

Yngve Brilioth in memoriam

Yngve Brilioths författarskap spänner över mycket vida områden. Det som utgick från hans penna hade fullödig halt. Det bär vittne om hans djupa och vittfamnande lärdom, hans omsorgsfulla noggrannhet, hans kritiska skärpa samt icke minst om hans suveräna behärskande av svårbemästrat, svåröverskådligt material och hans förmåga att ge magistrala överblickar. Till allt detta kom en förnämlig och fascinerande framställningskonst. Brilioth intog med självskrivnenhetens rätt sin plats i främsta ledet bland svenska teologer. Lika självklar var hans centrala ställning som kyrkoledare. Den positionen var fast grundad långt innan han 1950 utnämndes till ärkebiskop. Både som teolog och kyrkoman var han väl känd och högt skattad vida utanför Sveriges gränser. Genom flera av sina arbeten har han gjort betydelsefulla insatser i internationell forskning och diskussion. Redan från unga år tog han livligt del i ekumeniska förhandlingar och han var under senare delen av sitt liv i många år en av de ekumeniska strävandenas mest framskjutne ledare.

Brilioth började sin akademiska bana såsom historiker och kyrkohistoriker. Han studerade historia under Harald Hjärnes sista professorsår och avslutade dessa studier med att disputera för filosofisk doktorsgrad på en avhandling om »Den påvliga beskattningen av Sverige intill den stora schismen» (1915). Har man såsom författaren av dessa minnesord själv haft förmånen att under ett par år sitta under den celebre Uppsalahistorikerns kateder, kan man väl förstå att Hjärnes historiska bredd, hans universalhistoriska perspektiv och hans vederbörligen sältade kritiska analyser skall ha väckt genklang hos den unge medeltidshistorikern och satt spår i hans tänkande. Ett decennium efter doktorsdisputationen utgav Brilioth ännu ett specialarbete i svensk medeltidshistoria: »Svensk kyrka, kungadöme och påvemakt» (1925).

Efter väl avslutade studier i humanistiska fakulteten övergick Brilioth till teologien. Han blev 1919 docent i kyrkohistoria. För hans kommande gärning måste det ha varit av största betydelse att han under åren 1914–1918 kom att tjänstgöra som sekreterare åt sin blivande svärfar, ärkebiskop Nathan Söderblom. Alltifrån sitt tillträde till ärkebiskopsstolen 1914 var Söderblom dåtidens främste företrädare för ekumeniska strävanden, intensivt engagerad i de världsomspännande förhandlingar, vilka resulterade i det första stora ekumeniska mötet, det som hölls i Stockholm 1925. I ärkebiskopsgården utvecklades en febril

verksamhet under kontakter med snart sagt all världens kyrkomän. Söderblom var icke heller den som behöll sin visdom för sig själv. Yngve Brilioth hade här enastående möjligheter att tränga in i den framväxande ekumenikens hela invecklade problematik.

Under åren 1921–1923 publicerade Brilioth i Kyrkohistorisk Årsskrift en avhandling med titeln »Nyanglikansk renässans». Arbetet utkom 1925 på engelska under rubriken »The Anglican Revival» (ny upplaga 1933). Bakom detta verk i nyare engelsk kyrkohistoria låg en mer än årslång vistelse i England, huvudsakligen i Oxford. Att medeltidshistorikern nu koncentrerade sig på detta 1800-talsämne hängde helt visst samman med den ekumeniska orientering han fått under sin tid som Söderbloms sekreterare. Den »revival» han undersökte var en av de märkligaste och mest inflytelserika företeelserna i kyrkans senare tid. Den »anglokatolska» strömning inom Church of England, som följde den i spåren, har också spelat en mycket framträdande roll inom de senaste decenniernas ekumeniska debatt. Brilioths ingående kännedom om densamma hade därför ovärderlig betydelse för hans kommande deltagande i ekumeniska förhandlingar.

Boken, som grundade sig på omfattande källstudier, väckte mycket stort intresse i England. Författarens omutliga saklighet, hans skarpa analys, hans fint utmejslade personteckningar och kanske framför allt hans förmåga att ställa »Oxfordrörelsen» in under vida kyrkohistoriska perspektiv rönt stor uppskattning. Brilioth kom att betraktas som erkänd auktoritet i fråga om den mångomskrivna och särdeles omstridda »nyanglikanska renässansen». Ett bevis bland många kan jag av egen erfarenhet inregistrera. När jag som representant för svenska kyrkan 1948 bevistade den vart tionde år återkommande stora anglikanska biskopskonferensen, »Lambethmötet», åhörde jag ett föredrag om Oxfordrörelsen av dåvarande biskopen av London. Då jag efteråt tackade honom, blev hans svar: Jag hoppas och tror att biskop Brilioth icke skulle haft något väsentligt att invända.

Det var ju en vansklighet att skriva om ett i så hög grad kontroversiellt ämne. Brilioth visar emellertid här sin i senare arbeten så grundligt dokumenterade förmåga av inlevelse i mer eller mindre främmande fromhetstyper och sin djupa respekt för allt som bär den äkta fromhetens prägel. Med stor varsamhet nalkas han sitt föremål, angelägen om att taga fram och demonstrera de positiva värdena. Samtidigt är den skolade kyrkohistorikerns utpräglat kritiska sinne oavlåtligt vaksamt. Det var väl också denna förening av positiv uppskattning och nyanserad, noga avvägd kritisk analys som gjorde, att både anhängare till och motståndare mot den omstridda riktningen fick intryck av sanningskär opartiskhet.

För Brilioth personligen fick både vistelsen i England och arbetet med den »nyanglikanska renässansen» stor betydelse. I England knöt han många vänskapsband som varade livet ut. Kontakten med den engelska kyrkan i dess helhet och icke minst med fromhetslivet i »anglokatolsk» regi gav honom mycket att tänka på. Den positiva behållningen blev väl i första hand konstaterandet av den vittgående betydelse nattvardslivets renässans visade sig ha för kyrkolivet. Däremot stod Brilioth främmande för den sida av det anglokatolskt färgade gudstjänstlivet, vilken närmast tedde sig som ett mer eller mindre mekaniskt övertaget lån från Rom. Överhuvud har den intima förtrogenheten med anglikanskt fromhetsliv bidragit till att för honom aktualisera vikten av att gudstjänstlivet bleve föremål för största möjliga omvårdnad. Hans erfarenhet från England har därmed varit en förberedelse för den gärning han senare skulle komma att utföra som praktisk teolog och som svensk och ekumenisk kyrkoman.

Tillsvidare fortsatte Brilioth att verka såsom kyrkohistoriker. Han blev 1925 professor i kyrkohistoria vid den nyupprättade finlandssvenska teologiska fakulteten i Åbo. Vistelsen där blev emellertid endast kortvarig. Samma år som han tillträdde Åboprofessuren blev professuren i praktisk teologi vid Lunds universitet ledig och Brilioth anmälde sig såsom sökande. Jag föreställer mig att han känt en viss tveksamhet om lämpligheten av att övergå till en ny teologisk disciplin. Men ämnesvalet för specimineringsarbete torde knappast ha berett honom någon svårighet. Det måste ha förefallit honom nära nog självklart att han skulle skriva om nattvarden.

Redan 1926 kunde han publicera en stor och innehållsrik bok om »Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv» (ny reviderad och utvidgad upplaga 1951). Boken måste från vissa synpunkter betecknas som Brilioths förnämsta. Den är i varje fall utan jämförelse den som haft mest vittgående inflytande. Den innehåller i själva verket vida mer än titeln ger vid handen. Det är inte bara fråga om »evangeliskt gudstjänstliv», utan om en framställning, som följer nattvardens historia från första början och som därvid ger en ingående analys av nattvardens ställning inom de olika kyrkosamfunden. Mera adekvat är titeln på den engelska, något bearbetade, editionen, vars första upplaga utkom 1930: »Eucharistic Faith and Practice, Evangelical and Catholic». Arbetet är närmast en rent historisk undersökning. Men författarens blick är vid de historiska analyserna inriktad på nutida kyrkoliv med uppenbart syfte att tjäna önskvärda förnyelsesträvanden.

Brilioths nattvardsbok behandlar ett oerhört omfattande och brokigt material. Tack vare sin förmåga av konstruktivt tänkande har författaren lyckats ge sin framställning klar linjeföring och tacknämlig översiktlighet. Han avvisar alla försök att med utgångspunkt i någon i historien uppträdande nattvardsteori göra denna till kritisk måttstock vid bedömandet av nattvardens olika utgestalt-

ningar genom tiderna. Om någon absolutisering av någon viss utgestaltning, t. ex. den lutherska, är det icke tal: denna hade liksom övriga sina ensidigheter och sina förtjänster. Brilioths kompass är av annan art. Han utgår från den spänning mellan olika aspekter, som möter redan i det urkristna, bibliska nattvardsfirandet och vill sedan i fornkyrkan urskilja olika, närmare bestämt fem, »huvudmoment i nattvardsfirandet», vilka alla har sin rot i urkristendomen och kan sägas vara legitimt »evangeliska». Själva uppläggnings, orienteringen, kännetecknas alltså av en samsyn av bibliskt och fornkyrkligt. Framställningen går sedan ut på att undersöka om och på vad sätt dessa »huvudmoment» gör eller icke gör sig gällande i den för de olika kyrkosamfundens karakteristiska inställningen till nattvarden. Brilioth behandlar i följd den romerska medeltidskyrkan, den lutherska, den reformerta och den anglikanska »linjen» samt slutar med en specialundersökning av den svenska utvecklingen. Analysen av de olika nattvardstyperna har alltså sin bakgrund i den rikt facetterade bild som de fem »huvudmomenten» tillsamman ger. Inom de olika samfundstyperna kan t. ex. ett enskilt av dessa moment växa på de andras bekostnad. På den vägen har, säger Brilioth, i de flesta kristna samfund den evangeliska nattvarens rikedom förträngts. Även andra, än mer riskabla förvandlingar kan ske. Brilioths kritiska öga är i permanent funktion. Men samtidigt står det klart för honom att vart och ett av de olika samfundens också har något positivt bidrag att ge. Han uppletar och redovisar omsorgsfullt dylika insatser. Denna dubbelsidiga inställning till materialet gör att framställningen, hur lugnt avvägande den än framskrider, dock blir fylld av liv och spänning. Ändå är det perspektiv Brilioth anlägger inte dramatiskt, utan snarare s. a. s. historie-geografiskt. Hans analys inriktar sig på de faktiskt föreliggande samfundsbildningarna. Han tänker i samfund och resultatet är en kartläggning av de en gång under historiens lopp utgestaltade typerna.

Brilioths bok blev ett standardverk. Det konstruktiva drag, som ger den dess överskådlighet och dess slutenhet inbjuder givetvis till diskussion. Det grundliga genomarbetandet av det vidlyftiga materialet sörjer för att en sådan diskussion blir fruktbar. Inom den internationella teologiska litteraturen finns än i dag ingen motsvarighet till denna universellt orienterade monografi. I sin engelska dräkt har den vandrat världen runt och satt spår både i teologiska avhandlingar, stundom där man knappast kunde väntat detta, och i ekumeniska förhandlingar. Ett par exempel må anföras. En av de främsta företrädarna för den liturgiska reformrörelsen inom den romerska kyrkan, fransmannen Louis Bouyer, har i sitt på engelska publicerade arbete »Life and Liturgy» (1956) vid sitt försök att teckna nattvarens innebörd direkt återgivit huvuddragen av Brilioths kring de fem »huvudmomenten» koncentrerade biblisk-patristiska grundritning — att han sedan drar andra slutsatser än Brilioth är en annan sak. Vid ekumeniska

förhandlingar om sammanslutning av olika kyrkosamfund i en enhetskyrka har Brilioths bok fått tjänstgöra såsom rådgivare — så var fallet vid förberedelserna till dylika enhetskyrkor i Sydindien och på Ceylon. Ser vi på svenska förhållanden, är det uppenbart att nattvardsboken bidragit till den relativa förnyelse av nattvardslivet, som ägt rum under senaste decennierna. Det kan också konstateras att den haft positiv betydelse för det liturgiska reformarbete inom den svenska kyrkan, vilket resulterade i den nya Handboken av 1942.

År 1928 utnämndes Brilioth till professor i praktisk teologi och domprost i Lund — den siste i raden av akademiska prebendeinnehavare. Tio år senare blev han biskop i Växjö. Hans mest betydelsefulla arbete under Lundatiden var »Svensk kyrkokunskap» (1933, ny upplaga 1946). Boken ville ge kunskap om den svenska kyrkan sådan hon framträder i sina olika verksamhetsformer samt om hennes historiskt bestämda författning. Det blev en i hög grad instruktiv framställning, en allsidig skildring av den svenska kyrkan i hennes egenart. Någon liknande kartläggning hade icke tidigare skett. Bokens värde förhöjes därigenom att nutidsbeskrivningen framträder mot den historiska bakgrund, som den lärde kyrkohistorikern insiktsfullt tecknar. Ett särskilt intresse knyter sig till utredningen om kyrkoförfattningen, kyrkorätten och kyrkans relation till staten. Den kyrkosyn, som möter vid behandlingen av dessa invecklade frågor, är klart evangelisk och på samma gång utpräglad realistisk, uppbyggt av medvetandet om den spänning, som råder och i själva verket måste råda mellan »det andliga innehållet och de mänskliga formerna». Boken bär som helhet vittnesbörd om sin författares grundliga förtrogenhet med och fasta förankring i svenskt kyrkoliv.

Under tiden 1933—1937 fungerade Brilioth som huvudredaktör för Svensk Teologisk Kvartalskrift. Han tillhörde redaktionen för denna tidskrift från dess begynnelse allt intill sin död. Kvartalskriften hade i honom en flitig, internationellt orienterad medarbetare, som särskilt vårdade sig om att kontakten med den engelskspråkiga litteraturen vederbörligen upprätthölls.

I Växjö färdigställde Brilioth två tungt vägande arbeten, båda förberedda genom trägen forskarmöda under professorsåren. Det ena bär titeln »Predikans historia» (1945). Hade Brilioth tidigare väsentligen arbetat med nattvarden och gudstjänstens liturgiska sida, tar han nu upp till behandling den del av gudstjänstlivet, som icke minst inom den lutherska traditionen hade hävdats med särskilt eftertryck. Boken är till sin uppläggning nära besläktad med nattvardsboken. Vi möter samma universella orientering och samma konstruktiva tillrättläggande av ett mångskiftande och till synes oöverskådligt material. Titeln anger att det är fråga om ett historiskt arbete. Men samtidigt är författaren, liksom i nattvardsboken, inriktad på att låta historiens lärdomar framträda för att tjäna

nödig förnyelsesträvan. Framställningen spänner över hela kristenhetens historia. Den är, inom ett jämförelsevis begränsat utrymme, fylld av slående iakttagelser och karakteristiker. En bok sådan som denna kan endast komma till såsom frukt av långvarigt forskningsarbete inom skilda discipliner — den bär noggsamt vittne om författarens mångsidiga teologiska och humanistiska lärdom. Författarens vetenskapliga samvete bjuder honom gång på gång att uttala sig med stark reservation under konstaterande av att materialet icke blivit tillräckligt utforskat för att tillåta bestämda omdömen. Olösta forskningsuppgifter registreras flitigt. Boken är en fyndgruva för dem som inom detta område söker efter ämnen för akademiska avhandlingar.

Under sin professorstid sysslade Brilioth alltjämt också med kyrkohistorisk forskning. Resultatet härav föreligger i en 1941 publicerad volym på mer än 800 sidor, i vilken svensk medeltida kyrkohistoria behandlas. Titeln är »Den senare medeltiden 1274—1521». Detta monumentalaste arbete, som ingår i samlingsverket »Svenska kyrkans historia» utgör avslutningen och toppunkten på Brilioths kyrkohistoriska författarskap och kan, vid sidan av nattvardsboken, betecknas som den förnämsta exponenten av hans litterära verksamhet. Även stilistiskt sett representerar det en höjdpunkt. Brilioth har här givit en lysande teckning av den svenska kyrkans historia under ett fjärdedels årtusende rikt på svårlösta historiska problem och komplikationer. Vi återfinner den för författaren karakteristiska breda, universella orienteringen: den svenska historien inställes insiktsfullt i det allmänkyrkliga sammanhanget. Med förfaren hand tecknar Brilioth så det medeltida kyrkolivet i Sverige under alla de aspekter som här kan göra anspråk på beaktande: dess fromhetsliv, kulturen, organisation och rättsordning o. s. v. Icke minst förtjänstfulla är de pregnanta personteckningar, som ger liv och färg åt framställningen.

Sällan torde en biskop ha tillträtt sitt ämbete så väl och mångsidigt förberedd som Yngve Brilioth. Också hans rent personliga kvalifikationer låg i öppen dag. Han var obestriddligen en boren ledargestalt. Hans episkopala gärning först i Växjö och sedan såsom ärkebiskop (1950—1958) präglades av energiska och vidsynta initiativ och kraftfull ledning — ända till dess att tilltagande ohälsa tvang den plikt- och ansvarsmedvetne mannen att mer och mer draga sig tillbaka från ämbetsgörömlen. Brilioth kom att utöva sin ärkebiskopliga gärning under en tid som av olika orsaker blev påfrestande och hårt pressande för den som hade att framträda såsom kyrkans främste talesman. Hans offentliga uttalanden från denna tid har understundom en viss vemodig biton. Men de linjer han drar upp är klara. Och hans tro på den höga uppgift, som blivit kyrkan given, var fast grundad. Den sviktade aldrig. Härom vittnar också den sista i raden av hans många skrifter, publicerad under ärkebiskopens slutskede (1956). Dess

titel är »Värden om kyrkan». Med sin stora historiska sakkunskap och med minutiöst omsorgsfull avvägning behandlar han det intrikata, alltid och icke minst i nutiden högaktuella problemet om relationen mellan kyrka och stat. Vad han säger härom uppbäres av tungt ansvarsmedvetande. Boken kan betecknas som ett testamente. Den är mer än väl förtjänt av att begrundas och beaktas både av dem som ser saken från kyrkans synpunkt och av dem som för statens talan.

Allt sedan Nathan Söderbloms dagar har den svenska kyrkan ett dyrbart och förpliktande arv att förvalta inom nutidens ekumeniska strävanden. Ingen kunde vara mera medveten om detta än Yngve Brilioth. Han blev också själv en förgrundsgestalt inom den ekumeniska rörelsen. Ekumenik var för honom icke bara en till archiepiskopatet knuten ofrånkomlighet — den var hela hans liv igenom en angelägenhet som låg honom varmt om hjärtat. Allt hans teologiska arbete hade en ekumenisk inriktning och intention. Det var för hans sätt att se helt orimligt att ett kyrkosamfund skulle leva sitt liv i snäv och instängd »provinsiell» isolering. Mellankyrklig gemenskap var ett ofrånkomligt lösensord. Gemenskapen borde innebära ett hälsosamt utbyte av erfarenheter. Samtidigt var Brilioth, såsom redan sagts, fast förankrad i den svenska kyrkan och hennes särskilda traditioner. Denna förankring var emellertid icke något hinder utan i själva verket en förutsättning för ett positivt deltagande i ekumeniska förhandlingar: kyrklig rotlöshet betyder i grunden ekumenisk impotens. Lika angelägen som Brilioth var om förbindelser över gränserna, lika vaksam var han över att de impulser, som kunde hämtas utifrån, skulle stå i organiskt sammanhang med den egna kyrkans tradition och livsvillkor. När han menade sig kunna konstatera att någon riktning, utan aktgivande härfpå, importerade och mekaniskt övertog främmande ting, kunde han reagera skarpt.

Brilioths universella kunskap och hans representativa egenskaper förskaffade honom stor internationell auktoritet och förde honom till framstående poster inom den ekumeniska samlevnaden. Under åren 1947—1956 var han ordförande inom den ena av ekumenikens huvudorganisationer, den som sysslade med tros- och organisationsfrågor, Faith-and-Order-kommissionen. Såsom sådan fungerade han vid denna organisations tredje världskyrkokonferens i Lund 1952. Han var därjämte ända till sin bortgång medlem av Kyrkornas Världsråds ledande organ, både dess central- och dess exekutivkommitté.

Yngve Brilioth var en man av hög resning. Det är väl omvittnat att han för dem som icke närmare kände honom kunde te sig reserverad, stram och svår-åtkomlig. Det kan vara förklarligt, men en sådan bild av honom blir minst sagt ensidig och därför missvisande. Brilioths personlighet rymde inom sig starka motsättningar eller, i varje fall, spänningar. Visst kunde han uppträda reserverat

och respektingivande ända därhän att respekten blandades med fruktan. Men det som tedde sig som stramhet var i grunden ett skyddspansar, bakom vilket det dolde sig en stor portion blyghet, djup anspråkslöshet samt en myckenhet hjärtevärm oavlatligt strävande efter att få utlopp.

Brilioth var målmedveten och beslutsam i sin kyrkliga gärning. Han kunde, när så erfordrades, ge bestämda besked. Hans ledarskap väckte förtroende och trygghetskänsla i vida kretsar. Man visste att man kunde lita på honom. Med den viljestyrka, som utmärkte honom, var han intensivt engagerad både i det han gillade och i fråga om det som uppkallade honom till en stundom bister kritik. Samtidigt var han, såsom hela hans författarskap betygar, omsorgsfullt och sakligt avvägande, helt främmande för allt tvärsäkert och doktrinärt, liksom för allt som hade den ringaste bismak av intrigväsen. Det utpräglade sinne för problematik, som präglade hans vetenskapliga gärning, hade sin motsvarighet djupt i hans eget väsen. Han visste väl vad det var att brottas med problem och han gjorde ingen hemlighet av den tvehågsenhet han kunde känna inför avgöranden, som måste träffas.

Yngve Brilioths perspektiv kännetecknades av omspännande universalitet. Stor var hans förmåga att vidsynt ge sin uppskattning åt vitt skilda fromhetstyper. Han nalkades dem alla med största försynthet. Samtidigt med denna vidhjärtade öppenhet fanns det hos honom ett i viss mening asketiskt drag, vilket synes haft djup förankring i hans eget fromhetsliv och i hans livsåskådning överhuvud. Denna hållning skärpte ytterligare de utomordentligt starka krav han ställde på sig själv. Den tyngde hans ansvarsmedvetande och gav näring åt en viss inbundenhet, men den bidrog på samma gång till att fördjupa den problematik, som hörde till hans andliga livssfär, samt till att göra honom lik en pilgrim, som, aldrig färdig, var på ständig vandring mot ett fjärran mål.

RAGNAR BRING

Swensk Kyrkotidnings teologi

Reflexioner med anledning av Erik Wallgrens avhandling
Individen och samfundet.¹

Den tidskrift, som under den s. k. »stora fakultetens» tid utgavs i Lund 1855–63 och vari medlemmar i denna fakultet (främst E. G. Bring, W. Flensburg och A. N. Sundberg) skrev osignerade artiklar (så enhetliga med avseende på åskådning och praktiska mål, att författarna blott med svårighet kunnat identifieras), är väl för de flesta teologer och präster numera ganska okänd. Faktiskt har den emellertid spelat en icke ringa roll. Den torde kunna sägas ha bidragit till att man länge, i viss mån åtminstone, kunnat fasthålla vid den svenska enhetskyrkans ideal; den har påverkat en del inflytelserika biskopar och kyrkomän, vilka för ett halvsekel sedan stod i kyrkolivets centrum – man kan ju tänka på G. Billing och N. J. O. H. Lindström – och den kan nog tänkas ha haft en viss betydelse också för Einar Billing och ungkyrkorörelsen. I allmänhet kan den också sägas ha utformat en syn på kyrka och samhälle, som många präster och teologer mer eller mindre konsekvent företrätt ända in i detta sekel.

Själva den åskådning, som Kyrkotidningen företrädde, har emellertid, om man tänker på dess religionsfilosofiska bakgrund och djupaste motivering, i allmänhet föga förstått. Man har vanligen tänkt sig, att författarna i Kyrkotidningen under sin ungdom varit påverkade av hegelianismen, den tidens modofilosofi, men att detta inflytande avtagit, allteftersom de gled in i den svenska ortodoxa kyrkliga traditionen. Wallgren har övertygande visat, att de hela livet igenom företrätt en fullt genomtänkt, självständig åskådning, vars filosofiska bakgrund klarast framträder i deras ungdomsskrifter men vilken är så markerad hela deras liv igenom, att deras praktiska kyrkopolitiska program kan ses såsom en konsekvens av deras i tidiga vetenskapliga avhandlingar klarlagda åskådning. Den filosofi, som de från början anslutit sig till, var en självständigt genomtänkt och utifrån deras teologiska utgångspunkter modifierad form av det hegelska systemet. I motsats till mycken modern, i en mening positivistisk protestantisk teologi, där man inbillat sig, att man skulle kunna hoppa över teologiens religionsfilosofiska grund och bara lägga fram förment bibliska teser i påståendeform, har man

¹ Erik Wallgren, *Individen och samfundet*. Bidrag till kännedom om samfundstänkandet i Swensk kyrkotidning 1855–63. Lund, CWK Gleerup, 462 sid. Pris Kr. 25: —.

från början grundligt genomtänkt alla teologiska satsers sanningskaraktär; man utgick från en klart genomtänkt syn på förhållandet mellan tro och vetande, mellan stat och kyrka och mellan religion och kultur. Det är egentligen rätt häpnadsväckande, att genom Wallgrens avhandling finna, i hur hög grad det kyrko- och kulturprogram, som framställdes av den stora fakultetens medlemmar, sedan de länge varit biskopar, kan förstås såsom en konsekvens av deras redan i ungdomen vetenskapligt fixerade och i avhandlingar framlagda uppfattning.

Denna deras åskådning, som hittills nästan uteslutande tecknats av deras motståndare och som framställts såsom en rätt osjälvständig form av katoliserande högkyrklighet, förbunden med en reaktionär politisk åskådning, visar sig bjuda på långt större intresse än man trott. Den synes inte heller sakna aktualitet i våra dagar, om än naturligtvis de makter, mot vilka Kyrkotidningens teologer kämpade, ändrat gestalt, liksom deras egen filosofiska bakgrund framstår i dess av tiden bestämda form.

Wallgren har gjort till sin uppgift att helt objektivt framställa denna teologi. Då detta nu är gjort, kan man emellertid också anknyta en del reflektioner till denna teologi, vilken erbjuder både idéhistoriskt och aktuellt intresse. Först må emellertid Wallgrens grepp och metod vid framställningen av den »stora fakultetens» teologi beröras.

