås i synnerhet uppståndelsen.⁴⁵

Tillich avvisar uttryckligen några vanliga teorier om uppståndelsehändelsernas art. Han avvisar den »fysiska» synen på uppståndelsen uttryckt i berättelsen om den tomma graven. Lika bestämt tar han avstånd från den »spiritualistiska» uppfattningen, som jämställer visionerna av den uppståndne med de syner, som sägs kunna framkallas vid spiritualistiska seanser. Han vill inte heller satsa på en »psykologisk» förklaring, enligt vilken uppståndelsen blott är ett skeende på det subjektiva planet, inom lärjungarnas själsliv.⁴⁶

Tillich skisserar i stället något som han benämner *restitutionsteorien*. Utgångspunkten för denna är det faktum, att evangelierna bevarat drag av människan Jesus från Nasaret och förbinder »den nya verkligheten» — essentiell mänsklighet konkretiserad — med dessa drag. Själva förekomsten av en människoskildring i evangelierna, (varmed alltså inte avses en historiskt-biografisk skildring utan en starkt expressionistisk), hänger direkt samman med det faktiska elementet i uppståndelsymbolen. Tillichs utveckling av restitutionsteorien är knapphändig och inte särskilt klar men torde kunna tillåta följande tydning, om utsagorna i *Systematic Theology*⁴⁷ kombineras med innehållet i vissa av hans predikningar.⁴⁸

⁴⁴ *Systematic Theology* II, 158 ff.

⁴⁵ A. a., 153 f.

⁴⁶ A. a., 155 f.

⁴⁷ A. a., 118, 155 f.

⁴⁸ I synnerhet »Borne in the grave», publ. i *The Shaking of the foundations*.

Jesu död innebar ett fullständigt nederlag för hans lärjungar. Gemenskapen kring hans person brast sönder, hans lärjungar flydde i panik, ingenting blev kvar av deras förhoppningar. De var inte beredda på denna katastrofala händelseutveckling. Vi bortser lätt från denna aspekt på Golgatahändelserna; korset såsom definitiv slutpunkt upplevs inte av sentida kristna. Vi har i stället benägenhet att fatta passionsberättelsen som det *näst* sista kapitlet i Kristusdramat. Strax därpå följer uppståndelsen, den happy end, med vilken vi vill att alla våra historier skall sluta.

I själva verket innebar korset, att hela det komplex av messianska förhoppningar, som lärjungakretsen byggt upp, totalt rämnade sönder. Den Messias *de* trott på, var – och *förblev* – borta. Ingen messiasrörelse kunde ha fått ett ömkligare slut.

Denna dystra sida av Jesushistorien borde rimligen ha fått till följd, att bilden av den historiske Jesus snart bleknat. Dragen av mästaren från Nasaret borde ha utplånats av tiden, och deras kraft att förmedla Gud borde ha utslöcknat. I likhet med alla andra religiösa symboler, skulle också denna »symbol» ha dött.⁴⁹ Likvidationen av Jesus och det messiasopp, som förbundits med hans verksamhet, borde ha beseglat denna »symbols» öde.

I realiteten finner vi någonting annat. Det totala nederlaget genombrytes av en högst egenartad nyfödelse för Jesussaken. Någonting sker, som på nytt aktualiserar Jesu gestalt. Den nya verkligheten och Jesus av Nasaret blir på nytt förbundna till varandra men på ett nytt och paradoxalt sätt. Man koncipierar Jesus som Messias, *inte trots* att han korsfästes *utan just därför att* han var den korsfäste. Det är i ekklesian denna nykonception sker; ekklesian själv föds i denna akt. Dessa händelser är heltigenom interdependenta. I ekklesians be-kännelse och kult har Jesus såsom korsfäst och den nya verkligheten återförenats med varandra till en oskiljaktig enhet. Jesus har återuppstått i ekklesian, ja denna kan sägas *vara* den uppståndne Jesus.

Vi förtydligar: När lärjungagruppen på ett överraskande sätt börjar anamma den korsfäste såsom Messias, uppstår i och med detta den kristna församlingen. Den kristna församlingen är nämligen till sin definition identisk med den grupp som anammar Jesus den korsfäste på detta vis. Jesus återuppstår som Messias

⁴⁹ De immanenta realiteter, som har kraft att öppna det mänskliga andelivet för upplevelser av det heliga – de religiösa symbolema – växlar från tid till tid. De föds och dör utan att detta har att göra med medvetna beslutsprocesser hos de människor, som lever med dem. Gud tänkes som en dynamisk makt, som ständigt möter människan under nya gestalter. Tillichs symbol-tanke presenteras relativt utförligt i *Systematic Theology I. Grundligast* tecknas den i *Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1930.

— ordet »återuppstår» här fattat metaforiskt — i församlingen. Församlingen själv är det synliga uttrycket för denna »återuppståndelse».

Vad ligger under den oväntade nykonceptionen? Varför övervanns korsets oerhörda nederlag på ett så definitivt sätt? Varför kan vi iakttä hur dessa fantastiska manifestationer av glädje och hopp, dessa lovsånger till den levande Herren, med oemotståndlig kraft bryter fram ur själva nederlaget? Tillich vill alltså inte inskränka sig till en psykologisk förklaring av dessa fenomen. »Teckenhändelser» har inträffat. Märkliga händelsekonstellationer har uppfattats. Mirakler — i den inskränkta mening Tillich ger åt detta begrepp — har inträffat. Lärjungarna har — både i grupp och enskilt — i »ekstatiska» erfarenheter tagit emot Jesus på nytt och totalt bejakat honom och hans mesianitet. Den gamla symbolen »de dödas uppståndelse» har sedan upptagits för att dessa erfarenheter skulle kunna uttryckas. Symbolen »uppstånden» applicerad på Jesus hänvisar till något som faktiskt hänt (it points to a factual element), men vi kan aldrig bestämma detta. Närmare än så kan vi icke komma det historiska i uppståndelsen.

Vi skall avslutningsvis våga en ytterligt drastisk sammanfattning av Tillichs intentioner i fråga om korstanken sådana vi låtit dem framstå i vår undersökning. Låt oss teckna följande:

En människa framträder, som vet sig kallad att levandegöra Gud för sina medbröder. Han utför sitt verk genom att iscensätta något som vi måste kalla ett skådespel, där han själv agerar i huvudrollen. Allt han säger och gör syftar till att förkunna den osynliga Guden och det rike, som icke är av denna världen. Dramat finns inte uppptecknat; dock har vi en aning om dess innehåll genom skildringar, som avfattats av mycket starkt engagerade åskådare. Han tycks ha framställt liknelser med paradoxalt innehåll och sedan gestaltat dessa paradoxer i yttre scener. Han spelar faderns roll, när han möter de förlorade sönerna i verkligheten. Han spelar Gud genom att förlåta syndarna. Ingen av dessa scener är spel för spelets skull. Med ohygglig inlevelse och kraft gestaltar han sin anstötliga ensamroll för att få åskådarna att förstå, att detta är dramat om Gud och människan.

Till sist förstår de något av spelets innebörd, men just därigenom skapas förutsättningarna för den tragiska slutscenen. När åskådarna börjar se något gudomligt i vad denne skådespelare gör, vill de dra honom ned från scenen och dyrka honom. De tror sig ha Gud mitt ibland sig; de tror, att de äger Honom och vill bygga in Honom i sina hyddor. De vill göra skådespelaren till sin domare och kung och rista in hans tal på eviga koppartavlor. I samma stund som de förstår skådespelet, förväxlar de skådespelaren och den verklighet han vill åskådliggöra.

I denna situation *måste* han stiga ned från scenen, men i den andra riktningen, ut bakom kulisserna. Där väntar alla de, som inte alls begripit spelet och som nu dödar honom för alla hans hädelsers skull. Men den vägen måste han gå för att de andra skulle förstå, att alltsammans var teater, för att *de* inte skulle häda genom att dyrka honom. Den oerhörde skådespelaren förvandlas snabbt till en skymfad brottsling.

Och därmed slutar förstås publiken att tro på spelets innebörd. Dock inte alla. Några finns, som söker meningen i skådespelarens förödmjukande sorti. De håller fast vid att han givit dem Gud i sitt spel och de kommer till sist underfund om att han låtit dem behålla Gud genom sin död.

Det är väl egentligen ganska egendomligt att detta senare kunde bli begripligt för dem. Tanken är visserligen enkel men samtidigt så »annorlunda», så paradoxal. Men ytterst märkliga tecken skall ha inträffat på den tredje dagen, och därigenom kom deras ögon att öppnas.

De frågade sig med en inre bävan, vem denne skådespelare egentligen var. Vad var det som kallade honom att spela detta spel? Vem kunde ge folket Gud både genom sitt sätt att leva och genom att gå in i förintelsen?

Varken de eller några andra förmådde ge något riktigt bra svar på frågan. (Inte ens Paul Tillich kunde det, och han reste heller inte något sådant anspråk). De bevarade emellertid både sin tro på Guds kärlek till syndaren och sin alltför svåra fråga under namnet *Kristus*.

ARNE NYSTRÖM

»Oboedientia» hos Luther

Frågan om oboedientia, vad en rätt kristen lydnad innebär, är central inom den romersk-katolska kyrkan. I klostret skapade man en särskild livsform, där den rätta lydnaden skulle kunna realiseras. Där kunde människan menade man — ta det verkligt allvarligt med Kristi bud, leva ett radikalt kristet liv, som var åtskilt från andra levnadsformer. För människorna utanför klostret gavs vissa möjligheter att genom de fromma gärningarna få kristen dignitet åt livet.

Som vi vet bröt Luther med hela denna lydnadskonception. Han dömer ut både klostret och de fromma gärningarna, underkänner m.a.o. det romersk-katolska svaret på lydnadens problem. Men den stora frågan är nu, vad Luther *satte i stället*. Vad han själv menar med oboedientia, hur han själv löser problemet med den kristna lydnaden? Vid ett ytligt betraktande kan det verka, som om detta problem förvisades ut till periferin, under det att andra frågor ställdes i centrum. Det kan se så ut, när man konstaterar, att själva termen oboedientia sällan förekommer hos honom. Och det kan verka så, när vi betraktar ett sådant uttalande som detta: »Och utvärtes sett är det icke stor skillnad mellan en kristen och en i borgerlig mening god människa. Ty de gärningar, som en kristen gör se obetydliga ut. Han fullgör sin plikt enligt sin kallelse, styr staten, förestår sitt hus, plöjer sin åker, råder och tjänar sin nästa med frikostiga gåvor» (Stora Galaterbrevskomentaren, översatt av M. Lindström 1954 sid. 314). Hela åtskillnaden mellan den kristne och andra människor — hyggliga och ordentliga människor — synes ha kommit bort. Oboedientia tycks inte vara kvar. Detta var också svärmarnas uppfattning om Luther. De kritiserar honom för att han »avradikaliserat» kristendomen, för att icke ta det nog allvarligt med Kristi stränga bud, för att ha svikit Kristus genom att ha tagit bort korset och offer-sidan: »Alltså går vederdöparna omkring och funderar: Om vi döpa om oss och övergiva våra hem (bli vi rätt kristna); Luther (lär) intet om korset; man måste gjuta sitt liv och övergiva allt — han (Luther) har avfallit från Kristus» (Stora Galaterbrevskomentaren 331 not).

Det förhåller sig icke på det sätt, som svärmarna menade. Oboedientia är icke borta hos Luther — icke heller förvisat till någon periferi. Men vad Luther menar med oboedientia är något annat än vad som hävdas både på romerskt-

katolskt håll och hos svärmarna. Den är orienterad på ett annat sätt, har sitt konstitutiva moment annorstädes. Efterföljande uppsats ville vara ett försök att komma åt något av detta för Luther särpräglade när det gäller oboedientia

I. *Oboedientia och gärningarna*

Vi börjar med att observera ett drag i Luthers kritik av samtida lydnessuppfattningar. Det var tendensen att *inskränka* det specifikt fromma och Gud behagliga till vissa gärningar och vissa levnadsformer: »... und die gute werck sso enge spannen das sie nur in der kirchen beten fasten unnd almossen bleybenn die andere achten sie als vorgebenn daran got nichts gelegen sey ...»¹ – Till dessa speciellt fromma gärningar kom så en speciellt from livsföring. Klosterlivet betraktades som en högre form av kristet liv.²

Hur reagerar då Luther på denna tendens att *inskränka* de goda verken eller oboedientia till en trång sektor? Vi kan säga, att Luther svarar med att *utvidga* detta »område» till att omfatta *långt flera* verk, som kunde betecknas som goda. I skriften Von den guten Werken finner han – med utgångspunkt från de tio buden – en mängd andra verk, som ingen tänkt på att kalla goda. Han får efter genomgången av ett budord anledning till reflexionen, att bara man riktigt gav akt på vad som innehölls i detta enda budord, så skulle man här kunna finna långt flera verk än man kunde hinna med.³ I samband med fjärde budet får han ex. anledning att tala om de verk, som hör hemma i *kallelse och ordning*.⁴ Han påpekar här hur oerhört många goda verk, som kan göras, när någon ger akt på sitt stånd (föräldrar-barn, överhet-undersåte).

Samtidigt som Luther på detta sätt upptäcker en mängd andra verk – som ingen tänkt på att kalla goda – så hävdar han, att dessa verk med *större* rätt kunde betecknas så än de, som sedvanligen fick denna beteckning. Det var nämligen fråga om *befallda* verk, under det att de andra var verk, som människorna själva funnit på. Dessa senare kunde följaktligen saklöst lämnas åt sidan, i synnerhet som de gick i vägen för de verk, som Gud befallt: »Sihe da aber was ein hausswirt unnd fraw mag fur gutte werck thun wie fein uns got alle gutte werck sso nahe sso mancherley sso stetiglich furlegt das wir nit durffen fragen nach guten wercke und wol vorgessen kunde d'andern gleissenden weit leufftigen erfunden menschen wercken als da sein wallen kirchen bawen ablas

¹ Luthers Werke in Auswahl, hrsg. von Otto Clemen 1950, (Luthers Werke) I, 230, 13 ff.

² Jmf. C. Stange, Luther och det sedliga idealet 1924, s. 25 f.

³ Jmf. Luthers Werke I, 289, 10 f.

⁴ Luthers Werke I, 274–287

suchen und der gleichen.»⁵ och vidare: »... wie der mensch an den gebotten gottis . . . in allen seinen krefften zuschaffen gnug hat unnd nymmer mehr die gute werck alle thunn mag die yhm gebotten sein warumb sucht er dan andere die yhm nit nocht noch gebotten sein unnd lessit nach nottigen und gebotten.»⁶

På samma sätt kan det sägas om *klosterlivet*, att det är emot Guds bud därför att det omöjliggör iakttagande av vad Gud befallt.⁷

Samtidigt med att Luther s.a.s. *utvidgar* området för de goda gärningarna, så *underkänner* han de verk och den livsföring, som ansågs speciellt fromma. De gick i vägen för de verk, som Gud befallt och var något som människorna själva funnit på. Samtidigt med utvidgningen av området för de goda verken sker alltså en *omvärdering*.

