

GUSTAF AULÉN

Nathan Söderblom och Einar Billing - kontraster i samverkan

Föredrag vid Teologiska föreningens i Uppsala 100-årsjubileum

Nathan Söderblom och Einar Billing står som portalfigurer vid ingången till detta sekels svenska teologi. Dessa båda i sällsynt grad fascinerande gestalter var på allt sätt kontraster: som personligheter, som forskartyper, i tal, i skrift och i gärning. Denna sida av saken tänker jag emellertid inte uppenhålla mig vid. Mitt intresse i detta föredrag är inte inriktat på differenserna utan på samhörigheten. Därvid tänker jag inte så mycket på det direkta samarbete som förekom dem emellan, utan i första hand på den släktskap som — trots all olikhet — föreligger i deras teologiska konceptioner, som möjliggjorde ett samverkande inflytande och som därmed gav deras teologiska insatser ökad slagkraft. Vad kontrasten beträffar skulle jag endast vilja säga några ord om de olika forskartyperna, detta med tanke på att det följande helt och hållet kommer att syssla med de båda herrarnas teologiska konceptioner.

I minnesboken om Söderblom skriver Tor Andræ att man i vetenskapshistorien genomgående möter två vitt skilda forskartyper. »Den ena», heter det, »väljer det logiska begripandets väg. Han sönderdelar och lägger i sär, ordnar och tillrättalägger det enskilda. Han erövrar sitt stoff och handhar det efter sin egen tankes ekonomi. Den andre erövrar själv av sitt föremål. Han nalkas det på den intuitiva förståelsens väg. Med djup inlevelse tränger han in i dess väsen, uppfattar det i dess särhet och ojämförlighet, dess absoluta engångskaraktär».¹ Den sistnämnda beskrivningen åsyftar Söderblom. Jag vet inte om Andræ vid skildringen av den första typen möjligen kan ha tänkt på Billing. Det skulle kunna ligga nära tillhands och vore i viss mån befogat — även om det i fallet Billing knappast är möjligt att genomföra distinktionen mellan att erövra sitt föremål och erövrar av det. För Söderblom var i varje fall ingenting mer betecknande än just den intuitiva förståelsen, hans enastående förmåga att inom mycket skilda forskningsområden snabbt, säkert och skarpsynt gripa tag om väsentliga ting. Bilden skulle dock bli ensidig, om jag inte tillade att intuitionen, när tiden så

¹ TOR ANDRÆ: Nathan Söderblom som religionshistoriker; i Nathan Söderblom in memoriam, sid. 28 f.

tillät, var förbunden med minutiöst noggrant forskningsarbete. Inte bara Söderbloms gärning som kyrkoman och ekumenisk kyrkofader, utan också hans forskning präglades av viljestark disciplin och järnhård energi.

Einar Billing var den borne systematikern. Hans intensiva forskarmöda var inriktad på att bygga upp en enhetlig och sluten teologisk konception. Det skedde under en brottning med problemen som ofta nog bar våndans prägel. Uttryck sådana som »att borra sig in» eller »att hamra fram» var typiska för honom, för hans arbetssätt och arbetsvillkor. Ingen fråga lämnades förrän den hade begrundats, vridits och ventilerats från snart alla tänkbara sidor och förrän den förts fram till största åtkomliga klarhet.

Både tankemödan och klarheten återfinns i de tryckta skrifterna. Stilen har onekligen sin tyngd, bl.a. därför att framställningen är fylld av omsorgsfullt avvägda restriktioner. Det hela har icke desto mindre mycket klara konturer samt präglas av en inre slutenhet, vilken är så stor att man någon gång kunde frestas ifrågasätta om den icke rentav är större än forskningsföremålet tillåter.

Dessa båda män levde under två decennier tillsammans i Uppsala. För den som hade förmånen att förtroligt umgås med dem båda var det nöjsamt att iakttaga hur två sådana kontraster såg på varandra. Söderblom kunde med ett spjuveraktigt leende på läpparna undra i vilken problemhärva Billing för tillfället fastnat; och Billing med sin djupt förankrade humor spekulerade å sin sida över varhän Nathans tanke nu var på flygfärd och vilken nästa överraskning skulle bli. De var påtagligt roade av varandra och betraktade varandra ömsesidigt som säregna fenomen. Men de hade samtidigt både uppskattning av och respekt för varandra. Gällde det viktiga ting var Söderblom angelägen om att ha Billing vid sin sida — så t.ex. vid uppgörelsen med den anglikanska kyrkodelegation som besökte Uppsala 1909 och senare vid det ekumeniska mötet i Stockholm, där Billings insats var av största betydelse för det fortsatta ekumeniskt-teologiska arbetet. Billing har skrivit inledningsorden i boken »Nathan Söderblom in memoriam». De är fyllda av tacksamhet och beundran. Han understryker särskilt att Söderblom var »en den enkla lydnadens och pliktuppfyllelsens man». Det kan ha sitt intresse att notera detta, även därför att Billing eljest, när han talade om »kallelsen», gärna lät andra synpunkter träda i förgrunden.

När man konfronterat Söderblom och Billing med varandra, finns det i varje fall *ett* område i fråga om vilket man alltid varit benägen att konstatera både släktskap och direkt samverkan — jag syftar på kyrkosynen. De hörde båda till förgrundsgestalterna, de andliga fäderna för den kyrkosyn som växte fram i Uppsala vid slutet av detta århundrades första decennium. Einar Billing var den som framför andra mejslade ut den aktuella »kyrkotanken» och gav den teologisk fasthet. Men Söderblom hade alltifrån det tal han höll till de teologie studerande

vid sin professorsinstallation givit rika impulser. Vad han skrev om Sveriges kyrka betecknades av Billing med anknytning till Schleiermachers kända boktitel såsom »tal om kyrkan till de bildade bland dess föraktare». De var båda överens om att denna från olika håll så missaktade kyrka hade en klart religiös motivering och funktion och trädde därmed i uppenbar motsättning till den kluvenhet och halvhjärtade inställning som karakteriserade den tidigare Uppsalateologien. Visserligen fanns det i denna fråga också mycket karakteristiska differenser dem emellan. Men dessa kunde inte förta intrycket av vittgående samstämmighet. Denna är så väl bevitnad och så ofta beskriven att jag inte behöver upptaga tiden med att här gå närmare in på detta frågekomplex.²

Bortsett från den nu nämnda ovedersägliga gemenskapen mellan de båda teologerna har man kanske oftast mera fäst sig vid det som skiljer dem än vid det som förbinder dem. Olikheterna är ju också i ögonen fallande. Det är ingalunda min avsikt att söka reducera eller utjämna dem. Men jag har tänkt mig att det kunde vara av intresse att söka efterspana vad som knyter dem till varandra. Jag vill då framför allt taga sikte på den problemställning som var aktuell för dem och den problemlösning till vilken de nådde fram.

1. *Problemställning och problemlösning*

Tänker man på de båda teologernas ursprung och bakgrund, möter genast markerade olikheter. Båda var visserligen prästbarn. Men prästhemmet i Hälsingland var helt präglad av väckelsens fromhetsliv, medan det hem där Gottfrid Billing residerade hade anknytning till gammal lundensisk »högkyrklighet», låt vara i uppmjukad form samt med visst inslag av pietistiskt arv. En annan olikhet är att Einar Billing var i hög grad stationär; Söderblom började däremot redan i unga år att fara världen runt och hans vetenskapliga produktion kom på allvar i gång under de sju år då han tjänstgjorde som legationspastor i Paris. Det är givet att så olika miljöer skulle sätta sina spår. Om vi däremot tar sikte på den problemställning med vilken de båda arbetade, blir bilden en annan.

Huvudproblemen var för båda desamma. Det gällde i båda fallen dels och framför allt de komplikationer som skapats av den historisk-kritiska bibelforskningen, dels det tryck som vållades av den anstormande »naturalistiska världsåskådningen». Dessa båda problemkomplex tedde sig för dem såsom sammanflätade med varandra. Kontakten med den historisk-kritiska forskningen upplevdes som en revolution som kom allt att vackla. Söderblom talar härom i några självbiografiska anteckningar, publicerade av Folke Holmström i Svensk teologisk kvartalskrift 1935. För den som utgått från att kristendomens visshet vilade

² Jmfr härtill G. Aulén: Hundra års svensk kyrkdebatt, 1953, sid. 79–137.

på den heliga bokens ofelbarhet betydde, skriver Söderblom, det exegetiska studiet »att vi ställdes inför en orimlig vansklighet». Bakom dessa studier »låg ett religiöst patos som nutiden icke anar». Han talar om upplevda anfäktelser och nämner i det sammanhanget Luthers ord om *angustiae et terrores conscientiae*. »För oss var det icke någon ärvd eller lättköpt insikt utan en uppenbarelse från Gud själv, då spørsmålet om kristendomens sanning flyttades över från frågan om själva bokens och bokstavens ofelbarhet till Guds levande uppenbarelse i historien, fulländad i Jesus Kristus och fortsatt i varje benådad människosjäl. Över Skriften föll ett nytt ljus».³

Einar Billing beskriver i herdabrevet till Västerås stift hur han upplevde mötet med den historisk-kritiska forskningen, närmast förmedlad genom Wellhausens *Prolegomena zur Geschichte Israels*: »aldrig glömmer jag den vånda, i vilken detta studium bragte mig. Det var som en jordbävning: allt tycktes störta samman under ens fötter».⁴ Problemet skärptes genom den framträngande »naturalismen»: »de mellanformer av allmännare 'idealism', till vilka man förr tog sin tillflykt, försvinna dag för dag lämande kvar till slut blott de två stormakterna: kristendom och materialism.»⁵ Liknande uttalanden om »naturalismen» förekommer också hos Söderblom.

Att Söderblom och Billing skall arbeta med likartad teologisk problematik är ju knappast överraskande. Det ligger snarast i sakens natur att så skall vara fallet. Större intresse har det att det råder en påtaglig släktskap mellan de problemlösningar vid vilka de stannar.

Först ett par inledande iakttagelser. Söderblom och Billing brottas, såsom vi hörde, med två problemkomplex. Men de löser dem inte var för sig utan i ett sammanhang. Det som är befriande med hänsyn till de med den historisk-kritiska bibelforskningen förbundna svårigheterna är också befriande inför det naturalistiska problemkomplexet. Allt kretsar kring det andesammanhang, den uppenbarelsekontinuitet som möter i historien och som kontraponeras mot naturalismen och dess pretentioner.

Vi konstatera vidare: för både Söderblom och Billing ligger saken så till att den historisk-kritiska forskningen inte bara ställer dem inför svårigheter utan också ger dem en — såsom de båda uttryckligen hävdar — oanad hjälp. Det faller dem icke ett ögonblick in att vilja draga upp gränser för denna forskning och alltså inte heller att försöka avskilja något område som skulle vara skyddat och oåtkomligt för forskningen. De har i stället båda funnit att det vetenskapliga

³ Svensk teologisk kvartalskrift, 1935, sid. 330.

⁴ E. Billing, Herdabref, 1920, sid. 33.

⁵ E. Billing, Försoningen, 1908, sid. 98.

forskningsarbetet långt ifrån att rasera den kristna trons fundament i stället har givit dem en klarare blick för vad som är denna tros bärande grund.

De teologiska svårigheter som de kände sig ställda inför var ju närmast av exegetisk art. Det är därför helt naturligt att de båda kommer att arbeta med exegetiska frågeställningar. Men det som är karakteristiskt och betydelsefullt är att de båda samtidigt anlägger vida religionshistoriska perspektiv. Detta kan ju synas vara tämligen självklart för Söderbloms vidkommande, eftersom han var religionshistoriker till professionen. Men detsamma gäller också i hög grad om Billing. Båda hämtar hjälp från religionshistorien för att komma tillrätta med den av exegetiken ställda problematiken. Under det att samtiden, i den mån den sysslade med religionshistoriska frågor, huvudsakligen var inriktad på att uppspara likheter, analogier mellan de olika religionerna och därmed låta relationerna mellan dem bli flytande, var Söderbloms intresse ett helt annat, snarast motsatt: att uppspara det egenartade. Detta kommer till uttryck i hans välkända och mångomtalade distinktion mellan »personlighetsmystik» och »oändlighetsmystik». Han vill härmed markera en väsentlig skiljelinje, ja, enligt honom den väsentligaste i religionernas värld. Ordet mystik brukas i båda fallen. Vi kan här bortse från frågan om i vad mån ett så vidsträckt bruk av detta ord var ägnat att klargöra. Vad som under alla förhållanden är uppenbart är att skillnaden mellan de olika religionstyperna markeras av första sammansättningsleden i de använda termerna, alltså av å ena sidan »personlighet», å andra sidan »oändlighet». I ena fallet är religionen knuten till och oupplösligt förbunden med det historiska skeendet, i andra fallet spelar detta skeende ingen roll — det karakteristiska är tvärtom att religionen lösgjorts från förbindelsen med historien. Man skulle därför, om man ville, kunna ersätta de båda termerna personlighetsmystik och oändlighetsmystik med historiebunden och historielös religion. Den historiebundna religionen, personlighetsreligionen, finner Söderblom framför allt men icke enbart i den profetisk-kristna linjen.

Går vi så till Einar Billing, finner vi att han i sitt grundläggande arbete »De etiska tankarna i urkristendomen» ägnar en huvudsaklig del av sin undersökning åt att särskilja just den profetisk-kristna linjen från den hellenska. Också andra religionshistoriska analyser förekommer — så t.ex. av Hammurabis lag i dess motsättning till den gammaltestamentliga. Men huvudintresset är inriktat på distinktionen mellan den profetisk-kristna konceptionen med dess djupa förankring i historiens värld och den hellenska, för vilken historien icke spelar någon som helst roll. Släktskapen mellan Billings och Söderbloms förfarande ligger i öppen dag. De rör sig båda med vida religionshistoriska och religionsfilosofiska perspektiv, för båda har den principiella sammanknytningen av religion och historia avgörande betydelse för kristendomstolkningen. För båda har det vida perspek-

tivet varit en hjälp både till att bemästra den historisk-kritiska forskningens problem och till att fatta och fixera vad som är egenartat kristet och vad som på samma gång är den kristna trons fundament.

Det blir nu nödvändigt att något närmare skärskåda hur denna relation mellan »uppenbarelse» och historia uppfattas. Termen uppenbarelse förekommer i detta sammanhang hos båda teologerna, även om det för Billing är karakteristiskt att han hellre använder termen utkorelse. Avgörande vikt har det att uppenbarelsen bestämmas såsom handlingar av den levande Guden. Ytterligare tre synpunkter kan sägas vara gemensamma: 1) uppenbarelsen är kontinuitet och drama, 2) i detta drama är Kristus allt behärskande centrum, 3) uppenbarelsedramat fortgår i nuet. Dessa punkter skall nu i någon mån kommenteras.

Gudsuppenbarelsen kan inte fattas såsom endast enskilda, från varandra isolerade handlingar. Gudsgärningarna utgör ett fortgående slutet sammanhang. Denna kontinuitet har genomgående karaktären av drama. Det dramatiska perspektivet är starkt markerat både hos Söderblom och Billing, helt naturligt då allt ses under handlingens aspekt. När det gäller det närmare utförandet av det dramatiska perspektivet, kan emellertid en viss olikhet konstateras. Söderblom understryker i detta sammanhang starkt det dualistiska eller, om man så vill, antagonistiska element som han finner vara förbundet med kristen syn. Det är här inte fråga om någon metafysisk dualism, utan om motsättningen mellan gott och ont, mellan gudomligt och demoniskt. Jag citerar några ord från den 1903 utgivna skriften Uppenbarelsesreligion: »Jag kan icke se annat än att den djupare erfarenheten av synd, lidande och nöd, som är en religions styrka, med nödvändighet förde från profeternas monism till dualismen i evangeliet, och att denna utveckling hör till de betydelsefullaste inom uppenbarelsesreligionen. — Jesus har skärpt dualismen, ej förmildrat den. Längre än till hans 'fienden har gjort det' har ingen kommit i det ondas problem». Detta tema kan väl också i viss mån återfinnas hos Billing. Men det har inte samma starka förankring hos honom. Detta sammanhänger möjligen därmed att han helst talar om Guds handlingar i historien såsom utkorelsehandlingar, alltså nådeshandlingar, om den kontinuitet av utkorelsehandlingar som begynner med utförandet ur Egypten och sedan fortsätter hos profeterna för att nå sin kulmen i Jesus samt därefter fortgå genom tiderna i varje nytt nu.

Den allt behärskande mittpunkten i detta uppenbarelsedrama är, självklart, Kristus. Vad eljest? När allt är orienterat kring konkreta handlingar i historien, blir konsekvenserna att man här, vid mittpunkten i denna historia, skall komma att rikta blicken till den konkreta Jesusgestalten, sådan denna tecknas i evangelierna. Både Söderblom och Billing kan i detta sammanhang anknyta till de ritschlska teologernas tal om »den historiske Jesus». Därvid skall emellertid två

ting observeras. För det första: naturligtvis behövde man inte någon impuls från detta håll att ställa Jesusgestalten i centrum. Något annat var ju icke tänkbart. Därmed skall dock inte förnekas att denna ritschlska orientering varit betydelsefull, i synnerhet för den unge Söderblom, något som han själv klart betygat. För det andra: relationen till de ritschlska teologerna präglas här långt mera av olikhet än av likhet. Det gäller både om Söderblom och om Billing. Söderblom ställde redan tidigt Korset i centrum på ett sätt som icke hade någon motsvarighet i ritschlsk teologi men som till en viss grad bar vittnesbörd om ett förblivande samband med den fromhetstyp han mötte i sin ungdom. Icke minst intressant är det att i detta sammanhang ge akt på Billings förhållande till W. Herrmann. I »Försoningen» finns en hänvisning till Herrmanns tal om »den historiske Jesus». Men utförandet av detta tema är hos Billing så olik Herrmanns som gärna möjligt. Den historiske Jesus blev för Herrmann detsamma som »Jesus inre liv» och Jesu inre liv uppfattades av honom närmast såsom likbetydande med det sedligt-religiösa idealet. Genom en sådan tolkning menade han sig ha funnit en punkt som icke kunde antastas av den historisk-kritiska forskningens relativism. I själva verket betydde detta att hans teologiska konception kom att stå i en särdeles lös relation till historien. Helt annorlunda går Billing till väga. Man kan säga att även Billing riktar blicken till Jesu inre liv. Men det sker på ett radikalt annat sätt. Med en djärvhet som ter sig helt frapperande företar Billing en analys av evangeliernas Jesusgestalt. Hans huvudsynpunkt är därvid att Jesus går i döden för att icke nödgas stanna vid domen utan för att få fortsätta och fullfölja den gudomliga förlåtelsegärning som han utövat under sitt jordelivs dagar. Men inte bara här visar sig olikheten i förhållande till Herrmann utan också däri att Billing, långt ifrån att söka inskränka den historiska anknytningen till ett förment skyddat minimum, i stället infogar Jesu liv i det stora uppenbarelse-sammanhanget, utkorelsedramat. Jesus är från en sida sett den siste i raden av Guds profeter. Denna utomordentligt starka accentuering av sammanhanget med Gamla testamentet och då framför allt med profeterna är i hög grad karakteristisk för Billing — men f.ö. också för Söderblom. Den är till den grad markerad att synen på Jesus och på Nya testamentet överhuvud blir orienterad utifrån det gammaltestamentliga profetiska perspektivet. Detta har knappast någon verklig motsvarighet inom ritschlsk teologi — för att illustrera hur stark olikheten kan vara vill jag erinra om hur Harnack rentav ville avlägsna Gamla testamentet ur den kristna kanon.

Det ligger i sakens natur att en teologi, för vilken det väsentliga är den i historien handlande levande Guden, inte gärna kan betrakta »uppenbarelse» såsom något vid en viss tidpunkt avslutat. Både Söderblom och Billing hävdar med all energi tanken på en ständigt fortgående gudsuppenbarelse. Denna är

inte tänkt bara som ett komplement till den bibliska uppenbarelsen. Att uppenbarelsen fortgår är en förutsättning för att man överhuvud skall kunna hävda att det finns något som gör skäl för namnet gudsuppenbarelse. Det är, förklarar Söderblom, omöjligt att fasthålla tron på uppenbarelsen utan att utsträcka den över bibelns tid. Nådestanken skulle, säger Billing, inte kunna bevaras, om den blott vore knuten till en mäktig gärning i det förflutna och inte också hade sitt fäste i en gudsgärning i nuet. Denna för de båda teologerna gemensamma tanke utföres sedan på olikartat sätt. Söderblom behandlar temat särskilt i sin 1911 utgivna skrift »Ett bidrag till den kristna uppenbarelsetrons tolkning». Guds uppenbarelse fortgår som skapande kraft och frälsande vilja, tydligast framträdande »i naturen, i historien, i det sedliga livet, närmare bestämt 1) i snillet såsom en del av naturen, 2) i historiens sammanhang och syften, 3) i den enskildes pånyttfödelse och karaktärsbildning». Söderbloms perspektiv har större bredd än motsvarigheten hos Billing, men det har på samma gång en mer trevande karaktär. Hans framställning kompletteras emellertid av vad han eljest har att säga om Guds fortgående gärning i kyrkan samt av hans bekanta beskrivning av helgonen: »Helgonen äro de som i liv, i väsen och handling klart och otvetydigt visa att Gud lever».

Hos Billing är detta motiv utgestaltat med stor konsekvens och pregnans — det ger sin färg åt allt vad han skriver. Hans kyrkosyn, »den religiöst motiverade folkkyrkan», är byggd på detta tema och detsamma gäller även i hög grad om den originella teologiska skapelse som föreligger i hans lära om kallelsen. Men bakgrunden till dessa konceptioner finner vi i hans Kristustolkning. Kristus gick, såsom vi nyss hörde, i döden för att icke nödgas låta sitt livsverk mynna ut i dom, för att i stället fortfarande kunna möta människor med förlåtelsens frälsningsgärning. Det är detta verk han såsom den uppståndne utför i och genom sin kyrka. Billing understryker starkt att uppståndelsen inte får fattas bara som en bekräftelse på dödens försoningsgärning. Den har självständig och helt avgörande betydelse just såsom övergången till den allttjämt fortgående frälsningsgärningen. Uppståndelsen får härmed hos Billing en vikt som man knappast finner någon motsvarighet till inom den samtida teologien.

I detta sammanhang blir det nödvändigt att åtminstone snudda vid frågan om förhållandet mellan teologi och metafysik. Det sista teologiska samtal som jag hade med Söderblom handlade om denna fråga — det var vid den anglo-skandinaviska teologkonferensen på Sparreholm 1931, några dagar före Söderbloms död. Med påfallande starkt engagemang talade han då om den risk som enligt honom skulle vara förbunden med att söka frigöra teologien från metafysik. Varför? Det är, när man går till hans skriftställarskap inte så lätt att ge ett klart svar, detta allaredan därför att hans terminologi skiftar i visst samband med de

växlande kontakter han under årens lopp hade med olika filosofiska strömningar. Icke desto mindre torde det kunna sägas att hans intentioner genomgående är konstanta.⁶ Först ett ord om vad han *icke* åsyftade. Han hade — lika litet som Billing — något till övers för »metafysik» i traditionell mening, alltså för metafysik som förment vetenskap om en översinnlig verklighet, inte heller för »gudsbevis», för försök att prestera en teodicé eller överhuvud för apologetik av gängse typ. Sådan apologetik har både han och Billing betraktat icke blott såsom dömd att misslyckas utan också som direkt diskrediterande. Båda hävdade energiskt att forskningen på det religiösa området inte fick eftersträva något annat än ren saklighet.

Därmed kunde full boskillnad tyckas vara gjord mellan teologi och metafysik. Men så enkelt ligger saken ändå inte till. Där finns en port till en i viss mening metafysisk spekulatio n och denna är densamma hos både Söderblom och Billing. Den öppnas på glänt, när de beskriver teologi ens uppgift. Söderblom avvisar naturligtvis tanken att teologi en skulle inrikta sig direkt på den översinnliga verkligheten. Han förklarar också att religion och vetenskap inte får sammanblandas. Samtidigt gör han emellertid gällande att teologi en och alldeles särskilt den systematiska teologi en måste ha karaktären av bekännelse — den får, heter det »icke glömma sitt väsen av att vara bekännelse». Från denna utgångspunkt visar sig Söderblom vara starkt intresserad av en vittfamnande »spekulatio n», men en spekulatio n på religiös grundval. En sådan spekulatio n skall för tanken åskådliggöra det stora sammanhang som religionen förnimmer.⁷ Något som härvid har särskild vikt är hans behandling av den religiösa sanningsfrågan i samband med distinktionen mellan personlighetsmystik och oändlighetsmystik. Söderblom vill icke hävda att personlighetsmystiken eller den till denna typ hörande kristendomen skulle ha monopol på religiös sanning. Han hävdar tvärtom starkt — och med åren snarast allt starkare — att ett sanningsmoment finns i all religion. Men personlighetsmystiken företer och avslöjar ett högre sanningsvärde. Detta gäller då framför allt om det dramatiska uppenbarelse sammanhang som har sin mittpunkt i Kristus. Det är alltså här inte bara fråga om en analys, utan därutöver också om ett avslöjande och konstaterande av olika sanningsvärden.

Har man en gång fastställt att teologi en till sitt väsen är bekännande tro, måste denna helt enkelt komma att röra sig med »metafysiska» utsagor, eftersom ingenting är mer väsentligt för tron än relationen till en »översinnlig verklighet»,

⁶ Detta har med rätta framhållits av E. Ehnmark i hans bok »Religionsproblemet hos Nathan Söderblom».

⁷ E. Ehnmark, a. a., sid. 211.

till Gud. Annorlunda blir det om tron konsekvent fattas som teologiens föremål. Då förlägges »det metafysiska», det transcendenta inte till teologien utan till den trons värld där det hör hemma. Frågan om religionens sanningsvärde blir också då väsentlig och ofrånkomlig, men vid dess besvarande kan man givetvis icke utgå från någon »metafysisk» utgångspunkt. När Söderblom i det nyss omtalade samtalet så ivrigt hävdade sambandet mellan teologi och metafysik, har väl en orsak varit fruktan för att teologien eljest skulle reduceras till psykologi eller historia. En annan orsak kan ha varit det faktum att hans arbete med teologi och religionsvetenskap överhuvud så starkt bar prägeln av brottning med personliga problem, en brottning som gjorde hans skriftställarskap i sällsynt grad levande och rikt. Den tacksamhet man inför allt detta känner försvagas på intet sätt av eventuella skiljaktigheter beträffande teologiska metodfrågor.

Einar Billings syn på den teologiska uppgiften är, såsom redan antytts, besläktad med Söderbloms och dock helt egenartad i sin utformning. Ett par citat kan göra detta klart. Uppgiften är, heter det, »att, såsom profeterna, tolka Guds utkorelsehistoria, dess system, dess sammanhang, i vilket alltjämt ständigt nya länkar infogas. Det sammanhanget är det den (teologien) skall söka hjälpa vår tids människor, som hålla på att kvävas i natursammanhangets mekanism, att se».⁸ När Billing ställer den »profetisk-kristna» mot den »hellenska» linjen är det inte heller för honom fråga om blott en typanalys utan också om en värdering, om ett avslöjande av det sanningsvärde som befinnes vara förbundet med det utkorelsedramatiska perspektivet. Det är detta som gör att detta uppenbarelsesammanhang, denna andliga verklighet, kan kontraponeras mot »natursammanhangets mekanism».⁹ »Om tron skall frigöras ur den falskeligen s.k. naturvetenskapliga världsåskådningens famntag», måste teologien »kunna giva människorna en syn på den verklighet, som naturvetenskapen ej med sina metoder når åt, men som har samma oförtydbara, själv oss övertygande realitet som den var-med naturvetenskapen sysslar».¹⁰

2. *Relationer till samtida teologer, Luther och »luthersk» teologi*

Söderblom och Billing hade båda en bred och mångsidig teologisk orientering. Att närmare skildra deras relation till samtida teologi skulle vara ett vidlyftigt företag. Jag inskränker mig till att beröra deras förhållande till den teologiska riktning som vid slutet av 1800-talet och i början av detta århundrade var den dominerande, den ritschlska. Söderblom har otvivelaktigt i yngre dagar varit

⁸ Billing: Försoningen, sid. 115.