Wallgrens arbete är en fullmogen frukt av många års forskningsmödor. Och redan då han började sina licentiatstudier, hade han en lång tids erfarenhet som präst bakom sig. Han hade inte minst studerat och upplevt kyrkans möte med arbetarvärlden. Ofta har präster, som haft intresse för detta, vänt sig bort från teologi i djupare mening och vänt sig till sociologiska och praktiska frågor. Wallgrens instinkter och erfarenheter sade honom, att det just var ett djupare inträngande i *teologien*, som fattades i Kyrkans möte med arbetarrörelsen. Dennes syn på Kyrkan var ofta bestämd av framställningar, som till formen var sociologisk-historiska men som likväl innehöll en bestämd syn på vad kyrklig teologi inneburit under den tid, då Kyrkan mötte arbetarrörelsen. Denna teologi var ganska regelbundet feltecknad, ibland mindre, ibland mera. Tingstens teckning av arbetarrörelsen i Sverige må ha hur många förtjänster som helst i vissa avseenden, men ifråga om framställningen av Kyrkans hållning och teologi torde den kunna sägas sakna insikt och förståelse. Och den vanliga hållningen även från kyrkligt håll bland dem, som ställde sig förstående emot arbetarrörelsen och demokratiens genombrott, har väl varit att vända sig helt eller delvis bort från ortodox och traditionell luthersk teologi och utveckla en moderniserad teologi under anslutning till den religiösa liberalismen i någon av dess former. Natanael

Beskow visade här vägen för många, i och för sig till stor hjälp och båtнад. Wallgren valde emellertid en helt annan väg. Likväl har han långtifrån trotsigt hävdad en ortodox eller modernt högkyrklig uppfattning, ej heller har han ägnat sig åt någon apologi av den dåtida eller senare kyrkliga positionen. Han har icke alls uppträtt som kyrkoman utan som vetenskapsman. Och därvid har han helt enkelt utvalt *en* av de källor, varur strängt kyrkligt och lutherskt inställda kyrkomän medvetet öst eller från vilken de indirekt varit påverkade; och han har då till objekt för sin undersökning valt den teologi, vilken, såsom nämnts, knappt ens från kyrkligt håll gjorts rättvisa och som vanligen tecknats blott av sina motståndare, alltså den, som företrädde av Svensk kyrkotidning. Denna har han analyserat och försökt att framställa med så stor historisk objektivitet som varit möjligt. Till ett verkligt historiskt arbete på detta område hör med nödvändighet det systematiska greppet, analysen, och Wallgren har visat sig vara en verkligt god historiker, just därför att han förmått systematiskt analysera och rekonstruera den undersökta åskådningen.

Redan under den tid, då Svensk kyrkotidnings teologi var en aktuell faktor i diskussionen, föreföll den ju somliga såsom företrädande en mörk, förgången värld. Viktor Rydberg betraktade den så — den utgjorde den moderna upplagan av en »orientalisk» religion, vilken enligt inledningen till Siste Athenaren inte bara fanns vid Ganges utan också t. ex. vid Mälaren — detta uttryck utesluter inte utan innesluter och avser just lundensarna, ty skribenterna i Sw. kyrkotidning vistades ju såsom representanter för prästeståndet långa tider vid riksdagarna i Stockholm. Att Rydberg själv efter sitt senare sammanträffande med dessa teologer fick ett helt annat personligt intryck av dem, hindrar inte, att hans skrifter påverkat den allmänna bild man fått av författarna i Sw. kyrkotidning. Inte bara Handelstidningen såg Kyrkotidningens åskådning i mörka färger, utan lågkyrkliga och frikyrkliga betraktade den allmänt såsom en katolicerande, beklagligt reaktionär och i grunden omöjlig teologi. Dess företrädare har ansetts huvudsakligen efterhärma tysk repristinationsteologi eller ny-lutheranism och förmåla denna med katolicerande tendenser. Thomanders banala men giftiga Göteborgsvits, att dessa inte stod »på egen fot utan på Kliefoth», har märkvärdigt nog tagits på allvar och bidragit att förvända uppfattningen av Kyrkotidningens teologer.

Vad Wallgren nu velat åstadkomma, är alltså inte ett försvar för dessa misstecknade teologer utan helt enkelt en framställning av deras tänkesätt, sådant det verkligen varit. Därför har han låtit *dem själva* komma till tals, låtit deras egen syn på samtidens rörelser och strömningar komma fram så objektivt som möjligt. För att kunna göra detta korrekt har Wallgren begagnat en metod, som han handhar med en skicklighet, som det fordrat en mångårig prövning av

materialet och många försök med olika metoder för att utbilda till den fulländning, som han nått.

Han kunde, som nämnts, sägas helt enkelt framställa, hur författarna i Kyrkotidningen resonerar. Detta kan låta som en lätt uppgift; det kan synas gälla att referera ett material. Men uppgiften är visst inte så enkel, om det skall vara fråga om en verklighetstrogen bild av hur ifrågavarande teologer faktiskt tänkte. Man måste förstå, *varför* de tänkte så, som de gjorde, vad det var för idéer som var bestämmande för dem och hur deras åsikter i olika avseenden (t. ex. ifråga om äktenskap och familj, om stat och kyrka, om lagstiftning i förhållande till sekter etc.) hänger ihop med deras grundsyn, t. ex. med deras historiesyn och religionsfilosofi. Så har Wallgren fått, såsom varje verklig historiker, fördjupa sin framställning från att vara ett enkelt återgivande till att bli en historisk och systematisk analys. Denna analys har både fått innefatta en framställning av idéernas ursprung och en karakteristik av den enhetliga åskådning, som de företräder. I båda dessa avseenden har det funnits avvägar att undvika. Många skulle kunnat stanna vid den enkla lösningen, att det är fråga om hegelianism eller romantik och därmed något relativt intresselöst och i varje fall för senare tider betydelselöst. Andra forskare skulle kanske sökt karakterisera Kyrkotidningens teologer genom att kontrastera deras åskådning mot t. ex. en »äkta luthersk» syn. Men denna måttstock hade då fått ansetts fastslagen. Och erfarenheten visar, att på den vägen stora risker föreligger, att en subjektiv uppfattning av vad som är »äktlutherskt» fått prägla framställningen. En kommande forskning, som är intresserad av hur teologerna i *Sw. kyrkotidning* tänker men inte i en avhandlingsförfattarens subjektiva uppfattning av vad som är äktlutherskt eller katolskt, resp. hegelianskt eller idealistiskt och som önskar slippa mödan att bortoperera denna författarens subjektiva mening i allmänna filosofiska och teologiska frågor för att finna, hur *Sw. kyrkotidnings* skribenter verkligen tänkte, — en sådan kommande forskning skulle genom ett dylikt sätt att skriva beretts mycket besvär. Nu vill Wallgren endast ett: att gagna den kommande forskningen genom att framställa *Sw. kyrkotidnings* teologi precis sådan, som den varit; och han gör då detta avsiktligt med en sådan metod, att man inte i framtiden ständigt behöver söka vara uppmärksam på författarens egna meningar. Wallgren har nämligen lyckats själv träda tillbaka i sin framställning så, att hans objekt, teologerna i *Swensk kyrkotidning*, helt fått komma till tals.

Men om nu någon tror, att detta skulle betyda, att han blott refererat valda stycken från *Kyrkotidningen*, har han, såsom redan ovan antytts, inte förstått avhandlingens uppbyggnad. En förutsättning för Wallgrens avhandling är nämligen, att förf. först helt satt sig in i tänkesättet hos *Kyrkotidningens* teologer. Först när han så fullständigt lärt sig behärska detta, att varje yttrande blivit

begripligt genom att det kunnat inordnas på sin naturliga plats i ett organiskt sammanhängande system, har det varit möjligt att giva sådana »referat» som Wallgren givit. Och först då har det varit görligt att disponera framställningen så som han gjort.

Kyrkotidningens åskådning kunde sägas innebära en verklig syntes mellan vissa hegelska tankar och den ortodoxa lutherdomens syn. Längre har förf. måst pröva, om det hela kunde förklaras med blott den ena eller den andra av dessa storheter som utgångspunkt. Till slut har han funnit, att den rätta presentationen av Kyrkotidningens teologi — trots den ortodoxa formuleringen — måste ha sin första *utgångspunkt* i den hegelska filosofien och framför allt i den *historiesyn*, som sammanhängde med denna, en *historiesyn*, som utbildades under romantiken och som förresten ju i Sverige genom Geijer och Grubbe fått en egenartad utveckling; (Kyrkotidningen framställde emellertid sin *historiesyn* i anslutning till Hegel, inte till svensk personlighetsfilosofi). Inför den nya tidens frågor, förhållandet mellan kristen tro och vetande samt mellan individ och samfund, kunde man inte blott reprimera ortodoxiens framställning. Denna var ju förresten stundom förbunden med en icke längre relevant filosofi. Inte heller kunde man stanna vid den rationella supranaturalismens system, så som traditionen från Tegnér i Lund eller lärdomarna från reformfakulteten där med Martin Eric Ahlman i spetsen kunnat locka till. Man måste söka en djupare lösning, som bättre än reformfakulteten tillgodosåg det lutherska arvet, samtidigt som den gav en fastare position i förhållandet till vetandet, särskilt en lösning, som gav bättre skydd mot tidens tendenser att upplösa det kyrkliga samfundet genom en individualism, som både den från anglosachsiskt håll influerade väckelsefromheten och den politiska liberalismen, som mäktigt bröt sig fram på alla punkter, förutsatte som ett självklart värde.

Så blev förutsättningen för en riktig analys av Kyrkotidningens teologi först och främst en analys av Hegel-inflytandet och en framställning av den romantiska *historiesynen*.

Medan man vid mitten av 1800-talet ofta sökte anknytning till den tyska vänsterhegelianismens tankar, betydde Kyrkotidningens hegelianism en självständig behandling av Hegel (varvid dock flera av dennes grundtankar kom till sin rätt på ett sällsynt förnämligt sätt — ofta mer rättvist och fullständigt än genom vänsterhegelianismen). Det vore frestande att kalla Kyrkotidningens teologer för högerhegelianer, men helt riktigt vore inte heller detta. Ty Kyrkotidningens upptagande av de hegelska tankarna innebar en ombildning av dem och därmed startandet av en självständig *svensk* teologi. Detta följde redan därav, att tankarna fördes in i ett kyrkotänkande, som var behärskat av idén om landets enhetskultur, ett kyrkotänkande, som bl. a. också var sammanbundet

med entusiasmen för det nationella kungadömet i Sverige. Försvaret av den biskopligt ledda statskyrkan, fördelad på relativt mycket självständiga stift, liksom över huvud den teologiska och sociala traditionen hos oss, präglad som den var av treståndslära och ortodox, gammalkyrklig lutherdom, gav här åt de tyska filosofiska och teologiska tankarna en egenartad utformning. När den svenska traditionen underbyggdes genom hegelska tankar, uppstod alltså en för Kyrkotidningen rätt originell åskådning, vari statskyrkligheten i Sverige fick en religiös och filosofisk motivering och vari lutherska ortodoxa tankar gjordes begripliga för tidens filosofer genom de hegelska tankegångarna och uttrycks-sätten. Att man direkt i hög grad utnyttjade vissa tyska teologer, särskilt Daub och Marheineke, innebar alltså inte, att man i sista hand stannade vid att efterbilda tyska tänkare.

På ett mycket intressant sätt framställer Wallgren,² hur situationen i Lund utvecklats alltifrån 1830-talet. Där fanns då tvenne strömningar, vilka sedan hade sina efterverkningar under hela århundradet och vilka båda var påverkade av Hegel. *Den ena* av dessa förband arvet från Es. Tegnér och den frihet från ortodox traditionalism, som man ansåg sig kunna finna hos honom, med en populariserad hegelianism av vänsterbetonad karaktär. Till denna strömning anknöts under hand liberal frihetsidealism och utvecklingsoptimism, och den gick senare delvis över i den lundensiska radikalismen, ibland socialt färgad, ibland antireligiöst eller i varje fall antiklerikalt bestämd. I anslutning till denna allmänna strömning (men stundom i klar motsats till den antireligiösa tendensen därinom) framväxte senare den lundensiska liberalismen, både på politiskt och teologiskt område. Redan Thomander stod denna strömning nära i vissa avseenden.

Den andra strömningen hade såsom förmedlare av de hegelska tankarna den för sin originalitet kände professorn i historia och filosofi i Lund Ebbe Samuel Bring, en äldre frände till E. G. Bring. Den historiesyn denne förmedlade till sina elever – och både E. G. Bring och W. Flensburg disputerade för honom – hade anknytning till en konservativt utlagd hegelianism, ett slags högerhegelianism.

Då Ahlman och Reuterdahl mötte hegelianismen i E. G. Brings ungdomsverk, ställde de sig ytterst kritiska däremot, och E. G. Bring synes ha riskerat sin akademiska befordran genom sitt för de äldre fakultetsmedlemmarna inopportuna ställningstagande i filosofiskt avseende. Vad Ahlman och Reuterdahl fruktade, var säkerligen vänsterhegelianismen; de ansåg det troligen omöjligt att i längden hålla borta dess inflytande, om man väl släppte in Hegel. I Tyskland hade ju Strauss 1835–36 utgivit sin *Leben Jesu*, där Hegels tankegångar till-

² Sid. 11 ff.

lämpats, och filosofi liksom teologi syntes därmed ha antagit en ny, radikalare form, vilken snart gav upphov till den bekanta Straussdebatten i Sverige. Emellertid har tydligen E. G. Bring aldrig känt sin position allvarligt hotad av Strauss. Det som Kyrkotidningen ville, blev först så småningom klart. Det uppfattades allmänt då tvärtom såsom en högkyrklig och konservativ teologi. Man skulle emellertid kunna säga, att det, som åsyftades, inte var en allmän reposition, då utgångspunkten snarare var, att det som främst behövdes vore en allmän vetenskaplig förankring av teologien, vilken satte in denna i sammanhang med andra vetenskaper och med allmän livsåskådning. Först därefter kunde man söka den rätta utgångspunkten för en sådan förståelse av tradition och bekänning, att dessas hela mening och värde kunde komma till sin rätt och icke — såsom inom upplysningsteologien och även inom den supranaturalism, som även Tegnér närmast företrätt — omtolkades och beskars i väsentliga avseenden.

Då man nu efteråt granskar den position, som författarna i Sw. kyrkotidning intog, är det påfallande, att kritiken mot dem av samtid och eftervärld har en helt annan innebörd än den, som motiverade Ahlmans och Reuterdahls opposition. Redan under Kyrkotidningens tid visade sig ju fronten gå mellan å ena sidan denna och å andra sidan frikyrkligt-reformerta och lågkyrkligt-pietistiska teologer eller förkunnare samt radikala kulturpolitiker. Och nu efteråt kan man väl visserligen långt bättre förstå det historiskt riktiga i Kyrkotidningens kristendomssyn än man inom motståndarelagret då gjorde, men samtidigt framstår dess begränsning i den sociala konservatism, som den innebar. Man var så upptagen av att rätta till de oriktiga vägar, som teologien hotade glida in på genom influens från rationalism och reformert sekttänkande, att man inte hade kraft att orientera sig i den faktiska sociala omvälvning, inför vilken samhället ställdes i och med industrialismen. Författarna i Kyrkotidningen hade ingen personlig erfarenhet av de nya ekonomiska och sociala villkor, vari landet kom att försättas genom lantbefolkningens proletarisering och den sakta växande industrialiseringen utan sökte en rätt väg och rätta uttryck för teologien mera för den gångna och ännu då närvarande tiden än för den kommande tid, då de sociala förutsättningarna oåterkalleligt förändrats, t. ex. genom att treståndsläran inte längre var en möjlig grundval för det etiskt-sociala tänkandet.

Kyrkotidningens teologi kan naturligtvis sägas vara ett utslag av den romantiska historiebetraktelse, som framträdde på många håll vid mitten av 1800-talet. Detta behöver emellertid inte innebära, att inte det ligger sanningar och värden av stor betydelse inneslutna i nämnda teologi. — Man kan ju fråga sig, hur nära förbindelserna varit mellan hegelianismen i Lund och personlighetsfilosofien i Uppsala. Ehuru man visserligen hade flera intressen och synpunkter gemensamma med den uppsaliensiska personlighetsfilosofien (t. ex. tanken på staten

såsom person), har man troligen inte bara varit reserverad mot Geijers liberalism utan även tidigt känt de tendenser till religiös liberalism, vilka (trots den politiska konservatismen) följde ur Boströms tänkande.³ Man måste också minnas, att

³ E. G. Bring (född 1814) var så ung under sin studenttid i Uppsala (1829—32), att man inte kan tala om någon sådan påverkan, som omedelbart kunde inspirera till självständigt tänkande; hans studier i Uppsala upptogs av förberedelser för filosofie magistergraden, inte minst av studier i latin. Tydligt har emellertid ungdomsåren i Uppsala varit betydelsefulla för hans allmänna utveckling. Han fick se och höra sådana män som Geijer, Grubbe, Boström och Atterbom och leva tre år i en av dessa påverkad miljö. Han talar själv i sina minnesanteckningar om betydelsen av de inflytanden han fick röna, de bekantskaper han fick göra och de livserfarenheter, som han fick mottaga i Uppsala, erfarenheter som han enligt sakens natur inte kunde få i Lund, trots det, att den akademiska undervisningen där i *vissa* ämnen synes ha varit mer givande än i Uppsala (i Lund fick han också tillfälle till långt större personlig kontakt med de akademiska lärarna än i Uppsala). I Uppsala hade han dock haft personlig beröring med bl. a. Adolf Törneros, som var hans lärare i latin, samt med A. E. Knös; första terminen umgicks han också i Sven Lundblads hem; denne var då ännu kvar i Uppsala såsom domprost och professor, ehuru han var utnämnd till biskop i Skara. Personlig samvaro hade han också med J. A. Butsch, vilken 1837 blev Lundblads efterträdare på Skara biskopsstol och som kom att intimt samarbeta med honom i olika sammanhang i framtiden.

Framför allt synes emellertid den vän- och kamratkrets, vari han rörde sig i Uppsala, ha haft stor betydelse för honom. Den ledande själen däri var den unge tänkaren Ernst Kjellander; denne synes då ha svängt om från en swedenborgskt färgad åskådning till en ortodox (jfr härtill *Arvid Norberg*, *Den kyrkliga väckelsen i Skaraborgs län*, 1939, sid. 153 ff., 159 ff.). Andra längre fram bemärkta medlemmar i kamratkretsen var sedermera professorn och biskopen A. F. Beckman, en bland dem, som *Kyrkotidningen* särskilt vänder sig emot i diskussionerna om samfundet och den enskilde, vidare G. D. Björck, slutligen biskop i Göteborg, C. A. Torén, den senare välkände professorn och domprosten i Uppsala, F. F. Carlson, sedermera berömd såsom historiker och statsråd, m. fl. Särskilt hade emellertid vänskapen med den idealistiske filosofen Ernst Kjellander kommit att betyda mycket för E. G. Bring, fast Kjellander avled redan 1835.

En intressant uppgift, som kan ställas efter Wallgrens undersökning av lundensarna, vore att undersöka förhållandet mellan deras åskådning och den filosofiska idélinje, som utgår från Geijer och Grubbe och som nådde en höjdpunkt i Boströms system och som sedan fortsattes av filosofer sådana som Sahlin och Ribbing samt på annat sätt av Vitalis Norström. E. G. Bring hade ju i sin tidiga ungdom suttit under Geijers, Boströms och Grubbes katedrar. Möjligen har detta så stimulerat hans historiska och filosofiska intresse att han blivit särskilt mottaglig för den hegelianism, som han senare mötte genom Ebbe Samuel Bring. Men det verkar inte, som om han (liksom inte heller W. Flensburg) någonsin vid utvecklandet av sina tankar direkt önskade anknyta dem till vare sig Geijer, Grubbe eller Boström. Man kände redan då olikheten mellan Hegel och Boström. Och *Kyrkotidningens* avgjorda anslutning till det hegeliska systemet i fråga om historieuppfattning och samhällsyn gjorde kanske, att en diskussion med den boströmska utformningen av den filosofiska idealismen syntes *Kyrkotidningens* teologer vara onödig. Man kände det gemensamma och ville inte slösa kraft på olikheterna.

Samma tid, som Sw. kyrkotidning utkom, pågick emellertid på filosofiskt håll diskussioner mellan boströmianism och hegelianism; J. J. Borelius, då lektor i Kalmar (från 1866 professor i Lund), utgav 1859—60 sin »Kritik öfver den boströmska filosofien»; själv företrädde Borelius närmast hegelianismen. I Lund tjänstgjorde Axel Nyblæus under den tid, under vilken *Kyrkotidningens* skribenter var verksamma; han var akademiadjunkt från 1853 och professor i prak-

lundensarna ständigt stod i kontakt med det gammallutherska fromhets- och kyrkolivet i Sydsverige och på Västkusten (en av E. G. Brings vänner i Lund var den schartauanske kyrkoherden i S:t Peters kloster Henric Cedergren), och för Reuterdahl framstod E. G. Bring i början — kanske delvis genom sin personliga affinitet till schartauanismen — såsom pietist. En uppgift för lundensarna var ju att i den nya tiden göra gällande de värden, som låg inneslutna i den ortodoxa lutherdomen, och de hade då anknytning inte endast till ortodoxiens lärda dogmatiska arbeten utan också till det lutherska fromhetsliv, som levde starkt i Skåne, på Västkusten och över huvud i södra Sverige. Såsom motståndare, mot vilka de kämpade, kände de varje tendens till överdriven individualism och till sekterism. I denna kampställning visade sig Hegelanknytningen som det bästa hjälpmedlet, och med hjälp av denna utvecklades lundensarnas teologiska syn till en verklig kultursyntes på luthersk grundval, en kultursyntes som sällan har kunnat genomföras så konsekvent som här. Också här framträder, vad Wallgren kallar »den svenska linjen»; den svenska enhetskulturen, byggd på treståndsläran, på konungadömet och enhetskyrkan, gav förutsättningar för en kultursyntes, förutsättningar, som inte förelåg på samma sätt på andra håll. Därför kan man också förstå, att sekterismens tänkesätt, främst i baptismens gestalt men också i den form, vari den under luthersk klädnad smugit sig in bland lågkyrkliga präster, kändes som en fiende, som måste övervinnas. Den *katolska* faran syntes då vida mindre än risken, att den svenska enhetskyrkan

tisk filosofi från 1856. Nyblæus representerade ju boströmianismen, och hans skrifter på 50-talet innebar från dess utgångspunkt försök till en uppgörelse med hegelianismen.

I denna svenska debatt mellan de olika riktningarna inom samtidens idealistiska filosofi är det rätt påfallande, att den dåvarande lundateologien inte deltagit. Deras sympatier har emellertid säkerligen stått på den hegelska sidan, men någon direkt uppgörelse eller personlig diskussion med Nyblæus eller andra boströmare synes inte ha förekommit. — Några årtionden senare, 1876, utgav E. G. Brings son Gustaf Bring (docent i prakt. filosofi i Lund 1876—80) en omfattande religionsfilosofisk avhandling, som närmast utgick från den position, som Nyblæus intog men som synes ha tillfredsställt inte blott E. G. Bring utan även hegelianen J. J. Borelius; avhandlingen hade som boktitel: »*Immanuel Kants förhållande till den filosofiska teologien. Även ett ord i våra dagars spörsmål: Kunna vi veta något om Gud?*» I viss mån kunde det däri visade intresset för och uppskattningen av Kant sägas också ha inneburit, att E. G. Brings lärare M. E. Ahlmans förkärlek för Kant fick en »Ehrenrettung»; då Ahlman på sin tid opponerade mot E. G. Brings hegelianism, hade han själv en av Kant och supra-rationalismen bestämd uppfattning.

Lärjungarna till Kyrkotidningens ledande teologer inom teologiska fakulteten, såsom Carl Olbers och Sven Libert Bring (en yngre kusin till E. G. Bring), företrädde däremot en utpräglat hegelsk filosofi såsom bakgrund för deras ortodoxa teologi.

Särskilt intressant skulle nu en jämförelse vara mellan lundateologernas historiesyn och den historiska skolan i Uppsala. För Wallgrens del hade en sådan fört utanför hans ändå mycket omfattande uppgift. Men nu skulle man önska en undersökning av det sakliga sammanhanget mellan romantikens konservativa historiker i Uppsala och författarna i Svensk kyrkotidning.

och enhetskulturen skulle sprängas genom reformert influerad individualism, allra helst som sekterna och av anglosachsiska väckelserörelser påverkade präster mer och mer kom att understödjas av den mäktiga liberal-radikala politiska strömningen i landet. Kyrkotidningens inställning var allt annat än opportunistisk; den kämpade ständigt i motvind både på det kyrkliga planet och på det kulturella och politiska området.

Det vore emellertid ett misstag att tro, att Kyrkotidningen blott företrädde en allmän tendens till reaktionär konservatism. Till dess program hörde för visso att slå vakt om de värden, som den lutherska ortodoxien representerade. Men idealet för Kyrkotidningen var, såsom redan påpekats, icke reparation utan i stället kultursyntes. De kristna tankarna borde genomtränga kultur- och statslivet. Därför blev statskyrkan, religiöst mycket grundligt motiverad, deras program. Minst av allt önskade de en teologiens isolering från kultur- och statslivet. Teologien representerade vissa sanningvärden, förutan vilka kultur- och statsliv måste urarta. På sätt och vis sökte man förverkliga tanken »anima naturaliter christiana»; blott i kristet sammanhang kunde, menade man, både den enskilde och samhället nå det, som de var ämnade och skapade till att vara, och de erhöles så blott genom Kyrkan sin egen fulländning och sitt sanna förverkligande; de uppnådde blott så sin inneboende bestämmelse. På motsvarande sätt kunde aldrig teologien utvecklas som ett från övrig vetenskap fristående värdesystem, utan det var nödvändigt att från början uppvisa teologiens sammanhang med vetenskap överhuvud. Teologien utvecklade i själva verket, kunde man säga, den högsta vetenskapliga sanningen, men därmed stod den i samband med alla andra former av sanning och vetenskap.