Det kunde nu vara naturligt, om vi särskilt fäste oss vid *omvärderingen*. Luther utmönstrar då ur begreppet goda gärningar en hel del gärningar och levnadssätt, som allmänt ansågs ha hemortsrätt här. I stället låter han helt andra gärningar och levnadssätt liksom inta de förras plats. Och vi kan då säga, att han spelar ut kallelsen och livet i kallelsen gentemot klostret. Emellertid kommer vi i det följande att i stället rikta uppmärksamheten emot *utvidgningen* av detta område, där goda gärningar kan vara till finnandes. Vi menar nämligen, att just här finner vi det för Luther särpräglade. Och när vi fäster uppmärksamheten just på denna utvidgning, så finner vi, att Luther *går längre* än man i allmänhet tänker. Vi har sett, att han inrymmer inom området för de goda gärningarna, för oboedientia, sådant som *hör hemma i kallelsen*. Men han går längre än så. Och för att vi skall förstå *hur* långt han går, skall vi göra en iakttagelse, som hör samman med *gärningsbegreppet som sådant*. Under begreppet gärningar infogar nämligen Luther långt mera än vad vi är vana vid att göra. Det är sålunda Luthers uppfattning, att *livet aldrig vilar*. Varje ögonblick av livet inrymmer sålunda en »aktivitet» av något slag. Man gör något eller låter bli att göra något: »Dieweil dan menschlich wesen unnd natur kein augenblick mag sein on thun odder lassen leide odder flihen (dan das leben ruget nymmer wie wir sehen).»⁸ Vi kan nu säga, att Luther utvidgar begreppet goda gärningar, oboedientia, så att han däri kan inrymma *icke endast* vad vi kallar livet i kallelsen utan *hela* detta vidsträckta fält av mänsklig »aktivitet», *hela* detta liv, som aldrig vilar: »Selig sein die in yu trawen. Ist das war, sso muss alles gut sein was sie thun . . .»⁹ Därmed kom-

⁵ Luthers Werke I, 286, 16–21

⁶ Luthers Werke I, 297, 36–40

⁷ Jmf. Luthers Werke II, 1950, s. 249, 9–15

⁸ Luthers Werke I, 237, 26–28

⁹ Luthers Werke I, 230, 36 f.

mer vi att bland verk, som Luther kan beteckna som goda, med någon förvåning träffa på sådana gärningar som att gå och stå, äta, dricka och sova.¹⁰

Vi möter alltså hos Luther en gränslös utvidgning av området för de goda verken, oboedientia, så att det kan omfatta hela detta vida fält av mänsklig aktivitet, hela det pulserande livet. Det är därför som det kan vara så förvirrande att från åskådningar med bestämda och avgränsade lydadsområden och lydnamnsmönster komma till Luther och till honom ställa frågan om oboedientia. Man kan då få väldigt skiftande svar och det kan vara omöjligt att finna någon konsekvens på det sättet, att man kan konstruera fram ett lydnamnsområde eller ett lydnamnsmönster. Allt detta kan kännas mycket förvirrande, ända tills man har upptäckt, att enligt Luther *allt* kan under vissa omständigheter räknas till goda gärningar, vara oboedientia. I en värld, där den frågan var utomordentligt viktig, *vilka* gärningar, *vilket* levnadssätt, som var kristliga och Gud behagliga, hävdar Luther att *allt* vad en människa gör kan erhålla denna beteckning. Givetvis med den inskränkning, som vi redan mött och som vi hela tiden får hålla i minnet, att intet kan vara gott, som strider mot vad Gud befäller.

På frågan om oboedientia, vad som rymmes inom detta begrepp, så kan alltså Luther svara: *allt* vad en människa gör. För den som är van att tänka i lydnamnsområden och mönster och skilja mellan gärningar och dra upp gränser, är detta svårt att förstå. Nu kan emellertid det hela göras ännu svårare. Det blir så om vi bredvid denna sats ställer en annan med *negativ* innebörd, nämligen denna, att *allt*, vad en människa gör, kan betecknas som *synd*: »Men mot Gud syndar den ogudaktige, vare sig han äter eller dricker eller eljest gör något . . .»¹¹ Detta måste då innebära, att *samma sorts* gärningar, *samma* beteenden, *samma* livsmönster kan vara både oboedientia och motsatsen, kan vara både goda och onda gärningar.

Vi har alltså hos Luther funnit en fullkomlig likgiltighet och motstånd mot all uppdelning mellan gärningar, mot alla gränsdragningar. *Allt* vad en människa gör kan vara goda gärningar. När vi söker orsaken till denna likgiltighet eller detta motstånd mot att skapa lydnamnsområden och livsmönster, som är garanterat goda, så finner vi denna i det faktum, att det som *konstituerar oboedientia, det som gör en gärning god, det finns icke i gärningen som sådan*. Och det avgörande beviset härför är då, att samma gärning kan betecknas som både god och ond, som både oboedientia och motsatsen. Det gäller följaktligen att söka denna faktor någon annanstans. Detta blir då den uppgift, som vi ställer för oss i vårt nästa kapitel.

¹⁰ Jmf. Luthers Werke I, 230, 10 f.: »ghan stalm essen trincken schlaffen»

¹¹ Martin Luther, Om den trålbundna viljan, Översatt av G. Rudberg 1925 (O.t.v.) s. 319 f. Jmf. även Luthers Werke I, 231, 6–9

II. *Oboedientia och situationsbetraktelsen*

I vårt föregående kapitel konstaterade vi två tendenser i Luthers uppgörelse med samtida lydnessuppfattningar. Den ena var *utvidgningen* av begreppet oboedientia-goda gärningar. Det andra var *omvärderingen* beträffande vilka gärningar, som kunde kallas goda. Vi konstaterade då att det var utvidgningen som var det för Luther verkligt originella. Han spränger därvid alla gränser och bryter sönder alla lydnessmönster genom att hävda, att *allt* vad en människa gör kan betecknas som goda gärningar. I och med detta är emellertid också något annat hävdat, nämligen att den faktor, som konstituerar oboedientia icke ligger i gärningarna som sådana, utan måste sökas någon annanstans. Och vi söker nu denna faktor i den *situation*, vari människan befinner sig.

Ett nyckelord i den situationsbetraktelse, där vi nu sätter in oboedientia, är *servum arbitrium*. Denna term utsäger, att människan i teologiskt hänseende icke är fri utan trålbunden under en av de båda stora makter, som uppfyller tillvaron, nämligen *Gud och djävul*. En människas situation kännetecknas av att hon antingen är trålbunden under Gud eller under djävulen. Med syndafallet inträffade detta, att människan, som i urtillståndet var trålbunden under Gud, i stället kom i tråldom under djävulen. Och detta förhållande kännetecknar fortfarande den fallna människans situation. Det är den situation, som varje människa föds in i.

Situationens betydelse för oboedientia går nu enklast att iakttaga hos den *fallna* människan. Den fallna människan har *servum arbitrium* under djävulen. Utifrån denna hennes situation vore det nu enkelt att demonstrera, att *allt* vad denna människa gör blir *ont*: »Korteligen, om vi äro under denna världens gud och utan den sanne Gudens verkande och utan hans Ande, så hållas vi fångna efter hans vilja, så att vi icke kunna vilja annat än vad han vill. Han är nämligen den starke, fullt beväpnade, som så bevakar sitt hus, att alla som han äger, leva i fred och icke kunna väcka till liv en rörelse eller en tanke mot honom.»¹²

Nu möter vi emellertid i detta sammanhang en svårighet. Det förhåller sig nämligen på det sättet, att den fallna människan också gör *sådant som är gott*, d.v.s. sådant som är i överensstämmelse med vad Gud befäller. Detta har då samband med att dualismen mellan Gud och djävul icke är absolut. Gud är den överlägsne. Och han uppehåller sin skapade värld gentemot allt, som försöker fördärva den. Hela det system av kallelser och ordningar, som vi möter hos Luther, är sålunda ett led i detta Guds uppehållande verk. Här begagnar sig då Gud av människor som sina redskap. Bekant är skildringen av människan

¹² O.t.v. sid. 59

som Guds rör och redskap, d.v.s. som Guds medarbetare i detta verk, när hon står i sin ordning och nås av befallningen att göra sin nästa allehanda gott.¹³ Här står då också den ogudaktige som medarbetare och gör då sådant som är gott. Men – och detta är det i vårt sammanhang viktiga – det sker *utan att situationen förändras*. Luther uttrycker detta sakförhållande så, att när den ogudaktige gör det som är gott, så gör han det *av tvång*, det är något som tvingas fram i strid mot den tendens, som dominerar människan. Lagen tvingar fram goda verk.¹⁴ Situationen förblir oförändrad. Och detta medför då, att dessa verk, som vi talat om – och som i och för sig är att betrakta som goda – dessa verk betraktas då coram deo som onda gärningar. Just på denna punkt kan vi alltså se, att det är *situationen*, som är det avgörande momentet i oboedientia och icke gärningarna. Trädet bestämmer frukten. Ett ont träd kan icke bära annat än ond frukt.

Vi har betraktat den *fallna* människans situation. Vi fann att den hade den effekten, att allt vad hon gjorde betraktades som ont. Vi övergår nu till den *kristna* människans situation. Om vi först ställer *servum arbitrium*-frågan, d.v.s. frågan om hennes förhållande till de två stora makterna i tillvaron, så kan det sägas om henne, att hon har *servum arbitrium under Gud* och icke under djävulen. Utifrån detta förhållande, skulle det då vara enkelt att dra den slutsatsen, att *allt* vad denna människa gör måste vara gott.

Emellertid ligger det icke så enkelt till. Där finns en faktor, som komplicerar det hela, och det är *corruptio naturae*. Genom fallet hände nämligen icke bara detta, att människan fick *servum arbitrium* under djävulen. Också detta hände, att hennes natur blev fördärvad. Vi hade när vi talade om den fallna människan icke så stor anledning att observera detta fördärv. Det ingår som en del av det onda herravälde, som hon är underkastad. Man kan uttrycka det så, att i den mänskliga naturen finns samma tendens som den som utmärker djävulen, nämligen tendensen att söka sitt eget: »Den ogudaktige, liksom hans härskare Satan, är, såsom jag har sagt, helt och hållet inriktad på sig själv och sitt, han frågar ej efter Gud och bryr sig ej om vad Gud tillhör; han söker blott sin rikedom, sin ära, sina verk . . .»¹⁵ När det gäller den fallna människan kommer detta naturens fördärv mera i medelpunkten och får sin särskilda betydelse, när det gäller att uppvisa, att den fallna människan – som icke har någon frihet att avkasta djävulsväldet – ändå belägges med skuld för detta herraväldes existens, eftersom

¹³ Martin Luther, Den stora katekesen. Översatt av Gustaf Ljunggren 1931, s. 45

¹⁴ Jmf. Gustaf Wingren, Luthers lära om kallelsen 1948, s. 56

¹⁵ O.t.v. sid. 200 f.

hennes fördärvade natur finner sig väl tillrätta med det och den fallna människan följaktligen *gärna* gör, vad hennes herre vill.¹⁶

När vi vänder blicken från den fallna människan till den *kristna* människan, så har vi redan konstaterat en väldig skillnad, nämligen att hon icke har servum arbitrium under djävulen utan under Gud. Nu hade man kunnat vänta, att denna skillnad också hade sträckt sig till corruptio naturae, så att naturen icke längre var fördärvad. Så är emellertid icke fallet. Luther understryker gentemot Latomus med stort allvar, att det är fråga om *samma* fördärv hos den kristna människan som hos den fallna människan: Där är ingen skillnad i och för sig.¹⁷ Han reagerar mot varje försök att bagatellisera detta fördärv eller att tänka sig det borttaget genom dopet. Detta betyder alltså, att i fråga om *situationen* är den kristna människans läge helt förändrat i jämförelse med den fallna människan. Om man återigen ser till naturens fördärv, så är läget detsamma. Vad betyder då detta för bedömningen av den kristna människans gärningar? Det betyder uppenbarligen, att den slutsats vi ovan ansåg oss kunna dra utifrån det faktum, att människan hade servum arbitrium under Gud, varför alla hennes gärningar följaktligen var goda, den slutsatsen går icke utan vidare att dra. Om man nämligen enbart såg till fördärvet, så skulle i själva verket den motsatta slutsatsen ligga närmast till hands, d.v.s. att alla den kristna människans gärningar var onda: »der Mensch tut Gutes, also sündigt er, denn der Mensch, der Gutes tut, ist das Subjekt und die Sünde ist seine wesenshafte Eigenschaft.»¹⁸

På något sätt måste alltså detta naturens fördärv elimineras, om vi skall kunna räkna med att den kristnes alla verk betraktades som goda. Vi skall då undersöka, om inte den kristna människans situation på något sätt kan åstadkomma denna effekt. Vi har redan redovisat *en* sida i denna situation. Det var detta, att den kristna människan hade servum arbitrium under Gud. Detta har givetvis sin betydelse för fördärvet. Det betyder, att den starkare är tillstädes och hindrar denna fördärvliga tendens, som finns i naturen, från att härska. Vi har att göra icke med peccatum regnans utan med peccatum regnatum.¹⁹ Det innebär, att fördärvet ständigt bekämpas och utdrives. Men *en* sak kan icke åstadkommas genom denna sida av situationen. Fördärvet kan icke *förintus*. Det finns kvar så länge människan lever. Och det är till substansen detsamma. Och det betyder,

¹⁶ O.t.v. sid. 57 f.

¹⁷ Martin Luther, Wider den Löwener Theologen Latomus. Hrsg. von H. H. Borchardt und Georg Merz 1953 (Wider Latomus) s. 106: In nichts unterscheidet sich die Sünde von sich aus, ihrer Natur nach, vor der Gnade und nach der Gnade . . . (WA 8, 107, 26 ff.)

¹⁸ Wider Latomus s. 63

¹⁹ Luther's Works Volume 12. Selected Psalms 1. Edited by Jaroslav Pelikan 1955 sid. 329: Therefore we must learn that the flesh still remains and that the task of the Spirit is to war against the flesh, lest the flesh accomplish that for which it lusts. (WA 40: 2, 353, 33 ff.)

att så länge det finns kvar — i sig oförändrat — så kan det bilda motiveringen till att den kristna människans gärningar betraktas som onda enligt regeln om trädet och frukten.

För att vi skall kunna få en utsaga om den kristna människans gärningar som goda, så krävs det alltså något i situationen, som kan åstadkomma, att fördärvet *icke existerar*. Nu finns där också i den kristna människans situation någonting, som förmår att åstadkomma detta, något som vi icke förut redovisat. Och det är *relationen till Gud som nåd och barmhärtighet*. Den kristna människan befinner sig under Guds nåd. Och denna relation medför då, att fördärvet icke blir tillräknat, att det alltså icke existerar i Guds ögon: »Denn in Wahrheit, wenn du von den Frommen die Barmherzigkeit entfernt, so sind sie Sünder und haben wirkliche Sünde, aber weil sie glauben und unter der Herrschaft der Barmherzigkeit leben und die Sünde in ihnen verdammt ist und beständig getötet wird, so wird sie ihnen nicht angerechnet.»²⁰

Så kan vi också när det gäller den kristna människan konstatera, att det är situationen, som är avgörande. Det är hennes situation, som gör, att alla hennes gärningar betraktas som goda gärningar, som oboedientia. Och om vi sedan gör en betydelsegradering inom situationen, så är det givetvis outhärligt, att hon har *servum arbitrium* under Gud. Men det till sist avgörande är, att hon befinner sig under Guds nåd, för endast denna relation förmår åstadkomma, att fördärvet icke existerar i Guds ögon, så att *coram deo* står en god människa, vars alla verk äro goda: »Denn durch ihr (die Barmherzigkeit Gottes) Erbarmen, nicht durch dein Laufen, sind deine Werke gut.»²¹

Vi sammanfattar nu vår situationsbetraktelse. Om någonting är att betrakta som oboedientia eller icke, beror ej på *vad* som göres, ej på gärningarna som sådana. Vår enda inskränkning är av negativ art. Det är självklart, att ingenting som är emot vad Gud befäller kan vara oboedientia. Allt hänger istället på *vem* som gör gärningarna. Närmare bestämt *i vilken situation* denna människa befinner sig. Det finns en situation, som omöjliggör all oboedientia — likgiltigt vad som göres — och det är den fallna människans situation. Det finns återigen *en annan* situation, som åstadkommer, att allt vad denna människa gör blir oboedientia, och det är den kristna människans situation. Vår nästa uppgift blir nu att undersöka, hur denna senare situation *åstadkommes*.

III. Oboedientia och Guds ord

I vårt föregående kapitel har vi satt in oboedientia i situationsbetraktelsen. Och vi fann då att situationen var avgörande för om vi kunde räkna med oboedientia

²⁰ Wider Latomus s. 85

²¹ Wider Latomus s. 89

eller ej. Om vi nu går vidare och frågar oss, hur den situation realiseras, som är den avgörande förutsättningen för oboedientia, tar vi närmast till uppgift att betrakta *gudsordets* roll för denna situationsskapelse. Vi väljer därvid medvetet en så allmän term som gudsordet. Därunder kan då inrymmas såväl skriften som det predikade ordet.

Vi börjar då med att konstatera, att samtliga fromhetsriktningar på Luthers tid räknade med *skriften som en förutsättning för oboedientia*. Om vi först vänder oss till *klosteridealet*, så förhåller det sig på det sättet, att de s.k. råd, varpå man byggde den högre sedlighet, som realiserades i klostren, föres tillbaka på ord av Jesus.²² — I »Devotio moderna» kan det sägas, att de olika bibelböckerna värderas efter som de förmår att leverera förebilder och mönster för det personliga religiösa livet.²³ Går vi slutligen till *Erasmus*, så såg han i Skriften fr.a. regler och anvisningar för ett moraliskt liv.²⁴

Skriften sättes alltså som en förutsättning för oboedientia i dessa med Luther samtida fromhetsriktningar. Men vi konstaterar då, att när man på detta sätt satte en positiv förbindelse mellan Skriften och oboedientia, så var det fråga om Skriften *som lag*. Vi lämnar i detta sammanhang åt sidan problemet om *vilka* anvisningar man närmast byggde på och frågan om utväljningsprincipen. Vi går nu till Luther och frågar oss, om vi har att göra med *samma sorts* förbindelse mellan gudsordet och oboedientia hos honom. Vi ställer alltså först frågan om *lagens* betydelse för oboedientia. Och frågan får då närmare bestämt ställas så, om lagen har någon betydelse för att skapa *den situation*, som är förutsättningen för oboedientia. Om vi då påminner oss hur Luther tecknar den fallna människans situation, så står det utan vidare klart, att lagen icke förmår att åstadkomma någon förändring i denna. Vi har redan hört, att denna situation kännetecknas av en total djävulsbesättelse, så att människan icke förmår att väcka till liv en rörelse eller tanke mot honom. Det är då uppenbart, att lagen icke förmår att medföra någon förändring här. Den förmår icke frälsa människan ur denna situation. För ex. Erasmus måste det bli annorlunda. Också han räknade med något ont hos människan, men det var då inskränkt till människans lägre del. Den högre, andliga delen var innerst inne ofördärvad. Här hade då lagen en uppgift att bli en bundsförvant för den högre delen i dess kamp mot den lägre

²² Se R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Dritter Band 1930 s. 501: »Diese drei Gelübde begründen den Eintritt in den Mönchsstand, indem sie den drei Räten entsprechen. Im übrigen können nach anderer Zählung auch zwölf Räte ausgeführt werden;» not 2 samma sida: »Alle diese weiteren Räte werden ebenfalls auf Sprüche Jesu zurückgeführt.»

²³ P. Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und »Devotio moderna»* 1917 s. 119 f.: »Nach dem abgestuften Masse ihrer Fähigkeit, Vorbilder und Vorschriften für das persönlich religiöse Leben zu liefern, werden die einzelnen Bücher der Bibel beurteilt.»

²⁴ R. Bring, *Dualismen hos Luther* 1929, s. 270

och anvisa sådana gärningar, som underlättade människans förändligande. För Luther existerade icke någon sådan högre, ofördärvad del. Och därmed kunde lagen icke få samma funktion som hos Erasmus. I stället får lagen hos Luther en annan mening, som går väl samman med tanken på den totala djävulsbesättelsen. Den förmår icke medföra någon förändring i hennes situation, meddelar ingen kraft härför. Men den *kan avslöja den situation*, vari hon sedan fallet befinner sig. Dess uppgift är m.a.o. – vilket Luther gång på gång upprepar för Erasmus – att uppenbara synden: »Men skriften framställer människan så att hon ej blott är bunden, olycklig, sjuk och död utan ock under påverkan av Satan sin furste till sin blindhets elände lägger det eländet, att hon tror sig vara fri, lycklig, löst, mäktig, frisk och levande . . . Det är därför Satans verk att hålla människorna fångna, att de ej inse sitt elände, utan förmena sig förmå allt som säges. Men Moses' och lagstiftarens verk är tvärtom att genom lagen uppenbara för människan hennes elände, för att så förbereda den i självkänedom krossade och tillintetgjorde för nåden och sända honom till Kristus, att han må bli frälst.»²⁵

Lagens betydelse för Luther är alltså att avslöja människans situation. Däremot har den ingen förmåga att *förändra* denna situation. Ensam med lagen kommer därför människan – om hon icke får hjälp annorstädes ifrån – att hamna i förtvivlan och obotfärdighet. Lagen har m.a.o. så långt ifrån någon förmåga att befria människan ur fallets situation, att den snarare driver henne djupare in i denna situation. »Ty här anges, hur den fria viljan förhåller sig och vad den förmår, då den insett synden, eller vid omvändelsen, nämligen att den blott kan sjunka ned i ett sämre tillstånd och till synderna foga även förtvivlan och obotfärdighet, om ej Gud genast komme till hjälp och med löftesordet återkallade och upprättade.»²⁶

Lagen har alltså i denna funktion ingen *positiv* betydelse för oboedientia. Om inte *evangeliet* kom till hjälp så skulle lagen bara göra situationen värre. När vi söker efter gudsordets betydelse för oboedientia, så blir det inte fråga om ordet som lag utan om ordet som *evangelium*. Vi undersöker evangeliets betydelse för oboedientia. Vi sätter då först likhetstecken mellan evangelium och *budskapet om Kristus*. Det är enl. Luther detta budskap som är skriftens huvudsakliga innehåll. Det möter oss i form av löften i G.T. och som ett budskap om vad som skett i N.T. Om man tar bort Kristus ur skriften, så är också huvudsaken borta: »Tag bort Kristus ur skriften – vad finner du vidare däri?»²⁷

Skall vi finna en positiv förbindelse mellan skriften och oboedientia, så får vi

²⁵ O.t.v. sid. 138 f

²⁶ O.t.v. sid. 148

²⁷ O.t.v. sid. 14

vända oss till skriften som *evangelium* och evangeliet är lika med Kristus, har Kristus till sitt innehåll. Vi behöver emellertid här att göra en precisering. Det förhåller sig nämligen så, att också andra fromhetsriktningar ser en positiv förbindelse mellan Kristus och oboedientia. Genom medeltiden går en stark strömning av *Imitatio Christi*. Kristus själv blir den oförlikneliga förebilden för ett fromt liv: »För den katolske munken var Kristus förebild. Det gällde för honom att efterbilda att på grund av sina egna naturliga resurser och med nådens hjälp efterbilda det livsideal, som Kristus på ett förebildligt sätt företräder.»²⁸ Också för *Erasmus* hade Jesus en utomordentlig betydelse som förebild.²⁹ För Erasmus bör det alltså ha känts som en orättvis förebråelse, som Luther gör honom, att han talade som om kristen fromhet kunde finnas utan Kristus: »Ty Kristus nämner du ej med en enda antydning, som om du menade, att kristen fromhet kan finnas utan Kristus.»³⁰

Också andra fromhetsriktningar räknar med Kristi avgörande betydelse för oboedientia. Emellertid föreligger här en betydande skillnad i förhållande till Luther. Man räknar med Kristus, men det är då, väl att märka, fråga om Kristus *som lag*, som exempel. Det är människan Kristus sådan han skildras på evangeliernas blad som ger ett oförlikneligt *mönster för ett fromt liv*, som det gäller att efterlikna. Luther är nu väl medveten om att Kristus också kan betraktas under lagens förtecken. Han kan också anbefalla en sådan betraktelse, d.v.s. av Kristus som exempel. Men han anbefaller försiktighet. Det är något som man kan göra på glädjens dag, då ingen anfäktelse är för handen.³¹ Men i denna funktion har Kristus enligt Luther ingen positiv betydelse för oboedientia – lika litet som någon annan lag. Eller rättare sagt: hans betydelse sträcker sig precis så långt som lagen över huvud, nämligen att uppenbara den gamla situationen, att avslöja synden, men han förmår icke att skapa någon ny situation i sin egenskap av förebild och exempel.

Skall vi finna någon positiv förbindelse mellan Kristus och oboedientia, så är det icke fråga om Kristus som exempel utan det är fråga om *evangeliet om Kristus*. Detta evangelium är då något annat än en idealbild, som hålles fram för människan för att hon skall försöka ta sig upp till den, leva upp till den.

²⁸ R. Josefsson, *Ödmjukhet och tro* 1939 s. 91 f.

²⁹ Jmf. R. Bring, *Kristendomstolkningar i gammal och ny tid* 1950 s. 201 om Erasmus' syn: »I hela detta fromhetsideal är Kristus läraren, förebilden och den levande hjälpen i den kristnes kamp.»

³⁰ O.t.v. sid. 17

³¹ Martin Luther, *Stora Galaterbrevskommentaren*. Ny svensk tolkning jämte inledning av M. Lindström 1954 s. 406: »Men Kristus såsom förebild skall jag icke låta framhållas för mig utom på glädjens dag, då jag icke har någon anfäktelse.»

Genom evangeliet kommer i stället den himlafarne Kristus *ner till människan*, ner till syndaren, och *förvandlar hennes situation*; »... genom evangeliet kommer den starkare för att besegra husets trygge innehavare.»³² Fångnen befrias och ett nytt herravälde upprättas över människan, så att hon får servum arbitrium under Gud. Luther kan ta bilden av Kristus – kämpan och härföraren – som *strider i oss* mot det onda: »Christus heisst der Herr Zebaoth, das ist: ein Gott der Heerfahrt oder Heerscharen, der immer krieget und in uns zu Felde liegt.»³³ Med Kristus kommer, och tillsammans med honom hör också, allt det *positiva och nya*. Luther talar om detta i högstämmda ordalag. Han talar i Galaterbrevskommentaren om att *ikläda sig Kristus*. Detta är detsamma som att avkläda sig den gamla människans gärningar och att det i dess ställe födes en ny människa, varvid i de döpta uppstiger »ett nytt ljus och en ny eld, där uppstå nya, fromma känslor, gudsfruktan och gudsförtröstan och hopp. Där uppstår en ny vilja. Detta är att i egentlig och evangelisk mening ikläda sig Kristus.»³⁴ Vi finner hos denna människa en ny *villighet*, när det gäller Guds vilja. Där skapas hos henne samma tendens, som den som utmärker lagen och som icke är något annat än *kärleken* till nästan. Hon blir glad i och älskar sin nästa.³⁵

Men vi har ännu icke redovisat det viktigaste, som Kristus gör, när det gäller situationsförändringen. Vi har sett, hur han återupprättar servum arbitrium-förhållandet under Gud och allt vad som därmed följer. Men det allra viktigaste är, att han återupprättar *relationen till Gud som nåd och barmhärtighet*. Detta kan så uttryckas, att han kläder människan i sin *rättfärdighetsklädnad*.³⁶ Och av vad vi förut sett angående fördärvet hos den kristna människan, så förstår vi utan vidare att *denna* sida av Kristi verksamhet är den viktigaste. Fördärvet blir nämligen aldrig utrensat. Kristus kämpar emot det, men han har alltid synd – samma synd framför sig. Och detta nya, som vi har talat om och som kommer med Kristus, det kan aldrig fattas så, att vi får att göra med en ny och förvandlad mänsklig natur. Subjektet för detta nya etos är icke en förvandlad mänsklig natur – det är Kristus själv. Och det innebär, att det försvinner, om Kristus resp. Anden försvinner. Då försvinner både glädjen och villigheten.³⁷ Allt kommer alltså till sist att hänga på *övertäckandet*

³² O.t.v. sid. 201

³³ Citatet från P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers 1963 s. 189 not 67

³⁴ Stora Galaterbrevskommentaren s. 294

³⁵ Jmf. Wingren a.a. sid. 53

³⁶ Luther's Works Vol. 12 sid. 367: We should note diligently that this purity is an alien purity, for Christ adorns and clothes us with His righteousness (WA 40: 2, 407, 30 ff.)

³⁷ Wingren a.a. sid. 53 nederst

av fördärvet. På denna Kristi rättfärdighetsklädnad. Under den är nämligen människan likadan som förut.³⁸ — Och därmed kommer uppenbarligen också bedömningen av detta nya etos, som Kristus själv skapar, att bli beroende av detta med rättfärdighetsklädnaden, som ju är det som åstadkommer, att människan själv betraktas som god i Guds ögon, och därmed också allt vad hon gör och känner, hennes kärlek och villighet, hennes gärningar i kallelsen ja, *allt* vad denna människa gör.

Vi summerar nu, vad vi kommit fram till, när det gäller gudsordets betydelse för oboedientia. Om vi delar upp ordet i lag och evangelium, så kunde det synas naturligt, om lagen fick denna betydelse. Den anvisar nämligen vilka gärningar som är goda. Emellertid har situationsbetraktelsen visat, att endast en faktor, som påverkar *situationen* kan ha betydelse för oboedientia, eftersom det är situationen som avgör, om en gärning skall betraktas som god eller ond. Lagen förmår nu icke att skapa en situation, som gör gärningarna goda. Den kan göra nytta genom att uppenbara synden, d.v.s. den gamla situationen, och så bereda människan för evangeliet men den förmår icke att skapa någon ny situation. Detta förmår endast *evangeliet*. Och det förmår detta därigenom att det handlar om Kristus. Det förmedlar då till människan — icke Kristus som idealbild (då blir det fråga om lag) utan den närvarande och handlande Kristus, som gör människan till servum arbitrium under Gud, d.v.s. besegrar det onda och hos människan skapar en ny villighet och samstämdhet med Guds vilja, men fr.a. kläder han människan i sin rättfärdighetsklädnad, så att fördärvet övertäckes och där, coram deo, står en ren och god människa, vars alla gärningar följaktligen betraktas som goda. Denne Kristus, som ges människan genom evangeliet, skapar m.a.o. den situation, som är oboedientia's förutsättning.

Vi har talat om ordet som oboedientia's förutsättning och preciserat det närmare så, att med evangeliet göres Kristus närvarande och förvandlar därmed människans situation. Innan vi avslutar denna avdelning om gudsordet krävs emellertid *ännu en precisering*. Det är nämligen icke vilket ord som helst som har denna effekt. Det gäller enligt Luther endast om det *predikade* ordet, det talade ordet. Det förhåller sig nämligen så, att endast med detta ord ger Gud *sin Ande*. Och det är Anden som gör Kristus närvarande.³⁹ Varför det skall vara på det sättet, att Kristus ges endast med det predikade ordet, förklarar Luther så, att Gud vill ha människor till sina medarbetare. Det gäller på hela det vida fältet av kallelser och ordningar, att människor samarbetar med Gud.

³⁸ Luther's Works Vol. 12 sid. 367: So if you look at a Christian without the righteousness and purity of Christ, as he is in himself, even though he be most holy, you will find not only no cleanness, but what I might call diabolical blackness. (WA 40: 2, 407, 32 ff.)

³⁹ Se Regín Prenter, Spiritus Creator. Studier i Luthers Theologi 1946 sid. 119

Det gäller också här i predikarens ämbete: »Varför gör han ej vad han gör utan ett talat ord . . . Det har så behagat Gud att meddela Anden icke utan, men med ordet, på det att han må ha oss till sina medarbetare, i det vi låta höra i det yttre, vad han själv allena inger i det inre, varhelst han vill . . .»⁴⁰

Så har vi fått det hela än mer preciserat. Vi har förts från lagen till evangeliet. Och vi har till sist förts till det predikade ordet. Det är budskapet om Kristus, den predikade Kristus, som åstadkommer den situationsförvandling, som är oboedientia's förutsättning.

IV. Oboedientia och gudsbilden

Vi har i det föregående talat om situationen som avgörande för om vi kan räkna med oboedientia eller ej. Det finns *en* situation som omöjliggör oboedientia. *Allt* vad den människan gör blir onda gärningar, blir synd. Det finns *en annan* situation, som åstadkommer, att allt vad människan gör betraktas som goda gärningar – som oboedientia. Detta förhållande kan också belysas utifrån *den gudsbild*, som s.a.s. hör hemma i respektive situation. Det förhåller sig nämligen på det sättet, att människan, som lever i den av fallet bestämda situationen, icke har samma bild eller föreställning om Gud som den människa, som lever i den nya situationen.

Olikheten i gudsbilden framstår allra klarast, när vi betraktar människans reaktion i ett bestämt läge, närmare bestämt, när hon ställes inför *den suveräne Guden* eller, vilket är en och samma sak, när hon blir den åt Gud helt utlämnade människan. Detta sker vid två tillfällen. Det sker, då hennes synd uppenbaras för henne, d.v.s. när den av fallet orsakade situationen uppenbaras i hela sin vidd. Det sker vidare, när hon ställes inför *deus absconditus*, d.v.s. budskapet om den Gud, som icke låtit sig uppenbaras och i vars outgrundliga rådslut det ligger om en människa skall bli frälst eller gå förlorad. Nu kan det sägas att den fallna människan värjer sig mot båda dessa sanningar. Hon värjer sig mot sanningen om sin synd genom att förneka det totala fördärvet och den totala djävulsbesättelsen och genom att hävda liberum arbitrium, d.v.s. att det hos henne finns ett ofördärvt område, vars godhet icke kan gå förlorad, i kraft av vilken människan kan samarbeta med nåden vid frälsningen. Och hon värjer sig mot *deus absconditus* genom att föreskriva den suveräne Guden lagar och regler, varigenom han kan bemästras, så att hans reaktioner och handlingssätt kan förutses.

Det drivande motivet bakom denna den fallna människans reaktion emot

⁴⁰ O.t.v. sid. 171

tanken på Guds suveränitet framgår allra klarast, när hennes försök att värja sig mot denna tanke misslyckas. Hon reagerar då med *förtvivlan*. Detta är något som kännetecknar den fallna människan och den fördärvade natur, som den kristna människan har gemensam med den fallna människan. Denna människa har alltså en Gud, vars *suveränitet uppleves som en katastrof*. När hon upplever, att hon är utlämnad åt denne Gud, så förnimmes det som hennes undergång. Därmed är det klart, vilken karaktär hennes guds-bild har. Det är en Gud, som man i högsta grad *misstror*, som man på olika sätt måste gardera sig mot. Det är den Gud, som *hatar syndaren*.

Denna föreställning om Gud, denna *vantro* kommer nu att sätta sin prägel på den fallna människans gärningar. Gärningarna kommer nämligen att begagnas som medel för att göra denna vrede gud *välvillig*. Detta förklarar då vissa drag, som vi uppmärksammat och som Luther kritiserar i samtida lydnessuppfattningar. Skall gärningarna nämligen tjäna detta ändamål, då faller det sig naturligt att man fr.a. intresserar sig för gärningarna som sådana, *vilka* gärningar som bäst kan åstadkomma detta resultat. Då mäter man deras meritvärde: »Das sein alle die durch vil guter werck (als sie sagenn) got sich wolgefellig machen wollen unnd gotte sein huld gleich abkeuffen als wer er ein trewdler odder tagloner der sein gnad und hult nit umbsonst geben wolt» ... (Von den guten Werken 1520).⁴² Då kommer de *självpåfunna* verken in i bilden, när man funderar över vilka verk, som bäst för till målet. Och då skiljer man mellan olika verk, skapar lydnessmönster etc. Och då händer det, att *en annan bild* skjutes åt sidan, nämligen *bilden av nästan*. Man kastar bort från Guds bud och befallning, som just visar hän mot nästan: »Aber gottis gebot dringen uns zu unserm nehsten das wir dadurch nur nutzlich sein . . .»⁴³ Därmed kommer den fallna människan i konflikt med Guds bud.

Det mest karaktäristiska draget i den fallna människans handlande är emellertid *ovissheten* om huruvida det hon gör verkligen behagar Gud: »Wir finden yr viel diedo bete fasten stiffen dis und das thun ein gut leben furen vor den menschenn welch sso dw fragest ob sie auch gewiss sein das es gotte wolgefalle was sie also thun. Spreche sie Nayn sie wissens nit odder zweyfelndran.»⁴⁴ Och detta med ovissheten blir i sista hand avgörande för bedömningen av gär-

⁴¹ Luther's Works Vol. 12 sid. 313: All men judge this way: »You are a sinner, but God is righteous. Therefore He hates you, therefore He inflicts punishments upon you, therefore He does not hear you.» Nothing in our nature can deny this conclusion.

⁴² Luthers Werke I, 235, 17 ff.

⁴³ Luthers Werke I, 266, 25 f.

⁴⁴ Luthers Werke I, 229, 35–39

ningarna. För här gäller regeln, att om man tvivlar på Guds bevågenhet, tvivlar på att något behagar Gud, så behagar det honom icke: »Men om denna ära saknas, så att samvetet ej vågar att säkert veta eller förtrösta på, att detta behagar Gud, så är det visst, att det ej behagar Gud. Ty såsom det tror, så har det ock; ty det tror icke, att det med visshet behagar Gud, något som dock är nödvändigt, då just detta är otrons brott att tvivla på Guds bevågenhet, han som vill, att man skall tro på honom och hans bevågenhet med den allra fastaste tro.»⁴⁵

Det som kännetecknar den naturliga människan är alltså, att hon icke kan komma till visshet om att det hon gör behagar Gud. Och därmed är då allt, vad hon gör, dömt. Bakom denna hennes ovisshet ligger nämligen en falsk bild av Gud, bilden av den vrede guden. Denna föreställning väcker då Guds vrede. Den är nämligen en förolämpning mot Guds Majestät, som just består i hans barmhärtighet. Här kommer alltså satsen att gälla: som du tror, så har du.

Tror man att Gud är vred, så *är* han också vred.⁴⁶ Otron bildar alltså s.a.s. ett ferment i *allt* vad den fallna människan gör och åstadkommer, att det blir ont i Guds ögon.

Så kan det alltså sägas, att den falska gudsbilden blir bestämmande för den fallna människans handlande, *dels* så att det får en viss yttre karaktär med att skilja mellan gärningar och välja ut sådana, som speciellt skulle behaga Gud, *dels* så att Guds befallningar, (det som Gud *verkliga*n befallt) blir åsidosatt — men *också* så att *otron* bakom gärningarna förvandlar allt vad hon gör till synd.

Vi vänder oss nu till människan i den *nya situationen*. Vi betraktar hennes gudsbild. Vi ställer henne då först inför budskapet om Guds suveränitet och iakttar hennes reaktion. Hon reagerar då icke med förtvivlan, varken när hon ställes inför sin egen synd eller inför deus absconditus. Att vara utlämnad åt den suveräne Guden betyder nämligen icke för henne någon katastrof, eftersom hennes Gud icke är den vrede utan den försonade Guden, den Gud som är full av barmhärtighet. Det är en Gud som hon icke alltid förstår, men hon lämnar då Guds fördolda vilja och håller sig till deus revelatus och väntar på lösningen av alla frågor i härlighetens ljus, där det skall bli uppenbart, att den Gud som förutbestämmer icke bara till frälsning utan också till fördömelse, dock är barmhärtig.⁴⁷

Nu kommer denna bild av Gud som den barmhärtige att få bestämda *konse-*

⁴⁵ O.t.v. sid. 321 f.

⁴⁶ Luther's Works Vol. 12 sid. 322: The thought of God's wrath is false even of itself because God promises mercy; yet this false thought becomes true because you believe it to be true.

⁴⁷ Jmf. O.t.v. sid. 56 och 358

kvenser för gärningarna. Här bortfaller då först alla anledningar till att *skilja* mellan gärningar och plocka ut vissa med särskilt meritvärde. För trons människa är nämligen gärningarna icke något medel att försona Gud, då ju Gud redan är försonad. Hon handlar därför rakt fram, utan några biavsikter. Och det blir för henne naturligt att tjäna sin nästa. När tron är där, så är nämligen också kärleken där, och kärleken ställer i centrum hennes nästa, som behöver hennes hjälp. När en människa har kommit till tro, d.v.s. har ställt sig under Guds nåd, så blir det därför för henne naturligt att gå ut och tjäna sin nästa: »And after he has thus been received into grace, he goes out from God, turns to men, and carries out the commandment of God pertaining to the service of men.» Och hon uppsöker då inga självvalda verk utan det som Gud befallt i kallelse och ordning.⁴⁸

Men den viktigaste skillnaden ligger i *vissheten*. I detta att hon är viss på att det hon gör *behagar Gud*. Hon bygger då denna visshet icke på de gärningar hon gör utan på något helt annat, på Guds nåd och välbehag i Kristus.⁴⁹

Den kristna människan lever i vissheten om att hon själv och allt vad hon gör är välbehagligt inför Gud, därför att hon står iklädd Kristi rättfärdighetsklädnad och har Kristus boende hos sig. Och då gäller också här regeln: som du tror, så har du. I denna sin tro bevisar hon nämligen Gud den allra högsta ära: »Icke heller fordrar Gud av människan något mera, än att hon giver honom hans ära och gudomlighet d.v.s. håller honom icke för en maktlös avgud utan för en Gud, som ser, hör, förbarmar sig och hjälper. Då han får detta har han sin gudomlighet oanfäktad. Han har allt vad det troende hjärtat kan giva honom.»⁵⁰

Så kommer tron att i Kristus stå under Guds välbehag att åstadkomma att allt vad den kristna människan gör verkligen behagar Gud. Allting *blir* gott i Guds ögon. (Synderna ser han icke): »Dan in diesem werck (tron på Kristus) mussen alle werck gan und yrer gutheit einfluss gleich wie ein lehen vo ym empfangen . . .»⁵¹ Tron förvandlar, skulle vi kunna säga, allt vad den kristna människan gör till goda verk, till oboedientia. Det som tjänar Gud definieras sålunda ». . . dem alles dienet was ym glauben geschehen geredt gedacht werden mag.»⁵²

⁴⁸ Luther's Works Vol. 12 sid. 72

⁴⁹ När människan griper om försoningens faktum, så som den uppenbaras i Ordet, så upprättas hennes samvete, så att hon vet och tror, att både hon och hennes verk genom Kristus är välbehagliga coram deo: Quomodo non placeam ego et opera omnia mea, si Christus meus est et ego Christi (Luthers Werke II, 212, 20 ff.)

⁵⁰ Stora Galaterbrevskomentaren sid. 195

⁵¹ Luthers Werke I, 229, 33 f.

⁵² Luthers Werke I, 230, 16 f.

Vi skulle alltså kunna säga, att också Luther uppmanar till goda verk, till oboedientia, men icke så att han anvisar vissa gärningar eller en viss livsföring, som skulle vara garanterat god. Människan uppmanas i stället att lära sig *att handla i tro*: »Nu ist da kein glaub kein gut gewissen zu got. darumb sso ist den wercken der kopff ab und all yr leben unnd gute nichts. Da her kompts wan ich denn glauben sso hoch anzihe und solch ungleubige werck furwirff schul-dige sie mich ich vorbiete gute werck sso doch ich gerne wollte recht gutte werck des glaubens leren.»⁵³ Det gäller m.a.o. för människan att aktualisera för sig den situation, i vilken hon står, och då fr.a. detta, att hon står iklädd Kristi rättfärdighet, och därmed också se hur hennes gärningar blir behagliga inför Gud. I stora Galaterbrevskomentaren ges en skildring av denna trons syn på hur den kristna människan ter sig coram deo: »Där den (den helige Ande) är för handen, är därför de frommas liv ett målmedvetet löpande, även om det förefaller vara ett krypande. Det syntes visserligen oss att allt går tungt och trögt, men vad som synes oss trögt är snabbt inför Gud, och det som i våra ögon nätt och jämnt kryper fram, det springer snabbt inför honom. Det som i våra ögon är svårmod, synd och död, det är inför Gud glädje, rättfärdighet och liv för Kristi skull, genom vilken vi äro fullkomliga.»⁵⁴ Så får då också den kristnes gärningar erfaras denna upphöjelse coram deo; då blir den minsta gärning dyrbar genom tron: »dan findet er sein hertz in der zuvorsicht das es gote gefalle sso ist das werck gut wan es auch sso gering were als ein strohalmen auffheben.»⁵⁵

⁵³ Luthers Werke I, 230, 4–8

⁵⁴ Stora Galaterbrevskomentaren s. 404

⁵⁵ Luthers Werke I, 231, 4 ff.

THEOLOGISK LITTERATUR

GILLIS GERLEMAN: *Studien zu Esther. Stoff. Struktur. Stil. Sinn (Biblische Studien 48)*. 48 sid. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, Neukirchen-Vluyn 1966. Pris DM 4,20.

Esters bok är en av de mest diskuterade böckerna i GT. Bokens säregna innehåll är sådant, att det ställer både forskaren och bibelläsaren på hårda prov. Varför har denna bok, som icke ens nämner Guds namn, över huvud kommit in i kanon? Och hur skall själva berättelsestoffet historiskt förstås och förklaras? Alla är ense om att vi här har att göra med en sen judisk legend utan annat historiskt värde än det som ligger i själva den allmänna miljöskildringen, men även som legendariskt kräver stoffet en förklaring från synpunkten av dess ursprung och dess inre mening. Man har tänkt sig en mytologisk bakgrund till det hela. Man har tolkat boken i ljuset av den internationella sagoskatten. Gerleman anlägger i sin kommentar en synpunkt som hittills förbisetts. Hans tes är att historien om Ester och purimsfesten medvetet är gestaltad med Josefs- och uttågshistorien i Genesis och Exodus som förebild. Gerleman framletar en mängd drag som är gemensamma för de båda berättelseförlöppen. I de båda fallen är det fråga om samma huvudtema: judafolkets förtryck i ett främmande hedniskt land, dess befrielse genom en heroisk gärning, inrättandet av en högtid i den judiska festcykeln.