⁹ Jmfr Ragnar Bring: Till frågan om den systematiska teologiens uppgift, sid. 156.

¹⁰ Billing: Försoningen, sid. 105.

starkare påverkad av denna teologi än Billing någonsin varit. I några uppmärksammade ord har han vittnat om hur Ritschls gudsrikestanke gav honom en befriande insikt. Den bjöd, heter det, en kristendom »med kärvt allvar och sedlig sälta». Sin tacksamhetsskuld mot det han här lärde har han alltid erkänt. Också Billing hade erkännssamma ord att säga om teologer av denna riktning. Det gällde i hans fall framför allt Wilhelm Herrmann. Att han emellertid gick andra vägar än Herrmann har vi redan sett i det föregående. Man kunde ifrågasätta om inte, trots Billings mångåriga sysslande med Herrmann, i själva verket Martin Kähler — alltså en teolog av helt annan typ — haft större saklig gemenskap med honom.

Trots alla erkännanden hade både Söderbloms och Billings teologiska konceptioner en helt annan struktur än den för ritschlsk teologi karakteristiska. Den som vill inrikta sig på att upptäcka ritschlska spår i deras teologi har all anledning att gå varsamt fram och minnas att, även om två teologer skulle använda samma eller besläktat uttryckssätt, det ingalunda därför är sagt att de menar detsamma — allt beror på den struktur, det sammanhang, i vilket uttrycken är inställda.¹¹ Tor Andræ har fullkomligt rätt, när han om Söderblom deklarerar att »hans tänkande till struktur och innehåll har rätt litet gemensamt med Ritschl».¹² Och Gustaf Wingren har lika rätt, när han säger att Billing »suveränt omstuvar» den lilla ritschlska ingrediens som fanns hos honom.¹³

Varken Söderblom eller Billing hade något egentligt intresse av att företaga skarpa teologiska avgränsningar. Naturligtvis förekommer det hos dem en hel del åt olika håll riktad polemik. Den kan någon gång, särskilt hos Söderblom — men även hos Billing — flamma till nog så häftigt. Eljest följer de båda helst den gamla latinska maximen *suaviter in modo, fortiter in re*. De var f.ö. båda så starkt upptagna av konstruktivt, positivt teologiskt arbete att de inte hade något nämnvärt intresse till övers för att markera den egna självständigheten. Det hade också varit helt överflödigt, bortspild tid.

Olikheten mellan å ena sidan Söderblom och Billing och å andra sidan den ritschlska teologitypen torde klart framgå av vad som i det föregående blivit sagt om de båda svenska teologernas problemlösningar. Den understrykes ytterligare om vi här ger akt på hur de i ett för det hela viktigt avseende själva markerar differensen. Jag anförde nyss Söderbloms ord om vad Ritschls gudsrikestanke betytt för honom. I omedelbart samband med dessa ord kommer en stillsamt for-

¹¹ Detta har knappast tillräckligt beaktats av S. von Engeström: »Arvet från Albrecht Ritschl i den svenska teologien», i *Nordisk teologi*, 1955, sid. 187 ff.

¹² Tor Andræ: Nathan Söderblom som religionshistoriker, i *Nathan Söderblom in memoriam*, sid. 50.

¹³ Gustaf Wingren: Einar Billings teologiska metod, i *Nordisk teologi*, sid. 292.

mulerad reservation, men likafullt en reservation med vittgående konsekvenser. Det heter: »en del innerlighet och mystik fick det trångt till en början». Reservationen säger något väsentligt om vad som låg Söderblom om hjärtat. Det var för honom en huvudsak i all hans religionshistoriska, religionsfilosofiska och religionspsykologiska forskning att allt vad religion heter måste fattas och bedömas från en rent religiös synpunkt. Det kan tyckas vara en självklarhet. Men det var ingen självklarhet. Orden »innerlighet och mystik» har sin mycket tydliga udd mot all tendens att fatta och bedöma religionen från andra synpunkter, från kulturella eller etiska. Vad Söderblom åsyftar är icke någon avspärning av religionen. Han vill inte isolera den från kulturen och naturligtvis lika litet eller ännu mindre från etik – ingenting kunde vara honom mera främmande. Han vill slå vakt om religionens egenart i förvissning om dess egenvärde, men också i förvissning om att den endast genom att vara vad den är kunde visa sin betydelse också i etiska och kulturella sammanhang. Detta Söderbloms huvudintresse kommer klart i dagen i hans bekanta bestämning av »det heliga» såsom den specifikt religiösa kategorien. Mycket betecknande är också hans vidsträckta bruk av termen mystik. Man kan diskutera berättigandet av termen »personlighetsmystik», men det kan inte råda någon ovisshet om de intentioner som föranledde Söderblom att bruka denna term.

Samma reaktion möter oss även hos Einar Billing. En huvudinvändning i hans diskussion med Herrmann är att det etiska perspektivet har fått tränga det religiösa i bakgrunden. Hela Billings författarskap blir sedan med obönhörlig konsekvens orienterat kring det religiösa perspektivet såsom allt behärskande centrum. Han skriver om »De etiska tankarna i urkristendomen *i deras samband med dess religiösa tro*» (kurs. här) och tonvikten ligger helt på detta samband. På samma sätt är det med hans skrifter om folkkyrkan. Allt hänger här på hennes »religiösa motivering»: »När det gäller kyrkan, kan icke hela vagnslaster av kulturella, sociala, ja, ens av socialetiska vinster uppväga förlusten av ett uns i religiös intensitet och koncentrationskraft».¹⁴ Mest frapperande är väl hans syn på kallelsen, enligt vilken kallelsen och dess uppgifter, till en del i polemik mot Luther, härledes från syndernas förlåtelse och alltså helt bestämmas av det religiösa perspektivet.¹⁵ Det bör emellertid understrykas att denna det religiösa

¹⁴ Billing: Herdabref, sid. 59.

¹⁵ I sitt arbete »Luthers lära om kallelsen» har Gustaf Wingren visat vilken central roll lagen spelar för Luthers syn på kallelsen. Billing var ju fullt medveten om att han på denna punkt avvek från Luther. Han har snarast tänkt sig att han genom sin korrigerings skulle bringat Luther i bättre överensstämmelse med sig själv. Även om denna tes knappast kan upprätthållas, är det inte därför sagt att evangeliet och syndernas förlåtelse skulle sakna betydelse för Luthers kallaläsa. Wingren framhåller också själv hurusom evangeliet hos Luther kommer in som en verksam faktor, när »kärleken mästrar lag». Billings konstruktion är onekligen en-

perspektivets dominans lika litet hos Billing som hos Söderblom innebar någon isolering av religionen. Han är lika angelägen som Söderblom att uppvisa och demonstrera de religiösa förbindelser med och betydelse för det etiska och kulturella livet. Man kan i detta sammanhang beklaga att de högt skattade social-etiska föreläsningar som Billing höll under detta århundrades andra decennium inte blivit publicerade — de skulle ytterligare ha dokumenterat hans även i övrigt väl betygade intensiva engagemang i de samhällseliga frågorna.

Spanar man efter Söderbloms och Billings teologiska förbindelser, kan man inte gärna förbigå det föreningsband som de hade i Luther. De började båda sitt författarskap med skrifter om honom och har sedan aldrig lämnat honom ur sikte. Söderbloms största Lutherbok — Humor och melankoli hos Luther — är en kongenial religionspsykologisk studie, som uppenbarar mycket även om författarens eget psyke. Luthers Lilla katekes har utförligt tolkats av både Söderblom och Billing (av den senare i form av ett vidlyftigt kommittéutlåtande). Till Luther återkom Söderblom ofta både i större och smärre skrifter. Billings docentavhandling »Luthers lära om staten» blev utgångspunkten för den rikt blomstrande Lutherforskning, som utgör ett så markant inslag i detta sekels svenska teologi. Hans skrifter om folkkyrkan, församlingen och kallelsen bär alla starkt vittnesbörd om vad Luther betytt för honom.

Det som här mest intresserar oss är den aspekt som de båda svenska teologerna anlägger på Luther. Den är klart ekumenisk. Detta betydde en annan orientering än både den tidigare och den i samtida tysk teologi gängse. Luther-tolkningen hade i äldre tid varit strängt konfessionalistisk och utpräglad kontroversiell. Inom den samtida tyska teologien av ritschlskt märke hade polemiken mot pietismen medfört att blicken försvagats för hur allt hos Luther kretsade kring det religiöst centrala. Den strängt konfessionalistiska inriktningen hade försvunnit, men den kontroversiella stod likafullt kvar. Synpunkten *kontra* — kontra Rom, kontra »dogmat» — dominerade.

Söderblom ser i Luther kristenhetens störste profet efter Paulus. Han finner det orimligt och snarast upprörande att Luther blivit så litet känd utanför »lutherdomens» gränser samt dessutom svårt vantolkad. Denne ojämförlige profetgestalt har, säger han, behandlats som om han varit en tredje klassens teolog. I tidskriften *Kristendomen* och *vår tid* (1920) skriver han en artikel med rubrik

sidig, men detta hindrar icke att hans energiska fasthållande vid syndaförlåtelsens motiv rört vid väsentliga ting. Det kan dessutom vara hälsosamt att se att Billing inte betraktar Luther som någon ofelbar auktoritet. Vad i övrigt Billings förhållande till lagen beträffar måste det sägas att det som går under namn av »lagens andra bruk» ligger bakom och är en förutsättning för den centrala ställning syndernas förlåtelse intar hos Billing, men att däremot skapel-sens lag, »lagens första bruk», knappast spelar någon större roll i hans teologi.

»Är lutherdomen kristenhetens tyska form»? I polemik mot Imbart de la Tour bestrider han att så skulle vara fallet. Han fungerade i själva verket som en ambassadör för att göra Luther mera känd inom samfund utanför den egna konfessionens gränser, icke minst då inom den anglikanska delen av kristenheten. I detta syfte medverkade han till startandet av anglo-germanska teologkonferenser. Vid det andra av dessa möten, i Wartburg 1927, där utom tyska och engelska teologer också Söderblom och jag var närvarande, presenterades vid ett tillfälle Luther med starkt nationellt självmedvetande som den store tysken. Om presentationen, såsom jag förmodar, var »shocking» för engelsmännen, var den än mer chockerande för oss svenskar. När de tysk-engelska konferenserna i och med detta möte upphörde, ordnade Söderblom i stället anglo-skandinaviska teologkonferenser med början 1929. De har visat sig äga sådan livskraft att de alltjämt fortsätter.

Söderblom ser som sagt Luther från en ekumenisk aspekt. Men dennes betydelse ligger då icke däri att han skulle representera någon slags via media. Man kunde kanske tro att Söderblom skulle vilja se saken från denna icke ovanliga synpunkt, eftersom han, när det gäller den svenska kyrkans möjlighet att göra en ekumenisk insats, gärna talar om denna reformerade kyrkas mellanställning och om dess kontaktmöjligheter åt olika håll. Men i fråga om Luther anlägger han alls icke sådana synpunkter. Luther är, heter det, »ingen förmedlare. Han skipar icke rättvisa mellan ytterligheter, utan han är Guds profet, vilken, i likhet med andra profeter, icke mottogs och erkändes av alla, men som upplevde och uttryckte den evangeliska uppenbarelsen så klart och väldigt att hans betydelse ingalunda gäller en del av kristenheten, såsom han också själv häftigt och konsekvent fördömde beteckningen av en avdelning av kyrkan med hans namn».¹⁶ I boken om Luthers Lilla katekes hävdas på samma sätt att den framställning som här ges av trons artiklar icke har någon separat konfessionell utan helt allmänkyrklig karaktär.

Man kan ju finna det vara naturligt att tankegångar sådana som dessa skall möta hos Söderblom, den ekumeniske kyrkofadern. Det ekumeniska perspektivet på Luther saknas emellertid ingalunda hos Billing. Det är tvärtom starkt framträdande. En ur hans ingående Lutherforskning sprungen och för honom mycket karakteristisk tanke är att ett fördjupat inträngande i Luthers evangeliska förkunnelse visar sig vara en endrättskapande faktor av högsta rang. Tränger man blott fram till kärnan i denna förkunnelse, kan det, vill Billing säga, hända att motsättningar som till en början synas oöverkomliga upplösas, övervinnas och

¹⁶ Söderblom: Martin Luthers universella betydelse, tryckt i När stunderna växla och skrida II, sid. 296.

ersättas av insikten om gemenskap i det mest väsentliga. Härav följer att intresset primärt inriktas på det positiva i Luthers utsagor — på negationerna, polemiken endast i den mån detta tedde sig som ofrånkomlig konsekvens av det positiva. Den förutsättning på vilken hela resonemanget bygger är att Luther verkligen gripit tag om det för det evangeliska budskapet konstitutiva. Härom hyste Billing ingen tvekan, och inte heller om vad detta konstitutiva var. Vid sin tolkning härav var han mindre angelägen om att uppehålla sig vid reformationens ärevärdiga formler. Vad han framför allt åsyftade var att ge expressiva och tillgängliga uttryck för vad saken egentligen gällde. Huvudordet blev då för honom *syndernas förlåtelse*. Syndernas förlåtelse blev det centrum kring vilket hela hans teologi kretsade, det huvudtema som varierar i alla hans skrifter, den sol som kastar sitt ljus över allt vad kristet liv heter. Billing skrev en gång en liten skrift om »Luthers storhet». Här förfäktar han att denna framför allt bestod däri att Luther återupptäckte Ordet såsom nådemedel. Men det Ord om vilket här är fråga är ingenting annat än just ordet om syndernas förlåtelse.

Samma ledmotiv kan också återfinnas hos Söderblom. Med den för honom karakteristiska terminologien talar han om »förlåtelsemystiken» såsom uttryck för »den evangeliska uppenbarelsen». När ordet mystik här kombineras med förlåtelsen, är intentionen uppenbar: vad han ville säga är att syndaförlåtelsen är något mer än efterskänkande av skuld, att den också och framför allt innebär gudsgemenskap, »samliv med Gud». ¹⁷ En sådan tanke ligger helt i linje med vad Söderblom åren igenom hävdade. Det är emellertid ändå inte uteslutet att Billings fasta och intensiva konception haft betydelse för Söderblom — och inte heller att Söderbloms ekumeniska orientering övat inflytande på Billing.

Jag har talat något om Söderbloms och Billings relationer till samtida teologi och till Luther. Det kunde vara åtskilligt att säga också om hur de ställer sig till det som ligger däremellan. En fråga sådan som den om Luthers förhållande till den efterföljande »ortodoxien» har ingen av dem behandlat som problem. Idéhistoriska överblickar företages överhuvud endast mera sporadiskt. Både i fråga om ortodoxi och pietism förekommer kritiska uttalanden omväxlande med erkännansamma. Det bör kanske betonas att uppskattande ord om pietistisk väckelsefromhet inte bara möter hos Söderblom, vilket är självklart, utan också hos Billing, något som otvivelaktigt har djup grund. Vad förhållandet till äldre teologi beträffar skall jag endast beröra en enda punkt där inställningen är kritisk, nämligen försoningsläran. Den påkallar uppmärksamhet, därför att det här kastas ljus över bådas Kristustolkning.

För en under 1920-talet utgiven tysk bok »Nathan Söderblom ein Führer zu

¹⁷ Söderblom: När stunderna växla och skrida I, sid. 60.

kirchlicher Einheit» har Söderblom gjort följande uttalande: »Zentrum meiner Theologie ist das Geheimnis des stellvertretenden Leidens Christi». Detsamma hade han med all önskvärd tydlighet understrukt i ett par skrifter från 1919. Här heter det bl.a. »den enda religion som det nu är något bevänt med, den enda trostanke som nu kan tillfredsställa de djupa sökande själarna av alla tungomål och folk är en ny, oemotståndlig *korsets predikan* av frälsningens mysterium, uppenbarad i Frälsarens självoffer i liv och död». Det första världskriget bildar i viss mån bakgrunden till detta och liknande uttalanden. Men det är långtifrån fråga om någon förändring påkommen under världskrigets tryck. En bekännelse av samma slag föreligger i Söderbloms självbiografiska anteckningar och knytes där till en religiös upplevelse från hans studieår. Om denna sin upplevelse berättar han (talande om sig själv såsom »han»): »Nu märkte han att korset ändå icke för honom hade varit en verklighet som förvandlat hans liv. Han hade trots sin insikt i saken icke tagit korset som ett faktum som gällde honom själv. Han hade icke kunnat tro att undret var skett, Guds kärleks under. När vissheten strömmade över honom, blev glädjen så stor att bröstet kunde sprängas».¹⁸ Både i dessa anteckningar och i skriften från 1919 markerar Söderblom starkt avståndet från vad han kallar »gångse» uppfattning. I anteckningarna läser vi: »Enligt gammal och gångse uppfattning har Kristus med sitt ohyggliga lidande blickat Guds vrede, en hemsk, hädisk tanke om Gud. Är det icke snarare Guds kärlek som uppenbarar sig däri att den ende, den högste Sonen lider döden på detta sätt». Fortsättningen av de nyss citerade orden från 1919 lyder: »Jag pläderar icke för någon hädisk lära om någon förändring i Guds väsende eller för någon hednisk offertori. Utan för det som är kristendomens kärna, alltsedan Pauli tid en anstöt för de fromma och ofromma rationalister». Sina tankar om det ställföreträdande lidandet och dess offergärning har Söderblom sedan utfört i boken om »Kristi pinas historia».

När jag nu åter läst igenom Einar Billings år 1908 utgivna bok »Försoningen», har jag frapperats av dess djupa originalitet. Det är om någon en bok sui generis. På den tiden kom det knappast i fråga att någon svensk bok skulle översättas till något av de stora världsspråken. Hade detta skett, är det icke tänkbart annat än att boken skulle blivit livligt uppskattad och diskuterad. I en livfull och konsekvent genomförd framställning fullföljer Billing den teologiska uppgift som för honom är egen: att tolka den Guds utkorelsehistoria som har sin mittpunkt i Jesu liv, död och uppståndelse. Ett genomgående tema är den dialektik som framträder i kontrapositionen av å ena sidan rättfärdighet och dom, å den andra kärlek och förlåtelse. Denna dialektik som så starkt gör sig gällande hos profe-

¹⁸ Svensk Teologisk kvartalskrift 1935, sid. 321 ff.

terna återkommer med ny skärpa hos Jesus och får sin lösning i hans död: »i Jesu död segrar ej blott Guds alla rättfärdighetens regler genombrytande kärlek, utan ock den rättfärdighet som orubbligt håller sin motsats mot orättfärdigheten vid makt».¹⁸ Det ligger helt i linje med utkorelsedramat att här tala om det ställföreträdande lidandets faktum såsom både »ett i stället för» och ett »till förmån för». Däremot avvisar Billing — helt konsekvent från den givna utgångspunkten — tanken på ett ställföreträdande strafflidande. Avvisandet sker emellertid med en viss reservation: vi har, säger han, kommit denna tanke så nära att vi förstår att man har menat sig behöva den för att »fullt återge det mysterium som denna utkorelsehistoriens knutpunkt innesluter».¹⁹ Billing stannar vid en »mjuk» avvikelse från »traditionell» lära. Vad som emellertid än mer skiljer honom från denna är den starka tonvikt uppståndelsen har för honom. Allt hänger till sist på att den levande Kristus fortsätter sin frälsningsgärning och möter »de många» med förlåtelsen. — Det kritiska drag i Söderbloms och Billings teologi som här tagits fram skall icke kommenteras — jag stannar vid att konstatera faktum.

*

Till sist några ord om hur vi som då var unga och stod vid början av vårt teologiska arbete upplevde konstellationen Söderblom—Billing samt om deras ställning inom svensk teologi.

Konstellationen var unik såtillvida som Uppsala teologiska fakultet aldrig tidigare — det kan gott sägas — ägt två samtida och samverkande teologer av sådant format. Mitt intresse i detta föredrag har ingalunda åsyftat någon likriktning, men det har varit inriktat på att uppsåra och markera sådant som, trots all olikhet, band de båda teologerna samman. Den samverkan som så kunde komma till stånd hade naturligtvis stor betydelse. Situationen skulle varit helt annan om de — efter i teologiens historia icke okänt mönster — i stället hade bekämpat varandra. Sambandet dem emellan fick ökad tyngd och ökad spännvidd därigenom att den ene i första hand var religionshistoriker och den andre utpräglad systematiker samt därigenom att de båda arbetade med brännande exegetiska problem. För den som börjat sina teologiska studier under 1800-talets sista år tedde sig den förvandling som efterhand skedde under detta sekels första decennium som nära nog revolutionerande. Sekelslutets teologiska situation i Uppsala var i hög grad tyngande och prövande, präglad av osäkerhet och ängslighet. I stället kom frimodighet och forskarglädje. Det blev en radikal klimatväxling. Detta

¹⁸ Billing: Försoningen, sid. 88 och 90.

skall jag inte nu närmare skildra. Jag har i annat sammanhang berättat om saken²⁰ och många med mig har burit vittnesbörd härom.

Vad var det som åstadkom en sådan frigörande verkan? En förutsättning var att problemen dryftades så öppet och oförbehållsamt, utan all traditionell apologetik. Sådan fanns eljest representerad inom fakulteten. Den tedde sig för oss som mer än suspekt. Den teologiska problematiken var för oss i grunden densamma som för Söderblom och Billing. Enda skillnaden var väl att den historisk-kritiska bibelforskningen inte längre — såsom för dem — mötte såsom en chockartad novitet utan som något självklart och helt ofrånkomligt. Men detta betydde i själva verket inte någon lättnad eller förenkling av problematiken. Det som sakligt sett verkade frigörande var väl framför allt den förening av vida utblickar och fast förankring som uppbar den teologiska konceptionen hos både Söderblom och Billing. Det dramatiska perspektivet gav liv åt allt vad de hade att säga, åt Söderbloms uppenbarelsehistoria och Billings utkorelsehistoria. Det var också detta dramatiska perspektiv med dess inriktning på den Gud »som verkar ännu allttjämt» (Joh. 5: 17 — ett bibliskt huvudord under denna tid) som konstituerade den kyrkosyn vars främste uttolkare Billing var. Hans »religiösa motivering» av den svenska »folkkyrkan» (såsom termen lydde) var en befrielsegärning av stora mått, skapande ny frimodighet inför kyrkotjänsten.

Söderblom med sin mångsidiga, rika produktion och Billing med sin begränsade och koncentrerade är det begynnande 1900-talets två dominerande teologer i vårt land. De inleder här ett nytt teologiskt skede. Deras självständighet och originalitet är odisputabel. De har, naturligtvis, sina förbindelser med dåtida teologiska strömningar. Men det vore lönlöst att försöka inränga dem i någon kontinental skola. Den teologi de presenterar har hos båda en helt egen, karaktäristisk profil.

Det teologiska skede som inleddes av Söderblom och Billing karakteriseras bl.a. därav att vi inom svensk teologi fått bevittna en livaktighet och produktivitet utan motstycke i äldre tid samt därav att svensk teologi lösgjorts från tidigare provinsiell isolering och ensidigt beroende av tysk teologi. Söderblom lär under sina första professorsår en gång ha sagt: vi måste här i landet skriva teologi på ett sådant sätt att utlandet tvingas att uppmärksamma den. Han menade naturligtvis inte att vi skulle inrikta oss på att skriva någon specifikt nationell teologi. Ingen tanke kunde vara mera främmande för denne universelle teolog. Men han menade att de olika länderna och kyrkosamfundet kunde och borde giva sina bidrag till den för hela kristenheten gemensamma uppgiften. Här blev han själv banbrytande. Ingen svensk teolog har gjort en insats inom den allmänliga

²⁰ G. Aulén: Spaningstjänst, sid. 130 ff.

kyrkan liknande hans. Den gällde ju främst den ekumeniska gärningen. Men denna byggde i sin tur på — och skulle varit otänkbar utan — de teologiska förut-sättningar med vilka han gick till verket. En sak som här skall understrykas är att hans ekumeniska verksamhet med Stockholmsmötet 1925 som höjdpunkt ställde den svenska kyrkan i blickpunkten och i viss mån gav henne en privilegierad ställning inom det fortsatta ekumeniska arbetet. Detta kom också svensk teologi till godo. Den fick i den ekumeniska tidsåldern förut okända kontaktmöjligheter.

Söderbloms och Billings betydelse för senare svensk teologi är ett kapitel för sig, alltför vidlyftigt och komplicerat för att här kunna tagas upp till behandling. Uppenbart är emellertid att de båda teologernas för dem originella konceptioner inte utan vidare konserverats eller fullföljts av efterföljande teologi — varken Söderbloms religionsvetenskapliga konstruktion eller Billings syn på teologien som profetisk tolkning av utkorelsehistoria. Detta betyder emellertid ingalunda att deras teologiska gärning skulle vara endast en i och för sig intressant episod. Den har utan ringaste tvekan visat sig vara på mångahanda sätt impulsgivande och fruktbarande.

Det ligger i sakens natur att teologien, liksom humanistisk forskning överhuvud, inte på samma sätt som matematik och i viss utsträckning naturvetenskap kan räkna med fixerade och för all framtid gällande resultat. Teologiskt arbete är alltid mer eller mindre tidsbetingat och blir därmed föremål för ständigt fortgående revision. Häri ligger ingenting förringande. Det förhåller sig snarare så att en teologi som saknar de-tempore-karaktär måste betecknas som mindervärdig och att teologien först genom att göra en insats i en bestämd situation får möjlighet att betyda något också för framtiden. Det kan ske på olika sätt: genom att avlägsna missvisande och ofruktbara frågeställningar, genom att ge anledning till fortsatt debatt samt, naturligtvis, icke minst genom skärpt iakttagelse ägnad att öppna blicken för förbisedda väsentliga ting. Ser man saken från denna synpunkt, har svensk teologi all anledning till djup och förblivande tacksamhet inför den förnyelsegärning som utförts av de med varandra så kontrasterande och likväl samhörande och samverkande teologiska stormännen Nathan Söderblom och Einar Billing.

NILS JOHANSSON

1 Kor. 13 och 1 Kor. 14.

Oration vid allmänna prästmötet i Linköping den 6 sept. 1961.

I

I den aktuella svenska kyrkodebatten göras ganska ofta hänvisningar till Pauli agapehymn i 1 Kor. 13. Man menar sig kunna åberopa denna hymn, när man manar till att upphöra med alla strider i dogmatiska frågor. Säger inte aposteln, att vår kunskap är ett styckverk och att vi se endels, sålänge vi leva härnere på jorden? Det är först när evigheten börjat, vi kunna tala om en verklig religiös kunskap. Då skola vi inte leva i tro utan i åskådning. Vi skola se Gud ansikte mot ansikte. I stället för den dunkla och bristfälliga kunskap i det andliga, som står oss till buds härnere på jorden, sätter Paulus i 1 Kor. 13 kärleken som det högsta av allt, det enda bestående. Hans agapehymn tolkas på många håll som en på utomordentligt skönt språk avfattad predikan mot all trång och självsäker kristen dogmatism och en vädjan om vidsynthet och religiös tolerans. Just därför att man räknar denna tolkning av 1 Kor. 13 som någonting självklart och aldrig ifrågasätter dess riktighet, finner man nämnda kapitel vara ett av de mest lätt-tillgängliga i Nya testamentet. Det synes vara höjt över alla konfessioner och kunna accepteras av alla, även av dem som i många stycken stå främmande för kristen tro.

Härovan refererade tolkning av 1 Kor. 13 återger icke blott den vanliga uppfattningen hos dem som ej äro teologer av facket. Den delas också av ett antal fackmän, även om dessa i allmänhet modifierat den på en eller annan punkt och ej vilja förneka, att kapitlet, trots sin skenbara klarhet, innesluter svårlösta problem.