Till de kultursyntesens och den ortodoxt lutherska enhetskyrkans ideal, som man levde för, hörde också faktiskt – trots vad man vanligen menar – en förvånande vidhjärtad förståelse för olika tänkande, också för motståndarna. Tonen i Kyrkotidningen är aldrig hätsk utan alltid lugnt framställande, sakligt argumenterande. Då Kierkegaard givit ut *Øjeblikket*, vilken skrift ju måste teta sig som en hädelse för Kyrkotidningens män, avvisade man lugnt de fruktansvärda anklagelserna och framlade sin egen kyrkosyn, men man slutade med en erinran, att »huru orättvisa hans beskyllningar, huru bittra hans försmädelser än mången gång äro, så torde det dock icke så sällan om honom få gälla, att han smädat, emedan Herren bjudit honom att smäda». I fråga om landsförvisningsstraffet för sekterister ville man till att börja med bibehålla detta i princip såsom en proklamation om enhetskyrkans idé – men helst inte tillämpa det! Senare övergav man emellertid helt den tanken, då man nämligen inte ville godtaga borgerliga straff på detta område.

Att synen på den lutherska enhetskyrkan och på samhället kunde genomföras

med så stor konsekvens på olika områden, som skett, tillhör det märkligaste i Kyrkotidningens teologi. Denna betydde ju, såsom påpekats, minst av allt i den meningen en exklusivt teologisk inställning, att man skilde ut teologien och religionen som ett särskilt område i livet. Tvärtom betydde religionen en utgångspunkt att förstå andra kulturella problem, framför allt samhällslivets. Därför kom också den politiska individualismens företrädare att känna Kyrkotidningen som en motståndare av betydelse, mot vilken man också riktade de hårdaste slag.

Sedan Wallgren med objektivitet och minutiös omsorg framställt den teologi som Kyrkotidningens på sällsynt harmoniskt sätt samverkande teologer framlagt (de var alltför aristokratiska till sin läggning och dessutom för mycket höjda över ett vanligt självhävdelsebegär och därmed även över sådana tendenser, som gör varje professor till en man »anderer Meinung», för att vilja markera inbördes olikheter eller särskilt betona olika nyanser i synpunkter sinsemellan), kan man nu väl anställa en del reflexioner beträffande den »stora fakultetens» teologi, som blir naturliga för en teologisk bedömare ett sekel efter dess verksamhet.

Det är därvid ytterligare särskilt *en* synpunkt, som här skall diskuteras, nämligen den begränsning i själva diskussionsbasen, som den hegelska utgångspunkten för deras resonemang betydde.

Att betrakta en sådan åskådning som Sw. Kyrkotidnings såsom irrelevant i våra dagar, *därför att* den rör sig i hegelska tankeformer, vore, såsom ovan antytts, säkerligen kortsynt. Bortsett från det, att Hegel historiskt sett representerar en kanske senare inte uppnådd höjdpunkt i filosofisk spekulation, har han ju givit uttryck för en skarpsynthet och en vishet i många frågor, som gör, att man ständigt med behållning kan stanna inför vissa tankegångar hos honom. Likväl kan man ju inte komma ifrån att det hegelska tänkandet (också bortsett från alla de filosofiska invändningar, som man kan göra däremot), just i dess kultursyntes (vilken alltid lätt övergår till en religionssyntes) innebär, att teologien infogas i en ram, som kan komma att skjuta vissa kristna perspektiv åt sidan. Det vi här vill betona är alltså inte den kritik, som riktats och kan riktas mot all hegelianism från filosofisk-logisk synpunkt, utan de *teologiska* följder av diskutabel art, som Hegel-anslutningen medförde.

Man kunde kanske därvid fästa uppmärksamhet på ett drag i Kyrkotidningens polemik mot individualismen. Man var angelägen att påpeka, att man visst inte ville förringa individens värde och betydelse genom att blott framhålla samfundets rätt och intressen. Men man sökte en syntes mellan individens och samfundets krav, en rätt *balans* mellan individ och samfund, en balans, där individen

kom till sin rätt utan att göras absolut och där individen fostrades in i samfundets gemenskap och därför det rätta inte enbart kunde bestämmas genom vad individen ansåg såsom det riktiga och såsom uttryck för samvetets krav, utan där hemvisten för det rätta var den *i samfundet* levande känslan för det rätta, »samfundssamvetet». Genom denna balans ville man undvika å ena sidan autokratiens och despotismens och å andra sidan individualismens ensidigheter. (Bakom det förkättrade uttrycket »samfundssamvetet» ligger den enkla tanken, att det rätta inte kan bestämmas blott av den enskildes känsla utan måste stå i relation till en i samfundet gemensam uppfattning av vad det rätta måste innebära.)

Med denna anläggning av diskussionen blev kritiken av sekterismen mer inriktad på *ensidigheten* i denna än på själva dess kvalitet; vi kunde med senare utarbetade teologiska uttryck säga: på det egocentriska drag, som kan vara dess fara. Kyrkotidningen hade förstås alldeles klart för sig, att bakom sekterismen låg reformerta impulser. Kyrkotidningen betraktade sig som företrädande den rätta medelvägen mellan reformert individualism och katolsk auktoritetstro. Därvid kunde den synpunkten (som senare blivit relevant, främst genom den moderna lutherforskningen) komma i skymundan, att differensen mellan de olika kristna konfessionerna mindre kan betraktas som en skillnad med avseende på den olika värderingen av samfundets auktoritet och individens rätt och behov än som olika sätt att fatta människans relation till Gud, hennes väg till frälsning, man kunde säga hennes olika syn på rättfärdighetens innebörd. (Att så inte helt är förhållandet för Kyrkotidningens del, skall dock nedan framhållas.) — För Luther stod ju i sista hand hans egen syn inte fram som en rätt medelväg mellan Rom och Zwingli, resp. svärmarna. I stället tedde sig båda dessa, trots en ögon-skenlig motsats, såsom representerande *samma* eller *en likartad* hållning, nämligen så tillvida, att det gällde att förskaffa sig själv rättfärdighet inför Gud på ena eller andra sättet, vare sig detta skedde genom delaktighet i Kyrkan med dess mässa och offertjänst eller genom höjandet av individens fromhet i omvändelse och individuell helgelse. Då Luther kan beteckna båda dessa vägar som olika former av *samma* »gärningsfromhet», av »förtjänsternas» frälsningsväg, måste detta te sig som orättvist, sakligt och historiskt, om man inte helt förstår, hur Luther menade det. Han hade emellertid en enastående skarpblick för det egocentriska i *varje* försök att på ena eller andra sättet försäkra sig — i motsats till andra — om frälsning och salighet. Vi behöver inte här närmare utveckla dessa synpunkter hos Luther, inte heller erinra om, att man förvisso också inom lutherdomen ofta på olika sätt hemfallit åt av Luther avvisade former av »gärningsfromhet» och att själva termen »rättfärdiggörelse genom tro» kan komma att täcka verkfromhet (om nämligen *tron* fattas som ett visst krävt försanthållande,

en egenskap eller över huvud något förtjänstfullt, som människan kan förskaffa sig).

Tydligt är emellertid, att det, som från denna synpunkt måste kritiserats t. ex. i sekternas religiösa inställning, inte bara är en överdriven *betoning* av individens rätt och ett oberättigat *undanskjutande* av samfundets rätt, utan att kritiken måste inriktas på tendensen till en i en mening egocentrisk syn på frälsningen. Uppfattningen av evangeliet företer därför i deras teologi en annan kvalitet än den, som Luther menade sig ha upptäckt såsom Bibelns budskap.

Det var för Luther alltså olika religiösa *kvaliteter*, som det var fråga om, kvaliteter, som präglade de olika formerna av åskådning. Sekterismen företrädde, kunde man säga, inte bara en ensidighet utan en helt annan religionstyp än lutherdomen, vilken aldrig kunde göras luthersk genom att mer betona samfundets betydelse, då den i själva roten var annorlunda och då den med de centrala religiösa begreppen (frälsning, tro, rättfärdiggörelse, helgelse) måste *mena* något annat än vad därmed menas inom luthersk teologi.

Detta att man (kanske särskilt W. Flensburg) i Kyrkotidningen gärna tänker s. a. s. i syntes-kategorier och inte så mycket under fixerande av olika kvaliteter i fromhetsinställningen, kan sammanhålla med en tendens till ett visst monistiskt betraktelsesätt, vilket ligger nära till hands för företrädarna av en stor kultursyntes. Utvecklingstanken låg i luften under 1800-talet, inte bara sedan naturvetenskapen lanserat den i Darwins form utan även tidigare i de idealistiska filosofiska systemen. Och med den nämnda »syntes-tanken» sammanhänger en utvecklingstanke. Individens skulle fostras att utveckla sig till en harmonisk lem i samhällets helhet, och denna utveckling kunde ske rätt, om ensidigheter i åskådningen undveks. Målet för utvecklingen vore en slutlig harmoni mellan samfund och individ. Sinnet för kampen mellan gott och ont eller mellan kvalitativt olika tänkta religioner låg därför mer fjärran för Kyrkotidningens i en mening idealistiska teologer. Det är nu egendomligt att tänka på att dessa teologer, som kunnat tecknas som orientaliska mörkmän, i själva verket hade svårt att helt få fram vissa sidor av bibelns och reformationens syn just på grund av sin optimistiska syn på utvecklingen och det allmänna beroende av idealistiska tankar, vilket gjorde dem främmande för ett dualistiskt perspektiv på tillvaron.

En blick framåt från Kyrkotidningens tid är intressant. E. G. Brings dotterson Einar Billing växte upp i gammalkyrklig luthersk fromhet, bestämd av föräldrarnas, inte minst moderns inställning, vilken i hög grad återgav hennes faders, E. G. Brings syn. Också E. Billings fader, Gottfrid Billing, företrädde en kyrkosyn, som var Kyrkotidningens teologi närstående. Gottfrid Billing, som utbildats under »stora fakultetens» inflytande, företrädde en senare fas av den teologiska strömning, som utgick från Sw. kyrkotidning. Einar Billing mötte emellertid

under sin studietid den liberala teologiens exegetik och tvingades till en uppgörelse med denna, närmast i Wellhausens form.⁴ Under Billings betydelsefulla kamp för att ge rätt åt historiskt sanningsökande och samtidigt åt det, som han under hela sin uppväxt erfarit såsom det religiöst bärande, utmejslades hans historiesyn, vilken visserligen inte är densamma som Kyrkotidningens men som dock kan ha en förutsättning i det sätt, varpå man inom denna krets sett på historien. Samtidigt kan man ge akt på, hur för Einar Billing en från Kyrkotidningens historiesyn skiljaktig åskådning framväxer. *Frälsningshistoria* var för Billing inte omedelbart identisk med historia i vanlig mening. Frälsningshistorien var en profeternas tolkning av historien. Med detta perspektiv var utvecklingstanken skjuten åt sidan till förmån för tanken på Guds kamp mot sina fiender, hans ledning av händelserna genom hans ingripande i mäktiga gärningar, varigenom gudsfientliga makter nedbröts. Det dramatiska perspektivet förbands med ett dualistiskt (senare särskilt betonat av G. Aulén).

Det var det, som E. Billing fattade som profeternas historiesyn, som för honom blev utgångspunkten för hans karakteristik av det israelitisk-bibliska betraktelsesättet av livet och historien, i motsats till det grekiska, där kretsloppet var den typiska tanke, som utgestaltade synen på världsloppet. Så skilde Billing faktiskt mellan tvenne religionstyper, tvenne kvaliteter, som visserligen ingått i en syntes, som skapat hela den europeiska kulturen, men vilkas principiellt olika strukturer dock kunde fastställas. Härigenom har Billing, som i mycket kan sägas ha sitt ursprung i Kyrkotidningens åskådning, fört det ofta angripna och ringaktade spekulativa draget däri vidare; han har upplöst den monistiska tendens, som trots all kritik av Hegels panteism dock fanns kvar däri, och ersatt denna med en historiebetraktelse av dramatisk art, där Gudsgärningen innebär stridshandlingar mot ondskans makter och där därför historieförloppet blivit ett spännande drama, en kamp mellan Gud och hans fiender. Samtidigt måste erinras om, att Billing alltid såg arvet från Hellas såsom en oförytterlig ingrediens i vår kristna tro. Han förföll aldrig till ett så enkelt betraktelsesätt som att man bara hade att välja mellan ett (kristet riktigt) profetiskt-judiskt och ett (kristet sett förkastligt) grekiskt perspektiv. Just vår *kristna* kultur är sammansatt av element från båda hållen. Likväl kan sägas, att hans framanalyserande av profeternas historiesyn innebär något i förhållande till stora fakultetens av romantiken bestämnda historiesyn helt nytt. Billings dramatiska syn har ju senare vidare utvecklats, men det är intressant att se, huru hans vidareförande av den stora fakultetens historiesyn samtidigt kan sägas innebära en immanent kritik av just de drag i denna teologi, vilkas brister från luthersk och biblisk ståndpunkt det

⁴ Jfr särskilt Einar Billings egen skildring av denna uppgörelse i hans »Herdabref».

var omöjligt för teologerna på 1860-talet att upptäcka. En senare teologi har så varit ägnad att skärpa blicken för kvalitativa motsatser inom religionens värld (man kan därvid tänka på Auléns betonande av kampen med ondskans makter och försoningen såsom ett övervinnande av det onda, eller på Nygrens genialt skarpsinniga analys av den säregna kvaliteten i den kristna kärleken).

Detta kunde förresten ha relevans också på politiskt område. Det kan väl synas, som om nu den politiska olikheten mellan Väst och Öst skulle bestå i att Västern ensidigt hävdar individualismens ideal och rätt och att Östern företräder tanken på Statens rätt och primat. Det kan då förefalla, som om inte någon annan lösning finnes här än vissa försök till kompromiss mellan å ena sidan betonandet av värdet av individens egoistiska självhävdelserätt och dess resultat i kapitalismen samt å andra sidan reaktionen mot denna i den konsekventa socialismens anspråk på statens ohämmade makt. I grunden kommer emellertid kompromissen då att gälla tvenne olika former av mänsklig egoism. Om än en kompromiss här kan leda till att vissa ytterligheter undviks, uppnås dock näppeligen något verkligt nytt på detta sätt, något som bryter det egoistiska schemat både i den form den har hos individualismens och hos den totala statsmaktens företrädare. Också här kräves något mer än ett syntes-tänkande, nämligen en klar blick för den andliga kvalitet, som inte är en form av mänsklig självhävdelse.

Då nu Kyrkotidningens »syntes-tänkande» framhållits, må till slut dock i rättvisans namn påpekas, att tendensen till detta tänkande i Kyrkotidningen dock inte helt dominerar dess åskådning utan begränsas genom andra tankegångar. E. Billings teologi har över huvud säkerligen i långt större utsträckning, än vad som hittills observerats, sin grund och utgångspunkt i Kyrkotidningens tänkande; om han sakligt sett övervinner *en* tendens i detta kan han sägas fullfölja andra. Det finns en påtaglig släktskap mellan E. Billings sätt att tänka och hans morfader E. G. Brings. Därvid bör också observeras, att den benägenhet, som man kan finna i Kyrkotidningen, att se på lutherdomen som den rätta medelvägen mellan katolsk auktoritetstro och reformert individualism, mellan ett överdrivet betonande av samfundet och kyrkans anstaltskaraktär å ena sidan och individens omvändelse och tro å andra sidan, hade en bestämd begränsning, vilken gjorde, att man aldrig helt hamnade i allmän filosofisk spekulering utan i sista hand alltid stannade inom bibelns tankevärld. Vi skall därför något fästa uppmärksamheten på, hur redan i Sw. kyrkotidning det fanns tankegångar, som hindrade den ovan kritiserade tendensen till »syntes-tänkande» att helt dominera. Preliminärt kunde sägas, att om Kyrkotidningens försök att utnyttja Hegel för att nå ett vetenskapligt hållbart, filosofiskt godtagbart tänkande ledde den att söka den rätta medelvägen mellan betoningen av samhällets auktoritet och av individens rätt och betydelse, så förde dess beroende av Bibeln den att tänka i

andra kategorier. Det bibliska inflytandet, delvis förmedlat av traditionen från Luther genom ortodoxin, förde mer i riktning att betona det säregna i den kristna kärleken.

Med det ideal, vartill det hegelska tänkandet angivit formen, var ju för Kyrkotidningens män Bibelns tankar om Guds kärlek, om rättfärdiggörelse och om människorna såsom hans och varandras tjänare sammanbundna. Faktiskt gjorde detta bibliska ferment, att i sista hand uppgiften aldrig blev *endast* en balans eller syntes mellan tvenne former av mänsklig egoism. Det fanns något, som bröt den principiella egoismen, nämligen tanken på den självutgivande kärleken. Den tanken fanns ju i Kyrkotidningen som en självklar förutsättning. Och den tanken innebar i sista hand, att aldrig någon än så väl avbalanserad jämvikt mellan individ och samhälle blev Kyrkotidningens sista ord. Den tanken är, som antytts, också i våra dagar något, som egentligen inte heller det politiska tänkandet borde kunna avvara. Utan den kristna kärleken kan nämligen kompromissen mellan stat och individ icke nå upp till något nytt; kampen däremellan blir ett spel, där ingen har rätt, där »billighet» i Luthers mening inte är möjlig.

Kyrkotidningens kultursyntes kunde inte bli bärande länge; de radikala och sekteriska krafterna tog väldet i stat och kyrka, och deras sista seger vore väl nu, om man lyckades helt lösa bandet mellan stat och kyrka. Det ödesdigra i detta vore inte alls blott, att ett i sista hand orimligt individualistiskt ideal (tanken på kyrkan som sammanslutning av vissa enskilda, som företräder en viss åskådning) genomfördes, ett numera omodernt ideal, sedan individualismen på andra områden redan besegrats (ingen företräder väl nu en extrem individualistisk kapitalism!). Det mest ödesdigra vore att den tanke skrinlades och betraktades som en subjektiv åsikt inom en liten religiös grupp, att både individ och samfund är tjänare åt den Gud, som givit människor budet att älska varandra. Så bleve staten verkliga företrädare för statsegoism, i strid med privat egoism. Intet högre mål bleve då erkänt än det att uppnå en mot vissa styrkeförhållanden svarande balans mellan statens och vissa gruppers makt och egoism. Detta skulle innebära den eviga klasskampen. Förbindelsen mellan staten och Kristi kyrka innebär däremot — även om denna förbindelse är svag — en inte helt tillstängd väg till den kultursyntes, där en gudomlig kärlek ses som en reell makt och som något, varigenom samfundet i sista hand inte stannar i att betyda en reglering av vilda djurs kamp med varandra utan innebär ett samarbete mellan bröder. Ty den tanken, att människor verkliga är bröder, förutsätter tanken på en Fader.

Om man jämför den av Bibelns tankar begränsade syntes- och balanstanke, som Kyrkotidningen företrädde, med de statsideal, som behärskar nutiden, var näppeligen någon makt finnes, som står över både stat och individ och som såsom Kärlekens makt ger tillvaron sammanhang och mening (varigenom också

relativiteten både i individens och samfundets krav blir klar), framstår Kyrkotidningens samhällssyn som långt djupare. Just dess bundenhet vid bibelns tankevärld ger den möjlighet att se en mening i tillvaron och ett mål för jordelivet. Därigenom blir också både samfund och individ företrädare för värden, vilkas relativitet inte bara framträder i deras inbördes begränsning utan vilka själva kan utvecklas till en rätt fullkomning genom att de presenterar uppgifter, givna av Gud.

Vi återvända emellertid efter dessa utvecklingar till Wallgrens analyserande framställning av Kyrkotidningens teologi. Det är märkligt, att denna teologi under individualismens och sekterismens tid kunde göras gällande och att dess lutherska men inopportuna betraktelsesätt för generationer verkligen förmådde rädda en del av de värden, som ligger i Svenska Kyrkans tradition. Mycket tack vare denna teologi och det andliga inflytande, som dess företrädare utövade, finns nu en kyrka, som inte inifrån helt förtärts genom att dess principer utbytts mot inomkyrkliga reformerta tendenser⁵ och mot sekterism. Det fanns t. ex. en kyrklig tradition att bygga på, då senare unglyrklygheten i E. Billings form framträdde, liksom då lutherrenässansen satte in. Och då högkyrkliga strömningar med mer anglikansk orientering började göra sitt inflytande gällande, fanns ännu möjlighet, att dessa kunde finna vägen tillbaka till luthersk kyrklyghet (vid 1800-talets mitt kallade man ju Kyrkotidningen »högkyrklyghet», ehuru denna »högkyrklyghet» hade helt annan innebörd än anglikanismens) och inte blott betyda ett pendelslag i en sådan växling, där efter lågkyrklyghetens ytterlyghet en denna motsatt katolicerande anglikanism får en tids välde inom kyrkan.

Wallgrens avhandling håller sig, såsom ovan påpekats, strängt till den tid, som skall skildras, och den innehåller inga dolda värderingar, utförda från senare vunna teologiska positioner. Men likväl kan man inte undgå att få en känsla av aktualiteten i de problem, som behandlas. Svårlygheten att icke blott hålla rätt kurs mellan tendensen att låta Kyrkan uppgå i staten och å andra sidan att se Kyrkan som en sammanslutning av omvända enskilda utan att förstå Kyrkans väsen såsom något annat och djupare än blott en förbindelse mellan dessa betraktelsesätt, den svårlygheten består ju alltjämt. Ibland är det väl sådana grupper, som idag kallar sig »högkyrklygha», som intar den plats, som de »väckta» och sekteristerna intog på Sw. kyrkotidnings tid. Kyrkotidningen inskärper tanken på ansvaret för *hela* folket, på faran, att kyrkan fattas som en grupp

⁵ Den konsekventa kalvinism, som utvecklats t. ex. i Holland, synes näppeligen ha påverkat väckelsekretsar i Sverige. Det reformerta inflytande, som här var relevant, kom ju från reformerta sekter och anglosachsisk lågkyrklyghet, varmed vissa former av typisk pietism stundom kunde förbindas. Därför blev här reformert influens stundom jämställd med sekteriska tendenser.

»religiösa», som i egocentrisk avskildhet blott tackar Gud, att de inte är som de publikaner och syndare utan avskilt sig från dessas väg. Såsom på Sw. kyrkotidnings tid främlingskapet för en samfundssyn, som inte orienterats ut ifrån individens åsikter, lycka och självhävande, förband företrädare för kulturradikala och religiöst-sekteriska idéer i strid mot »statskyrklighet», så är ju fallet ofta alltjämt. Men en med sekterismen besläktad syn på kyrkan såsom en sammanlutning av individer med särskilda religiösa åsikter har ju nu blivit så vanlig, att den ibland betraktas såsom självklar. Så kan det visserligen pekas på, att Sw. kyrkotidnings tankar inte slagit igenom och segrat. Tvärtom har ju ett frikyrkligt betraktelsesätt blivit vanligt också bland dem, som tro sig företräda kyrkliga synpunkter. Men likväl har Kyrkotidningens tankar utgjort en hämmande faktor, så att tendenserna till biblicism och legalism och till sekterisk pietism inte blivit helt förhärskande inom kyrkan. Dessa tendenser vill spränga det band mellan kyrka och stat, som Kyrkotidningen fann betyda ett uttryck för *hela folkets* samhörighet under rättfärdighetens och nådens makt. Fortfarande är de banden inte *helt* lösta, och Kyrkotidningens idéer har inte heller visat sig alldeles oriktiga.

Kyrkotidningens män arbetade ju, såsom påpekats, i svår motvind. Den forskning över Luther hade inte heller börjat, som lärt oss att skilja mellan å ena sidan dennes återupptäckt av nytestamentliga tankar och motiv och å andra sidan lutherdomens delvis bristfälliga återgivande av Luther. Kyrkotidningens lutherska orientering hade sin fasta punkt i traditionen från *ortodoxien*, vilket inte blott var dess styrka utan även dess begränsning. Därigenom bands den nämligen stundom vid ett onödigt konservativt betraktelsesätt, vilket ytterligare stärktes genom romantikens historiesyn. Särskilt torde bundenheten vid treståndsläran ha skymt blicken för nödvändigheten att framföra och tolka kristendomens budskap i en genom industrialismen socialt förändrad värld. En rad olika historiska omständigheter, särskilt angelägenheten, att inte kristendomssynen skulle upplösas på de vägar, som tendenser till unitarianism, religiös liberalism och individualism angav, torde ha kommit Kyrkotidningens teologer att mer hävda de gamla värdena och intaga en konservativ position än speja efter Kyrkans väg i en ekonomiskt och socialt ny tid.⁶ Man kan förstå, om man än måste beklaga

⁶ Man kan fråga sig, i vad mån författarna i Svensk kyrkotidning varit beroende av sin uppväxtmiljö så, att deras åskådning blivit bestämd av deras begränsade erfarenhet. Att de icke förstätt och genomtänkt konsekvenserna för samhällslivet av industrialiseringen, så som t. ex. E. G. Geijer under dennes senare perioder, är tydligt.

I socialt avseende har de växt upp och i allmänhet rört sig inom kretsar med gammalkyrklig och konservativ inställning. A. N. Sundberg stammade från en välställd borgerlig familj i Uddevalla; fadern var hattmakare där. Tänkesättet var konservativt. W. Flensburg hade sitt ursprung i skånsk prästgårdsmiljö; hans fader var prost i Vellinge och även hans farfader var

denna dess, också för framtiden rätt ödesdigra, konservatism. Här har »den stora fakultetens» andlige arvtagare, Einar Billing, sett långt klarare, ja egentligen pekat på social-etiska uppgifter och problem, som alltjämt vänta på sitt full-

skånsk prost och kyrkoherde. E. G. Bring blev tidigt faderlös; hans far, med. doktor assessor S. H. Bring, hade varit stadsläkare i Askersund och brunnsläkare i Medevi; farfadern hade varit kyrkoherde och prost vid S:t Petri i Malmö. Under uppväxttiden vistades E. G. Bring mestadels på mindre herrgårdar hos sin moders, U. Silfverswärds, släktingar. Det var alltså i en enkel herrgårdsmiljö han fick sina ungdomsintryck. Genomgående innebar detta dock inte en självklar konservatism. För hans åskådning var i hans ungdom Getingeprosten A. P. Aurelius ganska bestämmande. Denne hade tillhört oppositionen mot Gustaf III, och han var, ehuru i kyrkligt avseende ortodox och fientlig mot neologien, i politiska tänkesätt nog något påverkad av de franska revolutionsidéerna. E. G. Bring berättar i sina minnen, att Aurelius' och andra herrars tänkesätt under hans ungdom i Halland ingivit honom såsom en trosartikel, att endast en oppositionsman kunde vara en rätt fosterlandsvän och redlig man; först i Uppsala, där han åhörde bl. a. Geijer och Grubbe 1829—32, gick det upp för honom, att saken kunde förhålla sig annorlunda.

Med avseende på religiös miljö har E. G. Bring säkerligen mer än de andra författarna i Sw. Kyrkotidning stått företrädare för pietism och lågkyrklig väckelse personligen nära. Han hade alltid förståelse för den schartauanska ortodoxa pietismen, men han hade dessutom ständigt nära personlig beröring med personer, som tillhörde av anglosachsisk väckelse påverkad fromhet. För övrigt hade han i sitt eget hus ständigt en viljebestämd och talför swedenborgare; hans svärmöder, Anna Fredrika Ehrenborg, som tidigt blivit änka, hade nämligen påverkats av väckelsefromheten i Västergötland och efter sin makes död särskilt av swedenborgianismen där (hennes make C. M. Ehrenborg hade varit v. landshövding i Skaraborgs län och ägde herrgårdar där). Hon stod eljest över huvud alltid nära lågkyrkliga väckelsemän. Hon vistades ständigt i E. G. Brings hem och hade en mycket oförbehållsamt uttalad uppfattning om de många teologer som besökte detta. — Hennes dotter, E. G. Brings maka M. U. Bring, ansågs personligen något pietistiskt inställd, ehuru hon delade sin makes kyrko- och samhällssyn. Dennes syster var Betty Ehrenborg, känd såsom författarinna av psalmer med anglosachsisk väckelse-ton; hon var från 1856 gift med redaktören för Wäktaren, baron August Posse, en av de ledande inom den lågkyrkliga väckelsen. — Nämnas kan också, att E. G. Bring alltid stod i bästa förhållande till sin yngre kusin Johan Christoffer Bring, från 1862 föreståndare för Ersta diakonissanstalt, vilken fått inspiration till sin gärning bl. a. från tyska, pietistiskt ledda diakonissus. — E. G. Brings sväger Richard Ehrenborg tillhörde Evangeliska fosterlandsstiftelsen.

Man kan därför inte säga, att den miljö, där E. G. Bring rörde sig, var exklusivt hög- eller statskyrklig. Den åskådning, som framlades i Kyrkotidningen och som han konsekvent företrädde hela livet igenom, var från början noggrant teologiskt och filosofiskt genomtänkt och ändrades inte genom påverkan senare. Däremot torde både ungäntet och personlig läggning gjort honom förstående för motståndare, så länge det inte gällde principalsaker.

W. Flensburgs åskådning torde ej heller ha ändrats. Genom Erik Wallgrens avhandling har Flensburgs teologi för första gången framlagts i hela sitt sammanhang. Det är nu tydligt, att Flensburg, i motsats mot vad hittills stundom antagits, varit en teologisk tänkare av hög rang, som redan i de filosofiska ungdomsskrifterna visade sin skarpsinnighet; flera av Kyrkotidningens mest filosofiskt ingående och omständliga artiklar har författats av honom.

A. N. Sundberg hade väl från början sitt intresse mera inställt på praktiska än på spekulativa frågor, men han företrädde teoretiskt livet igenom den i Kyrkotidningen framlagda åskådningen. Hans markerade motvilja mot vissa drag i den pietistiska livsstilen torde från låg- och frikyrkligt håll ha skapat den uppfattningen, att han icke vore »from» utan »världslig». Hans

följande och sin lösning. Däremot såg Kyrkotidningens teologer, vad man sällan sett så klart, nämligen begränsningen också i de värden, som demokratien medförde, och framför allt faran i den syn på kyrka och samhälle, som sekterismen företrädde.

Det beklagansvärda i den sociala konservatism, som förbands med den sakligt sett på många punkter djupa lutherska teologi, som Kyrkotidningen företrädde, blir särskilt markant, om man ger akt på de frågeställningar, vari kyrkligt ställningstagande råkade in i under det senaste seklet. De olutherska, reformerta och sekteristerna liksom de kulturradikala förband stundom kravet på sociala reformer med sin åskådning. Alternativet kom då stundom att bli: i och för sig berättigade och mot samhällsutvecklingen svarande reformer, förbundna med en oluthersk eller sakligt undermålig teologi, resp. direkt okyrklighet och antiklerikalism, *eller* en på det hela taget god luthersk teologi, förbundna med konservatism i vissa sociala och politiska frågor. Att detta alternativ var olyckligt, torde man nu vara tämligen enig om. Bl. a. blev följden, att den segrande liberalismen ofta förbands med en individualistiskt, sekteristiskt eller spiritualistiskt inställd teologi, som företrätts av motståndarna till Kyrkotidningen. Därmed blev hela synen på kristendomens innebörd hos stora folklager förvänd; man bedömde denna antingen på ett för den lutherska kyrkan främmande spiritualistiskt sätt och kunde på dessa villkor acceptera den, eller man avvisade all kristendom såsom fientlig mot radikala sociala reformer. Och denna syn tycks ha bitit sig fast också sedan 1800-talets krav på individens obegränsade rätt och frihet slagit om i ett nästan motsatt betraktelsesätt och samfundets rätt hävdats på långt mer ensidigt och brutalt sätt än någonsin av de teologer, som för hundra år sedan ansågs ensidigt föra samfundets talan gentemot individens rätt.

I våra dagar har vi ju nämligen fått uppleva, att den individualism på det sociala området, som ansågs som ett självklart värde på Kyrkotidningens tid, av historiens nödtvång (framträdande särskilt på det ekonomiska planet) stundom

senare politiskt inflytelserika ställning förband för många uppfattning kyrklighet med konservatism.

Spänningen mellan Kyrkotidningens åskådning och de lågkyrkliga i Skåne torde ha avtagit mot slutet av seklet. I teologiska fakulteten företrädde visserligen Carl Olbers en mot lågkyrkighet och sekterism absolut avvisande hållning, men Flensburg förstod såsom biskop att möta lågkyrkligheten med sin kända, stundom kanske litet sarkastiska mildhet.

I Linköpings stift, där E. G. Bring 1861–84 var biskop, tillväxte starkt både frikyrklighet och lågkyrkighet under senare delen av 1800-talet. Men ingen torde på allvar ha ansett honom vare sig »världslig» eller »ofrom». Trots hans i en mening strängt högkyrkliga och ortodoxa lutherska inställning, vilken hävdades med full klarhet, synes även dissenters i allmänhet ha haft förtroende eller respekt för hans personliga, djupa fromhet. För teologiskt osäkra och pietistiskt sinnade prästmän hade detta, tillsammans med hans personliga förståelse för pietismen i olika former, en särskild betydelse.

slagit om till ett statssocialistiskt eller statsabsolutistiskt betraktelsesätt. Kyrkotidningen innebar, såsom framhållits, i sista hand inte det, att det blott kunde bli fråga om en kamp eller en växling mellan en egocentrisk individualism och en lika egoistisk kollektivism; den sökte det rätta i en frihet för individen, vilken frihet själv utvecklades till sin fullhet i och genom samfundet, och den kunde se detta ideal inte bara därför, att den sökte förmedlande vägar mellan ytterligheter, utan tack vare att den som ögonmärke hade den *kristna* frihet, vars drivkraft och innebörd inte var av egoistiskt slag och som inte var grundad på och utvecklades i vare sig individens eller kollektivets självhävdelse.

Kyrkotidningen hade ju emot sig starka andliga makter, som strävade i annan riktning, inte bara baptistisk sekterism och radikalt individualistisk kyrkofientlighet (»revolutionär rabulism» kunde man kalla den) utan också from lågkyrklighet och kristet färgad liberalism; just av den uppsaliensiska lågkyrkligheten och den kristna liberalismen angreps den ju särskilt häftigt. Senare forskningar kan fastställa, hur mycket djupare och klarare den såg på kristendomens innebörd än även sådana motståndare som Viktor Rydberg i Siste Athenaren och Bibelns lära om Kristus. Trots att Rydberg naturligtvis på särskilt sätt hade något att ge samtiden, innebar ju den bild av Gamla kyrkans lärostrider, som framställdes i nämnda skrifter, rent historiskt sett säkerligen en missbedömning både av bibeln och den gamla kyrkan. Christian Cavallins ord om Siste Athenaren, att denna kanske hade framtiden för sig men absolut inte forntiden, uttryckte en enkel historisk sanning. — I jämförelse med Rydberg kan Kyrkotidningen synas företräda en ofruktbar konservatism. I själva verket representerade den dock (det ser man, om man grundligt studerar Wallgrens avhandling och inte stannar vid frasen »hegelpåverkan») en mycket självständig och fruktbar åskådning; dess självständighet märks såväl, om man jämför den med tysk reparationsteologi och nylutheranism, som om man ställer den emot den då i medvind seglande och efter tidens vindar följsamt styrande uppsaliensiska lågkyrkligheten. Dennas brist på en i förhållande till reformerta tendenser och sekterism avgränsad luthersk teologi försatte ju en stor del av det svenska prästerskapet i en sådan situation, att mången präst vid sekelskiftet hade sitt hjärta i reformert individualistisk sektfromhet och blott halvhjärtat och genom traditionens band kunde stanna kvar i det principiellt förkastliga »statskyrko-systemet» — nästan bedjande om ursäkt för att företräda ett kyrkosamfund, vars väsen man inte kunde se såsom helt kristet, då det inte utgjorde det, som föreföll som det rätta, nämligen en kongregationalistiskt förstädd sammanslutning av omvända. Att det åtminstone fanns en del av teologien, prästerskapet och kyrkofolket, som inte tänkte i denna riktning, beror kanske mer än man förstått på Kyrkotidningens teologi.

Wallgrens avhandling ger fakta om en tidigare mycket missförstådd och misstecknad teologi; det kommer väl efter denna att bli svårt att upprepa den teckning därav, som tidigare lanserats. Wallgrens objektiva, i vissa avseenden mönstergilla framställning ger en utgångspunkt för en ny syn på somliga företeelser i det kyrkohistoriska skeendet under sistförflutna sekel. Den ger därmed också en god bakgrund för vad som senare tilldragit sig på teologiens område. Man kan också göra den reflexionen vid läsningen av denna avhandling, att den nuvarande situationen är den dåvarande märkvärdigt lik i flera avseenden. Då som nu gjorde vissa kretsar anspråk på en bekännelsetrohet, som inte svarade emot den historiska fakticiteten.⁷ Det är verkligen i många avseenden lärorikt att ta del av Wallgrens analys av Sw. kyrkotidnings teologi och dess kamp för att bevara den Svenska kyrkans intentioner. Då som nu trodde också somliga, att man får ett bättre teologiskt läge, om man sluter till ögonen för de filosofiska problemen. Därför blir Wallgrens avhandling indirekt också aktuell. Ja, den kan nog för en och annan betyda en verklig hjälp till orientering i dagens till synes förvirrade och förvirrande kyrkliga debatt.

⁷ Jfr denna tidskrift 1959, sid. 40 ff.

Från anglosachsisk väckelsefromhet påverkade lågkyrkliga (liksom vissa lutherska frikyrkliga) gjorde på Svensk kyrkotidnings tid ofta anspråk på att just de voro de rätta företrädarna för de lutherska bekännelseskriterierna och bibeln. En kongregationalistisk kyrko- eller församlingssyn ansågs ju då ofta även av ledande exegeter såsom historiskt nytestamentlig.

TEOLOGISK LITTERATUR

TRE NORDISKE ARBEJDER OM LUTHERS GUDSTJENESTESYN

VILMOS VAJTA: *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther. XIX + 375 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1952.*

HARALD ØSTERGAARD-NIELSEN: *Scriptura sacra et viva vox. Eine Lutherstudie (Forschungen z. Geschichte u. Lehre des Protestantismus, 10. Reihe, Bd. X) 215 sid. Chr. Kaiser Verlag, München 1957.*

CARL FR. WISLØFF: *Nattverd og Messe. En studie i Luthers teologi. 216 sid. Lutherstiftelsens forlag, Oslo 1957.*

Dette årti, som snart rinder ud, har været frugtbart i nordisk Lutherforskning. Blandt de arbejder, som har tiltrukket sig opmærksomhed, skal her sammenstilles tre doktorafhandlinger, som, alle forskelle til trods, kredser om samme grundthemaer, et svensk (ungarsk): Vilmos Vajtas »Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther« (Stockholm 1952), et dansk: H. Østergaard-Nielsens »Scriptura sacra et viva vox« (München 1957) og et norsk: C. Fr. Wisløffs »Nattverd og Messe« (Oslo 1957). Ved et træf kom forfatteren af nærværende artikel til at optræde som opponert ved det mundtlige forsvar i alle tre tilfælde: som officiel opponert ved Østergaard-Nielsens og Wisløffs og som doktorandens opponert ved Vajtas disputats.

Vajtas bog er den mest omfattende af de tre og vil formodentlig langt fremover stå som standardværket om Luthers gudstjenesteopfattelse. De tidligere arbejder om dette emne var utilfredsstillende og arbejdede med forældede problemstillinger, f. eks. Paul Grünbergs, H. Jacobys,

J. Gottschicks og G. Rietschels ældre og i Karl Holls og A. Allwohns nyere arbejder om Luthers gudstjenesteopfattelse. Som regel har denne været studeret som et stykke »praktisk teologi«, hvorved dens centrale stilling i Luthers kristendomsyn har været overset. Det er Vajtas bedrift, som vil få blivende betydning, med stor grundighed at have godtgjort, at Luthers tanker om gudstjenesten giver udtryk for det inderste i hans kristendomsyn og må tages med i en fremstilling af dette, hvis dets perspektiver ikke skal forkortes. Det er Vajtas these, at gudstjeneste for Luther er ordets og troens (respektive vantroens) møde i menneskeverdenen eller — om man vil — Helligåndens udgåen fra Faderen og fra Sønnen. Alt hvad Luther har at sige om gudstjenesten handler derfor om »ordet og troen«. Ethvert andet synspunkt, som man måtte anlægge på Luthers gudstjenestetheologi, vil komme til at fortægne den. Ud fra dette grundsyn forstås dispositionen i Vajtas bog. En første del undersøger grundtrækkene i Luthers gudstjenestetheologi samlende sig omkring modsætningen mellem gudstjeneste og afguderier (svarende til troens og gerningsretfærdighedens gudsforhold) og om modsætningen mellem den evangeliske opfattelse af gudstjenestens væsen som Guds velgerning, beneficium, og den romerske opfattelse af gudstjenestens væsen som menneskets offer, sacrificium, svarende til samme to forståelser af gudsforholdet. En anden del bringer udfoldelsen af Luthers gudstjenestetheologi, delt i to afsnit: gudstjenesten som Guds værk og gudstjenesten som troens værk. I det første afsnit behandles indgående Luthers syn på præ-

dikenen, Kristi nærvær i nadveren og det kirkelige embede. I det andet afsnit behandles troen som gudstjeneste, de troendes præstelige offer og troen og kærligheden i gudstjenesten.

Som denne korte indholdsoversigt viser, drejer det sig for Vajta om at tolke Luthers gudstjenestetheologi således, at i en vis forstand *hele* Luthers theologi forstås som gudstjenestetheologi. Gudstjenesten er simpelthen den fungerende retfærdiggørelse af troen alene, ligesom messeofferet er den fungerende gerningsretfærdighed. Derfor bliver Vajtas bog samtidig en art håndbog i Luthers theologi i dens helhed.

Vajtas bog er et solidt arbejde. Kildebenyttelsen er grundig og præcis. Jeg fandt ved min granskning af kildebenyttelsen een fejl citering (s. 92, anm. 172). Ligeledes mangler i fortegnelsen over citerede Lutherskrifter nogle skrifter, som faktisk er citeret i bogen. Men det er småting. Forfatteren er overordentlig godt hjemme i sin Luther. Man forstår, at dette doktorarbejde indbragte ham et svensk docentur. Litteraturkendskabet er imponerende og litteraturbenyttelsen præget af soberhed og uden unødigt polemik.

I synspunkter er Vajta elev af de store lundensiske lutherforskere, men en dygtig og selvstændig elev. Betydningsfuldt i hans arbejde er, at Luthers sakramentalisme får en stærkere accent end vanligt i Sverige. Jeg skal ikke i denne kortfattede omtale komme ind på enkeltheder i Vajtas store bog (352 s. tekst!). I synspunkter føler jeg mig i stort set på linie med Vajta.

Wisløffs bog er i mange henseender en fortsættelse af Vajtas. Hans emne er snævrere afgrænset, idet han særlig har sat sig for at undersøge Luthers polemik mod messeofret, der jo også behandles i Vajtas bog som et af dens mange enkeltthemaer. Sådan set er Wisløffs bog i anlægget Vaj-

tas modsat. Medens Vajta vil behandle Luthers gudstjenestetheologi sådan, at hele Luthers theologi kommer i blikfeltet, vil Wisløff netop koncentrere sig omkring en detaljundersøgelse. Man aner bag denne forskel i anlægget også det i svensk og norsk Lutherforskning forskellige methodiske udgangspunkt. Wisløff står utvivlsomt den filologisk-theologiske, tyske Lutherforskning betydeligt nærmere end den idéhistoriske svenske. Begge metoder har deres styrke og svaghed. Gennem koncentrationen når Wisløff til en præcisering af adskillige enkeltheder, som hos Vajta forblev uklarede. Men til gengæld er der større vidde og perspektiv over Vajtas arbejde.

Med Wisløffs bog har Norge igen leveret et vægtigt bidrag til Lutherforskningen, og den placerer Norge smukt i det nordiske samarbejde på dette punkt. Wisløffs bog har adskillige fortrin i sammenligning med den øvrige skandinaviske Lutherforskning. Den er for så vidt højst moderne – sammenlignet med den idéhistoriske Lutherforskning – idet den ikke i så høj grad, som det har været skik i de seneste årtiers skandinaviske Lutherforskning, ser bort fra den historisk-genetiske udforskning af Luthers tankeverden. Også i denne henseende står bogen den nyeste tyske Lutherforskning nær. Wisløff har således søgt at belyse Luthers tanker ud fra skolastikken og den samtidige katolske polemik mod Luther. Det er påskønnelsesværdigt, så meget der her er taget hensyn til Thomas, Gabriel Biel, Cajetan, Cochläus, Contarini, John Fisher, Johann Hoffmeister og Kaspar Schatzgeyer. Luther trækkes dermed på en frugtbar måde ud af den isolation, hvori en for ensidig idéhistorisk metode let kommer til at anbringe ham. Methodisk er Wisløffs arbejde sikkert og pålideligt. Der er arbejdet grundigt og præcist med kilderne.

Bogens these kan kort gengives sådan: Den på Melanchthons Apologi byggende, gængse opfattelse af reformatorenes stilling til messeofret lægger hovedvægten på dette som meritorisk offer*handling* og som sådan repræsenterende gerningsretfærdighed, medens Luthers eget syn lægger vægten et andet sted, nemlig på den i messeofret frembårne offers*substans*, Kristi realpræsente legeme og blod. Messens egentlige »Greuel« består i, at det, der er indstiftet som Guds frelsesgave til os, i privatmessen undrages os og rækkes til Gud som sonoffergave imod indstiftelsens klare ord. I *denne* polemik er selve det meritoriske ved offerhandlingen (altså også ved de tilstedeværendes overværelse af messen) kun af sekundær interesse. Ved at lægge accenten i Luthers polemik mod messeofret på dette sted, bliver sammenhængen mellem denne polemik og hans polemik mod det pavelige særlige præstedømme forståelig, den sammenhæng, som er så karakteristisk for Luther, og som f. eks. fremtræder i titelen »Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe«. Ved denne forståelse af polemikken mod messeofret rykkes også hele Luthers forståelse af realpræsensen ind i et nyt lys. På dette punkt havde man nok kunnet ønske, at forfatteren var gået et stykke videre, selv om han vier emnet et særligt afsnit med overskriften »Realpresens og messeoffer«.

Iøvrigt er bogen klart og overskueligt bygget op. Første del refererer grundtankerne i Luthers kritik af messeofret. Udgangspunktet tages i en analyse af den rolle som indstiftelsesordet som sakramentets tolk spiller i denne polemik. Herefter behandles — her ligger berøringspunktet med Vajta — den rolle, sakramentet kommer til at spille i Luthers forståelse af gudsforholdet som konstitueret ved ordet og troen. Og endelig behandles på baggrund heraf forskellen i synet på messen

(d. v. s. det realpræsente legeme og blod) som henholdsvis Guds frelsesgave, tilsagt ved ordet, og vor offergave, tilvejebragt og rakt Gud gennem det med forvandlings- og offermagt udrustede præsteskab. Den forskellige opfattelse af embede og præstedømme er altså med rette taget med ind i dette grundlæggende afsnit. I en anden del er en række specielle kontroverstheologiske spørgsmål taget op til behandling. Nadveren og korsets ephapax, Meritum Christi — distributio meriti, realpræsens og messeoffer, liturgiske konsekvenser.

Kun på et enkelt punkt har jeg haft alvorligere invendinger mod Wisløffs Lutherfremstilling, nemlig hans fremstilling af sammenhængen mellem Luthers offerbegreb og hans forsoningstanke (s. 118—138). Ved at ville tillægge Luther et ensidigt passivt offerbegreb kommer Wisløff til at fortælle Luthers opfattelse af forsoningen, undertiden i modstrid med de citater, han bringer. Han slutter sig i opfattelsen af Luthers forsoningstanke stort set til Th. Harnack, Tiilikä og A. Sjöstrand. Men det er tydeligt, at han forenkler disses tanker og gør dem mere ensidigt gældende, end de pågældende forfattere selv. Wisløff har ret i, at Luther ser forsoningen som stedfortrædende straf lidelse. Men denne straf lidelse opfattes af Luther ikke så ensidigt passivt, som man får indtrykket af hos Wisløff, fordi den tillige ses som *frivillig selvhengivelse*. Og dette moment er for Luther aldeles afgørende.

Med sin store koncentration, med sin historiske lærdom, med sin forsigtige stillingtagen til forskningens divergenser og sin gennemført loyale referering og polemik er Wisløffs bog en meget lærerig bog, som man må ønske mange læsere — og en snarlig oversættelse til et verdenssprog.

Harald Østergaard-Nielsens bog er af en helt anden type end de to nævnte —

på godt og ondt. Den har ikke de andres store lærdom og methodiske præcision. Men den er så til gengæld fuld af originale tanker. Den øger ikke på afgørende måde vor viden om Luthers tanker, men den gør problemet, hvad vi egentlig skal stille op med dem, gældende på en uhørt fængslende og inciterende måde.

På en vis måde er det ikke helt ram-mende at betegne den som en bog om Luthers gudstjenestetheologi, og alligevel er der mening i at stille den sammen med de to andre. Ganske vist placerer den sig ved sit emnevalg i den standende diskus-sion om Luthers hermeneutik. Men ved den løsning, den giver, kommer den til at koncentrere sig om forkyndelsen og sakra-menterne, altså dog gudstjenesten. Meget kort lader det sig derfor gøre at karakterisere bogens synspunkt sådan: nøglen til Luthers skriftforståelse ligger i hans gudstjenesteforståelse. Vejen til tydningen af scriptura sacra går over viva vox euan-gelii. Som en rød tråd gennem hele Øster-gaard-Nielsens bog går sondringen mellem en metafysisk bestemt gudserkendelse, der opfatter Gud som objekt for en erkendelse med mennesket som subjekt, og en per-sonlig gudserkendelse, som finder sted i det personale forhold mellem Gud og menneske, som oprettes i Kristus, idet han er kongen over menigheden som Guds folk. Nu er modsætningen mellem meta-fysisk og personal gudserkendelse ofte blevet fremhævet i moderne theologi, f. eks. med stor styrke i Friedrich Gogar-tens mellemkrigsforfatterskab. Men denne moderne »personalisme« er orienteret i retning af Kierkegaard og forstår persona-lismen ved hjælp af den abstrakt opfat-tede polaritet mellem et »jeg« og et »du«. Østergaard-Nielsens personalisme har en helt anden struktur. Den orienteres ud fra Luthers kaldstanke, som bygger på per-sonalt bestemte »relationer« i en ordning af »det folkelige fællesskab«, som Øster-

gaard-Nielsen med en grundtvigsk kling-ende terminologi udtrykker sig. Gud i åbenbaringen — i modsætning til Gud som objekt for en metafysisk spekulation — kendes kun i sådanne personlige relatio-ner, i hvilke Gud går ind, både i lovens og evangeliets orden. Luthers forståelse af lov og evangelium, og dermed af skrift, kirke, sakrament, embede, grunder i denne personale forståelse af åbenba-ringen. Forveksler man imidlertid denne med en metafysisk erkendelse, som det ifølge forfatteren er sket for omtrent alle andre i fortid og nutid end lige netop ham selv, misforstår man den autoritet, hvormed skriften taler. Man vil da op-fatte skriften som »metafysisk dokument«, d. v. s. som autoritativ oplysning om en i sig selv dunkel virkelighed. Og skriften som metafysisk dokument vil igen kræve autoritativ udlægning, fordi dens sandhed ikke i sig selv er klar. Er skriften derimod set i det personale perspektiv, er den »historisk beretning«, beretning om Guds handlen med sit eget folk, som han kalder ved navn, og for hvem han dermed åben-barer sit eget navn. I dette er der intet dunkelt eller uklart, det er jo netop den åbenbare og ikke den skjulte Gud, der tales om. En autoritativ udlæggerinstans er overflødig. Skriften udlægger sig selv.

Der er her givet et synspunkt på Luthers hermeneutik, som det er meget frugtbart at arbejde med. Man må så tage med i købet, at forfatteren anvender sin egen terminologi med en halsstarrighed, som gør det næsten umuligt for ham at indrømme, at andre, som af let forståel-ige grunde ikke har anvendt eller ikke vil anvende hans terminologi, overhovedet har kunnet se noget af, hvad han har fået øje på. Hans polemik mod andre forskere er præget af forrygende kampglæde og vitalitet, og der er meget få, der levnes nogen ære. Herunder tager forfatteren det ofte ikke alt for nøje med at citere og

tyde loyalt. Men dette må man tage med i købet, om man vil lære af ham. Og der er bestemt noget at lære.

Dog forekommer det mig, at forfatterens personalistiske Luthertydning, som — det må blankt erkendes — står Luther langt nærmere end den af den dialektiske theologi og eksistensfilosofien inspirerede Luthertydning, har sin begrænsning, når den gennemføres med en så hård og ensidig konsekvens, der undertiden grænser til det monomane. Som religionsfilosofisk indlæg i debatten om gudserkendelsens personale karakter er den af stor betydning. Men når det drejer sig om at forstå, hvad Luther faktisk tænkte, sagde og mente, er det ikke alt, der kommer til syne på den rette måde. Hovedmangelen er, at den kristologiske forankring af Luthers tale om ordet ikke kommer til sin ret. Og dette hænger igen sammen med forfatterens udtalte modvilje mod den unge Luthers »theologia crucis«. Men derved kommer det *formale* i bestemmelsen af ordet som *viva vox*, at det går mellem person og person i det personalt ordnede fællesliv, til at dominere over det *reale*, at eet eneste bestemt personalt ord fra Gud, evangeliet, til forskel fra alle de andre personalt bestemte ord fra Gud, som møder os i lovens domæne, buddene, har et indhold *sui generis*: budskabet om korset som forsoning. Dette træder på en forbavsende måde i skyggen hos Østergaard-Nielsen. Det er især tydeligt i hans forståelse af retfærdiggørelseslæren. Hvad der her interesserer ham, er, at den passive retfærdighed har *form* af personligt fællesskab, den består i *at* stå i det rette personforhold til Gud, det, som kun etableres ved Guds eget tilgivelsesord. Den passive retfærdigheds *indhold*, *hvorledes* Gud tilgiver, at det sker ved et ord, der tilsiger den korsfæstede Kristus som vor retfærdighed, spiller i Østergaard-Nielsens gengivelse af Luthers retfærdiggørelses-

lære ingen afgørende rolle. Men det betyder også, at Luther her ikke kommer ret til orde. Det er vel denne skævhed, som gør, at det heller ikke lykkes Østergaard-Nielsen på tilfredsstillende måde at fremstille Luthers opfattelse af forholdet mellem kirke og folk.

Vil man trænge ind i Luthers tankegang og opfatte den så præcist som muligt, da går man til Wisløff og Vajta. Men vil man lære at forstå dynamikken i Luthers tanker, som gang på gang fører langt ud over hans formuleringer, og vil man ad denne vej med Luther som vejleder arbejde med i vor egen aktuelle theologiske debat i brydningen mellem åbenbaringstheologi og eksistenstheologi, da går man til Østergaard-Nielsen. På frugtbar måde supplerer de tre arbejder hinanden. Og i al deres forskellighed viser de hen mod et centrum, hvorudfra man må arbejde, når man vil forstå Luther: gudstjenesten, hvor ordet *lyder* og sakramentet *rækkes*, hvor Kristus er nutidigt nær i menneskeligt kød og blod. De har alle tre haft et afgørende ord at sige i debatten om forståelsen af og opgøret med Luthers tanker.

REGIN PRENTER

LUTHER OCH LUTHERDOMEN

- I. LAURI HAIKOLA: *Studien zu Luther und zum Luthertum (Uppsala Universitets Årsskrift 1958: 2). 158 sid. A.-B. Lundequistska Bokhandeln, Uppsala, tr. i Lund 1958. Pris kr. 15: —.*
- II. LAURI HAIKOLA: *Usus Legis (Uppsala Universitets Årsskrift 1958: 3). 155 sid. A.-B. Lundequistska Bokhandeln, Uppsala, tr. i Lund 1958. Pris kr. 15: —.*
Citeras här I resp. II.

Författaren som är känd genom sitt arbete *Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus (1952)* visar sig i

dessa studier som en originell lutherforskare och tillika som en kraftfull och konstruktiv teologisk tänkare. Genom de mest skilda teologiska aspekter följer han den ofta behandlade, viktiga frågan om förhållandet mellan de genuina motiven i Luthers teologi och deras utformning genom »lutherdomen», en utformning som blivit den traditionella. (Med »lutherdomen» menas Melancthon och hans skola liksom »gnesiolutheranerna» och vidare Konkordieformeln ända till tidig luthersk ortodoxi.) Denna fråga följer författaren på ett nytt sätt med en hittills icke skådad koncentration och radikalism (i detta ords ursprungliga betydelse). Han företar en djupborrande strukturjämförelse mellan Luthers teologi och lutherdomens. Denna visar en karakteristiskt olikartad ansats hos de båda, vilken sträcker sin verkan ända in i de skilda »lärostyckena». Undersökningen uppvisar en förvånande kunskapsrikedom. Under arbetets gång dras särskilt ur Luthers skrifter fram en rikedom av detaljerat källmaterial, som interpreteras på nytt. Men också i den första efterlutherska generationens teologi visar sig författaren på ett nuförtiden sällsynt sätt källmässigt hemmastadd. Allt blir skarpsinnigt och med tankekraft interpreterat med inriktning på det principiella och framställt i en levande stil, bakom vilken den tillbakahållna lidelsen är skönjbar, så att man fångas och den religiösa och förkunnelsemässiga mäktigheten hos de elementära motiven i Luthers teologi blir talande mitt i undersökningens hela exakthet.

Kärnpunkten i den genomgående skillnaden mellan Luthers genuina teologi och dennas senare utformning ser H. i en i grund olika uppfattning av *lagen*. *Lagen* är för lutherdomen (liksom för skolastiken) en i sig vilande, innehållsligt fastlagd, objektiv norm-ordning, som reglerar förhållandet mellan Gud och människa, och

som står gentemot människans isolerade jag (t. ex. I sid. 9–11, 84, 106 f., 124 f.). För Luther däremot är *lagen* den dynamiska yttringen av Guds personliga vilja, av vilken människan träffas existentiellt (t. ex. I sid. 41, 44–51, 83 ff., 93 ff., 107, 138 ff.); människan är ju enligt Luther ständigt bestämd genom den existentiella gudsrelationen, i vilken Gud har initiativet. Genomgående uppvisar H. denna teocentrisk-dynamiska verklighetsaspekt hos Luther under konfrontation med den metafysiska motsättningen subjekt—objekt i lutherdomen. Därmed sammanhänger också de skilda uppfattningarna av *möjligheten till kunskap om Guds lag* (t. ex. I sid. 9 ff.). Medan *lutherdomens* teologiska tänkande postulerar en fullkomlig kunskap om den gudomliga *lagen* åtminstone hos människan i urtillståndet (och motsvarande också den fullkomliga förmågan att uppfylla *lagen*), så är *lagen* enligt Luther i grund *fördold* för människan, och blir uppenbar endast in actu. (Därvid kommer H. icke sällan att betona den aktuella situationens betydelse, t. ex. I sid. 10 f., 76 m. fl., på ett sätt som i denna renodling enligt min mening inte gör Luthers lagbegrepp helt rättvisa. Vidare är det inte heller säkert, om man enligt Luther kan säga: »Das Gesetz kennen wir eigentlich bloss als Gegenmassnahme gegen gewisse Wirkungen der Sünde. Was das Gesetz in sich selbst ohne Sünde sein sollte wissen wir nicht.» I, sid. 78).

Utifrån grundskillnaden i lagförståelsen och därmed i den religiösa verklighetsuppfattningen överhuvud tolkar nu H. skillnaderna i de olika teologiska aspekterna. Så t. ex. i *antropologin*, i uppfattningen av *syndafallet* och i synen på förhållandet mellan synd och »natur» hos människan (särskilt i I, kap. 1: »Die reformatorische Anthropologie», kap. 3, »Die Verdorbenheit der Natur und die

Schuld.») Mot lutherdomens starkt moralistiskt bestämda statistiskt-kvantitativa tänkande i det ontologiska schemat ställer H. på ett slående och övertygande sätt Luthers teocentriskt bestämda *helhetstänkande* i dynamiska relationer. Det är här tyvärr inte möjligt att gå in på de många viktiga enskildheterna i antropologien, så som H. utarbetar dem på en gång principiellt och levande. Ytterligare må här dessutom endast framhållas den utmärkta undersökningen av *förhållandet mellan filosofisk och teologisk antropologi* hos Luther (I, sid. 19–55). Viktiga äro H:s yttranden rörande frågan om den *fria viljan* hos Luther. Till skillnad från lutherdomens uppfattning, att människans ansvar och skuld endast kan härledas ur hennes självständiga fria vilja gentemot Guds lag (i urtillståndet, I, sid. 70), frånsäger Luther människan principiellt en sådan fri vilja också, ja just, i urtillståndet (I, sid. 11, 70 ff. »Da der freie Wille also nicht zur ursprünglichen Natur des Menschen gehört, muss ein Wunsch, einen solchen zu besitzen, einen Aufruhr gegen Gott enthalten», I, sid. 72). Blott Gud har fri vilja (I, sid. 140), då han ensam är Skapare (I, sid. 73 f.). Och människans vilja är ständigt »omringad» (I, sid. 74) och bestämd av Guds skapelsehandlande, detta inte minst i tron (I, sid. 90 ff.). Det är otro och synd att vilja ha en fri vilja gentemot Gud. (En kritisk fråga: kan man säga, att tanken på en arvskuld har varit Luther främmande, I, sid. 75, och att Luther känner »arv»-momentet endast i relation till syndens straff och följder, I, sid. 77, skuld däremot endast in actu, I, sid. 79, 86 ff.?)

På grund av de skilda utgångspunkterna är vidare uppfattningen om *förhållandet mellan urtillstånd och frälsning* totalt olika hos Luther och i lutherdomen. Medan frälsningen för den senare väsentligen är ett återställande av urtillståndet,

som tänkes fullkomligt i varje hänseende (I, sid. 7–9, 13, 81 f., 125 m. fl.) är den för Luther en levande fortsättning av urtillståndet genom Guds *frälsningshistoriska* handlande. Hans antropologi har inte en tillbakablickande utan framåtskådande karaktär (I, sid. 14), och hans uppfattning av frälsningen är i specifik mening *historisk* (I, sid. 40 ff., 78, 112 ff.). Så uppfattar också Luther Kristi *frälsningsverk* på ett principiellt annat sätt än det, på vilket det senare dogmatiserades i lutherdomen (jfr i I, kap. 4 »Die Gesetzerfüllung Christi»). I lutherdomen står, när det gäller försoningsläran, det objektiva ställföreträdande fyllandet av Guds objektiva lag på juridiskt vis i förgrunden såsom behärskande motiv. Det står där nästan som ett »räkneexempel» på den objektiva kompromissen mellan Guds rättfärdighet och kärlek. Luther däremot utgår, när det gäller försoningen, inte från principer utan från Guds helt enkelt kontingenta försoningsgärning i Kristus, genom vilken Guds nyskapande kärlek mäktigt verkar in i den av synd och lag under Guds vrede bundna och anfäktade människans situation, och befriar henne till ett nytt livsförhållande till Gud och till nästan. (Härvid är det anmärkningsvärt, att H. här och där försiktigt avgränsar sig mot den *rent* »dramatiska» uppfattningen av försoningen — övertvinnandet av fördärvsmakterna — i den tidigare »lundateologin». H. ger i högre grad än denna på allvar plats åt det motiv, som rymmer stillandet av Guds vrede och fullgörandet av hans heliga fordran, och förbinder de båda motiven med varandra, jfr I, sid. 120 ff.). I överensstämmelse härmed ses sättet för *appliceringen* på människorna av den frälsning, som Kristus åstadkommit, olika hos Luther och i lutherdomen (jfr i I, kap. 5 »Busse, Glaube und Rechtfertigung»). För den senare äger den »objektiva» försoningen väsent-

ligen rum utanför människan och hon har inte någon existentiell tillgång till densamma. Här måste därför tillkomma ännu en särskild akt för den personliga tillägnet av försoningen och frambringandet av den mottagande tron. Enligt Luthers dynamisk-historiska uppfattning däremot framgår ur försoningen själv den andliga makt, som griper människan och framkallar tron hos henne. (I detta sammanhang äro H:s undersökningar över »legalistisk och evangelisk» bot hos Luther särskilt värda att lägga märke till, I, sid. 129 ff.) — Detsamma gäller om *förhållandet mellan tro och goda gärningar* (i I, kap. 2 »Glaube und Leben»). Enligt lutherdomens uppfattning av lagen, försoningen och tron, som har sin rot i ett tänkande, som sätter subjekt och objekt mot varandra, måste de goda gärningarnas nödvändighet för de rättfärdiggjorda begrundas för sig genom allahanda otillfredsställande motiveringar. I Luthers teocentriska perspektiv äro däremot människans tro och det nya livet och handlandet endast två sidor av en och samma verklighet, nämligen Guds nyskapande handlande på och genom människan. (Härvid måste man fråga, om H. gör rättvisa åt den fordran, som Luther likväl ställde, nämligen att principiellt särskilja rättfärdiggörelse och förnyelse från varandra utan att söndra dem!)

I den andra boken, som ryms inom den förstas principiella ram, koncentrerar H. sig på *lagen* såsom det egentliga nyckelbegreppet och följer dess teologiska utformning genom lutherdomen, särskilt under frågeställningen »*tertius usus legis*». Efter en allsidig översikt över detta problemkomplex i dagens teologiska litteratur utarbetar han först (kap. 1) den traditionellt vordna synen i den ortodoxa lutherdomen (från Melanchthon till Konkordieformeln och tiden därefter) med utgångspunkt från dess grundmotiv och den genom

dem uppkomna problematiken. Därefter (kap. 2) framställer H. gentemot denna uppfattning antinomisternas bekämpande av »*tertius usus legis*». Antinomisternas (t. ex. Poachs) teologi har väl hittills aldrig blivit så grundligt framställd utifrån sin egen innersta intention som här! Slutligen (kap. 3) blir under konfrontation med dessa lösningar på problemet Luthers syn (som inte tillåter »*tertius usus legis*» i egentlig mening) framställd i sina huvuddrag. Liksom i kap. 1 och 2 sker detta utifrån den karakteristiska synen på förhållandet mellan lag och evangelium, så att det särskilt är *detta*, som blir grundligt belyst och gjort levande. Också de djupaste motiven och den egentliga innebörden i orden »*simul iustus ac peccator*» blir på detta sätt belyst. Otivelaktigt är i dag denna H:s andra bok den klassiska undersökningen över hela komplexet »*tertius usus legis*». (En kritisk fråga måste här framställas, som hänför sig till vissa avsnitt i den första boken, t. ex. 32 ff., 45 ff., 104, 138 ff., 150, och särskilt i den andra: Gör H. verkligen Luther rättvisa, när han låter det, som för Luther är Guds lag, uteslutande framträda i dess faktiska verkan i den allmänmänskliga verkligheten, såsom »*lex naturae*», så att det egentligen alls inte finns en »*lex revelanda*» och på dess grund en »*praedicatio legis*» som något för sig inom teologin? Detta är en djupgående och vittsyftande fråga, som erfordrar en särskild undersökning och uppgörelse med H.!)

Med allt detta har jag endast kunnat ge andydnings och prov, som vill rikta läsarens uppmärksamhet på dessa studiers vikt och rikedom på tankar. För mig är det värdefullaste med dem, att här de egentliga »entelekierna», de bestämmande motiven, i Luthers teologi på nytt utarbetats elementärt och karakteristiskt, så att säga på kontrastpapper, och göras talande så att de gripa med sin egen le-

vande makt och hålla en fången. Man får dock enligt min mening ej så ensidigt betona skillnaden mellan Luther och lutherdomen, som om här kontrastering vore det sista ordet. H. säger själv upprepade gånger, att det också hos Luther ofta finns teologiska frågeställningar, tankeformer, argumenteringar, ja t. o. m. motiveringar, som gå i samma riktning som de i lutherdomen (eller också skolastiken). Måne det går att förklara det ur en »tekniskt» betingad bundenhet vid inadekvata skolkategorier? Å andra sidan låter sig också ett väsentligt, äkta fasthållande vid genuint reformatoriska motiv uppvisas både hos Melanchthon, »gnesiolutheranerna» och i den klassiska lutherska »ortodoxien». (H. har utan tvivel ibland för att uppnå en bättre precisering och profilering av genuina motiv hos Luther tecknat en något förgrovande karikatyr av lutherdomens teologi som en kontrastbild.) Förvisso är motivanalysen och på dess grund den genomgående strukturjämförelsen, så som H. på ett metodiskt mästerligt sätt utövar den, helt på sin plats och även fruktbarande; den bidrar mycket väsentligt till belysning och precisering av det specifika. Men Haikola skulle bli helt missuppfattad, om man ville uppfatta hans positiva och negativa resultat som summariska fastställanden och domar av det hela, som löste hela frågan. Tvärtom måste man förstå hans arbeten som en helt *oumbärlig* interpretation, som arbetar fram det i och för sig *typiska*. Man måste, må till slut framhållas, ständigt beakta *de mycket skilda uppgifter som Luther och lutherdomen teologihistoriskt hade*; därför få de särskilda djupaste motiven inte konfronteras och jämföras med varann på samma plan. I annat fall kan naturligtvis endast konstateras missförstånd, återfall och depravation i lutherdomens teologi, jämförd med Luthers. Men det är här fråga om olika plan. Det är nu en

gång principiellt skilda dimensioner, å ena sidan de rent »profetiska» (»vertikala») genombrotten, och å andra sidan strävandena att utforma och nyttiggöra dem så att säga för det »horisontala», vare sig det sker i »pedagogiskt» hänseende, eller så, att man för att få »anknytningspunkter» sätter dem i relation till andra tankar, eller slutligen i och för uppgörelser tar upp dem till samtal. Man måste alltså se de genuina motiven i Luthers teologi och det typiska i lutherdomens på varderas särskilda plats — på »vertikalt», resp. »horisontalt» plan — och göra klart för sig, att också det senare är nödvändigt i en eller annan form. Och man måste tillika bedöma och värdera de olika utformningarna av lutherdomens teologi i *dess* specifika frågeställningar och tanke-riktningar — åtminstone teologihistoriskt — efter om de ha gjort dessa tjänster på det »horisontala» planet åt de »vertikalt» tänkta urmotiven i Luthers teologi eller inte. (Därvid måste man bl. a. göra klart för sig, att de enskilda teologiska begreppsbestämningarna i lutherdomen inte äro primärdefinitioner av ontologisk, kvantitativ, moralistisk, psykologistisk eller annan sådan art utan blott sekundära distinktioner på grund av och inom en förutsatt kontingent, levande relationshelhet!)

Ur insikten, att alla dessa teologiska ansträngningar på det »horisontala» planet äro nödvändiga på sin plats i funktionellt förhållande till de »vertikala» urmotiven, utan att dessa senare någonsin kunna uppgå i *något som helst* »horisontalt» eller få utjämnas dithän, följer, att här ingen som helst »horisontell» utformning någonsin kan vara bestående, utan tvärtom måste utformas *ständigt på nytt*. Så är också bemödandet att levandegöra de »vertikala» urmotiven ständigt på nytt nödvändigt. I fyllandet av denna uppgift gentemot Luthers teologi, i synliggörandet

av dess egentliga intentioner och perspektiv tvärsigenom allt det »horisontala» i »lutherdomen» består det stora värdet av H:s studier. Den av honom klassiskt genomförda metoden har framför allt den hevriska betydelsen att ge kunskap om det förblivande, väsentliga och de tjänande funktionerna i deras olikhet och därigenom ge en stöt till att på nytt i eget ansvar göra det nödvändiga »horisontala» teologiska arbetet därmed, och kanske bättre än lutherdomen gjorde det på sin tid. Ty aldrig få vi inbilla oss, att det redan vore gjort med den »kemiskt rena» framställningen av de genuina motiven i Luthers teologi i och för sig. Här börjar fastmer *vårt* teologiska arbete; och i den mån som man med ansvar griper sig verket an med detta arbete för vår tid, kommer man att kunna, ja vara tvungen, att värdera de motsvarande ansträngningarna i lutherdomen för *sin* tid.

Münster/Westfalen, November 1958.

ERNST KINDER

RAGNAR HOLTE: *Beatitudo och sapientia. Augustinus och de antika filosofskolornas diskussion om människans livsmål. 416 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm, tr. i Uppsala 1958. Pris kr. 30:—.*

Man torde inte kunna studera Augustinus' teologi från mera centrala utgångspunkter än dem som Ragnar Holte söker precisera i sin mot slutet av förra året ventilerade doktorsavhandling. *Beatitudo och sapientia* — lycka (eller »sällhet» som förf. anser vara ett lämpligare ord i detta sammanhang) och vishet — äro de nyckelord, med vilka Augustinus i överensstämmelse med ledande tankegångar i antik filosofi anger människans bestämmelse eller livsmål. Som underrubrik för sin avhandling har förf. också satt: »Augustinus och de

antika filosofskolornas diskussion om människans livsmål». I anknytning härtill anges i inledningen syftet med arbetet vara »att förklara den augustinska syntesen mellan kristendom och antik filosofi utifrån Augustinus' sätt att uppfatta kristendomen som ett svar på filosofernas fråga om människans livsmål» (sid. 7).

Förf. har valt det träffande ordet telospekulation som sammanfattande beteckning för de filosofiska tankarna om människans högsta goda, vilket såsom sådant uppställs som mål (telos) för hennes liv. Det är kring telos-spekulationen, sedd ur olika synvinklar och insatt i olika sammanhang, som hela avhandlingen kretsar. I dennas första del granskas sålunda den antika filosofins telos-spekulation. I den andra delens första avsnitt analyserar förf. Augustinus' skrift *Contra Academicos* som ett inlägg i filosofins telos-spekulation. Det andra avsnittet av samma del behandlar de fornkryckliga teologernas allmänna inställning till den antika filosofin. Den tredje delens rubrik lyder: »Telos-spekulationen som ett huvudproblem i Augustinus' kristna antropologi och etik». Den fjärde och sista har till rubrik »Telos-spekulationen som ett huvudproblem i Augustinus' kristna filosofi och skrifttolkning» och anknyter främst till bestämningen av livsmålet som *sapientia*.

Förf:s utredningar vila på grundlig förtrogenhet med de behandlade texterna och med den rikt flödande litteraturen kring dessa. Resultatet har också blivit en bild av Augustinus' åskådning, som på flera punkter är klarare belyst och mera nyanserad än i tidigare forskning. På ett övertygande sätt uppvisas, hur telos-spekulationen helt dominerar den senantika filosofin och hur Augustinus kristna tänkande är inspänt i en värdespekulation som i modifierad form övertagits från antiken. Augustinus är, framhåller förf., ense med de antika filosoferna, att män-

niskans livsmål eller högsta goda ligger i hennes eudaimoni (beatitudo). Men flertalet filosofskolor, såsom aristoteliker, stoiker och epikuréer, bestämma eudaimonin som en kvalitet eller funktion hos människan själv, så att det högsta värdet blir en i människans väsen immanent storhet. För Augustinus är däremot det högsta goda transcendent. »Sällheten är ej ett inom det egna jaget slutet tillstånd . . . All mänsklig strävan efter godhet, skönhet, sällhet har därför sin riktpunkt förlagd utanför subjektet.» (Sid. 220.) Visserligen bestämmer också Plotinos, liksom övriga platoniker, det högsta goda som en transcendent storhet, men skillnaden i förhållande till den immanenta värdebestämningen blir dock, framhåller förf., mindre än väntat. Plotinos närmar sig nämligen det aristoteliska betraktelsesättet och ser i varje individ det goda anlagt som en möjlighet (δύναμις) som skall överföras till aktualitet (ἐνέργεια). »Människan äger i själva sin natur — alltså icke som man äger något från en själv skilt — det fullkomliga livet.» (Sid. 59.)

Avhandlingens bestående värde synes ligga i den övertygande demonstrationen av att Augustinus insatt det kristna budskapet i ett värdeperspektiv, där det högsta goda och därmed riktpunkten för människans strävande är i princip förlagd utanför det egna jaget — detta i motsats till den av aristotelismen influerade värdebetraktelsen, enligt vilken människans strävan ytterst syftar till utveckling av i jaget självt befintliga kvaliteter. Mot denna linje i förf:s framställning torde inga väsentliga invändningar kunna göras.

Vad som däremot synes vara diskutabelt i avhandlingen, är dels de metodiska riktlinjer, som förf. drar upp för sin undersökning, dels vissa tolkningar av centrala punkter i Augustinus åskådning. Det berättigade i de skarpa kritiska invändningarna som förf. i båda sammanhangen rik-

tar mot tidigare Augustinus-tolkningar måste till följd därav starkt ifrågasättas.

De metodiska riktlinjerna äro klarast angivna på två ställen i avhandlingen, nämligen sid. 66 ff. och sid 86 ff. Här framhålles, att det är nödvändigt att skilja mellan två olika forskningsmetoder, nämligen »den historiska förståelsen av materialet och den dogmatiska bedömningen av det» (sid. 86). I förra fallet »strävar man uteslutande till förståelse av materialet utifrån dess egna problemställningar och i den historiska miljön givna förutsättningar» (sid. 66). I andra fallet »nalkas man materialet utifrån en på förhand given dogmatisk åskådning, som man fattar som 'äktkristen'. Denna åskådning användes då som norm för en kritisk bedömning av de uppfattningar som möta i det historiska materialet.» (Ib.) Förf. anser det vara självklart, att endast den metod, som går ut på vad han kallar historisk förståelse, kan komma i fråga i strängt vetenskapligt sammanhang.

Detta metodiska resonemang är emellertid oklart och föga genomtänkt. Först och främst gör man ju omedelbart den reflexionen, att när förf. uttryckligen betecknar Augustinus åskådning som en synetes mellan kristendom och antik filosofi (sid. 7), han då själv laborerar med något slags icke närmare redovisad måttstock för vad som skall gälla som kristendom. Man måste fråga sig, av vilken anledning förf. anser, att en undersökning blir ovetenskaplig, om den utgår från en klart angiven måttstock för vad som är att betrakta som kristendom. Det är möjligt, att han vilseledes av sina egna uttryck »dogmatisk» eller »kritisk bedömning», som om det här skulle vara fråga om något slags värdering, alltså om något som faller utanför vetenskapligt betraktelsesätt. Men när t. ex. Karl Holl betecknar Augustinus som »en av den kristna sedlighetens förärvare», en uppfattning som förf. pole-

miserar mot (sid. 206 f.), så är detta icke primärt ett värdeomdöme utan ett konstaterande av att Augustinus' etiska uppfattning är en annan än den som Holl anser vara typisk eller ursprungligt kristen. Ifall Holls uppfattning av den kristna halten i den augustinska etiken är felaktig, så kan detta bero på att hans bestämning av det typiskt kristna är oriktig. Men då är det icke själva metoden, som kritiken bör rikta sig mot.

En annan och något tydligare uttalad motivering för tesen, att vad som benämnas dogmatisk bedömning bör »hållas borta från en vetenskaplig framställning» (sid. 67), synes ligga i tanken att en sådan bedömning utgår från en förutfattad mening, från en på förhand uppgjord bestämning av begreppet kristendom. När forskaren nalkas materialet »med de frågeställningar som han själv anser vara av vikt i kristendomen» kan han komma till resultat »som från rent historisk synpunkt äro helt missvisande» (sid. 66). Man kan t. ex. förledas att som icke-kristet beteckna något, vilket den vars åskådning man undersöker, själv betraktat som kristet. Sålunda har det enligt förf. i protestantisk teologi varit vanligt att förvandla förhållandet mellan tro och filosofi hos Augustinus, vilka för honom själv stått i organiskt samband, till en antites mellan kristet och icke-kristet (sid. 88). Sådana forskningsresultat sägas »lida av det felet att de icke låta materialet oavkortat komma till sin rätt» (ib.). »För att förstå en författares åskådning», heter det, »är det alltid nödvändigt att fråga efter den bärande intentionen i hans framställning» (sid. 67). Augustinus har aldrig haft en medveten intention att skapa en syntes av skilda, mer eller mindre oförenliga element. Hans dominerande strävan har istället gått ut på att »tränga in i och vidareföra den allmänliga teologiska traditionen» (sid. 68).

Förf:s här refererade tankegång ger klart

vid handen, att han förbisett en elementär distinktion, som måste beaktas vid all idéhistorisk undersökning, nämligen den mellan saklig-logisk och psykologisk analys. Om det t. ex. i ett givet tankematerial föreligger en motsägelse, så kan den som påvisar denna ej beskyllas för att göra våld på materialet med hänvisning till att dess upphovsman icke medvetet velat göra sig skyldig till någon motsägelse. Om det på motsvarande sätt i en kristendoms-tolkning verkligen föreligger för kristendomen främmande motiv, så är det inte ett ovetenskapligt förfarande att påpeka detta. Att den som introducerar dessa motiv själv måhända inte haft någon annan avsikt än att återge och explicera den kristna läran, är ett psykologiskt förhållande, som inte inverkar på det sakligt-logiska sammanhanget.

Av det anförda torde framgå, att förf:s metodiska program, enligt vilket han skiljer mellan ovetenskaplig dogmatisk bedömning och vetenskaplig historisk förståelse, är ohållbart. Den kritik som han med utgångspunkt häri riktar mot vissa tidigare augustinstolkningar, måste följaktligen anses vara förfelad.

Starka invändningar måste också resas mot vissa punkter i förf:s försök att återge augustinska tankar. Bl. a. gäller det tolkningen av Augustinus' uppfattning om lyckosträvandets roll i människolivet. Här betecknar förf. det som ett grundläggande fel hos vissa forskare, att de fattat människans lycko- eller sällhetssträvan, hennes appetitus beatitudinis, »som ett enkelt odifferentierat begär, som kan inriktas mot olika objekt» (sid. 255), så att det skulle vara en och samma strävan som riktas än mot ett håll, än mot ett annat. I själva verket, säger förf., räknar Augustinus liksom stoikerna med »en hel hierarki naturgivna strävanden, vilka samtliga äro objektsbestämda» (ib.). Särskilt representativ för den vilseledande uppfattningen

av det augustinska lyckobegäret anser han Anders Nygrens Augustinustolkning vara och vänder sig därför mot denna med stark kritik. Han finner, att den till sin grundtendens »nära överensstämmer med Holls» (sid. 208). Liksom Holl uppfattar Nygren nämligen »den kristna omvändelsen enligt Augustinus som bestående i en omriktning av människans lyckosträvan» (ib.). Enligt Nygren är, framhåller förf., Augustinus egen omvändelse typisk, i det att den skulle innebära, att begäret ledes över på ett nytt föremål. Men, fortsätter förf., Nygren synes ej ha observerat, att han samtidigt ger »en häremot stridande tolkning av Augustinus omvändelse», så att denna tvärtom skulle »ha bestått däri, att en förefintlig men 'obeständig erosstämning' (filosofisk sanningskärlek) upphöjts 'till ett fast och varaktigt erosinlägg'» (ib.). Enligt den ena tolkningen skulle »eros såväl före som efter omvändelsen ha strävat mot samma objekt, enligt den andra skulle omvändelsen tvärtom ha bestått däri, att eros inriktades mot ett nytt objekt.» (Ib.) Denna föregivna motsägelse påstås utgöra »ett klart belägg för att Nygren i sin huvudanalys arbetar med en förenklad psykologi» (ib.).

På denna punkt föreligger hos förf. ett logiskt förbiseende. Nygrens framställning är nämligen icke motsägande, eftersom begärets stabilisering och dess inriktning på ett nytt objekt gäller i olika avseenden. Det förutsättes nämligen, att under det tillstånd, då människans lyckobegär i *huvudsak* är inriktad på falska objekt, det *sporadiskt* kan förekomma att begäret inriktas på sitt rätta föremål. Vid omvändelsen får lyckobegäret med hänsyn till sin huvudsakliga inriktning ett nytt objekt, vilket är detsamma som att den tidigare sporadiskt förekommande inriktningen blir fast och beständig. Någon motsägelse föreligger alltså ej. — Att själva tanken på sporadiska impulser i angiven mening står

i full överensstämmelse med Augustinus' egen tankegång, behöver knappast påpekas och synes f. ö. också vara välbekant för förf., efter vad som framgår av följande citat: »så länge den förvända viljeriktningen består, kan en sådan längtan icke komma längre än till sporadiska impulser» (sid. 349).

I sitt försök att närmare klargöra den verkliga innebörden i människans lycko- eller sällhetssträvan enligt Augustinus, kommer förf. in på vad han betecknar som huvudproblemet i Augustinus telos-spekulation (jfr sid. 7). Med Plotinos förlägger nämligen Augustinus telos till det kontemplativa livet men vill samtidigt göra rätt åt det kristna kärleksbudet, som kräver hängivelse av alla former av mänskligt liv och bjuder människan att älska Gud av hela hjärtat, hela själen och hela förståndet. Förf. framhåller, att det kristna kärleksbudets krav på en från samtliga själsdelar utgående gudskärlek »innebär något för antik uppfattning djupt chockerande» (sid. 253). Ty »människans väsenssläktskap med Gud ligger enligt de antika filosoferna i hennes översta själsskikt, och gudskärleken eller den filosofiska eros hos platonikerna är av rent kontemplativ art; den syftar till den intelligibla själens återförening med idéerna under övergivande av människans aktiva och sinnliga liv.» (Ib.) Problemet för Augustinus blir nu att förena kärleksbudets krav på en samtliga själsdelar omfattande gudskärlek med den platoniska synen på det kontemplativa livet som den egentliga orten för människans gudsgemenskap. »Hela Augustinus' kärleksspekulation kan väsentligen betraktas som en brottning med uppgiften att intellektuellt klarlägga förhållandet mellan dessa båda aspekter och att bringa dem till logisk-systematisk samstämmighet med varandra.» (Ib.) Som antik människa har Augustinus »självklart associerat kärleksbudets 'av hela hjärtat, hela själen, hela

förståndet' med läran om de tre själsdelarna» (sid. 252). Dessa äro inriktade på var sitt särskilda objekt. Endast förståndet (mens), principen för det kontemplativa livet, har Gud till direkt objekt. Hjärtat (cor) och den lägre själsdelen (anima) höra samman med det aktiva, resp. sinnliga livet och äro alltså inriktade på ting och förhållandena i världen. Med utgångspunkt i dessa klagöranden summerar förf. sin syn på Augustinus' kärlekspekulation i följande kursiverade rader: »Den kristna gudskärleken är ej för Augustinus ett enkelt odifferentierat 'begär'; den framträder såsom det totala mänskliga livets hängivelse i den trefaldiga gestalten av förståndets, hjärtats och den lägre själsdelens kärlek. Av dessa tre kategorier är det endast den förstnämnda, som motsvarar den filosofiska eros.» (Sid. 252.)

Förf. menar sig med sina här antydda utredningar ha uppvisat, att föreställningen om ett odifferentierat begär, som än riktas mot *ett* föremål, än mot ett annat, icke överensstämmer med Augustinus uppfattning. Det är i stället olika begär, som riktas mot olika föremål. Det begär som syftar mot sinnliga objekt utgår från en annan själsdel än det som syftar mot det översinnliga.

Förf. har utan tvivel rätt i att de olika själsdelarnas strävan enligt Augustinus är inriktad mot olika objekt. I fråga om dessa partikulära strävanden kan man därför med rätta tillämpa den av förf. (sid. 221) omnämnda satsen *Begehren des Verschiedenen ein verschiedenes Begehren*. Men nu äro ju själsdelarna icke isolerade från varandra utan tillhöra samma personlighet och utgöra såtillvida en helhet. Därför kan man inte från den anförda satsens giltighet beträffande de partikulära strävandena sluta sig till att den gäller också för det mänskliga strävandet i dess helhet, d. v. s. med hänsyn till dess enhetliga syft-

ning. Här uppkommer i själva verket ett helt nytt läge. Ty att en lägre själsdel med sin strävan är inriktad på sinnestingen, är ju enligt Augustinus fullt i sin ordning. Men däremot är det inte i sin ordning, att en sådan själsdel tar ledningen och bestämmer det mänskliga strävandet i dess helhet, d. v. s. ger detta dess slutliga inriktning. När det gäller strävandet i dess helhet, finns det endast *en* riktig ordning, nämligen den vari förnuftet är ledande och insätter Gud i hans egenskap av summum bonum som livets slutmål. För augustinsk liksom för gängse antik betraktelse är det riktiga i en företeelse samtidigt det naturliga eller väsensmässiga i denna. Också i sin perversion måste därför det mänskliga strävandet bevara något av sin ursprungliga natur, då ju denna enligt Augustinus aldrig helt kan förloras utan att själva saken upphör att existera. Den karaktär av oändlighet, som präglar det mänskliga begäret och som sammanhänger med dettas bestämmelse att vara inriktat på det oändliga värdet, på Gud som summum bonum, går aldrig förlorad och kan aldrig förlikas med inriktningen på det ändliga som slutmål utan gör sig i denna gällande som en ständig oro och otillfredsställdhet. Själva poängen i Augustinus' tankegång om själens oro är ju, att det mänskliga begäret från början är anlagt på Gud, och att det därför aldrig kan göras konformt med de timliga värden som den världsliga människan uppställer som livsmål, utan kvarstår otillfredsställt och driver henne att söka vidare i ständig oro, ända tills det riktiga, mot begärets natur svarande föremålet är funnet. Denna tankegång förutsätter, att det hela tiden är ett och samma begär, som är verksamt. Därför går poängen i Augustinus' resonemang förlorad genom förf:s tes, att det skulle vara fråga om begär eller strävanden av olika art, som svara mot inriktningen på olika slutmål.

Som direkt belägg för sin tes, att det enligt Augustinus är skilda strävanden eller begär, som riktas mot skilda föremål, anför förf. ett citat (ur *De div. quaest.* 83, 40): *Ex diversis visis diversus appetitus* (sid. 221). Vid tolkningen av citatet har förf. emellertid förbisett de nödvändiga begreppsdistinktionerna. *Diversus appetitus* kan nämligen tolkas på två olika sätt: det kan avse dels olika begärförmågor, begär av olika art, dels begär inriktade på olika objekt. Av sammanhanget framgår, att Augustinus använder ordet i dess senare betydelse. Han vill tydligen förklara, hur det kan komma sig, att olika människor inrikta sin vilja på olika ting, trots att människosjälens natur är en och samma. (jfr rubriken: *Cum animarum natura una sit, unde hominum diversae voluntates?*) Rätt tolkat tycks alltså det anförda citatet snarare utgöra ett belägg för motsatsen till förf:s tes.

Det torde sålunda kunna fastslås, att man beträffande människosjälens strävan i dess helhet, d. v. s. med hänsyn till dess slutliga inriktning, inte enligt Augustinus kan tala om olika strävanden, vilkas olika art skulle korrespondera mot de olika objekt, på vilka de inriktas. Förf. har med sina utredningar inte påvisat något annat än att de olika själsdelarnas begär ha sina speciella objekt, så att de partikulära begär som inriktas på olika objekt också äro av olika art. Men vad som gäller strävandets komponenter kan man inte, såsom förf. vill, utsträcka till att gälla strävandet i dess helhet. När det gäller det mänskliga lyckosträvandet i dess helhet torde det stå i full överensstämmelse med Augustinus' intentioner att tolka detta såsom en enhetlig strävan, d. v. s. som en strävan som till sin innersta natur är likartad, på vilket objekt det än inriktas och som därför endast har *ett* adekvat objekt. Förf:s kritik mot denna tolkning måste därför anses vara helt förfelad.

Även på en annan punkt, som förf. med rätta kallar för »själva den centrala punkten i Augustinus' kärleksetik» (sid. 203) framlägger han en tes, som inte synes vara hållbar. Såsom förf. riktigt framhåller, lägger Augustinus stark tonvikt på att människan är skyldig att älska Gud icke blott med sitt förstånd utan med alla sina själsförmögenheter. Gudskärleken kan alltså inte isoleras till den rena kontemplerationen utan måste sättas i samband med människans aktiva liv i världen. Detta samband kommer enligt gängse tolkning av Augustinus' mening till stånd därigenom att de lägre värden som äro objekt för de lägre själsdelarnas strävan, hänföras, »refereras» på det högsta värdet och göras till medel för uppnåendet av detta. De lägre värdena får människan därför inte »njuta» (*frui*) utan endast »bruka» (*uti*). Detta sammanhang vill förf. emellertid tolka på ett helt annat sätt, som framgår av följande: »Den sammanbindande länken ligger enligt mitt förmenande i det lilla ordet *referre*, som hör med till varje slag av *uti*-kärlek. *Referre* är akten att hänföra den yttre handlingen på den sedliga normen, *honestum*, men denna norm sammanfaller med Gud. Alltså är *referre* en akt av gudskärlek. Jag tror, att detta är själva den centrala punkten i Augustinus' kärleksetik: *uti*-kärlekens sedlighet konstitueras ej av sitt objekt utan av själva den akt, i vilken handlingen väljes på grund av sin överensstämmelse med sedelagen, d. ä. hänföres på gudskärleken. Men denna akt är själv gudskärlek. *Varje rätt uti-kärlek innehåller alltså ett moment av gudskärlek. Och det är detta moment, som konstituerar dess sedlighet.*» (sid. 203.)

Denna tankegång — som kan jämföras med Kants etiska resonemang utifrån distinktionen mellan plikt och böjelse — skulle Augustinus enligt förf. ha övertagit från stoikerna. Hos dessa möter man nämligen tanken, att själva det sedliga mo-

mentet i handlandet inte ligger i att människan spontant väljer de i och för sig riktiga objekten eller målen utan i att hon gör detta enbart på grund av handlandets överensstämmelse med den naturliga lagen. »En handlings sedlighet konstitueras sålunda icke av det eventuella objekt, som den är inriktad emot, utan av den inre kvalitet, som den erhåller genom att med full avsikt väljas enbart på grund av sin överensstämmelse med naturlagen.» (sid. 45) »Denna grundläggande stoiska tanke» skulle nu enligt förf. vara »nyckeln till förståelsen av förhållandet mellan *frui*-kärlek och *uti*-kärlek» hos Augustinus. Med hjälp därav går det nämligen att lösa problemet om hur gudskärleken skall kunna utgå icke blott från förståndet (*mens*) utan också från hjärtat (*cor*) och den lägre själsdelen (*anima*). Visserligen »är det endast den kontemplativa verksamheten, förståndets kärlek, som riktar sig mot Gud som sitt egentliga objekt. Hjärtats och den lägre själsdelens gudskärlek har till det yttre formen av nästan-kärlek, självkärlek och omsorg om den egna kroppen. Med hänsyn till sitt objekt är den *uti*-kärlek, med hänsyn till sin inre kvalitet är den *frui*-kärlek. Dess sedliga kvalitet konstitueras ej av objektet utan av det sedliga avgörande, varigenom handlingen hänföres på Gud, d. ä. väljes på grund av sin överensstämmelse med den eviga lagen (*lex aeterna*), som är identisk med det sedligt goda . . . och med Gud.» (Sid. 263.)

Denna tolkning av Augustinus' kärlekspekulation torde emellertid vara en godtycklig konstruktion, som inte återger hans verkliga tankegång. Den strider mot sådana uttalanden av honom, där han tydligt och klart definierar *frui* med att älska något för dess egen skull (propter se) och *uti* med att älska en sak för något annat skull (propter aliud, De doctr. I, 4.) Förf:s distinktion mellan kärlekens objekt och dess inre kvalitet tycks både samman-

hänga med och strida mot förf:s tes att kärlek till olika objekt har olika kvalitet. Denna distinktion, med vars hjälp man kan bestämma en och samma handling som präglad dels av *uti*-kärlek (nämligen med hänsyn till objekten) och dels av *frui*-kärlek (nämligen med hänsyn till dess inre kvalitet), låter sig emellertid svårligen förenas med Augustinus' uttalanden. I dessa inskärpes ju ständigt, att en rätt kärlek till det timliga inte får ha *frui*-karaktär, medan förf. påstår, att den till sin inre kvalitet har denna karaktär.

Förf:s tolkning ger inte heller någon antagbar mening t. ex. åt sådana uttalanden av Augustinus, där det säges, att de goda människorna bruka världen för att njuta Gud, medan de onda göra tvärtom, d. v. s. bruka Gud för att njuta världen. Om njutandet innebär referens till den eviga lagen, vad innebär det i så fall att njuta världen? Med utgångspunkt i Augustinus' egen definition av begreppen njuta och bruka blir däremot hans tankegång omedelbart förståelig: De onda betrakta Gud som medel för att vinna timliga fördelar, de goda betrakta däremot det timliga som medel att vinna det evigt goda.

Förf. har givetvis rätt i att Augustinus ofta sätter det mänskliga handlandet i relation till den eviga lagen, vilken i överensstämmelse med platonsk tankegång införes i eller identifieras med Guds väsen. Men denna referens till *lex aeterna* innebär inte för Augustinus, att kvalificeringen av handlandet efter det objekt, varpå det är inriktat, kompletteras med en kvalificering efter någon annan princip, som skulle förläna handlandet dess »inre kvalitet». Som ett med Guds väsen representerar nämligen *lex aeterna* den värdefullaste realiteten, det högsta goda, och utgör såsom sådant det objekt, som bör vara mål- och slutpunkt för all mänsklig strävan. Det är sålunda inte som enligt kantiansk och väl även enligt stoisk tanke-

gång fråga om en storhet, som så att säga står vida sidan om de objekt, på vilka handlandet inriktas, och som på ett principiellt annat sätt än dessa bestämmer handlandets karaktär. — Förf:s uppfattning om innebörden i distinktionen mellan uti och frui torde sålunda av många skäl få anses som en klar feltolkning.

Det måste till sist understrykas, att även om förf:s avhandling på avgörande punkter företer svagheter i metodiskt, logiskt och sakligt hänseende, så har den dock å andra sidan påtagliga förtjänster. Dessa framträda dels i förf:s genomgående strävan att klargöra den augustinska teologiens struktur utifrån den bakomliggande värde- eller telos-spekulationen, dels i många intressanta och klargörande referat av tankegångar hos Augustinus och senantikens filosofer. Avhandlingen torde därför utan tvekan kunna betecknas som ett värdefullt tillskott till den svenska Augustinus-litteraturen.

RUDOLF JOHANNESSON

NILS-ARVID BRINGÉUS: *Klockringningsseden i Sverige. Nordiska Museets handlingar: 50. 351 sidor. Lund 1958. Pris kr. 40:—.*

Kyrkklockorna och deras funktion har alltid tilldragit sig ett visst folkligt och lärdomshistoriskt intresse. För vårt lands vidkommande kan man tala om ett förnyat intresse kring detta frågekomplex, bl. a. genom Mats Åmarks forskningsarbete. Det ser ut som om den gamla vetenskapen om kyrkklockorna, campanologien, skulle gå mot en förnyelse. I Tyskland finns på detta område en ganska rikhaltig litteratur. Som ett standardverk betecknas allfort Heinrich Ottes »Glockenkunde», vars andra utvidgade upplaga utkom i Leipzig redan år 1884.

Vidare kan nämnas exempelvis P. Sartoris 1932 utgivna »Das Buch von deutschen Glocken» och Chr. Mahrenholz' »Glockenkunde» av år 1948. Ofta har forskningen övervägande sysslat med klockorna i deras egenskap av kyrkliga inventarier, medan däremot deras funktion i den kyrkliga verksamheten och deras plats i det praktisk-teologiska sammanhanget icke i samma grad tilldragit sig intresset. Som ett exempel härpå kan nämnas behandlingen av ämnet i Chr. E. Achelis' »Lehrbuch der praktischen Theologie». Här omnämnes kyrkklockorna i samband med redogörelsen för kyrkobyggnadens olika detaljer och inventarier, men icke i samband med den kyrkliga verksamheten.

Icke minst ur teologisk synpunkt är det därför en märklig och betydelsefull undersökning, som nu föreligger i Nils-Arvid Bringéus' stora, väl skrivna och väl disponerade arbete »Klockringningsseden i Sverige», en avhandling, som utgjorde ämne för författarens doktorsdisputation våren 1958 inom humanistiska fakulteten i Lund. Som boktiteln antyder, har författaren tagit upp ämnet till behandling från folksedens synpunkt. Utan tvivel har en sådan ämnesbehandling bredvid andra tänkbara vägar att vetenskapligt fastställa kyrkklockornas roll haft sina obestridda fördelar. En viss mellanställning har detta och närbesläktade ämnen för övrigt alltid haft. Författaren kan sålunda redan i förordet anknyta till att ämnet »de campanis et praecipuis earum usibus» vad vårt land beträffar redan 1694 tagits upp i en teologisk och lärdomshistorisk undersökning av Harald Wallerius. Vidare har hithörande frågor i begränsad omfattning berörts i ett par lärdomshistoriska avhandlingar i vårt land från förra hälften av 1700-talet. Den nutida forskningens allmänt framträdande gränsöverskridande tendens hör också med till den föreliggande avhandlingens bakgrund. Här före-

kommer nu för första gången en exakt redogörelse för svensk klockringningssed.

Ett anmärkningsvärt stort material har författaren samlat och behandlat. Rikhaltigheten av källmaterialet belyses av den noggranna källförteckningen, där uppteckningar samt svar på frågeformulär spelar en framträdande roll. Material av sistnämnda slag har sålunda hämtats från institutioner för bevarande av folktraditioner i Lund, Uppsala och Stockholm. Den största delen av det otryckta materialet har författaren emellertid hämtat utifrån genom ett självständigt och omfattande forskningsarbete. Bland de tryckta källorna återfinnes de olika stiftens klockarestadgor med hithörande instruktioner och ordningar.

Beträffande den teologiska diskussionen kommer undersökningen med betydelsefulla bidrag på olika områden. Det förefaller troligt, att många av de aspekter från teologiska discipliner, som avhandlingen kan ge anledning till, skulle kunna ge stoff till självständiga specialundersökningar. Först kan pekas på ämnets förankring i religionshistorien. Redan då problemet i inledningen fixeras, förklarar författaren, att gränsen mellan sed och rit ofta är flytande, liksom också gränsen mellan sed och rättsbruk. Båda dessa distinktioner är betecknande för avhandlingens hela problemställning. Framställningen av t. ex. själaringningens »apotropiska» syfte, att gagna en hädangångens själ, berör sålunda religionshistoriska frågor. Författaren visar, hur nedärvda vidskepliga föreställningar angående klockringningen blev orsak för de kyrkliga myndigheterna efter reformationen att inskränka på klockringningsseden, något som följdriktigt särskilt drabbade själaringningar och angränsande ringningsseder. Å andra sidan utgör klockringningen i detta och andra fall också exempel på hur medeltida traditioner

kring ringningsseden bibehölls, men med ny motivering. Seden som sådan visade sig som vanligt utgöra det förmedlande bandet. Klockornas urgamla kommunikativa funktion efter ett dödsfall, särskilt framhållen av Olavus Petri, fick utgöra motivet för själaringningens berättigande enligt reformatorisk syn. Författaren visar emellertid därjämte, hur de kyrkliga myndigheterna i fortsättningen sökte fasthålla vid en religiös motivering för själaringningen, nämligen att den skulle erinra om vikten av en kristlig dödsberedelse. Avhandlingens samband med liturgiken och kyrkohistorien framstår bl. a. vid framställningen om gudstjänstringningar och sakramentala ringningar. I det senare fallet lägges med all rätt tonvikt på elevationsringningen i den romerska mässan, en konsekvens av den på Laterankonciliet 1215 antagna transsubstantiationsläran. Elevationsringningen med »primklockan» vid upphöjandet av hostian i nattvardsmässan kom att utgöra ett märkligt inslag i mässan just i dennas kärnpunkt. Såsom den utgjorde ett slags yttre besegling på den romerska mässans konsekventa genomförande, så torde man också kunna anse dess avskaffande som ett symtom på reformationens definitiva genomförande. Den försvann nämligen, som författaren framhåller, icke i och med reformationen. Icke ens Uppsala möte 1593 förordnade kategoriskt om dess avskaffande, utan först efter Abraham Angermannus' kyrkomöte i Uppsala 1595 avskaffades småningom elevationen och den åtföljande klämtningen. De vid elevationen använda »primklockor», som ej nedtogs, fick, som författaren visar, mångenstädes ny användning vid skriftermålen, då de användes till att dirigera folket fram till nattvardsbordet. Denna funktion behöll de under de stora kommunionernas tid.

Den gradvisa upppluckringen av den

medeltida ringnings- och klämningsseden morgon och afton gör författaren till föremål för en kyrkohistoriskt orienterad undersökning. Att skildra motiven till denna utveckling har sina svårigheter, men författarens utredning torde på det hela taget stå sig. Klockarnas befattning med den av den äldre pietismen omhuldade barnundervisningen skymtar i framställningen. Författaren anför intressant material, som belyser väckelsens allmänna nedvärdering och kritik av denna gamla ringningssed. Samtidigt kunde man emellertid, såsom också visas, i god överensstämmelse med 1700-talets nyttsynpunkter ta den gamla böneringningsseden i försvar med anledning av dess praktiska betydelse som tidsangivelse för arbetsdagens början och slut. Det är också påtagligt, att Kungl. Maj:t genom att i kyrkolagen föreskriva dessa dagliga ringningar eller klämningar morgon och kväll i städerna och på de platser på landsbygden, där seden fanns kvar, kunde dikteras av synpunkter på sedens nytta för den andliga och världsliga uniformiteten i riket. I varje fall räckte den religiösa motiveringen icke längre till. Och med Olavus Petris kända uttalande som måttstock, att gudstjänstringningarnas ursprungliga funktion endast var att kalla folket samman, en ram som dock förefaller något snäv, skulle mycket av de i vår tid återupptagna ringningssederna i viss likhet med 1700-talets nyttsynpunkter vara mera dikterade av utifrån kommande och perifera än centralt kyrkliga och religiösa motiv.

De många kartor och diagram, varigenom författaren redogör för sina undersökningsresultat beträffande olika former av ringningar i vårt land och deras absoluta samt relativa frekvens, den senare särskilt viktig i en avhandling som denna, ger bidrag till belysning av svenskt kyrkoliv även i ett större sammanhang. Författaren kan bl. a. på ett intressant sätt

visa, hur inflytande från danskt kyrkoliv gör sig starkt påmint ifråga om ringningssederna i de fordom danska provinserna. Avgränsningen mellan områdena för de olika inflytelserna och traditionerna är påtaglig. Lika påtagligt är också, att det här rör sig icke om enstaka skiljelinjer för detta speciella fall utan helt enkelt om kulturgränser.

Det i formellt hänseende mest iögonfallande draget i avhandlingen är källmaterialets här redan berörda rikhaltighet. Det omfattande otryckta materialet och författarens på detta byggda primärundersökningar kompletteras av det tryckta materialet. Författarens historisk-kritiska metod när det gäller att förklara och förstå seden gör, att materialet utnyttjas och bedömes utan ensidig schematisering. Samma historiska metod gör också författaren obenägen för folkpsykologiska synpunkter ifråga om sedens vidmakthållande eller förändringar. Den metodiska behandlingen av källmaterialet medför f. ö., att avhandlingen trots det omfattande forskningsobjektet är fast och enhetligt uppbyggd.

Den teologiska forskningen har genom den föreliggande avhandlingen om klockringningsseden fått ett betydande och värdefullt tillskott. Såväl problemställning som resultat kommer härvid utan tvivel att berika den vetenskapliga diskussionen och anvisa nya vägar.

ALLAN ARVASTSON

JOHN CULLBERG, *Tro och verklighet. 131 sid. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1955. Pris kr. 7: 50.*

Inom evangelisk teologi har man under tiden efter det första världskriget visat ganska litet intresse för religionsfilosofiska frågor. Detta har berott dels på intresset

för Barths teologi och dels på den uppblomstrande lutherforskningen. Dessa båda ha givit impulser åt det systematiska tänkandet. En metafysiskt inriktad filosofi, resp. religionsfilosofi, har svårt att vinna terräng där, varest den ena eller den andra av dessa faktorer gör sig gällande. En äkta reformatorisk teologi vet att tros-sanningarna ej kunna grundas metafysiskt, likaså att trons visshet är av annat slag än varje teoretisk visshet (jfr. Ragnar Bring, Teologi och religionsfilosofi, Sv. Teol. Kv. 1947, s. 37 ff.).

I varje fall står det fast att religionsfilosofien har en uppgift att fylla som icke utan de största risker kan försummas. Lämnar man de religionsfilosofiska frågorna ur sikte, så ger man lätt vapen i händerna åt dem som anse att allt vad religion och teologi heter är bara reminiscenser från förgångna kulturepoker utan någon som helst betydelse för vår tid.

Biskop Cullberg har i ovannämnda verk i möjligast allmänt förståelig form sammanfattat resultaten av sina tidigare religionsfilosofiska arbeten. Det första mottostråket har han tagit av Vitalis Norström. Men för övrigt betygar han sin tacksamhet till några av existentialismens lärofäder såsom Ferd. Ebner, Martin Buber, Emil Brunner och Martin Heidegger. Såsom redan titeln anger, koncentrerar han sig speciellt på sanningsfrågan. Sanning betyder för honom i detta sammanhang något annat än blott personlig äkthet. Sanningsfrågan är för honom knuten till frågan efter det religiösa föremålets verklighet.

Religionen är människans förhållande till den översinnliga Makten i tillvaron. Förf. skiljer här mellan tre huvudtyper. Det finns en tredje-persons-religion. Människans förhållande till Makten gestaltas här väsentligen såsom iakttagelse, resp. påverkan. I andra-persons-religionen möter

människan Makten såsom en tilltalbar person, ett *Du*. Religionens väsen kommer här sålunda tydligast till uttryck i ordet och bönen. Både Gamla testamentets och Nya testamentets religion företräda denna religionstyp. Det finns även en första-persons-religion. Relationen mellan människan och den översinnliga Makten tenderar här mot identitet, väsensenheter. Identiteten kan förverkligas såsom i buddhismens självfrälsning eller såsom unio mystica. Denna typ kan kallas gudsenhetens religion.

Förf. begränsar sig till andra-persons-religionen. De två andra typerna »åsyfta bara att visa, hur utgestaltningen av själva det religiösa förhållandet ger upphov till skilda aspekter på den verklighet, som i religionen uppleves». Intresset koncentrerar sig kring sanningsvärdet i andra-persons-religionen, dvs. i kristendomen. Förf. ställer frågan: Betraktar den kristna människan sin tro enbart som en religiös kvalitet av särpräglad beskaffenhet eller innesluter tron med nödvändighet föreställningen, att den också är sann? Detta senare innebär att dess föremål, Gud, är verkligt. Vad blir svaret? Ett första svar är detta: Atskilliga filosofiskt bildade människor med mer eller mindre påtaglig religiös orientering förneka trosföremålets verklighet men äga samtidigt trons egen visshet om Gud såsom ett *Du*. Detta betyder att trons visshet är existentiellt given innanför gudsgemenskapen, där Gud möter människan som ett *Du* möter ett jag. Ofta framställes saken så att den s. k. barnatron skakas genom kontakten med naturvetenskapen, men förf. vill understrika att den vetenskapliga (filosofiska) kritiken av gudsbegreppet över huvud inte berör den egentliga religiösa situationen, där Gud framträder som ett *Du*. Därför blir en intellektuell argumentering till förmån för trons verklighetsanspråk normalt helt ineffektiv. Tvivlet kan övervinnas på

praktisk väg. Religiöst sett är detta tillfyllest. För tanken är denna väg däremot otillräcklig. I fråga om de klassiska gudsbevisen kommer förf. med en väsentlig synpunkt: Man kunde tänka sig att ett gudsbevis indirekt skulle utgöra ett stöd för tron. Härvid förbises att tron till sitt väsen är uttryck för en andra-persons-relation. Gudsbevisen ligga på den klassiska metafysikens linje. De ha kontakt med tredje-persons-religionen och första-persons-religionen, ej med andra-persons-religionen. Metoden innebär sålunda att icke lösrycka trosföremålet från den existentiella trosakt, där det omedelbart ter sig såsom verkligt utan att genom en analys av verklighetsbegreppet söka klarhet i frågan, i vad mån den för trosakten såsom sådan karakteristiska attityden kan tillmätas grundläggande betydelse för vår verklighetsuppfattning över huvud.

I kapitlet om verklighetsproblemet måste avgörandet träffas mellan idealism och realism. Pendeln stannar vid det senare alternativet. »Från det 'sunda förståndets' relativt kontrollerade verklighetssyn till det vetenskapliga verklighetsbegreppet är steget principiellt sett kort.» Genom experiment, mätning, vägning etc. nalkas man så småningom verklighetens väsen. Nya rön bör kunna inordnas i vår erfarenhetsvärld. Detta är grundregeln. Men om Gud är verklig, så kan denna verklighet varken gripas eller konstateras på det sätt, som gäller yttervärldens verklighet. Idealismens, resp. solipsismens problem är härmed ingalunda löst. Frågar man, vad som är grunden till att min erfarenhet icke är produkt av subjektivt betingade tvångsföreställningar, så blir svaret: jag vet mig icke vara ensam om uppfattningen av de omgivande föremålen. Erfarenhetsvärlden är m. a. o. socialt uppbyggd. Detta gäller även den vetenskapliga verklighetsforskningen. »Varje experiment i ett laboratorium, varje sats i en avhandling har sin

plats i ett stort sammanhang, där var och en i sin stad söker genomtränga verklighetens för alla gemensamma gåta.»

Föreställningen om en objektiv verklighet förutsätter tanken på ett *annat jag*. Detta andra jag blir emellertid ej konkretiserat som medmänniska om hon identifieras med den psykofysiska organismen homo sapiens. Jag-medvetandet gäller kunskapsmässigt endast det egna jaget. En akt av intuition synes vara den enda möjligheten för att komma åt det andra jaget. I själva verket måste vi härvid resignera: »Medmänniskans jag är såsom sådant dolt bakom hennes jag-funktioner och sålunda oåtkomligt för kunskap.»

För analysen av begreppet medmänniska är en ny startpunkt, en annan dimension av nöden. I andra person se vi vår medmänniska *såsom ett du*. Endast i fråga om människan är det meningsfullt med ett tilltal. Här räknar man med möjligheten att få ett *svar*. Här kan man etablera ett *samtal*. Skall samtalet bli meningsfullt, bör man lyssna på den andre. Erkänner jag i den andre ett annat jag, av samma art som jag, kan jag träda i verklig gemenskap med den andre såsom mitt jags du. Ett kollektiv, en massa, en grupp, kan ses såsom en del av objektsvärlden. Men den personliga gemenskapen genombryter objektsvärlden, då den konstitueras av jag-du-förhållandet. Detta förhållande uppbygges av sådana faktorer som: ansvar, förtroende, respekt, frihet, kärlek osv. Nu förhåller det sig så enligt förf. att »detta *jag-du-förhållande är en grundläggande faktor i vår verklighetskunskap*». Allt detta leder till följande resultat: »Emedan möjligheten av ett moraliskt jag-du-förhållande (personlig gemenskap) förutsättes i det vetenskapliga verklighetsbegreppet, måste detta förhållande de facto tillmätas realitet, trots att duet icke kan inordnas i det objektiva verklighets-sammanhanget.» Vi måste sålunda räkna

med två verklighetsaspekter: en saklig värld som ses i tredje person och en den personliga gemenskapens värld i andra person. Den först nämnda framträder då som sinnevärld i tid och rum, under orsakslagens tvång, utan frihet och ansvar, den senare åter under frihet och ansvar, i tro på medmänniskan såsom ett du. Det betydelsefullaste i detta resultat är detta: »I princip måste . . . det existentiella du-medvetandet tillmätas real betydelse lika väl som det vetenskapliga objektsmedvetandet. Även *du-medvetandet ger kunskap om verkligheten.*»

Det personliga gemenskapslivet, som är av grundläggande betydelse för de etiska och sociala relationerna, kan aldrig objektivt påvisas. I den kristna tron hör även Guds verklighet till en verklighet i andra person. Hör du-medvetandet till det ur verklighetssynpunkt problematiska, så gäller detsamma även gudsmedvetandet. Ur kunskapssynpunkt finns en bestämd skillnad mellan det gudomliga och det mänskliga duet, då ju medmänniskan är en psykofysisk varelse given i sinnevärlden, Gud däremot höjd över tid och rum. Före mitt möte med en medmänniska som ett du har jag mött henne som kunskapsobjekt i tredje person. Detta är icke möjligt i människans relation till Gud. Såväl medmänniskan som Gud är oss givna blott i du-relationen. Är ett föremål för en erfarenhet givet endast i du-relationen, så kan denna omständighet icke andragas som en instans mot detta föremåls verklighet, ty du-relationen är en dimension av verkligheten.

Gemensamt för Guds-relationen och den mänskliga du-relationen är att verkligheten av bägge Du uppfattas i en existentiell erfarenhet. Verklighetens värld ingår icke restlöst i sinnevärldens objektiva dimension. Även den existentiella dimensionen hör till verkligheten. Om Gud kan människan icke äga annan kunskap än den

som ingår i den existentiella trosakten. Utanför denna akt är det helt meningslöst att tala om »försanthållande» av Guds existens. »Gud är verklig såsom det Du, som mött mig i dom och förlåtelse och på vilket jag förtröstar.»

Ovanstående referat innehåller naturligtvis blott en del av arbetets rika innehåll. Framställningen är lätt förståelig och högeligen intressant. Förf. ger rika inblickar även i de teologiska konsekvenser som de filosofiska utredningarna leder till, men allt har ej kunnat tagas med i referatet.

Framställningen leder till det resultatet, att ett spänningsförhållande förblir rådande mellan de två dimensionerna. Den vetenskapliga, objektiva sannings- och verklighetsuppfattningen korsas av den existentiella. Vi är medborgare i de båda dimensionernas värld. Det är ingalunda utan intresse att även om förf:s utgångspunkt är direkt motsatt Nygrens, kommer han i sina resultat denne mycket nära. Nygren frågar icke efter den religiösa erfarenhetens objektiva verklighet utan efter dess giltighet. I sak kommer förf. vid framställningen av den religiösa verklighetens existentiella karaktär snubblande nära Nygrens tankegång om den religiösa erfarenhetsformens giltighet. I vår existentialfilosofiska tid har vi gott om filosofiska framställningar som är snart sagt oläsbara på grund av terminologiens och tankegångens dimmighet. Här har vi en bok som är genomskinligt klar både i tanke och framställning. De teologiska konsekvenserna är alltigenom värdefulla, varför man med stor tacksamhet lägger boken på skrivbordet för att återkomma till den.

LENNART PINOMAA

KRISTIAN HANSSON: *Norsk Kirkerett. Annen Utgave. 244 sid. Forlagt av H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Oslo 1957.*

År 1935 utkom första upplagan av Kristian Hanssons Norsk Kirkerett. Arbetet avsåg ligga till grund för undervisningen i det praktisk-teologiska seminariet. Sedan längre tid har emellertid första upplagan varit utgången från förlaget. Denna brist har nu avhjälpes i och med att en andra upplaga utkommit. Denna bygger i huvudsak på den första. Vissa smärre ändringar har vidtagits, och de talrika förändringar, som ägt rum på den norska kyrkolagstiftningens område under det senaste decenniet, har inarbetats i framställningen. På flera punkter har också litteraturhänvisningarna utökats.

Förf. har också tagit hänsyn till de senaste årens kyrkopolitiska debatt. Sålunda bär kapitlet »Kirkens bekjennelse» spår av den intensiva debatten om helvetesstraffen. Hansson fastslår, att det är hävdvunnen praxis, att den teologiska sakkunskapen blir rådfrågad i bekännelsefrågor, ehuru något allmänt påbud härom icke föreligger. Han hänvisar emellertid samtidigt till den omdiskuterade åsikt som företrädades av juristprofessorn Castberg, att konungen icke har någon rättslig skyldighet att rådfråga biskoparna.

Hanssons framställning är klar, koncentrerad och lättöverskådlig. Den ger en utmärkt överblick över gällande norsk kyrkorätt och kan med stort utbyte studeras också av svenska läsare.

SVEN LINDEGÅRD

TORGNY BOHLIN: *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis. Uppsala universitets årsskrift 1957: 9. 110 sid. A.-B. Lundequistska Bokhandeln, Uppsala 1957. Pris kr. 10: 50.*

Bilden av Pelagius' teologi har tidigare i dogmhistorien alltid tecknats med utgångspunkt i den augustinska polemiken. Av hans omfattande produktion kände

man endast några obetydliga rester utöver de citat och referat som förekomma hos Augustinus. Kättardomen över Pelagius hade medfört att hans skrifter i stor utsträckning undanröjts. Genom den nutida forskningen har dock utgångsläget för en bedömning av Pelagius' insats förändrats. Hans huvudarbete, en kommentar till Paulus' brev, har länge varit känd i en starkt förändrad version, tidigare tillskriven Hieronymus, men genom nya handskriftsfynd har man lyckats rekonstruera den ursprungliga texten, utgiven av A. Souter i *Texts and Studies IX, 2, 1926*. Vidare har genom De Plinvals forskning en hel rad skrifter kunnat med tämligen stor säkerhet tillskrivas Pelagius. Det rör sig här mest om smärre skrifter. Den viktigaste källan till hans teologi förblir den nyssnämnda Pauluskommentaren.

I detta läge har T. Bohlin genomfört en dogmhistorisk och systematisk undersökning av Pelagius' teologi samt därjämte sökt besvara frågan om hans teologiska genesis. Bohlin begränsar sig huvudsakligen till Pauluskommentaren och undersöker dess teologiskt viktiga tankar framför allt i den fråga som sedan stod under debatt, frågan om nåden och den fria viljan. Det framgår av referatet — som utgör bokens första huvudavsnitt — att Pelagius framför allt står i motsatsställning till manikeismen och därför lägger den största vikt vid den kristna skapelseläran med dess konsekvens, att det onda ej kan vara en självständig princip. Manikeismen var deterministisk: den mänskliga viljan ansågs utlämnad åt kampen mellan Guds och det ondas makter. Gentemot detta betonar Pelagius, att friheten hör till viljans natur och på samma gång framstår som en i skapelsen given nåd. Det är alltså — så kan man kanske kort sammanfatta bokens huvudresultat — motsättningen till manikeismen som föranleder Pelagius att så starkt betona viljans frihet.

Den frågeställning, som aktualiserades genom den augustinska polemiken — frågan om hur omvändelsen sker, i vad mån viljan medverkar till frälsning — stod ännu icke i Pelagius' blickfält, när han skrev Pauluskommentaren. Det visar sig också, att hans ståndpunkt är mera komplicerad än vad de traditionella framställningarna ge vid handen. Hans uppfattning om viljefriheten är dialektisk: å ena sidan hör denna frihet med till den av Gud skapade och av nåd skänkta naturen, å andra sidan står viljan utanför naturen som en specifik mänsklig förmögenhet, i stånd att göra det onda och i kraft av syndens »consuetudo» benägen därtill. I det senare fallet kan sägas, att viljans frihet genom Kristi förlåtande nåd måste återställas till godhet, medan samma vilja sedd ur den förstnämnda aspekten är en hos människan bestående förmåga att göra det goda.

I bokens andra avsnitt undersöker Bohlin källorna till Pelagius' teologi. Hans idéhistoriska bidrag ansluter sig här till de statistiska och filologiska undersökningar, som tidigare gjorts av A. J. Smith och A. Souter. Av särskilt intresse är konstaterandet, att Pelagius i sin antimanikeiska polemik är beroende av ingen mindre än Augustinus själv, vars — likaledes antimanikeiska — skrift *De libero arbitrio* visar sig vara en viktig källa för Pelagius. Man kunde kanske — det synes närmast vara en hypotes hos förf. — uttrycka det så, att Pelagius på människan överhuvud tillämpar det som Augustinus utsäger om människan i ursprungstillståndet (s. 52). För övrigt är det Hilarius' Ambrosiaster och den av Rufinus utgivna Origeneskommentaren till Rom. som kunna anges som huvudkällorna för Pelagius. Sambandet med Origenes-Rufinus — och därmed med den grekiska traditionen — betonas starkt, liksom hos tidigare forskare. »Bei keinem von all den Verfassern, von denen wir festgestellt haben, dass sie

Pelagius beeinflusst haben, gibt es bezüglich des Gnadengedankens so nahe Parallelen und so direkte terminologische Übereinstimmungen wie in Origenes-Rufinus' Römerbriefskommentar» (s. 92).

Till det sagda må fogas några reflexioner och frågor:

Endast kort tid före Bohlins skrift utkom en annan undersökning över Pelagius, av mera biografisk karaktär, men också med en behandling av hans teologi: J. Ferguson, *Pelagius, a Historical and Theological Study*, Cambridge 1956. I detta av Bohlin ej omnämnda arbete understrykes starkt det moralistiska draget i Pelagius' förkunnelse. Samma synpunkt möter också nästan genomgående i tidigare framställningar. Det hade varit av värde om denna synpunkt av förf. tagits upp och konfronterats med hans egna, till synes rätt avvikande resultat.

Den skrift som förf. lägger till grund för undersökningen, Pauluskommentaren, är visserligen att anse som Pelagius' huvudarbete; den är emellertid avfattad före striderna med Augustinus. Därför frågar man sig vid studiet av Bohlins arbete: Hur förhåller det sig med den senare Pelagius' teologi? Ändrar sig bilden, om man går till hans övriga skrifter? Det nya utgångsläge, som inträtt för pelagiusforskningen hänför sig ju icke endast till att Pauluskommentaren återställts i ursprungligt skick utan även till *De Plinvals* identifiering av ett stort antal smärre Pelagius-skrifter. Den noggranna metod förf. använder har tvingat till en sträng begränsning. Men det hade dock utan tvivel varit av stort värde, om även dessa på nytt framdragna skrifter kunnat i större utsträckning komma till tals. Ett exempel kan belysa detta: S. 40 f. avvisas som en ren karikatyr Augustinus' omdöme, att nåden enligt Pelagius' åsikt skänktes som en belöning för förtjänster. Som belägg ställe hänvisas till *De gratia et libero ar-*

bitrio 10–11. I denna text anför Augustinus, att Pelagius tidigare – för att ej själv bli fördömd som kättare – tagit avstånd från en sådan mening, men i sina senare skrifter visat, att han i själva verket vill försvara den anförda uppfattningen om nåden. Kanske är förf:s tes riktig – överhuvud är hans undersökning ett korrektiv mot en tidigare av Augustinuspolemiken ensidigt beroende Pelagius-tolkning – men bevisningen är på detta ställe otillräcklig: förf. utgår från Pauluskommentarens teologi, medan Augustinus uttryckligen hänvisar till Pelagius' senare skrifter.

De nu gjorda invändningarna må emellertid icke fördölja, att vi i denna bok ha ett noggrant genomfört försök att från nya utgångspunkter förstå en ofta misstecknad åskådning, en undersökning, som kanske just genom en viss ensidighet och en ganska radikal nyorientering på en del punkter kan vara till gagn för forskningen över de viktiga problem den behandlar.

BENGT HÄGGLUND

R. BULTMANN: *Geschichte und Eschatologie*. VIII + 188 sid. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1958. Pris häft. DM 9: –, inb. DM 12: 50.

En bok av R. Bultmann över temat »historia och eskatologi» inger stora förväntningar om att få det kanske mest centrala problemet i hans teologi belyst på ett autentiskt och klagörande sätt. Föreliggande arbete – en översättning av hans »History and Eschatology», ursprungligen Giffordföreläsningar i Edinburgh 1955 – infriar emellertid knappast dessa förväntningar, eftersom det snarast är en kortfattad översikt över historietolkningens historia från antiken fram till vår egen tid, varvid Bultmanns egen position främst kommer till synes i värderingarna av tidigare historiekonceptioner och i de kritiska synpunkter som anföras mot dessa.

Referatet av moderna historiefilosofiska arbeten är kongenialt och förstående men tyvärr alltför sammanträngt för att man skall få en klar bild av deras innebörd. Det är emellertid av intresse att följa hur den antika och kristna historietolkningen ter sig i Bultmanns bedömning, likaså att kunna konstatera, i hur hög grad Bultmanns egen ståndpunkt framstår som arvtagare till den idealistiska traditionen. Det nya hos honom är enligt hans egen utsago framför allt betonandet av »die Entscheidung» såsom en akt som ingår i koncipierandet av historien. – I sista hand kommer historia och eskatologi att sammanfalla. Det är den icke futurala eskatologin Bultmann avgör sig för, den som innebär den totala historiens sammanfattning i en enda punkt, i ett nunc perpetuum, där den enskildes självkänedom och avgörelse s. a. s. ingår i historietolkningen och vice versa.

I N. T. – särskilt Joh. ev. – finner Bultmann belägg för en sådan icke futural och icke tidlig eskatologi. Föreställningen om de yttersta tingen såsom historiens mål och slutpunkt – eskatologins historicering – anser Bultmann vara något sekundärt, en tolkning av kristendomen som inträder i den äldsta generationen som ersättning för den uteblivna parousin.

Längre fram i den västerländska idéhistorien möter den företeelse som Bultmann – i anslutning till Löwith – kallar den kristna eskatologins sekularisering. Historien tolkas som ett fortskridande mot ett mål, men detta mål förlägges inom historiens ram: Hos Hegel är det förnufvets herravälde, manifesterat i den idealistiska filosofin, hos Marx det kommunistiska samhället som betraktas som historiens fulländning. I den allmänna utvecklingstanken, som utvecklas på grundval av 1700-talets upplysningsidéer, finna vi ännu en annan version av denna sekulariseringsprocess.

I nutiden har framstegstron utbytt mot andra synpunkter på historieförloppet. Eller riktigare uttryckt: man har resignerat inför försöken att finna en enhetlig mening i historien. Man frågar ej längre efter dess mål, utan i stället utgår man från en naturalistisk historiesyn och ställer — liksom i antiken — främst spörsmålet om historiens väsen. Själva historien såsom sådan, historiciteten, har blivit till problem. I denna frågeställning står också Bultmanns egna historieteorier inställda. Det är väl också denna bakgrund, som gör att han vid sin översikt över historietolkningens historia i så hög grad som fallet är i denna skrift kunnat bortse från det frälsningshistoriska schemats roll, d. v. s. från den bibliska eller teologiska historietolkning som varit förhärskande ända fram till 1700-talet och i många avseenden bildar grundvalen också för den moderna historieuppfattningen. En några år tidigare utkommen skrift av religionsfilosofen K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (3. uppl. Stuttgart 1953), kan på denna punkt komplettera och vara ett korrektiv mot Bultmanns framställning.

BENGT HÄGGLUND

HYGEN, JOHAN B.: *Kunst, livssyn og moral. Forlaget Land og Kirke, Oslo 1958.*

»Kunsten er en begivenhed i menneskets møte med virkeligheden i videste forstand» — så inleder författaren ett av kapitlen i sin till omfånget begränsade men väsentliga bok. Man kan därmed ange temat inte endast för detta kapitel utan för boken som helhet. Den utgör nämligen ett försök — och ett försök som grundar sig på djup förtrogenhet med konsten — att se konsten inte som en isolerad företeelse utan som en organisk produkt inom ramen för kultursammanhangen som totalitet — som en mänsklig

företeelse för att uttrycka saken mindre pompöst. I en tid som domineras av »l'art pour l'art», »the art of art» och »l'art pur» i den meningen att konsten synes bli allt mera främmande och hemlös vill Hygen återknytta sammanhangen. Det är alltså samma tendens som man finner hos amerikanen John Dewey och hos italienaren Benedetto Croce. Den sistnämnde liknar på ett ställe sin filosofi som onekligen får sin grundton angiven genom de estetiska problemen för »ett sammanläkt sår».

I denna läkningsprocess måste konstellationen konst — moral spela en väsentlig roll. Hygen vill knyta an konsten till moralen med utgångspunkt från »innehållet». Konstnären är, säger han, moraliskt ansvarig för »motivet» — inte minst därför att vi här har en kontaktpunkt ut mot andra människor och livet som helhet. Endast konsten som »form» — som formalistisk form alltså — är en autonom och fri akt. Det vanskliga med denna lösning har författaren själv antytt, då han om »innehållet» säger, att »diskussionen af disse ting» egentligen inte har med konstdebatten att skaffa utan hör under »den alminnelige moraldebatt». Därmed är det också sagt ifrån att konsten behandlad på detta sätt inte längre är konst. Det kan därför inte heller bli tal om något närmande eller någon anknytning mellan konsten och moralen från dessa utgångspunkter. En sådan »moralisering» av konsten för in mitt i den estetiska akten ett främmande element — ett väljande och vrakande enligt synpunkter som måste förbli konsten i bästa fall likgiltiga, vilket förr eller senare slutar med en katastrof inte endast för konstens utan också för moralens del. En lösning av detta oerhört väsentliga problem kan inte och får inte antaga karaktären av ett mutförsök — inte ens från moralens håll. Det vore djupt omoraliskt.

Kan konstnären verkligen genom att

kasta »innehållet» till vargarna tillfredsställa det moraliska kravet? Är inte det när allt kommer omkring alltför lättvunnet? Jag kan inte förstå annat än att man måste ta konsten och konstverket som en totalitet och därmed också som en verklighet och inte bryta sönder dem i en formalistisk form och ett abstraherat »innehåll» såvida man vill konfrontera konsten med moralen. Konstnären är förvisso ansvarig inte endast estetiskt utan också moraliskt inför sitt verk, men han är ansvarig inför det som en levande helhet och inte inför det »innehåll» som publik och kritik ur mycket olika synpunkter kan tänkas konstruera. Detta gör inte hans moraliska ansvar mindre, men vi kan inte aktualisera en konstnärs moraliska problem genom att hänvisa till det eller det »innehållet». Det kan vi göra endast genom att så gott sig göra låter skriva hans historia. Endast inom ramen för en sådan totalvy blir de moraliska problemen i dessa sammanhang aktuella.

GÖSTA SVENAEUS

F. D. MAURICE: *The Kingdom of Christ or Hints to a Quaker Respecting the Principles, Constitution and Ordinances of the Catholic Church. I-II, 288 + 371 sid. Student Christian Movement Press, London 1958. Pris 15 s. per del.*

Stora män dö ofta oförstådda av sin samtid. Man finner intet hos dem. Ty deras verk hör framtiden till, och de är före sin tid. Därför bli de av någon anledning aktuella långt senare. Då ser man deras profiler skarpare och upptäcker deras stora insats. Man gläder sig åt dem.

F. D. Maurice (1805–1872) är knappast något undantag från detta. Relativt likgiltig för honom ägnade hans samtid honom föga intresse. Nu, ungefär 100 år

senare, är han aktuell i hela den västerländska världen. Verk om honom och hans tänkande utkommer nästan årligen. Amerika, England, Holland, Finland och nu senast Danmark ha gett sina bidrag till förståelsen av honom. Värderingen av den store engelske tänkaren skiftar, men alla torde vara ense om att han tillhör de största under det 19:e århundradet i Englands kyrkohistoria.

Maurice levde i en splittrad familj. Varje söndag drog familjemedlemmarna var på sitt håll för att fira sin gudstjänst. Bekännelserna var olika inom samma hem. Detta till trots härskade i hemmet en endräktens ande. Utifrån denna situation bör man förstå Maurice. Endräkt – splittring, det är verklighetens Janus-ansikte för honom. Detta är hans stora lidande. Därför kommer hans verk i stor utsträckning att bäras av ekumeniskt intresse. Många av hans böcker utmärkes av stora vyer ut över mänskligheten – för att visa en djupare liggande enhet. Han betraktar gärna olika fromhetsriktningar för att utröna, vad som särpräglar och »bär» dem. Så söker han visa, hur de i grund och botten kämpar för samma sak och skådar fram emot samma mål.

Maurices förstlingsarbete – *The Kingdom of Christ*, som nu utkommit i en ny edition 120 år senare – är just av denna karaktär. Först granskar han här kväkarnas teologi, tar därefter upp invändningarna mot deras syn och upplevelse av kristendomen för att slutligen undersöka, hur deras system fungerar i det praktiska livet.

Så kommer reformationens drama, invändningarna mot detsamma och funktionen. Turen kommer sedan till den tidens »liberala» teologer, unitarierna (till vilka f. ö. Maurices fader hörde).

Maurice menar, att teologien skall »spänna över» hela människolivet. Ty mitt i detta kommer Guds nedslag. Detta

nedslag kommer dock icke »senkrecht von oben» utan är förberett i och under mänsklighetens brottnig med livsproblemen: Kristus är den från historiens begynnelse dolde Guden. Inkarnationen blottar honom fullständigt. Vändpunkten och mittpunkten i historien finns här — nu skall allt »läggas in» under Guds välde. Allt mänskligt skall formas under Kristi händer. Därför tar Maurice vidare upp religiösa, politiska och filosofiska riktningar inom protestantisk teologi.

I andra delen av arbetet granskas så den romersk-katolska kyrkan: *The Creeds, Forms of Worship, The Eucharist, The Ministry, The Scriptures*. Denna del avslutas så med ett kapitel om kyrkans ställning i olika nationer, och de olika principiella lösningarna tas upp till behandling. Här granskar Maurice bl. a. kväkarnas, teokraternas och separatisternas lösningar.

Tredje delen diskuterar den anglikanska kyrkan och dess olika riktningar. Denna uppvisar också tecken på den heliga, allmänliga kyrkan. Den är Guds redskap.

1838 utkom *The Kingdom of Christ* i England, och en starkt omarbetad upplaga kom 1842. Det är denna senare upplaga som nu utgivits på nytt. Det berättas, att många, som kom i kontakt med Maurice blev »bergtagna» av honom. Han är likväl en ensam tänkare i Englands 19:e århundrade med sin egen teologi. Runt omkring honom finner vi Oxford-rörelsens högkyrklighet, unitariernas »liberala» teologi, kväkarnas mystik och »the Evangelicals» väckelsekristendom. Alla är han intresserad av, och med alla talar han. Vår svenska kristenhets problem och problemställningar uppvisar stor, mycket stor, likhet med dem hos Maurice och hans England. Den store engelsmannen har mycket att ge oss.

LARS OLOF LINDSTRÖM

ETT MÄRKLIGT DANSKT BIBELVERK

Såsom icke kanoniska bibelböcker brukar man räkna apokryfer och pseudepigrapher. Apokryferna har med olika auktoritet upptagits i Septuaginta och västerländska biblar; pseudepigrapherna är böcker av liknande natur, som har hållits i ära inom en rad österländska kyrkor: den syriska, koptiska, armeniska, etiopiska osv., och åtminstone delvis är kända för oss på motsvarande språk. Som originalspråk har man att räkna med hebreiska, arameiska och grekiska. Namnet »pseudepigrapher» beror på att de flesta av dem uppträder under fingerade författarnamn: Esra, Henok, Baruk osv. I tyska översättningar, verkställda av en rad olika lärde, utgavs på sin tid dessa pseudepigrapher jämte apokryferna av Emil Kautzsch (Tübingen 1900); några år senare utkom en liknande samling i England, utgiven av R. H. Charles (Oxford 1913). Som en kuriositet kan nämnas att Henoks bok redan 1825 utkom på svenska efter en engelsk översättning. Boken är tryckt i Stockholm med titeln »Propheten Enoch, en apocryphisk bok, som i flera århundraden ansetts vara förlorad, men i slutet af sist förflutna sekel blifvit funnen i Abyssinien och nu först öfversatts från ett ethiopiskt manuscript i Bodleianska biblioteket i Oxford».

Det är ett djärvt men berömvärdt initiativ, det som nu några danska lärde har tagit, till att utge pseudepigrapherna på danska. Dessa modiga män är: professorerna Hammershaimb och Munck i Aarhus och Noack i Köpenhamn samt sognepräst Paul Seidelin. Verket, som har titeln *De gammeltestamentlige pseudepigrapher i oversættelse med indledning og noter*, utges med understöd av danska staten och det danska bibelsällskapet. Förlagsfirmorna G. E. C. Gad (Köpenhamn), Cammermeyers boghandel (Oslo)

och C. W. K. Glerup (Lund) har tagit verket i kommission. Det beräknas utkomma i 4–5 häften, och priset rör sig om 23 svenska kronor, ett i sanning facilt pris för en sådan publikation. De tre häften som hittills utkommit (1953–1958), innehåller 4 Esra (Noack), den s. k. etiopiska Henoksboken (Hammershaimb), Jubiléerboken (Noack) och Jesajas martyrhistoria (Hammershaimb). Till varje bok finns en introduktion, som behandlar vanliga inledningsfrågor. Under själva texten finner man språkliga notiser samt korta förklarande anmärkningar. Utgivarnas namn borgar för verkets vederhäftighet. Översättningen flyter lätt och är så begriplig som man kan begära, när det gäller så svåra och svårfattliga texter som dessa. Det enda man skulle ha önskat är att de kompakta textsidorna hade efter innehållet uppdelats i tydliga avsnitt, markerade med innehållsangivande rubriker, såsom fallet är i både Kautzsch's och Charles' upplagor. Detta skulle väsentligt ha underlättat läsningen. Det måste dock tacksamt erkännas att man på lämpliga ställen i fotnoterna finner dylika innehållsöversikter.

Den pseudepigrafiska litteraturens betydelse ligger däri att den vid sidan om de s. k. apokryferna ger oss rika inblickar i judendomens religiösa föreställningsvärld under tidevarvet omkring kristendomens uppkomst. Jag erinrar om teodicéproblemet och diskussionen däröver i 4 Esra — man påminner sig gärna allt vad Einar Billing fick ut av denna bok i De etiska tankarne i urkristendomen. Henoksboken är oundgänglig för förståendet av människosönsföreställningen i evangeliet och evangeliets och urkristendomens eskatologiska karaktär överhuvud. Detta blott för att ge några exempel på punkter där teologien i egentlig mening har att lära av dessa skrifter. Den som vill anlägga allmännare religionshistoriska

synpunkter förser de med en mängd intresseväckande upplysningar om judendomens föreställningar rörande satan, de fallna och de goda änglarna, tillvaron på andra sidan graven och om allehanda astronomiska, kronologiska och kalendarriska beräkningar som var i svang inom judendomen under detta tidevarv. Genom många inströdda parenetiska partier får vi goda inblickar i senjudendomens etik och rituella legalism. Särskilt Jubiléerboken, men också 4 Esra och Jesajas martyrhistoria, ger exempel på den rika legendbildning som nu florerade bland judarna. Allt detta kan av religionsforskaren utnyttjas för förståendet icke blott av judendomen under ett framskridet skede, utan även av den äldsta kristendomen.

Också för denna egendomliga litteratur har fynden i Qumran-grottorna en stor betydelse. Så har man där funnit fragment av Henoksboken, skrivna på hebreiska och arameiska. Av Jubiléerboken har man likaledes funnit hebreiska brottstycken. Det är uppenbart att båda dessa böcker varit högt skattade inom Qumran-sekten, fastän de icke godtogs av den ortodoxa judendomen. Detta sista givetvis på grund av de talrika avvikelserna från judendomens ortodoxa skrifter. Att särskilt Henoksboken åtnjutit nästan kanoniskt anseende även inom vissa kretsar inom urkristendomen är ett känt faktum. En detalj av visst intresse är att den sällsamma legend om Noas födelse, som man finner i slutet av Henoksboken, låt vara med betydande variationer återkommer i den egenartade Genesis-apokryfen, som ingick i det första Qumran-fyndet och i vissa delar utgavs från trycket i Jerusalem 1956.

Av det som här sagts framgår, som jag hoppas, att den som ger sig tid att i lugn genomläsa dessa skrifter, som nu satts i våra händer i en för alla nordiska läsare

lätt tillgänglig form, säkert skall få ett rikt och oväntat utbyte. Av priset kan i varje fall ingen avskräckas.

JOH. LINDBLOM

TH. C. VRIEZEN: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. XI, 343 sid. Verlag H. Veenman & Zonen, Wageningen, & Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kr. Moers [1957]. Pris: häft. DM 20, bund. DM 23: 50.*

Denna nya »gammaltestamentliga teologi» utgör en tysk översättning och bearbetning av ett arbete som 1949 utgavs på holländska av professor Vriezen i Utrecht under titeln »Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament». Under det senaste decenniet har en rad arbeten utkommit med titeln »gammaltestamentlig teologi» eller liknande. Jag kan nämna två på franska: av P. van Imschoot (Belgien) och E. Jacob (Schweiz), tre tyska: av O. Procksch, W. Eichrodt (ny uppl. av hans tidigare, välkända *Theologie des A. T:s*; se Sv. teol. kvartalskr. 1958, sid. 341) och G. von Rad (se *ibidem*, sid. 341 ff.) samt nu detta holländsk-tyska av Vriezen.

Den rika produktionen på detta område, för att icke tala om den oöverskådliga mängden av undersökningar över enskilda frågor hörande till samma viktiga specialdisciplin inom den gammaltestamentliga exegetiken, vittnar om en ovanlig vetenskaplig livaktighet just på detta centrala forskningsfält. Anledningarna härtill är många. De mångsidiga och i flera avseenden fascinerande rön som på senare tid har gjorts på det gammaltestamentliga området med litteratur- och religionshistorisk aspekt lockade till sammanhängande framställningar, som utnyttjade de vunna insikterna. Den systematiska teologiens

allt tydligare framträdande anknytning till de bibliska disciplinerna eggade exegeterna till sammanfattande översikter, mer eller mindre medvetet till tjänst åt systematiken. Den problematik som i nutiden är förbunden med Bibelns, speciellt Gamla testamentets, ställning i kristet trosliv och kyrklig förkunnelse har också på sitt sätt stimulerat i samma riktning.

Ser man på innehållet i dessa arbeten, skiljer de sig icke synnerligen mycket från varandra. Samma frågor kommer ständigt på nytt tillbaka, och innehållet är mycket likartat, även om naturligtvis meningarna varierar i fråga om enskildheter. Det som skiljer, och som därför blir särskilt intressant också för den som annars tycker sig vara rätt väl förtrogen med de behandlade materierna, är synen på uppgiften och därmed ock på den aspekt som lägges på stoffet. Varje gammaltestamentlig teologi — eller vilken term man nu vill bruka — har ju till uppgift att framlägga G. T:s religiösa föreställningsvärld och livsform; men frågan gäller från vilken synpunkt och efter vilken urvalsprincip det sker. Man kan, för att taga ett par exempel, bemöda sig om en objektiv-deskriptiv framställning av G. T:s religion i alla dess utformningar, men man kan också försöka eruera fram det som har aktuell betydelse för kristendom och kyrka. Man kan betrakta den gammaltestamentliga teologien som ett stycke religionshistoria och behandla Israels religion som en religion bland många andra efter vanlig religionshistorisk metod, eller man kan betona G. T:s särställning, se det i dess samband med N. T. och utarbeta sådana moment som anses ha värde i dogmatisk mening. Det är betecknande att man i diskussionen rörande den gammaltestamentliga teologiens uppgift ofta just gör distinktionen »religionshistorisk» och »teologisk», som om en religionshistorisk behandling av G. T:s religion skulle stå i motsats till en

som man kallar »teologisk», och som allenast skulle ha hemortsrätt i den kristna teologien.

Vriezen diskuterar dessa problem i ett intressant kapitel med rubriken »Voraussetzung, Aufgabe und Methode der Theologie des Alten Testaments». Han visar här olika vägar, som under forskningens gång beträtt, och kritiserar dem. Den gammaltestamentliga teologien får, säger han, icke bara vara en systematisk sammanfattning av de religionshistoriska forskningsresultaten (Steuernagel). Den får icke heller vara en studie i gammaltestamentlig »fromhet» (Hempel). Den kan ej nöja sig med en deskriptiv skildring av den gammaltestamentliga religionen i dess väsentliga drag efter dess inre »struktur» (Eichrodt). Vriezen är ej heller fullt nöjd med den uppfattningen att den gammaltestamentliga teologien uteslutande skulle ha att göra — icke med något förgånget, utan med något evigt närvarande (Eissfeldt). Han avvisar också (på ett annat ställe) det sätt varpå W. Vischer försöker att framställa G. T. som »Christuszeugnis». Hade Vriezen tagit ståndpunkt till von Rads nyligen publicerade behandling av den gammaltestamentliga teologien av år 1957, skulle dennes försök att framlägga de olika gammaltestamentliga dokumentens vittnesbörd, bekännelser, kerygmata i deras rikedom och mångfald säkert av honom ha bedömts som innebärande för mycket av »religionshistoria» och »deskription».

Vad Vriezen själv eftersträvar är, kunde man kanske säga, en syntes av objektiv historisk framställning och trosmässig värdering. Han vill undersöka »G. T:s förkunnelse såväl sådan den är i sig själv som i dess relation till N. T.». I det sista

momentet kommer det specifikt »teologiska» till uttryck. Men Vriezen tar ytterligare ett steg: till det »teologiska» betraktelsesättet räknar han även värderingen av den gammaltestamentliga förkunnelsen som *uppenbarelse*. Så ser vi också att Vriezen i sin framställning ofta rör sig med uttryck sådana som »Guds uppenbarelse», »Guds ord», »gudomligt vittnesbörd», »Andens ledning», »sanningsvärde» osv. Därmed skulle den »teologiska synen» nå sin fullbordan. Jag kan dock ej se att den härmed antydda aspekten väsentligt skulle inverka på själva stoffets behandling och gestaltning. Och man har skäl att fråga sig om icke dessa idéer snarare hör till de religiösa, resp. dogmatiska kategorierna än till de exegetiska.

För min del tänker jag mig möjligheten av en gammaltestamentlig teologi, som i en avdelning gör fullt allvar av den religionshistoriska betraktelsen och i en annan avdelning speciellt genomarbetar och diskuterar sådana moment där G. T. berör N. T., under aktgivande på både det som är gemensamt och det som skiljer. Och detta icke minst med tanke på studenternas behov i den akademiska undervisningen. Som det nu föreligger, är Vriezens arbete varmt att anbefalla särskilt åt våra systematiker samt åt dem som har till uppgift att predika över gammaltestamentliga texter. Man läser det med stor behållning och även med varm sympati på grund av dess lättläshet, hovsamhet i polemiken, vittsynta litteraturkännedom (även omfattande den exegetiska forskningen i Skandinavien) och varsamhet vid behandlingen av svårlösta problem.

JOH. LINDBLOM

DISKUSSIONSINLÄGG

REPLIK TILL BISKOP NYGREN

I ett inlägg (STK, nr 1, 1959) har under-tecknad sökt göra gällande att tanken på Kristi konkreta »hic et nunc»-närvaro hos varje människa som blir delaktig av Ordet, Dopet eller Nattvarden, är absurd, emedan den strider mot den eviga sanningen att inget konkret föremål samtidigt kan befinna sig på flera ställen i rummet. Härtill svarar biskop Nygren att han skulle instämma i mitt resonemang, om begreppet »närvaro» vore fattat såsom jag förutsätter. Detta, menar han, är emellertid icke fallet. Mitt begrepp »närvaro» avviker totalt från hans. Nygren avsåg att klargöra den *eskatologiska* innebörden hos begreppet »Kristi närvaro», eller »vad som från teologisk sida *menas* med talet om Kristi närvaro». Genom att negligera denna punkt blir mitt inlägg ett slag i luften, och visar ej vad som skulle visas, nämligen orimligheten hos idén om Kristi närvaro i Nygrens tolkning.

Låt mig nu få observera följande: Om den nämnda idén skall kunna räddas undan min invändning genom påpekandet att det är fråga om Kristi *eskatologiska närvaro*, måste detta sista viktiga begrepp uppfylla följande villkor: Det är *falskt* att Kristi *eskatologiska* närvaro har till konsekvens hans *konkreta* närvaro, d. v. s. närvaro vid en viss tidpunkt på en viss plats i rummet. Ty uppfyller begreppet »eskatologisk närvaro» *icke* detta villkor, träffar ju min invändning även idén om Kristi *eskatologiska* närvaro, eftersom i så fall denna idé har till konsekvens idén om Kristi *konkreta* närvaro i den angivna meningen, och den senare idén är orimlig, också i Nygrens tycke. Frågan blir då den: Framgår det av Nygrens utläggningar om begreppet »Kristi eskatologiska

närvaro» i STK, nr 3, 1958, att han menar att detta för teologien så centrala begrepp uppfyller villkoret ovan, d. v. s. att det *icke* har till konsekvens begreppet om Kristi konkreta närvaro?

Att så skulle vara fallet är för mig helt omöjligt att inse. Tvärtom, till vad syftar Nygrens upprepade påpekanden att med »närvaro» måste menas »något helt konkret», »något hic et nunc», som ej får om-tolkas till ett »als ob», eller i »mystisk eller spiritualistisk riktning», — om inte till att understryka att tanken på Kristi eskatologiska närvaro *innehåller*, eller har till konsekvens, tanken på hans konkreta närvaro i just den mening som mitt argument förutsätter. Sedan kan naturligtvis Kristi eskatologiska närvaro *dessutom* innebära en mängd *andra* saker — som emellertid blir helt irrelevanta för mitt argument, varför jag lugnt kan lämna dem därhän, och även gjort så. Om Nygren — mot all förmodan — hade avsett att i sin första artikel förneka att den eskatologiska närvaron har den konkreta närvaron till konsekvens, — ja, nog finns det väl *bättre* sätt att uttrycka en sådan uppfattning än genom formuleringar som snarast uttrycker raka motsatsen?

Avslutningsvis kan påpekas att jag naturligtvis inte ville komma åt biskop Nygren som *teolog* genom mitt inlägg. Tvärtom, jag förutsatte just *riktigheten* av hans analys av begreppet »Kristi närvaro», och drog ur denna analys en för den kristna tron fatal konsekvens. Om Nygren som troende kristen känner sig träffad härav, — vore det inte ur hans egen synpunkt lämpligare att säga, t. ex. att föreställningen om Kristi konkreta, fler- eller allestädes närvaro inte är någon oundgänglig del av den kristna tron, än att — som han tycks göra i sin replik till mig —

desavouera vad som framstår som en huvudpunkt i hans teologiska analys av närvarobegreppet?

LENNART ÅQVIST

SLUTREPLIK TILL LIC. ÅQVIST

Lic. Åqvist senaste inlägg ger ett nytt bevis på att han icke tagit reda på vad den sak gäller, som han diskuterar.

Han utgår från »den eviga sanningen att inget konkret föremål samtidigt kan finnas sig på flera ställen i rummet».

Om jag hade talat om den sak, som lic. Åqvist föreställer sig, så skulle jag utan vidare ge honom rätt. Ett konkret föremål, t. ex. en sten, kan icke samtidigt finnas sig på flera ställen i rummet. Men redan i det vardagliga livet råkar lic. Åqvist i trångmål med sin »eviga sanning». När han här i Sverige i radio hör en röst med dess konkreta tonfall, och en annan person samtidigt hör samma röst med samma konkreta tonfall i London och en tredje hör den samtidigt i Rom, var är denna röst närvarande, var är den lokaliserad, eftersom den samtidigt uppfattas på så olika platser? Eller skall man med lic. Åqvist förklara det så, att samtidigtheten på flera ställen i rummet beror på att rösten — trots det konkreta tonfallet — icke är något konkret, utan något abstrakt? Den konkreta stenen kan ju inte samtidigt finnas sig på mer än ett ställe i rummet. Det abstrakta begreppet »sten» är där-

emot i viss mening oberoende av rum och tid.

När den kristna tron är övertygad om Kristi närvaro i ord och sakrament, så faller det givetvis ingen in att mena, att Kristus skulle vara närvarande som ett »konkret föremål», så som t. ex. en sten är närvarande. Allt resonemang, som går på dessa linjer kan vi utan vidare avskryva, ty det är inte detta som menas och icke detta som talas om.

I sitt första inlägg (S. T. K. 1959, sid. 67) skriver lic. Åqvist om sin egen tankegång: »Ovanstående vederläggning av den kristna tron förefaller väl mången rent barock.» Att den både måste förefalla så och är så, beror på att den icke tagit reda på vad saken gäller, utan förutsätter, att den kristne uppfattar Kristus såsom ett »föremål» analogt t. ex. med en sten. Så länge han fasthåller vid denna förutsättning, är givetvis varje diskussion meningslös, eftersom han principiellt negligerar innebörden i de religiösa begreppen och icke tar hänsyn till vad som därmed är *menat*. Samma slutord, som jag använde i mitt förra svar, kan jag därför också tillämpa på lic. Åqvist senaste diskussionsinlägg: »Inläggets betydelse ligger framför allt däri, att det tydligt visar nödvändigheten av en gemensam religionsfilosofisk diskussionsgrundval.»

ANDERS NYGREN

Härmed är denna diskussion avslutad.

Red.

FRÅN REDAKTIONEN

Yngve Brilioth, vilkens gärning tecknas av biskop G. Aulén i detta häfte, tillhörde från början denna tidskrifts redaktion. Hela redaktionen tänker, under instämmande i biskop Auléns ord om dess tacksamhetsskuld till honom, på hans gärning för tidskriftens fromma.

I ärkebiskop Brilioths ställe inträder från och med detta häfte professorn i praktisk teologi vid Uppsala universitet Åke Andréén i redaktionen. De övriga redaktörerna hälsar honom välkommen och väntar av honom värdefull hjälp i alla tidskriftens angelägenheter.

För Redaktionen
Ragnar Bring

Universitetsbiblioteket

17. SEP. 1959

LUND