

DEN KRISTNES GÄRNINGAR

AV LEKTOR AXEL JOHANSSON, VÄSTERÅS

I en anmälan av min bok om P. P. Waldenström har W. Bredberg gjort den meningen gällande, att denna företräder en kristendomssyn, som icke tillmäter *helgelsen* och *den kristnes gärningar* deras rätta plats. Jag har därför känt det såsom ett behov att klarlägga min syn på helgelsen och gärningarna, och jag finner detta desto mer behöfligt, som en enligt min uppfattning oriktig syn på dessa frågor ej sällan framträder i teologisk litteratur.

Själva huvudsynen i evangelisk kristendom — vi menar också i kristendomen över huvud — rörande angivna fråga är, att *människan vid trons möte med Gud får en ny inriktning av sitt liv*. En förvandling och förnyelse, en födelse av Anden äger rum i hennes inre. Denna nyinriktning är sålunda *icke villkorsställd* i förhållande till syndaförlåtelse och barnaskap hos Gud; den *står i följd- rättare sambörighetsförhållande* till dessa ting, utgör icke deras grund och förutsättning. Parallellt härmed och överordnad densamma framträder för den troende arten av Guds handlande med honom. Guds signum i förhållande till människan är hans agape, denna outgrundliga himmelska kärlek, som — märk denna kärleks moment av dom över kärlekslösheten och hatet — å ena sidan dömer hennes gudsfientlighet och å andra öppnar sig med nåd och förlåtelse för alla, som undan domen sträcker sig efter tillgift och ny tjänst inför Gud. Den handlar med den troende utan hans förskyllan eller värdighet. På detta sätt är den nya inställningen hos syndaren något som tillhör Guds frälsande handling med honom. Den är dess följd, icke till någon del grund för densamma.

Ovan beskrivna förhållande gäller emellertid icke blott vid det nya livets begynnelse utan ock i fråga om dess fortsättning. Alltjämt är människans nya inriktning icke en grund för utan en följd av Guds handlande med henne, en ständigt förnyad gåva. *Fortsättningen är liksom den åter och åter förnyade början*. Den kristne är icke fri från synd, kan icke i

frälsningsavseende hänvisa till någon sin gärning eller värdighet; det vore för övrigt att förta den nya inriktningen dess rätta art. Över honom vilar alltjämt Guds dom. Men städse på nytt når honom Guds budskap om förlåtelse och upprättelse. Så blir icke blott tillgiften utan också förnyelsen alltfört en gåva. Den söker all sin förklaring i Guds agape.

I samband härmed måste en särskild sak markeras. Förnyelsen hos den kristne är i sig själv knappast föremål för hans intresse. Den kristne kan förvisso med tacksamhet låta tanken dröja vid att han med sin omvändelse är en annan än tillförne. Men detta sker dock liksom i förbigående. Blicken glider över i *objektiv riktning*. Vilken är hans kallelse som kristen? På vilket sätt skall han kunna gå Guds ärenden, förverkliga Guds vilja i världen? Den kristnes tanke går till de av Gud satta uppgifterna. Han har införts och uppgått i gudskärlekens aktivitet. Hans omedelbara, direkta intresse gäller icke honom själv, icke heller honom själv som kristen, utan Gud och hans vilja.

Den troende människans förnyelse, hennes inriktning på Guds vilja och samtidigt denna förvandlings prägel av en Andens skapelse, en ren och oförskyld gåva, tillhör, såsom vi tror, huvudsanningarna i kristendomen. Man har alltså att i denna mening med all kraft betona den kristnes gärningar. De utgör i så måtto jämte tillgiften för synden själva frälsningen för honom. Emellertid driver frågan om den kristnes gärningar djupare inåt. Spörsmålet berör själva *grundstrukturen i den kristnes gudsförhållande*. Det gäller sålunda för oss att söka se denna i dess huvuddrag. För detta ändamål erbjuder Sigfrid von Engeströms uppsats i festskriften till Ragnar Bring (Nordisk Teologi. Till Ragnar Bring ^{10/7} 1955. Lund 1955. Sid. 187 ff) en fruktbar utgångspunkt, i det att förf. därstädes vid sin betraktelse av »ritschlska inslag i svensk teologi» tar upp vissa för det kristna gudsförhållandet avgörande fakta till diskussion. Förf. karakteriserar visserligen själv sin framställning såsom »ytterst fragmentariska antydningar». Det må dock anses tillåtligt, att vi för vårt syfte utnyttjar framställningen i fråga. Ty trots dess knapphet och dess prägel av diskussionsinlägg i ett givet teologiskt läge företer den tydligt nog en principiell uppfattning av kristendomen från förf:s sida.

Vi nedskriver här några citat från von Engeströms uppsats (sid. 200 ff). Därmed får vi den nämnda utgångspunkten konkret angiven. Von Engeström skriver: »Ett renodlande av tanken på en agape, som icke frågar

efter beskaffenheten hos kärlekens föremål, leder ovillkorligen till antimoralism.» Vidare: »Även om kärleken tillbjudes utan alla villkor, förutsätter förblivandet i kärleken en fullständig förvandling.» Vidare: »Kärleken ställer inför ett antingen — eller. Det understrykes därmed ytterligare, att agape icke är absolut indifferent i fråga om föremålets beskaffenhet.» Vidare och här t. ex. märks ordens prägel av diskussionsinlägg med bestämd adress: »Men i och med att kärleken från sin gemenskap utesluter dem, vilka ej öppna sig i oinskränkt hängivenhet, har en mycket eftertrycklig reservation gjorts i fråga om värdeindifferensen.» Slutligen: Det är i någon mening »förknippat med vedergällning, med ofrånkomliga verkningar, ifall kärleken avvisas. Därmed är i själva verket sagt, att kärleken ej alltid behåller sista ordet över en människa». — Med dessa citat avser vi blott att få relief åt vad vi här nedan vill framhålla rörande vår fråga. I belysning av dem såsom allmän bakgrund skall vår uppfattning framträda med större klarhet.

Vår första fråga gäller gudskärleken och människans beskaffenhet mera allmänt sett. Är Guds agape intresserad av hurudan människan är och hur hon handlar? Eller är detta något likgiltigt? Svar: det hör till grundsanningarna i kristendomen, att Guds agape på *det starkaste är engagerad* i att syndaren skall införas i dess eget liv, dess egen aktivitet. Därför utan skulle den över huvud icke kunna ge åt syndaren, vad som i allra egentligaste mening tillhör hans frälsning. Man får komma ihåg, att frälsningen för syndens människa väsentligen utgöres av två ting, tillgift för synden och skulden samt nyskapelse, ett införande i utövningen av Guds vilja. Vad skulle frälsningen för syndens och skuldens människa djupast sett eljest innebära? Och vi fattar här särskilt förnyelsen i sikte. Gudskärlekens intresse för syndarens förvandling till tjänst i Guds rike ingår helt enkelt i dess frälsningsintresse vis à vis syndaren, utgör det ena stora momentet däri. I denna mening kan man icke nog betona, att Guds agape »frågar efter beskaffenheten hos kärlekens föremål», och någon »antimoralism» är förvisso främmande för vad gudskärleken vill föra fram till — om nu orden »beskaffenhet» och »moral» låter rikedom i den troendes inställning rätt komma till uttryck. Man observerar här det syftesbestämda i kärlekens strävan. Målet är syndarens — allt innerligare — införsättande i gudskärlekens aktivitet, ett enskilt moment i gudskärlekens syfte med det fallna människosläktet i stort. Och syftet bestämmes närmare av arten i Guds och

Kristi kärlek. Det avser icke någon sällhetsmättad gudsumgängelse utan barmhärtighet och tjänst. Guds agape vill en förändring i detta avseende. När jag har blivit upphöjd från jorden, säger Jesus, skall jag draga alla till mig. Vi märker syftet i hans korslidande.

Samtidigt med ovanstående och i full samhörighet därmed gäller emellertid en helt motsatt utsaga om Guds agape. I sin nyss beskrivna vilja till frälsning är gudskärleken *helt oberoende* av hurudan människan är och hur hon verkar. Här gäller att Guds agape icke »frågar efter beskaffenheten hos kärlekens föremål». I sin strävan att förbarma sig ställer kärleken inga som helst krav eller villkor med hänsyn till »värdighet» från syndarens sida, nej syndarens större förkommenhet i synd påskyndar rent av dess aktivitet. Vi minns Jesu ord: . . . jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan för att kalla syndare. Det är sant, det omedelbart givna vid kärlekens möte med syndare är dess dom för hans synds skull. Kärleken har här formen av rättfärdighet, lika absolut som kärleken är absolut och överflödande. Men den stannar icke vid domen, den tränger igenom domen med vilja till frälsning och nåd för den dömda. Och därvid är förklaringen icke att söka i människans beteende — bönhörelsen prisar Guds godhet, icke den bedjande eller hans bön —, förklaringen ligger i Guds kärlek, i dess iver att öva barmhärtighet, där blott rum finns för dess gåva.

Det röjer, menar vi, bristande verklighetssinne att i samband med frälsningen hänvisa till kvalifikationer hos människan själv. Själv känner syndaren på annat sätt, han känner sig just som syndare. Hur skulle han med — även det ringaste — tal om kvalificerande förutsättningar hos sig själv kunna nå trygghet? Och hur skulle människans egen inställning kunna höja sig upp till frihet och oberoende, dessa dyrbara kännetecken på inställningens äkthet? Med dylikt tal skulle för övrigt såväl domen som nåden och frälsningen nivelleras. Ingendera skulle framträda ut ifrån sig själv, d. v. s. med sin utgångspunkt allenast i Guds agape. Vi ser hur tanken på villkorsställda kvalifikationer hos människan liksom låter allt råka på glid. Allt åter får sin fulla beskrivning, om frälsningen återföres allenast på Guds agape — just Jesu möte med syndare. Vi återkommer nedan till dessa förhållanden.

Och till slut: fortsättningen är början lik. Varje fortgående moment i helgelsens liv är liksom en historia för sig, dag för dag, därigenom också formande sig till ett levande helt. Det är tempelbesökens och den enskilda

andaktens, den dagliga tillgiftens och den dagliga upprättelsens erfarenhet. Motsatsen skulle innebära att Guds kärlek liksom upphörde i sin skapande-frälsande verksamhet, en motsvarighet till deismens tankegångar. Guds agape är icke mindre å färde under helgelsens fortgång än vid dess första tändande. Här gäller Paulus-ordet: Jag arma människa! Vem skall frälsa mig från denna dödens kropp? — Gud vare tack, genom Jesus Kristus, vår Herre! Och alltjämt gäller att gudskärleken vill helgelse, liv, tjänst inför Gud, att dessa ting har sin grund och förklaring i Guds agape, icke i något hos människan, liksom också att de själva faller utanför frågan om frälsningens begrundning. Det är alltsamman, dag för dag, gåvor av Gud. Det utgör jämte tillgifter för synd och brist frälsningens dagliga förnyelse, alltså icke grund för frälsningen utan frälsningen själv.

Ovanstående förhållande är orsaken till att syndarens inställning till Guds frälsningshandling med honom beskrives med *ordet tro, icke med gärning*. Den beskrives med orden *ånger och tro*, såsom dessa ord är förbundna med varandra i kristendomen. Den föres därmed över till en kategori, vars signum är att icke sortera under begreppet kvalifikation, värdighet, villkor, när fråga är om gudsförhållande och frälsning. Ånger i kristen mening är något totalt; den är syndarens vittnesbörd om sin tjänst under satans herravälde och om den tjänst, vilken syndaren under Guds fostran sträcker sig efter men icke har. Och den är ett ord om hans skuld inför Gud. Vi märker ångerns objektiva attityd. Den ångrande ser förvisso icke sin ånger som något slags grund för förlåtelse, då bleve den icke längre ånger. Liknande gäller tron, detta huvudord för den kristnes inställning. Tron mottager efter Guds löften, vad den ångrande ser hän emot men icke äger. I den mån tron ges prägel av värdighet, är den icke längre tro. Det är klart att ånger och tro innebär en under Guds kallande nåd framträdande ny inriktning hos människan. Men ingendera är någon förklaring till Guds frälsande handling med henne; de utgör tvärtom till sitt väsen ett förnekande av att frälsningens grund är att söka hos det egna subjektet. Det är därför som ordet tro i detta fall trätt i stället för termen gärning. — Och i likhet med vad vi tidigare framhållit: orden ånger och tro beskriver icke blott kristenlivets begynnelse utan ock dess fortsättning. Det tillhör troslivets fördjupning, att den troende alltmer inser sitt totala beroende av Guds nåd och kärlek.