Många av de av Gerleman framdragna beröringspunkterna är högst slående och övertygande, andra kanske mindre påtagliga. Under alla förhållanden är själva huvudsynpunkten att nödvändigt räkna med vid alla kommande undersökningar av Esters bok.

Det förefaller, som om man skulle kunna gå ännu ett steg vidare. Det tycks i det gamla Israel ha odlats en litterär genre, just ägnad motivet judafolkets förtryck av främlingar och räddning genom ett hjältedåd. Ett annat exempel som förtjänar ihågkommas i detta sammanhang är Judits bok bland de »apokryfiska» böckerna. Även här är det fråga om en underbar räddning genom en kvinnas hand. Med lätthet kan man också här finna slående likheter med Esters bok, t.o.m. i enskilda detaljer.

Gerlemans kommentar innehåller också fina iakttagelser rörande stilen och språket i Esters bok. Hans observationer är trots kortheten starkt fängslande. Man känner i mycket igen mästaren och läraren Albert Wifstrands sensibla sätt att handskas med litterära och filologiska subtiliteter.

JOH. LINDBLOM

GILLIS GERLEMAN: *Das Hohelied. Biblischer Kommentar. Altes Testament, XVIII 2,3*. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, Neukirchen-Vluyn 1963–65. Tillsammans med Ruth 1965, 235 sid. Pris inb. DM 29, 50.

Den nutida bibelläsaren har svårt att komma till rätta med de allt annat än religiöst klingande poemen i den bok som av gammalt kallats Höga visan eller Salomos Höga visa, som det hette i vår gamla bibel. Få är väl de ibland oss som i dag förmår att till sin uppbyggelse tolka dessa dikter allegoriskt såsom syftande på Gud och den fromma människan eller Kristus och själen resp. kyrkan. För Bernhard av Clairvaux och andra medeltida mystiker gick det lättare på grund av den förut-sättning de hade i den heta kristusmystiken med dess subtila erfarenheter. Ännu

i denna tid torde den allegoriska tolkningen vara den vanliga inom den katolska kristenheten. Johann Gottfried Herder banade här som annorstädes inom det gammaltestamentliga litteraturområdet vägen för en profan tolkning. Han såg i H.V. folklig kärlekspoesi utan allegorisk syftning. Under intryck av den moderna kultentusiasmen inom bibelvetenskapen har en rad nyare tolkare velat se H.V:s ursprung i icke israelitisk kultmytologi, t.ex. i den syriska Adonis-Tammuzkulten med dess ritualtexter. Men den herderska uppfattningen tycks i sina grunddrag alltmör ha slagit igenom. Gerleman ser i H.V:s poemer kärleksdikter av profan karaktär. De är, menar Gerleman, dock icke »folkliga» i egentlig mening, utan bör betraktas som en högt utvecklad konstdikning, icke utan ett konstnärligt raffinement och uppkommen i hovkretsar, troligen under den salomoniska epoken. Man kan tänka på ett stort antal av våra »folkvisor» som har ett högst »aristokratiskt» ursprung. De enskilda dikterna har i många fall varit fristående och självständiga kväden, men de har samlats tillhoppa till ett någorlunda fast helt, behärskat av samma personuppsättning och samma motivkrets, utan att man dock bör söka efter ett »dramatiskt» fortskridande, såsom somliga, med våldförande av texten, velat göra. De enskilda dikterna håller sig ej heller alltid strikt till bokens egentliga tema, utan förses med lyriska utvikningar av egenvärde, precis som fallet är med de poetiska talen i Jobs bok.

Gerlemans egentliga insats i H.V:s tolkning är framför allt hans klara uppvisande av sambandet mellan dess kärlekslyrik och den som vi känner på andra håll i den gamla orienten, framför allt från Egypten. Likheter mellan H.V:s erotiska poesi och de gamla egypternas är faktiskt mycket slående. Gerleman stannar ej vid de allmänna dragen, han visar

också att enskilda detaljer i H.V. har motsvarigheter i egyptiska texter. Icke minst intressant är hans påvisande av hur H.V:s beskrivningar av den mänskliga kroppens skönhet stundom är direkt influerad av den egyptiska skulpturala konsten. Efter vår smak högst obegripliga beskrivningar på ögon, ben, hals, bål osv. får lätt sin förklaring, om man ställer sig inför de gammalegyptiska bildverken med deras sätt att återge människokroppens särdrag (se t.ex. 4: 1–5; 5: 14–15; 7: 1–5).

Gerleman genomför konsekvent den uppfattningen att H.V:s kärleksdikter handlar om förhållandet mellan två fria unga älskande, icke om brud, brudgum och bröllop. Bruden och brudgummen är liksom konungen och drottningen, herden och herdinnan, trädgården och vingården osv. poetiska bilder och klichéer, litterära förklädnader — Gerleman kallar dem »litterära travestier». Det är möjligt att så är fallet. Men anmälaren anser det icke otroligt att bland dikterna också ett och annat bröllopskväde smugit sig in. Vissa antydningar i den riktningen saknas icke (t.ex. 3: 11). Vi känner från forntiden också bröllopsdikter med liknande skönhetsskildringar och liknande bildspråk. Ps. 45 i Psaltaren är ett sådant bröllopskväde. Ett annat, om också från en annan miljö, finns insprängt i de apokryfiska Tomasakterna. Här skildras bruden på ett sätt som mycket påminner om skildringen av den kärlekskranka flickan i H.V. Också i detaljerna finns likheter. Såsom i H.V. den unga kvinnans hals liknas vid ett torn, ett elfenbenstorn, liknas brudens hals i Tomasakternas bröllopskväde vid en trappa som reser sig i höjden. Man förstår att den höga halsen hörde till det fornorientaliska skönhetsidealet (kap. 6–7).

Det vore frestande att ingå på enskilda tolkningar av den ofta mycket svåra texten. Det är här omöjligt. Skarpsinne och grundlighet möter oss överallt, om man

också ibland är benägen att anse tolkningarna som »provisoriska», vilket Gerleman i flera fall själv erkänner. För den som kan hebreiska erbjuder Gerlemans kommentar en verkligen spännande läsning. Till sist må en antydan ges om Gerlemans förklaring till att H.V. kommit att få en plats i kanon. Dess anknytning till konung Salomo har varit av stor betydelse i detta sammanhang. Vi erinras också om att man i det gamla Israel ställde sig öppnare och friare till det erotiska livet än i senare tider. Att man längre fram i judendomen tolkade H.V. allegoriskt är en annan sak. Det känns skönt att man i denna del av Neukirchenkommentaren slipper dessa med »Ziel» rubricerade stycken som på ett ofta oroande sätt vill från de gammaltestamentliga texterna dra linjerna ut till det nytestamentliga området. H.V. är i själva verket mindre ägnad än någon annan gammaltestamentlig skrift som utgångspunkt för teologiska betraktelser.

JOH. LINDBLOM

LEIF GRANE: *Pierre Abélard. Filosofi og Kristendom i Middelalderen*. 206 sid. Gyldendal. Köpenhamn 1964. Pris d. kr. 26: 50.

Man har inte sällan anledning att fråga sig, varpå det beror, att föreställningen om »den mörka medeltiden» är så svårutrotad. Grane är inne på denna sak, när han inledningsvis tar upp den vanliga uppfattningen om medeltiden såsom »den 1000-åriga dvaletilstand, der er bestemt af kirkens overherredømme». Detta är, påpekar han, en filosofihistorisk kliché, som inte är utan samband med att sekelskiftets teologi hade låga tankar om denna period. Ett exempel, som anförs, är Harald Høffding. Om Alf Ahlberg, Filosofiens historia heter det, att den har »et ret fornuftigt, men meget summarisk afsnit om skolastiken»; i detta sammanhang hän-

visas för övrigt till Bengt Hägglund, Teologins historia (s. 182). I förbigående kunde det tilläggas, att varken Aspelin eller Wedberg »springer middelalderen över». Den senare skriver: »Den väldiga alltjämt existerande medeltida filosofiska litteraturen ligger till större delen skingrad i manuskript i alla möjliga bibliotek i Europa. Ingen har f. n. en överblick över vad som verkligen står i denna litteratur, och det kommer väl att dröja många generationer, innan situationen väsentligt förbättrats» (Filosofins historia. Antiken och medeltiden, s. 7).

Ett nutida teologiskt fenomen, som tvevelsutan bidragit till att konservera den onyanserat negativa synen på medeltiden, är diskussionen om sekulariseringen. Om man här bortser från den populära debattens karikatyrartade uppfattning om den medeltida människan, kan det likväl sägas i själva den grundläggande synen på den filosofiskt-teologiska utvecklingen ligga en tendens att reducera medeltiden till en intermedia aetas, en mellanperiod, som man saklöst kan »springe över». En sådan mening blir lätt följden av t. ex. Gogartens framställning av den metafysiska feltolkningen av tron, som beror på ett från den sengrekiska filosofien övertaget sätt att tänka, och som först övervinns av Luther, om också endast i princip (jfr Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, ss. 157 ff).

I Granes bok »rycker oss medeltiden närmare» och framstår såsom ett väsentligt led i den utveckling, som skapat den värld vi lever i. Detta sker framför allt genom mötet med bokens huvudgestalt, Pierre Abélard, människan och tänkaren. Den skickliga kompositionen, som framställer hans tankar inflätade i hans skickelsedigra levnad, och författarens levande stil gör läsningen både berikande och medryckande. Efter ett inledande kapitel om Elvahundratalets renässans presente-

ras »den unge dialektikern». Hans förhållande till Heloise skildras sedan med följande »kampe och skuffelser». Mittkapitlet leder in i hans tänkande, varefter hans store motståndare, Bernhard av Clairvaux, förs in på scenen. Angreppet från denne, mötet i Sens och »efterspil» bildar de återstående kapitlen.

Människan Abélard skymtar inte blott i den berömda brevväxlingen med Heloise, som Grane omsorgsfullt granskar, men hans öde tränger kanske just här läsaren mest in på livet. Abélards och Heloises kärleksdrama framstår här på en gång tidlöst och tidstypiskt; författaren inskräper, att deras kärlekshistoria belyser viktiga drag i tidens andliga liv. I detta sammanhang sägs några minnesvärda ord om hur den historiska förståelsen – bortsett från de nödvändiga tekniska förutsättningarna – är betingad av mänsklig erfarenhet och fantasi hos den, som söker förstå: »Vi kan inte förstå mere i historien, end vi har forstand og hjerte til, så lidt som vi kan det i vor egen omverden». Abélards besinningslösa kärlek till Heloise – han var lidelsefullt engagerad i allt, han företog sig – ger Grane anledning att på en viktig punkt korrigerar Burckhardt. Enligt denne är ju individualismen karakteristisk för renässansen till skillnad från medeltiden. »Upptäckten av människan» innebure, att den enskilde förstod sig själv såsom orienteringspunkten i tillvaron, under det att man i medeltiden uppfattade sig själv såsom en del av kollektivet i dess relation till Gud. »Abélard är – skriver Grane – en kedelig forstyrrelse af harmonien i denne opfattelse. Hvad kraever mest 'individualitet', at forgude sig selv i et gudløst univers eller at gå sin vej til ende i fuld bevidsthed om, at GUD fordømmer den?» (s. 55).

Det fanns en blodfull världslighet i Abélards samtid, som skulle vara en nyttig bekantskap för dem, som endast kan

associera världslighet med avkristning. En av John A. T. Robinsons auktoriteter, George Macleod, skriver följande i »*Gud är annorlunda*» (s. 86) citerade rader: »För medeltidsmänniskan var livet enformigt, brutalt och kort. Livet här på jorden stod i motsättning till Andens verkliga liv . . . Vi moderna människor har andra förväntningar än medeltidens . . .» Alla sådana falska schablonteckningar smulas sönder av de fakta, Grane meddelar. Han är själv medveten om det: »Den, som måtte vaere hildet i den tro, at middelalderens åndsliv under 'kirkens dominerende indflydelse' har frembudt et billede, som ikke var uden en vis lighed med det, der kan tegnes af puritanismens storhedstid i England efter Karl den 1.'s fald eller af livet i Calvins Genève, tager højlig fejl» (s. 34). Atskilligt i 1100-talets poesi är chockerande även för den härjade. Samma personer kunde skriva kyrkliga hymner och minst sagt livsbejakande dryckesvisor. Satiren blomstrade, och för den fanns intet heligt. Men allt detta ledde inte till någon kris. Snarare är det ett vittnesbörd om hur oanfäktad den kyrkliga grundhållningen var. Detta gäller också, påpekar förf., den utprägjade fallenheten för blasfemi, som kännetecknar tidens litterära produkter, i synnerhet dikter och visor. »Der er tale om en afreagering, så at sige, over for det, som man intet øjeblik drømmer om at støde fra tronen».

Stämmer inte denna bild av brokig, märgfull *världslighet* mitt i medeltiden med den vanliga synen på sekulariseringsprocessen, kunde det i förstone förefalla, som finge denna ett bättre stöd av Abélards och hans samtids förhållande till *auktoritetsprincipen*. Ingenting har ju, såsom förf. påpekar, mer än auktoritetsbegreppets oantastade ställning hela medeltiden igenom medverkat till att skapa föreställningen om denna tids andliga mör-

ker. Man var beroende av kyrkan inte blott så, att all kunskap begränsades och dominerades av den kyrkliga dogmatiken, utan också inom filosofien räknade man med auktoriteter! Måste man då inte mot denna bakgrund betrakta dessa 1000 år såsom en beklaglig parentes i berättelsen om människoandens historia? För den, som saknar historiskt sinne, kan det te sig så, men om man har fattat, att vår tillvaro endast kan förstås såsom historisk existens, tar det sig annorlunda ut. Då framstår skolastiken såsom ett väsentligt led i utvecklingen fram till vår egen tid (ss. 18 f).

Vad som ger 1100-talet dess särskilda prägel är ett nytt tillägnande av det i traditionen givna, som härigenom omformas. I förhållande till kristendomen tar sig behovet av tillägnelse uttryck både i strävan efter intellektuell förståelse och i längtan efter personlig erfarenhet. Anselm av Canterbury, Abélard och Bernhard av Clairvaux får i Granes framställning illustrera detta, och kunskapen om deras åskådningar ger därför upplysning inte blott om deras individuella inställning utan om breda strömningar i samtiden.

Den monastiska teologi, som *Bernhard* representerar, arbetar alldeles som den skolastiska med Bibeln och kyrkofäderna men inte med de hedniska filosoferna. Dem har man inte bruk för i klostren, där Bibeln intar den dominerande platsen, inte Bibeln såsom ett isolerat litterärt dokument utan i den levande och levda traditionens sammanhang; dess miljö är liturgien (s. 31). Fäderna har sagt allt, som behövs (s. 142). Man skall inte lära för att veta utan för att leva. Abélards avsikt att förstå uppenbarelserna är för Bernhard vittnesbörd om att han med sitt förnuft vill tränga in i Guds hemligheter (s. 150), och striden mellan dem är »et af de hyppige opgør i kirkens historie, som består i traditionalismens forsøg på

at hindre traditionen i at blive levende gennem en forstående tilegnelse» (s. 179).

På 1100-talet står alltså två typer av teologi vid sidan av varandra; på 1200-talet är skolastiken segerherre utan någon monastisk teologi av betydelse vid sin sida. I detta sammanhang framstår *Anselm* såsom en typisk övergångsgestalt. Han utgår från den berömda klosterskolan i Bec, och hans teologi är utpräglad personligt-kontemplativ, men han använder sig i hög grad av hjälpmedel, som de konservativa betraktar med mistänksamhet (s. 30). Hans betydelse för eftervärlden består i att han väckte traditionen till liv genom att gå ut ifrån den i stället för att upprepa den (s. 25).

På sätt och vis ser Bernhard i Abélard »en respektlös förkämpe för den fria tanken», liksom man i vår tid ut från en rakt motsatt värdering velat göra honom till »ett slags upplysningsfilosof, född 600 år för tidigt» (s. 151). I Tankens vägar har Gunnar Aspelin avvisat denna tolkning: »... Abélard var ingen fritänkare och skeptiker, ingen medeltida själsfrände till Voltaire och Renan. Han ville bygga på kyrkans grundval, och hans dialektik ville klargöra de uppenbarade sanningarna» (s. 216). Granes undersökning är en bekräftelse av den hos honom icke omnämnde svenske idéhistorikerns ord. Medeltidens tänkare föregriper inte upplysningstiden (s. 18). Man har menat, att Sic et Non enligt Abélard skulle skapa oro eller utså tvivel. Det sista är uteslutet, eftersom det strider mot hans grundsyn, som förutsätter, att motstridande auktoriteter är en omöjlighet. Däremot kan man säga, att han vill skapa oro i betydelsen »väcka till eftertanke». »Han vil påpege, at autoriteterne ikke lader sig overtage gratis i åndelig sløvhed, men at der kraeves et arbejde, en intellektuel ansvarlighed» (s. 99). Abélard bestämmer teologiens uppgift så, att han övervinner

både Anselms av Canterbury exklusivitet och Anselms av Laon tidlösa traditionalism (s. 102).

Leif Granes bok är ett vackert vittnesbörd om att en rent historisk undersökning kan vara av stor betydelse för den riktiga synen på teologiens uppgift i ett aktuellt läge. Hur förf. själv ser på den, framgår klarast i avslutningen: »Den oroväckande uppgiften att tyda den kristna tron på grundval av den klassiskt-humanistiska traditionen, som Abélard ständigt måste ställa sig, eftersom han såsom människa inte kunde komma ifrån att kännas vid arvet från den antika världen, avlöstes av en allomfattande syntes, där den klassiska traditionen — nu nästan uteslutande representerad av Aristoteles — gjordes harmlös genom att bli reducerad till att utgöra den nedersta våningen i den tankebyggnad, som kröntes av den gudomliga auktoriteten. Upptagen av att uppföra denna byggnad — och efterhand också av att nedbryta den igen — glömde man helt Abélards insikt om att förhållandet mellan den kristna tron och den klassiska traditionen ställer en uppgift, som är *historiskt* bestämd i den meningen, att lösningen aldrig kan övertagas utan måste sökas på nytt av varje generation. Men därmed hade man också glömt, att uppgiften består i att tolka uppenbarelsen under skiftande mänskliga villkor. I stället sökte man skapa ett rationellt system av tidlös karaktär, som redan skolastiken själv förde till sammanbrott, innan kritiken utifrån satte in med humanism och reformation» (s. 180).

BENKT-ERIK BENKTSON

JOHANNES HECKEL: *Das blinde, undeutliche Wort 'Kirche'. Gesammelte Aufsätze herausgegeben von Siegfried Grundmann. 757 sid. Böhlau Verlag, Köln, Graz 1964*

Den 15 dec. 1963 avled professorn i of-

fentlig rätt, särskilt kyrkorätt, vid universitetet i München Johannes Heckel, 74 år gammal. Sin vetenskapliga bana började Heckel som lärjunge till en av den historiska rättsskolans sista stora representanter Ulrich Stutz († 1938), som genom sina epokgörande undersökningar över »Die Eigenkirche» gjort den kyrkliga rättshistorien till en självständig historisk disciplin.

Även om Heckel i sina senare vetenskapliga arbeten alltmer kom att gå sina egna vägar i nära kontakt med den samtida teologiska forskningen, betonade han alltid sin stora tacksamhetsskuld till sin lärare och medverkade i festskriften till dennes 70-årsdag 1938 med den mycket viktiga och synnerligen klagörande undersökningen »Cura religionis, ius in sacra, ius circa sacra», omtryckt separat 1962.

Från och med 1938 och till 1960 var Heckel medredaktör för den av Stutz 1910 grundade tidskriften, »Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung». I denna tidskrift publicerade Heckel, grundaren av Institut für Kirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte vid Ludwig-Maximilian universitetet i München, flera av sina undersökningar och sina många — över 70 — mycket värdefulla recensioner. Då Heckel var väl förtrogen med vårt språk, recenserade han även svenska arbeten.

Hade Rudolf Sohm i sin berömda Kirchenrecht 1890 hävdad, att kyrkorätten stred mot evangeliet, har Heckel genom sina olika undersökningar givit ytterst värdefulla bidrag »zur Grundlegung des evangelischen Kirchenrechts». Han fullföljer härvid traditionen från Günther Holstein. Med utgångspunkt från reformatörerna har Heckel tagit upp en rad centrala kyrkorättsliga frågor och problem och gett dessa en helt ny belysning. Som exempel på denna nyorientering skall här endast hänvisas till »Recht und Gesetz,

Kirche und Obrigkeit in Luthers Lehre vor dem Thesenanschlag von 1517» av år 1937 och den redan nämnda »Cura religionis, ius in sacra, ius circa sacra» från 1938.

Efter det andra världskriget kom Heckel att alltmer understryka det nära sambandet mellan teologi och kyrkorätt och att försöka lösgöra kyrkorätten från den världsliga rätten. Det var kyrkan i dess rätthistoriska utveckling, i dess förhållande till staten och samhället samt dess rätts-teologiska struktur och egenart, som utgjorde föremålet för Johannes Heckels vetenskapliga intresse. Kyrkan »im Voll-sinn» stod, för att bruka ett uttryck av Kattenbuch, från början till slut i medelpunkten för Heckels vetenskapliga livsverk. Två arbeten böra härvid särskilt omnämnas, då de tilldragit sig den största uppmärksamhet: »Initia iuris ecclesiastici Protestantium» 1950 och framför allt »Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers» 1953. Sistnämnda undersökning, utan tvekan Heckels främsta större arbete, är mycket innehållsrik och har gett upphov till en hel litteratur. In i det sista var också Heckel sysselsatt med en ny upplaga av denna förnämliga, men på sina håll mycket missförstådda undersökning.

I ett flertal uppsatser har Heckel särskilt behandlat den lutherska regementsläran. I sin sista publicerade undersökning från 1962, »Kirche und Kirchenrecht nach der Zwei-Reiche-Lehre», har Heckel gett en sammanfattning av sin kyrkorättsliga och statsrättsliga åskådning.

I sina senaste arbeten framstår Johannes Heckel som en synnerligen god kännare av den samtida teologiska forskningen. »Ohne Theologie mit juristischen Kategorien zu treiben», har det sagts, »ist doch Johannes Heckel in einem Masse wie kaum ein Jurist vor ihm in das Gespräch mit der Theologie eingetreten».

»Lex charitatis» kan i viss mån även betraktas som en uppgörelse med Karl Barth.

Vid sitt frånfälle var Johannes Heckel icke endast sysselsatt med en ny upplaga av »Lex charitatis». Då hans många olika monografier, mindre undersökningar och recensioner ingå i olika tidskrifter och festskrifter, framstod det snart som en mycket angelägen uppgift att de viktigaste av dessa undersökningar gjordes mera lättillgängliga. En samling av Heckels olika monografier, uppsatser och recensioner föreligger nu i »Das blinde, undeutliche Wort 'Kirche'», slutredigerad och utgiven av Heckels efterträdare som professor, Siegfried Grundmann. Med den något överraskande titeln, som är hos Luther ofta förekommande citat, har Heckel, skriver utgivaren, »die Sinn- und Wesensmitte seines Lebens, seines Werks und damit auch der hier veröffentlichten Aufsätze erfasst und bezeichnet». Den digra volymen upptar icke mindre än 17 av Heckels vetenskapliga undersökningar och 9 recensioner. Volymen avslutas med en bibliografi, upprättad av sonen, professor Martin Heckel. Ett namn- och sakregister underlättar i hög grad arbetets användning.

Bland de särskilt värdefulla och givande undersökningar i »Das blinde, undeutliche Wort 'Kirche'» må här nämnas »Das Decretum Gratiani und das deutsche evangelische Kirchenrecht», »Marsilius von Padua und Martin Luther. Ein Vergleich ihrer Rechts- und Soziallehre», »Die zwei Kirchen. Eine juristische Betrachtung über Luthers Schrift, 'Von dem Papstum zu Rome'», den redan nämnda »Initia iuris ecclesiastici Protestantium», »Melancthon und das heutige deutsche Staatskirchenrecht» samt »Die Beilegung des Kulturkampfes in Preussen».

Vid läsningen av de på nytt publicerade uppsatserna måste man djupt beklaga, att det icke blev Johannes Heckel förunnat

att, som planerat var, skriva en kyrklig rättshistoria. Ingen i samtiden var så väl skickad för en sådan uppgift som han. Här om vittnar hans »Gesammelte Aufsätze».

SVEN KJÖLLERSTRÖM

OM KLOSTER

HILDING JOHANSSON: *Ritus cisterciensis. Studier i de svenska cisterciensklostrens liturgi. Bibliotheca Theologiae Practicae, Gleerups förlag, Lund 1964. Pris 26: —.*

TORE NYBERG: *Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters. Bibliotheca Historica Lundensis, Gleerups förlag/Heinrich Frank München, Leiden 1965. Pris 28: —.*

Förra året utkom en doktorsavhandling i historia i Lund, som rörde birgittinorden. Författare var Tore Nyberg, och avhandlingen bar titeln »Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters». Redan titeln anger den begränsning av ämnet, som författaren har gjort; han har nämligen i huvudsak nöjt sig med att ta upp till behandling de problem, som knyter sig till själva grundandet av en rad birgittinkloster runt om i Europa. Det rör sig totalt om 26 kloster, som grundades enligt den heliga Birgittas regler. Om vi undantar Vadstena, så låg klostren i Finland, Norge, Danmark, Estland, Tyskland, England, Polen, Nederländerna och Italien. Av dessa behandlar författaren majoriteten, närmare bestämt 18 stycken. I inledningskapitlet visar Tore Nyberg med en helt annan konsekvens än T. Höjer, att cistercienserna, som hade en manlig och en kvinnlig gren, lämnat avgörande impulser åt Birgitta, då hon realiserade tanken att låta såväl munkar som nunnor bilda ett enda kloster. Däremot utreder författaren inte, om tigarordnarna och då kanske

framförallt franciskanerna också skulle ha kunnat vara impulsgivare.

Avhandlingens huvuddel ägnas åt studiet av vilken auktoritet det var som stod bakom grundandet samt de kriser, som uppkom i olika kloster. När det gäller grundandet, särskiljer författaren kloster, där en territorialfurste, en biskop eller en påve varit medbestämmande. I sista kapitlet ställer Tore Nyberg fram Nederländerna med deras politiska och sociala miljö, som såg inte mindre än 9 birgittinkloster födas. Författarens grepp om sitt svåra ämne är till dels väl monografiskt och deskriptivt och bättre hade det otvivelaktigt varit, om författaren ställt sina huvudproblem klarare. Vad man dock framförallt saknar är ett ordentligt genomarbetat, syntetiskt slutkapitel, där alla trådar knyts samman; embryot till ett dylikt finns i form av ett mycket instruktivt »Schlusswort» på två sidor, vilket dock är alldeles för litet. Det är nämligen klart, att författaren måste ha sett en syntes i sina forskningar. Avhandlingens disposition tyder enligt mitt förmenande på att författaren söker nå fram till olika strukturer av grundläggande art. Dessa anmärkningar får emellertid inte undanskymma bokens stora förtjänster. Det finns många fina och skarpsinniga analyser av dokument och källställen; författaren arbetar med filologisk skärpa och källkritisk säkerhet. Det är i allra högsta grad positivt, att Tore Nyberg vid sidan av den moderna översättningen alltid anger det latinska grundordet, då det gäller källornas uttryck för kloster, konvent, munk, numma osv.

Det väsentligt nya i avhandlingen torde vara avsnittet om de nederländska, birgittinska klostren. Här rör sig författaren på jungfrulig mark. Det är omfattande primärforskningar med framdragande av mycket nytt källmaterial, som ligger bakom resultaten här. Det bör till slut nämnas, att Tore Nyberg har kunnat komma

fram till sina resultat blott efter omfattande och tidskrävande studier vid många europeiska arkiv. Han har därvid fått en sådan uppsjö på nytt och intressant material, att det otvivelaktigt kommer att räcka till många fler undersökningar rörande birgittinerna ute i Europa.

Året före Tore Nybergs avhandling utkom i serien *Bibliotheca Theologiae Practicae* en bok av Hilding Johansson med titeln »Ritus cisterciensis». Den behandlar i huvudsak cistercienserna och deras enkla, kärva rit såsom denna utformades i Sverige. Författaren börjar med att ge en deskriptiv framställning av cistercienserna och deras olika kloster, såväl manliga som kvinnliga, i Sverige. Efter denna väl fyllda bakgrundsteckning redogör han så för den cisterciensiska riten i alla dess aspekter. Intressant är exempelvis att se att det var föreskrivet, att inga ljus fick förekomma på altaret i klosterkyrkan. Inga altarskåp fick förekomma, utan den enda prydnaden vid högaltaret skulle vara ett vitmålat träkors. Denna enkelhet i utsmyckningen som är så karaktäristisk för cistercienserna modifierades dock ofta i Sverige på grund av rika donatorers »välvilja»; det är ju inte lätt att tacka nej till gåvor. Flera av de svenska stiftens var i sin liturgi påverkade av cistercienserna, mest påfallande var detta kanske fallet med Uppsala ärkestift.

Vad man emellertid önskar, att Hilding Johansson skulle ha gjort i sin avhandling, vore en intensiv djupborrning på några få för ämnet väsentliga punkter; det finns nämligen många problem, som skulle ha varit värda en närmare analys.

De i denna artikel anmälda avhandlingarna är tankeväckande och möjliggör en jämförelse av vissa faktorer, som var av betydelse för birgittiner och cistercienser. De båda ordnarna stod ofta inför samma problem, som dock löstes på diametralt motsatt sätt. Det väsentliga i cisterciens-

orden var centralismen med det typiska filiationsförhållandet mellan moder- och dotterkloster. De centralistiska enhetstendenserna gällde också själva riten. Birgittinerna däremot var snarast en decentraliserad orden; Birgittas främsta uppgift bestod i att grunda ett kloster, Vadstena. Hennes visioner omfattade inte en kommande ordensorganisation. Men vad riten beträffar, så föreskrev Birgitta, att munkarna skulle använda den liturgi, som begagnades inom det stift där klostret låg. För cistercienserna var det däremot självklart, att den egna riten skulle ges fullständig prioritet; principen var den, att ett cisterciens kloster var det än låg beläget i världen skulle se ut och fungera på samma sätt.

»Cisterciensklostren var i princip undantagna från biskoplig insyn», som Hilding Johansson skriver. Denna fråga, exemptionen, var av stor betydelse för de medeltida klostren. Visserligen hade Bernhard av Clairvaux motarbetat exemption, men senare påvliga privilegier stadgade denna. Cistercienserna var sålunda den enda orden i Sverige som åtnjöt full frihet från biskoplig jurisdiktion. Påven Innocentius IV kungjorde också, att inget konvent inom cisterciensorden kunde bannlysas av kyrkans prelater och att ingen medlem kunde ställas till svars inför vanliga kyrkliga domstolar. Det ligger i öppen dager, att cistercienserna härigenom kunde undgå att komma i beroende av olämpliga och mer världsligt sinnade biskopar. Men å andra sidan ser man, hur de cisterciensiska nunneklostren, som var underordnade de manliga klostren, mycket ofta sökte kringgå exemptionen genom att närma sig stiftsbiskopen för att på så sätt undgå trycket från munkklostrens visitationer.

Birgitta kan i fråga om exemption sägas företräda en mera modern linje. Det nyligen avslutade Vatikankonciliet stärkte de katolska biskoparnas ställning inom det

egna stiftet. Birgitta lät också biskopen i det stift, där klostret låg, vara visitator och andlig ledare; hon var m.a.o. mot exemption.

Motsatserna mellan birgittiner och cistercienser på det institutionella planet får dock inte undanskymma de stora likheter, som finns på det andliga planet, t.ex. mariafromheten och det uttryck denna gavs i liturgin. Dessa två ordnar var i Sverige under medeltiden två andliga kraftfält av imponerande styrka och fasthet, och de är mer än väl värda den behandling, som de rönt i de två här recenserade avhandlingarna.

BERTIL PETERSSON

KAN DE FREUDIANSKA STENARNA
FÖRVANDLAS TILL BRÖD?

ERIK EWALDS: *Okänt jag. Diak. Pris hft 8: 50. 83 sid.*

GORDON JOHNSEN: *Nerohälsa och kristen tro. Gummessons. Pris hft 15:50. 105 sid.*

Den förstnämnda boken är en liten, lättläst men tungt vägande bok, som hör hemma både på kyrkans bokbord och i prästens studerkammare. Utifrån det kända temat om frihet, jämlikhet och broderskap vill förf. föra läsaren från ytliga livslösningar till »religiös förnyelse i djuppsykologisk belysning». Författaren, som känner djuppsykologerna väl, ser i Freud en biktens förnyare, låt vara att han blev det oavsiktligt. »Men herre över bikten är och förblir Kristus». Överhuvud har han förstått att göra en lycklig syntes mellan djuppsykologi och själavård, en syntes som är grundad i stor beläsenhet och en gedigen själavårdserfarenhet.

Författarens lidelse är bikten. I sin iver att tala om biktens nödvändighet går han till överdrifter och generaliseringar. Så t. ex. skriver han »att den som inte går till bikt ingen kristen är». Nyckeln till kris-

tendomens kraftlöshet i dag ligger i att alltför många kristna lever oskriftade.

Han är inte någon vän av ytlig bikt. Det är farligt att vara biktpräst utan att själv gå till bikt. Det är stora krav han ställer på prästerna. De blir inte mindre när man förstår vad han egentligen menar att bikten skall vara. Den skall vara »djupskrift». Med den termen vill han säga att det inte får stanna vid ett ytligt uppräknande av synder. Bikten bör med djuppsykologiska metoder gå på djupet för att söka sig fram till den verkliga skulden.

Visst har boken sina överdrifter. Visst kan Ewalds ibland förfalla till en tröttsam predikostil. Men boken har ett viktigt ärende. Vi har i vårt land fått uppleva en biktens och själavårdens renässans. Men i denna glädjande utveckling finns ytlighetens fara på två håll, å ena sidan den bikt som blir ett mekaniskt uppräknande av synder, å andra sidan den bikt som förvandlas till dålig psykoterapi. Ewalds har sett detta och visar vägen mellan Scylla och Karybdis. Han gör det genom sitt krav att prästen skall »vara djupskriftad». Vill vi ha en levande själavård i en levande kyrka? Låt oss då börja med oss själva. Är vi inte alltför rädda att göra bikten till en lag? För att bättre fungera som redskap bland människor, bör vi gå in under den lagen.

— — —

Även Gordon Johnsen, den kände överläkaren vid Modum Bads Nervsanatorium i Norge, kommer in på samma tema om själavård-psykoterapi. Men eftersom han är läkare, ser han på detta tema från ett helt annat håll. I sitt terapeutiska arbete är han inte enbart djuppsykolog utan flera eklektiker. Det tycks vara ett egendomligt faktum att det nuförtiden är präster mer än läkare som är ensidigt inlästa på Freud.

Boken är en sammanställning av olika föredrag, där han tar upp psykiska sjuk-

domar och därvid ständigt jämför själavårdens erfarenheter och den moderna forskningens resultat på ett mycket fruktbart sätt. I föredragen kommer han in på olika symptom: känslan att vara utanför den mänskliga gemenskapen, känslan av mindervärde och skuld, ångesten, tvångstankarna och depressionen.

Boken är populärt skriven och Gordon Johnsen har verkligen lyckats med konststycket att skriva på en gång lättfattligt, och med få facktermer, men ändå med djup. Han ger flera exempel ur sin praktik, vilket ger liv och konkretion åt framställningen. Dessa egenskaper gör att boken är mycket lämplig åt de psykiskt sjuka och deras anhöriga.

Men Gordon Johnsen har mycket att ge även åt fackmannen, särskilt därför att han nalkas viktiga själavårdsproblem från ett helt nytt håll. Han tar t.ex. upp skillnaden mellan falsk skuld känsla och sann syndakännedom, och skillnaden mellan falsk ödmjukhet och sund självkänsla. Mycket välgörande är att i dessa år av inflammerad kyrkdebatt läsa om aggressionens roll i det kristna livet.

ANDERS OLIVIUS

JOHN MCNEILL: *Själavårdens historia*. Översättning från eng. av Margareta Edgardh. 413 sid. Diak förlag. Pris hft 37: 50, inb. 44: —

I den alltmer rikliga själavårdslitteraturen har det länge saknats en allmänkyrklig översikt av själavårdens historia. Det är därför en stor glädje att här anmäla John McNeills redan klassiska standardverk, som förelåg färdigt 1951 och som nu överetts till svenska.

För att få bakgrund har förf. inledningsvis behandlat själavården i det gamla Israel, antikens Rom och Athen. I korta drag tecknas även den andliga vägledningen inom hinduismen, buddhismen,

konfucianismen och islam. Dessa inledande översikter blir givetvis mycket summariska. Förf. strävan efter objektivitet gör att han är försiktig i sina bedömningar och slutledningar. Viktigast är dock att han här ger oss möjligheter till jämförelser mellan det främmande och det mer hemvanda, jämförelser som ger perspektiv då det gäller att värdera vissa aspekter av den kristna själavården.

Eftersom den egentliga kristna själavården börjar i Nya Testamentet, skildras den första kristna tidens andliga vägledning med hjälp av hänvisningar till evangelierna och breven med tonvikt på den inre förnyelsen och den inbördes andliga hjälpen. Kyrkofädernas skrifter visar att man kristnat en del hedniska metoder, samtidigt som man fått en tendens till att alltmer se till det yttre och detaljerat ange synderna. Denna tendens blir allt tydligare i den framväxande medeltida boten, såsom den utvecklats ur en vildvuxen flora av botböcker och den biktpraxis som senare auktoriserades. Reformationens avfärdande av kasuistiken, biktvänet och kravet på absolut fullständig bekännelse kommer som en följd av reformationens stora återupptäckter i Skriften. Samtidigt förde reformatorernas insats med sig ett återupprättande av balansen mellan individens och gruppens intressen och i viss grad även ett återupptäckande av den nytestamentliga helhetssynen på människan. De protestantiska kyrkornas historia visar att frestelsen till kasuistik och legalism inte en gång för alla övervunnits. Den dyker upp i den lutherska ortodoxin, pietismen och i de reformerta kyrkornas kyrkotukt, men har aldrig så helt tagit överhanden som under medeltiden.

Det vore inte att göra förf. rättvisa om läsaren av recensionen finge intrycket att McNeills själavårdshistoria ensidigt inriktar sig på kasuistiken. Den historiska verklighetens register är bredare än så. Det är

också detta som gör boken så spännande att läsa, när man finner att dagens brännande frågor redan har varit brännande aktuella i andra kyrkor i gångna tider. Situationerna nu och då är inte identiska och givetvis därför inte lösningarna heller, men lärdomar kan hämtas. Så kan vi t.ex. spegla vår tids ämbetsdebatt dels i den ömsesidiga självavård som inspirerats av den lutherska läran om det allmänna prästadömet, dels i den strängt institutionsbundna romerska bikten som dock fick sitt komplement genom de stora andliga ledarna i denna kyrka särskilt under 1600-talet, dels även i det ortodoxa Rysslands karismatiska andliga ledare. McNeill har den borne historikers förmåga till översikt. I sina slutreflektioner gör han inte endast detta utan dristar sig även att se in i framtiden. Särskilt här väger hans ord tungt och är verkligen värda att lyssna till. Det han säger är inte något vagt fam-

lande utan har den självklara auktoriteten hos en som verkligen har lärt av historiens erfarenhet. Särskilt pekar han på den fruktbärande spänningen mellan den vetenskapliga psykiatrin och självavården. Den auktoritet och det förtroende som självavården förlorat återuppbygges genom kunnighet och helighet.

Det ligger ett oerhört arbete bakom detta standardverk. Det har tagit en halv livstid att fullborda. Svårigheten har varit att inte förlora sig i det väldiga materialet. McNeill har lyckats väl i den svåra konsten att på en gång servera en myckenhet av fakta, sovra materialet och ha blicken klar för helheten och sammanhanget. En enda anmärkning vill jag göra. Av pedagogiska skäl vore det välbetänkt med rubriker istället för de intetsägande romerska siffror som nu avdelar ett kapitel ca tio underavdelningar.

ANDERS OLIVIUS

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

FRUKTBART SAMARBETE MELLAN PROTESTANTISKA OCH KATOLSKA TEOLOGER

Bland den gångna sommarens konferenser tilldrar sig den tredje internationella kongressen för Lutherforskning i Järvenpää i Finland den 11–17 augusti stort intresse. Denna konferens blev nu också utpräglat interkonfessionell, då nämligen katolska Lutherforskare aktivt deltog. De båda föregående kongresserna hölls i Aarhus 1956 och i Münster 1960.

President för kongressen var professor Lennart Pinomaa (Helsingfors); med stor skicklighet ledde han den och gjorde samvaron trivsamt. Efter hans ingress och en hälsning av ärkebiskop Simojoki inleddes kongressen genom ett föredrag av professor Gordon Rupp, Manchester. Denne framstående Lutherkännare, som själv är metodist, behandlade den nuvarande Lutherbilden och de därav givna forskningsuppgifterna.

Det första tema för diskussion som framlades var frågan om *kyrkans kontinuitet* enligt Luther; föredrag till detta ämne hölls av professorerna Maurer (Erlangen), Esnault (Montpellier) och Pelikan (Yale University). Följande dagar diskuterades *Luther och mystiken* efter föreläsningar av professor Oberman (Harvard University, som han nu lämnar för att bli Rieckerts efterträdare i Tübingen), av professor Iserloh (romersk katolska teol. fakulteten i Münster) och av forskardocent Hägglund (Lund).

Senare upptogs till behandling frågan om *det naturligas problem hos Luther*, över vilket ämne föreläsningar hölls av professor Wingren (Lund), professor Ebeling (Erlangen) och professor Lazareth (Philadelphia).

Dessutom hölls ett seminarium över

texter, som berör Luthers reformatiska genombrott. — Vid sidan därav diskuterades i en särskild grupp temat *Luther och svärmarna*, vartill instruktiva föredrag hölls av professorerna Joest (Erlangen) och G. H. Williams (Harvard University).

I regel var föredragen av stort intresse. Man kan vid deltagande i en sådan konferens som denna få present för sig Lutherforskningens läge och aktualitet i olika länder och kulturer. Man kan också få inspiration till vidare forskning på olika områden.

En kommande Lutherkongress planeras skola hållas i Amerika 1971. Det blir ofta en viss konkurrens vid planeringen av dessa kongresser mellan varierande intressen. Somliga önskar, att rent historiska detaljundersökningar framläggas och att nytt källmaterial presenteras. Andra kan mer betona den historisk-systematiska uppgiften att tränga djupare in i Luthers tankevärld, in i motiven för hans yttranden, åtgärder och skrifter; då blir en jämförelse mellan hans åskådning och andra teologiska riktningars särskilt viktig.

En viss oklarhet rörande innebörden i Lutherforskningens uppgift synes oss ha framkommit vid diskussionen i Järvenpää angående Luthers förhållande till »svärmarna». Det hölls goda och historiskt klagörande föredrag om de olika rörelser som kan räknas till dessa. Klagörande var också professor Joests föreläsning om helgelseproblemet hos Luther och svärmarna. Genom inledningsföredragen och olika diskussionsinlägg fick man en fyllig bild av hur olikartade svärmarrörelserna varit. Och frågan ställdes, om Luther rätt förstått dessa rörelser. Man kunde konstatera att han väl känt sin kollega Karlstadt,

något känt till Thomas Münzer men ganska litet eller inte alls vissa rörelser, som nu brukar hänföras till dessa religiösa strömningar. Det kunde då förefalla — vilket också påstods av somliga i Järvenpää — att det vore omöjligt att diskutera frågan om Luther och svärmarna, då dessa rörelser inte kunde sägas representera en enhetlig åskådning.

Därvid synes emellertid tvenne saker ha sammanblandats. Naturligtvis kan man företaga historiskt viktiga undersökningar om olika arter av religiösa rörelser vid och efter reformationstiden, och säkerligen drabbas inte dessa i alla stycken av Luthers kritik eller av allt vad Luther säger om »svärmarnas» teologi.

Men frågan kan ha en helt annan innebörd än den att historiskt undersöka en del spiritualistiska rörelser. Den kan innebära vad Luther *menar* vid sin polemik mot »svärmarna», alltså vad det är för en teologi, som han finner som en den största fara för evangeliet, som en förvrängning av detta. Och vad detta är, har han tecknat i åtskilliga skrifter, och det gäller att få den bilden klar, och man måste sammanställa den med vad Luther menar med evangeliet. I den bild Luther tecknar av »svärmarna» får man nämligen ett det allra bästa hjälpmedel att få klart fram vad han själv ser som evangeliet, framställt mot en bestämd bakgrund. Även om Luther bristfälligt känt till en hel del av de spiritualistiska rörelserna, och även om dessa varit mycket varierande i sin målsättning och allmänna åskådning, har Luther framställt en skarpt tecknad bild av en inte bara under hans tid utan i olika tider uppträdande tendens att fatta evangeliet. Och det är detta som det är en synnerligen viktig uppgift för Lutherforskningen att klarlägga. Luther såg ju »svärmarnas» teologi såsom särskilt farlig därför, att de kunde hänvisa till många till synes klara ord i

Nya testamentet (inte minst i de tre första evangelierna) som talar om efterföljelse och lag och kors. Svärmarna utlade orden felaktigt eller på ett sätt, som Luther ansåg lätt kunde leda till en misstolkning av evangeliets mening. Och detta måste klargöras. Det som problemet går ut på, systematiskt-teologiskt sett, är alltså mindre, i vad mån Luther hade historiskt rätt i sin teckning av vissa konkreta förkunnare, än på vad han själv menar med evangeliet, hur han uppfattat Skriften och i vad mån denna uppfattning är riktig. Men den frågan blev vid ifrågavarande diskussioner i Järvenpää delvis undanskymd av frågorna om de spiritualistiska rörelsernas historia.

De tendenser, som Luther kallade »svärmeandarnas teologi» är för visso inte obefintliga. De har förekommit inte bara på reformationstiden utan ofta uppträtt senare. De går igen i många senare rörelser av spiritualistisk karaktär. De framträder t.ex. i Tolstoys åskådning och har i förändrad form ingått i många moderna sociala strömningar. Att förstå innebörden av dessa tendenser med den relief som Luther syn ger, då han själv fixerar vad han ser som oevangeliskt däri, är för visso en synnerligen viktig uppgift för Lutherforskningen.

Att konfrontera Luthers åskådning med andra konfessioners är belysande både för dessa och för Luthers egen teologi. Detta gäller också hans motsats till Rom.

Denna motsats blev intressant belyst i Järvenpää, både så, att man erinrades om hans hårda ord om Rom (t.ex. i professor Maurers föreläsning) och så, att man fick bevis på att katolska forskare numera kan ge en ytterst intressant teckning av Luther, varvid deras stundom mycket goda känedom om senmedeltida skolastisk teologi kommer till nytta. Lyckligtvis synes den tiden vara förbi, då en Grisar och en

Denifle använde sin i och för sig aktningsvärda detaljkunskap i den konfessionella polemikens tjänst och sökte svartmåla Luther hellre än ge en historisk rättvis bild av honom. Nu har insikten börjat vakna, att Luther sett väsentliga ting i evangeliet, som det gäller att tränga in i och tillgodogöra sig mer än ta avstånd ifrån. Vid konferensen i Järvenpää gav professor Lortz' lärjunge professor Iserloh i Münster ett exempel på vilka goda bidrag till Lutherforskningen som katolska vetenskapsmän kan ge. Det är också intressant att lyssna till utläggningen av vissa sidor av Luthers teologi som kan få en särskild belysning genom den speciella kännedom om tidigare och senare romerskt kyrkoliv som katolska forskare har.

Egentligen kan mötet mellan katoliker och evangeliska teologer vid en sådan konferens som den i Järvenpää verka paradoxal. Det var ju en kongress för *Lutherforskare*. Och om man å ena sidan erinrar sig Luthers skarpa föredömande av katolsk teologi och å andra sidan påvens kättareförklaring av denne och senare den konfessionella polemik, där Tridentinum fastslog det romerska dogmat i teser, som fördömde lutherdomen, och där den efterreformatoriska lutherska teologien skarpt avvisade Roms ståndpunkt, då kan man fråga sig om allt detta var felaktigt. Att mycket skett som är beklagligt, är otvivelaktigt. I själva verket är dock inte all polemik gagnlös. På båda sidor utbildade man en skarpt skuren kristendomssyn, som visserligen var ensidig, men varav alltså mycket är att lära. Kanske såg man ofta klarast grandet i nästans öga, men för efterkommande släkten gjorde man betydelsefulla iakttagelser, både positivt och negativt, från båda hållen.

Senare har ju utvecklingen av konfessionerna inte enbart varit lycklig. Den lutherdom som växte fram blev inte bara en sådan reformerad kyrka som Luther

velat. Viktiga teser hos honom föll bort, och en luthersk särkonfession växte fram, som genomgick förändringar under ortodoxi, pietism, upplysningsteologi och därefter under 1800-talets och senare teologiska uppgörelser. Och den romerska teologien syntes länge avspärra sig i avståndstagande från allt protestantiskt. Att Vaticanum II spritt en annan anda, är väl oförnekligt. Men man får inte glömma, att detta konciliums förutsättningar har varit ett grundligt arbete bland evangeliska och katolska teologer. På katolskt håll har man verkligen tagit lärdom av många exegetiska och systematisk-teologiska synpunkter, som gjorts gällande *utanför* den katolska teologien. Å andra sidan har t.ex. lutheraner kunnat ägna romersk teologi ett mer ingående studium, och förståelsen från ömse håll har ökat.

Det bör minnas, att just det teologiska arbetet är förutsättningarna för ett sakligt närmande. En populär uppfattning har ibland varit den, att teologien inte har någon positiv betydelse för förståelsen mellan kyrkorna, utan kanske rent av skärper motsatserna. Detta torde helt vara felaktigt. Men vägen till förståelse går inte genom kompromisser eller ytligt godtagande av andras meningar. Det saken gäller är evangeliet självt, och det är svårigheten att rätt fatta detta och omsätta det i nutidens situation, under hänsynstagande till i den kristna traditionen av olika konfessioner givna värden och insikter, som kan vålla motsatser. Men här går ingen väg »udenom». Man kan inte gå förbi det djupaste i de olika konfessionerna utan måste gå tvärs igenom detta. Det Luther upptäckte, då han tog upp den paulinska tesen om rättfärdiggörelsen genom tro utan lagens gärningar och formellt skärpte denna genom att utlägga den genom orden »*sola fide justificamur*», är inte något som man kan lämna. I den mån man kom-

mit ner till en sanning i evangeliet, vore det förräderi att övergiva denna. Det skulle kunna förvandla hela arbetet på förståelse till en överenskommelse i ting, som människor råder över och kan förändra godtyckligt, medan saken gäller en sanning, som man inte kan svika utan att göra allt meningslöst.

En helt annan sak är, att man måste komma bort från en sådan konfessionell självhävdelse, där man sätter den egna traditionen över den andra och söker göra sig till herre över andras tro. En sådan inställning är motsatsen till den anda, som kraftigt predikas i evangeliet. Vi ser för visso alla endels och måste lära av varandra. Om man trängt ned till det djupaste i en tradition och förstått sådant som de största i kristenheten kommit fram till, kan man också söka nya uttryck för detta; man kan komma därhän att det blir gåvor att giva till andra konfessioner. Vid Faith and Orderkonferensen i Edinburgh 1937 företrädde lutherdomen av dugliga teologer, sådana som Jens Nørregaard och A. Nygren. Då artikeln om *nåden* formulerades, visade det sig att en i den enkla kompromissens anda framlagd formulering var otjänlig för att samla olika konfessioner, under det att den framställning, som nämnda teologer lämnade, igenkändes av grekisk-ortodoxa teologer såsom svarande emot vad de syftat till; de fann ett utmärkt uttryck för sina intentioner i detta och accepterade den av lutherska teologer gjorda framställningen med tacksamhet. Här kan man se ett exempel på, hur ett samarbete bör ske. Under lyhördhet för vad som kan sägas, positivt och negativt, från andra konfessioners sida kan en fördjupning i evangeliet vinnas. Och i samarbete mellan exegetik och systematisk teologi kan det bli klarare, hur förkunnelsen i Nya testamentet var menad och hur den kan förstås, både historiskt och med hänsyn till dess betydelse i nutiden.

Vid kommande kongresser för Lutherforskning får man hoppas att plats ges för en sådan forskning, som söker tränga in i Luthers mest originella syn och inträngande i evangeliet och åt frågan, hur denna syn förhåller sig till Skriften, sedan nu nya exegetiska landvinningar gjorts, med vilkas hjälp man kan klarare förstå mycket, som tidigare syntes dunkelt.

En intressant erfarenhet av värdet av konferenser, där evangeliska och katolska teologer diskuterar gemensamt om för båda konfessionerna givna problem, fick man också vid det möte, som *Societas Ethica* höll i Lund i slutet av augusti. Då katolska och evangeliska teologer ställs inför reella problem, med vilka de från varandra hållat arbetat, framgår klart, hur mycket gemensamt de har. Stundom kan sådana sammankomster vara mer givande också för den ömsesidiga förståelsen, än då konferenser anordnas för överenskommelser om kontroversiella frågor.

Vid denna konferens hade man ett starkt intryck av att det viktiga, vilket kan möjliggöra ytterligare samgående i framtiden, är att man på vardera hållat bedrivit ett grundligt teologiskt arbete, inte minst i det material, som speciellt ligger till grund för de olika traditionerna, t.ex. för lutheraners del Luthers skrifter, för vissa katolikers del Thomas ab Aquinos. Att sedan också det är ytterst fruktbart, då lutheraner tar upp Thomas ab Aquino är visst: att katolska teologers arbete med Lutherforskning kan vara givande, visar ovannämnda konferens i Järvenpää. Och att dessutom forskning i bibeln är en grundval för allt teologiskt arbete säger sig självt. Men just detta fördjupande i den egna konfessionens tradition, som ytligt sett kan synas renodla de olika traditionernas säregenhet, kan i hög grad bidra till den ömsesidiga förståelsen. De som vid nämnda konferens med *Societas Ethica* kunde ge de bästa bidragen

för fortsatt gemensamt arbete var just sådana som var väl hemma i sin egen tradition och kunde framlägga denna på vederhäftigt sätt. Så gjorde t.ex. professor Böckles inlägg i föredrag och diskussioner ett starkt intryck. Sådana katolska teologer som han (liksom hans vid konferensen även närvarande företrädare som professor vid den katolska teol. fakulteten i Bonn, professor W. Schöllgen) kan genom sin kunighet och saklighet i hög grad befördra förståelsen mellan konfessionerna. Det bästa samarbetet kan åstadkommas genom att gemensamt söka lösa problem och uppgifter, som nu föreligger.

En närmare redogörelse för denna konferens lämnar nedan docenten Harry Aronson.

Ragnar Bring

SOCIETAS ETHICA
ÅRSKONFERENS I LUND

Societas Ethica, som grundades i Basel 1964, har hitintills avhållit tre större konferenser. De två första hölls i Basel, den tredje i Lund 30 augusti — 1 september med i allt ett femtiotal deltagare. Sällskapet är en internationell facksammanslutning för den teologiska etiken, tillkommen på initiativ från evangeliskt håll på kontinenten. Man har emellertid sökt skapa såväl konfessionell som saklig bredd för sitt arbete. Detta har fått uttryck däri, att också katoliker är medlemmar och presenteras av en ledamot i styrelsen, samt däri att ett antal medlemmar representerar andra, närliggande discipliner t.ex. filosofi, juridik, socialvetenskap, psykologi.

Lundakonferensens huvudtema var: »Was ist das Proprium des christlichen Ethos heute?». Efter att ha diskuterat monogamiens problem 1965 och »den nya moralen» 1964 ville man denna gång angripa en mera principiell fråga. I ett så

sammansatt sällskap, som det här gäller, kan själva valet av problemställningar vara lika intressant som sakkussionen. De överläggningar om sällskapets tänkbara uppgifter och konkreta arbete, som föregår en konferens ger en bild av hur mångskiftande problemen är på etikens område och hur man kan närma sig ett problem från vitt skilda utgångspunkter, såväl allmänskulturellt som rent teologiskt. Man kan notera ett stort intresse för sociala frågor ute i Europa. Därvid möts socialvetare och teologer på ett fruktbart sätt, i det att socialvetarna frågar efter teologernas bidrag och teologien å sin sida söker sig fram mot den sociala verkligheten. Man kunde då tänka sig att på evangeliskt håll en luthersk eller »skapelseteologisk» modell skulle ligga nära till hands. Det är emellertid påfallande hur obenägen man är att bearbeta problemen utifrån en sådan modell. Här går den dialektiska teologiens inflytande starkt i dagen. I detta läge kan lutheraner och katoliker finna varandra, i varje fall så att säga i initialskedet. Det på katolskt håll intensiva arbetet med problemet *lex naturæ*, som bl.a. tar sig uttryck i försöken att komma förbi Thomas till fornkyrkan och bibelns värld, bidrar till detta. Som tema för Lundakonferensen hade man först tänkt sig »det allmänna» och »det specifika» i den kristna etiken. Efter åtskillig diskussion kom man emellertid att stanna för enbart »det specifika» med tillägget »i dag», det senare för att markera verklighetsanknytningen. Denna förskjutning till förmån för det specifikt kristna med lös anknytning till det allmänmänskliga är ett tecken just på dominansen av företrädare för den kristologiska etiken.

Diskussionen i Lund kom emellertid trots detta att få en stor spännvidd. Härtill bidrog framförallt föredragen av professorerna K. E. Lögstrup och Franz Böck-

le, den senare moralteolog i Bonn. Lögstrup hade valt att exemplifiera sin framställning med den syn på lidandet som möter hos Kierkegaard resp. Luther. I anslutning till Luther och i skarpt avvisande av Kierkegaard hävdades att det inte kan bli tal om något specifikt kristet lidande. Lögstrups avvisande av sin landsman Kierkegaard väckte förvåning bland de deltagare som var obekanta med de inomdanska förutsättningarna härför, avvisandet av en kristen materialetik väckte kraftig gensaga. Böckle betonade i sin klart utformade och briljanta föreläsning nödvändigheten att räkna också med en kristen materialetik i form av sedliga anvisningar, som dock borde förstås »usuellt», som paradigm. »Sola gratia» och »sola fide» spelade stor roll i Böckles framställning, varvid den fordran ställdes, att begreppen skulle föras ut ur den »individualetiska förträngningen» resp. utvidgas till »den anonyma tron». På det hela taget hade Böckles framställning en påfallande »evangelisk» karaktär. I diskussionen efterlystes från lutherskt håll naturrättselementet. Från katolsk sida påstods att Böckles sätt att närma sig problemen kunde förklaras som påverkan från evangelisk teologi via Urs von Balthasar. Huvudintrycket av de katolska inläggen i både föreläsning och debatt blev att man såväl ville redovisa sin egen tradi-

tionstillhörighet som ge ett bidrag av eumenisk karaktär.

Den tredje huvudföreläsningen hölls av professor Charles West, Princeton. Han hade välvilligt trätt in som ersättare för professor I. Török, Debrecen, som ej fått utresetillstånd. West berörde ämnet utifrån världseumenisk synpunkt och gav därvid intressant information från den just då avslutade konferensen om »kyrka och samhälle» i Genève. Förutom de tre huvudföreläsningarna gav sällskapets president, professor Hendrik van Oyen, Basel, en inledningsföreläsning över begreppet »En Christo». Därvid genomgicks forskningen från Deissmann 1892 till Neugebauer 1961. Till introduktionen kan också räknas ett bidrag av professor E. Grin, Lausanne. Professor Grin talade om »trosförlust» och gav exempel från Gamla Testamentet fram till vår tid, varvid också moderna idéströmningar berördes.

Lundakonferensens tema och förlopp innebar utan tvekan att metoder, problem och positioner framträdde med bestämda profiler. Detta är av värde när man vid andra tillfällen tar upp mera konkreta frågor. Så blir fallet vid nästa årskonferens, som kommer att hållas i Münster och behandla temat »Die Manipulierbarkeit des Menschen».

HARRY ARONSON