Då jag arbetat ganska länge med det första korintierbrevet, var det först min avsikt att i denna oration redogöra för det väsentligaste i den exegetiska debatten i fråga om 1 Kor. 13. Snart blev det dock klart, att detta var omöjligt med hänsyn till den tid som stod till mitt förfogande vid prästmötet. Debatten med forskare som ha annan mening måste här utelämnas. Detaljexegesen kan medtagas, endast i den mån den är nödvändig för förståelsen av de huvudteser, som komma att framläggas. Jag hoppas emellertid, att framställningens grundlinjer skola framträda någorlunda klart, och att tesernas förankring i källmaterialets vittnesbörd skall komma till synes.

II

År 1916 betyder en milstolpe på vägen mot en bättre förståelse av I Kor. 13 än den man tidigare haft. Det blev den s.k. religionshistoriska skolan beskärt att här liksom på så många andra ställen ge ny klarhet. Det visade sig, att man vid tolkningen av agapehymnen gjort sig skyldig till en anakronism, d.v.s. till det inom protestantisk bibelforskning så vanliga felet att läsa in den egna tidens religiösa ideal i de bibliska skrifterna. I sin 1916 utgivna *Historia Monachorum und Historia Lausiaca* och i ett par mindre uppsatser visade Richard Reitzenstein, att I Kor. 13 behärskas av en polemisk tendens. Allt vad aposteln säger i kapitlet är en polemik mot gnosis, och denna polemik för han genom att visa, att agape har långt större värde. Liksom tungotalet och profetian skall gnosis försvinna, men agape förgår aldrig. Gnosis är liksom profetian ett styckverk, som är dömt att träda tillbaka, när det fullkomliga kommer. Reitzenstein fattar agape i hymnen närmast som människans kärlek till Gud, fast den också — åtminstone på vissa ställen i kapitlet — synes betyda kärlek till nästan. Vad gnosis beträffar, vill Reitzenstein i denna snarast se vissa former av hellenistisk religiositet. Han ser i vårt kapitel en kamp mot hellenismen. De hypoteser han framställer och de resonemang han för behöva här icke närmare refereras.

Det icke blott mest lättillgängliga utan även värdefullaste bidraget till förståelsen av I Kor. 13 föreligger enligt min mening i Anders Nygrens över hela kristenheten kända och debatterade verk *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*. Nygren har med skicklig hand insatt den paulinska agapehymnen i dess urkristna sammanhang. Vi böra inte fråga, menar han, om aposteln talar om kärlek till Gud eller kärlek till nästan. Det är rätt och slätt agape, agapelivet i dess egen tyngd, utan hänsyn till agapes objekt. »Agape är i första hand Guds egen kärlek. Det är dess väsen att utgiva sig själv, att flöda över. Denna Guds kärlek är nu »utgjuten i våra hjärtan genom den helige Ande, vilken har blivit oss given» (Rom. 5, 5). Därigenom har det gudomliga livet bemäktigat sig människans innersta. Den kristne lever numera »i Kristus» och Kristus lever och verkar i den kristne. Han tvingas av Kristi agape, eller han drives av Anden. Den kärleksström, som blivit utgjuten i hans hjärta, flyter vidare till nästan. Denna kärlek »fördrager allting, den tror allting, den hoppas allting, den uthärdar allting» (I Kor. 13, 7). Det hör till dess natur att ej kunna indämmas; den riktar sig utåt till nästan, ty »kärleken söker icke sitt» (v. 5). I alla sina olika manifestationer är den en och samma agape, *ej något blott mänskligt, utan ett utflöde ur Guds eget liv*. Det är denna gudomliga agape-makt som är föremål för Pauli agape-hymn. Det är om denna det heter: »Agape förgår aldrig» (v. 8). Det är den som »blir bestående», då gnosis tillsammans med allt annat styckverk skall försvinna (v. 8—13).» (I, 107).

Detta utförliga citat har gjorts, därför att det ger uttryck för en agapeuppfattning, som i allt väsentligt överensstämmer med den, varpå den tolkning byggs, som här kommer att framläggas. På tvenne viktiga punkter skola vi emellertid försöka gå utöver Nygren eller kanske riktigare uttryckt föra hans forskningar vidare. Den första punkten gäller en närmare bestämning av vad aposteln menar med de tvenne termerna gnosis och agape just i 1 Kor. 13. Enligt Nygren är gnosis i vårt kapitel blott ett namn för erosmotivet. Ingen invändning skall göras mot detta hans antagande. Det som Paulus här polemiserar mot kan säkerligen alltsammans läggas inom erosreligiositetens vida ram, om man drar upp denna på det sätt som Nygren har gjort. Men gnosis har i agapehymnen en specialbetydelse, som vi skola närmare klarlägga och bestämma. Denna specialbetydelse hos gnosis i vårt kapitel förklarar det förhållandet, att den sammanföres med tungotalet och profetian. Men den medför också, att agape måste ses i något annorlunda ljus än som vanligen plägar ske. Det är särskilt vissa sidor av dess väsen som träda i förgrunden. Den andra punkt, där Nygrens forskningar komma att vidareföras, gäller den direkta anledningen till att Paulus skrivit agapehymnen och att han placerat den just på den plats där den står, mitt inne bland hans kritiska angrepp på missförhållandena i Korints kristna församling. Svårigheten att kunna förklara hymnens placering har betonats i många exegetiska arbeten. Somliga forskare ha funnit denna svårighet så stor, att de ansett sig böra frånskriva aposteln kapitel 13. Det är vid behandlingen av detta problem, som kapitel 14 måste dragas in i bilden. Om de teser som i det följande komma att framläggas visa sig vara riktiga, blir det ingen svårighet att förklara agapehymnens placering. Denna blir tvärtom naturlig och självklar. Och om 1 kor. 14 kan bidra till att förklara, varför 1 Kor. 13 skrivits och varför det placerats just där det står, kommer detta också att kasta nytt ljus över församlingsproblemen i Korint och dessas egentliga innebörd.

III

Om man vill förstå 1 Kor. 13, är det nödvändigt att först undersöka, vad aposteln polemik i kapitlet gäller och vad den är riktad emot. Man måste veta vad han där menar med gnosis. Innan vi ge ett mera uttömmande svar på den frågan, måste vi lämna en preliminär bestämning. Denna preliminära bestämning skall huvudsakligen bestå i en kritik av tvenne tolkningar, varav åtminstone den ena vunnit stor anslutning.

I den aktuella debatten tolkas gnosis i agapehymnen ofta såsom människans kunskap om det andliga överhuvudtaget. Man gör gällande, att aposteln här själv erkänner det ofullkomliga i den kristna uppenbarelse. Vad vi veta om

Gud och frälsningen, om vad som är Guds vilja och lag, är, när allt kommer omkring, mycket litet. Vi se endels, så länge vi leva på jorden. Någon fullkomlig och för alla tider gällande gudsuppenbarelse har Paulus alltså icke velat hävda att han förkunnat. Det är just därför han kan spela ut agape mot gnosis.

Om aposteln hade menat den kristna gudsuppenbarelsen, när han i 1 Kor. 13 talar om gnosis, skulle han icke ha kunnat säga, att gnosis är ett styckverk, som skall förgås, när det fullkomliga kommer. Tanken att gudsuppenbarelsen i Kristus skulle vara någonting bristfälligt är en för honom orimlig tanke. Vi behöva inte gå utanför första korintierbrevet för att finna bevis för detta påstående. Det är onödigt att lägga fram alla de ställen som kunna åberopas. Vi kunna nöja oss med ett par av dem.

I 1 Kor. 2 ger oss Paulus en beskrivning av den gudsuppenbarelse han förkunnar. Den beskrives ingalunda som ett styckverk. Han beskriver den med ord och uttryck, som blott kunna användas om det som är evigt och fullkomligt, det som går utöver all mänsklig visdom och icke är grundat på någon sådan. »Visdom tala vi dock bland dem som äro fullmogna, men en visdom som icke tillhör denna tidsålder eller denna tidsålders mäktige, vilkas makt bliver till intet. Nej, vi tala en Guds hemliga visdom, den fördolda, om vilken Gud, redan före tidsåldrarnas begynnelse, har bestämt att den skall bliva oss till härlighet, och som ingen av denna tidsålders mäktige har känt» (v. 6—8). Tydligare kan knappast betonas, att den kristna gudsuppenbarelsen är någonting evigt, någonting som är höjt över denna tidsålders gränser.

Kanske ännu skarpare betonar Paulus i de verser som därefter följa i kapitel 2 den gudomliga arten av det budskap han bringar. Ur en för oss eljest okänd skrift anför han de ofta citerade orden »vad intet öga har sett och intet öra har hört, och vad ingen människas hjärta har kunnat tänka». Han säger icke att om någonting sådant kunna vi givetvis icke ha någon kunskap, så länge vi leva på jorden och i denna tidsålder. Det är självklart, att ordet *lumen* måste suppleras ur det föregående, om stället skall få någon mening. Aposteln säger alltså: »Vad intet öga har sett och intet öra har hört, och vad ingen människas hjärta har kunnat tänka, *det tala vi*». Och han förklarar genast, hur detta kan vara möjligt: »Ty för oss har Gud uppenbarat det genom sin Ande» (v. 10).

Vad som anförts torde vara tillräckligt för att bevisa oriktigheten i tolkningen av vad gnosis innebär i 1 Kor. 13, om man jämför gnosis med gudsuppenbarelsen i Kristus, den gudsuppenbarelse som aposteln förkunnar. Men vad han säger i kapitel 2 kan möjligen ge oss antydning om en annan tolkning. Är den gnosis, mot vilken aposteln sätter upp agape, identisk med den mänskliga visdom han på flera ställen nämner?

Ett studium av paulinerna ger ganska snart vid handen, att lika litet som gno-

sis i agapehymnen kan identifieras med det budskap aposteln förkunnar och som helt går tillbaka på Kristusuppenbarelse, kan den jämföras med den mänskliga vishet han polemiserar mot i 1 Kor. 2 och på andra ställen. Hugo Odeberg betonar med rätta i sin kommentar till Korintierbrevet, att denna senare säges vara till intet gagn. Den måste helt försvinna för att överhuvudtaget någon verklig andlig insikt och visdom skulle kunna komma till stånd. Profetia och tungotal och gnosis äro i 1 Kor. 13 någonting gott och värdefullt, som kan göra tjänst tills vidare och blott måste vika för det fullkomliga, för agape.

Vi ha nu kommit så långt i vår undersökning av vad gnosis i 1 Kor. 13 betyder, att vi bestämt kunna säga, dels att gnosis icke kan vara identisk med den kunskap Kristusuppenbarelse ger och dels att den är något annat än den mänskliga vishet Paulus sätter i motsats till sin förkunselse i 1 Kor. 2 och på andra ställen. Vad vi konstaterat är tillräckligt för att vi skola kunna återgå till en fortsatt undersökning av agapehymnen och dess egentliga tema. När detta skett, återkomma vi till gnosis för att försöka ge en närmare bestämning av vad den betyder i 1 Kor. 13.

IV

En sak har under de sista årens debatter kommit att bli alltmer uppenbar. De allra flesta som läsa 1 Kor. 13 i vår svenska bibelöversättning få en felaktig uppfattning om vad Paulus velat säga till församlingen i Korint. Det svenska ordet kärlek med den betydelse det i dag har i vårt språk motsvarar icke alls det grekiska *agape* i grundtexten. De båda orden leda i många hänseenden föreställningar och associationer till helt skilda världar. När man sett detta, frågar man, om det inte är möjligt att finna något annat svenskt ord. Det är ej meningen att finna ett annat ord som går att använda i en ny bibelöversättning. Då vore företaget troligen omöjligt. Vi skola använda det nya ordet blott i denna föreläsning, som avser att utreda och klarlägga vad Paulus vill säga sin kristna församling i Korint, när han skriver den sköna agapehymnen.

Det är en ofta gjord iakttagelse att uttrycket *en te agape* och uttrycket *en to Christo* i paulinerna användas i alldeles samma bemärkelse. Detta förhållande är särskilt betydelsefullt, då aposteln använder uttrycken i fraser, vari pregnanta metaforer ingå. »Ikläden eder Herren Jesus Kristus» i Rom 13: 14 kommer tillbaka i Kol. 3: 14 under formen »ikläden eder agape». Den ännu mer pregnanta metaforen i Kol. 2: 7 »rotade i Herren Kristus» har i Ef. 3: 17 fått formen »rotade i agape».

Den omständigheten att uttrycken »i agape» och »i Kristus» utan vidare kunna utbytas mot varandra i Pauli språkbruk ger oss en antydan om vilket det sökta

ordet måste vara. Det finns säkerligen blott ett enda svenskt ord som kan användas som synonym till kärleken vid översättningen av det grekiska agape. Detta enda ord är Kristus.

Om man studerar agapehymnen i 1 Kor. 13, blir det ganska snart uppenbart, att aposteln inte lovsjunger en mer eller mindre abstrakt idé. En dylik skulle säkerligen inte ha skänkt honom någon inspiration. Den skulle ha legat fjärran från hela hans religiösa värld. Att det i själva verket är Kristus han i så hänfödda ord talar om, blir alldeles uppenbart, så snart man en gång fått upp ögonen för det. Man kan utan vidare insätta ordet Kristus på nästan alla de ställen, där agape nu står. Kanske är det endast i sista versen man behöver göra en lätt omskrivning av texten. Vad Paulus skildrar är en bestämd historisk gestalt. Det är Jesustraditionens Kristus. Den sköna Kristushymnen i 1 Kor. 13 är i själva verket i sina grunddrag uppbyggd på samma sätt som den andra Kristushymnen i paulinerna, den vi äga i Fil. 2: 5—11. Både i fråga om innehåll och stil äro de båda hymnerna närbesläktade. Båda ha skrivits i samma avsikt. De vilja mana församlingsmedlemmarna till osjälviskhet, att ej söka sitt eget, att vara ödmjuka och att hålla frid inbördes. Alla dessa maningar måste man följa, om man vänder blicken till Kristus och följer och lyder honom. I båda hymnerna skildras Kristus som den ödmjuka, som utblottar sig själv, som uthärdar allt men som också upphöjes i härlighet, när allt annat blivit till intet.

Agapehymnen i 1 Kor. 13 skildrar Kristus och Kristusgärningen. Aposteln kan med full rätt inleda den med påståendet, att han visar församlingen en ny väg, en övermåttan härlig väg. Det är i själva verket hela evangeliet han lägger fram, även om det här sker på ett annat sätt än t.ex. i 1 Kor. 15: 3 ff. Ordet väg var i urkristen tid en terminus technicus, som ofta användes om evangeliet i dess helhet. Evangeliet kallas »den vägen» (Apg. 22: 4 m.fl. ställen), och lärjungarna de som voro »på den vägen» (Apg. 9: 2).

Därför att agapehymnen i 1 Kor 13 gäller Kristus, innesluter agape också uppenbarelsen i honom. Endast om man håller detta i minnet, förstår man, att den kan jämföras med sådant som tungotal, profetia och gnosis. Vad än det sista ordet kan betyda i agapehymnen, är det tydligt, att det syftar på någon form av religiös kunskap eller kunskapsmeddelelse. Att tungotalet och profetian har denna betydelse, sägs ju uttryckligen i kapitel 14. Profetian lämnar omedelbar upplysning. Tungotalet, som sker i andehänryckning, måste först tydas, innan det kan tjäna till uppbyggelse. För att kunna jämföras med eller sättas i stället för tungotal, profetia eller gnosis, måste alltså agape på något sätt vara »liknämning» med dessa tre. Att en sådan »liknämning» också finns, blir klart, då man förstätt, att agape innesluter gudsuppenbarelsen i Kristus.

I gudsuppenbarelsen i Kristus ligger också det nya gudsfolkets nya lag inne-

sluten. Denna intar där ett betydande rum. Den är naturligtvis, liksom allt annat som tillhör agape, något bestående, något evigt och oföränderligt. Flera av de bevarade Jesusorden framhålla detta med skärpa: »Ty sannerligen säger jag eder: Intill dess himmel och jord förgås, skall icke den minsta bokstav, icke en enda prick av lagen förgås, förrän det allt har fullbordats. Därför, den som upphäver ett av de minsta bland dessa bud och lär människorna så, han skall räknas för en av de minsta i himmelriket, men den som håller dem och lär människorna så, han skall räknas för stor i himmelriket» (Matt. 5: 18–19). De försök som ha gjorts att bortförklara det nya gudsfolkets lag kunna ha stort intresse som tidsfenomen. Men som bidrag till en bättre förståelse av urkristendomen ha de intet värde. De ha det urkristna källmaterialets samfälliga vittnesbörd emot sig. De äro ej annat än anakronismer, skapade utifrån en medveten eller omedveten benägenhet att läsa in vår egen tids etiska och religiösa relativism i Nya testamentet.

V

Vi kunna nu övergå till en närmare bestämning av vad Paulus menar med gnosiss i 1 Kor. 13. Vi ha redan sett, att han därmed icke menar den kristna uppenbarelse han förkunnar, men inte heller den mänskliga visdom han sätter som motsats till sitt budskap.

Det ligger utanför denna föreläsningens ram att undersöka, vad gnosiss betyder i Nya testamentet. På de flesta ställen användes *gignoskein* och *gnosis* med större eller mindre ändringar i samma mening som det hebreiska *jada* och dettas härledning användas i Gamla testamentet. Naturligtvis ger dock Kristusuppenbarelsen den nytestamentliga religiösa kunskapen dess egenart. Men i paulinerna — och framför allt i 1 Kor. — användes ordet gnosiss på några ställen i en speciell bemärkelse. Till dessa ställen höra alla de som förekomma i agapehymnen. Att så är fallet, är ingen nyhet inom exegetiken. Det har länge varit iakttaget.

I 1 Kor. 1: 5 tackar aposteln Gud för att församlingen i alla stycken, som gälla tal och gnosiss, blivit rikligen begåvad. 1 Kor. 8 talar om gnosiss i vändningar, som sedan nästan ordagrant återkomma i agapehymnen: »I fråga om offerkött veta vi, att vi alla ha gnosiss. Gnosiss uppblåser, men agape uppbygger. Om någon menar sig ha fått någon gnosiss, har han ännu icke någon sådan gnosiss som det måste vara. Men om någon älskar Gud, har han blivit känd av honom» (v. 1–3).

Aposteln vänder sig här mot dem som använda sin gnosiss till att hävda en alltför stor frihet, en frihet, som blir en stötesten för de svaga. De som ha gnosiss ha blivit uppblåsta. Så går det alltid, när gnosiss ej bestämmes av agape. Den som älskar Gud, d.v.s. den som lever i agape eller — vilket är samma sak — den som

lever i Kristus, han säges vara känd av Gud. Om betydelsen av detta skriver Odeberg i sin kommentar till stället: »Att vara erkänd av Gud sättes nu av Paulus i motsats till att mena sig ha insikt . . . Uttrycket vara känd av Gud har här i Pauli mun bibetydelse vara erkänd och upptagen av Gud, vara begåvad med insikt av Gud och vara inredd av Gud, d.v.s. leva endast i Guds medvetande, av och i Guds Ande. Uttrycket vara känd av Gud innefattar även betydelsen »känna Gud». Att Odebergs tolkning är riktig stödes starkt av 1 Kor. 13: 12, där aposteln säger, att när det fullkomliga, d.v.s. agape kommer, blir människan icke blott fullkomligt känd av Gud, utan hon känner honom samtidigt på ett fullkomligt sätt. Agape åstadkommer att människan helt känner Guds väsen och Guds vilja, något som gnosis icke kan åstadkomma.

Den speciella gnosis vi möter bl.a. i agapehymnen nämnes också i 1 Kor. 12: 8 ff. Här beskrives den som en Andens gåva och nämnes tillsammans med visdom, tro, helbrägdagörelse, profetia, tungotal och andra charismata. Samma slags gnosis är det tydligen fråga om även i 2 Kor. 11: 6, där aposteln hävdar att han har den och att han använt den inför församlingen i Korint.

De textställen som anförts ge oss möjlighet att ganska noga bestämma vad denna speciella gnosis är. Liksom tungotal och profetia är den en pneumatisk, d.v.s. en av Anden förlänad nådegåva. Anden skänker den, men av 1 Kor. 12: 4 ff. framgår, att den lika litet som andra charismata är given åt alla. Den tillhör blott ett antal utvalda. Av samtliga ställen framgår, att den är en förmåga att avgöra vad som är Guds vilja, vad som är rätt och orätt i en viss given situation. Med viss rätt kunna vi säga att den är en nytestamentlig motsvarighet till det gamla lottoraket i Gamla testamentet. Vi kunna utan svårighet föreställa oss, huru denna pneumatiska förmåga missbrukats i Korint. Någon eller några församlingsmedlemmar, som ägde den, hade litat på den i alltför hög grad. Liksom så ofta, då man åberopat sig på Anden, visade det sig, att dessa församlingsmedlemmar tillskrivit Anden sådant som endast varit utslag av deras egna önskinningar, av deras egen själviskhet. De utnyttjade sin gnosis så, att Kristi i traditionen bevarade ord åsidosattes och människotycken blevo församlingens norm. Medan vissa personer gynnades, behandlades andra hänsynslöst. Det var under rättelsen om detta missbruk av gnosis liksom av tungotalet och i någon mån också av profetian som gav aposteln anledning att i sitt brev framhålla de brister, som alltid vidlåda nämnda nådegåvor. Han visar, om man får använda en modern terminologi, hur lätt de subjektiva upplevelserna kunna föra vilse. Mot dem ställer han det objektiva, det som lämnade garantien mot villfarelser. Mot gnosis ställer han agape, d.v.s. Kristus själv. Charismata, till vilka gnosis hör, när det står i sin speciella betydelse, få värde, endast när de underordnas Kristus och ställas under hans kontroll och i hans tjänst. Aposteln tar i sin agapehymn fram

drag i Kristusgestalten, som voro både honom och församlingen välbekanta genom Jesustraditionen. De drag han tar fram äro just sådana som äro ägnade att visa, hur vilse man kommit, därför att man alltför mycket litat på de okontrollerade pneumatiska gåvorna.

Man har brukat tolka v. 9–13 i agapehymnen helt och hållet eskatologiskt. Denna tolkning är ensidig och delvis oriktig. Den har i hög grad bidragit till de många anakronismer som förekomma i hymnens nutida utläggningar. V. 9–10 lyda »Ty vår kunskap är ett styckverk, och vårt profeterande ett styckverk, men när det kommer som är fullkomligt, då skall det försvinna som är ett styckverk». Det som är fullkomligt är här agape, och vad aposteln talar om är något som sker redan i tiden. Också i det följande, där Paulus säger att han lagt bort vad barnsligt är, sedan han blivit man, och där han använder bilden spegeln och det dunkla seendet, arbetar han i första hand med motsatsparet gnosis—agape, även om han där glider över i eskatologiska tankegångar och motsatsen tiden — evigheten också spelar in. Den som lever i agape, d.v.s. i Kristus, ser Gud ansikte mot ansikte liksom Moses gjorde. De omogna kristna i Korint, som blott höllo sig till vissa personers pneumatiska erfarenheter, sågo däremot på ett dunkelt sätt, såsom i en spegel.

VI

Såsom ovan påpekats, har man ofta frågat, varför agapehymnen av aposteln insatts mitt i hans kritik av missförhållandena i församlingen. Den föregående framställningen har gått ut på att finna svaret på denna fråga. Vad som visats gör, att vi redan här kunna uppställa den tesen: 1 Kor. 13 utgör den principiella grundval, varpå Pauli kritik och förmaningar vila, då han går till rätta med församlingens fel. Agapehymnen anspelar i någon mån på vad som sagts i kap. 11–12, men dess huvudsyfte är att motivera vad som säges i kapitel 14. På flera ställen kunna vi i detta sistnämnda kapitel se, hur han upprepar tankar, bilder och uttryck från agapehymnen och ger dem deras tillämpning på i församlingen rådande förhållanden. Vi skola nu, om än blott i huvuddragen, se hur agapehymnen tillämpas i 1 Kor. 14.

Genom att i hymnen förklara tungotal, profetia och gnosis värdelösa, om de ej underordnas agape, har Paulus också fått möjlighet att kunna bedöma tungotal och profetia i förhållande till varandra. Han förklarar den senare värdefullare än det förstnämnda. »Agape söker icke sitt», heter det i 1 Kor. 13. När aposteln fått veta, hur det gick till vid församlingens gudstjänster, såg han klart, att bakom tungotalet dolde sig mycken själviskhet. Odeberg skriver i sin kommentar: »Det är nu en gång så att tungotalet, hur bra detta än må vara, mestadels bara tjänar

tungotalaren själv. Det är en självisk njutning av andliga företräden, en andlig njutning. Men den som har kärlek, han har ingen andlig njutning för sig själv: han vill vara något för sina bröder och medmänniskor.» Aposteln tillämpar orden om agape, som icke söker sitt, då han skriver: »Den som talar tungomål uppbygger allenast sig själv, medan den som profeterar, han uppbygger en hel församling». Att agape uppbygger, har ju aposteln framhållit redan i de preludier till hymnen vi höra i 1 Kor. 8.

»Om jag talade både människors och änglars tungomål men icke hade agape, så vore jag allenast en ljudande malm eller en klingande cymbal.» Detta agapehymnens mäktiga inledningsackord, som har en udd riktad mot tungotalet i Korint, innehåller en bild, som Paulus hela tiden anspelar på i den långa utläggningen i 14: 1–25. Ingenting visar tydligare än detta faktum, hur nära de två kapitlen höra samman. I kap. 14 skriver aposteln om flöjt och harpa, som giva ljud ifrån sig men som icke hava något värde, om dessa ljud icke kunna uppfattas. Han talar vidare om en basun, som ger en otydlig signal och som därför icke är till något gagn. Dessa bilder, som så tydligt anspela på agapehymnens inledningsord, få därefter belysa allt vad han säger om tungotalet.

Även om aposteln starkt betonar, att profetian är långt mer värd än tungotalet, vill han dock utöva kritik också mot denna. I hymnens andra vers hade han förklarat profetian lika värdelös som tungotalet, om den icke ställdes in under agape. Han skriver, att blott två eller tre må tala av dem som vilja profetera, och de andra må döma om det som talas. Man fick inte taga allt för gott, även om den som talade återopade en profetisk ande. Falska profeter voro överallt i farten i de urkristna församlingarna precis som de hade varit i gamla förbundet, och både Nya testamentet och andra urkristna källor innehålla många varningsord mot dem. Kritiken skulle ske utifrån agape, d.v.s. den Kristus man kände genom Jesustraditionen.

Vi ha sett, hur 1 Kor. 14 upptar och tillämpar på förhållandena i församlingen vad i 1 Kor. 13 sagts om tungotalets och profetians värdelöshet utan agape. Tillämpar aposteln i förstnämnda kapitel också den kritik han i hymnen ger av gnosis? Denna fråga måste utan tvivel besvaras jakande.

1 Kor. 14: 34–38 innehåller Pauli kritik mot missförhållanden som enligt hans påstående icke förekommo i någon annan kristen församling. Man bröt, efter allt att döma under återopande av någon eller några församlingsmedlemmars pneumatiska och profetiska upplevelser, mot ett Herrens bud, som åtlyddes i alla andra de heligas församlingar. Man lät kvinnorna tala i församlingen, vilket säkerligen betyder, att de deltog i gudstjänstens homilia. Hur det gick till, kan man kanske göra sig en föreställning om genom att läsa Luk. 2: 46–47, där skildringen låter oss se den unge Jesus som *didaskalos* vid gudstjänsten. En eller flera

kvinnor togo plats bland *didaskaloi* och ställde frågor och gävo svar, alldeles som om de av Gud hade insatts till denna tjänst. Att man för detta bruk, som ej förekom i någon annan församling, åberopade någons gnosis, är synnerligen troligt. Det har av vår undersökning framgått, att den gnosis, som nämnes i 1 Kor. 13 och på några andra ställen var en pneumatisk förmåga att bedöma vad som var Herrens vilja, vad som var tillåtet och icke tillåtet. Det var vidare just mot dem som mena sig äga profetisk eller pneumatisk förmåga aposteln vänder sig i 14: 37, då han erinrar om att vad han skriver är Herrens bud. Han säger: »Om någon menar sig vara en profet eller person med pneumatisk begåvning, så må han inse, att vad jag skriver till eder är Herrens bud.» I denna vers, i 14: 37, ha vi i själva verket en fullständig motsvarighet till 13: 9–10: »Ty vår gnosis är ett styckverk och vårt profeterande ett styckverk, men när det kommer som är fullkomligt, då skall det försvinna som är ett styckverk».

I hymnen är det agape som spelas ut mot gnosis och profetia, i 1 Kor. 14 är det Herrens bud. Vi bruka omskriva detta senare uttryck med Kristi bud. Detta är alldeles riktigt, men vi ha lika full rätt att omskriva det med agapes bud, om vi ta ordet agape i dess paulinska mening. En dylik omskrivning är helt i enlighet med apostelns språkbruk. I ett sammanhang, där Paulus sätter upp agape mot tungotal, profetia och gnosis, är det givetvis i första hand det förhållandet att agape eller Kristus ger den fullkomliga uppenbarelsen av vad Gud vill och vad Gud befäller som ger honom möjlighet att använda agape.

Ytterligare en sak må påpekas, som är ägnad att belysa det nära sambandet mellan 1 Kor. 13 och 1 Kor. 14. I skildringen av agape säger Paulus, att den icke uppträder oblygt (*uk aschemonei*). Man kan till en början finna denna karakteristik omotiverad och underlig. Man tycker att den på något sätt faller utanför ramen. Allt blir emellertid klart, då man sätter den samman med vad aposteln säger i 14: 35. Paulus menar att det visar brist på blygsamhet och anständighet, när kvinnorna, i strid mot Kristi bud, uppträda som lärare i gudstjänstens homilia.

När Paulus sätter upp agapes bud mot tungotal, profetia och gnosis, vet han, att han sätter upp något objektivt, fast och fullkomligt mot de ofta subjektiva och av mänskliga tycken och önskningsar bestämda pneumatiska upplevelsena. Det har härovan betonats att agape i 1 Kor. 13 icke är en av aposteln eller någon annan skapad idé utan Jesustraditionens Kristusgestalt. Då han i 14: 37 sätter upp Kristi bud mot pneumatisk och profetisk uppenbarelse, står han helt på Jesustraditionens grund. Vi ha rätt att draga den slutsatsen bl.a. av vad han säger i 1 Kor. 7. Eftersom han har pneuma och apostoliskt förtroende kan han ge föreskrifter om de s.k. jungfruarna. »Men», säger han »eftersom jag icke har att åberopa något Herrens ord, giver jag allenast ett råd» (v. 25). Då det gäller

äktenskap och skilsmässa, förhåller det sig helt annorlunda. Här kan han åberopa ord ur Jesustraditionen, ord som bevarats också i evangelierna. Därför kan han i fråga om äktenskap och skilsmässa ge sin församling lika bestämda och bindande förhållningsorder i 1 Kor. 7 som han i 1Kor. 14 ger den i fråga om gudstjänsten.

LARS ÖSTERLIN

Kvinnouppfattningen i Sverige under 1800-talet som kyrkohistoriskt problem.

Den som företar sig att analysera uppfattningen om kvinnan och hennes ställning i hem och samhälle i gången tid har en intressant men samtidigt tämligen svår uppgift att lösa. Uppgiften är i första hand av idéhistorisk natur, men den förutsätter också ingående kännedom om den sociala, ekonomiska och politiska utvecklingen.

Den epok i den svenska historien, som i detta hänseende erbjuder särskilt intressanta men också särskilt svåra problem, är den förra hälften av 1800-talet. Det var den tid, då det svenska samhället började genomgå en djupgående omvandling, och detta fick efterhand betydande konsekvenser också för hemmen och för kvinnans ställning i samhället. Samtidigt bröt sig olika teologiska och samhällsfilosofiska åskådningar mot varandra, och ur dessa olika åskådningar framgick också skilda uppfattningar om kvinnan och hennes ställning. Den som tidigt insåg att detta problemkomplex borde göras till föremål för en kyrkohistorisk undersökning, var professor Hilding Pleijel i Lund, som alltid varit mån om att framhålla de samhällshistoriska frågornas betydelse inom den kyrkohistoriska forskningen. Det var han som redan för många år sedan gav i uppgift åt dåvarande adjunkten, nuvarande rektorn Eva Åsbrink att som licentiatavhandling i ämnet kyrkohistoria skriva om kvinnofrågan i Sverige under 1800-talet.

Eva Åsbrinks undersökning har nu fullföljts i en doktorsavhandling med titeln Studier i den svenska kyrkans syn på kvinnans ställning i samhället åren 1809–1866 (Diss. Lund 1962). Det är en avhandling som huvudsakligen skildrar prästerskapets åsikter om kvinnans ställning. Författarinnan behandlar prästernas kvinnouppfattning, sådan hon menar att den framträder i diktning, predikningar och kasualtal samt vidare prästeståndets debatter rörande olika »kvinnofrågor» under ståndsriksdagens sista skede. Med en viss komplettering av källmaterialet, med en samvetsgrann behandling av källorna och en säker förmåga att ur idéhistorisk synpunkt analysera de olika åskådningarna kunde detta ha blivit en verkligt betydelsefull kyrkohistorisk undersökning. Ett sådant omdöme kan emellertid tyvärr inte fällas om Eva Åsbrinks avhandling. Den företer som vetenskaplig historisk undersökning mycket uppenbara och allvarliga brister och den kan därför inte för framtiden gälla som en vederhäftig, objektiv framställning av de

olika dåtida uppfattningarna inom den svenska kyrkan rörande kvinnans ställning i samhället.

Avsikten med denna uppsats är nu inte att i detalj granska Eva Åsbrinks avhandling, vilket jag kommer att få tillfälle till i annat sammanhang, utan i stället att framlägga några synpunkter, som skulle kunna tjäna att komplettera och på vissa punkter beriktiga hennes framställning. Dessa synpunkter gäller sålunda samma problemkomplex som behandlats i den nämnda avhandlingen och berör frågor som den aktualiserat.

Utgångspunkten för en framställning av kvinnouppfattningen inom en evangelisk kyrka måste i första hand sökas i Bibeln. Det var ur Bibeln man hämtade de uttalanden som låg till grund för vad man i detta avseende ansåg och lärde inom kyrkan. Dessa uttalanden gällde närmast kvinnans ställning i äktenskapet och i församlingen. Bibelns ord om den gifta kvinnans ställning och uppgifter och om förhållandet mellan man och kvinna ägde man vid 1800-talets ingång klart och markerat återgivna i vigselritualet i den svenska kyrkohandboken. I vigselritualet i den då brukade 1693 års handbok som f.ö. också nära överensstämde med de ännu äldre svenska ritualen, från 1529 och 1614, dominerades alloktionen helt av bibliska utsagor, mer eller mindre direkt citerade, om förhållandet mellan man och kvinna i äktenskapet.¹ Här återgavs främst 1 Mos. 2: 18, 24, Matt. 19: 6, Ef. 5: 22 ff., 1 Kor. 11: 3, 8 f. och Petr. 3: 1, 6 f.

Därjämte fanns Bibelns ord om förhållandet mellan man och kvinna i äktenskapet i den s.k. hustavlan, som var fogad till katekesen och som också fanns avtryckt i psalmboken. I Swebilius katekes av år 1689 ingick i hustavlan endast ett bibelställe under rubriken »För Giffa Män», nämligen 1 Petr. 3: 7: »I Män boor när edra Hustrur med förnufft och gifwer, thet Qwinliga kärillet (såsom thet ther swagast är) sina ähro såsom ock medarfwingom til Lijfsens Nåd, på thet edra Böner icke blifwa förhindrade». Likaså stod »För giffa Qwinnor» endast ett bibelord, också det från 1 Petr. 3: »Hustrurna ware sina Männ underdånige. Såsom Sara war lydig Abrahæ och kallade honom Herre, hwilkens döttrar I wordne ären, om I wäl gören och icke ären så förfärade». Till dessa bibelord i hustavlan finner man emellertid senare också följande bibelställen tillfogade: för de gifta männen Ef. 5: 25–29, Kol. 3: 19, och för de gifta kvinnorna Ef. 5: 22 och 1 Mos 3: 16.

Den syn på förhållandet mellan man och kvinna i äktenskapet som innefattas i de nämnda bibelställena utgjorde den grundläggande uppfattningen bakom det allra mesta av det som på den konservativa sidan yttrades i denna fråga under

¹ Se E. Rodhe, *Svenskt gudstjänstliv* (1923), s. 368 ff. och G. Hafström, *Pauli syn på kvinnan i äktenskapet och kyrkan*, i *Ny kyrkl. tidskr.* 1958, s. 50 ff. och 72 ff.

den tid som här behandlas. Detta gäller inte bara predikningar och kasualtal, där äktenskapet och familjelivet på ett eller annat sätt beröres, utan också de olika inläggen i tidskrifter och riksdagsdebatt. Genom sin plats i vigselritualet och fr.a. i hustavlan, där de med vissa förändringar bibehölls också i 1810 års katekes, hade dessa bibelord fått en stark markering i det allmänna medvetandet. Det är härvid viktigt att framhålla, att det var Bibelns egna ord, som man sålunda hade återgivit. Det talas eljes stundom — i Eva Åsbrinks avhandling sker det genomgående — om hustavlans åskådning som någonting för sig, medan hustavlan i själva verket aldrig var något annat än en sammanställning av bibelord, ordnade under vissa rubriker.

När man har berört det bibliska inslaget i det gamla vigselritualet, har man gärna betecknat detta som »paulinskt» — Eva Åsbrink följer i detta hänseende närmast Gerhard Hafström² — och man har därvid bl.a. velat göra gällande, att Pauli syn på kvinnans ställning i äktenskapet skulle skilja sig från Bibelns uppfattning i övrigt. Nu var emellertid de ifrågavarande bibelställena inte hämtade uteslutande från Pauli skrifter. Som vi sett hade inte minst Petri brev en framträdande plats såväl i vigselritualet som i hustavlan.

Det är också att märka, att de ifrågavarande bibelorden inte är att se som uttalanden om man och kvinna i allmänhet, utan att de avser förhållandet mellan makarna i ett äktenskap. Detta måste man likaså ha i minne, då man tar del av olika utläggningar av dessa bibelord i förkunnelsen och annorstädes. Till Nya Testamentets uttalanden om man och kvinna hör vidare oskiljaktigt tanken på båda makarnas underordnande under Kristus. Det är härigenom, genom den fullständiga lydningen mot Kristus, som makarnas inbördes plikter får sin egentliga innebörd och förklaring. Begreppet underordna, *ὑποτάσσεσθαι*, som man bl.a. finner i Ef. 5, måste förstås utifrån detta religiösa sammanhang. Mannen i ett kristet äktenskap intar inte enligt Bibeln någon härskareställning gentemot sin hustru. Han är tvärtom själv underordnad och beroende. Mannens och kvinnans inbördes ansvar är av sinsemellan olika karaktär, men för den skull intar inte mannen en högre rangställning i världslig mening. Hans ansvar gentemot hustrun jämställes tvärtom med Kristi förhållande till församlingen, då han av kärlek utgav sig själv för henne. (Ef. 5: 25.) Denna innebörd av de anförda bibelorden förefaller i regel ha stått helt klar för äldre tiders utläggare, medan en sentida läsare ofta synes vilja läsa in en avsikt att ge kvinnan ett ringare värde än mannen.³

Att hustavlans innehåll — fränsett rubrikerna — uteslutande utgjordes av bibel-

² G. Hafström, Pauli syn på kvinnan i äktenskapet och kyrkan, i Ny kyrkl. tidskr. 1958.

³ Se K. H. Rengstorff, Die neutestamentlichen Mahnungen an die Frau, sich dem Manne unterzuordnen, i Verbum dei manet in aeternum, Eine Festschrift für . . . Otto Schmitz (1953). Else Kähler, Zur »Unterordnung« der Frau im Neuen Testament; Zeitschr. für Evang.

citat, gör också att man knappast har anledning att beteckna dess åskådning om man och kvinna i äktenskapet som specifikt »luthersk». Motsvarande uppfattning kan återfinnas även inom andra kyrkor, i den mån man också där utgick från Bibelns ord. Eva Åsbrink, som genomgående återför den bland de svenska prästerna gängse kvinnouppfattningen på den lutherska treståndsläran, refererar också i ett avsnitt den reformerte väckelseledaren Adolf Monods till svenska översatta predikningar och måste då konstatera, att de ifråga om »kvinnobilden» i själva verket överensstämde med den lutherska förkunnelsen i Sverige.⁴ Förklaringen är givetvis mycket enkel, nämligen att Monod i de refererade predikningarna utgick från samma bibelord som stod att läsa i hustavlan i den lutherska kyrkans katekes i Sverige.

Däremot framträdde den lutherska treståndsläran på ett karakteristiskt sätt i hustavlans uppställning och rubriker. I 1689 års katekes framträdde härvid treståndsläran mycket tydligt, med det kyrkliga ståndet först och därefter det politiska och det ekonomiska. I 1810 års katekes var ordningen och rubriksättningen något ändrade. Där löd rubrikerna på följande sätt: »1. För Öfwerheten, 2. För Undersåtare, 3. För Lärare i Församlingen, 4. För Åhörare, 5. För Gifva Män, 6. För Gifva Qvinnor, 7. För Föräldrar, 8. För Barn, 9. För Husfäder och Matmödrar, 10. För Tjenstfolk, 11. För Ungdom samt 12. För alla Menniskor». Enligt den samhällssyn som återspeglas i denna rubriksättning hade varje människa enligt en av Gud given ordning sin speciella plats och uppgift inom vart och ett av de tre stånden. Inom det politiska ståndet tillhörde man således antingen överheten eller undersåtarna, i det kyrkliga ståndet antingen lärarna eller åhörarna, i det ekonomiska ståndet eller hushållsståndet antingen de gifva männen eller de gifva kvinnorna, man var antingen husfader respektive matmoder eller tillhörde man tjänstefolket eller ungdomen; Svebilius katekes hade här också en särskild rubrik för änkorna. Det ekonomiska ståndet innefattade för övrigt icke bara familjelivet utan också hela det enskilda näringslivets förhållanden.

Enligt treståndslärans indelning avsåg hustavlan att rikta sig med Guds ord och förmaning till var och en i hans eller hennes givna ställning i samhället. Någon norm för samhället hur det *borde* vara inrättat eller för den enskilde, vilket stånd han eller hon *borde* tillhöra, utgjorde den inte. Det var också klart, att varje människa på en och samma gång hade sin plats inom vart och ett av de tre stånden. En man kunde sålunda exempelvis vara undersåte, åhörare och, inom hushållsståndet gift man och husfader. En kvinna hörde på motsvarande sätt ofrån-

Ethik 1959, Dens., Die Frau in den paulinischen Briefen (1960) samt B. Gärtner, art. »Kvinnan» i Svenskt Bibl. Uppsl.verk (1962) och där anf. litteratur.

⁴ Eva Åsbrink, a. a. s. 239; Se också den på ss. 246 ff. återgivna översättningslitteraturen.

komligen till det politiska och det kyrkliga ståndet lika väl som till det ekonomiska.⁵ Inte desto mindre försöker Eva Åsbrink i sin avhandling göra gällande, att den lutherska treståndsläran »hänvisade» kvinnan till det ekonomiska ståndet, vilket hon därvid betraktar som »det enskilda livet, det husliga livets avskilda sfär». Man finner denna uppfattning uttryckligt framställd bl.a. i själva upptakten till första kapitlet⁶ och till sist i kapitlet »Översikt och sammanfattning». På det sista stället heter det: »Kvinnans tillvaro reglerades ännu vid denna tid av den luthersk-ortodoxa treståndsläran, vilken infogade henne i hushållsståndets fasta normer för den trefaldiga livsuppgiften att vara maka, mor och husmor. Medan mannen tillhörde även det offentliga livet, var *persona publica*, hänvisades kvinnan sålunda helt till det enskilda, husliga livets avskilda sfär, konsekvent infogad icke blott i kyrkans utan även i samhällets mönster».⁷ För författarinnan har detta tydligen tett sig som en avgörande punkt, då det gällt att förklara »kyrkans syn på kvinnans ställning i samhället», att det var treståndsläran som inte gav kvinnan någon plats utanför familjelivets område. En sådan uppfattning står emellertid på intet vis i överensstämmelse med treståndslärans innebörd. Vad man kunde lära av denna samhällsuppfattning var att man i alla jordelivets olika förhållanden hade en av Gud given kallelse, varhelst man kyrkligt, politiskt eller »ekonomiskt» sett hade sin plats och sin uppgift. Detta gav en religiös aspekt åt hela samhällslivet, och därigenom fick både det politiska livet och familjelivet sin religiösa karaktär.

Med läran om stånden sammanhängde oskiljaktigt läran om kallelsen. Härvid kunde man beträffande familjelivet inprägla, att »äktenskapsståndet» var ett heligt, av Gud instiftat stånd, och man kunde därvid bl.a. tillämpa tanken på den kristna människans — mannens såväl som kvinnans — skyldighet att utföra sin kallelse, att tjäna och, när det så erfordrades, tåligt bära sitt kors.⁸ I dessa hänseenden har den lutherska treståndsläran helt visst spelat en synnerligen stor roll — bl.a. för den uppfattning av kvinnans ställning i samhället som man återfinner i prästernas förkunnelse och övriga uttalanden i hithörande frågor, men det är något helt annat än vad Eva Åsbrink säger om treståndslärans betydelse.

Under 1700-talet framträdde jämlikhetstanken, och den fick det nya århundradet i arv. Jämlikhetstanken sammanhängde med den naturrättsliga åskådning som dominerade inom upplysningstänkandet. Beträffande kvinnans ställning i samhället trängde nu nya idéer igenom, och under senare delen av 1700-talet och

⁵ Se H. Pleijel, *Från hustavlans tid* (1951) och där anf. litteratur.

⁶ Eva Åsbrink, a. a. s. 19.

⁷ *Ib.* s. 367 f.

⁸ Se G. Wingren, *Luthers lära om kallelsen* (1942), s. 14 ff., 34 f., 141 f. och passim.

början av 1800-talet, fick kvinnorna på skilda håll i Europa nya lagliga rättigheter. Efterhand nådde samma idéer och reformkrav också till vårt land, fast utvecklingen här i detta hänseende i stort sett gick mycket långsammare än i andra länder. Anledningen till att man i Sverige längre höll fast vid det gamla, torde främst vara att vårt land ännu i så liten utsträckning hade blivit urbaniserat. Kraven på ändrade förhållanden hade inte hos oss samma aktualitet som t.ex. i England, Frankrike och Tyskland. Reformtankarna kom sålunda till en början utifrån. I den mån som upplysningstänkandet och naturrättsidéerna hade trängt igenom hade de emellertid en god groningsgrund också i vårt land.⁹

Under neologins tid framträdde upplysningstänkandet på ett markant sätt inom den svenska kyrkoledningen och kom därvid bl.a. att i viss mån prägla de nya kyrkliga böcker som tillkom under 1810-talet. I det nya vigselritualet i 1811 års kyrkohandbok hade ett nytt tänkesätt så gott som helt trängt ut det gamla. I 1693 års kyrkohandbok hade vigselritualet förmedlat den bibliska synen på förhållandet mellan man och kvinna i äktenskapet. Den utgick från den grundläggande föreställningen om de genom skapelsen givna väsensskillnader och olikheter som måste vara bestämmande för förhållandet mellan de båda könen. Med en sådan syn kunde jämlikhetstanken inte förenas. I allokutionen i 1811 års kyrkohandbok är sålunda i stor utsträckning det bibliska innehållet utmönstrat och ersatt med formuleringar av modernt rationalistisk karaktär. Den nya allokutionen gick tillbaka på ett förslag av J. A. Tingstadius, som var en av de mest utpräglade neologiskt inriktade bland den tidens kyrkomän.¹⁰ Att man kunde genomföra en sådan ingripande förändring av vigselritualet, visar att upplysningstidens tänkande hade trängt djupt in bland de ledande inom kyrkan. Den bibliska synen hade tydligen där i stor utsträckning fått vika för den naturrättsliga. Någon mera allmän förskjutning av tänkesättet var det helt visst inte frågan om, ty neologin synes inte i någon större utsträckning ha nått de bredare skikten. Någon enhetlig uppfattning om kvinnans ställning och om förhållandet mellan man och kvinna i äktenskapet kan man emellertid nu inte längre tala om, sedan det naturrättsliga betraktelsesättet kommit att göra sig gällande på en så framträdande punkt. Eva Åsbrink upprepar ofta, att kvinnouppfattningen inom Svenska kyrkan i stort sett var enhetlig och oförändrad under 1800-talets första decennier.¹¹ Detta påstående, som vi skall få anledning att återkomma till, visar att hon bl.a. inte fäst tillbörligt avseende vid det naturrättsliga ferment som trängde in under neologin.

⁹ Om denna utveckling finner man en utförlig framställning i Gunnar Qvists grundliga och väldokumenterade avhandling *Kvinnofrågan i Sverige 1809–1846. Studier rörande kvinnans näringsfrihet i de borgerliga yrkena* (Göteborg 1960).

¹⁰ Se H. Nilsson, J. A. Tingstadius och kyrkohandboken av 1811, i *Kyrkohistorisk årsskrift* 1928, s. 297 ff.

¹¹ Eva Åsbrink, a. a. s. 79 f., 369.

I hustavlan, som bibehölls i 1810 års katekes, återgavs däremot alltfört Bibelns förmaningar till de gifta männen och de gifta kvinnorna från Ef. 5 och 1 Petr. 3. Eva Åsbrink framhåller, att »reglerna för hushållsståndet» var oförändrade i Lindbloms katekes.¹² Detta är dock inte helt riktigt. Lindblom hade gjort ett par utbyten bland bibelspråken. Bl.a. hade han under rubriken »För Giffta Qvinnor» satt in orden: »Deras prydnad ware icke den utvärtens sker, utan hjertats fördolda menniska, en sagtmodig och stilla andes oförställda wäsende, som är högt aktadt inför Gud» (1 Petr. 3: 3, 4). Detta utbyte var icke helt oväsentligt. Orden om »hjärtats fördolda människa» och den »saktmodiga» och »stilla» andens väsende kom därefter påfallande ofta tillbaka i uttalanden om kvinnan och hennes ställning. Lösryckt ur sitt sammanhang kunde detta bibelord lätt få en enbart psykologiserande uttydning och då också gärna tolkas i en romantiserande riktning. Just en sådan glidning beträffande den bibliska kvinnouppfattningen skulle under romantikens starka inflytande bli vanlig i både förkunnelse och diktning.

Romantiken utgjorde en av de avgörande faktorerna i den idéutveckling det här gäller, och det är därför betydelsefullt att rätt kunna bestämma den kvinnouppfattning som där var rådande. På vilket sätt kom romantiken att påverka synen på kvinnans ställning? Överensstämde romantikens kvinnouppfattning med den som var grundad i den bibliska synen? Fanns det slutligen en väg på vilken också den romantiska synen kunde leda till en större självständighet för kvinnan?

I Eva Åsbrinks avhandling är svaret på dessa frågor mycket enkelt och entydigt: kvinnan var för romantikerna en spröd och blyg varelse. Samtidigt var hon huslig och »dygderik». Det talas t.ex. på ett ställe i avhandlingen om romantikens »blyga flicka, bleka lilja, blå blomma och rosornas drottningens mystär», den kvinna som endast hade som uppgift »att behaga, älska och tjäna».¹³ (Det måste sägas vara en något olycklig idé att använda uttrycket »blå blomma» som beteckning för romantikens idealuppfattning av kvinnan. »Die blaue Bluhme» är ett centralt begrepp inom romantiken, men det är ju som bekant en term för oändlighetslängtan.) Detta kvinnoideal, menar författarinnan, sammansmälte med »den bibliskt ortodoxa synen på hushållsståndets plikter». Det var i båda fallen frågan om utpräglat patriarkalisk uppfattning, och man möter sålunda, menar hon, ända fram till 1830-talet, »en i stort sett homogen bild av och syn på kvinnan och hennes samhällsroll. Det är patriarkalismen, som sitter i högsätet; »mannen bär med glädje och stolthet ansvaret, och kvinnan prydes med den milda lydnadens heder-samma attribut».¹⁴

¹² Ibm s. 21.

¹³ Eva Åsbrink, a. a. s. 75. Eva Åsbrink skiljer i någon mån mellan »förromantikens» och »nyromantikens» kvinnoideal. Det senare var »inte längre fullt så husligt».

¹⁴ Ibm s. 62 och 74 f.

Om man nu undrar, om detta är en fullt riktig tolkning och därvid frågar sig, var författarinnan funnit stöd och belägg för denna sin uppfattning av romantikens kvinnouppfattning finner man blott ett angivet arbete. Ur detta har hämtats följande citat: »Föreställningen om kvinnorna som det svagare och det översinnliga könet var en romantikens älsklingstanke som tvingade de för tidsstämningen känsliga unga kvinnorna att lägga sig till med både fin bildning, poetisk uppfattning och svimningar och tårar i stor utsträckning»; och därtill en undran varför man inte tänkte på »de duktiga, outtröttliga och dominerande husmödrarna . . . liksom alla härdiga kvinnor som den tiden gick ute i jordbruket, som mejade på åkern, tröskade på logen, skötte djuren, bar de små och hävde på de gamla?» När man ser efter var författarinnan funnit dessa måleriska bilder, vilka fått bli det enda stödet för hennes framställning på denna punkt, finner man att det anlidade arbetet är Elin Wägners kända programskrift Väckarklocka.¹⁵

Det är givet att man måste gå till arbeten av ett helt annat slag, om man vill finna vägledning och stöd för sina omdömen i denna för det ifrågavarande ämnet i hög grad avgörande fråga. Det saknas heller inte tillförlitliga undersökningar om romantikens kvinnouppfattning. Man kan här först och främst nämna Paul Kluckhohn, »Die deutsche Romantik» och av samme författare »Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik». Det finns dessutom en specialundersökning i frågan av Albrecht Berndt, »Die Bedeutung der Frau in der Dichtung deutscher Romantiker» (1937). I dessa arbeten finner man en mycket annorlunda, långt mera komplicerad bild av romantikens kvinnouppfattning en bild som inte låter sig fångas i banala schablonuttryck som den »ljuva, undergivna varelsen» och den »husliga, dygderika kvinnan».

Med romantikernas kvinnouppfattning torde det i själva verket ha förhållit sig på följande sätt. Utgångspunkten var här som eljest beträffande romantikens åskådning dualismen mellan det jordiska och det översinnliga. När det gäller att överbygga denna dualism, hade egentligen, menade man, kvinnan större möjligheter än mannen. Hon kunde bättre än han förmedla kontakten med den högre världen. Det var hon som kunde göra mannen i stånd att förstå de djupare hemligheterna, symboler och myter. Därmed menades inte att kvinnans värde bara låg i vad hon kunde ge åt mannen. Nej hon hade också själv sitt höga värde. Detta var annorlunda än mannens, men för den skull visst inte ringare. Snarare var det hon som var förmer. Hon hade sin höghet fr.a. genom offret, självtogivelsen, som var en storhet för vilken romantikerna hade särskild förståelse. Hon var bärare och förmedlare av de högsta värden: kärlek, förtroende, vänskap, tro. I allt detta stod kvinnan det djupaste i tillvaron närmare än mannen.

Att kvinnan hade dessa särskilda möjligheter att stå i förbindelse med det över-

¹⁵ Ibm s. 74 f. och 397.

sinnliga i tillvaron, hörde inte bara samman med hennes väsen utan i viss mån också med hennes yttre levnadsvillkor. Här fanns en olikhet jämfört med mannen som egentligen också den var till kvinnans fördel. Hon kunde leva sitt liv i stillhet och avskildhet. Härvid hade hon i högre grad än mannen tillfälle till koncentration och fördjupning. Denna tanke blev ett ofta återkommande motiv särskilt i den religiösa förkunnelsen. Kvinnan hade, ansåg man, bättre än mannen tid och tillfälle att utöva sitt religiösa liv. En sådan föreställning ledde inte till att man uppmuntrade kvinnan att erövra en position i samhället, men den kan för den skull ingalunda ses som ett utslag av ringaktning. Enligt den romantiska åskådningen var det här tvärtom frågan om en särskild förmån som man borde förstå att rätt uppskatta och bevara. Likaså vore det fel att tro, att kvinnan i den romantiska tidsåldern alltid var den undergivna. I författarkretsarna inom den tyska romantiken intog kvinnorna ofta en dominerande ställning. Man kan t.ex. nämna en Caroline Schlegel och en Bettina von Arnim. I Sverige hade vi Malla Silverstolpe och Amalia von Helvig.

Överhuvud märker man en tendens till ett stärkande av självförtroendet hos kvinnan just genom romantikens inflytande. Stundom ledde detta till en radikal frigjordhet. Lucinde var typen för den frigjorda kvinnan. Men mera allmänt gäller det att romantiken förlänade ett högre värde åt kvinnan som personlighet. Det sammanhänge med att man så starkt betonade, att människan är en både andlig och sinnlig varelse. Hos oss kan man t.ex. redan hos Kellgren bevittna, hur kvinnan därigenom fick ett högre värde. Kellgren nådde från en mera brutal inställning till den höga kvinnouppfattning som han gav uttryck åt i *Den nya skapelsen*: »Du som av skönhet och behagen en ren och himmelsk urbild ger».

Under den epok som här närmast sysselsätter oss är det bl.a. intressant att följa Geijers kvinnouppfattning. Elsa Norberg har i sin avhandling om Geijer visat, hur Geijer genom förbindelsen med Amalia von Helvig fick en ny respekt för kvinnan som intellektuellt högtstående. Det ledde till att han sedan också fick mera respekt för sin fru. Jag—du-förhållandet mellan man och kvinna blev i själva verket en viktig utgångspunkt för Geijers personlighetstanke.¹⁶ Geijers höga uppskattning av kvinnan framträder också i hans historiska föreläsningar, som finns bevarade i manuskript i Uppsala universitetsbibliotek. Om den heliga Birgitta hade den närmast föregående historieskrivningen inte haft mycket positivt att säga, men Geijer satte Birgitta högt. Han säger i föreläsning, att Birgitta hade »en själ af oblemad renhet, ödmjukhet och mildhet förenad med en förvånande styrka . . .»¹⁷ Om drottning Margareta yttrar han i en föreläsning om Kalmarunion-

¹⁶ Elsa Norberg, *Geijers väg från romantik till realism* (1944) särskilt kap. 3.

¹⁷ Föreläs. d. 24 nov. 1815, E. G. Geijer, *Föreläsningar UUB*.

nen, att det tycks, som om hon saknat »de mildare dygder, som ej blott pryda hennes kön, utan även äro för mannen, då han äger dem, en prydnad».¹⁸

Dylika omdömen tyder på en långt mer nyanserad kvinnouppfattning än den Eva Åsbrink velat läsa in i sitt material — hon har för övrigt helt försummat att undersöka Geijers uppfattning.¹⁹ Vad som emellertid här fr.a. är viktigt att framhålla är att romantiken inte bara — som Eva Åsbrink vill göra gällande — ledde till att förstärka den patriarkaliska uppfattningen i tiden, utan att den också i hög grad bidrog till en ny syn på kvinnan som personlighet och att den därigenom också stärkte kvinnornas självkänsla. Romantikerna hade i regel inte något omedelbart intresse för social reform, men inte desto mindre har romantikens kvinnosyn faktiskt på ett sätt legat bakom det följande århundradets kvinnorörelse.

Utän en riktig kännedom om de grundläggande förutsättningarna för romantikens tänkande är det givetvis inte möjligt att ge en adekvat analys av kvinnouppfattningen hos de enskilda diktarna och predikanterna inom denna riktning. Detta visar sig på ett frappant sätt i Eva Åsbrinks tolkning av kvinnobilden hos Esaias Tegnér och C. J. L. Almqvist. När hon vill ge exempel på »en tydlig ringaktning» i Tegnérns omdömen om kvinnan, har hon bl.a. valt ett uttalande i ett brev till E. G. von Brinkman, där han säger, att mannens värde ligger i viljan, medan kvinnans ligger i känslan.²⁰ Väljer man ett sådant exempel på belägg för ringaktning mot kvinnan under romantiken, har man emellertid inte alls förstått den tidens tänkande. Känslan räknades ju tvärtom till det allra högsta i människans väsen. Det anförda yttrandet är ett karakteristiskt exempel på hur Tegnér uppfattade den djupgående olikheten mellan man och kvinna, men det ligger däri ingenting av nedvärdering av kvinnan.

Tegnérns kvinnouppfattning är annars ett problem för sig — ett av de problem som Eva Åsbrink inte behärskar. Hon väljer oförväget sina exempel på Tegnérns »ringaktning» utan att vare sig ta hänsyn till det sammanhang i vilket de lösruckta uttalandena och versraderna ingår eller beakta den personliga utveckling skalden genomgick. Beträffande kvinnouppfattningen i Fritiofs saga har Albert Nilsson en gång gjort en fin analys i arbetet *Tre fornnordiska gestalter* (1928). Han framhåller där, att när Tegnér i romansen *Avskedet* ställer Ingeborg vid Fritiofs sida som hjältinga, gör han henne i själva verket inte endast till Fritiofs jämlike, utan låter henne i flera avseenden vara Fritiof överlägsen. Hon visar samma mod, samma stolthet, men lägger också i dagen en ömtålig rättskänsla och osjälviskhet. Detta är ett exempel på den Kant-Fichteska moralen. Ingeborg off-

¹⁸ Efter B. Henningsson, Geijer som historiker (1961) s. 323.

¹⁹ Om Geijer finner man i Eva Åsbrinks avhandling ingenting annat än ett återgivande av en del av hans yttranden i prästeståndet.

²⁰ Eva Åsbrink, a. a. s. 63 f.

rar sina böjelser för vad hon anser vara sin plikt. När Eva Åsbrink behandlar kvinnouppfattningen i Fritiofs saga, har hon ingenting att säga om detta. Hon antyder heller inte att Fritiofs saga — liksom Axel — är en kärleksskildring. Hon anför blott helt lösryckta ur sitt sammanhang, de kända orden ur »Fritiofs återkomst»:

»Den första tanke som Loke hade,
det var en lögn, och han sände den
i qvinnoskepnad till jordens män.»

Därtill följer ur »Avskedet»:

»Hvad vore qvinnan, om hon slet sig lös
ifrån det band, hvarmed Allfader fäst
invid den starke hennes svaga väsen.»²¹

Att de häftiga utbrott mot kvinnan, som Tegnér's diktning liksom hans brev på åtskilliga ställen innehåller, bl.a. måste ses mot bakgrunden av hans personliga upplevelser och besvikelser, är ett välkänt förhållande. Hos Tegnér utvecklades en efterhand alltmer utpräglad pessimism, ja misantropi. Härvid har man också ansett sig kunna tala om ett direkt uttalat kvinnohat.²² Men man har därför ingen rätt att ge en sådan bild av hans uppfattning, som skulle den inställningen alltid ha varit den rådande. Om man ser något närmare på de brevcitat och dikter som i övrigt anföres hos Eva Åsbrink, finner man, att de flesta härstammar dels från året 1825, d.v.s. Mjältsjukans år, dels från vistelsen på sinnessjukhuset i Schlesvig. Med ett sådant urval av källor kan man inte ge en trovärdig helhetsbild av Tegnér's åskådning.

När det därefter blir frågan om Almqvists uppfattning, saknar man också i det fallet hos Eva Åsbrink en metodisk undersökning av skaldens utveckling och en analys av de olika idéimpulser, som låg till grund för hans åskådning. Till den frågan har samtidigt med Eva Åsbrinks avhandling kommit en stor undersökning av Karin Westman Berg. Här behöver därför blott hänvisas till denna bok och framhållas, att de resultat Karin Westman Berg kommit till beträffande Almqvists kvinnouppfattning på viktiga punkter skiljer sig från den bild som ges hos Eva Åsbrink.²³

Föreställningen att kvinnouppfattningen bland kyrkans ledare under 1800-talets första decennier var nära nog fullständigt enhetlig och att den utgjordes av en ensidig, nedvärderande syn på kvinnan, visar sig inte hållbar vid en närmare granskning. En sådan föreställning innebär en alltför grov generalisering, och den

²¹ Se Eva Åsbrink, a. a. s. 64 f.

²² Se F. Böök, Esaias Tegnér, I (1946) s. 399 ff.

²³ Karin Westman Berg, Studier i C. J. L. Almqvists kvinnouppfattning (1962).

har utgått från en felaktig uppfattning av de idéhistoriska förutsättningarna. Man har därvid underskattat betydelsen av det fortgående inflytandet från upplysningstänkandet. Detta inflytande inskränkte sig inte bara till neologins tid och till de förändringar som då gjordes i de kyrkliga böckerna, utan det fortsatte, som vi strax skall se, också under de följande decennierna. Men även när det gäller den bibliska uppfattningen och den romantiska har de feltolkats och på ett alltför onyanserat sätt ställts samman som en enda, homogen åskådning. Visserligen är det riktigt, och det är en intressant iakttagelse, att den bibliska uppfattningen av kvinnan på ett sätt fick stöd av den romantiska. Romantiken utgick nämligen liksom Bibeln från den grundläggande olikheten mellan man och kvinna och kunde därför lika litet som Bibeln förlikas med den naturrättsliga jämlikhetsidén. Men inte desto mindre utgjorde dessa båda, Bibelns syn och romantikens, tvenne sinsemellan mycket olikartade uppfattningar.

Att det fanns en djupgående olikhet mellan den bibliska och den romantiska åskådningen framgår t.ex. av J. O. Wallins mycket omtalade predikan på Marie bebådelsedag 1827, »Qvinnans ädla och stilla kallelse», och de reaktioner som denna predikan utlöste.²⁴ I denna Wallins »kvinnopredikan» visar det sig hur ödesdigert resultatet kunde bli när man sökte förena romantikens syn med nytestamentliga tankar.

Wallin hade som ingångsspråk samma ord som den lindblomska katekesen hade fogat in i hustavlan: »Deras prydnad skall icke vara utvärtes — utan om den fördolda människan i hjertat är utan vank, med saktmodig och stilla anda . . .» En framträdande tankegång i framställningen är att kvinnan i högre grad än mannen har en religiös läggning. Hos kvinnan är religionen något grundläggande och avgörande för själva själsförfattningen. Hon måste äga »en ren och hjärtlig fromhet», ty den förutan är hennes »dygd» och hennes »bildning» intet värda, ja, »hela hennes väsende en ständig motsägelse». Så är det däremot inte med mannen, säger Wallin, och här kommer det särskilt anmärkningsvärda fram i hans tankegång. Om mannen är utan religion, menar han, kan det på helt annat sätt förklaras. Mannen har ju så många plikter och bekymmer med denna världens ting. Man kan beklaga honom för att han har det så ställt, fortsätter Wallin. Men »det oakadt», säger han likväl uttryckligen, kan mannen i många fall vara värd »min aktning, äfven mitt förtroende», och han tillfogar: »Jag vet hvarest jag har honom; jag tryggar mig till hans i öfvrigt kända och följda grundsatser, hans rättrådighet, sedeskänsla, heder.» Så förhåller det sig emellertid inte med kvinnan, menar Wallin. Utan religion är hon »en både oförklarlig och vederstygglig afvikelse från den gudomliga ordningen».²⁵

²⁴ Predikan utkom samma år i tryck och ingår dessutom i samlingen Religionstal vid åtskilliga tillfällen, bd 3 (1831) s. 102 ff.

²⁵ J. O. Wallin, Religionstal, bd 3, s. 106 ff.

Det är uppenbart, att den romantiska uppfattningen av väsensolikheten mellan man och kvinna här lett till en farlig glidning i Wallins framställning. Med denna romantiska och samtidigt starkt psykologiserande betraktelse hade han i själva verket lämnat den i Bibeln så klart framträdande uppfattningen att man och kvinna i frälsningshänseende har exakt samma ställning. Tanken att mannens brist på intresse för religionen i viss mån skulle kunna ha en ersättning i hans »rättrådighet, sedeskänsla, heder», är också ett anmärkningsvärt avsteg från en evangelisk uppfattning.

Att tolka denna predikan som ett bevis på ringaktning för kvinnan kan inte vara riktigt. Wallins avsikt torde tvärtom ha varit att visa henne en mycket hög uppskattning: hon stod religionen närmare än mannen, men därigenom hade hon också ett större ansvar. Så som detta motiv utlades blev emellertid predikan om Qvinnans stilla och ädla kallelse ett belysande exempel på att den romantiska och den bibliska kvinnouppfattningen i grunden *inte* kunde förenas. Detta uppmärksammades också omedelbart av samtiden. I en recension i tidskriften *Kometen* blev Wallins predikan föremål för en häftig kritik. Denna recension, som anses vara författad av Johan Dillner, vänder sig just mot Wallins avsikt att göra mannens religiösa ansvar mindre än kvinnans.²⁶ »En kvinna utan tro är ett störande missljud i skapelsen», hade Wallin sagt. — »Alldeles så är det ock med mannen!» genmälde recensenten. Predikanten hade bort leda kvinnan till självkänedom, hellre än att »genom beröm» förläda henne till »en ännu högre sjelfbehaglighet».²⁷ Sanningen är nämligen den, framhöll recensenten, att »ogudaktighet (irreligiositet) ej kan ursäktas hwarken [hos] man eller qvinna». Skulle man tala om »ursäkt» i detta sammanhang var fordringarna väl snarare mindre på kvinnan än på mannen, »ty hon är svagare, följaktligen ursäktligare, i fall där ursäkt kan äga rum».²⁸

En månad senare inflöt i *Kometen* ett försvar för Wallins predikan.²⁹ Eva Åsbrink betecknar utan vidare detta som ett svar av Wallin, och då detta genmäle på ett ställe omnämner katekesens hustavla med dess rubrik »För Giftna Qvinnor», drar hon genast av detta sina slutsatser. Wallins »principiella ståndpunkt» menar hon »ansluter sig uppenbart till hushållsståndets patriarkaliska ordning, med stöd i hans bibelsyn. En signifikativ detalj utgör i detta sammanhang Wallins påpekande om hustavlans roll i katekesutvecklingen».³⁰ Nu är emellertid det nämnda

²⁶ *Kometen* 1827, nr 63, 8/8 [s. 3]. Beträffande författarskapet se S. Hellsten, *Kyrklig och radikal äktenskapsuppfattning* (1951) s. 120.

²⁷ *Ibm.*

²⁸ *Kometen* 1827, nr 63, 8/8 [s. 4].

²⁹ *Kometen* 1827, nr 72, 8/9.

³⁰ Eva Åsbrink, a. a. s. 31 f.

försvaret för Wallins predikan en anonym insändare och vem som än kan ha författat den, så är det i varje fall inte Wallin. För att konstatera detta behövs inte mycket skarpsinne. Man läser nämligen i början av insändaren: »Hwarken för att bjuda till att uppstå såsom försvarare för Predikanten, som icke behöfwer af andra försvaras . . .»³¹ Den insändare, på vilken Eva Åsbrink bygger sin argumentation, är alltså inte skriven av Wallin. Det är också uppenbart att det är i Johan Dillners recension och i detta fallet inte hos Wallin, som man möter den bibliska uppfattningen. Kvinnouppfattningen i Wallins predikan på Marie bebådelsedag 1827 är i stället ett karakteristiskt utslag av romantikens åskådning. Att det fanns en glidning i Wallins predikan, bort från den bibliska uppfattningen hade för övrigt inte bara Johan Dillner uppmärksammat. Det uppfattades också av Fredrika Bremer, och det framgår av de tvenne genmälen som hon skrev med anledning av Wallins predikan och som finns bevarade i manuskript.³² Hon hade blivit varse, att den uppfattning om manligt och kvinnligt, som Wallin utvecklade, inte hade haft sitt upphov i kristendomen.

Den romantiska kvinnouppfattningen torde ha haft en jämförelsevis stor spridning. Att den gjorde sig så starkt gällande i den kyrkliga förkunnelsen som i Wallins predikan om »Qvinnans ädla och stilla kallelse» synes emellertid inte ha varit vanligt. Om man t.ex. ser på Franzéns predikan »Eva och Maria. En dubbel spegel för qvinnan»,³³ finner man, att de bibliska motiven där framträder rent och klart.

Om man går utanför vårt eget land för att se vilken uppfattning av kvinnan som framträdde på andra håll i förkunnelsen under den romantiska tidsåldern, kan man lämpligen välja att se på Schleiermachers predikningar. Schleiermacher stod ju själv nära de utpräglat romantiska kretsarna i Tyskland. Den uppfattningen om förhållandet mellan man och kvinna som han framställde t.ex. i Predigten über den christlichen Hausstand (först utgivna 1820) har emellertid en klart biblisk prägel. Hans predikan »Über die Ehe» (hållen 1818) utgöres av en texttrogen utläggning över Ef. 5: 22—31. Själva anslaget till denna predikan har visserligen en romantisk karaktär. Det är en utveckling av föreställningen om tvenne komponenter, »das Irdische und das Himmlische» i ett kristet äktenskap. Förhållandet mellan man och hustru tecknas emellertid därefter helt i enlighet med Pauli ord. »Den stora olikheten» mellan man och hustru och deras respektive ställning och uppgift i äktenskapet betonas kraftigt. Samtidigt markeras starkt att denna olikhet djupast sett, inför Krisus, »upplöses i den mest fullkomliga likhet». Att kvinnan är mannen »underdånig» framställs som en Guds ordning — en

³¹ *Kometen* 1827, nr 72, 8/9 [s. 2].

³² Dessa manuskript förvaras i Göteborgs universitetsbibliotek.

³³ *Evangeliska sällskapets skrifter*, nr 67.

Guds ordning för äktenskapet.⁸⁴ Här tillkommer emellertid hos Schleiermacher ännu en aspekt: förhållandet till samhället. Hemmet står i ett nära förhållande till samhället, och därför har mannens och hustruns uppgifter i hemmet samtidigt en stor betydelse för samhället. Härvid visar sig enligt Schleiermacher »den gudomliga ordningen» på det sättet, att det är mannen som företräder familjen inför samhället. Detta är en konsekvens av orden »mannen är kvinnans huvud». Hustrun har inte denna ställning. Inte desto mindre är också hennes uppgift en samhällsuppgift. När det gäller hemmets vård har hon en lika ansvarsfull som ansträngande samhällsgärning att utföra.⁸⁵

Vi står här inför en central tanke inom den konservativa samhällsuppfattningen under 1800-talet. Enligt dennas åskådning utgjorde familjen och hemmet samhällets grundval. Därav bestämdes i icke ringa grad synen på kvinnan och hennes ställning och uppgift. Ju högre hemmet och familjen skattades, desto mer värdesattes kvinnans uppgift i hemmet. Eftersom familj och hem ansågs vara av så grundläggande och avgörande betydelse för hela samhällslivet, kunde man också klart se att kvinnans uppgift i hemmet samtidigt var en viktig samhällsuppgift. Samhället uppfattades som en organisk enhet, där den större enheten — staten — hade vuxit fram direkt ur de mindre enheterna — familjen och »korporationen». Denna samhällsåskådning hade samtidigt en religiös prägel; samhällets uppbyggnad betraktades som en gudomlig ordning. Den organiska samhällsuppfattningen utvecklades vidare i konsekvent motsättning till »kontraktsidén», enligt vilken samhället i stället tänktes som en sammanslutning av individer, och staten ansågs ha uppkommit genom ett »fördrag». Kontraktsidén hade naturrättslig bakgrund och ingick i den samhällsåskådning som fördes fram genom Franska revolutionen. Under 1800-talet framträdde den, mer eller mindre utpräglat, i liberalismen. I motsättning mot denna kontrakts- och fördragsteori betonade anhängarna av den »organiska» samhällsåskådningen i alldeles särskild grad betydelsen av individens plats i familjen och värnade om familjelivets helgd och integritet.

Hur den »organiska» samhällsuppfattningen först framträdde i Tyskland och hur den efterhand överfördes till vårt land, behöver icke här utföras. Vad som är av intresse för vårt ämne är närmast att se, hur man inom denna åskådning betraktade familjelivet och särskilt kvinnans ställning i hem och samhälle. Den enda framställning av denna åskådning, som man finner i Eva Åsbrinks avhandling, är ett referat av en artikel av Hans Järta i tidskriften *Odalmannen* år 1823.⁸⁶ Eva Åsbrink är i detta referat bl.a. angelägen att påvisa, att Hans Järta i sin artikel på ett ställe hänvisade till katekesens hustavla, ty hon menar sig därmed

⁸⁴ Fr. D. E. Schleiermacher, Werke, Auswahl in vier Bänden, Bd 2 (1913) s. 230 f., 242 ff.

⁸⁵ *Ibm* s. 237 f.

⁸⁶ Se Eva Åsbrink, a. a. s. 76 ff.

kunna fastslå, »att hans ståndpunkt direkt är grundad på den lutherska hustavlesynen».³⁷ I övrigt har författarinnan helt försummat att undersöka den svenska idékonservatismen och dess uppfattning om familj och samhälle. I sina referat av prästeståndets debatter konstaterar hon visserligen icke sällan, att vissa argument hämtats från »den historiska skolan», men denna »skola» har inte fått någon riktig presentation i hennes bok. Redan uttrycket »historiska skolan», som en gång lanserades av tidningen Argus, är tämligen oklart, och det borde för Sveriges del användas med stor försiktighet. Som Edvard Rodhe tydligt visat, har det egentligen aldrig funnits någon »historisk skola» i vårt land.³⁸

En specifikt konservativ samhällsuppfattning fanns emellertid, konsekvent utformad och med ett vittgående inflytande under hela den epok det här gäller, och denna samhällsuppfattning hade stor betydelse för uppfattningen om kvinnans ställning. För denna svenska idékonservatism räcker det dock icke att peka på en enda tidskriftsartikel i Odal mannen, hos Eva Åsbrink tydligen medtagen närmast som ett exempel på att man också i »pressen» mötte »utsagor om kvinnan hennes väsen och hennes ställning».³⁹

Idékonservatismen i Sverige började inte med Järta utan med Biberg och Geijer. Särskilt utvecklingen av Geijers samhällsuppfattning har i detta sammanhang ett stort intresse. Organismtanken finner man i hans föreläsningar redan 1814. Klart utvecklad är den i avhandlingen Feodalism och republikanism 1818.⁴⁰ Där utvecklas tanken på familjen som »det enklaste samfundet». Familjen, »det första samhället», skriver Geijer, »känner ej» jämlikheten. Den präglas tvärtom av »en ursprunglig *olikhet*», och detta enligt en ordning som är »av naturen själv given».⁴¹ I samhället råder den principen, att all rätt och makt kommer uppifrån, som gåva och förläning, heter det vidare hos Geijer vid denna tid. Denna princip härledes från familjelivet, där den är ett uttryck för familjens »ursprungliga författning under en hufvaders välde».⁴² I det sista citatet möter den patriarkaliska principen,⁴³ som utgjorde en viktig del av den konservativa samhällsåskådningen överhuvud och som givetvis hade stor betydelse inte minst för uppfattningen om kvinnans ställning.

I det arbete som under 1820-talet torde ha utgjort det mest väsentliga i fråga om svensk konservativ samhällsteori, Uppsala-filosofen Samuel Grubbes avhand-

³⁷ Ibm s. 77.

³⁸ E. Rodhe, Geijer och samhället (1942) s. 323 ff.

³⁹ Eva Åsbrink, a. a. s. 75.

⁴⁰ Se härtill fr. a. C. A. Hessler, Geijer som politiker, bd 1 (1937), ett arbete som inte är omnämnt i Eva Åsbrinks avhandling.

⁴¹ E. G. Geijer, Samlade skrifter, bd 2 (1924) s. 437 och 447.

⁴² Ibm s. 447.

⁴³ Se C. A. Hessler, Geijer som politiker, bd 1, ss. 221, 235 ff.

ling Bidrag till utredandet af samhällslärens grundbegrepp, finns ett särskilt kapitel om familjen, och där framträder särskilt den patriarkaliska principen mycket starkt.⁴⁴ Den patriarkaliska styrelsen övergick enligt Grubbe från familjen till staten. I familjen rådde en enligt naturens ordning given fördelning av ansvar och uppgifter. Olikheten mellan man och kvinna skildras härvid under tydligt inflytande från romantiken, med vilken den organiska samhällsläran var intimt förknäp. Grubbe beskriver sålunda kvinnans uppgift i hemmet på följande sätt: »Här tillhör det henne att, såsom Husmoder, med kärleksfull omvårdnad öfverallt utbreda den anda af ordning, lugn, flit och treflighet, samt att, genom de milda kvinnliga behagens och det klara, sunda förståndets stilla, men oupphörligt verkande makt, försköna alla vardagslivets små detaljer och i dem inlägga en högre betydelse».⁴⁵

Vad som inte står att utläsa varken i Nya Testamentets utsagor om man och hustru i äktenskapet eller i »den lutherska hustavlan», det står med klara verba utsagt i Samuel Grubbes samhällslära, nämligen att mannen har en »husfaderlig makt» grundad på »överlägsenhet af hans intellektuella kraft». Här finns alltså en direkt rangordning och en uppfattning om kvinnan som den intellektuellt underlägsna. Vidare sägs det hos Grubbe om kvinnan uttryckligen: »Familjen är hennes värld; hon uppfyller sin bestämmelse, då hon är Maka och Mor...»⁴⁶ Här kan man verkligen tala om att kvinnan »hänvisas» till »det husliga livets avskilda sfär». Grubbe understryker, att kvinnan genom sin uppgift i hemmet gör en viktig samhällsinsats. Men han stannar inte vid det utan fortsätter med att också negativt avgränsa hennes samhällsinsats till hemlivet. Han säger, att eftersom detta är hennes värld, behöver hon »således icke söka intränga sig inom den egentliga Statsförvaltningens och Embetsmanna-verksamhetens för henne främmande spher». Inte heller de ogifta kvinnorna har enligt Grubbe någon rättighet att befatta sig med det offentliga livets angelägenheter.⁴⁷

Den patriarkalism, som man här hos Grubbe finner fullständigt genomförd i en hel samhällsuppfattning, har helt visst haft en mycket stor utbredning. Den gjorde sig starkt gällande som en återhållande faktor, då det började framföras krav på lika rättigheter för kvinnan i samhället. Den patriarkaliska åskådningen utgjorde då grundvalen för de konservativas argumentering. Detta gäller emellertid inom alla samhällsgrupper och stånd. När man möter uttryck för dessa åsikter inom prästerskapet, har man sålunda ingen anledning att häri se en speciell »kyrk-

⁴⁴ S. Grubbe, Bidrag ... etc. i Svea 1826, h. 10, s. 1 ff. Detta arbete har helt förbisetts i Eva Åsbrinks avhandling.

⁴⁵ Ibm s. 28 f.

⁴⁶ Ibm s. 29 f.

⁴⁷ Ibm s. 31 f.

lig» uppfattning, även om patriarkalismen onekligen var starkt utbredd inom denna ämbetskår. Upphovet till denna samhällsuppfattning är heller inte närmast att finna på teologiskt håll. Det var inom den samtida filosofin som patriarkalismen hade satts i system, och det var framför allt därifrån konservatismen inom de olika stånden hade hämtat impulserna till sin åskådning.⁴⁸

När konservatismens företrädare särskilt betonade familjens och hemmets betydelse för samhället, gjorde de detta i polemik mot den åskådning som i stället värnade om de enskilda medborgarnas och samhällsgruppernas rättigheter. De konservativa uppfattade denna åskådning som samhällsfarlig. Den skulle verka både socialt och moraliskt upplösande.⁴⁹

På den motsatta sidan uppfattade man familjelivet och äktenskapet på annat sätt. Här utgick man från ett naturrättsligt sätt att betrakta samhället. I tidningen *Argus*, som var ett organ för den sidan i debatten, polemiserades i en följd av nummer mot Geijers och Grubbes läror. Äktenskapet fick inte uppfattas som ett »sakrament», hette det här. *Argus* menade nämligen, att vad Grubbe hade fört fram i sin avhandling inte var något annat än katolicismens dogmer. Han hade med orätt givit samhällsordningen en religiös begrundning.⁵⁰ Denna debatt mellan *Argus* och *Svea* är betecknande för den under 1820-talet efterhand allt tydligare motsättningen mellan en konservativ och en liberal samhällsåskådning.

Vad som härvid ur kyrkohistorisk synpunkt är av särskilt intresse är att man också på teologiskt håll ingrep i denna debatt och att detta i första hand skedde som ett stöd inte åt den konservativa argumenteringen utan åt den liberala. Det var dåvarande docenten vid teologiska fakulteten i Lund, sedermera biskopen Johan Henrik Thomander, som år 1829 utgav en avhandling med titeln *Om Äktenskapet enligt Lutherska lärobegreppet*,⁵¹ i vilket han gjorde gällande att äktenskapet som samhällsinstitution ingalunda finge betraktas som ett »sakrament». Thomander uppfattade äktenskapet som samhällelig institution betraktad i enlighet med ett naturrättsligt betraktelsesätt. Man bör emellertid observera, att han samtidigt också ansåg sig ha stöd för sin uppfattning hos Luther. Den patriarkaliska synen saknas helt i Thomanders avhandling. Han uppfattade äktenskapet som ett fördrag mellan makarna, ett fördrag som enligt borgerlig lag borde kunna upplösas, om det uppstod missämja mellan parterna. Samtidigt räknade Thomander med att det fanns »kristliga äktenskap». I dessa lydte makarna under »ande-

⁴⁸ Se härtill G. Heckscher, *Svensk konservatism före representationsreformen*, 1–2 (1939–43).

⁴⁹ Se S. Grubbe, a. a. s. 34 ff.

⁵⁰ *Argus* den tredje, 1826, nr 79 ff. Se L. Österlin, *Thomanders kyrkogärning* (1960) s. 89 ff.

⁵¹ Tryckt i *Theologisk Quartalskrift* 1829. Se härtill L. Österlin, *Thomanders kyrkogärning*, s. 91 ff.

liga lagar». Så fick man emellertid inte betrakta varje äktenskap eller äktenskapet som samhällsinstitution.

Det är ett känt förhållande, att Thomander gav ett verksamt stöd åt C. J. L. Almqvist, då denne hade anklagats av Uppsala domkapitel med anledning av de radikala åsikterna i Marjam och Det går an. Det fanns nämligen beträffande äktenskapsuppfattningen en långt gående överensstämmelse mellan Thomanders åsikter och Almqvists. Thomander drog i sitt kyrkolagsarbete ut konsekvenserna av sin äktenskapssyn, i det han i sitt kyrkolagsförslag av 1837 helt avskilde alla stadganden rörande äktenskap och äktenskapsskillnad från kyrkolagen. I det avseendet fick han sin uppfattning igenom i både 1838 och 1846 års kyrkolagsförslag. Själv gick han ännu ett steg vidare, då han i skriften *De Kyrkliga Frågorna* (1860) föreslog att man skulle införa »erforderliga stadganden rörande civiläktenskap». Hans motivering för detta förslag var att »stat och äktenskap äro lekamliga ting, men kristendomen är ett andeligt».⁵²

Från avhandlingen om äktenskapet, som Thomander framlade på 1820-talet, och från principerna beträffande äktenskaps-lagstiftningen, vilka under 1830- och 40-talen utvecklades inom kyrkolagskommittén, kan man se en direkt linje till de inlägg han sedan gjorde i prästeståndet i frågor rörande kvinnans rättigheter och självständighet, varvid han ofta ivrigt understödde kraven på reformer. Thomander stod heller inte ensam. Han hade i själva verket ett betydande inflytande inom vissa grupper både inom och utom prästeståndet. Det fanns överhuvud, jämte den konservativa samhällsuppfattningen, en kontinuerlig och växande »liberal» opinion, som man inte får underskatta, om man skall få en rätt nyanserad bild av 1800-talets samhällsdebatt.

Då man ur idéhistorisk synpunkt undersöker kvinnouppfattningen och inställningen till »kvinnofrågorna» under 1800-talet, ligger det särskilt intressanta i att man kan se hur denna grundläggande motsättning inverkade på ställningstagandena. En kyrkoman som Thomander uppfattade familjelivet och samhällslivet överhuvud på ett naturrättsligt sätt, och han kunde för sin del därför biträda kraven på en mera självständig ställning för kvinnan i samhället. Andra fruktade, att dylika reformer skulle verka i upplösande riktning, och de ville därför värna om äktenskapets och familjelivets fasta ordning. På den sidan i debatten stod t.ex. Henrik Reuter Dahl. Det är betecknande, att han var den som med särskild energi tog upp frågan om äktenskapet i anledning av Almqvists *Det går an*.⁵³ I detta sammanhang bör man också nämna hans avhandling Representations-kommitténs

⁵² Se J. H. Thomander, *Skrifter II*, s. 507.

⁵³ Se S. Hellsten, *Kyrklig och radikal äktenskapsuppfattning i striden kring C. J. L. Almqvists »Det går an»* (1951) s. 232 f.

samhällslära (1847), där han utifrån en konkret riksdagsfråga tog upp hela mot-sättningen mellan konservativ och liberal samhällsuppfattning. Reuterdahls åskådning var klart konservativ, och det var utifrån den, som han motiverade sitt ställningstagande bl.a. i frågorna om lika arvsrätt och ogift kvinnas myndighet.

Det material som här berörs beträffande samhällsuppfattningen — avhandlingar, förslag till kyrkolag, direkta inlägg i den offentliga debatten — torde kunna anses vara tämligen bärkraftigt. När Eva Åsbrink analyserar prästerskapets uppfattning om kvinnans ställning, bygger hon emellertid i stället i stor utsträckning på en genomgång av predikningar och griftetal. Detta måste sägas vara ett ytterst vanskligt källmaterial för den undersökning det här gäller. Inte minst vad griftetalen beträffar, var de ju helt bestämda av den situation, i vilken de hållits. Ett sådant tal behandlar traditionsenligt vissa givna motiv. Man måste också räkna med att vi i de tryckta griftetalen endast äger ett begränsat urval. Av de kvinnor, som här minnestecknats, har de flesta varit gifta, och de har i regel tillhört de högre samhällsskikten. Om man i dessa tal — som författarinnan gjort sig stor möda att göra — ofta finner motivet »maka, moder, husmoder», bevisar det i själva verket inte mycket om prästerskapets syn på kvinnans ställning i samhället. När t.ex. en prostinna Annell »efter ett nära 50-årigt äktenskap och elva barnsängar dog år 1852», och jordfästningsförrättaren höll ett griftetal, kan det knappast anses särskilt anmärkningsvärt, att han därvid omnämnde henne som »en älskvärd maka, en huld moder, en uppriktig vän och, hvad ännu mera är, en rättskaffens christen...»⁵⁴ Inte heller torde man kunna spåra någon speciellt patriarkalisk uppfattning hos Thomander med anledning av det tal han höll vid en fru Levgrens bår, i vilket han jämställde en hustrus kallelse med en konungs.⁵⁵ Givetvis kunde också Thomander sjunga en idog hustrus lov, men man torde inte därav kunna utläsa något om hans uppfattning i övrigt rörande kvinnans ställning i samhället. Exempelen skulle kunna mångfaldigas.

Då det gäller prästeståndets behandling av »kvinnofrågorna» på riksdagen, har man i de tyckta protokollen ett säkert material att röra sig med. Den som inte föredrar att gå direkt till dessa protokoll, har nu i Eva Åsbrinks avhandling ett utförligt referat av hela denna debatt. Tyvärr är den idéhistoriska analysen också i dessa avsnitt mycket otillfredsställande. Enligt en rent mekanisk metod har de olika argumenteringarna här ställts samman »siffermässigt», och resultatet nedsummerats för varje riksdag med så och så många »religiösa» argument, så och så många enligt »historiska skolan» etc. Härvid förekommer också direkta missförstånd, som då den konservative Geijer säges ha argumenterat i enlighet med

⁵⁴ Eva Åsbrink, a. a. s. 232.

⁵⁵ Ibm s. 233.

naturrätten⁵⁶ och den liberale C. A. Agardh i enlighet med »den historiska skolan».⁵⁷

Då det gäller att dra slutsatser av en riksdagsdebatt, är det också viktigt att ta hänsyn till de skilda faktorer och motiv, som spelat in vid de olika ärendenas behandling. Denna synpunkt kan nu inte närmare utföras inom ramen för denna uppsats. Man kan emellertid påpeka t.ex. beträffande frågan om kvinnlig arvsrätt, att den politisk-ekonomiska aspekten där borde ha kommit fram mer än som skett. Gunnar Qvist har klart visat, att arvsrättsfrågan vid denna tid inte i första hand var en kvinnofråga.⁵⁸ I det fallet var det för övrigt prästeståndet, som före de andra stånden röstade för lika rättigheter för man och kvinna. Myndighetsfrågan var den där prästeståndet visade särskilt starkt motstånd mot en reform. Detta torde vara betecknande. Här gällde det nämligen i särskild grad den rent principiella frågan om kvinnans samhällsställning.

Beträffande den dominerande plats, som debatten i prästeståndet har fått i Eva Åsbrinks avhandling, blir det också en avgörande fråga, vilken ställning prästeståndet egentligen hade. Utgjorde prästeståndet Svenska kyrkans representation? Eva Åsbrink har inte kallat sin avhandling »Studier i prästeståndets syn på kvinnans ställning . . .» Det hade annars med tanke på det behandlade materialet varit en mera adekvat titel än som det nu heter: »den svenska kyrkans syn . . .» Den representativa ställning som härvid har tillmätts prästeståndet och dess debatt utgår från en ur kyrkorättslig synpunkt felaktig förutsättning. Eva Åsbrink menar sig kunna visa, att prästeståndet kyrkorättsligt sett hade den ställning som hon förutsätter. Hon bygger emellertid i detta avseende på ett uppenbart missförstånd. Hon talar i inledningskapitlet i avhandlingen om tvenne linjer enligt vilka man under den ifrågavarande tidrymden uppfattade prästeståndets ställning inom riksdagen, och hon konstaterar därvid: »I det förra fallet ha ständerna uppfattats som representerande *tota ecclesia*, en *ecclesia concentrata*, i det andra uppfattas prästeståndet såsom 'kyrkans ordinarie representation'.» Det senare uppfattningssättet får sedan spela den avgörande rollen för hennes sätt att uppfatta prästeståndets protokoll som källmaterial, och detta gäller det i avhandlingen utan jämförelse mest omfattande materialet. För sin kyrkorättsliga tolkning har hon hänvisat till Carl-E. Normann, Cleri Comitialis Cirkulär, och det är där man kan återfinna de inom citationstecken angivna orden: »kyrkans ordinarie representation». Nu förhåller det sig emellertid så att dessa ord också i Normanns framställning står inom citationstecken — det är hans citering av den *felaktiga* tolkning, som han avser att vederlägga.⁵⁹

⁵⁶ Ibm s. 127.

⁵⁷ Ibm s. 135.

⁵⁸ G. Qvist, Kvinnofrågan i Sverige 1809–1846, s. 148.

⁵⁹ C. E. Normann, Cleri Comitialis Cirkulär 1723–1772 (1952) s. 31 f. och Eva Åsbrink,

Vad Normann säger är dels att det kyrkorättsligt sett förhöll sig så, att det var *hela* riksdagen som företrädde kyrkan, vilket också överensstämde med den luthersk-ortodoxa kyrkoupfattningen i Sverige, dels att det också fanns ett naturrättsligt tänkande, vilket ledde därefter, att man ville betrakta riksdagens beslut i kyrkliga frågor som statens beslut.⁶⁰ I de debatter och beslut, som återges i Eva Åsbrinks avhandling, måste prästeståndet i första hand betraktas som ett av de fyra stånden, och i den mån det är kyrkans röst man avser att uttröna, har man att räkna med att Svenska kyrkan vid denna tid representerades av alla de fyra stånden tillsammans. Överhuvud måste det framhållas, att frågan om den svenska kyrkans kvinnoupfattning under 1800-talet inte kan ses som en fråga blott om prästeståndets syn.

De »kvinnofrågor», som under tiden fram till 1865 behandlades av riksdagen, gällde till icke ringa del de ogifta kvinnornas ställning och rättigheter. Då prästeståndet härvid ofta ställde sig avvisande till reformkraven, har Eva Åsbrink ställt samman detta med kyrkans ensidiga betoning av det gifta ståndet och av familjelivets höghet och helgd. Hade då kyrkan ingenting att säga till den ensamstående? Blev den ogifta kvinnan ringaktad i samma mån som man prisade den gifta? Eva Åsbrink tvekar inte om svaret på dessa frågor. Hon talar med starkt engagemang om de problem, som »i regel förbisets av en luthersk kyrka och teologi, som delat kvinnorna i kategorierna Eva och Maria och möjligen en och annan för huslighets skull välaktad Marta, men, som vi sett, sällan ägnat någon större uppmärksamhet åt de ensamma vandrerskorna, åt dem vilkas vägar fört dem till Jobs askhöj och Jabboks vad. — Att kämpa kampen om klarhet över livets mening till ackompanjemanget av den väldiga kör av kyrkans röster, som sjunga en aldrig tystnad lovsång till äktenskap-moderskap som kvinnans livsuppfyllelse har således av allt att döma under 1800-talet varit den ensamma, övertaliga kvinnans lott. I 1800-talets brytningstid var hon 'kvinnan som blev över' i kyrkans och samhällets mönster . . .»⁶¹

Själva frågeställningen kan här givetvis inte avvisas. Det är möjligt, att man skulle kunna påvisa, att de evangeliska kyrkor, som så starkt avvisat det romerska celibatsidealet, i gengäld kommit att ensidigt värdera blott det gifta ståndets kallelse. För 1800-talets del skulle ett sådant förhållande komma att framstå i så mycket allvarligare dager som man då — fr.o.m. mitten av 1830-talet — fick en stark ökning av antalet ogifta kvinnor i vårt land.⁶² Eva Åsbrinks bevisföring är

a. a. s. 15.

⁶⁰ C.-E. Normann, Cleri Comitialis Cirkulär, s. 30 ff.

⁶¹ Eva Åsbrink, a. a. s. 238.

⁶² G. Qvist, Kvinnofrågan i Sverige, s. 116 ff. o. 134.

emellertid inte heller på denna punkt övertygande. Man märker tyvärr att hennes återgivning av källmaterialet här inte fyller de krav man i en doktorsavhandling torde ha rätt att ställa beträffande tillförlitlighet och akribi. Två exempel må vara nog. Då hon återger den tyske teologen Friedrich Liebetruts Tros- och Lefnads-Spiegel (sv. övers. 1851) heter det mycket riktigt, att kapitlet i den senare delen av boken behandlar kvinnan i olika levnadsåldrar och levnadsvillkor. De som omnämnes är kapitlet om den unga flickan och det avsnitt, där det talas om kvinnans uppgift att bli maka och mor. Vad Eva Åsbrink emellertid inte nämner, är att det också finns ett särskilt kapitel med rubriken »Den ensamma». I det kapitlet läser man bl.a.: »... behåll i sikte just denna din mänskliga konungsliga höghet och bestämmelse!» Liebetrut hänvisar till 1 Kor. 7, där Paulus talar om det ogiftaståndet, och utvecklar temat, att den som är ogift egentligen har en ännu högre kallelse än den som är gift. Den som är ogift har sluppit de prövningar, som ofta är förenade med äktenskapet, och har så mycket mera tid för det andliga livet och för särskilda uppgifter i Kristi tjänst.⁶³ I Heinrich Thiersch, *Über christliches Familienleben* (sv. övers., *Om christligt familjeliv*, 1855) finner man ett liknande avsnitt, som också det förbigåtts av Eva Åsbrink, trots att hon ägnar fyra sidor i sin avhandling åt att behandla detta arbete. Thiersch framhåller, att Paulus satte det ogiftaståndet högt. »Detta misskändes af Luther och än mer af hans anhängare . . . Denna irring måste klandras . . .» Thiersch vänder sig alltså direkt *mot* den uppfattning, som han hos Eva Åsbrink säges företräda.⁶⁴

Liebetrut och Thiersch byggde på vad Nya Testamentet säger om det ogiftaståndet. Detsamma gäller t.ex. Wilhelm Löhe. Också han gav en långt mer positiv bild av den ogifta kvinnans kallelse än vad Eva Åsbrinks framställning ger vid handen.⁶⁵ I detta sammanhang borde det för övrigt ha varit naturligt att nämna något om de insatser, som Löhe gjorde för den kvinnliga diakonin. Det var en kvinnlig uppgift i kyrka och samhälle, som infördes vid denna tid i de lutherska kyrkorna både i Tyskland och Sverige.

Man kan alltså konstatera, att teologerna också beträffande den ogifta kvinnans situation hade en klart positiv framställning, och att denna var grundad på Bibeln. Det har i början av denna uppsats framhållits, att utgångspunkten för kvinnouppfattningen i en evangelisk kyrka är att söka i Bibeln. Genom inflytande

⁶³ F. Liebetrut, *Tros- och Lefnads-Spiegel*, kap. 7.

⁶⁴ H. W. J. Thiersch, *Om christligt familjeliv*, s. 12 f.

⁶⁵ W. Löhe, *Om den qwinliga enfalden* (sv. övers. 1853) s. 38 f. Eva Åsbrink citerar ur detta avsnitt bl. a. meningen: »Likasom en man äfwen utan qwinnan kan hinna sin fulländning; så äfwen qwinnan utan mannen, om det också är swårare.» Här avbrytes betecknande nog citatet, medan Löhe i själva verket fortsätter: »Men just emedan det är swårare, är det äfwen herrligare . . .» Se Eva Åsbrink, a. a s. 246.

från upplysningstiden och neologin hade den bibliska tolkningen av kvinnans ställning i viss mån skjutits åt sidan. I stället hade jämlikhetstanken trängt in, och den hade fått komma till synes t.o.m. på en så framträdande plats som i kyrkans vigselritual. Den fortsatta utvecklingen medförde emellertid tämligen snart en stark reaktion. Redan efter ett par årtionden märker man en ny koncentration omkring bibelordet, och detta visade sig då också i synen på förhållandet mellan man och hustru i äktenskapet. Denna utveckling kan man tyligt se i den debatt om vigselritualet, som nu uppstod.

Då man under 1840- och 50-talen allt häftigare började kritisera 1811 års handbok, framträdde därvid bl.a. en mycket stark opinion inom prästerskapet för en återgång till det mera bibliskt präglade vigselritualet. Tyvärr medger inte utrymmet att här i detalj återge de förslag till nytt vigselritual, som nu utarbetades, och den debatt inom prästeståndet, som de föranledde. Också i domkapitlens remissyttranden i denna fråga finns ett omfattande och intressant material, ur vilket man tämligen väl kan utläsa, vilken uppfattning rörande äktenskapet och kvinnans ställning, som vid 1850-talets mitt rådde bland de ledande inom kyrkan.⁶⁶ Hela denna debatt har förbigåtts i Eva Åsbrinks avhandling.

Det förslag till ny kyrkohandbok, som framlagts 1854, var undertecknat av biskop Butsch, biskop Annerstedt, domprosten Knös, dåvarande domprostarna Björling och E. G. Bring samt hovpredikanten Wensioe.⁶⁷ I detta förslag var alloktionen i vigselritualet helt förändrad jämfört med 1811 års handbok, och förändringen bestod bl.a. i att Ef. 5: 22 f. nu återigen hade fått en dominerande ställning. Då detta förslag gick på remiss till domkapitlen, var det endast enstaka röster som höjdes till försvar för 1811 års ritual. En av dessa var biskop Agardh i Karlstad.⁶⁸ Kungl. Maj:t remitterade därpå förslaget till prästeståndet, och detta överlämnade det åt det s.k. pastoralutskottet, som i sin tur utarbetade ett nytt förslag. Vid dettas tillkomst synes fr.a. Thomander ha spelat en viktig roll. Också i pastoralutskottets förslag intog Ef. 5 en framträdande plats i vigselritualet. Prästeståndet behandlade detta förslag i en utförlig debatt, varvid flertalet hävdade sin vilja att vigselritualet skulle återfå en tydligt biblisk prägel. Prosten Melander, t.ex., uttryckte sin glädje över att »det tomma moraliska skalet» i 1811 års ritual nu hade blivit »fyllt med bibelordets kärna». I hans yttrande instämde bl.a. doktor Anders Sandberg i Madesjö, som hörde till väckelsemännen och stod

⁶⁶ Av domkapitlens remissyttranden är det från Karlstad tryckt i Utlåtanden rörande klandret emot Svenska Psalmboken samt förslagen till ny Kyrkohandbok och Katekes afgifne af Domkapitlet och medlemmar af Prestsällskapet i Carlstads stift (1858). Till handboksfrågans behandling se D. Helander, Den liturgiska utvecklingen i Sverige 1811—1894 (1939) s. 53 ff.

⁶⁷ Kyrkohandboksförslaget av 1854.

⁶⁸ Se särskilt yttrande av biskop Agardh i Utlåtanden . . . etc., s. 40.

på den liberala flygeln i ståndet. Thomanders yttrande innehöll en häftig kritik av 1811 års vigselritual. »Den fattar äktenskapet endast ur en etisk-fysisk synpunkt och kan begagnas lika väl vid sammanvigning av muhammedaner som av kristna», heter det i hans anförande.⁶⁹

En medlem av prästeståndet, prosten Cnattingius, menade, att Ef. 5 var alltför svårförståeligt för att kunna stå med i ett vigselritual. Han syftade därvid på parallellen mellan mannens kärlek till hustrun och Kristi kärlek till församlingen. Han blev emellertid bestämt motsagd av biskop Annerstedt och Thomander, som båda menade, att citatet ur Ef. 5 inte innehöll någonting oförståeligt. »Språket står dessutom i hustavlan», tillade Thomander, »och får i kristendomsundervisningen således sin förklaring».⁷⁰

Vi behöver inte här ytterligare följa handboksfrågans öde. Av den återgivna debatten har vi funnit, att det vid denna tid fanns en övervägande majoritet inom prästeståndet, som åter ville framhäva den bibliska uppfattningen på förhållandet mellan man och kvinna inom äktenskapet. Detta kan visas med ett källmaterial, som tillhör den officiellt kyrkliga debatten och som alltså torde vara mer bärkraftigt för en dylik bevisföring än predikningar och griftetal. Det intressanta är också, att åsiktsgrupperingen inom prästerskapet härvid visar sig vara en annan än den som framträdde exempelvis vid behandlingen av frågorna rörande ogift kvinnas myndighet. Till dem som ville en återgång till de bibliska formuleringarna i vigselritualet hörde nämligen både »konservativa» — t.ex. E. G. Bring — och »liberala» — t.ex. Thomander och Sandberg. Det anmärkningsvärda är här, att man också inom den »liberala» gruppen av prästerna kunde inta en sådan ståndpunkt. Detta visar nämligen, att det uppenbarligen fanns en möjlighet att slå vakt om den bibliska uppfattningen av förhållandet mellan man och kvinna i äktenskapet samtidigt som man strävade efter att ge kvinnan en större självständighet i samhället.

⁶⁹ Pr. prot. 1853–54, bd 8, s. 110 ff. Se härtill även G. Hafström, Pauli syn på kvinnan i äktenskapet och kyrkan, i Ny kyrkl. tidskr. 1958, s. 54 f.

⁷⁰ *Ibm* s. 114 ff.

TEOLOGISK LITTERATUR

DIETRICH BONHOEFFER: *Motstånd och underkastelse. Brev och anteckningar från fängelset. Översättning av Ingemar Lindstam. C. W. K. Gleerups förlag 1960. Pris 15: 50.*

Det är alls inte överraskande att Bonhoeffers brev från det nazistiska fängelset väckt stort intresse. Redan den hemska bakgrunden fånglar läsaren. Än mera den starka, frimodiga personligheten. Också innehållet är uppseendeväckande, icke minst då de högst öppenhjärtade, ofta extremt tillspetsade teologiska uttalandena i korrespondansen med en förtrogen vän. Den uppmärksamhet boken väckt i många länder sträcker sig vida utöver teologiska kretsar. Ett vittnesbörd härom ger, vad Sverige beträffar, en artikel av Sven-Eric Liedman i Bonniers Litterära magasin, i vilken Liedman på ett ovedersägligt sätt påvisar det inflytande från Bonhoeffer som föreligger i Lars Ahlins roman »Bark och löv». När Bonhoeffers brev nu recenseras i denna tidskrift, sker detta givetvis i akt och mening att söka belysa Bonhoeffers teologiska förkunnelse och det sammanhang i vilket denna hör hemma.

Bonhoeffer har tolkats på högst skiftande sätt. I en artikel om hans brev heter det att sista ordet i hans »nya teologi» skulle vara »det djupa, frimodiga bejakandet av theologia crucis utan varje sneglande mot uppståndelsens theologia gloria» (G. Hillerdal i Kristen Humanism, Årsbok 1961). En recension i samma årsbok hävdar att Bonhoeffer representerar »en fornkyrklig uppståndelsefromhet»: vi är kallade att »dela Gudslidandet i Kristus», men Bonhoeffers Kristus är dock »framför allt den segrande konungen — till den grad att han nästan inte ger

plats åt den som sade: 'Kommen till mig I alla som ären betungade'» (Gunnel Vallquist). Liedman ifrågasätter om Bonhoeffers »lära kan ha något väsentligt gemensamt med vare sig den ursprungliga eller den traditionella kristendomen», medan G. Vallquist i den nyssnämnda recensionen förklarar att Bonhoeffer »inte vill ge avkall på minsta del av det kristna trosinnehållet».

Det är fullt förklarligt att sådana motsatta tolkningar skall kunna uppkomma. Det finns onekligen både motsägelser och åtskillig dunkelhet i boken. Själv är förf. väl medveten om att hans uttalanden är både fragmentariska och inte alltid tillfredsställande genomtänkta: »Förlåt», kan han skriva, »allt detta är ännu förfärligt otympligt och oklart uttryckt, det märker jag tydligt». Ändå finns där, hur mycket än tankegångarna bryter sig mot varandra, mera sammanhang i det hela än man kanske först skulle vilja tro. Och författaren är klart medveten om vad han egentligen syftar till.

För att förstå Bonhoeffers teologiska förkunnelse gör man klokt i att efterfråga hans teologiska sammanhang och förbindelser. Han var lärjunge till Karl Barth. Medan han ännu var en fri man intog han, liksom Barth själv, en ledande ställning i Bekännelsekyrkans kamp mot nazismen och den kompromissande riktningen Deutsche Christen. Barth lämnade nazistväldet för en skyddad tillvaro i Schweiz. Bonhoeffer gjorde ett besök i Amerika och kunde fått sin skyddade tillflykt där. Men han återvände till Tyskland — för att hamna i fängelse. Han blev avrättad den 9 april 1945.

De i breven redovisade teologiska

meditationerna skulle kunna karakteriseras på följande sätt: 1) Bonhoeffer fullföljer vissa intentioner hos Barth på ett sätt som går vidare utöver Barth; 2) Bonhoeffer utsätter både Barth och bekännelsekyrkan för direkt kritik; 3) beroendet av Barth och hans teologiska ram bereder Bonhoeffer svårigheter och hindrar honom att fullfölja sina egna intentioner.

Anknytningen till Barth har Bonhoeffer själv markerat. Barth har, heter det, påbörjat kritiken av »religionen». Hans förblivande förtjänst är »att han förde Jesu Kristi Gud i fält mot religionen». Detta tema utför Bonhoeffer i en rad ofta fränt tillspetsade formuleringar. Han vill spela ut tron mot vad han kallar religionen. Vår tids situation präglas därav att världen blivit myndig: »Människan har lärt sig att i alla viktiga frågor stå på egna ben utan 'arbetshypotesen Gud'». På vetenskapens, konstens och även etikens fält har detta blivit en självklarhet. »Gud» (obs. inom citationstecken) har förlorat terräng. Detta läge måste vi, säger Bonhoeffer, acceptera. Här kommer nu polemiken mot »religionen» in. Med bister sarkasm vänder Bonhoeffer sig mot vad man skulle kunna kalla en retiranderande apologetik vilken låter frågan om Gud inskränkas till att gälla blott det privata, det inre livet, eller de s. k. yttersta frågorna om skuld och död. Han bekämpar allt som har smak av religiös exklusivitet. Apologetiken i fråga karakteriserar han som pietism och metodism. Man vill här komma åt människorna genom att påtvinga dem problem, plågor och konflikter som de i själva verket inte vet av. Existentialfilosofi och psykoterapi är inne på samma väg och har utarbetat raffinerade metoder. Lyckas påtryckningen blir människan »resonabel inför Gud och metodismen kan fira sin triumf». Men en sådan attack är oförståndig, ofin och okristlig. Den är »religiös utpressning». »När Jesus

gjorde syndare saliga, var det verkliga syndare, men Jesus började inte med att göra en syndare av varje människa».

I motsättning till all dylik apologetik och sådana »klerikala knep» hävdar Bonhoeffer att man skall erkänna världens och människornas myndighet och »konfrontera dem med Gud på deras starkaste punkt» (kurs. här). Jag citerar följande karakteristiska ord: »Vi kan inte vara ärliga utan att erkänna att vi måste leva i världen — etsi deus non daretur. Och just detta erkänner vi inför Gud! Gud själv tvingar oss till detta erkännande. Så leder oss vårt myndigblivande till sann kännedom om vårt läge inför Gud. Gud låter oss veta att vi måste leva som om vi kunde klara livet utan Gud. Den Gud som är med oss är samme Gud som överger oss (Mark. 15: 34)! Den Gud som låter oss leva i världen utan arbetshypotesen Gud, är den Gud som vi beständigt ställs inför. *För och med Gud lever vi utan Gud*» (kurs. här). Bonhoeffer vill med dessa och liknande onekligen något dunkla uttalanden understryka kristendomens denna-sidighet. Hans meditationer härom har särskilt kommit att kretsa kring Gamla testamentet — detta delvis till hans egen överraskning, tycks det. Jämförelsevis bäst lyckas Bonhoeffer uttrycka vad han åsyftar, när han brukar ett musikaliskt språk för att åskådliggöra samklangens mellan livet i världen och gudstron: Gud och hans evighet älskas av allt hjärta som en slags cantus firmus, vartill livets övriga stämmor klingar som kontrapunkter. »När blott cantus firmus är klar och tydlig, kan kontrapunkten svälla ut hur mäktigt som helst. Båda är 'oskiljbara och dock åtskilda' för att tala med Kalcedonense».

Bonhoeffer uppfattar de här återgivna tankegångarna som ett vidareförande av Barths intentioner. Men samtidigt kritiserar han eftertryckligt både Barth och Bekännelsekyrkan. Barth har påbörjat kri-

tiken av »religionen», men han har ersatt denna »med en positivistisk uppenbarelse-lära, där det då heter: 'Ät, fågel, eller dö' — vare sig det nu gäller jungfrufödelsen, treenigheten eller vad det må vara, så är det ett likvärdigt och nödvändigt stycke av det hela, som antingen måste sväljas helt eller inte alls». Barths recept skulle enligt denna skildring vara ungefär det-samma som Strindbergs i de Blå böckerna: att svälja allt som en sked ricinolja. Vad Bonhoeffer efterlyser och icke finner hos Barth är »en konkret vägledning till en icke-religiös tolkning av de teologiska begreppen». Barth och Bekännelsekyrkan förskansar sig bakom »kyrkans tro». Kyrkligheten blir då en exklusivitet som är motsatsen till den öppenhet för världen som Bonhoeffer kräver av kyrkan.

Frågan är nu vad Bonhoeffer menar med en »icke-religiös» eller »världslig» tolkning av de teologiska begreppen. Innebär den bistra kritiken av »religion» i pietistisk, metodistisk och existential-filosofisk tappning att Bonhoeffer överhuvud avkopplar tanken på en individuell frälsning? Står han främmande för biblisk kristendom? Vilken roll spelar Kristus för honom?

Viss vägledning får man i Bonhoeffers ställningstagande till Bultmann. Denne har, skriver Bonhoeffer, »i någon mån fått upp ögonen för Barths begränsning, men han missförstår den i den liberala teologins anda och förfaller därför till det typiskt liberala reduktionsförfarandet (kristendomens 'mytologiska' element abstraheras och kristendomen reduceras till sitt 'väsen'). Jag har den uppfattningen att hela sakinnehållet, inklusive de mytologiska begreppen, måste bestå — Nya testamentet är inte en allmän sanning i mytologisk dräkt, utan denna mytologi (uppståndelsen etc.) är saken själv! — men att dessa begrepp nu måste tolkas på ett sätt som icke kräver religionen såsom be-

tingelse för tron».

Det är enligt Bonhoeffer teologiens främsta framtidssuppgift att arbeta ut denna »icke-religiösa» begreppstolkning — själv gör han inga anspråk på att ha löst den. Vissa huvuddrag i hans positiva åskådning kan emellertid fixeras. Kritiken mot en viss frälsningstyp är icke en kritik av individuell frälsning såsom sådan. Men att vara kristen innebär inte att vara religiös på ett bestämt sätt. »*Kristus skapar i oss människan, ej en människotyp* (kurs. här) — det är ej en religiös akt som gör kristen, utan delaktighet i Guds lidande inom det jordiska livets ram». Att människan är syndare är för Bonhoeffer en elementär, självklar sanning. Några ord om renheten är karakteristiska: »'Ren' kan man endast *vara*, genom sitt ursprung eller sitt mål, d. v. s. genom dopet eller genom förlåtelsen i nattvarden, det är ett helhetsbegrepp liksom 'enfald'; den förlorade renheten — och all vår renhet är förlorad! — kan återskänkas i tron, men i vårt liv kan vi icke mer vara 'rena', utan bara 'måttfulla', och detta är ett uppnåeligt och nödvändigt mål för fostran och bildning.»

En allmän gudstro är ingen äkta guds-upplevelse. En sådan sker i mötet med Kristus. Här sker nämligen en omkastning av all mänsklig existens, »genom att Jesu blott existerar för andra. Detta Jesu 'att vara till för andra' är transcendsupplevelsen». Vårt förhållande till Gud är inte ett religiöst förhållande till ett tänkbart högsta väsen, utan »vårt gudsförhållande är ett nytt liv i 'tillvaro för andra', i del med Jesu liv».

Skillnaden mellan att vara kristen och hedning består däri att den kristne »stannar hos Gud i hans vånda». Han vakar med Kristus i Getsemane. Han är »kallad att lida med, när Gud lider på grund av den gudlösa världen». Detta Guds och Kristi lidande är vanmakt, men på samma gång makt. Såsom lidandets vanmakt och

makt knytes samman, så knytes också korset och uppståndelsen samman. Allt vad Bonhoeffer säger om att ha del i Kristi lidande mynnar ut i uppståndelsen. Inriktningen på uppståndelsen betyder inte flykt från »kristendomens djupa dennasidighet». Tvärtom: den dennasidighet Bonhoeffer talar för är »den djupa jordiskhet, som är full av tukt och som lever ansikte mot ansikte med döden och uppståndelsen». *Ars moriendi* kan människan möjligen lära sig. »Men att övervinna döden heter uppståndelse. Icke från *ars moriendi* utan blott från Kristi uppståndelse kan en ny renande vind blåsa in i denna världen.» »Kristus, vårt hopp' — denna formel är kraften i vårt liv.»

I ett av de sista brev som Bonhoeffer hade möjlighet att skriva finns följande ord om döden: »Kom nu, högsta fest på vägen till evig frihet, / Död, bryt ner vår förgängliga kropps och bländade tankes / spärrande murar och kedjor, så att vi äntligen / skåda det som oss icke förunnats i livet. / Frihet, vi sökte dig länge i lidande, gärning och självtukt. / Bristande möter vår blick i Guds klarhet dig själv.»

Bonhoeffers teologiska meditationer har kommit till under hårt yttre och inre tryck. De har pressats fram under vända. Han upplever, avskild i fångelset, intensivt den nutida problematik, i vilken kristen tro och kyrka lever. Han kan skriva med suggestiv kraft och han har onekligen beaktansvärda ting att säga. Att han inte alltid nått fram till klarhet är han själv i hög grad medveten om. En huvudsak för honom är att kräva ökat utrymme för »kristendomens dennasidighet». I det syftet bekämpar han tankegångar som tycks honom fatta frälsningen som en religiös exklusivitet. Kontakten Gud—värld skall sökas på bredare basis än en frälsningslära av denna typ förmår pretera. Den skall framträda som relation mellan Gud och den »myndiga» världen, men

en relation där Gud är Herren. Det kan inte förnekas att Bonhoeffer härvid utvecklar sig i dunkelt tal. Härom vittnar t. ex. en formel sådan som denna: »För och med Gud lever vi utan Gud». Bonhoeffer menar att Barth hjälpt honom en bit på väg. Men i så fall har han också försvårat för Bonhoeffer att finna vägen ut ur den problematik som han arbetar med. Det har Barth, korteligen sagt, gjort genom sin teori att lagen skall härledas ur evangelium. Det är uppenbart att Bonhoeffer sitter fast i denna teologiska konception. Också för Bonhoeffer är kristenblivandet — alltså frälsningen i den mening han ger denna — utgångspunkten för gudsrelationen överhuvud. Därmed förlorar han själva grundförutsättningen för att på ett meningsfullt sätt kunna tala om en gudsrelation till den »myndiga», »gudlösa» världen. Bibeln som Bonhoeffer så flitigt studerade i samband med sina meditationer har en annan syn på dessa ting. Här är relationen mellan Gud och värld given allaredan i den lag som är skapelsens, Skaparens lag. Detta perspektiv ger helt andra möjligheter att hävda universaliteten i gudsrelationen och därmed också det som är helt berättigat i Bonhoeffers tal om »kristendomens dennasidighet». Från en sådan utgångspunkt kan det bli meningsfullt att »konfrontera människorna med Gud» — också — »på deras starkaste punkt».

Det nu sist berörda temat kan inte närmare utvecklas här. Jag får stanna vid de gjorda antydningarna och vill endast tillägga att boken är mästertligt översatt. Ett särskilt erkännande förtjänar översättaren för att han gjort sig möda med att överflytta i boken förekommande tysk poesi till svensk och för att detta skett på ett förmäligt sätt.

GUSTAF AULÉN

OIVA KETONEN: *Eurooppalaisen ihmisen maailmankatsomus. (Den europeiska människans världsåskådning.) Universitas I. 222 sid. Werner Söderström Oy. Helsingfors 1961.*

Professor Oiva Ketonen, som efterträdde Eino Kaila 1951 såsom innehavare av professuren i teoretisk filosofi i Helsingfors, har tidigare (1948) skrivit en uppmärksamrad bok om »Det stora världssystemet» (Suuri maailmanjärjestys), en undersökning om världsbildens historia. Den ovan nämnda boken har kommit till så att Konsistoriet vid Helsingfors Universitet beslutat att varje vårtermin fr. o. m. 1961 anordna en föreläsningsserie för alla studenter över något centralt vetenskapligt ämne. Dessa 10–12 föreläsningar skall sedan ges ut i bokform och denna serie heter »Universitas». Ketonens verk är sålunda det första i raden.

Arbetet är indelat i tvenne avdelningar och dessa i kapitel med följande rubriker: Grundmodellerna: 1. Den antika materialismen, 2. Platons idealism, 3. Aristoteles' naturalism, 4. Den kristna traditionen. Den modärna människans värld: 5. Lockes upplysningsfilosofi och Porthan, 6. Hegels idealism och Snellman, 7. Den dialektiska materialismen, 8. Utvecklingslärans synpunkt, 9. Nythomismen, 10. Existentialismen, 11. Den logiska empirismen och den analytiska filosofien, 12. Livets och människans kosmiska problem.

Författaren har försett sin bok med en kort inledning, där han framställt vissa tankar om världsåskådning. Han säger att människan av naturen har någonslags totalsyn av tillvaron. »Däri har hon gömt sitt hopp, sin fruktan och sina djupaste målsättningar. Denna totalsyn kallar vi dock icke världsåskådning.» Världsåskådning är »resultatet av människans eget frågande om tillvarons djupast liggande hemligheter, den är en medveten totalsyn,

där människan har stigit över vardagens sysslor och nödvändiga ting till ett plan, där de nödvändiga principerna vidtar. Världsåskådningen är kulturmänniskans forskansning, varmed man antingen vinner eller förlorar livets ideella kamp. I sin världsåskådning återger människan det hon såsom människa innerst är.»

En teolog är naturligtvis främst intresserad av kapitlen 4 samt 8–12. I kap. 4 fäster man sig vid den alltigenom positiva och förstående ton, varmed förf. framställer kristendomen. Både judendomen och isynnerhet Qumran-sekten har fått mycket utrymme i framställningen. Dessa element bildar den första komponenten vid kristendomens tillblivelse. Den andra komponenten är Jesu undervisning, den tredje de historiska händelserna som är förknippade med Jesu liv, död och uppståndelse. Den fjärde komponenten är Paulus. Också Plotinus och Augustinus rymmes inom framställningens ram. Om Paulus' Damas-kus-upplevelse säger Ketonen att vissa enkla psykologiska förklaringar alls icke träffar sakens kärna. I fråga om den religiösa upplevelsen är det en punkt som framför allt tarvar förklaring och det är hur de krafter, som samlats, blir utlösta vid sådana händelser som Paulus' Damas-kus-upplevelse. »Människan känner ännu icke på långt när alla dimensioner i sitt väsen». (s. 83). »Kristendomens huvudsakliga betydelse är av etisk och religiös art. Vid sidan av etiska principer gav den åt den antika världen tron på livet hinsides, vilken tro ej på samma sätt förefanns tidigare. Den underströk även den stora och centrala tanken om individens värde och frihet. Denna tanke i kristendomen går långt tillbaka på åskådningar inom judendomen. Som medlemmar i det utkorade folket voro judarna inför sin Gud likställda. Essenerna godkände icke slaveriet varken i princip eller i praktik, vilket redan de antika författarna lade

märke till. Då missionen utvidgade sig till att omfatta alla folkslag utbreddes sig uppfattningen om det utkorade folket och likställtheten av dess medlemmar inför samme Gud, som ser blott till hjärtats renhet» (ss. 83–84).

Förf. visar i hela boken en märkbar högaktning för kyrka och kristendom. Efter att i åttonde kapitlet ha refererat de viktigaste lärorna i Darwins teori, menar förf. att resultaten av naturvetenskapens forskning lika litet som bibelforskningens resultat tvingar en människa, »som har en äkta kristen övertygelse att ändra sin åskådning om de centrala kristna läropunkternas sanning». I detta sammanhang vill han påminna sina läsare om att det bland dem, som framställt naturvetenskapens resultat, av allt att döma funnits människor, som ägt en kristen övertygelse. För att befrämja förståelsen mellan naturvetenskap och kristen övertygelse säger förf. att »varje förändring i tolkningen av de traditionella religiösa åskådningarna – och till sådana har vetenskapens resultat ofta givit anledning – oberoende av arten av de till förändring ledande grunderna åtminstone till en viss tid förorsakar en minskning av trovisssheten» (s. 151). Följande påpekande må även observeras: »Varje ny tolkning av de religiösa åskådningarna leder till att de blir alltmera abstrakta och eteriska och fjärrnar sålunda den religiösa upplevelsens verklighet allt längre bort från de vardagliga företeelsernas krets» (s. 151).

Författarens inställning till kristendomens och kyrkans roll i den västerländska kulturen kommer till synes även i de ord, varmed han inleder kapitlet om nythomismen. Då det vid utgången av senaste seklet hörde till saken att vara materialist och antagonist till kyrkan, så är kursen nu en helt annan: »Numera kan man anse det till ock med vara modernt att låta religiositeten träda fram. Detta

bevisar dock icke att den äkta religiositeten skulle ha tilltagit. Snarare är det ett uttryck för att man fogat sig i relativismen. Vid sidan av andra inställningar går man nu med på att även religiositeten är en möjlig mänsklig inställning» (s. 153). I de katolska länderna har den framgångsrika nythomistiska filosofien främst medverkat till denna atmosfärförändring. I den har en 700-årig lära fått nytt liv. Fritänkarna på Thomas ab Aquinos tid sökte lösningen i läran om en dubbel sanning, en teologisk och en annan, som kunde nås medelst mänskliga medel. Thomas motsatte sig med all kraft möjligheten av en dubbel sanning. Han kunde ej gå med på en tolkning av Aristoteles som icke kunde inpassas i det kristna tänkesättet. Vid sidan om sanningar som kunde nås med förnuftet fanns det också överrationella, uppenbara sanningar. Thomas var ej idealist i stil med Platon och Hegel: »Tillvarons tidliga sida, den materiella världen, är med alla dess växlingar och brister lika väsentlig och värd att tas med i beräkningen som dess tidlösa, väsentliga sida» (s. 158). Förf. understryker Thomas' stora beroende av Aristoteles. Filosofiens grundstruktur har Thomas fått av denne. Han har lyckats rama in kristendomen i Aristoteles' filosofi. Detta har möjliggjorts därigenom att sådana frågor som världens skapelse, Guds person och människans öde efter döden icke inverka på de begreppsliga grunderna för Aristoteles' filosofi.

Förf. har med det sagda velat belysa några grunddrag i Thomas' system och inriktningen av hans tänkande. Det är frapperande att konstatera att man har lyckats återuppliva en sjuhundra år gammal lärobyggnad för nutidens människor i och med nythomismen. Intar man en annan principiell ståndpunkt, så kan man i samma faktum se ett bevis på den filosofiska sanningens ändlösa relativitet.

Vid framställningen av Heidegger och

existentialismen lånar förf. en träffande karakteristik av denna filosofi av Acton: »Det är som om Kierkegaard skulle ha mist sin tro på Gud men icke mist sin motvilja mot den vetenskapliga forskningen» (s. 166). Denna filosofi som koncentrerar sig på människan och hennes problem, kan inta olika inställningar till religionen. Marcel är en from katolik, Sartre åter ateist. Om Heidegger säger förf. träffande, att han å ena sidan medelst den rationella slutledningen strävar till att klargöra ett visst problem, å andra åter vill han få till stånd ett visst själstillstånd hos läsaren. Till detta hör att hans språkbruk är så egenartat. Enligt förf. är existentialismen besläktad med idealismen. Den erkänner idealismens viktigaste problem men löser dem annorlunda. Pessimism och nihilism är för existentialismen karakteristiska. Det mänskliga varandets innersta art uttryckes med ordet »Sorge». Människan är icke ensam och hon är icke till endast för den innevarande stunden. Även i nuet är hon bunden vid morgondagen och även i sitt lokala varande är hon bunden vid det som icke är närvarande. »Vardagens oväsentliga händelser svinner förbi i glömska av detta grundfaktum, av denna mest väsentliga sanning» (s. 173). Det egenartade för existentialismen är enligt Ketonen en »kvasireligiös grundstämning». Detta gäller även Sartres ateistiska existentialism. Att det ej finns någon Gud, innebär för Sartre en ytterligt svår förlägenhet, i det att »med Gud försvinner möjligheten att finna ett rationellt värdenas rike» (s. 175). Häri ingår mycket mera än vi ana, ty då det ej finns något gott a priori, då det ej finns något oändligt och fullkomligt medvetande, som skulle tänka det, så är människan lämnad åt sitt öde. Människan är verkligen fri, men »ifall det ej finns någon Gud, är det ej givet några som helst värden och inga bud, som skulle legalisera vårt uppförande. På så vis har

vi varken bakom oss eller framför oss i värdenas rike några som helst medel för att hävda och försvara vår tillvaro eller få förlåtelse. Vi är lämnade allena, utan försvar. Detta åsyftar jag då jag säger att människan är dömd till att vara fri» (Sartre) (s. 175).

Ketonen är ursprungligen matematiker. Detta märker man genom hela arbetet. Han driver absolut ingen propaganda i någon riktning. Han har ej heller utkristalliserat sina resultat så att de vore lätta att räkna upp. Hans oskrivna ideal synes vara »Tatsachenbericht» och för detta är läsaren honom tacksam. Lyssnar man noga till hans framställning, så kan man märka att han vid framställningen av livets gåta gärna stannar inför ett mysterium. Livets mysterium vill han gärna anse vara gudomligt — och detta är tillika förutsättningen för ett friskt mänskligt andeliv. Analyserar man detta något litet, så ser man att han hyser den tanken att människan, lämnad åt sig själv, människan utan Gud, ej förmår upprätthålla ett verkligt andeliv.

Detta stämmer väl överens med en annan tydlig grundtendens i arbetet. Förf. förhåller sig till kyrka och kristendom med vördnad. Någon absolut klyfta mellan den naturvetenskapliga världsbilden och de kristna åskådningarna finns för honom icke. Allt beror på individens övertygelse och huru denna kommer till, det faller utanför framställningens ram. Boken erbjuder endast *material* för bildande av världsåskådning och livsåskådning.

Då boken som tillhörande »Universitas»-serien bär en halvofficiell prägel, kan man blott konstatera att Helsingfors Universitet avlägsnat sig ganska långt från sekelskiftets materialism och antagonistiska inställning till kyrka och kristendom — något som är värt att konstatera, ty för 60 år sedan såg det annorlunda ut.

LENNART PINOMAA

SVEN GUSTAFSSON: *Nyevangelismens kyrkokritik. Bibliotheca theologiae practicae* 12. 380 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1962. Pris Kr. 22: 50.

De omvälvande händelserna på det religiösa området från tiden omkring 1800-talets mitt och därefter satte inte bara sinnen i lidelsefull svallning under den tid de pågick utan har också utgjort ett incitament till engagerad debatt inom senare forskning.

Den förste som försökte sig på en brett upplagd skildring var E. J. Ekman, själv en av de starkt engagerade ledarna i väckelsen under 1870- och 1880-talen. Hans arbete »Den inre missionens historia» började utkomma 1896 och förelåg färdigt 1902. I förordet till sitt verk framhåller Ekman, att »den andliga verksamhet, som skildras i den inre missionens historia, huvudsakligen [har] gått ut på att upp-tända *andligt liv* bland de sorglösa människorna men i detta sitt strävande beständigt kommit i opposition mot kyrkan och därför i henne haft icke en bunds-förvant utan en motståndare».

I fortsättningen har Ekmans här fram-förda uppfattning i stort sett blivit allmänt vedertagen: 1800-talsväckelsens strävanden mot en fördjupad andlighet motarbetades och förföljdes av Svenska kyrkan. Med Emanuel Linderholms vädjan i Svensk lärartidning 1916 inleddes emellertid ett alltjämt pågående vetenskapligt arbete om folkfromheten i vårt land. Härvid har man främst utgått från väckelsen själv och uppfattningen att 1800-talet innebar ett förfall inom kyrkan, vilket endast kunde avvärjas av väckelsen, som emellertid sveks av kyrkan. Under senare år har problemet angripits utifrån natt-vardsstatistikens problem (Martling och Plith) och det är i detta sammanhang som undersökningen Nyevangelismens kyrkokritik är infogad, om ock med en annan utgångspunkt.

Förf:s framställning vill icke vara en skildring av det senare 1800-talets kyrko-historia. Inte heller gör den anspråk på att vara en genetisk undersökning av den nyevangeliska väckelsens utveckling. Den kan närmast karakteriseras som en typ-studie över de olika skedena i denna ut-veckling sedd utifrån dess ställnings-tagande och förhållande till den svenska kyrkan. Denna syn framträder i själva dispositionen, där förf. i tre huvudavsnitt behandlar först den tidigare nyevangelis-men, därefter den senare och i slut-kapitlet det gemensamma resultatet av dem båda.

I en inledande översikt framhåller förf., att den religiösa individualismen under 1800-talet har sina rötter i pietismens och upplysningens uppfattningar. Denna indi-vidualism bidrog till den genomgripande omvälvningen på det kyrkliga området i Sverige under 1800-talets senare hälft. Fram till 1800-talets mitt hade den evan-gelisk-lutherska kyrkan nästan ensam till-godosett folkets religiösa behov. Alla till-hörde den kristna gemenskap som var koncentrerad till sockenkyrkan, där menig-heten regelbundet möttes till gudstjänst. Församlingens präst, ofta den ledande i socknens alla angelägenheter, svarade ensam för Ordets förkunnelse och sakra-mentens förvaltning. Det fanns inom det praktiska kyrkolivets ram egentligen inga alternativ till den odelade religiösa en-hetlighet i normer och beteendemönster som Svenska kyrkan skapat under genera-tionernas gång.

De idéer som blev av grundläggande betydelse vid den kyrkliga splittringen i vårt land efter 1850 var inte okända tidi-gare. En idéhistorisk faktor av stor vikt var den s. k. förfallsteorin, d. v. s. idén om ett kristendomens förfall efter den apostoliska tiden, förorsakat främst av kyrkans prästerskap. Från Matthias Flacius på 1500-talet via Gottfrid Arnold omkr.

1700 och August Neanders kyrkohistoria, översatt till svenska 1828—32 och högt skattad i undervisningen i vårt land, introducerades dessa idéer också i Sverige. Samtidigt härmed fördes dessa tankar över i praktisk tillämpning genom inflytande från utlandet, ty »den nya kristendomstyp, som skulle komma att rikta en nedgörande kritik mot svenska kyrkan, hennes kyrkobegrepp och tradionella fromhetsliv, hade framför allt sitt ursprung i en missionsinsats från England och Amerika» (s. 26).

I kap. 1 »Den tidigare nyevangelismens kyrkokritik» ger förf. först en konturteckning av ett par av de ledande männen inom denna tidigare nyevangelism, här representerad av Evangeliska Fosterlandsstiftelsen. Han tecknar utifrån kyrkouppfattning och ställningstagande till Svenska kyrkan C. O. Rosenius, H. J. Lundborg, G. E. Beskow, P. C-son Hanner och J. Alströmer. Hos dessa nyevangelismens pionjärer och ledande gestalter, av vilka Lundborg, Beskow och Hanner var präster i Svenska kyrkan, möter i de av förf. anförda citaten ofta en avvaktande och kyligt kritisk hållning gentemot Svenska kyrkan och hennes präster. Intressant är förf:s påpekande av de tre faktorer som enligt honom varit av avgörande betydelse för Rosenius' framtida gärning: barndomsmiljön, misslyckandet med studierna till präst i Uppsala och kontakten med George Scott, som med amerikanskt kapital finansierade Rosenius' verksamhet. Förf:s bild av H. J. Lundborg visar också en ny sida av dennes omtalade kyrklighet, nämligen hans förbluffande negativa uttalanden om kyrka och prästerskap (se t. ex. s. 57), som tog sig uttryck i ett nonchalant åsidosättande av kyrklig ordning, en sida som helt kommer i skymundan i t. ex. Nils Rodéns biografi över Lundborg 1961.

I ett avsnitt om den tidigare nyevangelismens karaktär, arbetsformer och reformkrav visar förf. först hur idéerna hos de

ovan angivna representanterna slog igenom i EFS:s ställningstagande till Svenska kyrkan. Han framhåller här diskrepansen mellan EFS:s stadgar och dess praktiska ställningstagande. Samverkan med kyrkan fick mycket ringa omfattning och bestod mest i att EFS ängsligt sökte värna om sin självständighet. Man inlät sig således icke i ett sådant samarbete beträffande t. ex. missionen eller prästerlig tjänsteårsberäkning »som på något sätt kunnat inskränka dess ställning som fri korporation» (s. 89). Roten till EFS:s opposition mot Svenska kyrkan finner förf. i ett från reformert håll, främst skotska frikyrkan, hämtat kyrkobegrepp, som var främmande för den Svenska kyrkan. Hur detta tog sig uttryck i krav på en rad reformer på kyrkans område visar förf. genom att redogöra för reformkraven för församlingens förnyelse, kyrkotukten, prästutbildningen och prästtillsättningen.

Förutom genom tidningar fördes dessa tankar främst ut genom kolportörerna. På ett övertygande sätt visar förf., hur från allra första början kyrkokritiken fanns med som en raserande faktor, med ibland frikyrklig tendens, i kolportörernas verksamhet. Som grund för denna del av sin framställning har förf. lagt ett omfattande tidigare nästan helt outnyttjat material, nämligen kolportörsbrev. De ytterligt negativa och kritiska omdömen som förf. anför ur dessa är endast exempel ur det på denna punkt överflödande materialet. De flesta kolportörer kom från de lägre samhällsklasserna och deras nya ställning innebar en social lyftning. I någon mån kom nämligen prästens anseende dem till del. Genom kolportörerna bedrev EFS en intensiv verksamhet, ursprungligen tillkommen för skriftspridning — enbart under EFS:s första år spreds 360.826 böcker och skrifter (s. 125) — men snart omfattande också förkunnelse. Detta ledde under 1870-talet till att namnet föränd-

rades från kolportör till predikant. Orsaken till den starka kritiken från kolportörernas sida med deras oförmåga att finna något positivt i det gängse kyrkliga livet ser förf. i det nya fromhetsideal och de nya religiösa gemenskapsformer som de förde med sig (s. 133).

I sin framställning om EFS:s förhållande till Svenska kyrkan behandlar förf. EFS som en sluten enhetlig riktning för hela brytningsperioden 1856–1878. Förf. har således helt lämnat åsido det intressanta spörsmålet om utvecklingen och de olika fraktionerna inom EFS under denna tid. Utvecklingen återspeglas bl. a. i förändringen av EFS:s stadgar och de där givna formuleringarna om Stiftelsens förhållande till kyrkan. De första stadgarna utformades 1856 och revision ägde rum 1868 och 1874. Förf. nämner icke 1868 års ändring, trots att just den vidtog de för framtiden så viktiga omformuleringarna beträffande förhållandet till Svenska kyrkan.

EFS:s stadgefråga har hittills i forskningen lämnats ganska obeaktad. Varken M. Gidlund, *Kyrka och väckelse inom Härnösands stift*, 1955, s. 124 ff., T. Ribbner, *De svenska traktatsällskapen 1808–1856*, 1957, s. 216 ff., eller T. Furberg, *Kyrka och mission i Sverige 1868–1901*, 1962, s. 24 ff., har närmare penetrerat frågan. Inte heller förf. till *Nyevangelismens kyrkokritik* har mer ingående tagit upp den, trots att debatten kring stadgarna omedelbart visar spänningen mellan olika riktningar inom EFS. Förf. framhåller att »den i program och kolportörsinstruktion uttryckta lojaliteten mot Svenska kyrkan . . . endast delvis» svarar mot »de verkliga förhållandena» (s. 84 f.). Om förf. här hade satt in frågan om stadgeändringen 1868 skulle han funnit, att det material han anför som exempel på styrelsens negativa ställningstagande praktiskt taget helt faller inom tiden efter 1868.

Då man ur stadgarna söker utläsa EFS:s ställning till Svenska kyrkan lägger man genast märke till den distinktion som där göres mellan den evangelisk-lutherska *lärogrunden* och det evangelisk-lutherska *kyrkosamfundet*. I § 2 av stadgarna 1856 talas det först om att det i vårt land finns »ett kyrkosamfund med ren evangelisk be-känneelse» och att EFS har för avsikt att sprida »skrifter i full överensstämmelse med den befintliga lärogrunden». Den vill i detta arbete endast använda personer »som av tro och övertygelse bekänna sig till det kyrkosamfund, där de skola verka». Därför understryker man, att man inte vill stå i motsatsförhållande till »förhandenvarande kyrkliga inrättningar» utan samverka med dem. I årsberättelsen för 1856, efter det första »provåret» understrykes också att EFS »står på Svenska evangeliska kyrkans lärogrund» (Årsber. 1856 s. 45). Den principiellt uttalade anknytningen till Svenska kyrkan speglas också i bestämmelserna från EFS:s första tillvaro att kolportörerna skulle undervisas och prövas av en »andligt sinnad prästman» i sin hemtrakt. De ålägges också att i sitt arbete anmäla sig för pastor i den församling de kommer till.

Enligt en kort notis i protokollet från sammanträdet den 13 juni 1867 beslöts att förslag skulle upprättas till nya stadgar, eftersom de gällande »voro i behov» av revision. Den 16 juli (§ 7) tillsattes en tremannakommitté med Elmblad, Ehrenborg och Hökerberg för att arbeta med stadgefrågan. I styrelseprotokollen återkom stadgeändret först den 14 april (§ 7), då förslag framlagts. Detta behandlades den 21 april (§ 3) och 28 april (§ 7) med nytt förslag samt 29 april (§ 1). Endast det förslag som då godkändes synes numera vara känt. Det trycktes i *Budbäraren* nr 5. Inte heller detta förslag blev i sina detaljer antaget. Årssammanträdet den 9 juni 1868 gjorde ändringar däri just be-

träffande formuleringarna rörande förhållandet till Svenska kyrkan. Förslaget 29 april hade i § 1 formuleringen, att EFS ville verka »på den evangelisk-lutherska bekännelsens grund». I det avseendet stod man alltså fast vid den tidigare linjen, men förhållandet till Svenska kyrkan hade fått en närmast avvisande formulering: »utan att ställa sig i motsats till vårt kyrkosamfund». Det är på den senare punkten som årssammanträdet – under inflytande från de många präster som var provinsombud? – gör en ändring som mera positivt uttrycker relationen: »med fri anslutning till vårt kyrkosamfunds inrättningar».

En jämförelse mellan 1856 och 1868 års stadgar ger vid handen att i de förra Svenska kyrkan spelar en betydligt större roll än i de senare, där man t. o. m. i omnämmandet av Svenska kyrkan iakttagit en mera återhållsam linje. Detta gäller också utformningen av bestämmelserna om kolportörerna i § 2. Medan stadgarna 1956 ställde som krav att dessa skulle »av tro och övertygelse bekänna sig till det kyrkosamfund, där de skola verka» så talar 1868 års stadgar om »personer, vilka efter prövning anses av tro och övertygelse hylla samma bekännelse», d. v. s. den evangelisk-lutherska. Ett fjärmande ligger också däri att kolportörerna, som tidigare officiellt endast tillerkänts uppgiften att vara skriftspridare, 1868 uttryckligen säges skola användas »till evangelii muntliga vittnesbörd».

Föreskrifterna angående kolportörerna förstärker också intrycket av det avståndstagande som mera officiellt kommer till uttryck i stadgarna 1868. I motsats till det tidigare kravet att kolportören skulle undervisas och prövas av en andligt sinnad prästman i sin hemtrakt ger de 1868 antagna »Villkoren för erhållande av Stiftelsens kolportörsintyg» föreskriften att »önskligast» är genomgång av den ny-

inrättade kolportörsskolan. I ett i årsberättelsen för 1868 citerat brev uppfattas dess startande också »såsom början till en frikyrka» (Årsber. 1868 s. 61 ff.). Den som inte följer kolportörsskolan kan emellertid prövas av skolans föreståndare eller kan lämpligheten vitsordas av en missionsförening eller två av Stiftelsens ombud eller andra personer. De tidigare föreskrifterna om prästernas inflytande vid kolportörernas prövning och undervisning är här helt försvunna.

Genom att lämna stadgefrågan åsido har förf. enligt rec:s mening kommit att ge en onyanserad bild av EFS:s kyrkokritik. Den förändring som ägde rum genom stadgerevisionen 1868 speglar också motsättningen inom EFS, där det tydligen från allra första början funnits en kyrkovänlig och en mera frikyrklig linje. Om orsakerna till den senares ökade inflytande är det svårt att yttra sig. Några händelser är värda att beakta. C. O. Rosenius avled febr. 1868, Waldemar Rudins ställning blev alltifrån 1867 alltmer vacklande på grund av hans utveckling i kyrkovänlig riktning samtidigt som P. P. Waldenström fick ett ökat inflytande.

Ett intressant exempel på de delade uppfattningarna också inom styrelsen om förhållandet till Svenska kyrkan utgör den reseberättelse, som redogör för två finska prästers reaktioner och diskussioner med företrädare för EFS vid besök i Stockholm i samband med EFS:s årssammanträde 1862. Denna reseberättelse är skriven av kapellanen Ernst Reuter och är publicerad i Finska kyrkohistoriska samfundets årsskrift 1929–30, s. 107–137. Den har icke använts av förf. Den finske prästen riktar här en skarp kritik mot EFS:s oklara och delvis avvisande hållning gentemot Svenska kyrkan. De återgivna diskussionerna visar emellertid också hur styrelseledamöterna var långt ifrån eniga i denna fråga och hur bl. a. Welin och Cassel

framträder såsom klart solidariska med Svenska kyrkan i viss motsats till Lundborg.

Nyevangelismens kyrkokritik rymmer inte bara kritiska röster utanför kyrkans led. I ett avsnitt om kyrklig reaktion inför den tidigare nyevangelismens verksamhet framhåller förf. att denna väckelse »delade både präster och lekmän i skilda läger» (s. 151). Att det fanns en med väckelsens intentioner helt solidarisk falang bland kyrkans prästerskap är uppenbart. Förf. belyser detta med en rad uttalanden från präster och omdömen i brev och press. Hur man i samtiden såg på prästernas roll illustreras kanske bäst av att Wäktaren 1876 betecknar just präster såsom kyrkooppositionens ledare.

Det fanns emellertid också inom prästerskapet många som med stor oro såg inte minst kolportörernas arbete med att riva ner bestående kyrklig ordning. Den negativa attityden gentemot nyevangelismen möter också i prästers och kyrkoråds hänvändelser till EFS om olämpliga kolportörer och deras förkunnelse samt deras separatistiska verksamhet.

Den omfattning nyevangelismen erhöll bland prästerna hade enligt rec:s mening varit värd en mera uttömmande behandling. Att i detalj fastställa anslutningen från prästerskapets sida torde visserligen vara omöjligt, men det finns dock material som kan ge mera exakta besked om prästerskapets ställningstagande än enbart notiser och uttalanden. Ombudsförteckningarna omvittnar prästernas framskjutna plats. Av de 165 ombud som redovisas för året 1863 var inte mindre än 68 präster. År 1876, då ombudens antal uppgår till 267, utgjorde prästerna 121. Förf:s påstående att väckelseprästerna »i allmänhet utgjordes av yngre och obefordrade prästmän» (s. 155) får i varje fall icke stöd i detta material. Av de 68 prästerliga ombuden 1863 var nämligen 4 prostar,

23 kyrkoherdar och 17 komministrar. Än mer markant blir det ordinarie prästerskapets dominans bland ombuden 1876, då bland de 121 prästerna fanns 4 teol. dr, 1 domprost, 6 prostar, 60 kyrkoherdar och 35 komministrar samt endast 9 i egentlig mening obefordrade. Att de obefordrade likväl intagit en framskjuten plats belyses av uppgifter från brödraföreningens matriklar i Linköping. Enligt muntlig uppgift från förf. torde ca 30 % av prästerna i Linköpings stift ha tillhört nyevangelismen.

Fördelningen av de präster som tjänstgjort som Stiftelsens ombud visar, att mer än hälften tillhörde blott tre stift, nämligen Härnösands stift med 24, Uppsala stift med 23 och Linköpings stift med 20. Att kyrkouppfattningen hos prästerskapet spelat en stor roll vid ställningstagandet till EFS speglas med all säkerhet vid jämförelsen med de samtida siffrorna från Lunds stift, 4 präster, och Göteborgs stift med en präst, brukspredikanten C. Thorin, vilken också fått sin utbildning vid den lågkyrkliga fakulteten i Uppsala där flera av professorerna var positivt engagerade i väckelsen.

Förf. har klart kunnat belägga att prästerna gjort en betydande insats i väckelsens arbete. Frågan i vilken omfattning denna insats haft kan besvaras först efter en ingående detaljundersökning. Redan ombudsförteckningarnas uppgifter ger emellertid en ganska klar bild av tendensen. Kolportörsbrevens ofta återkommande uppgifter om kolportörernas vänliga och hjärtliga mottagande i prästgårdarna vittnar också om att nyevangelismens snabba utveckling bl. a. berodde på en stor del av prästerskapets positiva inställning.

Trots aktiva insatser från många prästers sida kom väckelsen att ställa sig utanför Svenska kyrkan och hennes inrättningar. Mest förödande synes detta ha blivit just

på de platser, där prästerna mest välvilligt hjälpte till i nyevangelismens arbete. Ett talande exempel härpå är Hällestads församling och dess prost P. J. Emanuelsson. Orsaken härtill torde vara att se i det olikartade kyrkobergrepp som fanns i nyevangelismen i förhållande till Svenska kyrkan och som alltså till slut uppenbarade det oförenliga dem emellan.

I kap. 2 skildrar förf. »Den senare nyevangelismens kyrkokritik», där nyevangelismen främst representeras av det 1878 bildade Svenska Missionsförbundet (SMF). Förf. tar först upp splittringen och enhetssträvandena inom kyrkooppositionen och konstaterar att »kyrkokritiken och hävdandet av ett annat kyrkobergrepp än Svenska kyrkans måste leda till ett totalt lösgörande från henne och till upprättandet av en annan religiös gemenskapsbildning, som fyllde en kyrkas funktion» (s. 173). Det individuella församlingsbegreppet och den av »kvaliteten 'väckt' eller 'troende'» betingade församlingstillhörigheten ledde till en brytning. EFS förmodade ej längre vara den nyevangeliska väckelsens samlade riksorgan.

Vid den splittring som ledde till bildandet av SMF spelade enl. förf. dogmatiska frågor en sekundär roll. Han pekar på hur P. P. Waldenström 1872 offentliggjorde sin uppfattning om försoningen men utslöts såsom provinsombud först 1877 (s. 177). 1870-talets kamp mellan en konservativ och en mera frikyrklig riktning inom EFS, trots den i mycket gemensamma kyrkosynen, slutade med bildandet av SMF. Detta innebar samtidigt en konfessionell åtstramning inom EFS. För SMF gällde emellertid inte längre »att reformera Svenska kyrkan utan att medvetet bygga upp en gemenskap, som skulle ersätta henne» (s. 195).

Splittringen 1878 medförde, att den nyevangeliska väckelsens kyrkokritik inte fick samma utrymme som tidigare inom EFS

utan främst kom att fortleva inom den waldenströmska falangen. Kritiken fortsatte efter samma linjer som förut men skärpt och mera aggressiv inte minst på grund av tillgången till radikala språkrör i tidningar (s. 197). Statskyrkan framställdes här såsom det ondas rot, tillkommen av »politisk beräkning och lystenhet efter vinning» (s. 205). Antipatin riktade sig i första hand mot kyrkans funktion, gudstjänst och nattvard, dop och konfirmation, vigsel och jordfästning men också mot själva kyrkorummet, stenkyrkan. Framför allt kritiserade man nattvards-seden och bristen på kyrkotukt. Man sökte bryta kyrkans inflytande på skolans kristendomsundervisning. Kritiken på alla dessa områden har enligt förf. sitt yttersta ursprung i nyevangelismens i förhållande till Svenska kyrkan annorlunda kyrkobergrepp.

Den tidigare kyrkokritiken hade skilt mellan troende och icke-troende präster, en uppdelning som bestämdes utifrån vilka »som omfattade respektive icke omfattade väckelsens kyrko- och fromhetstyp» (s. 231). Den senare nyevangelismen uttalade sin förkastelse över alla präster och bedrev en stark antiprästerlig opinion, som drabbade också de präster vilka varit förgrundsgestalter inom den tidigare nyevangelismen men ej lämnat kyrkan vid brytningen 1878.

1880-talet medförde en avmattning i kyrkokritiken. Detta berodde enligt förf. dels på den separatistiska rörelsens egen splittring dels på dess politiska engagement. Genom sin samverkan med ateistisk liberalism kom den nämligen att väcka betänksamhet hos många.

I kap. I hävdar förf. att nyevangelismen redan i sitt ursprungligaste skede ägde starkt kyrkokritiska inslag av sådan art, att de måste leda till söndring och sönderbrytande av kyrkogemenskapen. I kap. 3 »Nyeangelismens kyrkokritik och separa-

tionen från kyrkan» visar han kyrkokritikens följder i församllivnet. Främst tar han här upp de s. k. nattvardsföreningarna, som han betecknar som »ett led i det gamla kyrkolivets upplösning» och en »övergångsform från kyrkoförsamling till friförsamling» (s. 254). Förändringen i praxis hade sin grund såväl i kyrkouppfattningen som i den förändrade synen på nattvarden, som uppfattades i första hand såsom en bekräftelse på syndaförlåtelsen. Med ett flertal exempel belyser förf. här väckelseprästernas nattvardsförkunnelse, där varningarna för ovärdigt nattvardsbegående dominerade förkunnelsen på ett helt annat sätt än tidigare.

De tidigare undersökningarna om de första nattvardsföreningarna i landet har förf. berikat med en detaljundersökning för Linköpings stift och han har dragit fram ett mycket intressant material kring de föreningar som tillkom där. Det ganska omfattande materialet har sitt upphov i att Linköpings domkapitel 1877 genom ett ämbetsbrev ålade prästerskapet i stiftet, att rapportera förekomsten av nattvardsföreningar. Förf. har därigenom kunnat klarlägga dessas framväxt och utveckling liksom också hur man förgäves t. o. m. genom åtal försökte återställa kyrklig ordning.

Nattvardsföreningarna tillkom i opposition mot kyrklig nattvardspraxis. Man använde vid dessa nattvardsgångar visserligen präster under de båda första decennierna men det var likväl »en sakramentsförvaltning av och för anhängare av den nyevangeliska fromhetstypen» (s. 269). Före 1876 har icke någon nattvardsförening under lekmans ledning kunnat beläggas i Linköpings stift. Förf. har inte tagit upp frågan, varför det inte skett förr. Är det inte troligt, att den bekanta nattvardsgången i Uppsala nämnda år varit utlösande?

I ett slutavsnitt tecknar förf. utveck-

lingen inom Linköpings stift efter 1880. Han visar den oro stiftsledningen erfor inför den religiösa splittringen i stiftet, där nyevangelismens kyrkokritik resulterat i en frigörelse från rådande kyrkoorganisation med dess församlingsbegrepp. Visserligen avtar nattvardsföreningarna nominellt sett i antal, men i realiteten betydde det inte att de upphörde, utan att de i stället uppgick i eller själva bildade friförsamlingar, oftast tillhörande SMF.

Med översiktliga kartor och schemata visar förf. vilket inflytande nyevangelismen och dess kyrkokritik haft på den kyrkliga nattvardsfrekvensens område. I stort sett är nattvardsseden intakt till mitten av 1860-talet. Därpå börjar en nedgång, som kulminerade under 1880-talet. Förf. konstaterar också att »nattvardslivet avtog snabbare i församlingar med tidig kyrkokritik» (s. 318 ff.) och att en positiv inställning från församlingsprästerskapets sida inte medverkat till att bevara kyrkolivet.

Vad gäller kartmaterialet saknar man en karta över EFS:s utbredning. Kartorna får också användas med viss urskiljning då de inte är upprättade för samma år och därför inte är helt jämförbara: ÖSM för 1870, nattvardspetitionen för 1877, JMF för 1890.

I korthet kan förf:s resultat av undersökningen för Linköpings stift summeras så: nyevangelismens kyrkokritik främjade bildandet av nattvardsföreningar; JMF bidrog positivt därtill (s. 310), EFS utgjorde ingen återhållande faktor vid kyrkolivets upplösning inom Svenska kyrkan (s. 312), medan ÖSM hade resistens mot nattvardsföreningarna och därför kom att bevara en kyrklig karaktär (s. 314).

I en exkurs redovisar förf. till slut sitt omfattande arbete med nattvardsstatistik för Linköpings stift 1800–1910 och de principer han därvid följt. Tyvärr har de statistiska tabellerna ej tryckts men finns

deponerade i Vadstena landsarkiv. De utgör resultatet av ett imponerande och tidsödande precisionsarbete och är en förträfflig mall för kommande forskare på nattvardsstatistikens område. De i avhandlingen intagna planscher belyser och redovisar på ett lättöverskådligt sätt förf:s resultat. En uppenbar svårighet vid en undersökning av denna typ är frågan om hur urvalet av provförsamlingar skall göras. En närmare motivering hade varit önskvärd, då utslaget kan skifta beroende på vilken församling som väljes, men där tillgången på material varit bestämmande.

En huvudpunkt i förf:s framställning är att nyevangelismens kyrkokritik har sin rot i dess i förhållande till Svenska kyrkan annorlunda kyrkobegrepp. Redan inledningsvis framhåller han således, att det var ett nytt kyrkobegrepp som bar upp nyevangelismen och att det alltså »var två olika kyrkoupfattningar som möttes» (s. 14). Oppositionen mot prästerna har på samma sätt sin rot i »det avvikande kyrkobegreppet» (s. 93), vilket utgjorde en motsats, som icke kunde överbyggas (s. 201 f.). Föreningsbandet mellan nyevangelismens företrädare och dissenters framställes såsom deras gemensamma från Svenska kyrkan avvikande kyrkobegrepp (s. 182). Utvecklingen under 1870-talet mot frikyrkobildning beöfvar enligt förf. på att »den waldenströmska riktningen drog ut konsekvenserna av sin kyrkosyn» (s. 190). Också nattvardsföreningarna framstår såsom uttryck för denna kyrkosyn (s. 257).

Säkert har förf. här rätt i sitt ständiga understyrkande av den primära roll som kyrkoupfattningen spelat i motsättningen mellan nyevangelismen och Svenska kyrkan. Skillnaden poängteras ytterligare, då det visar sig att det finns uppenbara paralleller mellan nyevangelismens idéer om kyrkan och den kyrkosyn som har sin ursprungliga hemort i de reformerta kyr-

korna. Det är främst från den skotska frikyrkan som nyevangelismen fått sina impulser beträffande kyrkoupfattningen. Associationstankens plats i detta sammanhang belyses inte minst av termen »nattvardsförening», som i viss mån ger stöd åt bruket av den omdiskuterade termen föreningskyrka.

Enligt förf. var kyrkokritiken ursprunglig i nyevangelismen och orsaken därtill ligger enligt honom i dess kyrkobegrepp. Det var också detta som gjorde det omöjligt att, om man ville vara konsekvent, därmed förena kravet på evangelisk-luthersk lärogrund. Härav förklaras säkerligen den egendomliga spänningen mellan den tidigare nyevangelismens hävdade kyrkolojalitet och dess samtidiga illojala kyrkokritik.

Eftersom kyrkobegreppet och därmed församlingsuppfattningen intar en så central plats i undersökningen, hade det säkert varit till bättnad, om förf. gjort dem till föremål för en mera samlad framställning som bakgrund till den fortsatta utredningen om vad som blev det praktiska resultatet. Framställningen skulle ha vunnit i klarhet, om förf. alltså tecknat nyevangelismens kyrkobegrepp och dess beroende av reformert tradition. Ytterligare relief skulle framställningen erhållit, om förf. till detta fogat en framställning om den svenska kyrkans kyrkoupfattning och det delade läget vid tolkningen av CA 7, där förf. direkt kunnat anknyta till G. Auléns framställning i Till belysning af den lutherska kyrkoidén, 1912. I olika sammanhang kommer förf. in på dessa frågor dock utan att ge en helhetsbild av dem. Han visar hur uppsalateologerna stod nyevangelismen nära liksom hur den lundsiska högkyrkligheten företrädde en annan uppfattning. När det gäller besvarandet av frågorna om varför präster medverkat i nyevangelismen eller varför denna fick så olika ingång i skilda delar

av landet hade en utredning om kyrkobegreppet inom Svenska kyrkan säkert kunnat ge vägledning.

Ur formell och metodisk synpunkt — källanvändning, citering etc. — kännetecknas arbetet i stort sett av noggrannhet och tillförlitlighet. En viss tveksamhet erfar man ibland inför förf:s bruk av primära och sekundära källor bredvid varandra, där direktcitat från senare tid någon gång användes jämsides med samtida källmaterial. Läsaren får således intrycket, att det är W. Rudins eget uttalande, som anföres om invigningen av EFS:s gudstjänstlokal 1868 (s. 86 f.), medan det i själva verket är ett citat ur sonens levnadsteckning 1921. Sin uppfattning har emellertid Rudin själv lite annorlunda redovisat i sina levnadsteckningar II s. 20 (T 1 gd 17, SSA). Samma sak gäller förf:s teckning av förhållandena inom 1870, där direktcitats ur D. Nyvalls framställning 1929 ställes bredvid samtida primärmaterial från T. N. Hasselquist. Att förf. i samtliga fall noggrant angivit varur citat hämtats behöver kanske inte påpekas.

Ur metodisk synpunkt synes mig också otillfredsställande att förf. på ett par ställen använder material från olika år eller perioder i ett och samma sammanhang. P. P. Waldenströms märkliga förslag 1871, att prästerna skulle utöva viss kontroll över kolportörerna, belyser förf. med material om provinsombudens uppgifter från 1862. Det officiella dokumentet om provinsombudens uppgifter, nämligen kallelsebrevet trycktes fr. o. m. 1868 i årsberättelsen och finns alltså med de ändringar som vidtagits sedan 1862 tryckt i årsberättelsen för 1871. Härtill kommer att förf. här blandat samman reseombuden och provinsombuden. Kolportörsutskottets rekommendation vid behandlingen av Waldenströms förslag gick ut på att reseombuden, som 1871 var åtta till antalet och endast utgjordes av de ledande män-

nen inom EFS, skulle svara för uppsikten över kolportörerna.

I kap. om den senare nyevangelismens kyrkokritik, d. v. s. perioden efter 1878, anför förf. på samma sätt beträffande kyrkotuktsfrågan material från åren 1857, 1858 och 1861 jämsides med källor från 1880. Å s. 109 anför förf. en art. »Kyrkomötestankar» publicerad i Wäktaren 1868. Det efterföljande citatet är emellertid hämtat ur en gentemot tidningen kritisk insändare i samma tidning år 1859 och alltså ej representativt för tidningen ej heller för synen 1868.

Förf:s karakteristik av Wäktaren såsom ett språkrör för nyevangelismen enkannerligen EFS (se t. ex. s. 94, 108, 111, 143) kan ifrågasättas. Redan från början intog Wäktaren en avvaktande hållning gentemot EFS (se anmälan i Wäktaren 1856 12/8 nr 64). EFS å sin sida förklarade i protokollet 28/4 1870 § 2, att dess styrelse icke kände sig solidarisk med Wäktaren.

Ur vetenskaplig synpunkt har Sven Gustafssons undersökning om Nyevegelismens kyrkokritik sitt stora värde inte bara däri att förf. dragit fram och presenterat ett tidigare nästan helt obeaktat och förbisett material utan också däri att han ställt problemet varför utvecklingen så småningom ledde till 1870-talets splittning. Inte minst genom sitt nya källmaterial har förf. också kunnat ställa problemet annorlunda än vad man tidigare gjort. Han har med sitt arbete lämnat ett viktigt bidrag till den samlande skildring av väckelserörelsen utifrån idé-, kyrko- och socialhistoriska utgångspunkter som blir möjlig att skriva först efter en rad detaljundersökningar av samma karaktär som denna.

CARL-GUSTAF ANDRÉN