Vi skönjer till sist i detta sammanhang det *väldiga, allt övergripande*

perspektiv, vari människan står inställd: i Guds tjänst eller djävulens. Den ångrandes stora fråga är: loss från syndens och djävulens herravälde, in i tjänsten under Guds vilja, in i gudskärlekens aktivitet. Det är fråga om objektiva förhållanden. Här framträder nu Guds stora frälsande löften: syndens skuldkonto överstrykes, och syndaren upptages trots sin synd till tjänst hos Gud. Det är gudskärlekens och trons möte. Förlossad från lagens och djävulens tyranni, fri från sig själv, införsatt i gudskärlekens art och uppgifter får syndaren gå in under tjänsten i Guds rike. Vi märker der troendes nya position, ljuset över de nya gärningarnas väg. Trots synden, som ständigt låder vid, har syndaren här att i frihet och oberoende fullgöra sin Herres vilja. Vi skönjer arten och storheten i den kristnes gärningar.

Från ovanstående, mera allmänna iakttagelse drives vi emellertid tillbaka till det *mera tillspetsade läge, varunder gudskärleken närmar sig människan*. Vi erinrar oss särskilt citatet tidigare här ovan: »Kärleken ställer inför ett antingen — eller. Det understryker därmed ytterligare, att agape icke är absolut indifferent i fråga om föremålets beskaffenhet.» Ett trotsande av kärleken leder ju till dom och förbannelse, ett ja till densamma betyder frälsning undan domen och förbannelsen. Har dock icke i enlighet med de citerade orden övergången från förbannelsen till nåd och frälsning ändå till slut sin förklaring i något hos människan? I själva mottagandet, hängivelsen, bifallet? Hur vill man eljest förstå densamma?

Det första som måste framhållas vid denna fråga är, att Gud från början vidtagit åtgärder för syndares frälsning, alltså med deras fullständiga dom och förbannelse som bakgrund och utgångsläge. Gud bevisar sin kärlek till oss däri att Kristus dog för oss, medan vi ännu voro syndare. Vi ser: Guds agape är å färde till vår frälsning, då det minst av allt kan vara fråga om värdighet från vår sida, då släktets tillstånd trotsar varje förklaring till kärlekens intresse för detsamma. Frälsningen i stort är ett övergripande vittnesbörd om att kärleken genombryter domen icke under aspekten av kvalifikationer från människans sida utan att detta har sin grund i kärleken själv, dess vilja till barmhärtighet. Och vid slutet av frälsningens historia, vid mötet med syndaren en för en, fullföljes allenast dess från början givna intentioner. Skulle här något hos syndaren utgöra grunden till kärlekens varkunsamhet, betydde detta ett upprivande av frälsningshistorien i dess helhet. Dess avslutning skulle motsäga dess början.

Men låt oss stanna med vår uppmärksamhet just vid detta möte. Vi

nämnde om kärlekens antingen — eller, om frälsning eller dom. Men se nu närmare, vad denna motsättning innebär! För den människa, som fått blicken öppnad för gudskärleken i sig, i själva dess normerande art, förlorar allt annat i betydelse. Att få ingå i dess liv och uppgifter, få förverkliga den, leva i den och av den är för henne den enda, stora frågan. Och vidare: att leva såsom hon nu gör, i utövningen av djävulens vilja, i tjänsten hos synden och gudsfientligheten, är hennes samlade olycka och skuld. Det är själva domen och förbannelsen. Tjänsten hos Gud eller tjänsten under syndens och djävulens herravälde, det är hennes antingen — eller. Ingenting vid sidan härav, ingenting mindre. Man vill markera detta. Just denna enda linje gäller det, denna enda motsats. Och vad människan vill i fråga om frälsningen är, som vi sade: loss från synd och skuld, in i lydnaden under gudskärlekens liv och syften. Vi såg nyss här ovan bilden av Guds agape, helt inställd på varkunsamhet mot syndaren. Här ser vi syndaren helt inställd på gudskärleken, att leva av den och i den, förverkliga den, tjäna dess syften. Detta är gudskärleken och tron, båda förgätande allt annat för resp. föremåls skull, i ena fallet för att giva, i andra fallet för att undfå. Vilken plats finns här för tanke på kvalifikationer? Det är sant, med sitt trotsande av gudskärleken står syndaren förvisso under dess dom. Men vi har redan sett, att kärlekens hela frälsningshistoria gäller just den dömde. Trängande igenom sin dom är Guds agape redo till förlåtelse. — Vi märker de stora, övergripande linjerna i gudskärlekens handlande med syndaren. Icke minst i dess antingen — eller. Här gäller verkligen ordet om »die verlorene Liebe», risken för gudskärleken att bli en förtrampad, förspilld kärlek. Men här framträder samtidigt den oändligt gripande möjligheten till omedelbar, självutgivande kristen gärning.

Med orden värdighet, beskaffenhet, villkor står vi långt på sidan om den ovan beskrivna verkligheten. Gudskärleken har med dessa begrepp förlorat draget av verklig självuppgivelse, av hel och full inställning på syndares frälsning. Och syndaren har gått miste om just detta drag i gudskärlekens liv och syfte; han laborerar med en gudskärlek, som kräver garantier för sin funktion. Härmed står samman, att vid sidan av Guds agape framträder andra egenskaper hos Gud, fristående i förhållande till Guds kärlek, stödjande denna med i förhållande till densamma yttre kompenstationer. Och människans blick söker sig gärna till de yttre kompenstationerna, svarande mot hennes »värdighet» och återgående på de nämnda

egenskaperna hos Gud. Fariseismens Gud och fariseismens fromhet har grövre eller finare former, men arten är en och densamma. Gudskärleken frånrövas på detta sätt makten i sig själv, och syndaren frånhändes sitt fäste allenast i gudskärleken, därmed också frälsningen i dess fulla, obemängda renhet. Vilken skillnad, vilket tackelse för kristendomens frälsningsbudskap! — En man som Rosenius visste att tala om gudskärlekens vandring från hjärta till hjärta, och alltid hette det därvid: om rum törhända finns. Motivet var icke: på grund av, utan: kanske, kanhända. Vi kommer att tänka på vingårdsmannens ord i Jesu liknelse i Luk. 13. kap. Det förra betraktelsesättet har sin aspekt förlagd före gudskärlekens möte med människan, det senare förlägger samma aspekt till detta möte. Och det har sitt märke från Luther och evangeliet.

Vi märker här kärlekens dialektik. Just till följd av den fullständiga oförbehållsamheten i gudskärleken blir den ock till fullständig dom över den som går densamma förbi. Den låter sig förspillas, begär ingenting för sig själv, däri ligger också dess totala dömande kraft. På liknande sätt med kravet, det är absolut, därför att kärleken ingenting fordrar för egen räkning. Frälsningens rikedom, kravets styrka och domens förkrosselse, allt beror av gudskärlekens fullkomliga självförgätnhet. Hur ofta har t. ex. icke Rosenius vädjande talat om den ökning av ansvaret, som tillkommit i och med Kristi fullbragta frälsningsverk. Trons antingen — eller var mer ödesmättat än gärningarnas, därför att Kristi frälsningsverk låg däremellan. Hans vädjan är en påminnelse om ett förhållande, som vi här ännu starkare, ja till det yttersta måste betona.

Vår sammanfattning på denna punkt blir sålunda, att gudskärlekens antingen — eller *icke betyder någon inskränkning* beträffande vad vi tidigare framhållit om Guds agape och dess möte med syndaren. Den låter tvärtom den förut givna bilden framträda ännu klarare. Ännu mer inträngande röjer sig gudskärlekens ömmande, ivriga barmhärtighet mot syndaren till förlåtelse och nytt liv. Kärleken tränger igenom domen, den ger utan människans förskyllan eller värdighet. Denna kärlekens hållning är för den troende från tid till tid hela hans trygghet och livsgrund. Ty städe är synden med i den kristnes liv, icke minst i hans gudsförhållande, där naturliga synpunkter envist håller sig kvar. Men ständigt på nytt möter gudskärleken med tillgift och förnyad kraft till lydnad. På detta sätt blir gudskärlekens antingen — eller något i grunden alltjämt för handen och sam-

tidigt en konkret, sammanträngd bild av gudskärlekens och trons möte i frälsningen. Vi skönjer blott tydligare storheten i den kristnes gärningar.

Men icke alla varda frälsta. Vi tänker på det sista av de tidigare nedskrivna citaten: Det är i någon mening »förknippat med vedergällning, med ofrånkomliga verkningar, ifall kärleken avvisas. Därmed är i själva verket sagt, att kärleken ej alltid behåller sista ordet över en människa». Här tänkes alltså gudskärleken träda åt sidan, och människans avvisande av kärleken leder — låt vara i högst allmän form — till en av kärleken oberoende vedergällning. *Det eskatologiska skeendet* skulle alltså enligt citatet gendriva vår tes om Guds agape såsom i sin gärning utan grund i människans beskaffenhet.

För att få utgångspunkt för vår framställning rörande detta påträngande spörsmål, måste vi upprepa några ord från det föregående. För den människa, som fått blicken öppnad för gudskärleken i sig, i själva dess normerande art, förlorar allt annat sin betydelse. Att få ingå i dess liv och uppgifter, få förverkliga den, leva i den och av den är för henne den enda stora frågan. Och att däremot leva i utövningen av djävulens vilja, i tjänst hos synden och gudsfientligheten är för henne människans samlade olycka och skuld. Vi fixerade också domen. Den är domen från en kärlek och godhet, som icke söker sitt eget, som ingenting alls begär för egen del. Just i detta drag ligger, sade vi, domens förkrosselse. Det är liksom en dom från Honom, som ingen dom begär. Har vi icke märkt undertonen i bibelns doms- och strafford om den vända, mänskligt talat, som det kostar Gud att låta domen gå ut över människorna. Och har vi icke inför detta drag hos Gud förnummit, hur domen växer i styrka? Också om detta sista har bibeln vädjande ord.

Med ovan angivna utgångspunkter framträder för vår blick en helt annan konstellation än den yttre vedergällningens. Själva gudskärlekens väsen, d. v. s. det innersta hos Gud, förbjuder tanken på yttre straff, dess art är ju självutgivelse och varkunsamhet utan någon gräns. Vi drives från det yttre till det inre, till kärleken själv. Här är platsen för förlåtelse och nyfödelse. Men här är ock platsen för krav och dom. Och här är slutligen också platsen för den avgörande domen, vilken i och med förhårdelsen i slutlig mening vilar över otrons människa. Domen är, som vi förstår, av inre art, ansvar, anklagelse, skuld inför den gudskärlek, vars hela art är barmhärtighet och självförglömmelse. Domen är på detta sätt djupt fördold

i kärleken, men den är samtidigt den mest skakande verklighet. Den är dialektiskt förankrad i en kärlek, som ingenting begär för sig själv; just häri har domen sin styrka. Detta betyder också till sist, att domen förutsätter gudskärleken i denna dess självutgivande och därför normerande art. Skulle gudskärleken icke i någon dess form behålla »sista ordet över en människa», så skulle också dess dom över henne upphöra.

Ovanstående om domens plats och art stämmer helt med vad vi framhållit om den troendes inställning. Den troende är ju med förbigående av allt yttre burden vid Guds kärlek och godhet, har häri hela sin gåva och uppgift. Inför kärlekens offer förnimmer han dess uppfordran, anklagelse, dom. Yttre följder kommer härvid i fråga allenast som vittnesbörd om synd och skuld. Detta är också bilden av förhållandet, eskatologiskt sett. Ty ordet förhärdelse talar dock om att människan i någon mening ser Guds kärleks rikedom och tillsluter sitt inre för dess uppenbarelse. — Vi menar alltså ivrigt, att gudskärleken även vid förhärdelsen bevarar sin art av restlös, till det yttersta gående självutgivelse och varkunsamhet. Vi menar att också domen, rätt fattad, vittnar om denna kärlek.

Men domen över synden berör ju också det lekamliga livet. Också detta når förtappelsen. Dess möjligheter, rent lekamtligt sett, är därmed hämmade, begränsade. Det kan alltså här synas, som om gudskärleken inte längre fullföljde sin art av varkunsamhet, som om Gud verkligen överginge till yttre vedergällning. Men låt oss närmare fixera, vad det i detta fall rör sig om! Vi har ju på det starkaste framhävt, att för den av gudskärleken vunna, troende människan mister allt yttre sin betydelse. Allt koncentrerar sig till gudskärleken och dess förverkligande. Synden får ut ifrån detta förhållande hela sin innebörd. Liksom domen och förbannelsen. Endast som vittnesbörd om synden och domen, s. a. s. inkarnationer av desamma, kan yttre förhållanden i detta fall komma i fråga. Hur skulle med denna syn kroppslig nivellering och kroppsligt lidande kunna få ställning av vedergällning, d. v. s. av ekvivalens till synden? Den fallna människan kan uppfatta det så, icke den som förnimmer syndens onda i sig.

I själva verket står vi i och med syndens nedbrytande följder för kroppslivet inför samma gudskärlekens och domens inre dialektik, som vi vid frågan om domens innebörd nyss här ovan berörde. I båda fallen hämtar domen och förbannelsen sin kraft av att gudskärleken till det yttersta fullföljer sin art av förbarmande och självutgivelse. Det ger, sade vi, dess dom över synden dess totala dömande kraft, det ger också det lekamliga

livets nivellering till följd av synden hela dess märke. Såsom vittnesbörd om synden talar den ju om synden, bär just dess märke. Jämför blott härtill martyrerernas lidande! — Och med detta är vi framme vid vad vi kanske framför allt vill understryka vid vår nu berörda viktiga fråga. Kroppslivets begränsning till följd av synden är från en sida sett med all tydlighet en gudskärlekens handling. Ty så hindras syndens fortgång, då ingen annan väg står öppen. Så beredes i förtäckt form rum för kärleken. Vi menar: vi möter här i stort en motsvarighet till Jesu radikala ord i Bergspredikan om ögat och handen. Dessa ord talar förvisso om domen och förbannelsen över kroppslivet, statt i syndens utövning. Men de talar därjämte om kärleken, anger en kärlekens åtgärd för att förekomma synd. Måste vi icke på liknande sätt räkna med gudskärleken i de hinder i stort, som genom syndens nivellering av det lekamliga livet sättes för synden själv? Det kan delvis skönjas i människoliv och historia redan här i tiden; det framstår för tron såsom en Guds totala åtgärd, eskatologiskt sett. — Och härmed kommer vi till vår sista tanke i fråga om gudskärlekens art och handling med hänsyn till den förhårdade, slutligt dömd. Gudskärleken vill i detta läge icke lidande och hämnd. Den är visserligen hindrad i sitt frälsande syfte. Men den vill ännu ömhet och varsamhet med den dömd. Enligt ordet: han låter ju sin sol gå upp över både onda och goda. Så hänvisar Jesus själv till gudskärlekens hållning, vill komma oss att se dess rikedom. Det är på detta sätt gudskärleken, såsom vi menar, även eskatologiskt fullföljer sin art, samtidigt behållande domen över otron och förhårdelsen. »Die verlorene Liebe» är från denna synpunkt liksom *en yttersta form för kärlekens handlande*.

Vi sammanfattar vad vi framhållit om gudskärleken och tron i deras inbördes förhållande. Vi *fasthåller alltigenom gudskärlekens art av självutgivelse*, d. v. s. vilja till tillgift och nytt liv för syndarens räkning och detta utan all hans förskyllan eller värdighet. Och vi ser *tron såsom ett häremot svarande undfående av frälsningens fria gåva*, varvid tron alltså står som motsats till gärning eller värdighet. *Domen över otron och förhårdelsen betyder icke någon gensaga* mot denna beskrivning av Guds agape, den är tvärtom till hela sin innebörd *ett på sitt sätt högsta vittnesbörd om en kärlek*, som till det yttersta bevarar sin vilja till frälsning och till varkunsamhet.

Denna kärlekens självutblottelse är *tillika dess storhet*. Allt hos Gud, alla övriga egenskaper har sin bestämmelse i Guds agape. Just såsom under-

ordnade kärleken, icke stödjande densamma, visar de kärlekens storhet. Och den troende är i frihet bunden vid samma Guds agape, i fri lydnad inställd i dess aktivitet. Allt hos honom av — även lekamliga — gåvor från Gud får sin mening i denna lydnad. Så ser vi Guds kärlek och godhet, och samtidigt framträder arten och storheten i den kristnes gärningar.

Med ovanstående som totalbild av det kristna gudsförhållandet kommer, såsom vi antytt, den kristnes gärningar i sitt rätta ljus. Och då vi här talar om den kristnes gärningar, så menar vi allt den kristnes handlande, *bela hans handlingsliv* i fri, omedelbar lydnad för Guds vilja. Det går en linje uppåt mot Gud; vi har nämnt om trons mottagande av tillgiften för skulden och av det nya livets gåva. Det är trons första stora handling, ett människans svar på Guds frälsningskärlek. Men här anmäler sig hela den troendes gudsförhållande, hans bön och tillbedjan och tacksägelse, hans allt djupare inträngande i Guds ledning av människan och i frälsningens hemlighet. Vi möter här vad vi kunde kalla trosgärningar i särskild mening. Bredvid denna såsom den första och grundläggande kommer så den andra lika viktiga: nästankärlekens stora linje. Här manifesterar sig den kristnes liv i viss mening ännu konkretare. När vi talar om lydnad mot Guds vilja, om tjänsten i Guds rike, så menar vi hela den kristnes aktivitet. Vi tänker på hans svar inför Guds godhets uppenbarelse och på hans ingående i Guds syfte utåt mot människorna. Och i detta senare ser vi liksom tjänstens mest konkreta utformning. Alldeles som Jesu tjänst i allra egentligaste mening är ett fullföljande av Guds vilja för människornas räkning, ett den omedelbara lydnadens offer dem till godo.

Den kristnes gärningar uppkallar, som vi ju märkt, *en dubbel utsaga*. I frälsningshänseende, såsom *grund för frälsningen är den kristnes gärningar utan all vikt*. De är över huvud i denna mening icke syftesbestämda. Här gäller endast och allenast Guds oförskyllda kärlek och godhet. Detta är förhållandet i kristenlivets begynnelse, och det är fallet också i fortsättningen, där varje nådens dag blir till ett trons möte med Gud i begynnelsens tecken. Troslivets fortgång är, såsom vi sagt, i grunden icke något nytt i jämförelse med dess början; den innebär en fördjupad syn på den egna synden och det oförskyllda i Guds kärlek och nåd. Och ävenledes — lika viktigt att framhålla — en fördjupad syn på den nya inriktningens, det nya livets rika innebörd och uppgifter.

Men den kristnes gärningar driver samtidigt till en helt motsatt be-

skrivning. I deras egenskap av *en frälsningens gåva och följd, av en Andens skapelse har vi allenast att med all kraft betona gärningarna*. Den troendes gärningar är ingenting mindre än en den troendes ingående i Guds kärleks och godhets aktivitet, fria som denna från varje bihänsyn för egen räkning, helt inställda på sitt föremål. Detta är helgelsens liv. Så förhåller det sig beträffande de gärningar, som mera tillhör trons liv, så ock i fråga om de mot nästan formade gärningarna, till vilka vi i denna allmänbeskrivning närmast håller oss. Man kan förvisso icke tala högt nog om den kristnes gärningar, om de blott får vara vad de är, ett Guds framträdande på jorden, en följd av Guds möte med den troende. Vetten I då icke att eder kropp är ett tempel åt den helige Ande...? Det är själva *arten*, som i första hand lockar till uppmärksamhet. Och till pris och beröm. Vi tänker naturligtvis på vår Herre Kristus, hos vilken ord och handling inför Gud och människor har denna självförglömmelsens prägel, så enkelt och så omedelbart trädande in i mänskliga förhållanden men så höjda över naturliga tycken och avsikter. Just denna art bestämmer den kristnes gärningar, hans ögonmärke är själva handlingen i hjälpens tecken, i den efter Kristi syfte med människan tjänande kärlekens tecken. Just detta är hans intresse, hans lidelse. Det är ingen blott stämning, en sabbatsdag, ett fromt tempelbesök, det är ett personligt engagemang. Den kristne vill helt enkelt föra ut Kristi gärningar, kanske rättare Kristi andeliv i världen.

Men också *aktiviteten som sådan* avlockar beröm. Dessa av Kristus präglade handlingar måste — lydnadens fria tvång! — ut i världen i de smärre och större sammanhang, som kallar på dem. En miljonhövdad skara av kristna, fylkande sig kring sin Herre i samma handlingsberedskap, samma beredvillighet som han ägde, det är bilden av den levande kristendomen. Det är sant, man förnimmer omedelbart tvekan. Träffar bilden verkliga förhållandet? Och dock, mitt i all försummad, nivellerad kristendom framträder bilden som något påtagligt, verkligt. Den omstrålas ibland på ett särskilt sätt av himmelens ljus, ljuset från Kristi förklarings berg. Man tänker på Paulus' ord: . . . nu lever icke mer jag utan Kristus lever i mig, och på hans i enlighet härmed formade liv, där gärning lägges till gärning, tills hans kallelsets verk nått sin fullbordan, och där samtidigt arten av densamma får sitt uttryck i orden: Ja, jag skulle önska att jag själv vore förbannad och bortkastad från Kristus, om detta kunde gagna mina bröder, mina fränder efter köttet. Ty Paulus' tjänst också bland

andra folk synes ju icke mindre helhjärtad. Och detta ljus skimrar åter och åter över kristna människors liv fram till vår tid. De är kanske få bland många, dessa människor, men de visar att Kristi uppståndelses kraft är en verklighet i denna värld. Till kristendomen hör icke blott ordet och sakramenten, dit hör ock de genom dessa nådens medel för Kristus vunna och verksamma människorna.

Emellertid, från Paulus har vi ju ock en annan beskrivning av helgelsens liv: Ja, det goda som jag vill gör jag icke; men det onda som jag icke vill, det gör jag. Med det *nya livets förhandenvaro börjar striden* mellan den gamla och den nya människan, mellan anden och köttet. Vi har förut antytt detta. Det nya är på varje punkt en tillbakahållen verklighet. Det är ingen tillfällighet att just Paulus har så smärtfyllda ord om denna sak. Just arten i första hand gör, att det hos den kristne är en inställning, ett liv i kamp. Städse vill de naturliga synpunkterna tränga i förgrunden. Städse förnekar han sin Herre och Mästare, genom fåkunnighet, genom felsteg och tröghet, även intensiteten brister. Den troende förnimmer sig på detta sätt långt tillbaka, icke minst i jämförelse med den icke kristne: han vet sig ha fått så mycket och givit så litet tillbaka. Vem har fått en sådan tjänst sig ombetrodd som han och sköter sin tjänst så illa! Själva tjänstens höghet kommer dess försummelse och synd att träda i dagen. Sådan är helgelsens dubbelverklighet. Den troende har i sin helgelse en sin rikaste och högsta tillgång, en fri och öppen tjänst inför Gud, men den är en av synden i den troendes liv hindrad, tillbakahållen storhet.

Den kristne har i själva sin situation en faktor, som på sitt sätt kommer honom att inse, att »gärningarna» icke är någon väg till Gud. Synden i hans liv blir för honom ett ständigt vittnesbörd om ett mer omfattande förhållande: att anse »gärningar» som frälsningsväg är att över huvud missförstå såväl gärningarna som frälsningen. Den troendes gärningar utgör jämte tillgiften för synd och skuld själva frälsningen, men frälsningen är av Gud genom vår Herre Jesus Kristus. Den troendes rätta gärningar har sin förklaring i det ord, som undan syndan och domen är den troendes tillflykt och som samtidigt står som protest mot all, även den mest förfinade gärningslära, nämligen ordet tro. Ty tron vilar allenast vid Guds kärleks och godhets uppenbarelse i Jesus Kristus, vår Herre.

TEOLOGISK LITTERATUR

UR TIDSKRIFTERNA 1955

Kyrkohistorisk Årsskrift (Uppsala), årgång 55 — tillika hyllningsskrift från Svenska kyrkohistoriska föreningen till professor G. Westin på 65-årsdagen — innehåller bl. a. en undersökning om Laurentius' av Vaxala Summula och den kanoniska rätten. Förf., C.-G. Andrén, granskar bl. a. ett hittills obeaktat exemplar av skriften, förvarat i K. B., och framhåller, att Summula till sin huvudpart visar sig vara en samling av uttalanden och regler hämtade från den kanoniska rätten, avsedd som en handbok för den prästerliga tjänsten. Om svensk praxis ger därför boken ej säkra upplysningar. — Gaston Backman skriver om Tempelherreorden och E. Louis Backman om Orienteringen av Vadstena klosterkyrka, en artikel, som också innehåller intressanta upplysningar om motiveringen för kyrkornas orientering i öster—väster. — G. Wieselgren polemiserar mot G. T. Westin (Lund) angående Sten Sture den yngres relationer till kyrkan. — G. Hillerdal publicerar en detaljundersökning till frågan om Luthers syn på rätten till motstånd mot kejsaren, Luther och tysk evangelisk politik 1530. — K. Westman Berg skriver om Systemerna i Brödraförsamlingen, A. Palmquist om Evangeliskt sinnad katolicism under ultramontanismens tid. — N.-A. Bringeus' bidrag, Julottan i Lunds stift, belyser bl. a. med statistiskt material julottesedens framväxt och utbredning. — Slutligen skriver Gottfrid Carlsson om Paris—Uppsala. Ett stycke tidig svensk universitetshistoria, och Å. Andrén publicerar en bevarad synodalakt från Linköping 1590. — En rikhaltig recensionsavdelning samt en förteckning över G. Westins kyrkohistoriska författarskap (upprättad av O. Odenius) ingå även i denna årgång.

Ny kyrklig tidskrift (Uppsala), årgång 24, erbjuder ett par översiktsartiklar av intresse. S. von Engeström recenserar några samtida arbeten på etikens område (R. C. Mortimer, Christian Ethics, P. Ramsay, Basic Christian Ethics, H. Thielicke, Theologische Ethik I). Å. V. Ström behandlar Nytestamentliga huvudfrågor i nyare litteratur (forts.), varvid

arbeten av C. Edlund, H. Ljungman, M. Magnusson, R. Josefsson recenserar. En översikt över arbeten på den praktiska teologiens område lämnas av Å. Andrén. — R. Josefsson tar upp frågan om Kristendomen och sanningsproblemet, H. Schlyter skriver om Församling och mission med särskild hänsyn till Holland, H. Fagerberg om Prästen och församlingen i Gamla kyrkan, S. Göransson om Prästutbildningens omläggning under 1800-talet. H. Wentz beskriver den isländska kyrkohandboken. H. Lyttkens behandlar predestinationsproblemet framför allt hos Thomas och Luther i en uppsats med rubriken Guds suveränitet och människans ansvar, där han kommer till resultatet, att Thomas närmast företräder den augustinsk-lutherska linjen i denna fråga. — Slutligen skriver Y. Rudberg om Prästgärningen som livskall.

Årgång 28 av *Kristen Gemenskap* (Uppsala) behandlar i ett par olika uppsatser de ekumeniska frågorna i Finlands kyrka. S. Estborn skriver om Förhandlingarna mellan lutheranerna och Sydindiska kyrkan, L. Thunberg om Evanston i katolsk belysning, en översikt över romersk-katolska referat och artiklar om Evanston-konferensen. Bland artiklar utan direkt samband med de ekumeniska frågorna märkes en översikt över Aktuella problem inom äktenskaps- och familjerätt av S. Hellsten. Han kommer där bl. a. in på frågan om kyrkan och rätten, ett problem som också behandlas i en uppsats av J. B. Hygen om Retten, samfunnet og den enkelte, samt i ett föredrag av A. Lassen (Köpenhamn), Kan kristne krav stilles til politik? — B. Hoffman publicerar en skildring av Hem, skola och kyrka i Östtyskland, O. Godal framlägger en del synpunkter på de franska arbetarprästererna. — Som vanligt innehåller årgången en utförlig samling rapporter och notiser från det ekumeniska arbetet.

I *Credo* (Uppsala), årgång 36, skriver bl. a. M. de Paillerets om Paul Claudel, S. Stolpe och J. Gallén om Erik den helige. G. Wallquist recenserar L. Boyer, Du protestantisme à l'Église och J. Gerlach — med stort erkännande — A. Palmquists avhandling om den romersk-katolska kyrkan i Sverige efter 1781.

I *Dansk teologisk tidsskrift* (Köpenhamn), 18. årgången, publicerar J. Munck tvenne föreläsningar, Paulus og Jerusalem samt Paulus for kejseren. E. Hammershaimb redogör för To nye samlinger aramaiske dokumenter fra 5. årh. f. Kr. — två nyligen publicerade utgåvor av egyptiska papyri med arameisk text. S. Holm-Nielsen skriver om Den

gammeltestamentlige salmetradition. En grundfråga i occamismens teologi behandlas av L. Grane i uppsatsen Gabriel Biels lære om Guds almagt. Förf. menar, att occamismen kan betraktas ej blott som en upplösning av skolastiken utan också som ett försök att fullfölja den augustinska linjen i medeltida tradition. — N. H. Søe behandlar Wingrens opgør med Nygren, Barth og Bultmann. Också ett svenskt bidrag förekommer: B. Gustafsson, Småkyrkorörelsen i samhällshistorisk belysning. Bland recenserade arbeten märkas Å. Andréns bok om Nattvardsberedelsen 1952 (L. Brøndum) och H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (H. Koch).

Norsk teologisk tidsskrift (Oslo), 56. årgången, h. 1—2 utgör en festskrift till professor S. Mowinckel med talrika bidrag från forskare av olika nationalitet (samtliga artiklar äro på tyska, engelska eller franska). Det skulle föra för långt att här räkna upp alla de specialstudier, som ingå i denna skrift: bl. a. skriver N. A. Dahl om The Origin of Baptism, R. Gyllenberg om Kultus und Offenbarung, Joh. Lindblom om Der Eckstein in Jes. 28, 16, Joh. Pedersen om The Fall of Man och E. Sjöberg om Justin als Zeuge vom Glauben an den verborgenen und den leidenden Messias im Judentum. — I årgångens övriga häften skriver bl. a. A. Kapelrud om Pentateuch-problemer samt E. Eriksten om begreppet humiliatio i Luthers de servo arbitrio. En längre undersökning om Itinerariet i Apg. publiceras av A. Kragerud. S. Mowinckels artikel Israelitisk-judisk kongekronologi (i anslutning till E. R. Thiele, The Mysterious Numbers of Hebrew Kings) summerar på ett överskådligt sätt de resultat man nu har nått fram till i fråga om dateringen i den israelitisk-judiska kungalängden i G. T.

Tidsskrift for teologi og kirke (Oslo), 26. årgången, behandlar i ett par artiklar frågor kring bibeluppfattningen: O. Moe skriver om problemet skrift och tradition, T. Osnes om Realistisk bibeltenkning — en plasering og vurdering. I anslutning till Birkeland, The Language of Jesus skriver S. Aalen om Jesu morsmål. I övrigt märkes en uppsats om Regeneratiobegreppet hos de eldste latinere av L. J. Danbolt, en undersökning om »dualism» och »monism» hos Schleiermacher (under rubriken »Manichäismus» og »Pelagianismus») av P. Lønning. En diskussion om »Etterkonsekrasjonen» mellan B. Skard och C. Fr. Wisløff publiceras i denna årgång, som också har en rikhaltig samling recensioner (bl. a. av Cull-

mann, Traditionen, Nyman, Kyrkotjänarens nattvardsgång, Percy, Die Botschaft Jesu, Josefsson, Bibelns auktoritet och Wingren, Teologins metodfråga).

BENGT HÄGGLUND.

*

Evangelische Theologie (München), huvudorgan för den barthianska falangen inom tysk teologi, innehåller såväl artiklar med vetenskaplig inriktning som predikningar. Tidskriftens betydelse och vetenskapliga nivå har sjunkit under de sista åren. Här omnämnes endast de mera vetenskapliga uppsatser, som ingå i årg. 15. H. 1: Th. F. Torrance, Die Versöhnung und das Eine-Sein der Kirche (utvecklar läran om kyrkan utifrån kristologien och begreppet analogia Christi); A. Runestam, Die heutige schwedische Kirche und Theologie (översättning av »Svensk kyrka och teologi i dag», 1953). — H. 2: H. Diem, Die Schriftauslegung als der theologische Ort des dogmatischen Denkens; R. Mehl, Zur Bedeutung von Kultus und Sakrament im Vierten Evangelium. — H. 3: Chr. Müller, Vom Gewissen bei Pascal und Kierkegaard. — H. 4/5: Ett »Sondernummer», som utkom med anledning av 10-årsdagen av Dietrich Bonhoeffers avrättning i koncentrationslägret Flossenbürg. Det behandlar under olika aspekter Bonhoeffers betydelse som teolog och återger vid slutet en intressant brevväxling mellan Barth och Bonhoeffer. — H. 6: E. Schweizer, Die Bekehrung des Apollos, Ag. 18, 24—26. — H. 7: H.-J. Kraus, Die prophetische Botschaft und das soziale Unrecht Israels. — H. 8/9: O. Michel, Der »historische Jesus» und das theologische Gewissensproblem (är en kritisk uppgörelse med M. Kählers teser); K. G. Steck, Das Selbstverständnis der römischen Kirche. — H. 10: H. W. Wolff, Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie. — H. 11: H. Diem, Dogmatik und Existenzdialektik bei Sören Kierkegaard. — H. 12: H. Benckert, Das Gebet als Gegenstand der Dogmatik; E. Schweizer, Röm. 1, 3 f. und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus.

**Theologische Rundschau* (Tübingen) N. F. är en recensionstidskrift som utges av R. Bultmann och E. Dinkler. Den har sitt särskilda värde genom de stora samlingsrecensionerna, vilka behandlar de sista årtiondenas teologiska litteratur från bestämda historiska, exegetiska och systematiska synpunkter. På det sättet blir det möjligt att studera problemutvecklingen

* Asterisk framför namnet på en tidskrift betyder att samtliga artiklar förtecknats.

på enskilda områden. För att underlätta detta studium hänvisar recensionsartiklarna ofta till tidigare litteraturöversikter som gäller samma eller liknande tema. Ärg. 23 innehåller följande bidrag: H. 1: J. J. Stamm, Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung; G. Harbsmeier, Gottesdienst und Geschichte (Fortsetzung). — H. 2: W. Holsten, Die Missionswissenschaft der letzten Jahre. — H. 3: R. Bultmann, Zum Thema: Christentum und Antike; H. Thyen, Die Probleme der neueren Philo-Forschung; H. Karpp, Neue Konstantin-Darstellungen; K. E. Løgstrup, Systematische Theologie I (behandlar Bultmanns uppsatsband »Glauben und Verstehen«, Bd. II, 1952 från systematiska synpunkter).

**Kerygma und Dogma* — Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre (Göttingen) är namnet på en nyutkommen tyskspråkig tidskrift, som bl. a. medvetet vill bidra till kontakten mellan skandinavisk och kontinental teologi (bland utgivarna förekommer många skandinaviska namn: N. A. Dahl, R. Josefson, A. Lauha, R. Prenter, K. E. Skydsgaard och G. Wingren). Den utgör ett organ för en betydande grupp av ledande teologer, som ej tillhör någon av teologkretsarna kring Barth eller Bultmann, och vars positiva målsättning är en enhet mellan teologisk forskning och kyrklig lära. Tidskriften är icke konfessionsbunden men bär dock i hög grad luthersk prägel. I årg. 1 ingå följande arbeten: H. 1: E. Schlink, Weisheit und Torheit (handlar om Luthers Heidelbergdisputation 1518); G. Gloege, Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem; R. Prenter, Das Augsbургische Bekenntnis und die römische Messopferlehre; P. Brunner, Charismatische und methodische Schriftauslegung nach Augustins Prolog zu De doctrina christiana; W. Joest, »Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit« (ger en kritisk analys av Gogartens bok). — H. 2: P. Brunner, Charismatische und methodische Schriftauslegung nach Augustins Prolog zu De doctrina christiana (slutet av uppsatsen i häfte 1); N. A. Dahl, Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem; O. Cullmann, Zur Frage der Erforschung der neutestamentlichen Christologie (anger plats och metod för en nytestamentlig kristologi); R. Mehl, Das ethische Problem in der französischen Existenzphilosophie. — H. 3: K. E. Skydsgaard, Schrift und Tradition; E. Kinder, Der Gebrauch des Begriffs »ökumenisch« im älteren Luthertum; E. Schlink, Christus und die Kirche (fixerar 12 teser för ett ökumeniskt samtal med den katolska kyrkan); W. Leibrecht, Philologia Crucis (behandlar G. Hamanns tankar om Guds språk). — H. 4: E. Ellwein, Das Rätsel von Römer VII; W. Joest,

Paulus und das Lutherische Simul Justus et Peccator; E. Reisner, Bei den Verkehrten bist du verkehrt (en filosofisk-teologisk meditation). — I slutet av tredje häftet ger F. Lau en utförlig recension av G. Hillerdals avhandling Gehorsam gegen Gott und Menschen.

Zeitschrift für systematische Theologie (Berlin) utkommer numera mycket sporadiskt och företräder under C. Stanges ledning i rätt hög grad äldre tysk tradition från tiden före den dialektiska teologiens genombrott. Årg. 24, h. 1 innehåller: A. Köberle, Die konfessionelle Ausprägung des christlichen Ethos; S. Holm, Mythos und Kultur in Grundtvigs Kirchenliederdichtung; Fr. Müller, Berufung und Erwählung; R. Vetter, Die Religionsphilosophie bei Carl Stange.

Theologische Literaturzeitung — Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft (Halle—Berlin) intar en ledande ställning bland alla tyskspråkiga teologiska tidskrifter. Den recenserar årligen en mycket omfattande litteratur, vartill kommer att även artiklarna ofta fungerar som litteraturöversikter. Medarbetarna är nästan uteslutande professorer. Bland recenserade verk i årg. 80 förekomma också några svenska: G. Wingren, Gott und Mensch bei Karl Barth (O. Weber, H. 1); P. Boreman, Laestadianismen (Fr. Ostarhild, H. 4); R. Bring, Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie (W. v. Loewenich, H. 9) och M. Nilsson, Religion as Man's Protest against the Meaningless of Events (G. Mensching, H. 9). Bland viktigare artiklar i denna årg. märkes: H. 1: L. Rost, Gruppenbildungen im Alten Testament; D. Müller, Die Zukunft der Pastoraltheologie. — H. 2: H. Lilje, Der theologische Ertrag der Weltkirchenkonferenz von Evanston; H. Urner, Liturgie ohne Liturgismus. — H. 3: A. Oepke, Kann die Auslegung der Abendmahlstexte für das Abendmahlsgespräch der Kirche hilfreich sein?; P. Winter, Zum Verständnis des Johannes-Evangeliums. — H. 4: H. Langerbeck, Zur Theologie der frühen griechischen Denker (anmäler W. Jaegers likalydande arbete); S. Mowinckel, Zur Geschichte Israels; L. Rost, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palestina neu gefundenen hebräischen Handschriften. — H. 5: O. J. Mehl, Das »Versperale et Matutinale» des Matthaëus Ludecus (1589). — H. 6: O. Michel, Zum Hebräerbrief. — H. 7/8: E. Kinder, Grundfragen ökumenischer Problematik; H. Bardtke, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palestina neu gefundenen hebräischen Handschriften. — H. 9: W. Trillhaas, Vom geschichtlichen Denken; R. Bultmann,

Zur Johanneischen Tradition (recension av B. Noack's likalydande arbete). — H. 10: N. Parijskij (Leningrad), Das orthodoxe Verständnis von der Kirche; H. Jänicke, Die Kirche und die Welt der Arbeit. — H. 11: N. H. Søre, Das Problem einer evangelischen Religionsphilosophie; E. Fascher, Zur Taufe des Paulus. — H. 12: H. Thielicke, Erwägungen zu Bultmanns Hermeneutik.

Verkündigung und Forschung (München) är titeln på en recensionstidskrift, vars senaste häfte (1956) består av en rad efter de skilda teologiska disciplinerna grupperade samlingsrecensioner av huvudsakligen tysk teologisk litteratur från 1953—1955. E. Berggrav, Der Staat und der Mensch och O. Pettersson, Chiefs and Gods är de enda skandinaviska arbeten som anmäles.

**Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Tübingen) är en tidskrift av hög vetenskaplig nivå, som bl. a. visar Bultmanns inflytande på den kontinentala exegetikens och systematikens frågeställningar. Årg. 52 innehåller följande bidrag: H. 1: K. Koch: Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?; H. Rückert, Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation; E.-W. Wendebourg, Die heilsgeschichtliche Theologie J. Chr. K. v. Hofmanns in ihrem Verhältnis zur romantischen Weltanschauung; K. E. Løgstrup, Ist die ethische Forderung durch ihre Radikalität destruktiv? — H. 2: F. Maas, Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung; G. Schille, Das Leiden des Herrn; E. Haenchen, Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte; G. Rosenkranz, Wege und Grenzen des religionswissenschaftlichen Erkennens. — H. 3: W. Marxsen, Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus; W. Trillhaas, In welchem Sinne sprechen wir beim Menschen von »Natur«?; G. Ebeling, Die »nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe« (behandlar D. Bonhoeffers teologiska program); H. Buhr, Der Fürst des Fests (randanmärkning till en teologisk Hölderlin-interpretation).

**Theologische Zeitschrift* (Basel) är en tidskrift av internationell karaktär, men representerar framför allt reformert-schweizisk teologi. I slutet av varje häfte ges en värdefull fortlöpande tidskriftöversikt över en rad av de viktigaste protestantiska teologiska tidskrifterna (även skandinaviska). I årg. 11 ingå följande artiklar: H. 1: M. Barth, Die Methode von Bultmanns »Theologie des Neuen Testaments« (uppvisar att B. arbetar med minst fyra olika metoder); M. Rissi, Die Menschlichkeit Jesu nach

Hebr. 5, 7 und 8; M. A. Schmidt, Augustins »Bürgerschaft Gottes«. — H. 2: C. A. Keller, Das quietistische Element in der Botschaft des Jesaja (med »kvietism» menas här att vänta och hoppas på Jahve och hans verk); R. Morgenthaler, Statistische Beobachtungen am Wortschatz des Neuen Testaments; H. Ott, Existenziale Interpretation als Problem der christlichen Predigt. — H. 3: G. Fohrer, Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea; A. Gilg, Die Petrusfrage im Lichte der neuesten Forschung (recenserar Cullmanns, Heussis och Karrers böcker om Petrus); E. G. Rüschi, Christliche Motive in der Dichtung Eduard Mörikes. — H. 4: K. Press, Die eschatologische Ausrichtung des 51. Psalms; H. Kraft, Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus; O. Eggenberger, Die Geistestaufe in der gegenwärtigen Pfingstbewegung; W. R. Farmer, The Economic Basis of the Qumran Community. — H. 5: D. H. Wallace, The Semitic Origin of the Assumption of Moses; W. Bieder, Das Geheimnis des Christus nach dem Epheserbrief; F. Bednár, Die erste Abendmahlsagende der böhmischen Brüderunität; W. Frei, Charles Baudelaires Gedicht »Le rébelle«. I häfte 5 ger dessutom B. Reicke en utförlig recension av G. Wingrens »Teologiens metodfråga«. — H. 6: E. Bammel, Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1. Kor. 15, 1—11; H. Fast, Neues zum Leben Wilhelm Reublings; W. A. Schulze, Gott und Mensch. Zwei Studien zum deutschen Idealismus (behandlar Kants, Schellings och Hegels tolkning av Gen. 3 och avvisar J. Koppers påstående, att den äldre Kant skulle ha accepterat det ontologiska gudsbiset); D. Ritschl, Kierkegaards Kritik an Hegels Logik.

Theology Today (Princeton) är en kongregationalistisk tidskrift. Bland artiklarna i vol. 12 märkes: Ph. Brooks, A Sermon on the Nature of the Church; J. C. Bennett, Are Three Tests of Revelation? (H. 1) — R. G. Smith, The Religion of Martin Buber (H. 2) — N. Thulstrup, Theological and Philosophical Kierkegaardian Studies in Scandinavia, 1945—1953; H. Høirup, Grundtvig and Kierkegaard: Their Views of the Church (H. 3).

**The Journal of Religion* (Chicago), vol. 35 innehåller: H. 1: H. R. Niebuhr, Theology — not Queen but Servant; S. A. Taubes, The Absent God; L. Newbigin, The Quest for Unity through Religion; H. Desroche, Areas and Methods of a Sociology of Religion. — H. 2: R. Hazelton, Pascal and Jesus Christ: Reflections on the »Mystère de Jésus»; F. Hacker, Psychiatry and Religion; K. and Ch. H. George,

Roman Catholic Sainthood and Social Status — a Statistical and Analytical Study. — H. 3: P. L. Holmer, Kierkegaard and Religious Propositions; J. N. Hartt, The Philosopher, the Prophet, and the Church: Some Reflections on their Rôles as Critics of Culture; W. E. Arnett, Ernst Cassirer and the Epistemological Values of Religion; M. C. Froyd, What is Practical in Theological Education? — H. 4: N. A. Scott, Prolegomenon to a Christian Poetic; F. Berthold, Logical Empiricism and Philosophical Theology; E. Ehnmark, General Revelation According to Nathan Söderblom; C. Michalson, Between Nature and God; J. D. Hughey, Ebb Tide of Religious Liberty in Spain. — E. Percys arbete Die Botschaft Jesu (H. 1) och uppsatsbandet The Root of the Vine. Essays in Biblical Theology by Anton Fridrichsen and other members of Uppsala University samt Eeg-Olofssons arbete om Barclay (H. 2) anmäles.

**Scottish Journal of Theology* (Edinburgh) intar numera en ledande ställning bland de engelska teologiska tidskrifterna. Innehåller både uppsatser och recensioner. I vol. 8 anmäles två svenska arbeten: L. Eeg-Olofsson, The Conception of the Inner Light in Robert Barclay's Theology (H. 3; W. N. Kerr) och V. Vajta, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther (H. 3; J. Atkinson), varjämte följande artiklar ingå: H. 1: D. C. Lusk, Scotland and England: Our Next Task in Church Union; S. Mechie, Episcopacy in Post-Reformation Scotland; J. Heron, The Theology of Baptism; C. E. B. Cranfield, The Baptism of our Lord — a Study of St. Mark. 1, 9—11; D. H. C. Read, The Reformation of Worship. — H. 2: M. F. Wiles, The Old Testament in Controversy with the Jews; W. V. Stone, The Dark Ages and Twentieth Century Africa; J. Wilkinson, The Theological Basis of Medicine; J. C. O'Neill, The Use of Kyrios in the Book of Acts; G. W. Bromiley, The Doctrine of the Atonement: A Survey of Barth's Kirchliche Dogmatik IV, 1. — H. 3: J. Barr, Christ in Gospel and Creed; G. S. M. Walker, Scottish Ministerial Orders; J. C. McClelland, The Reformed Doctrine of Predestination; D. H. C. Read, The Reformation of Worship; M. Barth, Speaking of Sin (utläggning av Rom. 1: 18—3: 20); E. J. Tinsley, The Sign of the Son of Man. — H. 4: G. E. Wright, The Unity of the Bible; T. E. Pollard, The Impassibility of God; C. G. W. Nicholls, The Eucharistic Sacrifice — 'A Live Issue'; T. S. Garrett, Baptism in the Church of South India; B. Citron, The Reformed Ministry in the Contemporary Church; J. G. S. S. Thomson, The Shepherd-Ruler Concept in the OT and its Application in the NT.

GOTTFRIED HORNIG.

STIG BENDIXON: *Israels historia från äldsta tider till Herodes' tronbestigning. I—II. 873 sid. Sohlmans förlag, Stockholm 1948. Pris per del 14, inb. 18 kr.*

Tyvärn kommer denna anmälan något sent. Ett så omfattande och originellt verk över Israels historia på svenskt språk är en ganska märklig händelse, som mer än väl förtjänar ett omnämnande i denna tidskrift.

Författaren hör till det hos oss ovanliga släktet »privatlärda». Det är uppfriskande att fördjupa sig i ett arbete så oberoende av akademisk konventionalism och så personligt ursprungligt som detta. Bendixon har en imponerande lärdom och en häpnadsväckande beläsenhet; men han låter sig aldrig bindas av någon auktoritet, utan har på alla punkter skaffat sig en självständig uppfattning, vilken han framlägger med en dristighet och ett temperament som hör till det mindre vanliga. Ibland tycker man det kunde ha räckt med ett mindre mått av ettrighet. Han ger kraftiga slängar till höger och vänster. Han tycker lika illa om judisk eller kristen ortodoxi som om dogmbundenhet i kritisk historisk vetenskap. Han tvingar med lock och pock läsaren att tänka och pröva om sina ståndpunkter. Och det är ju alltid hälsosamt att bli ställd för rätta inför en icke fackmannamässig men intelligent forsknings tribunal.

Denna Israels historia är allt annat än ett specialarbete. Det första kapitlet har till överskrift »Mänsklighetens tidigare kulturutveckling», det sista är rubricerat »Efter slaget vid Actium». Det sista partiet vidgar sig till en bred och livfull framställning av hela den senare antikens historia från politiska och kulturella synpunkter, utan att dock folket Israels öden inom denna historiska ram släpps ur sikte. Mycken uppmärksamhet ägnas såsom sig bör åt Israels och judendomens litteratur under de tidsskeden som behandlas.

Författarens djupa bildning och gränsöverskridande beläsenhet gör sig överallt gällande. Historiska företeelser belyses ofta genom analogier från vitt skilda områden.

Den någorlunda initierade läsaren frapperas ofta av originella idéer. Den hebreiska stammens ursprungsland förlägges till områdena kring Persiska viken. Mose göres till son av en iraelitisk man och en egyptisk prinsessa. Den s. k. Förbunds boken i Exodus betraktas som mycket ålderdomlig och som en gemensam lagstiftningsurkund för ett flertal på Sinai till en federation sammanknutna folk. Konung Hiskia göres till en centralgestalt i Israels religionshistoria. Det var han som av inropolitiska skäl genomförde kultens centralisation; och i många avseenden satte han prä-

geln på det judiska folkets senare utvecklingshistoria. Deuteronomium är i huvudsak en gammal, i vissa delar mosaisk lagsamling, vars stoff till stor del sammanställdes i Nordisrael. Den hade ej den betydelse för Josias reformation, som framför allt den tyska teologien alltsedan de Wettes dagar brukar tillmäta den. I fråga om Pentateuken hyllas närmast en kompletteringshypotes vid behandlingen av källindelningen. Skada att de nyare rönen angående de muntliga traditionernas betydelse icke kunnat i någon högre grad beaktas. Eftersom Jesaja var fiende till vinodlingen, framhåller förf. till läsarens förvåning, är det inte troligt att han kan ha författat dikten i början av kap. 5, där Israel liknas vid Jahwehs vingård; och eftersom han var fiende till tempelkulten, kan han inte gärna ha upptecknat den fantastiska skildringen i kap. 6 om hur han såg Herren sittande på en hög tron och såg släpet av Herrens mantel uppfylla templet, vartill kommer det psykologiskt orimliga i tanken på förstockelsen.

För exegeten har det ett speciellt intresse att se hur författaren ibland söker utnyttja kabbalans visdom för att förstå gammaltestamentliga företeelser. I ett intressant kapitel om Höga visan möter vi ett uttalande om kabbalan av principiell betydelse: »Den världsåskådning, som ligger bakom kabbalan, är föreställningen om verkligheten som en levande gemenskap, som en värld, där allt står i ett av samma liv genomdat sammanhang. Och med utgångspunkt från denna åskådning bli spektionerna över förhållandet mellan manligt och kvinnligt i de gudomliga sfärerna icke några löjliga tankefoster, de äro i själva verket uttryck för en primitivt naturlig världsförklaring, som i den jordiska kärleken ser samma kraft som den, vilken ger världsalltet dess liv.» Höga visan handlar om jordisk kärlek, men just den jordiska kärleken var ett väsentligt uttryck för Guds aktivitet i kosmos. Så kunde Höga visan bli en kanonisk skrift i judendomen, och icke närmast på grund av någon allegorisk innebörd. De kabbalistiska idéerna om de sexuella krafterna som gudomliga krafter, vilka genomtränger världsalltet, och den kosmologiska enheten i universum upptas på ett likaledes intressant sätt i ett kapitel om den fornorientaliska visdomen och användes till förklaring av en del för judendomen egenomliga rituella sexualbestämmelser. En sådan visdom har sedan urminnes tider varit det israelitiska folkets egendom, och den har muntligt förmedlats från släkte till släkte, innan religionen fixerades till skriftreligion. Också när det gäller tolkningen av vissa offerlagar och av Jerusalems-templets kosmisk-symboliska konstruktion, hämtas lärdomar från Zohar.

En stark känsla för det ålderdomliga, ursprungliga, odogmatiska och okyrkliga kännetecknar Stig Bendixsons verk. Han hyllar en metafysik

som på ett hemlighetsfullt sätt hänger samman med livet självt och ej stelnat i filosofiska eller teologiska tankeformer. Han föraktar Syraks kortsynta visdom och snusförnuft, men han har också föga till övers för Platons spekulationer, ännu mindre för judisk eller kristen skolastik. För profeternas insatser har han en viss beundran, men om den israelitiska profetismens enastående betydelse kunde nog mer ha sagts. Likaså om profetismens psykologi och profeternas sätt att verka. Han ivrar för mänsklighetens naturliga religion, tron på en övernaturlig värld, med tonvikt lagd på *värld*, och varnar för ett ensidigt antropomorft gudsbegrepp av monarkisk karaktär med åtföljande läror om straff och vedergällning i denna eller en tillkommande värld. En vacker bekännelse av författarens personliga tro möter i de sista raderna av hans bok: »Så har det understundom skett i mänsklighetens historia: genom en atmosfär av vanemässigt träldomssinne har det plötsligt ljudit som en eggande signal, manande människorna till motstånd och frihetsvilja. De ha lyssnat till densamma icke som till en ny utan som till en sedan länge känd ton, ty den har kommit med budskap från längesedan förgångna tider, från den primitiva urtiden.»

Det säger sig självt att mycket av vad Bendixon säger väcker undran, tvivel och motsägelse. T. o. m. efter 1948 har åtskilligt skett inom den gammaltestamentliga vetenskapen, som författaren ej kunnat ta ståndpunkt till, men som ställer vissa ting i en ny dager. Att diskutera enskildheter rörande de eviga tvistefrågorna har denna gång ej lockat anmälaren. Vad som intresserat mig har framför allt varit att konfronteras med denne författares högst personliga syn på problemen och ej minst hans totalsyn av livet och historien.

JOH. LINDBLOM.

P.-O. AHRÉN: *Kyrkomöte och synodalförfattning. En studie i svensk kyrkoförfattningsdebatt 1827—1865. Studia theologica Lundensia 11. 278 sid. Lund 1956.*

I sin gradualavhandling *Kyrkomöte och synodalförfattning* har P.-O. Ahrén behandlat den långa och intensiva debatt, som föregick inrättandet av det svenska kyrkomötet. Författaren analyserar alla de brytningar och spänningar av olika slag, som manifesteras sig i denna debatt, och lämnar härigenom också ett viktigt bidrag till den idéhistoriska, kyrkorättsliga och kyrkopolitiska situationen under 1800-talets förra hälft.

Författarens ämnesområde är icke nytt. Redan år 1900 utgav Sigurd

Hansson »Den svenska kyrkomötesinstitutionen», vilken — trots sin ålder — fortfarande innehåller de viktigaste historiska fakta i ämnet. Senare har kyrkomötets förhistoria behandlats av Hippel och Gränsström. Såsom författaren framhållit i förordet är syftet icke heller att skildra kyrkomötets tillkomst utan att analysera den debatt, som föregick det samma. Detta hindrar dock icke, att författaren på viktiga punkter har fått fram nytt material, som ger nya värdefulla synpunkter, samt ställt förut använt material i ny belysning. Det är sålunda mycket förtjänstfullt, att författaren tagit fram en tidigare icke observerad reservation av Anders Erik Knös (s. 40 ff.), vilken bidrager till att ge en bättre bild av denne kyrkoman än den skildring, som Hansson och Hippel gett. Icke heller de observanda, som några kyrkomän insände till De Geer 1863 (s. 228 ff.), ha tidigare varit behandlade i litteraturen. Även annat material är nu för första gången analyserat ur kyrkorättslig synpunkt.

Avhandlingen inledes med en kort men instruktiv översikt av den kyrkliga författningen från medeltiden fram till 1800-talet. Härefter behandlas kyrkomötestanken under åren 1827—49. Författaren redogör för de äldsta kyrkomötesförslagen, det i *Ecclesiastik Tidskrift* 1827, Thomanders 1837 samt kyrkolagskommitténs 1846. Under denna period är det framför allt den av tysk naturrätt influerade Thomander, som arbetat på en egen kyrklig representation. Dennes måttfulla program bildar en huvudlinje, avgränsad såväl från högkyrklig konservatism som från lågkyrklig-frikyrklig radikalism. Kyrkomötet borde vara en representation av lokal-församlingarna och äga beslutanderätt i liturgiska angelägenheter.

På 1840-talet framträda emellertid de första förslagen till en mera radikal utformning av svenska kyrkans representation. Till dessa reformivrare hörde utgivaren av *Nordisk Kyrkotidning* Johan Ternström, vilken efter tyskt mönster ville införa en författning i presbyterial-synodal riktning, samt protokollsekreteraren i ecclesiastikdepartementet Mattias Westmark, vars mål var en presbyterial författning men under konstitutionell-monarkisk form. Kyrkan är enligt Westmark en del av den allmänna samhällsorganismen och följer statens utveckling genom tiderna. I sitt starka betonande av religionsfriheten följer han den danske teologen Rudelbach. Westmark har icke tidigare varit behandlad, och författaren har här tillfört debatten ett nytt material.

Det följande kapitlet, som behandlar Hans Birger Hammar och männen kring honom, är säkerligen avhandlingens förnämsta parti. Dessa kyrkomän ha velat omforma svenska kyrkans författning i anslutning till den skotska frikyrkan. Under det Thomander hämtade sina förebilder från

Tyskland, är kretsen kring Hammar tydligt engelskinfluerad. Deras strävan att bryta det kyrkliga tvångssystemet harmonierade för övrigt väl med den lågkyrkligt-frikyrkliga rörelsen liksom med de allmänt liberala tendenserna i tiden.

Efter denna mera systematiska del, som på ett mycket överskådligt sätt ger läsaren en bild av de våldsamma brytningarna inom 1800-talets kyrkoliv, följer författaren kyrkomötesfrågans behandling under 1850-talets riksdagar. I samband härmed behandlas August von Hartmansdorffs arbete på en nyordning av den kyrkliga författningen. I ett sista kapitel skildras slutligen huru frågan om kyrkomötet sammanfördes med den stora representationsreformen och kom att lösas helt i dess skugga.

Författarens framställning är synnerligen klar och lättläst, och notapparaten är välgörande fri från tung och onödigt citering. Slutsatserna äro nyktra och realistiska och författarens påståenden väl underbyggda. Avhandlingen är m. a. o. mycket väldokumenterad.

Författaren har mycket kraftigt begränsat sitt ämne, vilket naturligtvis är nödvändigt med hänsyn till det idérika 1800-talet. I några fall kunde man måhända önskat en mera vittgående behandling av problemen liksom en fördjupning av enskilda partier. Detta gäller icke minst debattens allmän-teoretiska bakgrund. Till naturrätten, liberalismen och inflytandet från Skottland borde författaren lagt ytterligare ett viktigt moment, nämligen Kierkegaards inflytande på svensk kyrkokritik. Kierkegaards kritik av den danska statskyrkan har nämligen påverkat flera svenska kritiker, såsom Carl Bexell, Pehr August Åkerlund och icke minst Ahnfelt. 1855 översattes de nio numren av *Ojeblikket* till svenska, och den 29/12 och 31/12 samma år gjorde *Aftonbladet* en positiv anmälan av desamma. En presentation av Kierkegaards inflytande hade bildat en god bakgrund till författarens framställning, eftersom Kierkegaards individualism gärna kombinerades med skotsk presbyteranism och hans kritik kom att föras vidare av den liberala pressen. Författaren kunde haft god hjälp av Nils Åke Sjöstedts avhandling *Sören Kierkegaard och svensk litteratur* (1950).

Bland de rättsteoretiker, som bilda bakgrund till kyrkomötestanken, hade man väntat sig att finna filosofen Daniel Boëthius, vars statsrättsliga syn ofta åberopades i olika sammanhang under 1800-talet. Förhållandet mellan denne och Mattias Westmark hade varit värd en undersökning. Även kulturhistorikern Jakob Fredrik Neikter hade förtjänat ett omnämnande i författarens översikt av rätts- och kyrkorättsteoretiker och därmed även som ett led i den allmänfilosofiska bakgrunden.

Ett annat inflytande, som icke alls kommer fram i avhandlingen, är

filosofen Hegels. Dennes stora inflytande under 1800-talet och särskilt tanken på en absolut stat betraktades av Ternström som en svår fiende till kyrkan. Även med hänsyn till Hegels stora betydelse för den lundsiska högkyrkligheten hade det varit värdefullt, om denna inflytelsesfär hade inarbetats i den allmänna bakgrunden.

Författaren har givetvis måst göra ett urval bland alla dem, som på olika sätt deltagit i den svenska författningsdebatten. Man saknar dock några namn, som kunde ha varit med, då de stundom tillfört debatten nya synpunkter och motiv, även om deras betydelse ingalunda kan jämföras med Thomanders eller Hammars. Bland dem kunna nämnas historikern och medarbetaren i Stockholms Dagblad Gustaf Thomée, vilken i några allmänna skrifter behandlat förhållandet mellan kyrka och stat. Thomée fruktade hildebrandism och menade, att prästvåldet säkerligen skulle ökas, om en kyrklig synod kom till stånd. Nämnas kunna också prosten i Sallerup Gustaf Broomé, kyrkoherden i Öregrund Kaspar Strömbäck samt Per August Åkerlund, vilka närmast återge församlingsprästens syn på de reformer, som föreslogos.

Av ytterligare källmaterial, som kunde ha kompletterat författarens framställning, kan nämnas den av D. G. Björn utgivna Journal för prester 1797—99. Denna tidning innehåller uppsatser, som äro av värde för den några decennier senare påbörjade debatten om kyrkans författning. Journal för prester är m. a. o. en viktig källa för kännedomen om förhållandet mellan stat och kyrka vid sekelskiftet 1800. I samband med debattens förhistoria kunde författaren ha framhållit 200-årsminnet av Uppsala möte år 1793, vilket utgjorde en stark påminnelse om nödvändigheten av en kyrklig representation och ofta användes som motiv för en sådan under den senare debatten.

De nu gjorda påpekandena, som närmast ha karaktären av kompletteringar, rubba icke omdömet, att författarens avhandling är synnerligen välgjord. Författarens arbete utgör ett mycket viktigt bidrag till kännedomen om svensk kyrkoförfattning under 1800-talet.

HILDING JOHANSSON.

EN NY SVENSK DOGMHISTORIA

BENGT HÄGGLUND: *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt. XI s. + 360 s. C. W. K. Gleerups förlag, Lund (tr. i Malmö) 1956. Pris häft. kr. 18: —, inb. 21: 75.*

Föreliggande arbete har för sig ställt en dubbel uppgift. För det första vill det tillgodose vissa behov, som framkommit i samband med den nya studieordningen vid de svenska teologiska fakulteterna. Då de hittills brukade läroböckerna i dogmhistoria äro alltför omfattande för att motsvara det sänkta kravet på första handledning i ämnet, avser det föreliggande arbetet att meddela en passande elementär introduktion (s. IX). För det andra vill det, då förutnämnda läroböcker från tiden före eller omkring första världskriget äro »av ganska gammalt datum», dels utnyttja resultat, som den senaste forskningen inom dogmhistorien uppnått, dels tillämpa ett nytt grepp på den samlade dogmhistoriska framställningen. Då det är för tidigt att yttra sig om huruvida denna nya dogmhistoriska översikt fyller den förstnämnda — mera pedagogiska — uppgiften, skall här uppmärksamheten inriktas på huru förf. sökt lösa den sistnämnda av mera teologisk-vetenskaplig art.

Det främsta intresset koncentrerar sig kring frågan, huru förf. eftersträvar och söker tillämpa ett nytt grepp på den samlade dogmhistoriska framställningen. Förf. analyserar de formala bestämningar av dogmats begrepp, som framställts dels av R. Seeberg och Fr. Loofs, dels av A. v. Harnack. Då de förra fatta begreppet dogm såsom liktydigt med »kyrkligt sanktionerade lärosatser», kommer med en sådan bestämning av dogmbegreppet dogmhistorien att fattas som en utveckling, som på protestantiskt område avslutas med 1500- och 1600-talen, enär därefter icke några dogmer eller kyrkligt sanktionerade lärosatser med officiellt förpliktande karaktär kommit att fixeras. Medan fördelen med en sådan bestämning av dogmbegreppet är att man härigenom har en bestämd princip för urvalet av det till dogmhistorien hörande materialet, ligger nackdelen däri, att nämnda urvalsprincip inrymmer en god portion av godtycke, enär det ofta berott på tillfälligheter, att just den eller den lärosatsen kommit att kyrkligt sanktioneras (s. IX).

A. v. Harnacks bestämning av »dogmat» såsom den vetenskapliga bearbetningen av tros läran lider enligt förf. för det första av den grundbristen, att den utgår från den ohållbara hypotesen, att det bakom och oberoende av alla dogmer skulle finnas en kärna av kristna grundsanningar,

och för det andra av den oklarhet, som sammanhänger med den mångtydiga och skiftande innebörd, som man under olika tider inlagt i »vetenskaplig bearbetning» (s. IX f.).

Förf. menar, att en lyckligare metod för framställningen av den totala kristna dogmutvecklingen vinner man, om man utgår — icke från ett blott formalt dogmbegrepp — utan »från den icke till formen men väl till innehållet från början fixerade storhet, som den kristna trosregeln utgör» (s. X). Då enligt förf. denna trosregel är formulerad i »de tre trosartiklarna», utgör en »sammanfattning av Skriftens innehåll» och rätt och slätt sammanfaller med »de kristna dogmerna» (ib.), menar han sig med det så bestämda dogmbegreppet ha nått en lyckligare utgångspunkt för framställningen av dogmhistorien än R. Seeberg, Fr. Loofs och A. v. Harnack i sina dogmhistoriska verk.

Den nyorientering, som förf. åsyftar med sitt arbete, som enligt hans egna ord »icke avser att vara något annat än en introduktion i den kristna dogmatiska litteraturen, dess utvecklingsstadier och problemställningar», är i och för sig tacknämlig. Men då förf. trots alla uttalanden i annan riktning dock med sitt nya dogmhistoriska program framträder med mycket stora anspråk, hade det varit önskvärt att han ingående utrett och motiverat det nya steg, som han tager.

Förf. tar ställning till A. v. Harnack, R. Seeberg och Fr. Loofs och karakteriserar de »gängse läroböckerna i dogmhistoria» såsom »av ganska gammalt datum». Säkerligen har han härvid — utan att uttryckligen nämna den — haft i tankarna G. Auléns flitigt brukade »Dogmhistoria» (1:a uppl. 1917), vilken bevisligen starkt influerats av v. Harnacks, Seebergs och Loofs' dogmhistoriska verk. Men man förvånar sig över, att förf. med tystnad förbigår — för att stanna blott inom tyskspråkigt område — Walther Köhlers och Martin Werners under det senaste decenniet inom teologien mycket uppmärksammade dogmhistoriska arbeten. Hade förf. beaktat dessa, då hade han kommit in på den i föreliggande sammanhang mycket viktiga frågan, huruvida dogmat är att betrakta som ett uttryck för kristendomens aveskatologisering eller icke. Men hela detta frågekomplex tycks vara förf. totalt främmande. Denna brist återspeglar sig i förf:s teckning av nutida teologiska strömningar (s. 336 ff.), där det mest markanta draget inom nutida systematisk teologi, nämligen den konsekventa inriktningen på det urkristna eskatologiska motivet, helt saknas och uppmärksamheten i stället inriktas på varjehanda bleksiktiga företeelser av traditionell typ.

Den nyorientering beträffande utgångspunkten för den dogmhistoriska

framställningen, som förf. vill företaga, lider icke blott av bristande orientering i aktuell dogmhistorisk litteratur, utan även av oklarhet i fråga om det i förf:s principutredning viktiga begreppet »den kristna trosregeln». Denna skall enligt förf. vara »en icke till formen, men väl till innehållet från början fixerad storhet» (s. X). Huru denna skall vara »till innehållet fixerad» utan att samtidigt vara i ord utsagd och därmed formellt uttryckt, är svårt att säga. Förf. påstår dock i nästa sats, att denna trosregel är »formulerad i de tre trosartiklarna». Vad förf. direkt menar med »de tre trosartiklarna», utsäges icke. Sannolikt tänker han härvid på det gammalkyrkliga symbolum, som enligt *en* symbolhistorisk linje framträdde som en treledad bekännelse med en viss gemensam stomme av trosutsagor men i övrigt varierade från trakt till trakt i den äldsta kristenheten. Det hade i så fall varit förf:s skyldighet att närmare angiva vad denna gemensamma stomme såsom sammanfallande med trosregeln och därmed de ursprungliga kristna dogmerna innebär. Men nu är att märka, att den treledade bekännelsen, resp. »de tre trosartiklarna» icke är den enda och icke ens den ursprungliga bekännelsetypen. Äldre än den trinitariska bekännelsen är bevisligen den enledade Kristus-bekännelsen. Vid sidan av dessa två bekännelsetyper finns också i äldsta kristen tid den binitariska bekännelsen till Fadern och Sonen. Vidare är att märka att vid sidan av den trinitariska bekännelsen av Apostolicums (resp. Romanums) och Nicaeno-Constantinopolitanums typ brukades i den gamla kyrkan långt fram i tiden en bekännelse, uppbyggd så, att före en utförlig självständig Kristus-bekännelse gick en kort trinitarisk bekännelse. Då förf. menar, att den kristna trosregeln förelåg formulerad i »de tre trosartiklarna», borde han ha motiverat, varför han utväljer just »de tre trosartiklarna» eller det trinitariskt utformade symbolum såsom uttryck för »den kristna trosregeln». Men det sker icke. Det är ett obevisat påstående, att den kristna trosregeln i nämnda trinitariska utformning rätt och slätt sammanfaller med de ursprungliga kristna dogmerna.

Men hela denna fråga om »de tre trosartiklarna» och »den kristna trosregeln» aktualiserar en fråga om vad regula fidei egentligen innebär, men som ej tillräckligt utretts av förf. Han menar, att trosregeln, regula fidei, utgör »en till innehållet från början fixerad storhet», »formulerad t. ex. i de tre trosartiklarna». Men redan de första kristna århundradenas historia visar, att symbolum (»de tre trosartiklarna») varken i Romanums eller någon annan utgestaltning var i stånd att avvisa förekommande kätterier, enär kättarna efter sin mening *tolkade* nämnda symbolum och själva åberopade sig därpå. I och för sig kunde symbolum (»de tre trosartik-

larna») alltså ej utgöra trosregel eller norm för bestämmande av vad som var och icke var kristen tro. För detta krävdes en från kyrkligt håll av vederbörande biskopar företagen *tolkning* av symbolum. Den på nämnt sätt av kyrkans representanter företagna tolkningen av symbolum var trosregeln eller regula fidei. För att undvika begreppet dogm såsom liktydigt med »kyrkligt sanktionerade lärosatser» har förf. infört begreppet »den kristna trosregeln» såsom sammanfallande med de kristna dogmerna, men han har i grunden genom sistnämnda begrepp förts tillbaka till uppfattningen om dogmerna just såsom kyrkligt sanktionerade lärosatser.

Saken förändras icke principiellt, om vi gå från gammalkyrklig tid till reformationstiden, blott man beaktar det förhållandet, att det nu icke längre var biskoparna, utan teologerna av facket, som gåvo lärosatserna vederbörlig kyrklig sanktion. Förhållandet mellan Augustana, »vår tids symbolum», och Konkordieformeln är nämligen att förstå just i analogi med förhållandet mellan »symbolum» och »regula fidei» i gammalkyrklig tid. Konkordieformeln avser nämligen icke att vara något annat än en tolkning och rätt utläggning av Augustana, alltså i förhållande till detta reformationstidens symbolum en regula fidei för reformatorisk åskådning och därmed en grundläggande dogmatisk urkund för ortodox lutherdom. Då förf. icke för sig klargjort innebörden av regula fidei, har han vid behandlingen av Konkordieformeln (s. 247 ff.) icke framhållit denna just med avseende på dogmats principiella innebörd avgörande aspekt på denna bekännelseskraft. Detta torde ha sin grund däri, att han icke utnyttjat nyare litteratur beträffande Konkordieformeln, icke ens sådan som stått honom till buds i svensk språkdräkt.

Med den utgångspunkt, som förf. emellertid anlagt, kommer enligt honom »teologins eller dogmernas historia» att utgöra framställningen av »huru den kristna trosregeln utvecklats och interpreterats under tidernas lopp och inom skilda partier och åskådningar» (s. X). Vad som här frapperar är att förf. i detta uttalande identifierar »teologin» och »dogmerna», såsom ju redan sker i arbetets titel: Teologiens historia. En dogm-historisk översikt. Då förf. samtidigt hävdar, att »de kristna dogmerna» intet annat är än just »trosregel» (s. X), så kommer enligt honom i sista hand »teologin» och »trosregeln» att identifieras. Och då »trosregeln» såsom en från början fixerad storhet enligt förf. är lika med »de tre trosartiklarna» (ib.), så kommer teologin och »de tre trosartiklarna» att bli ett och detsamma. Sådana sammanställningar behöva blott göras ur förf:s inledande utredning för att man skall se, att »dogm», »teologi», »trosregel», »trosartikel» etc. i förf:s framställning fattats alltför vagt och

obestämt för att den principiella utredningen skall bli verkligt klagörande. Det hade varit av vikt att, då förf. vill lancera en ny dogmhistorisk metod, han ägnat dessa principiella frågor den största omsorg.

Frågar man sig nu, huru förf. tillämpat denna metod, så svarar han själv, att den beträffande kyrkofäderna »alltifrån början varit förhärskande i dogmhistoriska framställningar» (ib.) — och dock skulle den enligt vad förf. tidigare påstått utgöra »ett sakligt riktigare tillvägagångssätt», som han velat införa till skillnad från gängse dogmhistoriska framställningar av äldre datum. »I fråga om den medeltida och nyare teologin» har enligt förf. denna metod »långt ifrån blivit genomförd» (ib.). Om man nu väntar sig, att här skulle förf. göra sin speciella dogmhistoriska insats, så tar förf. läsaren redan från början ur en sådan förväntan: »Det säger sig självt, att den kortfattade framställning, som här föreligger, blott mycket bristfälligt kunnat bidra till den stora uppgiften att för teologins historia i dess helhet genomföra en metod sådan som den nu skisserade» (ib.). Det blir sålunda icke mycket kvar av genomförandet av förf:s dogmhistoriska program. Den väsentliga grunden härtill ligger enligt rec:s mening däri, att förf. icke för sig tillräckligt klart uppställt detta program.

Det har redan antytts, att förf. velat gentemot dogmhistoriska framställningar av äldre datum icke blott uppställa ett nytt program för och tillämpa ett nytt grepp på den samlade dogmhistoriska framställningen, utan även utnyttja resultat, som nyare dogmhistoriska forskningar uppnått. Om det i det föregående liksom en passant antytts, att förf. dock uraktlåtitt att använda sig av sådana nyare rön, som ligga mycket nära till hands och liksom äro att taga på hyllan, så ligger därbakom icke ett anspråk på fullständig kännedom om den hart när ööverskådliga dogmhistoriska forskningen under de senaste årtiondena. Något sådant kan man icke rimligen begära. Här är det på sin plats att påpeka, att förf. dock i mycket stor utsträckning gjort bruk av nyare forskningsresultat; jag skulle kunna hänvisa till framställningarna t. ex. av Anselm av Canterbury (s. 147 ff.), Thomas (s. 160 ff.), senskolastiken (s. 170 ff.) och naturligtvis Luther (s. 181 ff.). Att förf. i så stor utsträckning som skett låtit olika teologer själva komma till tals ger på ett välgörande sätt åt framställningen konkretion och liv.

Tacknämligt är också att förf. »till deras tjänst, som utan förkunskaper i latin studera boken», meddelar i en särskild förteckning (s. 347 ff.) »översättning av latinska citat och uttryck», även om det samtidigt med hänsyn till den teologiska bildningsstandarden är beklagligt, att en sådan

förteckning skall vara nödvändig. Så mycket angelägnare är det, att den meddelade översättningen är i allo korrekt. Synbarligen genom en lapsus calami har »De servo arbitrio» återgivits med »Om den fria viljan» (s. 351). »Solida declaratio» är snarare lika med »Grundlig (Gedigen) förklaring» än »Utförlig förklaring» (s. 352).

En ny svensk dogmhistoria är en teologisk händelse i vårt land. Genom ett lyckligt sammanträffande kom den här anmälda dogmhistoriska översikten att utgivas just vid den tidpunkt, då den som bäst behövdes för den dogmhistoriska undervisningen enligt den nya teologiska studieordningen. Det är att hoppas, att den skall motsvara de på densamma ställda förväntningarna. De ovan gjorda randanmärkningarna gälla mera den principiella inledningen än den efterföljande framställningen, som man i allt väsentligt läser med stor behållning.

HJ. LINDROTH.

ERNST HAENCHEN: *Die Apostelgeschichte, Meyers Kommentar III, 10. Auflage, Göttingen 1956.*

Professor D. Ernst Haenchens kommentar till Apostlagärningarna, som utkom i början av detta år, är en märklig händelse inte bara i Meyers vetenskapliga kommentarseries utan även i hela den nytestamentliga forskningens historia. Apg. har både som historisk källa och teologiskt dokument en så viktig särställning, att varje betydande Acta-studie har verkningar vida utanför sitt egentliga område. H:s kommentar motsvarar också förväntningarna. Den har inte bara samlat den tidigare forskningens resultat, utan också fört forskningen framåt — på en bestämd linje.

Vad som är första intrycket av H:s grundliga och lärrika arbete kan uttryckas sålunda: *Martin Dibelius* har slagit igenom i Acta-forskningen! H. finner rätt litet användbart i de Acta-studier och -kommentarer, som har utkommit efter Dibelius' artiklar. Joh. Weiss anser han vara den siste representanten för den tendenskritik av Apg. som Tübingen-skolan inledde. H. känner inte till Joh. Munck's år 1954 utkomna arbete »Paulus und die Heilsgeschichte», som vill göra gällande, att Baur's syn på Acta har utövat inflytande på den nytestamentliga forskningen ända till våra dagar. Enligt H. har även den källkritiska Acta-forskningen, vars största namn var Harnack, uttömt alla sina möjligheter. Den enda vägen som nu står öppen och för forskningen framåt är den formhistoriska metod, för vilken Dibelius i sina Acta-artiklar har utarbetat riktlinjerna. När Dibelius inte var

i tillfälle att systematiskt tillämpa den formhistoriska metoden på Acta, har H. utfört just detta och det på ett ur Dibelius' synpunkt utomordentligt sätt. En annan teologisk skola som avsevärt har inverkat på H. är den bultmannska. Arbeten av Ph. Vielhauer, H. Conzelmann och E. Käsemann har givit H. bidrag till tolkningen av Apg:s teologiska intentioner.

H. följer Dibelius först däri, att kompositionen av Apg. icke kan göras efter källskrifter, som — med undantag av Pauli resedagbok — aldrig funnits till. I likhet med evangelierna utgör även Apg. en sammansättning av mindre, enskilda perikoper med vissa formella egenskaper. Karakteristisk är innehållsförteckningen i H:s kommentar. Efter de inledande kapitlen kommer de 68 enstaka perikoperna utan några som helst underrubriker, som skulle ange större enheter och avsnitt i Apg:s disposition. Denna formhistoriska syn på Apg:s tillkomst har lett till, att man har varit tvungen att starkt föröka författarens andel i avfattningen av Apg. För det första har det icke funnits så många berättelser om apostlarnas och andra ledande personers verksamhet i urkyrkan; man predikade ju inte om apostlarna. För det andra har både Dibelius och H. tillskrivit Lukasförfattaren inte endast de sammandrag, (Sammelberichte) som förenar olika perikoper med varandra, utan också alla tal och predikningar i Apg., som utgör 30 % av all Acta-text, och dessutom de teologiska tolkningar, som har utvidgat de ursprungliga berättelserna om urkyrkans historia. H. är beroende av Dibelius även i det som angår Apg:s sakliga innehåll och teologiska tolkning. Så t. ex. förklarar han de viktiga perikoperna om Kornelius' omvändelse och om apostlakonsiliet i ljuset av den missions-teologi som redan Dibelius kom fram med. Gud själv verkade, att Petrus och Jerusalems apostoliska församling nödgades att acceptera den fria hednamissionen. Lukas' egna teologiska motiv måste få bestämma tolkningen av dessa perikoper och icke de — säkert mera historiska — uppgifter som Pauli brev innehåller.

Att H. i Apg. icke i främsta rummet ser ett historieverk, framgår av det redan sagda. Forskningen har ju haft mycket delade meningar om Apg:s historiska tillförlitlighet, och H:s kommentar betyder pendelns svängning mot en hyperkritisk riktning. Så t. ex. avvisar H. — till och med mot Dibelius — den möjligheten, att Pauli medarbetare, »den käre läkaren Lukas», vore verkets författare. H. kan inte förstå, hur en nära vän och medarbetare till Paulus skulle ha kunnat betrakta denne som stående utanför apostlakretsen och framställa honom som någonslags kristen representant för den fariseiska riktningen i judendomen. Å andra sidan måste man påpeka, att H. med Dibelius har understrukt, att det historiska in-

tresset var just det nya inslaget i Lukas' teologi. