

Anders Nygren och psykologien

Den som tillkännager sin avsikt att utreda Anders Nygrens förhållande till psykologien kan lätt mötas av en förvånad uppsyn och av ett svar som leder tankarna till en uppsalahistoria, relaterad någonstans av Elof Åkesson. En professor och en licentiand skulle komma överens om ett avhandlingsämne, och kandidaten ville skriva om »förhållandet mellan Paulus och Seneca». »Det skall kandidaten inte göra», blev svaret, »för där fanns inget förhållande».

Andra interlokutörer menar, att här visserligen finns en relation, men att den är så entydig, att någon mer ingående utredning inte alls är påkallad. Nygren har, säger man, hela sitt författarskap igenom avvisat allt vad psykologi heter, han rör sig enbart i formallogikens och begreppsanalysens sfär, senare även i exegetikens, men han saknar intresse för psykologi, vilket — så kanske resonemanget fortsattes — varit till stor skada för hans teologi, som kunde ha blivit betydligt bättre genom att konfronteras med och förankras i »människosjärens levande verklighet.»

Denna syn på temat »Nygren och psykologien» är mycket vanlig; man möter den även hos teologer av facket, t. ex. hos A. Runestam, som fastslår att »lunda-teologien» är konstitutionellt »antipsykologisk» (och även »antipedagogisk».¹

Är denna bedömning riktig och rättvis? Jag hoppas att följande sidor skall ge svar på frågan.



En viss skepsis mot psykologien kommer riktigt nog till synes i Nygrens första religionsfilosofiska arbete, *Det religionsfilosofiska grundproblemet* (1921). Det är emellertid redan här tydligt, och det framgår med full klarhet av hans närmast följande avhandlingar *Religiöst apriori* (1921), *Dogmatikens vetenskapliga grundläggning* (1922) och *Filosofisk och kristen etik* (1923), att det inte är psykologien som sådan utan fastmer psykologismen, som han ville komma till livs.

Psykologismen vill upphöja psykologien till grundvetenskap och förvandla logiken, filosofien, teologien, etiken och estetiken till psykologiska discipliner

¹ A. Runestam, *Svensk kyrka och teologi i dag*, 1953, 18.

med den motiveringen att det på alla dessa områden ju dock i sista hand är fråga om *psykisk* verksamhet, som till fullo kan förklaras med hjälp av de »lagar» för det mänskliga själslivet som är föremål för psykologiens uppmärksamhet. Så försökte t. ex. J. S. Mill förklara motsägelselagen med hänvisning till det själsliga faktum att ingen människa kan »tro», att två påståenden, av vilka det ena hävdar vad det andra förnekar, båda är sanna. Det är att begära en *psykologisk* orimlighet av oss, menar han.

När Nygren gick till storms mot psykologismen, var han i gott sällskap med antipsykologistiska filosofer som Husserl, Windelband och Rickert. Husserls imponerande och betydelsefulla *Logische Untersuchungen* (1900), citerade i Nygrens doktorsavhandling *Religiöst apriori*, krävde logikens självständighet gentemot psykologien och visade med skarpsinniga argument att de logiska lagarna är av en helt annan natur än de psykologiska.

Men redan hos Kant, vars linje han fullföljer i filosofien, hade Nygren funnit de avgörande och för alltid giltiga skälen mot psykologismen. I logiken är det enligt Kant aldrig fråga om *hur* vårt förstånd arbetar, vilka orsaker som inverkar på tankeförloppet l. dyl., utan logiken intresserar sig endast för tankens, för »erfarenhetens» *giltighet*. Han inskräper på otaliga ställen, »*dass hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt.*»² – Psykologiskt sett härstammar satsen $2 \times 2 = 4$ ur erfarenheten, och psykologien kan visa »hur» den uppstår. Men i matematiken har vi inte längre att göra med dess ursprung utan med dess giltighet, där kommer det an på »vad som ligger i den». När Kant talar om kunskaper »oberoende av erfarenheten», syftar han inte på den genetiska aspekten utan på giltigheten. Att satsen $2 \times 2 = 4$ är oberoende av erfarenheten betyder, att den, en gång insedd, inte mer behöver verifieras genom hänvisning till erfarenheten.³

Ett annat skäl till att Nygren avvisar psykologismen är dess nära släktskap med metafysiken, – den är i vissa fall rent av en form av metafysik. Och om metafysiken har Nygren alltid haft samma åsikt som Hägerström: *Praeterea censeo metaphysicam esse delendam*.

Metafysiken, säger Nygren, förfar enligt »participationens lag», »den tager en del ur erfarenheten och låter den representera det hela, låter den få digniteten av tillvarons grund och princip, eller annorlunda uttryckt, den besvarar frågan om vad verklighet är med att peka på något visst verkligt».⁴ Därvid utgör det ingen principiell skillnad, »om man med de äldsta grekiska filosoferna låter denna 'verkliga' verklighet vara vatten eller eld, eller om man låter verklighetens

² Kant, *Prolegomena*, cit. A. Nygren, *Religiöst apriori*, 1921, 110.

³ A. Nygren, *Religiöst apriori*, 1921, 109.

⁴ A. Nygren, *Filosofi och motivforskning*, 1940, 14.

väsen vara av själslig natur».⁵ När man fattar den psykiska verkligheten som mer omedelbart given än den »yttre» och därmed som den ursprungliga, absoluta verkligheten, så hemfaller man på en gång åt psykologism och metafysik,⁶ en dubbel förmyndelse som tillintetgör all vetenskap och leder till feltolkning av erfarenheten.⁷

Jämte den teoretiska, vetenskapliga erfarenheten räknar Nygren med andra erfarenhets- och giltighetsformer eller »meningssammanhang», det goda, det sköna, det heliga, vilka alla är helt oberoende av det psykologiska i exakt samma mening som de matematiska satserna är det.⁸ Vad som intresserar teologen är t. ex. inte i första hand *hur* den religiösa erfarenheten uppkommer utan dess betydelseinnehåll, »det som ligger i den», för att tala med Kant. Om teologen ger sig psykologien i våld och låter den få dominans när det gäller religionens innebörd, om han blandar ihop den genetiska aspekten med giltighetsfrågan, relativeras den religiösa erfarenheten, och dess egenart dunstar bort. Religionen har liksom kunskapen, det etiska livet och konsten sin egen struktur och sina egna lagar, som ligger på ett helt annat plan än de psykologiska. Att försöka »förklara» religionen psykologiskt är att hemfalla åt en psykologism som suddar ut alla bestämda konturer. Detta är en av huvudteserna i Religiöst apriori.

I Dogmatikens vetenskapliga grundläggning och i Filosofisk och kristen etik återkommer den antipsykologistiska synpunkten och genomföres med stor energi och konsekvens. Nygren visar, att man hamnar i orimliga konsekvenser, om man söker religionens eller etikens grund i medfödda anlag eller i någon annan form av psykologisk nödvändighet. »Med en viss naturnödvändighet uppstår hos oss det intrycket, att solen går upp och ned, och att jorden är den fasta punkten, kring vilken solen rör sig. Här föreligger ett psykologiskt tvång, som ingen kan undandraga sig; i viss mening skulle man kunna tala om ett medfött, allmän-

⁵ A. Nygren, *ibid.*

⁶ O. a. a., 16.

⁷ Lika bestämt som av filosofer och teologer avvisas psykologismen av psykologer och psykiatriker. Även om det är smickrande för psykologen, skriver t. ex. D. Katz, att se sin vetenskap utmärkt genom att upphöjas till grundvetenskap, måste han ändå avböja psykologismen. D. Katz, *Handbok i psykologi*, andra uppl. 1955, 12. För psykiatriens och psykoterapiens del har bl. a. V. E. Frankl tagit avstånd från psykologismen och visat vilken teoretisk oklarhet man hamnar i och vilken praktisk-terapeutisk nivå-sänkning det innebär om man upphöjer det psykiska till högsta instans med bortseende från det fysiska och det andliga. Frankl är också medveten om psykologismens farliga grannskap till metafysiken, när han påpekar att det i populärframställningar nu så vanliga talet om »psykiska och somatiska fenomen som två aspekter på en och samma process» ytterst vilar på en materialistisk monism, alltså på en rent metafysisk förutsättning. Med full rätt rangerar Frankl in psykologismen i den rad av företeelser som han sammanfattat under beteckningen »Pathologie des Zeitgeistes». Se V. E. Frankl, *Theorie und Therapie der Neurosen*, Wien-Innsbruck 1956, 42, 123 o. passim.

⁸ A. Nygren, O. a. a., 35 o. passim.

mänskligt anlag att iakttaga på detta sätt. Men vem skulle våga att från detta 'anlag' draga slutsatsen om det sålunda uppkomna intryckets giltighet och alltså påstå, att solen verkligen kretsar kring jorden?» Inte annorlunda förhåller det sig med frågan om det etiska livets giltighet. »Även om ett fullkomligt allmänmänskligt etiskt anlag vore uppvisat, och även om det kunde ådagaläggas, att det etiska bedömandet med psykologisk nödvändighet inställer sig hos varje människa utan undantag, så vore därmed ännu icke något svar givet på frågan, om den etiska upplevelsen är att betrakta såsom en allmängiltig erfarenhet. Ännu alltjämt kvarstår den möjligheten, att vi genom detta etiska anlag föras in i en ofrånkomlig illusion, liksom vi beträffande intrycket om solens rörelse tala om optisk villa».⁹

Även Kant talar om illusioner, »die gar nicht zu vermeiden ist», som alltså är naturliga och ofrånkomliga. Här kan psykologien inte hjälpa oss att skilja mellan sant och falskt. »Varje försök att styrka det etiskas giltighet genom hänvisningar till människans organisation och anlag måste tillbakavisas såsom oberättigad psykologism.»¹⁰ Andra giltighetskriterier måste sökas, och sådana finns också.

Att psykologien är oförmögen att ge oss etikens giltighetsfundament hindrar naturligtvis inte att den som deskriptiv vetenskap kan försöka klarlägga den själsliga grundval, på vilken även det etiska livet vilar eller söka förstå motivationsprocessen, förhållandet mellan vilja och handlande o. s. v., »alltsammans, som äro av väsentlig betydelse för förståendet av det etiska livet».¹¹

I ett diskussionsinlägg från 1937 ger Nygren med en klagörande bild en sammanfattning av sin ståndpunkt. En psykologiskt orienterad teolog hade, »kätterskt nog», som han själv sade, kritiserat Nygrens agapeteologi från psykologiska synpunkter. Han menade ungefär att man med psykologiens hjälp skulle kunna ge den teologiska kärleksläran en bättre verklighetsförankring. Kärleken måste ju »finnas» någonstans i människors själsliv och borde där kunna studeras psykologiskt. Nygren svarade bl. a.: »Naturligtvis visar det matematiska tänkandet tillbaka på vissa psykologiska (för att icke säga fysiologiska) förlopp, och naturligtvis är det en legitim uppgift att psykologiskt undersöka dessa förlopp. Men om man har sig förelagt att lösa en ekvation, så är det förvisso icke till båtnad för denna sistnämnda uppgift, om man blandar in psykologiska synpunkter. Var sak för sig! Att vilja mäta temperaturen med metermått är icke

⁹ A. Nygren *Filosofisk och kristen etik*, 1923, 157. Jfr dens. *Dogmatikens vetenskapliga grundläggning*, 1922, 108, där liknande synpunkter tillämpas på gudsmedvetandet.

¹⁰ A. Nygren, *Filosofisk och kristen etik*, 1923, 158.

¹¹ A. Nygren, *O. a. a.*, 101.

'kätterskt', men rätt opraktiskt. Därmed är emellertid icke sagt, att ej meternåttet för sitt ändamål är ett utmärkt och outhärligt verktyg.»¹²

* *

*

Från sin här skildrade grundposition vänder sig Nygren med skärpa mot psykologiseringen av en rad religiösa begrepp såsom »tron», »kärleken» (agape), »friden», »saligheten»; han avvisar överhuvud varje försök att fatta »evangelium» psykologiskt, han betraktar psykologiska tolkningsförsök av t. ex. Jesu och Pauli person som teologiskt irrelevanta och bannlyser varje tendens att sätta likhets-tecken mellan själavård och psykoterapi.

Trosattityden kan visserligen beskrivas psykologiskt, varom mera längre fram, men man får akta sig för att psykologisera trosbegreppet. Tron är icke blott en subjektiv, själslig kvalitet, som gör det möjligt för människan att fatta evangeliets budskap. Tyngdpunkten ligger i stället i det objektiva: »Snarare skulle man kunna säga, att tron är ett vittnesbörd om att evangelium utövat sin kraft på henne. Det är icke människans tro som ger evangelium dess kraft, utan tvärt om evangeliets kraft som möjliggör för henne att tro.»¹³

Friden i religiös, kristen mening är inte detsamma som en psykologiskt sett lugn och rofylld sinnesförfattning (även om friden också kan komma till uttryck i en sådan stämning). Den är »icke blott ett inommänskligt förhållande», utan den är »ett relationsbegrepp, som talar om det ömsesidiga förhållandet mellan människan och Gud. Står hon i rätt förhållande till Gud, så följer visserligen därav, att också hennes själstillstånd blir präglad av lugn och ro, men detta är icke det primära, utan just en följd. Det primära är fridsförhållandet med Gud.»¹⁴

På samma sätt är det »ett utomordentligt förytligande och förgrovande av Luthers åskådning» att identifiera den »salighet», i vilken han ser en förutsättning för den goda handlingen, med en potenserad och fördjupad lyckokänsla. »Som om Luthers religiösa insats skulle bestå i upptäckandet av den rätt triviala psykologiska grundsatsen 'glad och god!'» Salighet är hos Luther blott ett annat namn för gudsgemenskap, och vad han vill säga med sin ofta missförstådda sats att man måste vara salig för att kunna göra det goda är att endast den som lever i gemenskap med Gud kan göra det goda.¹⁵

Agape slutligen, den kristna grundkvaliteten, den spontana, omotiverade kärleken, som innesluter tron, friden och saligheten, är en originell religiös kon-

¹² Svensk teologisk kvartalskrift 1937, 399.

¹³ A. Nygren, Pauli brev till romarna, 1944, 79.

¹⁴ O. a. a., 197.

¹⁵ A. Nygren, Försoningen, andra uppl. 1956, 35 f.

ception, som inte kan härledas ur några kvaliteter. Agape är ingenting självklart, den har inte heller något med »allmän människokärlek» att göra. »Det finns överhuvud icke någon för den kristna kärlekstanken ödesdigrare förväxling, än då den identifieras med de moderna tankarna om altruism, sympatikänsla o. dyl.»¹⁶ Max Scheler har i sitt arbete *Vom Umsturz der Werte* sökt leda i bevis att den »moderna människokärleken» i motsats till den kristna kärleken grundar sig på ressentiment, och Nygren finner att han här träffat något för den moderna altruismen karakteristiskt.¹⁷ Agape däremot är ingen sådan reaktiv företeelse utan är en ursprunglig, skapande kraft.

Om agape inte kan härledas ur eller förklaras som reaktion på något annat, så kan den inte heller bindas vid någon speciell psykisk funktion. En kritiker frågade en gång Nygren, vad det är för skillnad mellan agape och t. ex. fosterlandskärleken eller moderskärleken. Är inte moderns känsla för sitt barn identisk med den spontana, omotiverade, osjälviska kärlek, som bär agapes namn? Nygren svarade, att moderskärleken »kan ju eventuellt vara ganska egocentriskt orienterad och alltså ha föga med agape att göra. Härav torde framgå, att moderskärleken som sådan icke utan vidare kan identifieras med agape. Det samma gäller om fosterlandskärleken. Den *kan* beteckna något av det högsta, men den *kan* också vara blott och bart ett uttryck för en utvidgad egoism. Det är detta, att de mänskliga förmögenheterna kunna tagas i tjänst av så olika andliga makter, som gör varje försök att återföra agape på en psykologisk givenhet så utsiktslös.»¹⁸

Agape är inte någon psykologisk »givenhet», men den kan återspeglas även i det psykiska och ge färg och riktning åt de psykiska funktionerna liksom åt livet i dess helhet. Den är en total livsinställning.

Insikten att det unika inte låter sig psykologiskt härledas eller rekonstrueras är det också som gör att Nygren betecknar försöken att psykologiskt analysera »Jesu självmedvetande» som illegitima och meningslösa. När exegeten i stället för att stanna vid det i källorna givna materialet »börjar inlåta sig på funderingar om hur det månne ha sett ut i 'Jesu självmedvetande', så måste han, i brist på material, hamna i rena spekulationer och fantasier. Han åtar sig att lösa en fråga, om vilken vi rent principiellt icke kunna veta något. Och genom att här tillämpa en psykologisk frågeställning förnekar han det unika, som . . . dock är ett ofrånkomligt historiskt faktum».¹⁹

Den psykologiska konstruktionen är ett huvudfel också inom Paulusforsk-

¹⁶ A. Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*, I, 1930, 67.

¹⁷ A. Nygren, *ibid.*

¹⁸ *Svensk teologisk kvartalskrift* 1937, 401.

¹⁹ A. Nygren, *Kristus och hans kyrka*, 1955, 23.

ningen. Det är av största vikt att en personlig accent kan påvisas i apostelns förhållande till agapetanken. Denna kunde visserligen vara förhanden hos honom utan att ha något med hans personliga livsproblem att göra, nämligen som traderad tanke, »men först detta att den vinner anklang och personligt gensvar gör den till en verklig makt.» Damaskusupplevelsen har varit föremål för många tvivelaktiga psykologiska spekulationer. När det gäller agapetankens förbindelse med Pauli religiösa liv, befinner vi oss emellertid i den lyckliga situationen, att vi »ej behöva taga vår tillflykt till ovissa psykologiska förmodanden för att rekonstruera densamma . . . Den ligger i öppen dag, och den grundar sig på de enklaste fakta, på sådant som står orubbligt fast, hur man än i övrigt tänker sig Pauli utveckling. Man kan hysa olika uppfattningar om Damaskusupplevelsens psykologiska betydelse och om omvändelsens förlopp — dess sakliga innebörd står fullkomligt klar; och det är blott på denna, det för oss här kommer an.»²⁰

Den psykologiska konstruktionen, de fria för att inte säga självsvåldiga spekulationerna frodas särskilt i den biografiska genre som vuxit upp i psykoanalysens hägn. Den flödande strömmen av psykoanalytiskt betonad populärpsykologi har också kraftigt bidragit till själavårdens psykologisering. Det är en vanlig åsikt att prästen-sjelasörjaren främst har till uppgift att vara församlingsbornas »psykologiske rådgivare», som hjälper dem fram till en harmonisk lösning på deras själsliga konflikter, därvid anlåtande de resurser som »den moderna psykologien» ställer till hans förfogande. Om religionen får komma med i sammanhanget, så är det emedan man tillskriver den en terapeutiskt gynnsam effekt. Nygren betraktar denna uppfattning av själavården som en ursparning av allvarlig art. Prästens uppgift är *icke* att sörja för mentalhygien inom församlingen, hans själavårdande uppgift får *icke* parallelliseras med psykoterapeutens. Utan vad prästen har att göra som sjelasörjare är i främsta rummet att ge *religiös* hjälp genom att i varje särskilt fall ge det kristna budskapet dess personliga tillämpning. »Sedan är det en sak för sig», säger Nygren — och det är ett viktigt påpekande — »att nästan alla själsliga konflikter på något sätt ha att göra med människans förhållande till Gud och komma i nytt ljus genom konfrontation med evangeliets budskap och att själavården alltså *icke* får räkna några själsliga konflikter såsom främmande för sig och ovidkommande.»²¹

* *

*

²⁰ A. Nygren, Den kristna kärlekstanken genom tiderna, I, 1930, 80. Jfr dens., Pauli brev till romarna, 1944, 15 f.

²¹ A. Nygren, Herdabrev, andra uppl. 1949, 28, 30 f.

Det länder Anders Nygren till ovansklig ära att han under en psykologistisk stormflod som härjat i flera decennier har förstått och försvarat religionens egenart och konsekvent vägrat att som nycklar till det andliga livet acceptera de teorier som tillhandahållits av samtidens suggestiva och maktlystna psykologistiska ideologier. Enbart detta hans motstånd mot psykologismen är något av en kulturgärning.

Nygrens avvisande av psykologismen innebär emellertid inte en negativ hållning till psykologien. Det är helt oriktigt att utan vidare beteckna honom som psykologifientlig. Med säker hand skiljer han agnarna från vetet. Vad han vill är blott att var sak skall vara på sin plats. Psykologiserad teologi är ett oting, men psykologi i rätt sammanhang är något förträffligt. Att Augustinus' teologi är psykologiskt infekterad hindrar inte Nygren att i en artikel med anledning av 1500-årsminnet av den störste kyrkofaderns död hylla honom inte bara som teolog, filosof och litterär konstnär utan också som psykolog, som »mästaren, visserligen icke i abstrakt och teoretiserande behandling av själslivet, men i den konkreta, individuella själsmålningen, ett område, där han knappast blivit uppnådd av någon senare.»²² Det är ingen större antipati mot psykologien som kommer till uttryck i dessa ord, och i själva verket har Nygren alltid ansett, att »en psykologisk betraktelse är i sitt sammanhang både nyttig och nödvändig».²³ Att detta inte bara är en läpparnas bekännelse framgår därunder att han själv gjort bruk av psykologiska synpunkter, när han funnit dem relevanta, — och det har inte varit så sällan. Man kan till och med fråga sig om det överhuvud finns någon annan svensk teolog som vid behov utnyttjat psykologiens möjligheter lika djärvt och skickligt som Nygren.

Han företar sålunda en regelrätt psykoanalys av *religionsteorierna*, av de vanliga försöken att teoretiskt motivera den religiösa inställningen. I dessa ser han »till stor del vad man inom den nyare psykologien plägar kalla rationaliseringar», konstruktioner som ofta inte alls ger uttryck åt de verkliga motiven, inte botten i religionen själv utan fastmer i intresset att rationellt legitimera den. I fortsättningen heter det: »Då en människa allvarligt vill en sak, så har hon i allmänhet icke svårt att finna skäl, som tala till dess förmån och ådaga-lägga dess nödvändighet. Men naturligtvis skulle vi grundligt misstaga oss, om vi menade, att det egentligen var på grund av de uppgivna skälen, som hon ville saken. I själva verket förhåller det sig ju i stället så, att hon vill saken alldeles oberoende av de anförda skälen, och att hennes vilja är förutsättningen för att hon skall upptäcka dem. Det är ingenting annat än en intellektualistisk

²² A. Nygren, Augustinus. Ett 1500-årsminne. Svensk teologisk kvartalskrift 1930, 225.

²³ Svensk teologisk kvartalskrift 1937, 399.

vanföreställning, när man ofta menar, att varje vilja med nödvändighet skulle visa tillbaka på ett system av beräkningar. Huru mycket i vårt liv är icke rent intuitivt bestämt och bär spontan prägel? Men när någon så kommer och med avseende på ett sådant omedelbart, spontant förhållande frågar: vartill skulle detta tjäna? vad gagn medför detta handlande för dig själv eller andra? så inställer sig genast rationaliseringsbehovet. Man finner sitt handlande välmotiverat. Man upptäcker — men, märk väl, först efteråt — vilka skäl som kunde tala därför; vid själva handlandet voro dessa skäl däremot ej förhanden i medvetandet. Något liknande gäller ock om religionen: den är ett *omedelbart* livsförhållande. Man kan därför icke vara försiktig nog, då det gäller att uppspåra de för densamma till grund liggande motiven». ²⁴

I detta sammanhang får Nygren också tillfälle att ange grundorsaken till sin ofta betygade aversion mot allt som smakar religiös apologetik. Apologeten är en inte bara religiöst och teologiskt utan också psykologiskt misstänkt företeelse: »Bland de många befogade anmärkningar som kunna riktas mot allt vad apologetik heter är detta den tyngst vägande: apologetiken får vanligen icke fram de verkliga motiven, utan verkar merendels i direkt motivförfalskande riktning; den låter icke religionen själv rätt och slätt röja sin innebörd och mening; den hämtar sina frågor och därmed också värderingsmåttstocken från motståndaren utan att akta på, att religionen måhända icke besvarar en så ställd fråga eller låter mäta sig med en sådan måttstock.» ²⁵

I början av detta sekel gav fransmannen E. Murisier ut ett arbete med titeln »Les maladies du sentiment religieux» (Paris 1901). Vad han har att säga är kanske numera inte av så stort intresse, men han kom med ett viktigt uppslag, som tyvärr aldrig fullföljts konsekvent och systematiskt. Överallt, där religionen är föremål för vetenskapligt studium, borde det finnas en sektion för *religionspatologi* med speciell uppgift att belysa de många urartningsfenomen som hotar varje form av religiöst liv.

Ansatser till en det religiösa, det kristna livets patologi finns flerstädes hos Anders Nygren, som vid sina undersökningar på detta område gärna hämtar sina instrument från psykologien.

Från sin kristna ståndpunkt betraktar Nygren egoismen, själviskheten, motsatsen till den självutgivande agape, som den religiösa perversionen par *préférence*. Medan den sanna religionen är objektförankrad och »teocentrisk», är irreligiositeten och de falska religionsformerna jagcentrerade, »egocentriska». Även på religionen skulle man kunna tillämpa Goethes ofta återkommande ord

²⁴ A. Nygren, Urkristendom och reformation 1932, 96 f.

²⁵ O. a. a., 97.

om det subjektiva som det patologiska och det objektiva som det sunda.²⁶ Luthers reformation bestod däri, att han återställde det religiösa livets hälsa genom att med kraft förlägga tyngdpunkten från det subjektiva till det objektiva, från det egocentriska till det teocentriska.²⁷ Men jagbundenheten sitter så djupt i människan, att den ofta förorenar och snedvrider även det som skulle befria henne från egocentriciteten, nämligen religionen. Många religionspatologiska fenomen har just denna genes. Innan vi anför några exempel på hur Nygren klarlägger den psykologiska mekanismen i sådana fall, skall vi antyda hur han tänker sig den allmänna psykologisk-biologiska bakgrunden för egocentriciteten.

Människans outrotliga tendens att se sig själv som tillvarons medelpunkt är egentligen naturlig och lättförklarlig. När hon betraktar världen, står hon ju alltid själv i mitten, och vart hon går, tar hon medelpunkten med sig. Var hon befinner sig, har hon alltid zenit över sig. Alla linjer från horisonten löper samman i det egna jaget som medelpunkt. »Det hör till jagets natur att inta medelpunktsställning. — Jaget har alltid något av självklar medelpunkt. Det lönar sig inte att söka bortdisputera eller behändigt eliminera det; saken står dock kvar.»²⁸

Teoretiskt kan vi utan större svårighet frigöra oss från denna vanföreställning, men psykologiskt och känslomässigt, på vilje- och handlingslivets område fortsätter vi att vara centrerade kring det egna jaget, och detta förhållande skapar slitningar, svårigheter, tragik.

Det är t. ex. medelpunktsillusionen och den därmed sammanhängande blindheten eller likgiltigheten för allt som inte är vi själva som skapar de visserligen inte sakligt nödvändiga men väl psykologiskt nödgande och därför relativt ofrånkomliga tankevanor som hindrar oss att höra och uppfatta det kristna evangeliets budskap.²⁹ Och det är medelpunktsillusionen som ligger till grund för religionen som projektion, som önskedröm. Ludwig Feuerbach (och efter honom åtskilliga moderna psykologer) förklarade religionen som en objekivering, en spegelbild av människans eget väsen. Nygren refererar: »Föreställningen om Guds allmakt är projektionen av våra ouppfyllda önsknings. Är kärleken det, som människan värderar högst, så säger hon: Gud är kärleken. Men i själva verket betyder detta ingenting annat än: kärleken är något gudom-

²⁶ Se t. ex. samtalen med Eckermann den 29 jan. 1826 och den 2 april 1829.

²⁷ Luther betraktar även påvedömet som ett utslag av subjektivism. I Schmalkaldiska artiklarna heter det, att »svärmeriet är ursprunget och drivkraften även till påvedömet». »Svärmeri» är Luthers ord för subjektivism och, kan man säga, även för psykologism.

²⁸ Svensk teologisk kvartalskrift 1946, 4.

²⁹ Svensk teologisk kvartalskrift 1951, 8 f.

ligt; eller ännu noggrannare uttryckt: kärleken är det värdefullaste, det som jag skattar högst. På så sätt upplöser sig varje utsaga om Gud i en utsaga om människan själv, om hennes väsen. Teologien blir antropologi. Tron på Gud är människans tro på sig själv, på oändligheten och sanningen i sitt eget väsen. 'Människan är religionens begynnelse, människan religionens mittpunkt, människan religionens slut' . . . Gud är mina önskningsars postulat, gudsförhållandet är ingenting annat än förhållandet till mig själv, till min vilja och önskan. 'Religionens mål är människans väl, hennes frälsning och salighet, människans förhållande till Gud är ingenting annat än relationen till hennes egen frälsning'.³⁰

Nygren godtar delvis den psykologiska religionsförklaring som här levereras av »den store religionsbestridaren och religionsupplösaren från förra århundradet». Mycken religion har onekligen detta ursprung och faller därför med rätta för den feuerbachska kritiken. Nygren framhåller emellertid att Luther »långt före Feuerbach riktat en liknande kritik mot den falska religionen, men gjort det vida radikalare och med argument, som på helt annat sätt slår igenom».³¹

På de mest hemliga vägar kan den med jagcentreringen sammanhängande själviskheten och självhävdsedriften skaffa sig uttryck. Ett sådant uttryck är läran om själens odödlighet, om det eviga livet i betydelsen av ett liv som aldrig tar slut. Vid flera tillfällen har Nygren framhållit att denna kvantitativa evighetsuppfattning ingenting har med kristendomen att göra. Med stor bestämdhet och klarhet gör han det i sitt herdabrev, där han också resolut avslöjar de psykologisk-biologiska drivkrafter som ligger bakom odödlighetstron. Allt liv förlöper enligt schemat: att födas, att växa, att nå sin kulmen, att åldras, att dö. Inför de sista stadierna av denna utveckling sätter sig hela vår varelse till motvårn: »Just då vi ställas inför livets förgänglighet, finns det något inom oss, som vägrar att gå med på detta och som i stället reser krav på livets evighet. Det är den i varje liv inneboende självhävdsen som reser sig i protest mot livets förintelse. Livet *vill* inte gå under.»

Man har försökt bevisa att livet inte *kan* gå under i döden. »Men var och en inser omedelbart haltlösheten i ett sådant bevis. En på detta sätt uppfattad evighet är ju ingenting annat än en reflex av vår självhävdselvilja. Det är alltså fråga om ett typiskt känslö- och viljetänkande. Det är livsviljan, som postulerar en verklighet som svarar emot dess krav. Den vill icke att det skall vara slut med döden, och därför fordrar den ett fortsatt liv på andra sidan.»³²

³⁰ A. Nygren, Urkristendom och reformation, 1932, 85.

³¹ Svensk teologisk kvartalskrift 1946, 5. Jfr Sven Edvard Rodhes uppsats Religion och illusion, Svensk teologisk kvartalskrift 1948, 25 ff.

³² A. Nygren, Herdabrev, andra uppl. 1949, 115 f. Jfr A. Nygren, Odödlighetsproblemet (rec. av 8 arbeten), Svensk teologisk kvartalskrift 1926, 290 ff.

Psykologien tas här till hjälp för att rycka masken från en illusion, som på många håll fortfarande har kristen sanktion. Även där egocentriciteten medvetet bekämpas och skenbart offras, kan det i själva verket vara fråga om en jagiskhetens triumf i kamouflerad form. Man har ofta trott sig kunna övervinna egoismen på sublimeringens väg, men Nygren har satt luppen på det psykiska kraftspelet i denna process och visat att egoismen långt ifrån att försvagas tvärtom *potenseras* genom sublimeringen.

Ett försök att sublimeras jagets naturliga eudemonistiska tendenser gjordes av Augustinus. Det själviska lyckobehovet är för honom ett material, som det kan göras något gott av, om man blott sörjer för, att det får den rätta inriktningen. »Rena alltså din kärlek», heter det hos Augustinus, »led vattnet, som flyter ned i kloaken, i stället ut över trädgården. Låt strömmen, som går till världen, i stället rikta sig på världens skapare.» Men på denna väg kan man aldrig komma fram till en från det egoistiska njutningsbegäret *artskild* form av kärlek. I Augustinus' lära om kärleken till Gud med dess tal om »gudsnjutning», »fruitio Dei», finner den kritiske analytikern Nygren en eudemonistiskt inficerad atmosfär, som avslöjar den verkliga halten av den gudskärlek det här är fråga om: »Omvändelsen består helt enkelt däri, att kloakvattnet ledes ut över trädgården, att själen, som förgäves sökt avvinnas världen den lycksalighet, som den åtrår, nu i stället vänder denna samma åtrå hän mot Gud och begär att den blir tillfredsställd av honom. Det är viljan till rikedom, ära och liv, som bedragen av världen vänder denna ryggen för att söka sin tillfredsställelse i en annan värld, där dessa förmåner stå att vinna i högsta mått och för beständigt, varför ock offrandet av den timliga världen för den eviga kan betecknas som en akt av klokhet.»³³

Ett annat storstilat sublimeringsförsök var den tyska mystiken. Den mystiska fromheten sliter i bojorna: »den är medveten om att det är ett grundläggande fel i varje egocentrisk gudskärlek och söker därför befria sig från denna.» För att riktigt rycka upp egoismen med roten riktar den sin kamp mot själva medvetandets jagform, människans individuella livsform, oberoende av dess kvalitet. »Men detta oaktat är det så långt ifrån att den tyska mystiken övervunnit den religiösa egocentriciteten, att den fastmer kan betecknas som dennas höjdpunkt.» Nygren uttrycker mystikens fåfänga försök att övervinna jaget med den paradoxala formeln, att »det är jagviljan, som här vänder sig mot jaget för att förintna detta och samtidigt rädda sig över i det gudomliga.» Jagets undergång blir jagets apoteos och gudomliggörande.³⁴ Liksom den augustinska

³³ A. Nygren, *Etiska grundfrågor*, 1926, 61 ff.

³⁴ A. Nygren, *Ur kristendom och reformation*, 1932, 162, 109; *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*, II, andra uppl. 1947, 466 f.

»gudskärleken» visar sig alltså den mystiska fromheten innerst vara en form av lyckosträvan och självhävdelse hos det mänskliga jaget. Om denna kristendom gäller verkligen Ed. v. Hartmanns invändning, att den vanliga jordiska egoismen blott är ersatt av en *transcendent egoism*. Människan offerar ett mindre jordiskt gott för ett mycket större himmelskt och — »glaubt also ein sehr gutes Geschäft zu machen».³⁵

I varje form av eudemonism ser Nygren något för kristendomen främmande, det må gälla den religiösa eller den etiska aspekten på livet. Lika bestämt tar han emellertid avstånd från rigorismen, och med psykologisk klarsyn har han påvisat det dolda sambandet mellan dessa ytligt sett så skarpt från varandra avgränsade etiska attityder. Kant, den etiska rigorismens främste företrädare, motiverar sin ståndpunkt med resonemanget att jag endast då *vet* att en handling skett »aus Pflicht» och alltså är etiskt fullödigt, när den skett i strid mot den naturliga böjelsen. Rigorismen fyller alltså hos Kant uppgiften att slå vakt om de etiska motiven renhet och därmed om det etiska omdömet självständighet. Men detta är, anmärker Nygren, inte den fulla förklaringen. Det finns nämligen ett psykologiskt samband mellan rigorismen och den sammanblandning av det etiska och det eudemonistiska, som också Kant trots allt gör sig skyldig till genom förknippningen mellan »Tugend» och »Glückseligkeit»: »Ju mera det etiska uppfattas såsom det, som sker emot böjelsen, desto mera måste denna senare kräva, att även dess anspråk komma till sin rätt inom det högsta goda, som det är vår plikt att förverkliga. Och å andra sidan, ju mer det etiska och det eudemonistiska kommo att samordnas med varandra i det högsta godas begrepp, desto angelägnare blev det att så skarpt som möjligt markera gränslinjen dem emellan.»³⁶

Ännu en illustration till hur Nygren begagnar psykologiska diagnosticeringsmetoder för att komma fenomenen in på livet utgör hans analys av ateismens, otrons väsen.

Nygren påpekar först att det i debatten om »tro och vetande» egentligen rör sig om en annan fråga, nämligen om två slags tro eller om tro och otro. Det är en förvrängning av det verkliga läget, när ateismen söker ge sig sken av att representera vetandet. Vetandet kan aldrig utgöra en instans mot tron, det ligger helt utom vetenskapens kompetens att ta ställning i religiösa frågor. I verkligheten är det tro och otro som står emot varandra, och dessa två ord, »tro» och »otro» betecknar i sista hand de två livsinställningar, de två olika sätt att leva som Nygren karakteriserat med termerna »teocentriskt» och »ego-

³⁵ Ed. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 1879, 25, cit. A. Nygren, Svensk teologisk kvartalskrift 1927, 131.

³⁶ O. a. a., 23.

centriskt». Tron är riktad mot »objektet», den har sitt centrum i Gud, otron däremot är jagcenterad, vill vara sin egen medelpunkt. Den av Nygren gärna citerade Nietzsche får också i detta sammanhang stå till tjänst med en aforism, som ställer frågan om otrons innebörd i blyxtbelysning: »Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein? Also gibt es keine Götter.» När ateisten säger: »Alltså finns det ingen Gud», »så är detta *icke* en konsekvens av vetandet utan i sista hand ett viljebestämt ställningstagande.»³⁷ Förnekelsen kan inrangeras bland de religionspatologiska företeelserna, den är ett resultat av jagför-gudning, av »majestätstänkande», för att använda Luthers uttrycksfulla ord.



Efter dessa prov på hur Nygren kan begagna psykologien i diagnostiskt och avslöjande syfte skall vi nu visa hur han också kan använda den för mer positiva ändamål.

Religionen är något *sui generis*, den kan ej härledas ur något annat, lever ej på andras nåd utan vilar på egen grund. Denna fundamentala sats i sin teologi motiverar Nygren på flera sätt, och bland annat spelar också psykologien här en roll. Religionens egenart är inte av psykologisk art, det går inte att avgränsa ett område eller en förmögenhet i själslivet och säga: här har vi den speciellt religiösa funktionen, och orsaken till att ett sådant företag måste bli fruktlöst och tvivelaktigt är att psykologien lär oss, att *själslivet är en helhet*, där de olika sidorna ständigt griper in i varandra.³⁸

Av samma orsaker går det inte att förankra etiken i t. ex. viljelivet. »När vi psykologiskt skilja mellan förstånd, vilja och känsla, så är det här tydligen fråga om abstraktioner. Det gives ingen vilja, där icke tillika ett föreställningsmoment och en känslobetoning äro tillstädes. Under sådana förhållanden synes det ogörligt att avspärra viljesfären såsom den enda, inom vilket det etiska bedömandet har något att skaffa.»³⁹

Helhetsaspekten förekommer hos Nygren ofta och i olika sammanhang. Han bekämpar t. ex. atomismen i historiesynen och ser historikerns uppgift mindre i att samla enskilda data än i att uppdaga det »sammanhållande band», som gör varje epok till en organisk helhet, och som är »precis lika verkligt, lika empiriskt givet, lika påtagligt och handgripligt som de element, de enskilda data, som ingå i detta sammanhang».⁴⁰ De två stora kärlekskonceptionerna,

³⁷ A. Nygren, Tro och vetande, Samtid och framtid 1949, 537.

³⁸ A. Nygren, Det bestående i kristendomen, 1922, 28.

³⁹ A. Nygren, Etiska grundfrågor, 1926, 129.

⁴⁰ A. Nygren, Filosofi och motivforskning, 1940, 71 f.

agapemotivet och erosmotivet, skildras av Nygren på ett sätt som lätt leder tanken till gestaltpsykologien med dess tal om helhetslagar, »gestalter» och »fält». »Vardera motivet röjer tendensen att draga med sig ett helt komplex av tankar, föreställningar och känslor. Vi kunna alltså skilja mellan ett *agapekomplex* och ett *eroskomplex*.»⁴¹ Dessa komplex bildar strukturella helheter med bestämda karakteristika, mellan vilka det, om jag fattar Nygren rätt, råder ett sådant samband, att betonandet av *ett* centralt karakteristikon tenderar att aktualisera *hela* komplexet. Under alla omständigheter finns här en mycket intressant anknytningspunkt till gestaltpsykologien, som med exempel från de mest skilda områden visat hur »gestalter» »sluter sig», när en *del* av dem aktualiseras.⁴²

Nygren gör i detta sammanhang ett uttryckspsykologiskt påpekande av stor vikt. De språkliga uttrycken för agape-, resp. erosinställningen är å ena sidan *symptom* som röjer att en bestämd inre hållning är förhanden. Men, heter det vidare: »de kunna också äga en mera reell betydelse. Liksom ordet å ena sidan är *uttryck* för tanken, men å andra sidan också kan *framkalla* tanken, så också här. Vissa föreställningar äro *uttryck* för en central inställning, men å andra sidan äro de också *vehikel* för densamma, ja, de kunna rent av framprovocera inställningen, även där den icke från begynnelsen var given.»⁴³

Det förhållande som den svenske teologen här fäster uppmärksamheten på: att ordet inte bara har uttrycks- eller symptomfunktion utan också kan ha vad man kunde kalla en kreativ, skapande funktion, förbises egendomligt nog i både äldre och nyare språkpsykologi.⁴⁴ Vilken central roll synpunkten spelar hos Nygren framgår av att den återfinns i ett av hans tidigare arbeten, där han på tal om de religiösa läroformuleringarna säger, att läran visserligen är viktig men dock icke är »självändamål, utan i tjänst hos det religiösa liv, *varåt den vill ge uttryck eller som den vill framlocka*.»⁴⁵ — Att denna aspekt på språket och »uttrycket» i allmänhet bl. a. kan få betydelsefulla religionspedagogiska konsekvenser skall här blott antydast i förbigående.

Även de mera populära symboler vilka religionerna höjer som fälttecken för sina skaror hör till de »uttryck» som äger kreativ makt. För en religion i kamp är det av utomordentlig betydelse att till sitt förfogande äga lättfattliga och suggestiva bilder och symboler. »Symbolens betydelse såsom kamp- och erövrings-

⁴¹ A. Nygren, Den kristna kärlekstanken genom tiderna, I, 1930, 180 ff.

⁴² Jfr D. Katz, Gestaltpsykologi, 1942, 31 o. passim.

⁴³ A. Nygren, Den kristna kärlekstanken genom tiderna, I, 1930, 180.

⁴⁴ H. Regnell, Semantik, 1958, 21 f., skiljer med K. Bühler mellan uttrycksfunktion och appellfunktion hos språket. Denna »appellfunktion» är dock något helt annat än den kreativa funktion som Nygren har i sikte.

⁴⁵ A. Nygren, Religiositet och kristendom, 1926, 65 f. Kurs. här.

medel kan helt enkelt icke överskattas», säger Nygren och ger oss med dessa målande ord inblick i symbolens psykologi:

»Under det att teoretiska utredningar och lärosatser för sitt tillägnande kräva ett större mått av andlig aktivitet och även om de blivit uppfattade ofta lämna det personliga livet oberört, så har däremot den träffande symbolen en helt annan förmåga att omedelbart gripa och övertyga, utan varje bevis. Den är lätt att fasthålla, och även om dess egentliga innebörd endast delvis är uppfattad, har den likväl en utomordentlig förmåga att egga fantasien och engagera viljan.»⁴⁶

Erosmotivets lätthet att skaffa sig ingång vill Nygren delvis förklara med hänvisning till dess lättillgängliga och väl utbildade symbolik. Himmelsstegen. Själens vingar, Bergsbestigningen, Pilen, Eldslågan, Kärlekskedjan — det är symboler som genom årtusenden hävdat sin makt över själarna.

Starkt iögonfallande är det *aktiva* draget hos samtliga erossymboler. Agape-stämningen är däremot alltid *passiv*, agape är en rent *mottagande* inställning. Det är, säger Nygren, »icke blott en tillfällighet, att agape städse uppträder i intimaste förbindelse med *tron*»,⁴⁷ och med dess ord slår han en brygga från agapeteologien till sina tidigare bestämningar av *tron* och av den religiösa inställningen som en *passiv* attityd. Kulturmedvetandet är ett produktionsmedvetande, det religiösa medvetandet däremot ett upplevelsemedvetande.

»För den religiösa upplevelsen karakteristiskt är dess passiva drag. I den religiösa upplevelsen känner människan sig aldrig såsom den aktiva och givande, utan alltid såsom den passiva och mottagande, aldrig såsom den som skapar och producerar, utan städse såsom den, hos vilken något skapas och sker. Särskilt i religionens högre former blir detta drag alltmera utpräglad.»⁴⁸

Tro är öppenhet, receptivitet inför det gudomliga. Denna Nygrens bestämning av den religiösa hållningen utgör en religionspsykologisk parallell till hans agapeteologi.

Från Edv. Rodhe (Vår svenska högmässa, 1924) har Nygren övertagit distinktionen mellan visuell och auditiv inställning i religionen och bestämt skillnaden mellan katolsk och evangelisk gudstjänst så, att det visuella överväger i den förra, medan den senare har sin tyngdpunkt i det auditiva. Om den katolska fromhetens högsta mål består i skådandet av Gud, »*visio dei*», så får den evangeliska gudsgemenskapen sin karaktär av att »människan *lyssnar* till vad Gud säger till henne i sitt evangelium».⁴⁹ Det står i god överensstämmelse med

⁴⁶ A. Nygren, Den kristna kärlekstanken genom tiderna, II, andra uppl., 1947, 241.

⁴⁷ A. Nygren, Den kristna kärlekstanken genom tiderna, I, 1930, 94, 181.

⁴⁸ A. Nygren, Religiöst apriori, 1921, 175; jfr Det bestående i kristendomen, 1922, 69.

⁴⁹ A. Nygren, Religiositet och kristendom, 1926, 105 ff. Kurs. här.

Nygrens hela teologiska tänkande att han finner den auditiva religiositeten vara den djupare. Trons människa är en lyssnande människa. När Nygren senare, särskilt i sitt herdabrev, starkt betonar evangeliets karaktär av »budskap», av »tilltal», så behöver man inte däri se någon påverkan från den »auditiva teologien» hos en Heidegger, en Barth eller en Bultmann, utan han har mycket väl kunnat göra denna formulering utifrån sina egna förutsättningar.

När den religiösa attityden fenomenologiskt bestämmes som receptiv, så innebär inte detta, som man ibland har menat,⁵⁰ att den religiösa människan i sitt liv skulle vara dömd till överksamhet. Motsatsen är fallet. Att överksamt lägga händerna i sköten är enligt Nygren »fastmer det själviska jagets sätt att förhålla sig». Den evangeliska kristendomen sätter tron i oupplöslig förbindelse med kärleken. I tron mottages och fasthålls Guds kärlek, i kärleken gives den vidare till nästan.⁵¹ Ingen kristendomssyn är mer handlingsstimulerande än denna. Den eggjar till social verksamhet, till omsorg och självavårdsarbete i vidaste bemärkelse.

Prästen är inte psykoterapeut, själasörjarens uppgift är inte mentalhygienikerns. Nygren inlägger som vi sett en bestämd och mycket välmotiverad protest mot självavårdens psykologisering. Men därmed är ingalunda sagt att prästen inte skulle ha nytta av psykologi. Nygren är, för att använda herdabrevets formulering, väl medveten om, »att nästan alla själsliga konflikter på något sätt ha att göra med människans förhållande till Gud». Han inskräper, att självavården »icke får räkna några själsliga konflikter såsom främmande för sig». Prästen måste, heter det vidare i samma skrift, »med full rätt och i djupaste mening kunna säga sig själv, att intet mänskligt är honom främmande. Hans förkunnelse måste vara förtrogen med människolivets både avgrunder och höjder», det tillkommer honom att fördjupa sig »i det mänskliga livet och dess villkor, sådant det i sin verklighet ligger framför oss».⁵²

Det är ingen självtillräcklig teologisk isoleringstendens som talar ur dessa ord, här utfärdas inget förbud mot psykologistudier. Man kan snarare säga att den biskopliga maningen till fördomsfri verklighetskontakt i sina konsekvenser inbegriper även sådana studier. Om prästen blott blivit vederbörligen vaccinerad mot psykologism och är medveten om var tyngdpunkten i hans uppgift ligger, kan han även i sin verksamhet som själasörjare blott ha nytta av psykologiska insikter. Nygren har själv föregått med exempel och utan tvekan anlagt psyko-

⁵⁰ »Denna teologi eggjar icke till övning i gudsfruktan. Den skapar frid, men lockar ej att jaga efter målet. — Den bjuder på ett rikt kvietiv, men giver inga motiv», skriver t. ex. G. Rosendal i en artikel i SDS 5/12 1932. Man kan inte missförstå Nygren värre.

⁵¹ A. Nygren, *Det bestående i kristendomen*, 1922, 72.

⁵² A. Nygren, *Herdabrev*, 64, 59.

logiska perspektiv även i religiösa sammanhang. Inte minst bör den belysning Nygren ger otron och andra religionspatologiska fenomen kunna vara själsörjaren till hjälp i rent konkreta livssituationer. Det är en lika lockande som angelägen uppgift att dra ut förbindelselinjerna mellan störningar i det religiösa livet och svårigheter av real och kännbar art, t. ex. vissa neurosformer. Kvalificerade forskare arbetar med dessa problem, och det föreligger en litteratur, som i hög grad angår teologen och prästen.⁵³ Positivt intresse är här på sin plats, – men också en kritisk vaksamhet som avvärjer varje försök till utsuddning av gränsen mellan religion och psykologi. Ingenting är mer destruerande än kvasireligiös psykologi eller psykologiskt infekterad religion. Den effektiva profylaxen mot båda dessa förvillelser finns att hämta hos Nygren.



Psykologi i vidare mening spelar en roll även i det internationella kristna samarbetet. Man kan tala om »det ekumeniska samarbetets psykologi». Vid de stora ekumeniska kongresserna kommer det att börja med en uppsjö av idéer och förslag. Man talar i munnen på varandra, och det hela är inte olikt en polsk riksdag. I denna situation är det viktigt att det finns en liten kärntrupp som håller huvudet kallt, som ser de stora gemensamma linjerna och har förmåga att bringa detta gemensamma till uttryck i några enkla och klara språkliga formuleringar. Ingen kan misstaga sig på den glädje och lättnad den stora församlingen erfar, när den ser att något sådant överhuvud är möjligt.

Förmågan att finna sådana enande paroller förutsätter inte minst psykologisk blick och praktiskt handlag med människor. Det är väl omvittnat både från ekumeniska och andra kongresser att »formallogikern» Nygren i hög grad äger dessa egenskaper; det är ingen överdrift att från en synpunkt beteckna honom som en av samtidens skickligaste förhandlare. Och den teoretiska grundvalen för hans ekumeniska strävan, hans tes att Kristi kyrka redan *är* en enhet, och att allt vårt arbete endast kan gå ut på att tränga djupare in i arten av denna enhet och förhjälpa den till yttre, påtagliga uttryck,⁵⁴ denna synpunkt är inte bara teologiskt välfunnen utan rymmer också psykologisk-pedagogisk visdom.

⁵³ Viktor E. Frankl, *Theorie und Therapie der Neurosen*, Wien 1956. H. Blüher, *Traktat über die Heilkunde*, Stuttgart 1950. E. Brunner, *Gott und sein Rebell*, Hamburg 1958. P. Tournier, *Sjukdom och livsproblem*, 1942. A. Runestam, *Jagiskhet och saklighet*, 1944.

⁵⁴ A. Nygren, *Kristus och hans kyrka*, Stockholm 1955, 99 ff.

Den kristna etikens dialektik såsom historiskt fenomen

Det har en gång i en översikt över studiet av den medeltida filosofien sagts, att de som behandla det medeltida tänkandets historia tycks vara på ett säreget sätt upptagna av frågan om förhållandet mellan tro och förnuft. Krönikören, dominikanpatern M.-D. Chenu, fruktar att fixeringen vid detta spörsmål är till hinder för forskningen (*Philosophie. Chronique annuelle publié par l'Institut de phil., Paris 1939, s. 9*).

Man kan tala om en fixering av detta slag. Den synes sammanhången med beskaffenheten av vårt ämne och därför skall jag först dröja vid historikernas motsatta uppfattningar om objekt och metod.

Van Steenberghe har klart och ärligt delat upp forskarna i två grupper: »rationalisterna» och »de troende». De förra mena att kristendomen utövat ett väsentligt men olycksdiger inflytande. Enligt dem förbjuder tron förnuftet att grunda en självständig och oberoende filosofi, varför filosofien utvecklats utanför kristendomen, som blott varit till hinder för tänkandets fria utveckling. De troende ha däremot stått nära den uppfattning som fått sitt uttryck i den påv-

Då Professor Åke Petzäll i augusti förra året hastigt avled, stod han mitt uppe i ett stort arbete, vilket avbröts genom hans sjukdom och frånfälle. Bland de talrika papper, som han efterlämnade, fanns också ovanstående, enligt Petzälls egen mening icke slutligt genomarbetade uppsats. I maj 1957 talade han med undertecknad om denna och föreslog en privat ingående diskussion om de problem, som behandlas här; först efter denna ville han slutföra sin artikel. Det manuskript, som fanns vid hans frånfälle, är en bearbetning av en tidigare på franska publicerad artikel; det var detta manuskript som han önskade ytterligare arbeta på för att föra problemen längre än han hittills gjort. Redaktionen vill emellertid nu framlägga hans artikel, trots att den enligt Petzälls egen mening inte nått sitt slutgiltiga stadium för publicering. Docenten P. E. Persson har gjort manuskriptet formellt tryckfärdigt; på franska skrivna partier och uttryck ha översatts, och något parti har lätt sammandragits.

Införandet av denna artikel här må få vara en erinran om Åke Petzäll och särskilt vara ett uttryck för redaktionens högaktning och beundran för den iver, med vilken han ständigt och oförtrutet återvände till vissa för honom tydligen ofrånkomliga religionsfilosofiska problem. Petzäll tog därvid, i motsats till vad modern religionsfilosofi i protestantiska länder vanligen gjort, gärna sin utgångspunkt i det medeltida tänkande, som en sådan kännare därav som han uppskattade högt. Han visade sig därmed inte bara som en idéhistoriskt lärd forskare utan som en sådan grubblare över de djupaste frågorna, som inte söker sin berömmelse i skenbara lösningar men som just genom sitt oavslutade grubbel och sanningssökande och genom sitt ödmjuka konstaterande av problemens nästan outtömliga djup kan ge bättre bidrag till ett fruktbart perspektiv på dem än många självsäkra positioner.

Ragnar Bring

liga encyklikan »Aeterni patris», vilket bl. a. innebär att den kristna uppenbarelsen givit människorna en rad av gudomlig auktoritet garanterade sanningar, som mottagas i tro och förmedlas av kyrkans läroämbete. Denna tro har varit en källa till kunskap och vishet. Vid sidan av teologien har man velat finna en filosofi, som varit ett det rena förnuftets verk och relativt oberoende av den kristna läran. Man hävdar att ett fruktbart samarbete består mellan tro och förnuft. — Vi möta alltså en dialektik i själva forskningen! Men vår författare menar att motsättningarna mjukats upp och att väg öppnats till förlikning genom det arbete, som utförts av E. Gilson. Med de troende gör denne gällande att medeltiden »a possédé une vie philosophique veritable et très féconde» men han delar rationalisternas mening att medeltidens tanke-system varit »des philosophies spécifiquement chrétiennes». Med särskild skärpa framhålls emellertid att för Gilson den kristna inspirationen är den hemliga orsaken till den kristna filosofiens kraft och produktivitet.

Till denna Van Steenbergens exposé må anmärkas att ett drag hos de »troende» historikerna ej tillräckligt beaktats. Icke sällan framställes det kristna tänkandets historia som ett skeende, lett av en högre makt mot ett bestämt mål. M. Grabmann talar om »Försynens» ingripande i de vilt brusande filosofiska strömningarna under det tolfte århundradet. R. Garrigou-Lagrange hoppas att de misstag uttolkare begått beträffande Thomas av Aquino skola ge anledning till bättre resultat i fortsättningen, då Försynen tillåter det onda blott med sikte på ett högre gott. Exempelen på historiker som synas mena att såväl det historiska skeendet som utforskandet av detta skeende är bestämt av en högre makts målsättning skulle kunna mångfaldigas. Jag nöjer mig med att här ytterligare anföra A. M. Landgrafs stora nyligen utkomna *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, där det heter, att författaren ideligen med Guds hjälp kunde i sitt arbete direkt iakttaga »wie sicher Gott seine Kirche in der Glaubenslehre durch alle Fahrnisse geleitet und wie er es nicht zulässt, dass sie vom rechten Weg abkommt».

Mot bakgrunden av vad som här sagts om de troende historikerna bör man lämpligen se E. Gilsons försök till förlikning, och den »kristna inspiration», som för honom är den hemliga orsaken till filosofiens kraft och produktivitet. Det torde vara denna »hemliga orsak» som det är fråga om då E. Gilson yttrar, att en katolsk naturlig teologi är möjlig för det intellekt, där det gudomliga ordet förjagat skuggorna och bevarar tanken för det meningslösa. Det förefaller som om enligt vår författare Guds allomfattande makt och vishet skulle leda såväl det kristna tänkandet som dem vilka utforska det. Det heter om Guds vishet: »Liksom den förklarar världen för den vises tanke, så förklarar den även innebörden i hans historia, tidens begynnelse, nuet och målet för tidernas gång. Endast den gudomliga Visheten kan göra allt detta och undervisa om det.»

I en lärobok har E. Gilson tillsammans med en medarbetare noga preciserat vad som menas med »kristen filosofi». Denna utgår från en religion, som först gav sig tillkänna genom »förkunnandet av ett historiskt faktum». Detta faktum och dess innebörd har E. Gilson behandlat i skriften »Philosophie et Incarnation selon Saint Augustin» (Montréal 1947). Här åskådliggöres en spänning mellan två gudsbegrepp, en spänning som i »Confessiones» framträder som »dialectique personelle» och i »De civitate Dei» som »dialectique développée sur le plan de l'histoire». Det är tal om motsättningen mellan å ena sidan Gud som det eviga, oföränderliga varat, filosofernas Gud, och å andra sidan den i tiden inkarnerade Guden. För Augustinus var tidens försoning genom evigheten den för liv, tro och teori avgörande verkligheten. Augustinus' Gud var på en gång den som är, den som skapar och den som frälsar. Filosofin kan lära känna de båda första men icke den siste, vilken förblir ett mysterium, vars hemlighet undgår filosofien. Dock – det är endast detta mysterium, som gör världen begriplig.

Jag skulle knappast tro att de historiker som fått epitetet »rationalister» äro utan vidare villiga att acceptera E. Gilsons uppfattning om objekt och metod som ett försök till förlikning. Vi få veta att det mysterium som ensamt gör världen förstäelig icke kan infångas av filosofien. Man förstår mot bakgrunden av detta vad E. Gilson menar, då han i ett av sina arbeten betecknar den kristna uppenbarelsen som ett för förnuftet oundgängligt hjälpmedel. Om det filosofiska förnuftet icke kan fatta det enda mysterium som gör världen begriplig, så innebär detta uppenbarligen också, att det är utestängt från den Vishet som allena förmår ge kunskap. De icke troende filosofernas uppgift blir på detta sätt ytterst begränsad och vansklig. E. Gilsons insats har ej byggt över utan vidgat klyftan mellan till synes oförsonliga historiska betraktelsesätt.

Ett nästan kusligt exempel på hur oförenliga åskådningar stå mot varandra fick man nyligen vid en kongress för Augustinusforskare. Två bidrag, som båda berörde frågorna om predestinationen och arvsynden, hade placerats sida vid sida. I det ena prisades i översvallande ord Augustinus' fullkomlige och allsmäktige Gud som i sin oändliga vishet alltid förstår att vända det onda till något gott. I det andra heter det: »In der Tat handelt der augustinische Erbsündengott wie ein Richter, der einen des Diebstahls überführten mit Kleptomanie bestrafen würde.»

Denna föga uppmuntrande bild av historikernas divergerande meningar om metod och objekt ger oss anledning fråga om icke antinomierna beror på en i själva det undersökta föremålet djupt inneboende dialektik.

Av lätt begripliga skäl framträda spänningsmotsättningarna i det kristna tänkandet särskilt tydligt på det moraliska området. Detta har redan frångått av vår antydan om forskarnas reaktion inför objektet och inte minst av Gilsons

analys av Augustinus' gudsbegrepp. Människans hela öde är utan undantag avgjort en gång för alla med skapelsen, fallet och återlösningen. Men det är också klart att den av Gud skapade människan, insatt i denna världen, måste bli föremål för eftertanke just därför att hon är en produkt av nåd och ett objekt för nåd.

Då vi nu gå att undersöka hur speklutionerna om människans öde de facto se ut, ha vi först och främst att ta lärdom av vad som redan sagts. Man har att frigöra sig från den fixering om vilken M.-D. Chenu talat. Vi ha att utan dogmatiska förutsättningar och utan värdeomdömen gå till den kristna tanken sådan den föreligger i de oss tillgängliga texterna. Jag tror inte jag behöver särskilt motivera att jag anknyter analysen till Augustinus.

Augustinus har själv i »Retractationes» uppmanat var och en att läsa och bedöma hans skrifter i kronologisk ordning. De första bevarade skrifterna författar Augustinus medan han på Cassiciacum i lantlig avskildhet förbereder sig på dopet. Han uppträder i dessa skrifter som lärare för sin omgivning och undervisar efter en bestämd, målmedveten plan. Att han arbetar efter litterära förebilder och använder sig av det filosofiska vetande han förskaffat sig, är uppenbart. Men lika tydligt är också, att han i glad tillförsikt åberopar sig på en auktoritet, som han vet icke kommer från den världsliga visdomens domäner. Den omfattande diskussionen om vari Augustinus' omvändelse bestått har icke överskyldt det faktum att den optimistiskt och självmedvetet filosoferande Augustinus hämtar sin auktoritet från den inkarnerade Kristus. Han är redan förkunnare av detta avgörande faktum, men han fattar det intellektualistiskt och uttrycker det filosofiskt. Den högsta lyckan är sapientia, detta därför att det högsta människan kan komma i kontakt med är Guds Vishet, vilken han identifierar med Sonen. Men också syndens problem sysselsätter honom. Han sammanfattar synden i begreppet »stultitia», vilket han uppfattar som en »förmörkelse», som något negativt. Det vållar honom vanskligheter att finna den rätta relationen mellan det onda och Gud. Problemet blir ej lättare för honom, därför att han ofta talar om synder och laster och om den orene anden. Endast genom Guds ingripande nåd kan själen finna vägen till sitt rätta hemvist. Augustinus är förvissad om att den mänskliga själen är Guds avbild och den del i den lagmässiga ordningen, som är Gud närmast. Det förefaller då som om alla betingelser för återföreningen med Gud vore givna och han hoppas nå »beatam vitam . . . parvo conatu facillime . . .».

Om man utan förutfattade meningar om omvändelse, tro och filosofi fördjupar sig i dessa första skrifter, finner man sålunda en optimistisk Augustinus, som förhjälppts till sinnesjämvt genom det uppenbarade historiska faktum som är kristendomens utgångspunkt. Han förkunnar faktum för sin omgivning på ett

docerande och skolmässigt sätt. Han tror sig vara mycket nära den definitiva räddningen från all synd därför att han funnit sig vara »imago Dei». Men just i denna optimism sätter den dialektik in som skulle bli den avgörande för hela hans tänkande. Om Gud är en vis skapare som gjort oss till sin avbild, varifrån kommer då synden, som vi måste räddas ifrån?

Låt oss först se närmare på vad det var, som låg till grund för Augustinus' självtillit och övertygelse om räddning från synden. Redan i Cassiciacum-skrifterna visar det sig vara det en gång för alla avgörande faktum, att Gud blivit människa. Så småningom kommer Augustinus till klarhet om att det är detta faktum och dess tillägnande, som skiljer honom från den hedniska visdomen. I »De vera religione», som han tydligen planerat redan i Cassiciacum och fullbordar några år senare, framkastar han den frågan, vad Platon skulle ha svarat, om han blivit tillfrågad, huruvida en människa skulle kunna få folk att tro allt det subtilaste och bästa i gudskunskapen utan att det logiskt bevisades. Platon skulle nog svara, att något sådant ej vore möjligt för en vanlig människa utan endast för en sådan, som av Gud gjorts till ett undantag från naturens regler och försetts med egenskaper, som överstiger det mänskliga. Nu veta vi, enligt vittnesbörden från Skriften, apostlarna och de många troende, säger Augustinus, att ett sådant undantag från naturens regler gjorts. Varför då se tillbaka — »quid adhuc oscitanus crapulam hesternam»? Utanför »Ecclesia catholica» stå de, som ej mottaga dess budskap därför att deras högmod stänger dem ute. Här kommer det tema igen, som antydde i de första skrifterna. Frågorna om det onda, synden och syndafallet få stort utrymme i »De vera religione». Också här blir det onda i princip en negation av existens, men högmodets ande, Djävulen, är dock en realitet. Som skapad måste han vara god (»quantum angelus est, non est malus»), men det faktum att han är ond beror på att han är »per-versus . . . propria voluntate». Problemet har blivit djupare och skarpare utformat.

Th. Deman fäller om Augustinus yttrandet, att han för alla tider förblir den store läraren i fråga om arvsynden och nåden. Vad detta betyder få vi en vink om i de nyss citerade orden i »De vera religione», där på ett nästan brutalt sätt ett stycke av den fundamentala dialektik belyses, som sammanhänger med synd och nåd. Hur innebörden i nådens budskap klarnar för Augustinus och hur detta gestaltar hans tänkande må i korthet belysas med några stickprov ur texter tillkomna under de sju år (388—395), då han utarbetade »De libero arbitrio».

I början av denna period skriver Augustinus i ett brev att inkarnationens spörsmål är den viktigaste av alla frågor, därför att den på ett alldeles särskilt sätt har med människans öde att göra. Här är Sonens människoblivande allttjämt närmast intellektuellt tänkt som en uppenbarelse av den gudomliga visheten. Tre år senare är det i skriften »De utilitate credendi» mindre fråga om för-

ståndets upplysning än om ett Guds nådiga ingripande, vilket åstadkommer en faktisk förändring i förhållandet mellan den syndiga människan och hennes skapare. Vilka oerhörda svårigheter det berett Augustinus att ställa om sitt tänkande därhän att nåden uppfattas som Guds gåva och ingenting annat, framgår av en text, vars avfattningstid faller inom den period vi nu tala om, nämligen »De diversis quaestionibus LXXXIII». Här har nådens roll så starkt betonats att utanför den ej finnes något annat än synd. Mänskligheten är en »massa peccatorum», åt vilken nåden gives utan någon dess förtjänst, (»nullis nostris meritis praecedentibus data est»). I detta sammanhang lägger Augustinus tonvikten vid synden och människans skuld. Men när det blir tal om Guds barmhärtighet och hans vilja, som icke kan vara orättfärdig, finner han det nödvändigt att Guds rättfärdiga vilja står i relation till »occultissimis meritis» och nu heter det: »Praecedit ergo aliquid in peccatoribus, quo quandum nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione . . .». I en och samma utredning finna vi alltså två varandra kontradiktoriskt motsatta uttalanden om människans naturliga utrustning i relation till nåden. Motsättningen mildras ej därav, att Augustinus talar om de mest fördolda förtjänster, ty det heter att också själva människans viljande är Guds verk (»etiam ipsum velle Deus operatur in nobis»). Augustinus har själv vittnat om hur han fått kämpa med sig själv för att helt och utan rest förlägga rättfärdiggörelsen till nåden.

»De libero arbitrio» vittnar värtaligt om denna kamp. Skriftens huvudproblem är syndens uppkomst. Inledningsvis säger författaren att problemet våldsamt upprört honom och att han använt all sin kraft för att finna en lösning. Det tycks vara med en viss bävan han formulerar det i ord: »si peccata ex iis animabus sunt quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo, quomodo non parvo intervallo peccata referantur in Deum»? Det kan icke påstås att denna fråga i det följande besvaras entydigt. Den har blivit ett slags antinomiernas brännpunkt. Den centralaste dialektiken må åskådliggöras med ett exempel. Det heter om Ordet, Guds Son, att han alltid haft »diabolum . . . sub legibus suis», men det sägs icke desto mindre att denne samme »diabolus» orsakade fallet och att därefter hans välde varade (»potestas ejus valeret») tills han dödade den, som var oskyldig och »sine libidine natus», d. v. s. Sonen. Men därigenom att han dödade Sonen frälste djävulen människorna från det välde han dittills själv utövade. I fortsättningen sägs det: »Naturas . . . omnes Deus fecit . . . etiam peccaturas; non ut peccarent, sed ut essent ornaturae universum, sive peccare, sive non peccare voluissent». I sin iver att hävda att Gud icke är orsak till synden låter Augustinus sålunda Gud skapa — till universums prydnad — också dem som vilja synda. Hit hör också djävulen, vilken Gud eller Sonen hade »sub legibus suis». Detta hindrade emellertid ej att djävulen dödade Sonen. Dialek-

tiken driver Augustinus att låta »diabolus» ta verksam del i den frälsande nådens manifestation i Sonens offerdöd på ett sätt som gör högsta nåd till synd och världsprincipen i sig motsägande. Detta upphäves inte därav att Augustinus i fortsättningen vädjar till människorna att lovprisa en natur där det onda ingår för det helas skönhets skull.

Det som här sagts om Augustinus' spekulationer om grundproblemet i »De libero arbitrio» får ej uppfattas som en värdesättning. För oss gäller det beträffande Augustinus endast att i görligaste mån klarlägga vad nåden och inkarnationens faktum betytt som dominant i den del av hans tänkande som har med de moraliska spörsmålen att göra. Vi hålla före att hans idéer om det mänskliga handlandets förutsättningar och mening icke bli begripliga, om man icke försöker förstå vad det är som bestämt desso idéer hos kyrkofadern.

Man får emellertid ej glömma, att det hos Augustinus aldrig är fråga enbart om teoretisk spekulation och abstrakta idéer. Ingen har som han i sina »Confessiones» vittnat om att striden för sanning är en skakande personlig angelägenhet. I Augustinus' »Confessiones» vittnar den frälste om sin tro. Fall och upprättelse, synd och nåd, så som de personligen upplevts, bli förkunnelse och maning. »Confessiones» erinrar om det i religiösa väckelser icke ovanliga »vittnandet», ett fritt, inför den troende församlingen, de ännu vacklande och de icke troende, avlagt personligt vittnesmål om den egna skröpligheten och om begångna synder som bakgrund mot Guds förunderliga nåd, vilken framstår som så mycket större, ju större synden varit och ju svårare förvillelserna. Man får en erinran om vad vi läst i »De libero arbitrio» då man hör Augustinus' ord till Gud: »confitear tibi dedecora mea in laude tua». Synden är ett huvudtema. Dibarnet i arvsynden, skolgossens olydnad, ungdomstidens förvillelser, den mognande ålderns villfarelser, allt bär vittne om syndens förkrossande makt. Problemet om Gud och synden driver honom till manikeerna, men också detta är en synd, att på felaktigt vis söka utforska det onda. Synden har en lagmässighet som fångslar honom i en kedja och den fria viljan är »gömd» till dess den befrias. Detta kan ej ske utan en medlare, som i motsats mot de hedniska demonerna är som människa dödlig, som Gud rättfärdig. »Potuimus putare Verbum tuum remotum esse a conjunctione hominis, et desperare de nobis, nisi caro fieret et habitaret in nobis». — Också dessa bekännelser om våldsam inre spänning mellan syndig natur och förlåtande nåd höra med till den bakgrund mot vilken vi ha att se Augustinus' tankegångar i moraliska frågor, inte minst om människonaturens sedliga betingelser.

I »De genesi ad litteram» — sannolikt påbörjad samma år som »Confessiones» men krävande 15 års författartid — har Augustinus i nära anslutning till bibeltexten, som han utlägger dels bokstavligt, dels symboliskt, nedlagt sin mening

om »natura creata». Skaparen förfar efter en evig, förnuftig plan, vilken bl. a. symboliseras därmed, att Gud i allt nedlagt »rationes seminales» eller »naturales leges», vilka ange den skapade varelsens rätta inriktning och vilka icke kunna förstöras av »mala voluntas». Den första människan, skapad som Guds avbild, hade kännedom om Skaparens vilja och kunde följa den, ty hon hade möjlighet att icke synda (»Posse non peccare»). Hon frestades, ty »est palma gloriosior non consensisse tentatum, quam non potuisse tentari». Adam föll, och hans skuld blev stor och avgörande för hela människosläktet, därför att i fallet den fria viljan dödades.

Detta är i korta drag det världsskeende i vilket människan är insatt som handlande varelse. Vi kunna nu på några punkter granska vad skapelseplanen betyder med avseende på människans sedliga natur.

Vi ha redan sett att efter fallet viljan är dödad eller bunden. Lösas kan den först genom den andre Adam; genom att Kristus i sin offerdöd i den meningen gör viljan fri att den nu kan vända sig mot Gud. Denna grundtanke genomgår praktiskt taget hela Augustinus' författarskap. Med den är på det intimaste förbundet vad Augustinus har att säga om betingelserna för sedligt handlande. Hur djupt fallen människan än är och hur exklusivt hennes öde än avhänger av nåden, så är dock Augustinus djupt engagerad i frågan om våra naturliga förutsättningar för rätt handlande. Det hette ju i »De genesi ad litteram» att det finns något nedlagt i människan, som ej kan förstöras av den onda viljan. Människan är och förblir — trots allt — »imago Dei».

Till människans natur hör först och främst självbevarelsedriften. Ingen, icke ens den olyckligaste, vill i verkligheten förstöra sig själv och detta beror på att naturen är »amica sibi». Denna självbevarelsedrift liknas vid en ström, som kan rinna i olika riktningar. Den rinner rätt, då den rinner mot Gud och självkärleken förvandlas i kärlek till Gud. Denna i människonaturen inneboende kärlek till livet och kärlek till Gud, betecknas ibland av Augustinus som en naturlag. I en känd distinktion talar han om tre olika lagar, i anslutning till Paulus (Rom. 3: 14). »Lex Hebraeorum» får sin särskilda bestämning för att bereda plats åt egendomsfolket i frälsningshistorien. Nära »lex Hebraeorum» står »lex gentium» eller »lex naturale». Den är en rest av gudsbelätet och får sin fulländning i »lex veritatis», den uppenbarade lagen. Den naturliga lagen kommer särskilt på tal hos Augustinus, då han vill visa att ingen kan undgå skuld för en synd, då ju den naturliga lagen visar rätt väg. Gud har skrivit »in cordibus hominum naturalem legem». Till dessa många bildlika beskrivningar av människans naturliga utrustning kan fogas det från illuminationstanken hämtade uttrycket att även den som vänder sig bort från ljuset dock beröres av detta samma ljus. I »Enchiridion», den samlande överblicken mot slutet av Augustinus'

produktion, heter det: »natura in malis suis non potuit amittere beatitudinis appetitum». Den mänskliga naturen kan alltså ej i ondskan underlåta att åstunda räddning.

Det är naturligtvis icke en tillfällighet, att Augustinus talar om alla dessa egenheter hos den skapade naturen. Även om vi ha att göra med metaforer och vaga termer, som ibland äro inbördes motsägande, så är det dock uppenbart att denna spekulatio om människans moraliska utrustning för Augustinus innebär något väsentligt. Skaparen kan inte helt ha misslyckats med sin skapade avbild och Frälsaren måste ha något hos avbilden som tar emot nåden.

Men — nåden är en gåva. En gåva ges ej till alla, ty då är den ingen gåva — och viktigast — den gåvan ges ej efter mottagarens förtjänst utan endast och allenast på grund av inkarnationen och offerdöden. Därför blir allt detta tal om människans förutsättningar för det goda ett fåvitskt tal. Skulle människans naturliga utrustning verkligen leda till något, då skulle Kristus ha dött förgäves. Men det har han ej gjort, »ergo omnis humana natura justificari et redimi ab ira Dei justissima, hoc est, a vindicta, nullo modo potest, nisi per fidem et sacramentum sanguinis Christi». Man måste då fråga sig vad den naturliga lagen varit till för gagn hos judarnas fromma och om de odöpta barnen äro så utan förtjänst att de äro hemfallna åt fördömsen. Augustinus har som bekant frågat sig just detta och gett svar som tydligt visar att några svar icke kunna ges. Antinomierna göra entydiga svar omöjliga.

I »Enchiridion» håller Augustinus uttryckligen fast vid den för honom nödvändiga paradoxen »ex bonis . . . mala orta sunt». Från nådens utgångspunkt är detta för Augustinus ett faktum, men han inser nu och han erkänner att han tvingas till en motsägelse: »in eis contrariis quae mala et bona vocantur, illa dialecticorum regula deficit, qua dicunt nulli rei duo simul inesse contraria». Han accepterar här att nådens utomteoretiska faktum ej kan uttryckas i teoretisk form. Men han drar i alla fall ut — här som tidigare — konsekvenserna av att nåden är en gåva som ej kan ges till alla. Den allgode Skaparen har gjort ett gott bruk av det onda »ad eorum damnationem quos juste praedestinavit ad poenam, et ad eorum salutem quos benigne praedestinavit ad gratiam».

Det har ofta sagts, att praedestinationen upphäver, omöjliggör all moral och all etik. Det skall inte diskuteras här. Låt oss bara konstatera, att det maximalt onda hos Augustinus med nödvändighet är en del av det maximalt goda. Augustinus erkänner uttryckligen de ofrånkomliga antinomierna.

Jag tror, att den fundamentala dialektiken i Augustinus' moralspekulation ger förklaringen både till att historikerna varit »besatta» av problematiken tro — vetande och att de reagerat olika inför det historiska fenomenet. Dialektiken hos Augustinus har man varit medveten om och ofta fört på tal. Det som här

sagts är ju intet nytt. Man har emellertid förfarit på helt olika vis inför anti-nomierna. Antingen har man försökt se bort från trons dominerande faktor, gå förbi mysteriet, och konstruera en mer eller mindre sammanhängande teoretisk åskådning. Litteraturen om Augustinus' filosofiska etik är synnerligen omfattningsrik. Men den är icke historiskt tillfredsställande. Det andra alternativet har varit att man ställt tron, mysteriet, »ovanpå» ett teoretiskt underlag och låtit mysteriet vara en irrational fulländning, som allena skänker den rätta förklaringen av den teoretiska underbyggnaden. Så förfar E. Gilson. Detta betyder emellertid att utforskandet av kristet tänkande skulle förbehållas dem, som ha tillgång till trons mysterium och kunna använda sig av det i sin forskning. Men det går dock ej att på historiens domäner sätta upp ett anslag med påskriften »förbjudet område för icke troende». Båda de här beskrivna förfarandena leda med nödvändighet till resultatlösa dispyter om tro och vetande, teologi och filosofi. Sådant lamslår försöken att i gemensam ansträngning nå förståelse av ett historiskt fenomen. Analysen av Augustinus' moralspekulation synes antyda att trons innehåll spränger tankens form. Augustinus själv har uppenbarligen kommit till medvetande om detta och han säger klart ifrån att mysteriet gör våld på logiken. Den förutsättningslösa forskningen har att rätta sig efter vad vi här se. Det synes varken vara orimligt eller nedsättande att uppfatta det kristna tänkandet som en historisk företeelse bestämd av det faktum att ett utomteoretiskt element söker ikläda sig en teoretisk form, vilken på grund av innehållets beskaffenhet icke blir logiskt entydig.

Det borde väl ej heller anses ligga någon förhävelse i att anlägga denna samma synpunkt på högskolastikens väldiga prestation på moralspekulationens område. Motsättningarna mellan historikerna synas för övrigt vara på väg att utjämnas. Få äro de som nu förneka skolastikens egenart och mäktiga inflytande på nyare tid. Å andra sidan ha övärderingarna korrigerats och man uppfattar knappast längre Thomas som den fulländade representanten för »*philosophia perennis*» eller som en slutgiltig sammanfattning av den långvariga diskussion om natur och nåd, på vilken Augustinus i så stor utsträckning satt sin prägel.

Det har alltmer visat sig, att 1100-talets vittförgrenade och komplicerade teologiska debatt i mycket stor utsträckning bestämdes av en dialektisk spänning mellan naturens och nådens begrepp. Man seglade, för att tala med A. M. Landgraf, mellan Scylla och Karybdis. Lade man huvudvikten vid nåden, så hotade naturen att gå miste om varje distinktion. Fäste man för stort avseende vid naturen, så äventyrades nådens autonomi. Viktigt är att vi lärt oss se den teologiska debatten i ett vidare sammanhang. Det rör sig ju om anspänning och en kamp för att i realitetens värld organisera ett övernaturligt faktum. Det gäller bokstavligen att bygga vidare på och befästa ett nådens organ i sinne-

världen, ett organ som kan förmedla och förvalta det supranaturala. Teoretiskt betyder detta att natur och nåd måste anpassas efter varandra så att universum, människosläkte och individ i allt skeende och handlande ställas i motsägelselös relation till det övernaturligas väldiga rike, dess lagmässighet, dess gåvor och dess krav. Men det är aldrig blott fråga om teori. Det är alltid också fråga om praktisk politik och faktisk fostran. Man kan kanske sammanfatta det hela i P. Vignaux' formel: »Le Moyen Age traite de l'homme en fonction de Dieu dont il le croit l'image», kompletterad med några ord av en annan specialist, J. Auer, att spekulationen om natur och nåd är »eine wissenschaftliche Theorie gläubiger Menschen über Ihren Glaubensgegenstand.»

Det är väl också klart att man numera inte kan nöja sig med att blott förklara den thomistiska syntesen som en förening av augustinskt innehåll med aristotelisk form. Man har allt mer fått upp ögonen för vad det betydtt att 1200-talets system föregicks av det till tid och omfattning enorma arbetet att samla, ordna och avväga det väldiga stoff omkring Skriften, vilket kristet tänkande frambragt under sekler. Man behöver blott nämna ett enda namn från 1100-talet, namnet på en man vars genomgripande betydelse man är ense om, men om vilken man i övrigt fällt minst sagt onyanserade omdömen, Pierre Lombard.

Th. Deman håller före i sitt arbete om den teologiska etikens ursprung (*Aux origines de la théologie morale*, Paris 1951), att denna vetenskap utvecklades mycket långsamt och att det mål, emot vilket den historiska utvecklingen rörde sig, uppnåddes först med »Secunda Pars» av Thomas' »Summa theologiae». F. Pelster har funnit många anledningar till diskussion i dessa frågor framför allt därför att med Demans arbete »Neuland betreten wird». Om de insatser som kunna göras på detta fält vittnar värtaligt Dom Lottins monumentala verk om 11- och 1200-talets psykologi och etik (*Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles IV*, Louvain 1954). Genom grundligt studium och kommentering av texterna från denna period har det lyckats Dom Lottin att uppvisa hur ett stort antal systematiska framställningar av den kristna etiken kommit till. Det är en imponerande utveckling som studeras med den största omsorg. Studiet har föranlett författaren att i en »épilogue» göra några reflektioner som han riktar såväl till historikern, som vill tränga in i den medeltida tankevärlden som till teologen som vill lära av historien. Man kan ej påstå att allt vore väl beställt i dessa moralframställningar. En svaghet är att man ensidigt kultiverat teologien och ej bekymrat sig om vad som försiggick »in alia facultate». En allvarlig brist är ett nedslående kryperi för allt som uppfattades såsom en »auctoritas». Detta kryperi har ofta hindrat tankens framsteg. Detta gäller särskilt Thomas, vars geni bundits av inflytandet från Augustinus. Vidare ha skolastikerna lika litet som våra dagars etiker besinnat mångtydigheten i sådana begrepp som dygd,

lag och synd. Besvärande är också den överdrivna böjelse för symmetri och parallellism, som lett till flitigt bruk av analogien och bland annat medfört att man uppfattar nåden som en övernaturligt given »natur». Man gör klokt i att besinna alla dessa svårigheter, slutar Lottin, bl. a. därför att den övernaturliga ordningen inympas på det naturgivna. Lottin visar forskningen vägen: respekten för skolastikens egenart och ärligheten inför dess svagheter.

Med de sist angivna orden har Lottin rört vid det som här för oss är huvudproblemet. Vi kunna ange problematiken med två »bevingade ord» ur skolastikens språk. Det ena möter först hos Bonaventura: »*gratia praesupponit naturam*». Det andra kunna vi anföra efter ett ställe hos Thomas, där Augustinus' auktoritet åberopas: »*naturaliter anima est gratiae capax*». Låt oss ställa in Thomas' moralspekulation under denna synvinkel, ihågkommande vad vi nyss sade om uppgiftens vädighet och väl vetande att vi här endast hinna flyktigt betrakta en ömkligt liten del av Thomas' högst komplicerade tankekonstruktion. Att denna konstruktion successivt byggts om vet numera var och en. Detta faktum lämna vi här ur räkningen och hålla oss uteslutande till »*Summa theologiae*».

Dess disposition är ingen tillfällighet. Den har en djup mening. Morallärens inplacering mellan delen om Gud och delen om Kristus (»Ia» och »IIIa Pars») beror ju på att etiken behandlar »*motus rationalis creaturae in Deum*», en rörelse, vars princip är Gud och vars väg är Kristus, »*qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum*». Man glömmer allt för ofta att de »*quaestiones*» i »*Prima Pars*», som handla om Guds vilja direkt ha med morallärens förutsättningar att göra.

Guds »*providentia*» innebär bland annat att han är orsak till allt varande och skeende utan undantag. Alla »*causae particulares*» äro inneslutna i Guds vilja som »*causa universalis*». Detta gäller också den fria viljan, varav följer, »*ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur: providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub universali*». Härav blir givetvis konsekvensen den att människan når det av Gud satta målet genom ett slags kraftöverföring (»*quasi a Deo transmissa*»). Allt blir utan rest kauserat av Guds förutbestämmande vilja, av predestinationen, även förberedelsen för nådens verk. Att Gud utväljer vissa människor till saligheten och förkastar andra »*non habet rationem nisi divinam voluntatem*». Det är i full överensstämmelse med allt detta som Thomas i Summans tredje del leder i bevis att Kristus är predestinerad och att hans predestination är orsak till vår.

Betrakta vi det här antydda resonemanget från den synvinkel vi angav med de båda »bevingade orden», så kunna vi säga att naturen kan tillgodogöra sig nåden och utgör en förutsättning för densamma i den meningen att människo-

naturen är helt innesluten som en i allt orsaksbetingad faktor i den totala predestinationen. Detta måste man hålla i minnet som en av betingelserna för att förstå moralläran i »Prima Secundae».

I denna återkommer praktiskt taget allt som Augustinus med sitt bildspråk sagt om den mänskliga naturens utrustning. Men det uppträder hos Thomas i teoretiskt bearbetad form. I viljeläran når han vida större klarhet än Augustinus, ej minst därigenom att han ställer valfriheten i relation till förnuft och ändamål. I övrigt behandlas in i minsta detalj förutsättningarna och principerna för det mänskliga handlandet. För min del ansluter jag mig gärna till dem som se allt detta sammanfattat i »synteresis», »lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum». På dessa principer bygges inte bara en dygdelära utan också en samhällslära upp. Men denna etik faller ingalunda utanför det slutna kausalsammanhang som vilar på »providentia» och »gratia Dei». Utredningarna i »Prima Secundae» mynna följdriktigt ut i ett bevis för att målet för människans rörelse hän emot Gud icke kan nås på grund av människans egna förutsättningar utan endast därför att Gud dirigerat människan mot slutmålet och hjälper henne dit med sin nåd — »quod Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitae aeternae consequendum non propterea virtute, sed per auxilium gratiae».

En överblick av morallärens innehåll och dess plats i det helas sammanhang bestyrker vad vi redan sett ur den av oss här anlagda synpunkten. Den mänskliga naturen är »capax gratiae» och »gratia praesupponit naturam».

Men — det finns ett faktum som Thomas i likhet med Augustinus måste beakta, det faktum nämligen »quod secundum fidem catholicam est tenendum quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros». Genom att den förste Adam föll har naturens möjligheter hos hans efterkommande, hos hela människosläktet, bragts i oordning. Det kan gott sägas att Thomas förfar med nästan lika stor grundlighet och delvis med samma systematik i sin lära om synden som i dygdeläran. Det är genom den av arvsyndens vållade oordningen och förstörelsen som »in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur». Som »peccatum naturae» skapar arvsyndens »quaedam inordinata dispositio ipsius naturae». Denna »dispositio» utgör i sin tur grunden för oordningen i vårt handlingsliv.

Kunna vi med denna naturens oordning för ögonen ge samma betydelse som förut åt teserna om att nåden förutsätter naturen och att naturen är »capax gratiae»? Det ser ut som om man måste anta att visserligen nåden förutsätter hela naturen, men att denna som helhet betraktad ej kan vara »capax gratiae». Om så ej är fallet måste man fråga sig hur naturens oordning kan refereras till den gudomliga Försynens totala kausalitet. Antinomierna som vi känna från

Augustinus komma här igen. De kanske framträda med större skärpa hos Thomas än hos hans föregångare just därför att trosinnehållet med så utomordentlig omsorg anpassats till en klart genomtänkt teoretisk form.

Det är svårt att föreställa sig att Thomas icke varit medveten om svårigheterna. I varje fall förfar han i högsta grad summariskt, då han tar upp frågan om syndens yttre orsaker och kommer in på frågan om relationen mellan Gud och synden i en mycket omtvistad quaestio (I–II, qu. 79, art. 1). Han frågar sig: »Utrum Deus sit causa peccati». Det sägs att Gud är den fria viljans orsak och denna är orsaken till synden, varför alltså Gud är orsak till synden. Det synes vidare överensstämma med den gudomliga godheten att straffet för en synd kommer från Gud. Man kunde därav sluta att Gud vore syndens upphov. Då nu Thomas skall besvara den uppställda frågan kastas hela resonemanget om. Det blir helt plötsligt inte längre fråga om Gud som orsak utan människan ställes oförmedlat i centrum. Det utredes på vad sätt människan är orsak till synden. Härvid spelar den fria viljan en avgörande roll och Thomas synes ha glömt det av honom påpekade faktum att viljan är innesluten i försynens totala kausalitet. Människans vilja blir sålunda, om man jämför det vi ovan citerat ur »Prima Pars» med det Thomas säger i fråga om Gud och synden i »Secunda Pars», både kauserad och icke kauserad. Hela denna quaestio synes vara en tankens kamp med motsägelser. Samtidigt som det hävdas att Gud ej är syndens orsak heter det på tal om förhårdelsen som föregående orsak till synden att Gud förhårdar somliga människor, vilket leder dem till fördömsen. Det är icke svårt att ur denna quaestio utläsa vad det är som orsakar spänningen mellan motsättningar i resonemanget. Gud ses på en och samma gång såsom den kausalt tänkta »providentia» och den såsom gåva tänkta »gratia». »Contingit . . . quod Deus aliquibus non praebet auxilium ad vitandum peccata, quod si praerberet, non peccaret». Denna sats återfinnes just där Thomas vill bevisa att Gud ej ens indirekt kan vara syndens orsak.

Det synes uppenbart att det med stor subtilitet genomförda försöket att sammanställa natur och nåd i en sluten kausal enhet kommer i skarp kontrast mot den i tron uppenbarade nåden, vilken är en gåva som ej ges till alla. Den totala kausaliteten nåd måste förutsätta en natur, som utan inskränkning är »capax gratiae». Den uppenbarade nådens gåva får inte räkna med en fullt kapabel natur. Härav den dialektik som vi, slutligen, kunna uttrycka i det schema vi valt: nåden på en gång förutsätter och icke förutsätter en natur, som på en gång är och icke är »capax gratiae».

Man får ej inbilla sig, att man skulle kunna undkomma denna svårighet genom att säga, att nåden förutsätter den natur, som är »capax gratiae», men ej den som i denna mening ej är »capax». Det är just detta, som icke är fallet. Dialek-

tiken består enligt texterna däri att nåden förutsätter en natur, som på en gång är och icke är »capax gratiae», samt att nåden likaså *icke* förutsätter en natur, som är på en gång kapabel och icke-kapabel. När nåden skall uttryckas i teoretisk form manifesteras detta i två varandra kontradiktoriskt motsatta konceptioner och detta leder i sin tur till ett uppdelande av naturen i två med varandra oförenliga delar.

Från många håll har det påpekats, också från de »troende» historikerna, att den dialektik som här antytts i sig innesluter problem, vilka spelat en avgörande roll i den kristna etiken och ännu i dag ej funnit sin lösning. Det vore ju då icke orimligt att historikerna accepterade denna dialektik som nödvändig och enades om att ett utomteoretiskt faktum ej kan motsägelselöst uttryckas i teoretisk form. Därmed skulle diskussionerna om relationen mellan tro och förnuft, mellan teologi och filosofi kunna avskrivas. I fruktbart samarbete kunde de forskare mötas, som se tänkandets högsta symbol i korset, och de som se filosofiens främsta symbol i något så banalt som ett frågetecken.

Predikan och Kristi realpresens

ETT för kyrkans liv karakteristiskt drag är att budskapet om Kristus bäres ut genom muntlig förkunnelse. Så har varit fallet alltifrån Jesu egen förkunnelse om Riket och den första pingstdagens andefyllda predikan intill nu. Men vad är det som sker, när det predikas? Och har detta fenomen, att man i kyrkans regelmässiga gudstjänst och vid andra tillfällen utlägger bibliska texter, något att göra med Kristi närvaro i sin kyrka enligt löftet att han skall vara med oss alla dagar intill tidens ände (Matt. 28, 20)?

I

Det är betecknande, att detta löfte om Kristi närvaro är knutet just till befallningen att gå ut till alla folk, »döpande dem . . . och lärande dem», det är knutet just till ord och sakrament. Och när på den första pingstdagen Anden gavs åt apostlarna, då tog detta sig uttryck just i att det predikades för alla folk om Guds väldiga gärningar genom den korsfäste och uppståndne samt i att människor genom dopet upptogs i kyrkans gemenskap. När evangeliet förkunnas, är den Ande på färde, som är Kristi Ande, och så hör Andens verk i kyrkan på ett särskilt sätt samman med det förkunnade ordet. »När den helige Ande kommer över eder, skolen I undfå kraft och bliva mina vittnen» (Apg. 1, 8). Men det betyder också, att den uppståndne själv genom sin Ande är närvarande och verksam, när predikan går ut till alla folk.

Predikan är i N. T. på ett säreget sätt knuten just till uppståndelsen. Korsets och uppståndelsens skeende är ej blott förkunnelsens centrum och huvudinnehåll, det är även betingelse och förutsättning för predikan själv. Vi känner alla Pauli ord om att »om Kristus icke har uppstått, då är ju vår predikan fåfång» (1 Kor. 15, 14) — men denna förknippning betyder ej blott, att predikan utan uppståndelsen skulle sakna något av sitt huvudinnehåll eller sitt berättigande. I sitt försvarstal inför konung Agrippa talar Paulus om hur Messias skulle lida och »såsom förstlingen av dem som uppstå från de döda bära budskap om ljuset, såväl till vårt eget folk som till hedningarna» (Apg. 26, 23). Det betyder, att när det predikas om den korsfäste och uppståndne, så är detta ej blott ett tal om händelser, som en gång ägt rum, utan det innebär att han, den uppståndne, själv bär fram budskapet, till sitt eget folk såväl som till hedningarna, »till alla folk». Han talar

själv genom sina sändebud, när de bär fram budskapet om honom, och så kan han säga till sina lärjungar: »Den som hör eder, han hör mig!» (Luk. 10, 16). Uppståndelsen och himmelfärden betyder ej, att Kristus nu är borta, fjärran från oss, utan det betyder, att han som vandrade på Palestinas vägar och dog på korset nu är *här*, mitt ibland oss, »med oss alla dagar intill tidens ände», just då evangeliet om honom blir förkunnat. Det är icke någon tillfällighet, att berättelsen om himmelfärden icke blott utgör avslutningen i två av de fyra evangelier-nas skildring av Jesu jordiska liv, utan även inledningen till Apostlagärningarna, den skrift som talar om hur evangeliet går ut till folken. Himmelfärden betyder, att Kristus nu är närvarande i sin kyrka just genom evangeliet, närvarande, talande, handlande. Det är det sätt, på vilket han själv är närvarande under tiden från himmelfärden till parusien. Genom evangeliet, sådant det möter oss i ordets förkunnelse och sakramenten, kommer han själv till oss och gör oss delaktiga av sin frälsningsgärning.

Därför är de ord, som förkunnas i predikan, ej blott ord som andra ord av människor, utan ord, som mitt under sin mänskliga ringhet och vanlighet är bärare av gudomlig makt, ty de är bärare av det evangelium, som är »en Guds kraft till frälsning» (Rom. 1, 16; 1 Kor. 1, 17–18; 2, 4–5). Genom dem kommer Kristus till oss, den korsfäste och uppståndne, som själv är »Guds kraft och visdom» (1 Kor. 1, 24). »Kristi evangelium», sådant det uppfattades av apostlarna, var icke blott ett evangelium *om* Kristus och hans gärningar till vår frälsning, icke en lära om honom och om vad som en gång skett, utan något i vilket han själv genom sin Ande var närvarande, talande och verkande. Det förkunnade ordet är självt en handling, en aktivitet, ett skapande och livgivande ord. Om det ord och det budskap, som här förkunnas, gäller det gammaltestamentliga profetordet om det ord, som utgår ur Guds mun: »det skall icke vända tillbaka till mig fåfängt, utan att hava verkat vad jag vill och utfört det vartill jag hade sänt ut det» (Jes. 55, 11). Det är här ej fråga om ord i största allmänhet, utan om Guds ord, och »Guds ord är levande och kraftigt» (Hebr. 4, 12; 1 Petr. 1, 23). Detta är något, som gång på gång återvänder i nytestamentliga utsagor, och att det är något som gäller just om predikan framgår t. ex. av Pauli ord i det första brevet till tessalonikerna, där han talar om det ord, som han och hans medhjälpare predikat, såsom ett evangelium, som kom »icke med ord allenast, utan i kraft och helig ande» (1 Tess. 1, 5) och som av åhörarna mottogs »icke såsom människoord, utan såsom Guds ord, vilket det förvisso är, ett ord som ock är verksamt i eder som tron» (1 Tess. 2, 13). Samma sak möter i 1 Petr. 1, där det ord, som blivit förkunnat för brevets mottagare »såsom ett glatt budskap» (v. 25) samtidigt bestämmes som »Guds levande ord», som förmår att föda människor på nytt och som »förbliver evinnerligen» (v. 23, 25). Det förkunnade ordets kraft

och verkan kommer till synes däri att det skapar tro, »tron kommer av predikan», men predikan sker »i kraft av Kristi ord» (Rom. 10, 17), och hans ord »äro ande och äro liv» (Joh. 6, 63).

Det Kristi evangelium, som apostlarna en gång fick i uppdrag att bära ut, det frälsningens ord, som i urkyrkan »hade mäktig framgång och visade sin kraft» (Apg. 19, 20), detta samma evangelium skall i dag förkunnas av dem som fått detta uppdrag sig anförtrott. Denna kontinuitet med det apostoliska budskapet kommer kanske främst till uttryck däri att predikan utgår från och räcker vidare innehållet i den skriftsamling, som dels innefattar det som för apostlarna själva var helig Skrift, det gamla förbundets skrifter, vilka vittnade om Kristus och den rättfärdighet, som skulle komma genom honom, och dels det skriftliga nedslaget av apostlarnas eget vittnesbörd. Dessa skrifers auktoritet beror ej av författarna, ej heller av att de tillkommit på något övernaturligt sätt, utan den auktoritet de äger beror av och är ett med deras sakliga innehåll, det budskap om Kristus, som samtidigt är Kristi eget budskap till oss, genom vilket han som den uppståndne alltjämt är närvarande bland oss och skapar tro och så samlar sin kyrka på jorden. Bibeln är Guds ord till oss icke såsom en i sig själv vilande storhet, som en »bok», utan då denna boks ord är i funktion, riktas till människor — och detta är något som synnerligen klart kommer fram just i predikans form såsom ett till människor riktat ord. Det är med bibeln som med Kristus, han var icke en Kristus för sig själv, utan en Kristus *för oss*, för att komma till oss med sitt liv och sin rättfärdighet, och det är detta kommande, som sker, när i predikan de bibliska texterna utlägges för lyssnande människor. Och när han kommer, då sker det alltid något, då verkar ordet genom att ständigt på nytt avslöja och döma vår synd, vår obotliga strävan att frälsa oss själva genom en vår egen rättfärdighet, men också genom att ständigt på nytt förlåta och upprätta genom att skänka oss Kristus och hans rättfärdighet. Så fortsättes och fullföljes det skeende, som en gång tog sin början med vårt dop, vårt sammanväxande med Kristus i hans död och hans uppståndelse. När predikans ord träffar oss med total dom och lika total nåd, då fullföljer Kristus det verk som består i att vår gamla människa brytes ned och korsfästes och att den nya människan uppstår, som liksom Kristus en gång genom döden skall gå till det liv, där synd och död är slutgiltigt besegrade och icke mer är till. Det är detta som sker, när det heter, att tron kommer av predikan, ty att tro är att omfatta Kristus när han kommer till oss och ger sig själv åt oss.

Så är predikan icke blott en undervisning *om* Kristus, *om* något som skett en gång eller något som en gång skall ske. Det är icke så, att Gud en gång *har* talat *till oss* — i Skriften, genom Kristus — medan det nu är *vi* som skall tala, utan Gud talar och verkar alltjämt genom mänskliga ord. Predikan är icke vårt

tal *om Gud*, såsom när man talar om en frånvarande, utan det är den närvarande, handlande och nyskapande Gudens tal *till oss*, Guds levande och verksamma ord. Och detta är ej något som åvägabringas genom några retoriska konstgrepp, varigenom predikanten söker göra sin predikan »kerygmatisks», utan det är något som sker, då han helt enkelt söker återge textens innehåll. Ty denna text och dess innehåll är redan såsom sådant ett ord till dem som lyssnar, ett ord, varigenom den Uppståndne och himlafarne själv genom sin Ande är verksam, ty han lämnade sin kroppsliga tillvaro bland oss just för att bliva predikad och så genom sin Ande vara närvarande och komma till oss, när ordet ljuder.

Predikan är icke heller en hänvisning till något annat, dit man har att gå för att uppsöka Kristus och där han så verkligen skulle vara närvarande. När det evangelium, som förkunnas, talar om syndernas förlåtelse, så är detta ej blott ett löfte om förlåtelse eller en hänvisning till någon annan kyrkans funktion, där förlåtelse vore att finna, utan detta evangelium är just såsom evangelium självt förlåtelse. Predikan är så själv ett utdelande av syndernas förlåtelse och det ges på denna punkt icke någon principiell skillnad mellan det som sker i predikan och vad som ges i avlösningen i det enskilda skriftermålet. I båda fallen är det nyckelmakten, som är i funktion. Skillnaden ligger däri att förlåtelsens ord i det ena fallet är riktat till alla som lyssnar och utgår från en bestämd text, medan samma ord i det andra fallet är riktat till den enskilde och utgår från hans konkreta situation.

Om man utgår från denna syn på det predikade ordet som ett levande ord, varigenom Gud själv är närvarande, så blir det icke något problem hur det som texten talar om skall kunna appliceras på åhörarna och få någon betydelse för dem nu. Ett sådant problem uppstår först när man uppfattar Skriften såsom en fixerad storhet av objektiv karaktär, som hör det förgångna till, och vartill det så gäller att foga en subjektiv upplevelse, ett subjektivt skeende hos den lyssnande. Man skulle kunna säga, att man vid ett sådant betraktelsesätt skilt mellan ordet och Anden på ett sätt, som är främmande för den bibliska synen. Då kommer den gudomliga närvaron att bli betingad av i vad mån den som lyssnar känner sig »inspirerad» och »uppbyggd». Då uppfattas predikan åter som en lära *om* någonting, som väntas ske hos åhörarna om predikanten lyckas med sitt företag, och den kan rent av bli till en beskrivning av detta inre, subjektiva skeende i stället för en utläggning av vad texten har att säga. Men om denna text själv ses såsom ett ord till den som lyssnar, ett ord, som förändrar hela den lyssnandes situation, när den sak utlägges, som ordet innehåller, då är texten ej längre ett skriftstycke, som hör till det förgångna, utan ett levande ord, som just när det förkunnas är ett med den Ande, som i Nicaenum kallas för »Herren och Livgivaren».

När ordet talas, är den levande Guden själv närvarande och handlar, och i detta handlande är såväl predikanten själv som de lyssnande människorna inbegripna. Det som säges, förverkligas i och med att Gud talar, ty Guds ord är nu som i begynnelsen ett skapande ord, som realiserar och utför vad det säger. Som i begynnelsen Guds Ande svävade över vattnet, när skaparordet ljud, så är nu den Ande verksam, som är »Spiritus Creator», när Guds ord ljuder i predikan. Nu som på den första pingstdagen innebär Andens verk i kyrkan att ordet förkunnas och hos människor skapar tro och nytt liv contra de fördärvets makter, som håller dem fångna i synd och död och så bryter ned och förstör Guds goda skapelse. Predikan är Kristi segrande kamp mot dessa makter i nuet och därmed vår befrielse. Men just därför att vi så villigt samarbetar med dessa makter och faller under vandringen, måste predikan ständigt upprepas. Vi måste ständigt på nytt ställas under det ord, som ger oss livet i dödens värld, det levande ord, som bryter ned och upprepar, som dömer oss, men som just i och genom denna dom över vår egenvilja skapar nytt liv och gör oss lika Kristus och därmed gör oss till det som vi skapats till att vara, Guds avbild.

Denna fasta förknippning mellan Andens verk och det förkunnade ordet säger icke blott något väsentligt om förhållandet mellan ordet och den skara som lyssnar, utan därmed är även något avgörande sagt om förhållandet mellan ordet och det ämbete, som har till uppdrag att predika ordet.

Det hör till själva evangeliets och därmed till kyrkans väsen att det ges ett ämbete, som har att bära fram evangeliets budskap. Kyrkans ämbete är nödvändigt just för att evangeliets levande ord skall höras och så fullgöra sitt verk. När den talar, som blivit betrodd med det väldiga uppdraget att predika Kristi evangelium, då är det den som har sänt honom, som talar genom honom. Predikanten är Kristi mun och Kristi röst. »Den som hör eder, han hör mig». Att predika är ej blott att tala om förlåtelse och om Guds kärlek, utan det innebär uppdraget att räcka denna Guds kärlek, denna förlåtelse, åt människor. Det innebär att räcka livets dryck och livets bröd åt människor som i syndens och dödens värld hungra och törsta efter rättfärdighet. Men därvid är det av vikt att fasthålla, att ämbetet är till för evangeliets skull och icke tvärtom. Det betyder, att ämbetet självt är underordnat evangeliet. Auktoriteten i förkunnelsen beror ej av någon ämbetsinnehavarens auktoritet eller någon speciell ämbetsnåd, som meddelats honom och ställt honom på ett annat och högre plan än andra människor. Det auktoritativa är evangeliet självt, ordets verkande kraft att döma, förlåta, upprätta och förnya. Predikanten står ej över ordet såsom dess herre, utan står själv tillsammans med de andra under ordet, dömes och upprättas själv av detta.

Om man här löser Anden och hans livgivande verksamhet från det förkunnade

ordet och i stället tänker sig Anden förknippad med själva ämbetet såsom sådant, så blir detta ämbete uppfattat såsom en garanti och en betingelse för Andens verk. Då Anden med Nicaenums ord är »Herren och Livgivaren», så betyder denna förknippning av Anden och ämbetet, att det senare i förhållande till ordet uppfattas såsom herre. Man väntar Livet komma ur ämbetet, icke ur ordet. Och det frågas, icke efter vad ordet säger, utan efter vad kyrkan säger, d. v. s. vad kyrkans ämbete säger. Då är det icke längre ordet självt, utan något annat vid sidan av och över detta, som i kyrkan är bärare av auktoriteten. Då talar man också om att det för predikanten gäller att »aktualisera» ordet, d. v. s. detta tänkes såsom i sig själv kraftlöst och dött, medan det får liv och kraft genom ämbetsinnehavaren, som äger Anden.

Ämbetet i kyrkan är en gudomlig instiftelse, som går tillbaka på Kristus själv. Som han blivit sänd till oss, så sänder han nu människor att bära budskapet om frälsningen genom honom vidare till andra. Men detta betyder ej att dessa människor nu står i hans ställe, i stället för honom, så att de nu ersätter och fullföljer det verk, som han en gång påbörjat, utan det innebär att han själv är närvarande och för sitt verk vidare just genom dem. Det är icke i själva ämbetsinstitutionen såsom sådan, utan i ordet, i evangeliets levande och levandegörande ord, som han är verksam och närvarande genom sin Ande. Då ämbetsinnehavaren är tjänare åt detta gudomliga ord, »Verbi Divini minister», och frambär det evangelium, varigenom Kristus själv är verksam, då uppbäres hans tjänaregärning av Kristi egen auktoritet. Ordet är icke ett »depositum», som måste aktualiseras av ett auktoritativt ämbete, utan det är självt en levande funktion, som tar människor och deras förmåga i sin tjänst. När det predikas, är det ordet, icke ämbetet, som är det auktoritativa och skapande elementet.

Detta kommer till uttryck däri att ordet är ett ord även till predikanten, icke ett ord, som han brukar, utan ett ord, som brukar honom i sin tjänst. Därför måste han själv lyssna till ordet och texten och mödosamt använda alla medel att lyssna ut vad texten har att säga honom — ty han står själv under ordets totala dom och lika totala nåd. Det ges här ingen principiell skillnad mellan honom och hans medkristna, skillnaden består i att han som ordets tjänare fått ett speciellt uppdrag, som ej andra har, nämligen att utdela livets ord. Det är ej han, som skall göra ordet levande, utan ordet som levandegör och brukar honom för att fullgöra det vartill det blivit utsänt.

Allt detta hänger ytterst samman med och är en följd av att Kristus just genom ordet är reallt närvarande och verksam. Det är genom ordet om honom, som han nu är Herre och skapar fram sin kyrka på jorden. Hans närvaro är ej något som skapas fram eller betingas av vår tro, utan tvärtom är det hans närvaro i ordet, som hos oss skapar fram en tro, som är verksam i kärlek. Ej heller är hans när-

varo något som skapas fram eller betingas av något speciellt ämbete och dess vinning, utan det är hans närvaro, som gör att det med nödvändighet måste finnas ett predikoämbete. Det är ej vi som med vår förkunnelse *gör* Kristus till Herre, utan därför att han *är* Herre, kommer han också genom predikan till oss i sitt betvingande och levandegörande ord. »Mig är given all makt i himmelen och på jorden . . . gån *fördenskull* ut . . .!» Därför att han är kyrkans Herre och Frälsare, sänder han än i dag människor att bära frälsningens budskap »till alla folk». Därför hör predikan nödvändigt med till kyrkans liv genom alla tider, ty predikan är en form för den uppståndne och levande Herrens reala närvaro i sin församling.

II

Dock är den korsfäste och uppståndne icke blott i predikan reallt närvarande och handlande, han är lika reallt närvarande och handlande i sakramenten, de handlingar, som ständigt på nytt upprepas i kyrkan, därför att de befallts av Kristus själv och därför att han vid dem – lika väl som vid evangeliets predikan – har knutit frälsningens löfte. Därvid tar vi i detta begränsade sammanhang främst upp nattvarens sakrament, som ju också är det sakrament, till vilket vi vanligen på ett särskilt sätt knyter tanken på en Kristi reala närvaro.

Därvid är det av vikt att slå fast, att vi i nattvarden icke har att göra med en *annan* närvaro än den vi mött i predikan. Det är samme Kristus, som här är närvarande, det är samma evangelium, genom vilket han här själv kommer till oss och gör oss delaktiga av frälsningens gåvor. Det är samma närvaro, ty Kristus utför i predikan och sakrament samma gärning, men denna samma närvaro möter oss här i en annan form. Predikans ord och erbjudande kan jag visa från mig och tro, att det blott gäller de andra och deras frälsning – men icke mig, men när det är fråga om sakramenten, kan jag icke göra så. Jag är själv döpt, mitt och ingen annans namn nämndes, när vattnet berörde mitt huvud, och jag äter själv brödet och dricker vinet, det gäller här verkligen *mig*, även jag är indragen i Guds stora, pågående frälsningsverk. Så skulle man kunna säga, att i sakramenten – liksom i avlösningen – evangeliets karaktär av att vara ett evangelium som gäller just mig, vad man skulle kunna kalla dess »pro-me-karaktär», ännu tydligare kommer till uttryck än i predikan.

Detta, att det i predikan och nattvard är fråga om en och samma Kristi närvaro kommer till synes däri att det i båda fallen är fråga om en närvaro genom ordet. Det är värt att ta fasta på att det som gör nattvarden till ett sakrament, till en bärare av Kristi närvaro, är ett ord av Kristus själv, som kan återfinnas i texter i den heliga Skrift, liksom texten med dess budskap gör att predikan är en bärare av Kristi närvaro. »Detta är min lekamen, som varder utgiven för

eder». — »Denna kalk är det nya förbundet, i mitt blod, som varder utgjutet för många, till syndernas förlåtelse». Som ett ord av Kristus var detta ej blott den första gång det uttalades ett verksamt ord, utan i kraft av samma ord, som uttalades vid den första nattvarden, är han själv, hans lekamen och blod, alltjämt närvarande när nattvard firas enligt Kristi instiftelse och hans ord ljuder. Ty Kristi ord ej bara var utan är alltjämt ande och liv, de är som Guds ord ett ord, som realiserar och verkar vad det säger. Utan detta ord ges det intet sakrament, ingen Kristi närvaro, ty hans närvaro är en aktiv handlande närvaro just genom ordet. Som i predikan kommer Kristus genom ordet i sin nattvard till oss med all sin rikedom, syndernas förlåtelse, liv och salighet.

Men detta, att Kristi närvaro är en »närvaro i ordet», betyder icke att det är fråga om en närvaro »blott i ord» eller att det skulle vara fråga om en blott »andlig» närvaro i den meningen, att det vore något som står i motsättning till det yttre, konkreta, hörbara och synliga. Han är närvarande i evangeliet, men liksom detta i predikan räcker oss i och genom vanliga människoord, som jag uppfattar med mitt öra, så är detta samma evangelium här klätt icke blott i det muntliga ordets, utan även i brödets och vinets gestalt, som räcker mig och ges mig i min mun, som jag smakar och känner. Frälsningen är ej blott något »andligt», höjt över vår kroppsliga tillvaro, utan det är något som gäller *hela* människan. Den innebär ej blott syndernas förlåtelse (som dock ej heller den är något »andligt» och därmed överkligt, utan något högst konkret), utan även kroppens uppståndelse. Att även kroppen är indragen i frälsningsverket kommer till klart uttryck i detta att vi mottager Kristus med vår mun och icke blott med vårt förstånd eller vår tanke. Just realpresensen i, med och under konkreta ting, bröd och vin, säger oss att vi i fråga om vår frälsning icke är hänvisade till någon vår »tanke» om Gud, vilken alltid är en vår gärning, utan hänvisas till Guds konkreta handlande, till Guds gärning med oss. Just genom nattvardens karaktär av handling kommer det till klart uttryck, att evangelium icke är en abstrakt »lära», utan ett levande och verkande ord. Även predikan har — som vi tidigare sett — som ett räckande av evangeliet handlingskaraktär, men här kan evangeliet lättare av oss fördunklas till en lära om någonting i stället för ett Kristi kommande till oss. Men i nattvarden är detta icke möjligt, ty här visar själva handlingen, att evangeliet innebär, att Kristus kommer till oss och ger sig själv åt oss.

Därför att Kristus själv »kommer till oss i sin heliga nattvard», hör det med nödvändighet till nattvardens handling, att den innesluter och mynnar ut i *kommunionen*, mottagandet av honom. Just därför att Kristus i nattvarden verkligen är närvarande genom ordet i brödets och vinets gestalt kräves för nattvardens firande, att det ges en församling, till vilken han kommer, ty Guds ord

är alltid ett ord *till* någon, till oss. Kristus kom ej för att i upphöjd isolering vara en Krisus för sig själv, utan han gick in i dödens mörker och vända, uppstod på tredje dagen och uppfor till himmelen *för oss*, d. v. s. för att komma till oss, för att alltjämt bära oss och våra bördor, för att ge oss del av sig själv, sitt liv och sin rättfärdighet.

Då det i nattvarden är fråga om samma närvaro som i predikan, kan det ej heller här bli tal om att vi genom något som vi gör skulle kunna skapa fram Kristi närvaro. Det är icke så, att hans närvaro är betingad av eller orsakad av vår tro. Visserligen är det så, att blott tron i de ord som uttalas hör Kristi stämma och blott tron i brödet och vinet ser Kristi sanna lekamen och blod, men hans reala närvaro i nattvarden heliga handling är ej något som är beroende av den mottagandets tro. Då vore närvaron ett verk av oss, en vår gärning och icke en Kristi gärning med oss. Liksom i det förkunnade ordet är Kristus här själv aktivt närvarande, för otron till dom och för tron till frälsning och salighet. Nattvarden är icke ett medel givet i vår hand för att vi därmed skulle kunna föröka vår fromhet och därmed stå bättre till inför Gud. Över allt sådant är just Kristi reala närvaro i nattvarden en dom. Det är ej vår tro eller vår fromhet, som skapar närvaron, utan Kristi gudomliga närvaro, som skapar tro, bryter ned vår egenrättfärdighet och visar att vi inför Gud ej är annat än syndare. Vi har i all vår inbillade fromhet ingenting att komma med inför Gud, utan när vi möter honom kan vi blott ta emot, och ta emot icke blott mer än vi förtjänat utan fastmer ta emot vad som går tvärtemot allt vad vi hade förtjänat.

Därför att Kristus verkligen är närvarande och »kommer till oss i sin heliga nattvard» kan det ej heller bli tal om att denna hans närvaro vore betingad av prästen. Liksom ej ordets verkan i predikan är beroende av någon prästens skicklighet eller speciella utrustning, så är ej heller Kristi närvaro i nattvarden något som framkallas genom prästens ord eller handling eller något som är beroende av hans speciella vining eller fullmakt. Det är ej vi, som »gör Kristus närvarande», det är icke prästen som genom någon sin makt aktualiserar Kristus eller gör så att Kristus kommer till oss. Men den uppståndne använder här som i predikan människor som sina redskap. Liksom prästen i predikan tas i ordets tjänst såsom Kristi mun, så får han i nattvarden därutöver den tjänargärningen sig anförtrodd att vara Kristi hand. I båda fallen utdelar han, räcker han Kristus till oss, men i båda fallen är han just tjänare, underordnad evangeliet, underordnad Kristus och hans kommande till oss. Den reala närvaron i nattvarden element är icke en närvaro i kraft av ämbetet, utan en närvaro i kraft av Kristi ord. Den närvarande Kristus är icke någon vår gärning, som vi skulle kunna räcka *åt Gud* som ett försonande offer, utan han är Guds gärning och gåva, hans utgivande kärleks offer, som räcket *åt oss*. Just detta, att Kristus är reallt närvarande och

kommer *till oss* i sin heliga nattvard utesluter varje möjlighet att tänka mässan såsom en vår handling, ett vårt offer av Kristus till Gud. En sådan tanke är blott en ny variant av den vi tidigare mött, när vi talade om mottagarens tro och Kristi närvaro, tanken på nattvarden såsom ett medel för vår självhävdelse inför Gud, vilket är den direkta motsatsen till trons mottagande av Kristus, när han kommer till oss. Även i fråga om nattvarden är det ordet, evangeliet, i vilket den levande Kristus kommer till oss och handlar med oss, som är det auktoritativa och skapande — och icke någon vår gärning, även om den draperar sig i en så religiöst tilltalande dräkt som »vår tro» eller i formen av ett för kyrkan nödvändigt ämbete.

III

Det som nu sagts innebär att det icke är möjligt att utifrån en föregivet »protestantisk» ståndpunkt spela ut predikan emot sakramenten, lika litet som det är möjligt att utifrån en föregivet »katolsk» synpunkt hävda sakramenten på predikans bekostnad, ty båda har samma gåva att giva. Att då fråga, om det ej räcker med ettdera, om man ej kan nöja sig med ord *eller* sakrament, det vore lika meningslöst som om en dödssjuk människa, vilken av läkaren — som ensam känner sjukdomens allvar och farlighet — ordinerats olika medel, som alla har det gemensamt, att de ger honom livet åter, och denna människa så självrådigt utväljer blott ett, föregivande sig veta bättre än läkaren, som befallt honom att bruka alla dessa medel.

Det sagda innebär i sista hand, att det icke råder någon principiell skillnad mellan det förkunnade ordet och sakramenten. De står på samma plan, ty de är båda bärare av samma Kristi närvaro. Ordet är Guds ord därför att det är en form av Kristi levande närvaro, och sakramenten är sakrament just därför att även de är bärare av Kristi närvaro — här är den punkt, där allt går samman till en enhet, och denna enhet är icke någonting annat än den nu närvarande, levande och med oss handlande Kristus, Ordet, som var av begynnelsen, skaparordet, som blev kött och som nu kommer till oss i mänskliga ord och sakramentens vatten, bröd och vin. Denna enhet mellan ord och sakrament betyder icke att sakramenten spiritualiseras till något rent »andligt» eller förflyktigas till »blotta ord», kraftlösa, men med någon symbolisk innebörd. Det betyder i stället, att de är verkande realiteter i våra liv. Om det icke är fråga om någon spiritualisering av sakramenten, skulle man kanske snarare kunna säga, att denna enhet innebär en sakramentalisering av predikan. Om det »sakramentala» betyder, att Gud själv är närvarande här och nu fullföljer sitt frälsningsverk med oss under gestalten av yttre, materiella, oansenliga tecken, då är även predikan

sakramental. Som ett Kristi kommande till oss i och med att budskapet om honom förkunnas har predikan handlingskaraktär, och omvänt innebär Kristi kommande till oss i nattvarden, att denna handling har förkunnelsekaraktär: »Så ofta I äten detta bröd och dricken kalken, förkunnen I Herrens död till dess han kommer» (1 Kor. 11, 26). Hela nattvardshandlingen är just såsom handling en förkunnelse om den osynligt, men reall närvarande Herren, som under kyrkans tid knutit sin verksamma närvaro till konkreta ord och tecken, till dess han kommer åter synlig i sin härlighet.

Troheten mot Skrift och tradition

Det har alltid ansetts tillhöra kyrkans viktigaste uppgifter att tolka bibeln. Denna är nämligen inte av den art, att den omedelbart kan förstås av vem som helst. Den handlar om sådana ting, som kräver en särskild fördjupning i hela dess budskap för att detta skall rätt fattas. Långt innan det fanns några universitet i modern mening, arbetade kyrkomän med uppgiften att tolka bibeln.

Man skulle kunna tycka, att den då borde vara så att säga färdigtolkad. Men dess innehåll är inte sådant att man *kan* göra sig färdig därmed. Såsom kyrklig urkund sammanhänger den med kyrkans liv på varje plats och i varje situation. För var ny tid måste bibeln tolkas ånyo. Och ingen tid har helt lyckats uttömma dess innehåll; den liksom upplåter ständigt nya sidor under varje tid, och den är på ett underligt sätt högaktuell alltid, samtidigt som den i viss mening är densamma alla tider. Den är levande mer än någon annan urkund.

Men det tillhör dess natur, att man liksom måste finna en nyckel för att förstå den. Och det krävs ofantligt mycket för att finna en sådan. Man kan säga, att reformationen över huvud egentligen betydde, att Luther fann en sådan nyckel. Ty reformationen innebar i främsta rummet inte ett avskaffande av en rad missbruk — detta blev en sekundär följd av den, men det var inte huvudsaken — utan något positivt, en förnyelse av kyrkan, av det evangeliets budskap, som blivit fördunklat. Och detta skedde just genom att Luther upplevde, hur liksom ett nytt ljus föll över bibeln, ett ljus, som helt överväldigade honom och som inte lämnade rum för tvekan i fråga om hur han måste lära och handla.

Det är kanske nyttigt att till att börja med ge akt på hur faktorer, som vi ibland skiljer på, för honom kunde samverka för att inte säga sammanfalla. Vi gör ibland, efter läroämnena i den teologiska utbildningen, en skillnad mellan exegetik och dogmatik. Då Luther fann nyckeln till Skriften, var för honom exegetiken och dogmatiken *ett*. — Vi gör ju också andra, kanske mer djupgående, åtskillnader. Vi skiljer mellan det vetenskapliga utforskandet av Skriften och det uppbyggliga läsandet av den. Inte heller en sådan skillnad fanns för Luther. Forskningen i Skriften, som förutsatte ingående språkkunskaper, och det personliga inträngandet i och mottagandet av Skriftens budskap blev för honom *ett och samma*. Därför har man kunnat fråga, om det var en *filologisk* upptäckt, som föranledde Luthers reformatoriska genombrott, om det var en *dogmatisk* iakttagelse av det oriktiga i den romerska teologien, som drev honom framåt, eller slutligen om det bestäm-

mande var en *personlig* fördjupning, en ny inre erfarenhet. — För Luther var emellertid alla dylika alternativ främmande — de har sin grund i en långt senare skedd utveckling och i en annan problemställning. För Luther ingick väl alla de nämnda faktorerna i hans upptäckt men inte såsom skilda faktorer, ty de utgjorde från början en enhet. Filologien hjälpte honom att tränga djupare in i Skriften. Filologien hade ju bl. a. genom Reuchlins förnyande av studiet av hebreiska gjort stora framsteg, och från en sida var Luthers upptäckt betingad av hans filologiska kunskap. Den andliga fördjupningen hos Luther var inte en känsloupplevelse, inte en avgörelse i stil med en pietistisk omvändelse efter en botkamp utan en upptäckt av och en gripenhet av ett objektivt förhållande. Luther upptäckte, vad Skriften *menar* med Guds rättfärdighet, och han visste sig samtidigt mottaga den på personligt sätt, överväldigad av den.

Då så *Skriften* kom i centrum såsom bärare av det evangeliska budskapet, måste detta medföra en brytning med mycket i *traditionen*. Denna var given i fromhet och gudstjänstliv, i hela kyrkoordningen med hierarkien såsom auktoritet, och teologiskt i hela synen på vad helighet och rättfärdighet, nåd och förtjänst, tro och bot innebar, samt naturligtvis i den praktiska tillämpningen av allt detta.

Likväl får detta inte uppfattas, såsom om man bröt med all tradition. Det var aldrig fråga om en emancipation från kyrkan — tvärtom: man stod i den och ville återställa den till vad man ansåg, att den varit från början och vad den var ämnad att vara. Man anknöt därför såsom något självklart till vad som var givet däri, om det inte bröt mot det bibliska budskap, man funnit det vara kyrkans uppdrag att framföra. Reformationen ville verkligen *aldrig* grunda en ny kyrka och på revolutionärt sätt bryta ned det givna. Luther ville just rena och försvara kyrkan. Men naturligtvis måste *den* tradition nedbrytas, som inte lät kyrkans egenart komma till sin rätt, så som denna bestämts genom dess ursprungliga uppdrag att föra evangeliet till människorna.

I Tridentinum fixerade motparten, den katolska kyrkan, traditionen såsom uttrycklig norm för tro och liv, *vid sidan av* Skriften. Mot detta hävdades från evangeliskt håll med kraft principen *sola scriptura*, blott genom Skriften få vi en rätt och säker kunskap om frälsningens innebörd och väg, blott Skriften vittnar om och leder oss rättfärdiggörelsens väg. Och den tanken har sedan varit bärande inom den protenstantiska kristendomsformen, stundom tyvärr på ett sätt, som — såsom längre fram skall framhållas — kunde förleda till en helt annan syn på bibeln än Luthers.

Det är emellertid intressant att ge akt på att den romerska tesen om traditionen såsom norm *vid sidan av* Skriften fixerades som en motsats till reformationens hänvisning till Skriften. Man kunde gentemot den evangeliska bibeltolkningen inte på romerskt håll verkligen hävda, att dess teologi helt grundades på Skriften

utan måste hänvisa till en princip vid sidan därav. Tidigare hade det, såsom nu särskilt P. E. Persson visat (*Sacra doctrina*, Lund 1957, sid. 53 ff.), inte varit så. Skrift och tradition hade hållits samman.¹ Traditionen ställdes inte upp såsom en princip *vid sidan av* Skriften förrän just i Tridentinum.

Nu kan vi emellertid tills vidare lämna reformationen och gå direkt tillbaka till bibeln själv. Vi kan då fråga efter förhållandet mellan skrift och tradition hos Paulus. »Skriften», det var för honom ungefär de skrifter, som vi nu kallar det Gamla testamentet. Och för judarna stod detta inställt i en bestämd tradition.

Paulus växte upp i den skrifttolkning, som rabbinerna företrädde. Rabbinerna utlade Skriften i detalj, de kommenterade den och lade till nya bestämmelser för att förklara den. Så utbildades en tradition, vars utgångspunkt var Skriften.² Vi skiljer väl ibland skarpt mellan Gamla testamentet och de äldstes stadgar. Men för fariséerna var dessa egentligen en konsekvens av bibeln — sådana stadgar *måste* skrivas, om man fattade bibeln såsom angivande vägen till en frälsning, som skulle kunna åstadkommas genom att man följde bibelns ord och vilja. Djupast sett såg man då bibeln legalistiskt, om än inte bara i juridisk mening. Man hade inom fariseismen förvisso sinne för profeternas och psalmernas fromhet, och själv representerade fariseismen säkerligen en djup fromhet. Allt var egentligen inställt på att öka den egna fromheten. Och bibeln med dess kommentarer, som ordnade in hela livet i ett kasuistiskt schema och lät den fromme natt och dag tänka på Herrens lag och dess konsekvenser och rätta tillämpning, var medlet därför. Man mötte bibeln i och tillsammans med denna tradition.

Alltså: just det, att man satte den egna fromheten i centrum, tvingade fram kasuistiken. Man ville vara säker på att alltid handla fromt och rätt. Man måste förvärva sig rättfärdighet. Så måste också en avgörande skillnad uppstå mellan dem, som *hade* lagen, och dem, som *inte* hade den, och mellan fromma och ofromma inom lagens folk.

¹ Jfr P. E. Persson, o. a. a., sid. 67 ff.

² Beträffande litteratur angående problemet Skrift och tradition må här särskilt hänvisas till Riesenfelds intressanta och givande artikel i förra häftet av denna tidskrift samt till av honom anförd litteratur. Jfr också särskilt L. Coppelt, *Tradition nach Paulus* och J. L. Leuba, *Der Zusammenhang zwischen Geist und Tradition nach dem Neuen Testament* (båda artiklarna i *Kerygma und Dogma* 4. Jahrg., H. 4, 1958), K. E. Skydsgaard, *Schrift und Tradition* (*Kerygma und Dogma* 1. Jahrg., H. 3, 1955), G. Gloege, *Offenbarung und Überlieferung* (*Theologische Forschung*, 6, Hamburg 1954), P. Brunner, *Schrift und Tradition* (*Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses*, H. 2, 1951), E. Kinder, *Schrift und Tradition* (*Die Katholicität der Kirche*, Stuttgart 1957), samt i dessa skrifter behandlad litteratur. Jfr också O. Cullmann, *Die Tradition*, 1954 samt J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 1950, samt *En bok om bibeln*, Lund 1947, särskilt artiklarna av Fridrichsen, Linton och Nygren — obs. t. ex. Nygrens artikel Uppenbarelse och Skriften.

Därvid kom ett drag i Gamla testamentet bort: att Gud suveränt utkorar, att han är den, som skapar fram rättfärdighet och med sina mäktiga gärningar bereder väg för frälsningen. I senjudendomen blev utkorelsetanken förvandlad till det, att Israels barn hade såsom ett privilegium att vara utkorade. På så sätt gjordes tanken egocentrisk, fast den egentligen i Gamla testamentet anger, att människan inte alls kan ha någon berömmelse. Paulus tar upp den gammaltestamentliga tanken i Rom. 9 och utför den på sitt sätt, ledd av sin erfarenhet av Kristus, av sin visshet om hans försoningsdöd och uppståndelse.

Här som på andra ställen menar sig Nya testamentet så litet bryta mot traditionen från Gamla testamentet, att det i stället gör anspråk på att fullfölja dess innersta intentioner. Brytningen med den rabbinisk-fariseiska tolkningen av Gamla testamentet stod alltså i tjänst åt ett hävdande av vad man funnit såsom det djupaste i Gamla testamentet, av vad man funnit att detta gick ut på. Vi kan se det också i bergspredikan, där Kristus säger, att han inte kommit för att upplösa utan för att fullborda lagen (jfr också Rom. 3: 31). Och i Johannesevangeliet säger Kristus, att Moses skrivit om honom, och att det att tro på Moses såsom konsekvens har att tro på Kristus.

Fariseerna gjorde lagen till ett avslutat dokument, som de kunde överskåda och göra sig färdiga med. Då kunde de också följa denna lag och så stå fram som laglydiga och rättfärdiga. Nya testamentet däremot anknyter till Gamla testamentets karaktär att vara en den levande Gudens tal och handlande. I Gamla testamentet var allt ofullbordat — det pekade fram emot en fullbordan, en fullhet, som där inte ännu var given.

Redan i fråga om Nya testamentets förhållande till Skriften — alltså Gamla testamentet — och till traditionen måste vi alltså ge akt på att begreppen *skrift* och *tradition* inte är entydiga. Ordet tradition med avseende på förhållandet till Gamla testamentet betecknar *dels* den tradition som fariseerna utbildat och som hade till förutsättning att bibeln (alltså Gamla testamentet) angav en viss livsstil, som man måste följa för att bli rättfärdig, *dels* betecknar sakligt sett tanken på en rätt tradition från Skriften ett djupare fullföljande av Gamla testamentets budskap, så som detta skett genom Kristi ord och verk. Att följa den rätta traditionen i denna sista mening, alltså det som var givet i och genom Skriften, innebar för Paulus att gå in under Guds utkorelse, att underordna sig hans gärningar, att ställa sig under »rättfärdigheten från Gud», *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ*, eller, med hans uttryckssätt, *att tro*. Och att hålla sig till Skriften (eller *lagen*, såsom man också uttryckte det), kan *dels* betyda att fatta denna såsom en avslutad urkund och använda traditionen därifrån som regler för ett rätt liv, (detta betydde Skriften för rabbinerna); *dels* kan det betyda att stå i lydnad under den sig i skrifterna uppenbarande, levande Gudens tal och gärningar. Skriften

betecknar då i sista fallet egentligen inte bara berättelsen *om* dessa ord och gärningar utan är ett direkt uttryck för detta tal och dessa gärningar, vilka också alltjämt fortsatte i det närvarande. Så var det för Paulus. Och han tolkade därför Gamla testamentet inte som en avslutad skriftlig urkund, en lagsamling eller en bönbok eller en uppbygglig samling berättelser, utan såsom en serie i gärningar och tal framträdande uppenbarelsen av den Gud, som alltjämt levde och verkade. Då Paulus i den uppståndne såg en uppenbarelse av Gamla testamentets Gud, följde för honom därför omedelbart, att han fått en ny utgångspunkt att förstå allt i Gamla testamentet och att allt måste tolkas ut ifrån det som *nu* skett och visat sig vara Guds mening och vilja.

Vi ser här en uppfattning av tradition och skrift, om vilken faktiskt reformationens ställning till motsvarande storheter kan erinra. Men innan vi går tillbaka till reformationen, skall vi ytterligare något dröja vid urkristendomens ställning.

Det var ju så, att Gamla testamentet för de första kristna var bibeln. Vi har sett, hur de tolkade denna deras bibel på ett nytt sätt. Och de bröt ju med den rabbinska tradition, vari den hade ställts in, och anknöt i en mening till en betydelse, som de kristna menade sig finna i Gamla testamentet, till en djupare mening däri. De själva visste sig ha genom Guds gärning med Kristus fogats in i denna Skriftens förkunnelse och däri givna gudshandlande. I stället för den fariseiska tradition, som förmedlade tron på Skriften och angav ett sätt för dess förståelse och rätta tillämpning, trädde alltså för de kristna ett annat sätt att leva i Skriftens ord och sanning, nämligen deras underordnande under den Guds uppenbarelse genom Kristus, som innebar ett avslöjande av Skriftens djupaste mening och en fullbordning därav. Att så underordna sig Guds vilja i Skriften, vilken då fattades såsom en i det närvarande levande makt (såsom Guds talade ord och hans uppenbarade maktgärningar) var för de kristna just *att tro*. Denna tro trädde i stället för den fariseiska traditionen, men *tron* var då en ny och djupare förbindelse med Skriften.

Men det fanns ju också en ny tradition, den som stammade från Jesu jordeliv.³ Utan tvivel traderades Jesu ord och gärningar formellt så, som man bland judarna eljest traderade t. ex. »de äldstes stadgar» och rabbiners yttranden. Att vi i de synoptiska evangelierna har en så säker tradition från Jesu liv, gärningar och ord som vi har, sammanhänger säkert med judarnas memoreringskonst. Utan avbrott i traditionskedjan överlämnade den ene till den andre, oftast väl de äldre till de yngre, vad de sett, hört och lärt.

³ Jfr härtill H. Riesenfelds synnerligen intressanta artikel i förra häftet av denna tidskrift. Vi avser att i en särskild skrift diskutera en del av de här berörda problemen och då också behandla frågan om lagregler och ordningar i urkristendomen.

Vad Paulus beträffar, har han i Galaterbrevet starkt betonat, att han inte mottagit evangeliet från någon människa eller genom någon människa. Emellertid har han också i 1 Kor. 15: 3 talat om, hur han traderat till Korintierna vad han själv fått traderat till sig. Detta behöver dock inte vara en motsägelse. Det, att han inte mottagit evangeliet av någon människa, syftar säkerligen på själva hans uppdrag såsom apostel och själva hans omvändelse och den däri givna grundsynen på evangeliets innebörd. Sedan han, rabbinen och fariséen Paulus, vid Damaskus visste sig ha mött Kristus och i honom igenkänt Messias, omstrålad av Guds härlighet, måste han se hela Gamla testamentet på ett nytt sätt, och han behövde då inte undervisas av någon däri. Han lärdes vid Damaskus »att tro» (i ovan angiven mening). En annan sak var, att han säkerligen efter sin omvändelse fått noggrann underrättelse av de kristna om Jesu ord och gärningar. Vi vet t. ex., hur han förde vidare orden vid den första nattvarden. Vi vet också, att han rest tillsammans med Lukas.

H. Riesenfeld har framfört den i och för sig mycket intressanta hypotesen, att det uppehåll i Arabien på tre år, som Paulus omtalar i Gal. 1: 17, innebar, att han då genom andra kristna lärde sig memorera den tradition från Jesus som fanns utbildad, varefter Petrus vid hans besök hos denne i Jerusalem kontrollerat, att han rätt tillägnat sig traditionen.⁴ Nu står det ju intet om detta i Gal. 1 — det förefaller rent av kanske litet svårt att lägga alltför stor vikt vid detta, då Paulus, just då han omnämner sitt uppehåll i Arabien, betonar, att han *inte* mottagit evangeliet genom undervisning av någon människa (Gal 1: 12). Omnämmandet av Arabien sker ju så, att Paulus vill visa, att han inte ens *kunnat* mottaga evangeliet av apostlarna i Jerusalem. Han hade inte ens varit där, förrän tre år efter sin omvändelse. Naturligtvis behöver detta inte utesluta, att han även i Arabien kan ha fått det evangelium, han redan var på det klara med, berikat genom att stycken av Jesu ord och gärningar meddelats honom av kristna lärjungar. Men om vi skall göra hypoteser om Pauli uppehåll i Arabien, förefaller det väl närmare till hands liggande, att han genomtänkte och mediterade över *Skriften*, som nu fått helt ny betydelse för honom. Vi ser ju i Pauli brev, hur *Skriften* — Gamla testamentets skrifter — för honom fått en radikalt annan mening än den haft förut. Bortsett från hans detaljutläggningar av olika texter — t. ex. allegorien om Hagar och Sara eller hans tanke på Kristi närvaro under ökenvandringen eller världens skapelse genom Kristus eller hans syn på Abraham och dennes tro — kan vi framför allt tänka på hela hans uppgörelse med den fariseiska laguppfattningen. Lagen och *Skriften* kan ju ibland stå såsom synonymer. Hela Pauli teologi kunde man säga vara en teologi, *byggd på denna*

⁴ STK, 1958, sid. 254.

nya syn på Gamla testamentet, på lagen och dess fullbordan i Kristus. Dit hör också hans tankar om Kyrkan som det nya Israel. Naturligtvis kan ingen bevisa precis, när Paulus utbildat hela denna teologi — men om vi skall ge oss in på gissningar, synes det ligga närmare till hands att tänka sig, att den skrifttolkning och det genomtänkande av vad han tidigare lärt sig, som måste ligga bakom den nya förståelsen av de heliga skrifterna, begynt under det långa uppehållet i Arabien, än att *framför allt* till denna tid förlägga memorerandet av Jesusorden. Just betonandet, att han *inte* mottagit evangeliet eller blivit undervisad däri av någon människa, skulle väl, kan man tycka, föranlett någon förklaring, om han just i Arabien mottagit den kristna traditionen och undervisats därom så noggrant, att Petrus efteråt kunnat kontrollera det korrekta memorerandet. Likväl må betonas, att det synes fullt möjligt, att han också i Arabien fick del av den kristna traditionen från Jesus; men han har då icke betraktat denna undervisning såsom det, varigenom evangeliet överlämnades till honom. Att mottaga evangeliet måste för honom ha betytt att ha upptagits av Gud, resp. Kristus, i hans frälsningsgärning, den som nu fått sin höjdpunkt och nått sitt slutmål genom Kristi död och uppståndelse. Att underordna sig denna och att betros med konsekvenserna därav var för Paulus *att tro* evangeliet; för honom hörde till detta också det särskilda apostlauppdrag, han fick mottaga, då han sett den uppståndne; han hade att vittna om Kristi uppståndelse, som han på särskilt sätt fått del av, och att föra evangeliet till hedningarna.

Det viktiga här är emellertid alls inte att ställa dessa gissningar angående vad Paulus gjorde i Arabien emot varandra. Att Paulus på något sätt mottagit traditionen om Jesu ord och gärningar är säkert. Men han har tydligen inte ansett detta ha haft den innebörden, att han på det viset mottagit evangeliet. Detta sammanhänger också med den ofta observerade ensidighet, varmed han hänvisar till Kristi kors. Också om man kan tänka, att Paulus förutsatt många av Jesu ord och gärningar såsom bekanta, är det ju påfallande, att han icke hänvisar till dem, såsom t. ex. judarna hänvisade till vad den och den rabbinen sagt. Paulus har inte på grundval av dessa Jesusord framlagt en genomförd lära och livsregel, som han *kallat* evangelium.

Och här kommer vi då närmare själva kärnpunkten i problemet. *Också om Paulus lärt sig memorera den kristna traditionen från Jesus på ett sätt, som formellt var likt det, varpå en judisk tradition fördes vidare, var själva uppfattningen av traditionens betydelse och struktur en helt annan. Man måste nämligen fråga, hur traditionen från Jesus begagnades under den äldsta kyrkan. Hade den en sådan betydelse och tillämpning som den fariseiska traditionen hade för dess trogna, alltså så, att det utbildades en viss livsstil, som man så långt möjligt borde följa för att vinna rättfärdighet, eller betraktades och upp-*

togs den så, att man ställde in den kristne i det Guds utkorelsehandlande, som var betygat i Gamla testamentet och som nu fått sin rätta tydning genom att Gud visat att i och med Jesus från Nasaret Messias kommit och att med honom den Herre kommit, som var satt både över denna och den kommande tidsåldern? Detta sista var för Paulus att tro, och det, att tro, kom för honom att ersätta den fariseiska traditionen såsom den rätta relationen till Skriften. Och frågan gäller nu, om hans relation till Jesu ord och gärningar, som traderats till honom, kan ha någon annan struktur än vad han själv kallar »tro». — Den uppställda frågan kan omedelbart besvaras så, att traditionen från Jesus måste ha mottagits och begagnats på helt annat sätt än fallet var med den fariseiska.

Att göra denna distinktion mellan fariseisk tradition och »tro» är synnerligen viktigt. I modern exegetik spelar begreppet tradition den största roll. Man kan ju med rätta peka på att före nedtecknandet av evangelierna, liksom av Apostlagärningarna, ligger en muntlig tradition. Men om man inte skall komma fel här, måste man noggrant ge akt på, hur traditionen i urkyrkan mottogs. Och det kan vi se bl. a. genom Pauli brev, som ju är de äldsta skriftligt fixerade dokumenten i bibeln.

Mången bibelläsare har väl förundrat sig över, att Paulus så ensidigt talar om Kristi kors och uppståndelse men så sällan anför direkta ord från traditionen från Jesus. Nu kan det visst vara så, att man förutsatte dessa som bekanta och att det också kan ha varit ett område, där man inte ville låta orden slitas ut genom att begagna dem såsom argument i en framställning. I själva verket torde det föreligga en djup saklig samstämmighet mellan denna tradition från Jesus och Pauli teologi, klar och tydlig inte minst i hållningen till Gamla testamentet. Ingen ville upphäva lagen — tvärtom gjordes lagen både enligt bergspredikan och Paulus djupast sett gällande genom tron. Ja först genom det, som nu kommit med Kristus, hade lagen nått sin fullhet, sin fullkomning och klarhet. Nu hade täckelset tagits bort, som Moses måste hänga för sitt ansikte vid lagens utgivande, då Israels barn inte kunde uthärda att se dess strålgans och förstå lagens slutmål, vilket skulle bli uppenbart genom Kristus (jfr Pauli framställning i 2 Kor. 3).

Den sakliga samstämmigheten mellan den i de synoptiska evangelierna återgivna traditionen och Pauli teologi kan ådagaläggas på många sätt. Den gemensamma synen på lagen såsom fullbordad genom Kristus, tanken på att hela Gamla testamentet fått sin fullhet och nått sitt slutmål genom Kristus är gemensam. Den för 50 år sedan i högflor stående tanken, att Jesus framlade en enkel etik, en morallära, men att Paulus gav uttryck åt en invecklad teologi, är så oriktig som över huvud taget möjligt. Paulus är ju långt ifrån någon stel dogmatiker — inte heller kan hans teologi förklaras såsom en påverkan av grekisk filosofi. Han är

väl den radikalaste av alla Jesu lärjungar, den som också klarast och skarpast förstod innebörden i Kristi förkunnelse och i hela hans verk. Han var uppfostrad såsom rabbin, och han lägger fram evangeliet med den skärpa, som en sådan kunde göra det. Därför kan hans ord vara svårförståeliga för nutidsmänniskor, under det att mindre radikalt utdragna konsekvenser av brytningen med den fariseiska judendomen förefaller lättare att förstå — t. ex. Jakobs brev. Men då det för Paulus var nödvändigt att framställa det unika och nya i evangeliet i motsats just till den fariseiska rabbinismen, måste han beröra deras tankegångar, och tydligen har han själv hemvant rört sig med dessa, fast han såsom kristen vänder helt upp och ned på dem. Därför är också än i dag Paulus den stora stötestenen för alla judiskt troende. Och eftersom också den pietistiskt färgade kristendomen har vissa likheter med den fariseiska fromheten — att fariseerna företrädde en djup fromhet är väl nu erkänt — finner man ofta stora svårigheter att förstå och dra konsekvenserna av den paulinska radikalismen. Liberal teologi och alla, som påverkats därav, har ju också vida lättare att förstå de synoptiska evangelierna (vilka då omtolkas i humaniserande riktning) än att förstå Paulus.

En grundtanke hos Paulus är, att ingen blir rättfärdig genom laggärningar. Detta innebär med avseende på traditionen, att ingen kan bara upprepa och följa dess föreskrifter och så göra sig rättfärdig. Om vi nu frågar, hur traditionen från Jesus fungerade, är det tydligt, att den inte gärna kunde användas på så sätt, som fariseerna begagnade sin tradition. Den kunde med andra ord inte innebära, att vissa förhållningsregler, givna av Jesus, var nödvändiga för att få del av rättfärdighet. Urkristendomen representerar inte bara en sådan brytning med senjudendomen, att man ersätter *ett* lagsystem med ett annat, *en* livsstil med en annan. Den urkristna traditionen var inte alls en legalistisk tradition. Man kan t. ex. iakttaga, hur Paulus ställer sig till omskärelsen. Hur traditionen från Jesus måste ha fungerat, kan vi sluta oss till av den ställning Paulus intar till bibeln, alltså till Gamla testamentet eller till lagen. Vi vet ju att det han våldsamt angrep var varje försök att imitera, att försöka att på så sätt bokstavligt följa vissa lagbud, att man menade sig därigenom kunna förskaffa sig rättfärdighet. Hela denna ställning till traditionen från Skriften var det han vände sig emot. Den hade sitt mål i den egna rättfärdigheten, och det var just det som var orätt.

Det är svårt att fastställa, i vilken form och hur pass fullständigt Paulus kände den tradition, som nedtecknats i evangelierna. Troligen kände han den i någon form fullständigt. Men vad man säkert torde kunna säga är, att hans ställning till denna inte kan ha varit en sådan, som fariseerna intog till det, som traderats till dem. Här kan man lätt göra svåra misstag. Det ligger nära till hands att tro, att själva konstaterandet av en tradition från Jesus gör hela saken klar och att så den äldsta kyrkan måste ha byggts upp på en serie levnadsregler, ord och

anvisningar, vilka angav, hur rättfärdighet förvärvades enligt Jesu lära. Men då blir principiellt Pauli ställning till lagen i Gamla testamentet oförklarlig. Då borde han *antingen* ha helt avvisat den och hänvisat till en ny tradition från Jesus — vilket han inte gör; han avvisar aldrig Skriften. *Eller* borde han ha följt den gammaltestamentliga traditionen i *tillämpliga delar* och alltså till tron på Jesus såsom Messias fogat judisk tradition och judiska lagregler, t. ex. omskärelsen. Detta var judaisternas program. Men för Paulus är det just tvärtom. Han vänder sig intensivt mot all sådan »judaism» (jfr t. ex. Gal. 5: 12). Ja, han anser, att evangeliet måste förstöras i grund, om man ger plats åt något sådant. Man kunde säga att, då en legalistisk syn på Skriften — Gamla testamentet — just avvisas av Paulus, så *kan* inte hans ställning till traditionen från Jesus vara legalistisk. Den måste rimligtvis ha fattats i parallellitet med synen på Skriften. Och där var utgångspunkten inte vissa bud — alla bud hade fått sin uppfyllelse i Kristus — utan den Kristus, som levde såsom Ande. Tron omöjliggjorde ett liv »i köttet» och ledde till kärlek till nästan — däri låg lagens uppfyllelse. I paräneserna utföres detta på konkret sätt.

Vad exegetiken i nutiden beträffar, torde unga exegeter sällan besinna sådana — mer systematiska — synpunkter, som här framförts. I vår tid är ju vetenskapen, också exegetiken, internationell. Detta har ju många fördelar; det innebär bl. a. att exegeter från våra länder tar upp uppslag, synpunkter och utläggningar från de ofta mycket skickliga romersk-katolska exegeterna, liksom naturligtvis också från kalvinska teologer. Men den romerska exegetiken är medvetet eller omedvetet ofta starkt beroende av hela den romerska *dogmatiska* inställningen. I den romerska traditionen ingår ett legalistiskt drag. Och den kalvinska teologien har aldrig grundats på en sådan syn på bibeln som den lutherska. Då man nu utarbetar teorien om traditionens betydelse inom urkyrkan, glömmer man på lutherskt håll lätt, att de romerska exegeterna utgår från många i deras tradition självklara ting, bl. a. just en viss legalism. Så också stundom reformerta, om än mindre än förr. Med denna hade Luther brutit. Men våra nutida exegeter har sällan tillgodogjort sig frukterna av denna brytning. Det är just en skillnad mellan Roms och vår exegetik, att den senare stundom sätter en ära i att vara oberoende av vår dogmatiska tradition, under det att den romersk-katolska exegetiken omedvetet eller medvetet är beroende av sin. Många faktorer har bidragit till unga exegeters främlingskap för vad som utarbetats under reformationstiden: den liberala vetenskapens förakt för en teologisk-dogmatisk tradition och bristande kännedom om eller fördjupning i den lutherska reformationens teologi. Tyvärr kan då resultatet bli, att vi via en exegetik, som tror sig helt objektiv, får romerska — eller kalvinskt legalistiska — synpunkter presenterade för oss såsom exegetikens senaste resultat. Så kan ske också i synen

på förhållandet mellan Skrift och tradition. Att så skett t. ex. med representations-tanken eller med tanken på nattvardens innebörd eller med tanken på präst-ämbetet – resp. biskopsämbetet – torde inte vara omöjligt att visa.

Om vi nu återgår till reformationen, kan vi först erinras om, att vi beträffande urkristendomen sett, att man måste skilja mellan olika betydelser av såväl skrift som tradition. Att reformationen måste avvisa den tradition, som hindrade evangeliet, så som reformationen funnit detta i Skriften, är ju naturligt. Såsom redan framhållits, betyder detta emellertid inte alls, att man onyanserat bara hänvisade till bibeln. Det som man vände sig emot, då man bröt med traditionen inom den romerska kyrkan, var bl. a. den legalistiska, falska bibeltolkningen inom denna. Imitatioidealet avvisades ju intensivt, därför att därbakom dolde sig ett egoistiskt-legalistiskt motiv: inom Rom, menade Luther, ville man genom att efterlikna Jesus eller heliga människor förskaffa sig en högre fromhet, helighet och rättfärdighet. Och då svärmarna förde fram en legalistisk bibelsyn, vände man sig med största intensitet däremot.

Den hänvisning till Skriften, som ständigt gjordes vid reformationen, var direkt beroende på att man funnit en nyckel till den och kände sig förstå dess innehåll. Luther upptäckte i Rom. 1: 17 till slut den rättfärdighet, som Gud giver (man skulle också kunna säga: som Gud *skapar fram* i och genom sitt frälsningshandlande). Därmed nådde han ner till den utkorelsetanke och uppenbarelsetanke, enligt vilken all förnyelse och frälsning sammanhänger med Guds mäktiga frälsningsgärningar, alltså med det gudshandlande, som hade sin höjdpunkt i Kristi gärning. Han kunde då ställa upp Skriften såsom enda dogmatiska auktoritet emot den i kyrkan härskande traditionen, ty *Skriften var uttrycket och redskapet för detta frälsande gudshandlande.*

Att man inom reformationen hänvisar till Skriften, är alltså inte en rent formell sak. Reformationens »formalprincip» kallade man under 1800-talet hänvisningen till Skriften såsom enda auktoritet, och man skilde den från »material-principen», rättfärdiggörelsen av tro. I reformationen var det emellertid inte fråga om *två* principer. Skriften såsom norm för tro och liv var intet utan själva tanken på rättfärdiggörelsen. Det var i denna Luther fann bibelns budskap och därmed allt i bibeln, och det förklarar, att han samtidigt kunde hänvisa till bibelns absoluta auktoritet och yttra sig så, som han gjort t. ex. om Jakobs brev – alltså hota att utesluta detta från kanon, då det syntes kunna föranleda en fördunkling av det bibliska budskap, som han sammanfattade i den paulinska formeln *rättfärdiggörelse av tro utan lagens gärningar.* »Lagens gärningar», som avvisas, återgår och grundar sig ofta just på en legalistisk bibeluppfattning och

bibelanvändning. Gärningsrättfärdighet innebär att söka genom en förment lydnad för bibelns ord och bud skaffa sig rättfärdighet.

Reformationens ställning belyses särskilt klart genom motsatsen till de s. k. svärmarna. Dessa förebrådde Luther, att han inte följde bibeln, att han inte förkunnade enligt ordalydelsen i vissa ställen i bibeln, t. ex. att man skulle övergiva fader och moder, sälja vad man äger, leva egendomslost. Man försökte ju någon gång t. o. m: upprätta nya, halv- eller helkommunistiska samhällen. Bland svärmarna förbands legalismen med *spiritualism*, d. v. s. man ställde upp andens ingivelse som ledande princip. Intressant är att se, att nu i våra dagar, dessa svärmare står i högsta kurs hos de kommunistiska myndigheterna i Öst-Tyskland. Luther vore bara en furstetjänare, hävdar man, men svärmarna var radikala revolutionärer.

I själva verket hade ju en sådan uppfattning av bibeln som svärmarnas en viss renässans i Tolstoys statsnihilistiska syn på 1800-talet, enligt vilken ju bergspredikans ord att inte stå emot den som är ond, inte döma etc. skulle bokstavligt tillämpas. I radikalpacifismen finns en liknande tendens, utförd blott på en enda punkt.

Luthers reaktion mot allt detta ledde honom ju att betona skillnaden mellan lag och evangelium. Denna ofta svårbestämbara skillnad kan man säga just hade sin grund i hans visshet, att all bibellegalism ledde till förvanskning av bibeln. Just det att begagna bibeln som medel att göra sig rättfärdig eller att begagna den som en lagbok med anvisningar för ett rätt, fromt och heligt liv ledde till en förfalskning av hela bibelsynen. Det var så de påviska hade sett på den, och det var också så, som svärmarna på ännu värre sätt framställde bibeln. Man skildrar ofta reformationen så, att katolikerna stod till höger, svärmarna till vänster och Luther i mitten. För Luther själv var det inte alls så. Tvärtom tedde sig för honom svärmarna såsom en ny, mycket farlig sorts företrädare för just de falska läror, som påvekyrkan representerade och som hindrade bibelns budskap att komma till sin rätt. All sådan legalism hindrar bibelns budskap enligt Luther.

För att förstå detta, måste det kort beröras, hur Luther såg på *lagen*. Det nämndes, att just legalismen kan sägas ha varit motsatsen till evangeliet, så som Luther fattade detta. Evangeliet var budskapet om den försonande, förlåtande Kristus, som själv var närvarande i Ord och sakrament och som förenade sig med den troende, så att Kristus gav allt sitt, liv och salighet, till den troende men tog på sig allt denne bar på, alltså död, ångest, synd, försummelse och mörker.⁵ Man kan då fråga: men fanns inga lagar och föreskrifter i bibeln enligt

⁵ Jfr P. E. Perssons artikel i detta häfte.

Luther? — Med lag menar Luther närmast Skriftens klargörande av hurudan människan är. Luther kan här hänvisa till Paulus. Lagen hade enligt Paulus just uppgiften att bringa synden i dagen (Gal. 3: 19; Rom. 5: 20; 7: 7 ff.), och därför att döma och döda. D. v. s. den skulle visa, att människan inte själv kunde förvärva sig rättfärdighet utan inför Gud var helt och hållet ovärdig och oförmögen att nå det goda, som gäller inför honom. Luther markerar detta bl. a. genom sin ofta missförstådda lära om »den trälbundna viljan». Detta var alltså lagens egentliga uppgift: att klargöra människans orättfärdighet och att visa, att just hennes försök att göra sig rättfärdig var ett utslag av hennes självhävdelse och strid emot att erkänna sanningen. Lagen visar, att hon är värd fördömelse.

Men lagen kunde också framträda såsom yttre förordningar, bud, hot om straff och förmaningar (lagens s. k. första bruk). Som sådan var den inte ett rättfärdighetsmedel. De onda måste hållas i styr med lagar och makt. Dessa lagar är olika på olika tider och platser.

Emellertid kan lagen också i dess djupaste, förblivande mening vara klädd i en tidsbetonad dräkt, ja, den måste kläda sig däri för att verkligen konkretiseras och visa sin obönhörliga relevans varje särskild tid, Såsom ett exempel på detta kunde man ta *första budet*. I Gamla testamentet var det budet riktat till Israel och förbjöd dyrkan av sådana andra religioners gudar som då var vanliga. Därför förbjödes beläten och bilder. Detta bud är ju inte i denna form relevant för oss, så som det var för det gamla Israel. I utformningen är det knutet till en bestämd situation. En helt annan sak är det, att därbakom kan, i ljuset av evangeliet, utläsas eller inläggas något långt djupare: människans totala förpliktelse att i tro vänta allt av Gud, alltså att ha Gud och *inte* sig själv till herre och att *inte* söka blidka honom med vad hon gör, med offer, gudstjänster eller en anlagd fromhet eller något, som man gör eller eftersträvar för att stämma en tyrann välvillig. Så fattat blir budet inte längre en yttre förordning, som man kan fylla och så göra sig rättfärdig, utan en form för lag och evangelium; lagen säger, att människan i och genom sig *intet* förmår, som skulle kunna henne rättfärdig; den berövar henne hennes självskhets ära. Och den visar, hur hon helt tillhör Gud och hur hon måste vara fördömd, därför att hon inte lever i den tillhörigheten. Ja, den omständigheten, att hon inte *kan* leva däri, inte *kan* prestera den fullkomlighet, som hör samman med tillhörigheten till Gud, minskar inte utan *ökar* hennes skuld och gör den ofrånkomlig. Evangeliet säger då, att allt blir henne givet av den, som är hennes skapare och Herre, och att hon når sitt väsens bestämmelse blott i en tillhörighet till honom, som hon inte själv kan åstadkomma men som Kristus förverkligat. I trons enhet med honom gives då henne allt, skulden borttages i förlåtelse, och hon får liv och salighet.

Luther återförde alla de tio buden på det första, och detta uttryckte just det,

som ovan antyddes. Men då kan inte buden läggas till grund för legalism (jfr härtill *Aarne Siirala*, *Gottes Gebot* bei Martin Luther, Helsingfors 1956). Att i varje tid och i varje situation konkreta bud krävs, är självklart. *Dels* finns alltid Guds eviga bud, vilka på sätt, som ovan berörts, alltid måste konkretiseras varje tid, för att deras ofrånkomlighet och relevans skall bli uppenbar. *Dels* krävs yttre ordningar och föreskrifter, vilka inte i och för sig direkt hör samman med rättfärdiggörelsen, alltså med bibelns budskap, men som det är riktigt och viktigt att följa för ordningens skull, ty Gud är inte oordningens utan fridens Gud (jfr 1 Kor. 14: 33).

För reformationen gällde, som betonats, principen *Sola scriptura*, blott genom Skriften ges en säker kunskap om tro och liv. Vi har emellertid sett, att den principen inte alls innebär, att man bara går till bibeln och frågar, vad som står där, och så kan finna, hur man skall handla. Bibeln måste tolkas, ja man måste finna en nyckel, med vilken dess innehåll upplåter sig. Och bibeln hänvisar oss s. a. s. ut i livet till nästans tjänst, bort från alla försök att bli rättfärdiga genom att imitera bibelord.

Reformationen vände sig emot det katolska imitatio-idealet och över huvud mot den legalism, enligt vilken man vann rättfärdighet genom att rätta sig efter vissa lagar och förordningar och ökade sin fromhet genom ett heligt liv. Då reformationen emellertid hänvisade till bibeln från den romersk-katolska traditionen, blev den, som nyss påpekades, angripen i ryggen av svärmarna, som företrädde en ny form av legalism. Och det har sedan varit det komplicerade och svåra i protestantismens historia, att Luthers syn på Ordet visat sig föga ha förståtts. Den låg på ett djup, som det inte gick så lätt att fatta. I stället föll man stundom tillbaka på talet om bibeln, som om denna vore en evigt giltig lagbok. Nu var det bl. a. just mot en legalistisk bilicism, som reformationen vänt sig. Denna spirade emellertid snart upp inom dess egna led, och den blev där mycket svår att komma till rätta med.

Det blev särskilt nödvändigt att hänvisa till bibelns ordalydelse, då spiritualistiska riktningar skilt Ord och Ande åt. Spiritualisterna hänvisade bort från det yttre ordet till anden, som gavs i det inre. Egentligen var *de* yttre ord, som de övergav, inte vissa bokstavligt fattade bibelord, ty sådana ville de gärna anföras, och de krävde en yttre, skenbart bokstavlig lydnad för dessa, t. ex. att övergiva föräldrar och barn, att skänka bort egendom, att inte delta i statens utövande av rättsväsende och försvar, allt under hänvisning till vissa Jesus-ord. Men de lämnade helt den bokstavliga mening i Skriften, som reformationen funnit och understrukit, nämligen Pauli ord om rättfärdighet utan laggärningar. I stället hänvisade de till andeingivelser och det inre ordet.

Emot dessa betonade de ortodoxa lutheranerna det yttre bibelordet, varmed

de egentligen menade *Ordet* i lag och evangelium. Men i motsättningen mellan spiritualisternas hänvisning till andeingivelser blev ortodoxernas betonande av det yttre bibelordet stundom sådan, att sammanhanget mellan Ord och Ande föll bort genom att man inte fick fram, hur bibelorden blott genom Anden blev rätt tolkade, blev Guds Ord. De kom då i stället lätt att fattas på rationellt sätt som yttre lagar och föreskrifter eller som stående på samma plan som en teoretisk lära eller framställning. I stället för att inse, att orden blott upplåter sig, då man finner vägen till dem från rätta utgångspunkter, tenderade man att fatta orden, som kunde de generellt fattas och tillämpas alltid, som lagar och läror, möjliga att förstå och fylla med människans naturliga förstånd och fria vilja.

För att förstå bibeln, måste man vara frigjord från att vilja använda den som medel för sig själv att bli rättfärdig. Bibeln gör människan till en tjänare åt Gud – Gud befaller som Herre och ger henne del av allt han har efter hennes förmåga att ta emot. Bibeln visar därför utåt, bort från ängsligheten att följa ord, bud och stadgar för att därmed säkra sig själv och vara viss om, att man är otadlig; den visar ut till nästan, som behöver ens hjälp och arbete. Rättfärdighet förverkligas inte i detta livet genom att handla efter ett bestämt schema utan genom att söka finna det rätta i livets konkreta situationer. Hjärtats tro, vari vi mottaga allt – liv och rättfärdighet – från Gud, vill vända oss ut till vår nästa i kärlek. I berättelsen om den barmhärtige samariten ville den lagkloke ha bestämda definitioner angående *vem* man var skyldig kärlek för att vara säker på att kunna handla enligt lagen – Kristus visade, att den, som *inte* hade ett sådant schema och inte försökte göra sig from med lagiakttagelse eller med bibeltrohet som mönster, i själva verket blev den, som visade den rättfärdighet och barmhärtighet, som bibeln talade om och hänvisade till. – Luther menade, såsom flera kyrkofäder, att den barmhärtige samariten åskådliggjorde Kristus och hans verk. Med den tolkningen föres liknelsen över från att mynna ut i en moralisk anvisning till att innebära en hänvisning till Messias.

Det är alltid mycket svårare att verkligen följa bibeln än att följa yttre bestämmelser. Ty bibeln hänvisar bort från alla lagar, som göras till medel för den egna rättfärdigheten.

Bibeln ger intet färdigt mönster för handlandet. Den avslöjar genom lagen, hurudana vi innerst är, och den ger oss evangeliet, alltså rättfärdigheten inför Gud; den vill öppna blicken för realiteterna omkring oss för att driva oss att med kärlekens förståelse gå till nästan. Den förverkligas blott rätt i en kyrka med öppna gränser. Den vill inte skapa en gemenskap som är sig själv nog, men den bildar en gemenskap, vars gränser ständigt måste sprängas. Bibeln är inte till för sin egen skull – för att samla en sekt trogna – utan för människornas skull – för att ut till dem föra evangeliet om Guds gärningar i försoning, i själv-

utgivelse, i förlåtelse och förnyelse. Den vill ge människan tro – men den vill *inte* bilda en grupp troende, som inbillar sig följa bibeln och som skiljer sig från vanliga människor. – Den är *till* för vanliga människor och talar till dem. Den dömer dem, ger dem förlåtelse – men låter dem inte därigenom känna sig som bättre än andra, utan den visar dem tillbaka till det vanliga livet, där de får leva i arbete och i mottagande av syndernas förlåtelse. Rent realistiskt beskriver bibeln deras faktiska ställning och villkor och den förbinder dem, genom kärleken till nästan och förpliktelsen till arbete och hederlighet, med andra i gemensamma uppgifter och gemensamt tjänande. Den ger stränga lagar, vilka i varje tid och i varje läge låter människan leva under ansvar och tukt, i underordning under vad gemenskapen med andra kräver, under hänsyn till andra, ja i förlåtelse och kärlek till fiender. Den kan befalla detta, ty den innehåller också budskapet om syndernas förlåtelse, och i en mening ger den också vad den kräver. Lagen kräver absolut lydnad, och den väcker och förskräcker samvetena. Men den hänvisar också till den som löser från skuld och frigör från ångslan, till den som borttager ångest och ger den frid, som »övergår allt förstånd». Bibelns Gud låter lydnaden bli en glädjens och trygghetens väg; genom förlåtelsen göres inte lagens bud mindre stränga, och genom rättfärdiggörelsen av tro blir icke kraven satta åt sidan. Tvärtom fördjupas lydnaden genom förlåtelsens ord.

TEOLOGISK LITTERATUR

WALTHER EICHRODT: *Theologie des Alten Testaments. Band I: Gott und Volk. 5., neu bearbeitete Auflage, 362 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957. Pris DM 17:20.*

När detta arbete för jämnt 25 år sedan kom ut i sin första upplaga – del I publicerades 1933, de båda övriga följde under 1930-talet – uppfattades det med rätta som ett betydelsefullt steg emot en teologisk nyorientering inom den gammaltestamentliga vetenskapen. Eichrodt var en av de första som i princip bröt med det härskande, ensidigt religionshistoriska betraktelsesättet. I stället för en historisk-genetisk framställning av den isrealitiska religionen ville Eichrodt ge en teckning av den gammaltestamentliga trosvärlden fattad som en strukturellt enhetlig företeelse med en speciell och genomgående grundtendens. Det för den israelitiska gudstron väsentliga samlade E. under de tre huvudrubrikerna: Gott und Volk, Gott und Welt, Gott und Mensch. Det sammanhållande elementet i denna teologiska konception fann E. i förbundstanken.

Eichrodts *Theologie*, som utgavs i Leipzig, har under senare år varit svåråtkomlig utanför DDR, och det är därför glädjande att detta standardverk blivit allmänt tillgängligt. Den nya upplagan är endast lätt omarbetad. Litteraturhänvisningarna är moderniserade, och i många enskildheter har framställningen förbättrats eller förtydligats. Disponeringen av stoffet är emellertid oförändrad, alla rubriker har förblivit exakt desamma, och endast på ett par punkter kan man tala om en egentlig omarbetning. Under tiden har emellertid det gammaltestament-

liga forskningsläget hunnit att starkt förändras. Eichrodts bok gör inte längre som för 25 år sedan samma intryck av avancerat pionjärarbete. I jämförelse med den förlidet år utkomna gammaltestamentliga teologien av Gerhard von Rad verkar Eichrodts positioner snarast reaktionära. Ur metodisk synpunkt är denna bok inte längre representativ för de nya strävandena inom den gammaltestamentliga teologien. Dess förblivande värde ligger i den samvetsgranna redovisningen av materialet, fullständigheten, lärdomen och det väl balanserade omdömet.

GILLIS GERLEMAN

GERHARD VON RAD: *Theologie des Alten Testaments. Band I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. 472 sid. Chr. Kaiser Verlag, München 1957. Pris häft. DM. 21; inb. DM. 24.*

»Gamla testamentets teologi» har av ålder varit en väsentlig gren av den gammaltestamentliga vetenskapen. En sådan har emellertid kunnat skrivas på olika sätt. Enligt en äldre typ togs den traditionella uppställningen i den kristna dogmatiken till mönster. Man skrev i tur och ordning läran om Gud (teologi), läran om människan (antropologi), läran om frälsningen (soteriologi). En bättre förståelse för Gamla testamentets historiska egenart tvingade fram ett annat behandlingsätt: man började skriva den gammaltestamentliga religionens historia från dels interna, dels allmänt religionshistoriska synpunkter. Sedan kom en reaktion i form av kravet på ett mer »teologiskt» betraktelsesätt. Men hur skulle det »teologiska» komma till sin rätt? Man kan söka fram-

lägga den gudsuppenbarelse som för trons öga möter oss i G. T. Man kan behandla den gammaltestamentliga religionen som ett i sitt väsentliga innehåll evigt giltigt budskap, ett budskap till oss. Man kan koncentrera sig på de moment i den gammaltestamentliga idévärlden, som direkt har beröring med Nya testamentet. Man kan se G. T. under N. T:s aspekt, användande N. T. som en slagruta för uppdragande av de djupaste värdena i G. T. Man kan betrakta G. T. som ett vittnesbörd om Kristus, som ett »Christuszeugnis», som det ibland heter. Ibland har man slutligen velat se det »teologiska» i strävan att visserligen med all hänsyn till den historiska utvecklingen ordna stoffet systematiskt, varvid man dock brukat betona att principen för systematiseringen måste hämtas från G. T. självt, icke från N. T. eller den kristna dogmatiken. Slagorden är välbekanta: religionshistorisk, systematisk, strukturell, syntetisk, teologisk, typologisk, pneumatisk, kristologisk, kyrkligt-konfessionell framställning av den gammaltestamentliga religionen. Var och en som har följt med den gammaltestamentliga forskningen under senare tider känner väl igen dessa termer, som ständigt virvlat omkring under debatten.

Vad är det som utmärker denna nya gammaltestamentliga teologi, som just har utgivits av professor von Rad, numera Gustav Hölschers efterträdare i Heidelberg? Det är tydligt att dess författare medvetet undviker alla de metoder som karakteriseras genom de nyss uppräknade slagorden och banar en ny väg för den gammaltestamentliga teologien. Man kan säga att hans behandling av den gammaltestamentliga religionen vilar på två grundförutsättningar. Den ena är att en bibelteologisk framställning måste genomföras i nära anslutning till inledningsvetenskapens, d. v. s. den gammaltestamentliga litteraturhistoriens resultat. Den

andra är uppfattningen av de gammaltestamentliga texterna som icke blott historiska urkunder, utan vittnesbörd om, bekännelser av det gamla Israels gudstro. von Rad har själv genom tidigare utgivna arbeten förberett det som till sist skulle komma till mognad i den gammaltestamentliga teologien. Jag tänker närmast på *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes* (1930), *Die Priesterschrift im Hexateuch literarisch untersucht und theologisch gewertet* (1934), *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (1938), *Deuteronomiumstudien* (1948) och kommentaren till Genesis (i serien *Das Alte Testament Deutsch* och slutförd 1953; se *STK*, årg. 27, 1951, sid. 54 f., och årg. 31, 1955, sid. 260 f.). Det är intressant att se hur den av H. Gunkel grundlagda form- och genrehistoriska forskningen nu bär frukt på ett centralt område av den gammaltestamentliga vetenskapen. Det gäller nu här att undersöka vilka religiösa tankar som kommer till uttryck t. ex. i sakrala rättsformer, kulttexter, ritualer och liturgier, men också i texter som icke är direkt rituella, men i själva verket genom sin struktur är formuleringar av ett gammaltestamentligt »credo» (t. ex. Deuteronomium). I alla tider har Israel förstått att tolka sin egen historia från synpunkten av Guds aktiva uppenbarelse, Guds uppenbarelsehandlande, men denna tolkning har under olika tider och i olika skikt av dess litteratur gestaltat sig med karakteristiska och betydelsefulla olikheter.

En analys av de olika gammaltestamentliga primärurkundernas religiösa synsätt och deras bedömning av de historiska företeelserna utgör huvudparten av von Rads gammaltestamentliga teologi. En religionshistorisk aspekt har emellertid icke helt kunnat undvikas. I en inledande huvuddel ges en religionshistorisk skiss, ämnad att från vanliga historiska syn-

punkter belysa det stoff som behandlas i det följande. Profeternas religion, som icke lämpligen har kunnat placeras in i den nu utgivna delen, vilken behandlar de historiska traditionerna, kommer att få sin behandling i en kommande del, som ställs i utsikt inom en snar framtid.

Huvuddelen av denna första volym är försedd med en viktig inledning med överskriften »Methodische Vorerwägungen». Jag citerar därur några satser som klargör författarens intentioner. Teologens uppgift inför G. T:s religion, säger han, är att ta omedelbar kontakt med själva primärurkunderna, betraktande dem som vittnesbörd om vad Israel har bekänt om sin Gud och i varje fall fråga efter den »kerygmatiske intentionen». (Likheten mellan denna uppfattning av G. T:s historiska urkunder som bekännelser av Israels tro och den nyare uppfattningen av evangelierna som bekännelser om Kristus är slående.) Det är givetvis mycket som förenar dessa dokument, framför allt den allt dominerande tanken på ett fortsatt gudomligt verkande i historien; men »vittnesbörden» är dock oerhört skiftande. Det gäller alltså här icke att uppfatta Israels historia på det sätt som den moderna kritiska forskningen från sina synpunkter med all rätt gör, icke heller att ge ett system av som det heter »den gammaltestamentliga religionens grundtankar», det gäller att åskådliggöra hur Israel självt har betraktat sin historia både i dess helhet och, med förunderlig troskraft, också i dess enskildheter. Förf. har både här och i sina tidigare arbeten (t. ex. Genesiskommentaren) visat en beundransvärd förmåga att låta även skenbart obetydliga berättelser och anekdoter, ja även tillfälligt bevarade lokaltraditioner, legender, sägner och dikta- alster, tala sitt språk som bekännelser av Israels tro.

Det är här inte möjligt att ingå på enskildheter i den följande framställningen,

vilken är ytterst rik på värdefullt konkret innehåll, även om man ibland känner sig något förbryllad inför själva dispositionen, där en paragrafindelning efter källorna korsar sig med en uppdelning efter materialets huvudfakta. Den fråga som emellertid till sist må ställas är den, om von Rads gammaltestamentliga teologi kan tänkas bli den bestående typen för all gammaltestamentlig teologi i framtiden. Anmäla- ren tror det icke. von Rad har här pekat på en ofrånkomlig uppgift för den gammaltestamentliga teologien, men jag kan ej tänka mig någon verkligt tillfredsställande bild av den gammaltestamentliga religionen, utan att också de religionshistoriska sammanhangen helt kommer till sin rätt. Särskilt här i Sverige har under ett halft århundrade och mer den jämförande religionshistorien stått så högt i kurs, att vi överhuvud vid behandlingen av religionen har svårt att utestänga de religionshistoriska synpunkterna. von Rad har ju själv en, om ock skissartad, kombinerad religions- och kulturhistorisk inledning, och han har säkert ingenting emot särskilda specialarbeten med en typiskt religionshistorisk framställning av den gammaltestamentliga religionen. Jag tror vidare att det vore att missförstå von Rads intentioner, om man ville påstå att hans framställning, trots sitt betonande av det »teologiska» och de gammaltestamentliga urkundernas bekännelsekaraktär, icke skulle höra till den *historisk-deskriptiva* typen av gammaltestamentlig teologi. All grundlig deskriptiv framställning av den gammaltestamentliga religionen har givetvis att ta hänsyn till skiftningarna i de olika dokumenten och även visa upp hur Israel självt har tolkat sin historia — von Rad har gjort det utförligare och konsekventare än någon annan — men, och det är jag angelägen att framhålla, det tycks inte omöjligt att förena denna syn med andra betraktelsesätt som också är nödvändiga för

det fulla begripandet. Jag tänker icke minst på vad våra studenter behöver under det gammaltestamentliga studiet vid våra teologiska fakulteter. Jag föreställer mig att en idealisk gammaltestamentlig teologi bör kunna förena den religionshistoriska aspekten med en historisk-litterär efter von Rads mönster och dessutom ge utrymme åt en mer syntetisk överblick, som skulle karakterisera den gammaltestamentliga religionens egenart, alldeles särskilt i dess förhållande till den nytestamentliga. Om man kallar en sådan framställning »teologi» eller något annat, synes mig närmast vara en namnfråga utan större betydelse. Om man med en »teologisk» behandling av G. T. skulle mena ett dryftande av G. T:s »uppenbarelsevärde» eller dess »frälsningshistoriska» samband med N. T., så hör en sådan icke till den exegetiska vetenskapen, utan till den systematiska teologien.

JOH. LINDBLOM

GUSTAF WINGREN: *Skapelsen och lagen*. 224 sid., Gleerups förlag, Lund 1958. Pris 15 kr.

Länge, i varje fall sedan trettioalet, har jag gått och väntat på en bok om just detta ämne. Detta hade olika orsaker. Det sammanhänge med att jag vid den tiden, i början av trettioalet, kom ut i praktisk verksamhet och därvid nödgades söka efter kontaktsmöjligheter åt olika håll. Det stod klart för mig att sådan kontakt kunde vinnas på »lagens» plan också i sådana fall, då vederbörande stod eller syntes stå mer eller mindre främmande för evangeliets budskap. Blicken kom därvid särskilt att riktas till vad som av gammalt kallades »lagens första bruk». Icke minst medverkade till detta intresse för lagen den situation, som uppstod under trettioalet genom den nazistiska ideologien och

dess efterverkningar hos diverse tyska teologer, som var mjuka i ryggen inför de nya herrarna och deras ideologi. Vi fick uppleva hur vårdslöst det i sådant sammanhang kunde talas om »skapelseordningarna» och hur man kunde missbruka vad Luther på sin tid sagt om de två »regementena». När sådant utgavs för att vara legitim tolkning av Luther, var det icke så förvånande, att hans namn kunde smädas på olika håll i kristenheten, där man saknade närmare information. Allt detta och åtskilligt därtill gjorde att mitt intresse inriktades på frågan om lagen och dess betydelse. Jag skrev också några smärre skrifter härom, så mycket som min hårt ansträngda tid tillät. Men det jag så skrev kunde endast bli helt skissartat. Det stod fullt klart för mig att vi här hade att göra med ett i senare tid nog så försummat kapitel, att frågan om lagen på ett fruktbarande sätt endast kunde behandlas i samband med skapelsetron samt att en ingående behandling av hela detta problemkomplex vore på det högsta av nöden.

En bok av detta slag har nu Gustaf Wingren givit oss. Han har haft särskilda kvalifikationer för att gå i land med uppgiften. Ämnet har i själva verket på olika sätt gått igen i hans författarskap ända från hans tidigast utgivna bok »Luthers lära om kallelsen» (1942). Det finns ett nära sammanhang mellan detta förstlingsarbete och den nu publicerade boken om Skapelsen och lagen. Hade man alltså anledning till stora förväntningar, så har man icke heller blivit besviken. Wingren har skrivit en bok laddad med energi. Han har haft något på hjärtat, som han ovillkorligen velat säga, och han har sagt det på ett klart, plastiskt, målande sätt, ofta med pregnanta formuleringar, som ristar sig in i minnet.

Frågan framför andra inför ett systematiskt arbete av denna art är i vad mån

det bidrar till att klarlägga det kristna budskapets, den kristna trons innebörd. I jämförelse härmed är frågor om det metodiska tillvägagångssättet av sekundär betydelse. Av sekundär betydelse är också de kritiska uppgörelser, som kan förekomma med olika teologiska författare. Wingrens framställning beledsagas av en lång rad sådana uppgörelser, först och främst med Barth och hans lärjunge Sjøe, men också med Bultmann, Nygren, Cullmann m. fl. Frågan om denna kritik alltid och allestädes träffar prick är som sagt av sekundär betydelse. Den skall icke heller tagas upp till undersökning i denna recension. Författaren får betrakta det som en artighet, om jag säger att jag är långt mer intresserad av hans positiva framställning än av de kritiska uppgörelserna. Jag är visserligen intresserad också av dessa, men då i främsta rummet i den mån de bidrar till att kasta ljus över författarens egen position, något som de onekligen gör.

Vad Wingren har att säga om skapelsen och lagen är i hög grad beaktansvärt. Jag tvivlar icke heller på att det kommer att vederbörligen uppmärksammas. Analysen är skarp, inträngande och klagörande. Man förnimmar under läsningen intensivt att det här är fråga om realiteter, påtagliga, ofrånkomliga och verklighetsnära realiteter. Skildringen av skapelsetron har en livfullhet, som starkt kontrasterar mot alla föreställningar om att »skapelsen» ingenting annat skulle vara än en för oss mer eller mindre främmande teori om världens uppkomst. Detsamma gäller om lagen: man liksom ser för sina ögon hur den oavslutligt fungerar. En sådan framställning ger eftertryck åt Wingrens ofta återkommande anmärkningar att såväl skapelsen som lagen blivit otillräckligt beaktade, försummade i en senare tids teologi. Första artikeln har, heter det, undanskymts av den andra. Lagen, framför allt lagen såsom universell lag, har icke kom-

mit till sin rätt. Detsamma gäller om Gamla testamentet: detta får icke betraktas bara såsom en bakgrund till Nya testamentet — det har sitt eget ord att säga. Sådana brister sammanhänger enligt Wingren med en viss vanlig »intellektualisering» av trosfrågorna, med det »kognitiva» perspektivets dominans.

I överensstämmelse med titelns lydelse har boken två huvudavdelningar, den ena om skapelsen, den andra om lagen. Det säger sig emellertid självt att skapelse och lag hänger så nära samman med varandra, att de båda delarna icke kan skiljas med alltför fasta gränslinjer. De griper in i varandra på många sätt. Detta leder emellertid icke till några onödiga upprepningar. När ett förut berört tema återupptas, sker det alltid så att ny belysning ges åt saken i fråga.

Det kan här icke vara tal om att ge något ingående referat av bokens innehåll — ett sammanträngt referat skulle icke kunna göra den rättvisa. Jag får inskränka mig till några antydningar om bokens huvudtankar.

Skapelsen är icke bara något som har skett en gång i det förflutna. Den pågår alltjämt. Allt liv är skapat liv och såsom sådant skänkt av Skaparen. En människas födelse är ett moment i Guds fortgående skapargärning. Detta betyder att gudsförhållandet är givet i och med livet självt. Människans relation till Gud är någonting omedelbart givet. Den finns där alltid, även om människan skulle ha strukit termen »Gud» ur sitt ordförråd. Skapelsen innebär på samma gång att människan är ställd i relation till den övriga skapelsen, medmänniskorna och tingen, samt att hon blir ställd i en uppgift visavi världen. Människan brukas av Skaparen för hans fortsatta gärningar och *hans* gärningar är goda, även om människan själv, då gärningarna passerar genom henne, förorenar och snedvrider dem. Skaparens godhet

består, också när han brukar syndiga människor såsom redskap. Det finns ingenting att dra ifrån i denna genom människolivet strömmande godhet, *men* det är hela tiden fråga om Skaparens egen godhet. Häre visar sig Guds suveränitet tvärs-genom syndens sammanhang.

När Gud på detta sätt skapar gott även genom syndiga människor, är Guds universella lag i funktion. Den universella lagen är Guds skapande vilja i den mån den har mänskligt motstånd emot sig. Synden kan betraktas under tre aspekter: gudsrelationens, nästanrelationens och världsrelationens. Men det är därvid icke fråga om olika synder, utan i grunden om en och samma synd. När Bibeln samlar upp allt vad lagen kräver i kärleken till nästan, isolerar den icke en av de tre aspekterna, utan håller dem alla tre lika levande och friska. Kärleken till nästan är, sakligt sett, samma realitet som kärleken till Gud. Lagens kraft att frampressa gärningar i umgängelsen människor emellan sammanhänger därmed att allt vad lagen kräver ligger i nästans behov och gör sig gällande såsom ett utvärtes tryck i den mänskliga sammanlevnaden — antingen vi vill eller ej, antingen vi »vet» eller ej. Lagen fungerar därvid på en gång såsom spår mot det onda och såsom framdrivare av gärningar, vilka står i livets tjänst. Det är i detta sammanhang icke fråga om hur det förhåller sig med människans »godhet», utan helt och hållet om gärningarna såsom sådana. Det är icke människan som bedömes, utan hennes gärningar betraktas såsom inspända i kraftfältet mellan Gud och skapelsen, och i detta kraftfält kan gärningarna vara goda utan att människan själv ens coram hominibus är en god människa. I ett kapitel med titel »*Det anonyma kravet*» utför Wingren på ett övertygande sätt den universella lagens ofrånkomlighet: trotsaren är omringad av Guds pågående verk, det slår emot honom över-

allt och håller honom fången, fången under kravet.

I samband med utredningarna om den universella lagens funktion upptar Wingren vid olika tillfällen frågan om »det världsliga regementet» och nödvändigheten av att våldet tages i bruk för livets tjänst. Utan denna elementära ordning kan, heter det, livet icke levas. Den reformatoriska läran om det världsliga regementet är i grunden ingenting nytt. Den har sin motsvarighet redan i det som på 100-talet sades om den hedniska överhetens funktion — det hänvisas i detta sammanhang också till Rom. 13. Det världsliga regementet kan missbrukas, men intet missbruk upphäver det faktum att Gud till det goda brukar det som människor missbrukar. Kritik av kollektivens obarmhärtighet uteslutes icke av läran om det världsliga regementets gudomliga instiftelse, utan växer i stället organiskt fram ur denna lära. Jag instämmer tack-samt i denna sats, men jag skulle gärna önskat att vi i detta sammanhang fått möta en ännu skarpare avgränsning mot den mjuka ryggens luthertolkning samt att icke bara det ofta citerade Rom. 13 utan också Apokalypsens kampställning mot antikristen ideologi fått komma till orda. En accentuering av kyrkans förpliktelse i detta stycke behöver ju på intet sätt leda till den barthska tendensen att göra kyrkan till en politisk storhet och därmed till ett parti bland andra partier, vilket allt Wingren på goda grunder kritiserar.

Av den syn på skapelsen och den universella lagen, som här utvecklas, följer att synden och fördärvet icke kan vara någonting som är okänt utanför evangeliets sfär. Då synden är en störning i det genom skapelsen givna livet, då skapelseverket pågår runt omkring människan och driver henne till tjänst mitt under hennes motstånd, stöter hon oavbrutet på Guds gärningar och nästans krav och blir där-

igenom påmind att det är något fel med henne. Anklagelsen är rest mot människan i och med det att hon lever i världen, går bland tingen och möter nästan. Hon förnimmer anklagelsen, även om hon för länge sedan strukit termen »Gud». Hon förnimmer också domen, »vredesdomen». Vredens manifestationer i nuet ligger däri att allt ont växer och befästes. Onaturen djupnar. Den blir av människan känd och förnummen såsom en börda, ett straff att bära, en kollision mot det henne pålagda »livsödet» eller vad hon nu vill kalla det. Detta betyder att den universella lagens »första bruk» s. a. s. automatiskt övergår i dess »andra bruk». De båda »bruken» pågår samtidigt. Vad Paulus vill säga i Rom. I är att människan saknar försvar inför Gud och att hennes skuld står fast redan på grund av Guds gärningar i skapelsen. Den fulla insikten i skuldens djup kommer emellertid först med evangeliets predikan. Lagens andra bruk kulminerar, när bilden av Kristus målas. Då klarnar skulden, men den skuld som klarar är samma skuld som lyssnaren i sitt samvete förut stött på. Den blott djupnar och vidgar sig till att omfatta allt, hela lyssnarens tillvaro. I denna syn på sig själv såsom *totalt* skyldig är människan redan utanför sig själv. Ty se sig själv såsom totalt skyldig kan man blott när man är utanför sig själv. Detta är orsaken till att lagens andra bruk icke kan kulminera förrän evangeliet predikas. Totalskulden kan icke varsnas förrän totalförlåtelsen skymtar. — Till det som här sagts skulle jag gärna vilja knyta en rananmärkning. Både tesen att synd- och skuldmedvetandet gör sig förnummet före evangeliet, på lagens plan, och tesen att det »kulminerar» inför evangeliet är utan tvivel helt berättigade. Vad jag vill ifrågasätta är följande uttalande (sid. 39): »för att uppnå att människan ryckes ut ur suveränitetspositionen visavi Gud kan man näppe-

ligen bruka andra artikeln». Om det är så att skuldmedvetandet kulminerar inför evangeliet, synes *även* andra artikeln kunna brukas för syftet i fråga.

Den teologi, som gör rättvisa åt den universella lagen och lagens första bruk, dess usus civilis, sanerar, vill Wingren säga, på en gång två områden, världen och kyrkan. Den hävdar världen såsom Guds värld och river på samma gång upp en religiös normering av oriktigt slag visavi världen. Den förhindrar därmed den sekteriska och isolerande syn på kyrkan, vilken uppkommer när teologien, med bortseende från lagen, koncentrerar sig på det ensamma, nakna och relationslösa evangeliet. Denna synpunkt utför förf. närmare i ett kapitel om »Idealiteten». Här hävdas det att även tankar av rätt dubiöst ursprung, solidaritetsregler etc. kan tjänstgöra som ett skydd för vårt och nästans liv i långt större utsträckning än vi i allmänhet gör klart för oss. Huvudtanken är att ett nyanserat ställningstagande till den samtida kulturen endast är möjligt på lagens plan. Ställningstagandet rymmer då både ett ja och ett nej; det medför ett positivt ingående i gemenskap med mänskliga solidaritetsformer och mänsklig idealitet under bevarad kritisk distans.

Sedan vi nu tagit en mycket summarisk överblick över några huvudtankar i Wingrens bok, kan det vara lämpligt att komplettera denna med några ord om det idéhistoriska sammanhang, i vilket analysen av skapelsen och lagen är inställd.

Wingrens kritik riktar sig gång på gång dels mot vad han kallar en modern anti-liberalism och dels mot en pietistisk orientering. Av det som i det föregående sagts om innehållet i hans bok framgår med all tydlighet att kritiken mot »antiliberalismen» icke innebär någon återgång till låt mig säga liberalismen från sekelskiftet med dess idealisering av människan, dess tal om en oanfrätt väsens kärna hos männi-

skan såsom motivering för frälsningens möjlighet och dylikt. Det är icke heller fråga om återgång till »en naturlig teologi». Vad Wingren vänder sig emot är att »antiliberalismen» — särskilt så som den möter hos Barth — visar sig vara negativt beroende av den teologi den kritiserar. Den har ingenting att sätta i stället för den »naturliga teologi» den utmönstrar. Den stannar här vid rena negationer och isolerar därmed evangeliet på ett verklighetsfrämmande sätt. Denna isolering kan, vill Wingren säga oss, endast övervinnas genom en levande och realistisk syn på den universella lagen. Från denna utgångspunkt måste kritiken också drabba den pietistiska orienteringen. Det var nämligen denna som upphörde att räkna med »lagens första bruk». Detta sammanhänge i sin tur med att Gamla testamentet sköts åsido för en ensidig koncentration kring Nya testamentet.

Wingrens framställning har stark positiv relation till reformationen och kyrkofäderna. Att så skall vara ligger i sakens natur. Författarens levande målning av skapelsens Gud har ingen svårighet att finna anknytning hos Luther och icke heller hos kyrkofäderna i den gamla kyrkan. Vad förhållandet dem emellan beträffar skulle jag gärna vilja kommentera vad förf. säger om frälsningens innebörd. I anknytning till kyrkofäderna, särskilt Irenaeus, kan Wingren betrakta frälsningen såsom ett återställande av skapelsen. Detta innebär frälsning från synd och död. Wingren betonar överhuvud i sin utredning om lagen mycket starkt den stora och ofta förbisedda roll som döden spelar. Lag och död hör tillsammans, liksom synd och död. Förf. synes emellertid hålla före, att frälsningen av reformationen mera fattas som en frälsning från synd än en frälsning från död, att m. a. o. döden och frälsningen från döden här spelar en mera underordnad roll än den gjorde för den gamla kyr-

kan. Så har otvivelaktigt varit fallet inom efterreformatorisk teologi. Men jag betvivlar att detta med fog kan sägas om Luther. Jag tänker därvid icke *bara* på sammankopplingen av syndernas förlåtelse med »liv och salighet» eller därpå att döden inordnas bland de fördärvmakter, vilka Kristus besegrar. Utan jag tänker icke mindre på hur rättfärdiggörelsen fattas som en Guds nyskapelse, som en gärning vilken den uppståndne och levande Kristus utför i sin kyrka, samt på hur starkt rättfärdiggörelsen är inställd under det eskatologiska perspektivet.

Såväl reformatorerna som kyrkofäderna läste Bibeln i ett sammanhang. Just så skall den, säger oss Wingren, läsas. Därvid lägger han stark vikt vid att Gamla testamentet har sitt eget ord att säga oss. Överblickar man olika teologiska strömningars förhållande till de båda testamenterna, får man, summariskt sagt, följande bild. Inom ortodoxien förelåg i viss mån en överbetoning av Gamla testamentet. Pietismen reagerar häremot och håller sig ensidigt till Nya testamentet. Inom liberalismen sker ytterligare en inskränkning, såtillvida som den kan spela ut »Jesu lära» mot den apostoliska förkunnelsen. Herrmann reducerar det hela till »Jesu inre liv». Efter denna reduktion börjar en utveckling i motsatt riktning. Först riktas blicken till Nya testamentet i dess helhet, därefter också till Gamla testamentet: detta måste vara med såsom förutsättning för Nya testamentet och tolkat av detta. Wingren fortsätter linjen: Gamla testamentet har också ett eget ord att säga oss. Ja, det har det utan tvivel. Mot denna sats kan ingen invändning göras — för såvitt som den icke kommer i motsättning till det sätt att läsa Gamla testamentet som möter oss i Nya testamentet. Vad Wingren åsyftar med sina ord om Gamla testamentets ställning är väl i grunden detsamma som hela boken åsyftar: att låta

skapelsen och lagen komma till sin rätt. Han vill säga att detta icke kan ske utan att Gamla testamentet kommer vederbörligen till orda. Men han vill icke säga, att vi skulle förstå vare sig skapelsens eller lagens innebörd blott utifrån Gamla testamentet, än mindre endast från urhistorien — därom vittnar hans framställning på mångfaldigt sätt.

Med det senast sagda har vi berört frågan om lag och evangelium. Denna teologiska kardinalfråga ligger bakom hela Wingrens framställning. Han protesterar mot en isolering av evangeliet, liksom mot försöket att »derivera» lagen från evangeliet. Men denna opposition förleder honom icke till att helt enkelt vända om ordningen och säga: först lag, sedan evangelium. Han har klar blick för att saken är vida mer komplicerad. Också Luther hade, säger Wingren, en långt mer nyanterad syn på detta problem. Vad Wingren själv beträffar kan jag, utan att gå närmare in på problemet registrera följande. Lagen är visserligen det primära i syndens värld, men i skapelsens värld är godheten det primära. Den synd och skuld som lagen upptäcker och dömer avslöjas först till sin fulla innebörd genom predikan om Kristus. Kristi frälsningsgärning består från en sida sett i laguppfyllelse. Evangeliet upphäver ej »budet», det ger ny möjlighet att tjäna. Hela detta tema kommer givetvis att ytterligare behandlas i den bok Wingren ställer i utsikt om Evangeliet och kyrkan.

Kanske jag så till sist skulle säga ett ord om Wingrens polemik mot en senare teologis »intellektualisering» av trosfrågorna. Jag instämmer livligt däri att den »kognitiva» aspekten icke kan få vara den primära. Primärt måste blicken riktas till de Guds gärningar, varom Bibeln vittnar, till hela det drama, som begynner på Bibelns första blad och som icke är avslutat på dess sista. I förhållande till

denna primära aspekt är den kognitiva aspekten sekundär. Att den såsom sådan har sitt fulla berättigande vill helt säkert också Wingren medgiva. Udden i Wingrens nu berörda polemik har sitt berättigande. Men den torde knappast, såvitt jag förstår, i någon högre grad kunna riktas mot svensk teologi.

GUSTAF AULÉN

LEONHARD FENDT: *Einführung in die Liturgiewissenschaft, Sammlung Töpelmann, 2. Reihe, 5. Band, XII + 287 sid. Berlin 1958. Pris DM. 24:—.*

Förf. till föreliggande bok är den 1957 bortgångne förre professorn för praktisk teologi vid Berlins universitet, L. Fendt. Hans kända lärdom särskilt på liturgikens område finner ett talande uttryck i detta posthumt utgivna arbete. Ett livs liturgiska forskargärning samlar här sina rika erfarenheter och testamenterar hänvisningar till brännande problem för kommande forskargenerationer. Ty boken är knappast skriven för nybörjare, den är ingen »inledning» i denna bemärkelse. Den är snarare en rik källa för dem, som på liturgihistoriens område vill orientera sig om den nuvarande forskningens status med alla de frågetecken, som denna forskning själv har ställt till materialet och som den framskridande forskningen måste ställa till de hypoteser och arbetsresultat, som hittills presterats.

I denna bemärkelse vill boken tjäna som en »Einführung in die Liturgiewissenschaft». Förf. är angelägen att göra en gränsdragning mot liturgiken i sin helhet. »Liturgivetenskapen» är en beteckning som särskilt nyare romersk-katolsk teologi gärna använder för den del av liturgiken som sysslar med den historiska utforskningen av liturgiska formulär och analysen av dessa utan att ingå på det ska-

pande liturgiska arbetet i nutiden. »Die Liturgiewissenschaft ist eine theologische Buchwissenschaft, die Liturgik eine Theologie der Praxis» (s. 1). Ingen kommer att förneka att denna uppgift finns, men man kommer dock att ifrågasätta »liturgivetenskapens» självständighetsförklaring gentemot liturgiken, även om detta steg tages med en försäkran om att denna självständiga liturgivetenskap vill vara »Hilfswissenschaft» och som sådan inrangerad i kyrko- och dogmhistorien. Hittills har den ju betraktats som en organisk del av liturgiken. Förf. har ju själv i sin »Grundriss der praktischen Theologie» såsom liturgikens uppgift upptagit även den historiska. Vari nu denna »historiska liturgik» skulle skilja sig från liturgivetenskapen eller i vad mån dessa skulle täcka varandra, besvaras inte i föreliggande arbete.

Men förf:s patos ligger i avgränsningen mellan den »systematiska» och den »historiska» uppgiften. Här är förf:s lösen: först den historiska forskningen och sedan systematiken!

•Zuerst hat vielmehr die LW in historischer Arbeit festzustellen, was alles in der Christenheit 'gottesdienstlich' geübt wurde; und daraus erst kann ein wissenschaftlich zureichender Begriff des Liturgischen gezogen werden, aus welchem dann die 'Liturgik' die Konsequenzen für die Praxis zieht (und die ökumenische Polemik gespeist wird) ... Es kann ja sein, dass solch ein theologischer Begriff des Liturgischen richtig ist (näml. ett begrepp som deduceras ur systematiska premisser) — aber ob er richtig ist, ergibt sich erst aus der historischen LW! (s. 9 f. jfr s. 194 f.).

Ville förf. därmed endast säga, att en systematisk behandling av gudstjänstens problem icke kan genomföras i en abstrakt värld, där den historiska verkligheten förbigås, så kunde man helt instämma. Men han vill tydligen säga något mera och därmed låta systematikens arbetsresultat åter-

spegla det historiskt givna. Systematiken såsom i första hand kritisk disciplin kan visserligen arbeta med historiskt material utan att hysa illusionen att just en sådan immanent beskrivning av historiskt material skulle kunna vara fri ifrån vissa systematiska förutsättningar, som naturligtvis också bör prövas kritiskt. Men ett så positivistiskt förfaringsätt som förf. principiellt företräder, kan just genom systematikens kritiska metod förefalla tvekelaktigt. Detta var bakgrunden till rec:s kritik av förf:s tidigare framställning av gudstjänsten såsom uttryck för »Besitzerstimmung» (se förf:s »Der lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts», München 1923). Av den förklaring förf. ger till sin dåvarande systematiska position (s. 198) får man närmast intrycket, att liturgivetenskapen vid sin beskrivning av historiskt material skulle kunna arbeta med systematiska förutsättningar såsom hypoteser, på samma sätt som den drar fram hypoteser för den historiska uppgiften. Just här är det ett krav på ett samarbete mellan systematik och liturghistoria, nämligen ett samarbete, där ingen partner diskvalificeras. Det är nämligen ett glädjande faktum, att systematiken på senare tid har blivit medveten om de problem, som kyrkan och hennes liturgiska liv ställer. Arbetsuppgiften kommer endast att kunna lösas gemensamt. Nog måste systematiken i detta sitt arbete dra in mer och mer liturghistoriskt material (här kommer förf. med goda uppslag). Den kommer på så sätt också att vara i stånd att kasta nytt ljus över de kristna dogmerna såsom gestaltande krafter i kyrkans liturgi. På samma gång blir kanske även dogmerna lösgjorda från ett intellektualistiskt betraktelsesätt och får nya perspektiv genom förbindelsen med liturgien. Kan man med rätta instämma i kravet att systematiken icke skall förhindra liturgikens historiska arbete med för tidiga omdömen (s. 195),

så måste dock kravet också gälla omvänt: dogmatikens grundläggande betydelse för den liturgiska utvecklingen får inte saknas i »liturgivetenskapens» arbete. Ty för den senare ståndpunkten skulle ingen mindre auktoritet än Luther själv kunna anföras. Han hade sin reformatoriska teologi utformad långt *innan* han företagit något på liturgiens område. Inte minst förf:s beskrivning av Luther (s. 192 ff.; 254 ff.) kan visa, att reformatorn inte blev en sämre liturgiker för den skull. Så blir intressant nog förf:s liturgivetenskapliga framställning i viss mån ett korrektiv till hans egen principiella position om systematikens och »liturgivetenskapens» förhållande.

Den systematiska betraktelsen präglar nämligen inte förf:s historiska framställning av det historiska materialet och dess problem. (Häri skiljer sig förf:s sista arbete från hans bok om den lutherska gudstjänsten från 1923, där det systematiska schemat användes för NT, medeltiden, Luther och hans efterföljare). Förf:s suveräna behärskning av materialet är resultatet av ett livs forskargärning. Den svenske läsaren kommer särskilt att fästa sig vid förf:s kunskap om nordiska teologers arbeten på området (Kjollerström, Å. Andrén, Hilding Johansson, H. Fæhn, Widding). Förf. har hög uppskattning av denna liturgihistoriska forskning.

Även om förf. i arbetets sista del redovisar för såväl den anglikanska, den gammal-katolska som den reformerta liturgien såsom utgångna från den medeltida utvecklingen, saknar man hänvisning till de viktiga anglikanska forskningarna (Dix!) och fransk-reformerta strävanden (Paquier s. 233 f. är schweizare). Dessa arbeten ämnl. ofta bortglömmas i tyska arbeten även om romersk-katolsk och ortodox forskning beaktas. Om förf:s arbete sålunda är långtifrån fullständigt ur ekumenisk synpunkt, är dock detta perspektiv

tydligt hos honom. Så kan arbetet bli en inspiration även för ekumeniskt arbete med liturgiens problem. Ty just på liturgi- områden liksom även på exegetikens befinner sig teologerna i ett löftesrikt ekumeniskt samtal långt över konfessionsgränserna.

Arbetet kommer att bli ett oundgängligt hjälpmedel för alla dem som vill få en fast handledning genom de liturgihistoriska problemen till fortsatt arbete. Här har förf. skapat sig ett förblivande äreminne. Det är endast att beklaga, att hans bortgång inte tillåter ytterligare utbyte med honom om de problem, som berör systematikens och liturgi- områden inbördes förhållande. Ty härtill har han endast lämnat intresseväckande antydningar i sitt föreliggande arbete, vilka i sin egenart hade tålt en ytterligare kritisk skärskådning och en mera saklig konfrontation med andras avvikande försök till lösningar av hithörande problem.

VILMOS VAJTA

HENDRIK KRAEMER: *Religionens framtid. Olaus Petri föreläsningar 1955. 92 sid. Gleerups förlag, Lund 1957. Pris kr. 9: 50.*

Med utgångspunkt i en bok med samma titel av den holländske romanförfattaren S. Vestdijk ger Kraemer först en kort översikt av religionsdebatten i modern tid. Vestdijk får representera den nutida människan, som är oförstående för de religiösa formerna men har en outrotlig längtan efter Gud. Religionen lider av »funktionsförlust» och kommer i ett alltmera trängt läge genom sekulariseringen, som ytterst är ett hävdande av människans självtillräcklighet. Religionskritikens och religionsattackernas historia började i Indien och Grekland. Den epok som vi nu upplever är en sedan renässansens fortgående, modern sofism (47). Man känner igen

kravet på autonomt tänkande med människans som alltings mått. Den innebär också en övergång från sluten till öppen kultur.

I och för sig är spänningen mellan enhetlig, religiöst auktoritetsbunden kultur och fri tanke ett hälsotecken. Kraemer anser exempelvis, att Vedantafilosofins seger i Indien haft ogynnsamma verkningar och resulterat i ett stelnat tänkande. — Men vår tid har upplevat en våldsamhet i angreppen på kristendomen som kräver sin egen förklaring. Det förefaller »som om det just i kristendomen finns något som är särskilt anstötligt och utmanande» (69).

Å andra sidan finns en intensiv längtan efter religion. Den amerikanska kyrkostatistikens vackra siffror betraktas dock med någon misstro. Mer intresserar författaren anstormarnas ofta motsägelsefulla program, som ibland omfattar eskatologiska, auktoritära och rent hierarkiska konstruktioner (Comte, von Hartmann. Marx etc.). — Nietzsche och Dostojewski representerar religionsfientlighetens bankrutt, »causa atheismi humanistici finita» (63). — Paul Valéry visar djupare insikt i nutidssituationen med att som slutord anföra: »De veta icke vad de göra». De förstår inte heller nu vad de gör, »när de i sin gigan-

tiska självhävdelse hamrar på sin egen korsfästelses och förintelses spikar» (75). Det 'transcendentas tystnad' (M. Buber) kan likaväl vara en dövhet för Guds röst som människan utvecklat genom sitt tänkande. (76).

Kraemer är bäst i sin analys av modern religionsfientlighet. Han äger en obestridd förmåga att med resolut uppriktighet blottlägga angreppens intensiva kraft likaväl som deras hjälplösa kretsgång till dold metafysik och uppenbar intolerans. Man kunde emellertid utifrån bokens titel ha rätt att vänta en mera konstruktiv framställning av religionens möjligheter att möta människans 'omätliga religiositet' än som bjudes i det ej fullt genomkomponerade slutkapitlet. Angriparnas vanmakt blottas skoningslöst, men fastän författaren avvisar Bonhoeffers tanke på en religionslös tro (87) för framtiden såsom förande till den kristna trons utarmning, stannar det positiva resultatet vid ett råd till kyrkan »att söka befria sig från föråldrade organisationsformer och med andens och kraftens självklarhet leva ut sitt vittnesbörd» (92). Boken borde väl säga något om hur detta kan tänkas ske mot bakgrunden av den titaniska angreppsstrid den så klart och avslöjande skildrar.

C. G. DIEHL.

TIDSKRIFTSÖVERSIKT

(Asterisk framför namnet på en tidskrift betyder, att samtliga artiklar förtecknats.)

Kyrkohistorisk årsskrift (Uppsala), 57. årg. (1957) publicerar följande undersökningar: Per-Edwin Wallén, Kanoniska och germanska element i rätten att dräpa tjuv i de svenska landskapslagarna; Lizzie Carlsson, Pliktpallen i belysning av medeltida skamstraff; Torsten Bergsten, Pilgram Marbeck und seine Auseinandersetzung mit Caspar Schwenckfeld; Allan Parkman, Carl Magnus

Wrangel och anglosachsisk väckelsefromhet. Ett bidrag till samfundet Pro Fide's förhistoria; Allan Sandewall, Konventikelplakatets upphävande — ett gränsår i svensk religionsfrihetslagstiftning? — En mycket rikhaltig recensionsavdelning ingår som vanligt i denna årsskrift, därjämte också en tidskriftsrevy över utländska och svenska tidskrifter 1957.

Ny kyrklig tidskrift (Uppsala), 26. årg. (1957) innehåller; Ruben Josefsson, Nyare systematisk-teologisk litteratur; Helmer Ringgren, Nytt om Gamla Testamentet; Hjalmar Brenel, Några drag i konfirmationsålderns psykologi; Bertil Gärtner, Staten i Nya Testamentet; Erik Montan, Paulus som själasörjare; Bo Sture Wiking, Om kyrkostilar (anmälan av G. Lindahl, Högkyrkligt, lågkyrkligt och frikyrkligt i svensk arkitektur 1800–1850); Hjalmar Lindroth, Kyrkomötet 1957 och frågan om »Kvinnliga präster». En teologisk orientering.

Kristen Gemenskap. Nordisk ekumenisk tidskrift (Uppsala), 30. årg. (1957) innehåller bl. a. följande artiklar: K. Støylen, Nattverdfellesskap som problem i den ökumeniske bevegelse; R. Prenter, Vort forhold til kirkerne bag jerntæppet; B. Giertz, Friheten att reformera kyrkan (föredrag vid Lutherska Världsförbundets generalförsamling i Minneapolis 1957); B. Lange-Olivecrona, Kristen allförsoning; S. Estborn, Biskopsämbetet i den Sydindiska kyrkan; N. Karlström, Frågan om kvinnliga präster – ett allmänkyrkligt problem. – Argången rymmer dessutom en rad mindre bidrag och erbjuder som vanligt ett rikhaltigt studiematerial rörande det aktuella ekumeniska arbetet.

Dansk teologisk tidsskrift (København), 20. årg., 1957 innehåller följande artiklar: Jakob H. Grøn bæk, Kongens kultiske funktion i det forexilske Israel; Harald F. Jørgensen, Den nye missionssituation verden over; Søren Giversen, Johannes' apokryfon og Genesis; Hejne Simonsen, Teologiens metode hos Gustaf Wingren; Per Fiig-Pedersen, Tolerance-tanker hos John Milton 1641–1644; N. H. Søre, Baptistisk dåbssyn; Leif

Grane, Om forholdet mellem filosofi og teologi hos Luther. I anledning af: Bengt Hägglund: *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition*, Lund 1955; Helge Petersen, *Af Senantikens bygningshistorie*; Arne Frees Christiansen, *Religion og politik* (behandlar tvenne holländska arbeten, av A. Kuyper och A. A. van Ruler, samt i anslutning därtill Calvins och K. Barths uppfattning); G. Malantschuk, *Søren Kierkegaards modifikationer af det kristelige*; L. Brøndum, *S. Kierkegaard om »Kjerlighedens Gjerninger»*. Vidare recenserar bl. a. följande arbeten: C.-G. Andrén, *Konfirmationen i Sverige* (M. Neiiendam); G. Aulén, *För eder* utgiven (R. Prenter); V. Lindström, *Efterføljelsens teologi hos Søren Kierkegaard* (N. H. Søre); Sundkler, *Church of South India* (T. Christensen); von Loewenich, *Der moderne Katholizismus* (K. E. Skydsgaard); Thielicke, *Theologische Ethik I o. II* (S. Holm).

Norsk teologisk tidsskrift (Oslo), 58. årg., 1957 innehåller bl. a.: S. Fjær, *Skrifta og forkynninga*; A. Kragerud, *Jesu åpenbaring av de jordiske og de himmelske ting* (behandlar Joh. ev. och särskilt avskedstalen); Th. Boman, *Gudsnavnene i Danielsboken*; C. J. Bjerkelund, *Albert Schweitzers Paulus-forskning*; J. Knutzen, *Anfektelsens begrep og hensikt*; N. A. Dahl, *»Guds Helvete»* (genmåle till skriften *»Bakenfor Inferno»* av S. och L. Aalen); V. Hellern, *Ernst Cassirers kulturfilosofi*; K. Valkner, *Luthersk bokhandel i Norge før reformasjonen*; J. B. Hygen, *Kristusfremstillingen i nyere norsk kunst*.

Tidsskrift for Teologi og Kirke (Oslo), 28. årg., 1957 innehåller bl. a. följande artiklar: M. Saebø, *Hermeneutiske grunnspørsmål. Fra kampen om en evangelisk*

förståelse av det gamle Testamente; B. Skard, Linjen i den oldkirkelige kristologi (m. anledning av: A. Gilg, Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie); Olaf Moe, Om det nye bud Joh. 13, 34 (kritik av A. Krageruds uppsats över samma tema i N. T. T. 1956); L. Aalen, Dåpslaeren i går og i dag; E. Molland och A. Seierstad, Ritualspørsmålet i Norge 1785–1813 (oppositionsinlägg vid H. Fæhns disputation); H. Nilsen, Biskop Pontoppidans »opvækkelige hyrdebreve» (de år 1753 samlade och tryckta herdabreven från P:s tid som biskop i Bergen kunna betraktas som förarbeten till samme förf:s berömda »Collegium pastorale practicum» 1757; de ha fått en vidsträckt spridning även i Sverige och ha utkommit i fem svenska upplagor); S. Aalen, Fornuft og tro og teologisk metode; H. Chr. Mamen, Norske presteskoler, teologiske seminarier og fakulteter (historisk översikt över prästutbildningsanstalter i Norge genom tiderna). Bland rec. arbeten märkes O. Cullmann, Christologie des N. T. (O. Moe).

°*Archiv für Reformationsgeschichte* (Güthersloh). Årg. 48 (1957) innehåller följande artiklar: H. 1: G. Baring, Neues von der »Theologia Deutsch» und ihrer weltweiten Wirkung; H. Volz, Luthers Arbeit am lateinischen Psalter; Ch. Gar-side, The Literary Evidence for Zwingli's Musicianship; G. Neumann, Nach und von Mähren – Aus der Täufergeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts; St. E. Lehmberg, Sir Thomas Elyot and the English Reformation. – H. 2: A. Hyma, Erasmus and the Sacrament of Matrimony; C. L. Manschreck, The Role of Melancthon in the Adiaphora Controversy; G. L. Pinette, Die Spanier und Spanien im Urteil des deutschen Volkes zur Zeit der Reformation; J. de Pablo, Contribution à l'étude de l'histoire des institutions

militaires huguenotes, II. L'armée huguenote entre 1562 et 1573; R. Stupperich, Melancthoniana inedita. – Ett svenskt arbete recenseras i denna årgång: S. Göransson, Den europeiska konfessionspolitikens upplösning 1654–1660 (H.-H. Schrey).

Evangelische Theologie (München). I årg. 17 (1957) ingår bl. a. följande uppsatser av mera vetenskaplig karaktär: H. 1: E. Schweizer, Der Glaube an Jesus den »Herrn» in seiner Entwicklung von den ersten Nachfolgern bis zur hellenistischen Gemeinde. – H. 2: E. Bizer, Die Entdeckung des Sakraments durch Luther; M. Karnetzki, Der Ort der Taufe im Leben der Gemeinde; J. Bieneck, Die Bekehrungspredigt. – H. 3: J. Klein, Von der Tragweite des Kanonischen Rechts; A. Ehrhardt, Petrus, Rom und die Ökumene. – H. 4: W.-D. Marsch, Christologische Begründung des Rechts? (med forts. i h. 5); R. Lorenz, Zum Ursprung der Religionstheorie Ludwig Feuerbachs. – H. 5: H. Gunkel, A. F. C. Vilmar's Auffassung vom Alten Testament. – H. 6: H. Bernau, Ordinationsgelübde?. – H. 7: G. K. A. Bell, Die Kirche und die Widerstandsbewegung; H. Günther, Der norwegische Kirchenkampf; K. G. Steck, Der römische Katholizismus in der Gegenwart. – H. 8/9: J. Klein, Ursprung und Ziel des Neuthomismus; W. Matthias, Der alte und der neue Mensch in der Anthropologie des Paulus; G. Törnvall, Die sozialtheologische Hauptaufgabe der Regimentenlehre (översättning av uppsatsen i Ny Kyrklig Tidskrift 1956 häfte 3). – H. 10: A. Ehrhardt, Das Sendschreiben nach Laodizea; B. Lohse, Kirche und Offenbarung bei A. F. C. Vilmar. – H. 11: W. Zimmerli, Das neue Israel; H. Karpp, Die Stellung der Alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg; J. Ellul, Über die soziologischen Voraussetzungen des

modernen Menschen. — H. 12: L. Vischer, Das Gebet in der alten Kirche.

**Kerygma und Dogma* — Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre (Göttingen). Årg. 3 (1957) innehåller följande artiklar: H. 1: G. Stammer, Was ist eigentlich ein Naturgesetz?; G. Forck, Die Königsherrschaft Christi und das Handeln des Christen in den weltlichen Ordnungen nach Luther; G. Wingren, Welt und Kirche unter Christus, dem Herrn; H. Dombois, Zur Begegnung von Rechtswissenschaft und Theologie. — H. 2: Wilkens, Kreuz und Weisheit; W. Pannenberg, Der Einfluss der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers; L. C. Green, Die exegetischen Vorlesungen des jungen Melanchthon und ihre Chronologie; R. Stupperich, Melanchthon und die Täufer. — H. 3: U. Mann, Ethisches und Ontisches in Luthers Theologie; Th. Schleiermacher, Ich und Du — Grundzüge in der Anthropologie Ferdinand Ebners; Y. Alanen, Das Wahrheitsproblem in der Bibel und in der Griechischen Philosophie; T. F. Torrance, Abendmahlsgemeinschaft und Vereinigung der Kirchen. — H. 4: E. Schlink, Die Struktur der dogmatischen Aussage als oekumenisches Problem; R. Schneider, Was hat uns Augustins »*theologia medicinalis*» heute zu sagen?; B. Gustafsson, Kierkegaard und das Abendmahl.

Theologische Literaturzeitung — Monatschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft (Halle-Berlin). I årg. 82 (1957) recenseras bara ett svenskt arbete: B. Hägglund, Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischer Tradition (H. Beintker). — Bland viktigare artiklar i denna årg. märkes: H. 1: E. Th. Pedersen, Die skandinavische Lutherforschung; O. A. Dilschneider, Christliche Ethik in der konkreten Entscheidung; R. Mever, Der

gegenwärtige Stand ... der hebräischen Handschriften. — H. 2: H. Langerbeck, Zur Interpretation Gregors von Nyssa; R. Stupperich, Die Kritische Ausgabe der Werke Martin Bucers; W. Pannenberg, Neue Wege katholischer Christologie. — H. 3: K. Aland, Papyrus Bodmer II. — H. 4: R. Bultmann, In eigener Sache (recension av R. Marlé's bok Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament); G. Kümmel, Der Text der Offenbarung des Johannes; E. Dinkler, Hans von Sodens Vorträge und Aufsätze; P. Winter, Der gegenwärtige Stand ... der hebräischen Handschriften. — H. 5: L. Rost, Theologische Grundgedanken der Urgeschichte; G. Schille, Der Autor des Epheserbriefes; H. Bardtke, Der gegenwärtige Stand ... der hebräischen Handschriften. — H. 6: R. Macuch, Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen; W. Schneemelcher, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. — H. 7: J. Konrad, Zu Form und Gehalt der Marburger Predigten Rudolf Bultmanns. — H. 8: G. Miegge, Die gegenwärtige Situation der katholischen Mariologie. — H. 9: P. Kahle, Zehn Jahre Entdeckungen in der Wüste Juda; S. Mowinckel, Zu Psalm 16, 2–4; M. Black, Die Erforschung der Muttersprache Jesu; L. Rost, Der gegenwärtige Stand ... der hebräischen Handschriften. — H. 10: Th. Süss, Non a summo, sed ab imo (ett försök att tolka Luthers teologiska metod). — H. 11: O. Eissfeldt, Psalm 76; P. Winter, Der gegenwärtige Stand ... der hebräischen Handschriften; — H. 12: N. v. Krutici, Die russische orthodoxe theologische Wissenschaft im letzten Jahrhundert; O. Kietzig, Bekehrung zum Glauben an Jesus.

**Theologische Rundschau* (Tübingen) N. F. 24 (1956/57) innehåller följande

samlingsrecensioner: C. Kuhl, Zum Stand der Hesekiel-Forschung; P. Biehl, Zur Frage nach dem historischen Jesus; H. Fahrenbach, Philosophische Existenzhellung und theologische Existenzmitteilung (I–II); K. G. Steck, Neuere Lehrbücher der katholischen Moralthologie; H.-H. Schrey, Rechtfertigung und Geschichte (I).

Theologische Zeitschrift (Basel). I slutet av varje häfte ges en värdefull fortlöpande tidskriftsöversikt över en rad av de viktigaste protestantiska teologiska tidskrifterna, I årg. 13 (1957) recenseras bl. a.: R. Bring, Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie (E. Kinder); Å. Andrén, Högmässa och nattvardsgång i reformationstidens svenska kyrkoliv (V. Vajta); H. Ljungman, Das Gesetz erfüllen (J. Bieneck). H. 1: E. Schweizer, Zu den Reden der Apostelgeschichte; A. Dietzel, Beten im Geist – Eine religionsgeschichtliche Parallele aus dem Hodajot zum paulinischen Beten im Geist. – H. 2: W. Ch. Robinson, The Bodily Resurrection of Christ; E. E. Schneider, Das Mysterium der Gerechtigkeit – Anlässlich der Kritik Hans Kelsens gegen Emil Brunner. – H. 3: G. Fitzner, Die Sünde wider den Heiligen Geist; H. Ott, Anselms Versöhnungslehre; N. Thulstrup, Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. – H. 4: M. Rissi, Das Judenproblem im Lichte der Johannesapokalypse; G. Fohrer, Das Problem von Lehrfreiheit und dogmatischer Bindung in der evangelischen Theologie und Kirche. – H. 5: R. Press, Jahve und sein Gesalbter – Zur Auslegung von Psalm 2; D. H. Wallace, The Essenes and Temple Sacrifice; L. Pinomaa, Unfreier Wille und Prädestination bei Luther. – H. 6 (utgör en festskrift till W. Baumgartners sjuttioårsdag): R. Bultmann, Ist voraussetzungslose Exegese möglich?; C. A. Kel-

ler, Stand und Aufgabe der Moseforschung; W. Zimmerli, »Leben» und »Tod» im Buche des Propheten Ezechiel; W. Eichrodt, Vom Symbol zum Typos – Ein Beitrag zur Sacharija-Exegese; H. H. Rowley, Some Traces of the History of the Qumran Sect.

**Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Tübingen). Årg. 54 (1957) innehåller följande bidrag: E. Käsemann, Neutestamentliche Fragen von heute; E. Haenchen, Zum Text der Apostelgeschichte; H. Köster, Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien; E. Heitsch, Über die Aneignung neutestamentlicher Überlieferung in der Gegenwart; F.-H. Philipp, Tolstoj und die protestantische Bibelwissenschaft; M. Mezger, Amt und Gemeinde im Gottesdienst. – H. 2: E. Fuchs, Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus; M. Widmann, Irenäus und seine theologischen Väter; M. Schmidt, Die Interpretation der neuzeitlichen Kirchengeschichte; W. A. Schulze, Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre; H. Liebing, Ferdinand Christian Baur's Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre; R. Bultmann, Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung.

**Scottish Journal of Theology* (Edinburgh), vol. 10 innehåller: H. 1: E. Schlink, Christ and the Church; J. Barr, Tradition and Expectation in Ancient Israel; J. S. Macarthur, The Church and Science; N. Levison, The Proselyte in Biblical and Early Post-Biblical Times; J. R. Macphail, Ephesians and the Church of South India. – H. 2: D. W. Gundry, The Philosophy of Religion, the Banner of a Sect; J. McIntyre, Frontiers of Meaning; W. Lillie, Faith and Baptism; J. F. Peter, The Redemp-

tive Mission of the Church; The Bishop of Derby, The Filioque Clause; R. F. Hettlinger, 2 Corinthians 5. 1–10. — H. 3: N. Ferré, Three Critical Issues in Tillich's Philosophical Theology; J. H. Thomas, The Relevance of Kierkegaard to the Demythologising Controversy; J. J. Vincent, Didactic Kerygma in the Synoptic Gospels; A. W. Wainright, The Confession 'Jesus is God' in the New Testament. — H. 4: B. A. Gerrish, Biblical Authority and the Continental Reformation; A. D. Galloway, Religious Symbols and Demythologising; G. Hök, Holy Spirit and Tradition; V. M. F. Scott, Priesthood in the New Testament. — I vol. 10 anmäles endast ett svenskt arbete: G. Nygren, Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins (R. Smith).

**The Journal of Religion* (Chicago), vol. 37 innehåller: H. 1: P. L. Holmer, Kierkegaard and the Sermon; J. Collins, Faith and Reflection in Kierkegaard; W. A. Christian, Three Kinds of Philosophy of Religion; W. Hamilton, On Doing without Knowledge of God. — H. 2: Ch. Hartshorne, Whitehead and Berdyaev: Is there Tragedy in God?; L. C. Birch, Creation and the Creator; I. H. Bartlett, Bushnell, Cousin, and Comprehensive Christianity; W. L. King, Negation as a Religious Category. — H. 3: M. Barth, Introduction to Demythologizing; Sch. M. Ogden, Bultmanns Project of Demythologization and the Problem of Theology and Philosophy; J. M. Kitagawa, Joachim Wach and Sociology of Religion; J. H. M. Whiteman, The Early Buddhist Teaching concerning »Birth». — H. 4: G. D. Kaufman, Philosophy of Religion and Christian Theology; L. H. Silberman, »Judaism» and the Christian Theologian; J. A. Martin, St. Thomas and Tillich on the Names of God; M. Held, The Historical Kierkegaard: Faith

or Gnosis. — I vol. 37 (H. 1) anmäles två svenska arbeten: B. Gärtner, The Areopagus Speech and Natural Revelation (M. Barth) och A. Nygren, Christ and His Church (F. V. Filson).

The Lutheran Quarterly (Gettysburg). I vol. 9 ingår bl. a. följande artiklar: H. 1: H. Haas, Sociological Implications for Christian Education; H. Wolf, The Responsibility of the Church in Higher Education; P. L. Holmer, Christianity and the Truth; B. F. Korte, Early Lutheran Relations with Eastern Orthodox. — H. 2: W. D. Allbeck, The Living Church; M. A. Ritchie, The Churches and Community Relations; G. H. Hoffman, Reflections on Divorce and Remarriage. — H. 3: J. M. Stensvaag Recent Approaches to the Psalms; J. Schmidt, World Lutheranism and Evangelization; N. K. Bakken, Avenues of Thought in Mark's Gospel; L. C. Green, Toward an Evangelical Understanding of the Lutheran Confessions. — H. 4: R. T. Stamm, Faith and Medicine at Work; S. E. Ahlström, The Lutheran Church and American Culture: A Tercentenary Retrospect; D. L. Scheidt, The »High Church Movement» in American Lutheranism. — I vol. 9 recenseras två svenska arbeten: K. Barnekow, G. A. Danell och R. Ekström, Bibel, Bekännelse, Ämbete (E. H. Wahlström) och H. Ringgren, The Messiah in the Old Testament (J. M. Myers).

Theology Today (Princeton). Bland artiklarna i vol. 14 märkes: H. 1: J. E. Oxford, History, Theology, and Faith; Ph. H. Ashby, The Relevance of the History of Religions; F. C. Grant, Biblical Studies: Views and Reviews; G. R. Beasley-Murray, Demythologized Eschatology; J. A. Mackay, The Eternal Imperative in a World of Chance. — H. 2: D. Walhout, Deeper Levels of Christian Ethics;

- O. A. Piper, *The Meaning of Work*; R. Henderlite, *The Christian Way in Race Relations*; E. C. Gardner, *Justice and Love*; J. N. Hughley, *Integration in the Local Church*; G. H. Williams, *Reluctance to Inform*. — H. 3: C. Michalson, *Communicating the Gospel*; R. C. Johnson, *When are we Witnessing? ... and when Proselytizing?*. — H. 4: W. B. Easton, *Ethical Relativism and Popular Morality*; S. Glen, *Psychological Therapy and Christian Salvation*; E. H. Robertson, *European Industrial Life and the Bible*. — I vol. 14 anmäles endast ett svenskt arbete: A. Nygren, *Christ and His Church* (J. W. Heikkinen).

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Då en biskop lämnar sitt ämbete, riktas ofta tacksamma ord till honom för det arbete, han utfört i Kyrkans tjänst. Så går säkerligen nu också från Lunds stift, från dess församlingar och präster, ett varmt tack till biskop Anders Nygren för de tio år han, den berömde teologen, lett stiftet.

Men från denna tidskrifts redaktion riktas en annan hälsning till honom. Den innebär inte ett tacksamt avskedstagande efter ett avslutat arbete, som han fullgjort, utan ett välkommen till ett arbete, som visserligen minst av allt är nytt för Anders Nygren men som han dock genom sina praktiska göromål delvis måst skjuta åt sidan de sista tio åren: den teologiska forskningen.

Då Nygren drar sig tillbaka från episkopatet, sker detta nämligen inte för att njuta sitt otium cum dignitate utan för att inte blott helhjärtat — såsom han alltid gjort det — utan med hela sin arbetstid och arbetskraft till förfogande åter få bli teologisk forskare. Till detta önskar redaktionen honom: *Välkommen åter!*

Redaktionen är i tillfälle att, såsom ett uttryck för detta »*Välkommen åter*» i detta häfte införa en artikel om Nygrens teologi av en förf., som icke är fackteolog. Detta kan också vara ett tecken på det intryck Nygrens tänkande gjort bland forskare, som inte tillhör de akademiska teologerna. Denna artikel kan vara en inledning till ett nytt genomtänkande och dryftande av vissa problem i Nygrens teologi. Han har ju själv inte alltid haft tid under sin biskopstid att ta ställning till den diskussion angående hans teologi, som förekommit. Artikeln i detta häfte synes kunna bilda en god utgångspunkt för ett klar-

läggande av vissa intentioner hos Nygren. Här har relationen till psykologien tagits upp. Det vore tacknämligt, om också hans religionsfilosofiska meningar senare kunde dryftas och intentionerna däri klargöras.

R. B.

•

GEORGE BELL IN MEMORIAM

En av Englands ledande tidningar satte som överskrift på sin minnesruta över den i oktober avlidne biskopen av Chichester George Kennedy Allen Bell: »World Eminence in Ecumenical Field». En annan skildrade honom såsom »Bishop and Statesman of the Church». Årestitlarna är väl befogade. I nutidens ekumeniska strävanden stod han alltsedan Stockholmsmötet 1925 i främsta ledet. Den insats han gjort för tillkomsten av »Kyrkornas Världsråd» (1948) och sedan för ledningen av Världsrådet kan knappast överskattas. Man kan här med rätta tala om ett statsmannaskap av stora mått. Bell åtnjöt från alla håll ett snart sagt obegränsat förtroende. Han var förtroende värd. Man visste att de råd han gav var visa och grundade såväl i djup insikt som i en hängiven vilja att tjäna, i omutlig redlighet, i en förening av stor ödmjukhet och oförskräckt pliktuppfyllelse.

Han var med i det ekumeniska arbetet allaredan vid den första förberedande ekumeniska konferensen, den som hölls strax efter det första världskrigets slut i Oud Wassenaer i Holland 1919. Nathan Söderblom snabbtecknar honom sådan han då var i sin bok »Kristenhetens möte i

Stockholm»: »Ett par klara, iakttagande, djupa ögon följde allt, och mannen, Bell, ärkebiskopens av Canterbury sekreterare och ditsände kunskapare, gav, om han tillfrågades, goda besked.» Vid Stockholmsmötet spelade Bell, då domprost i Canterbury, allaredan en ledande roll. Söderblom skriver: »Den ömtåliga och för Mötets ändamål avgörande framställningen rörande Fortsättningsnämnden anförtröddes åt Bell.» Han talade därvid om tre nödvändiga förutsättningar för det fortsatta arbetet. Hans första punkt rörde fredens sak: vi kan, heter det, icke påstå att våra nationer aldrig skall bli oense eller kriga med varandra. Men vi skall avhålla oss från ord som tänder stridens låga, från bitterhet och hat, vi skall bruka fredens språk och utföra fredens sak och i tvivelsamma tider tänka på varandra såsom bröder. I sin andra punkt inskräper Bell nödvändigheten av att uppväcka en internationell anda i våra kyrkosamfund och länder. Den tredje slutligen handlar om inriktningen på att skapa ett internationellt kristet råd. Det program han här skisserade fullföljde han med seg energi livet igenom, ofta under stora svårigheter och hårt tryck. Välbekant är den djärvhet, med vilken han under det andra världskrigets dagar i Överhuset uppträdde mot det ödeläggande bombandet av fiendens land. De tal han då höll har han utgivit i en bok med titeln »The Church and Humanity». Att de ledande politikerna icke såg detta hans uppträdande med blida ögon är självklart. Enligt en allmänt utbredd mening förhindrades därmed hans ut-

nämning till ärkebiskop av Canterbury efter den år 1944 avlidne ärkebiskopen William Temple. Men Manchester Guardian har säkert rätt, när den härom skriver: »He was never the sort of man to allow ambition (if he had any) to temper his moral judgment and tame his public speech».

Bell var född 1883, tjänstgjorde som chaplain hos ärkebiskop Randall Davidson av Canterbury i tio år från 1914, var sedan några år Dean av Canterbury samt från 1929 biskop av Chichester. Denna befattning hade han lämnat några månader före sin död. Bell utgav en stor biografi i två volymer om ärkebiskop Davidson. Den har icke bara biografiskt intresse. Den ger på samma gång en särdeles initierad skildring av den engelska kyrkans historia under ett i många avseenden kritiskt skede. Bland andra av Bell utgivna böcker må här nämnas »Christianity and World Order» samt »The English Church». Det skall också omtalas att han redigerade den engelska upplagan av Stockholmsmötets förhandlingar, en volym på 800 sidor.

Bell besökte flera gånger Sverige, sista gången mitt under det andra världskrigets mest pressande tid, 1942. Den som skriver dessa rader hade då glädjen att för ett par dagar ha honom som gäst i Strängnäs biskopsgård. Minnet av hans besök är oförgätligt, framför allt minnet av hur han, tyngd av allt det fruktansvärda, med sina klara ögon spanade mot framtiden, icke mot natt, men mot dag.

G. A.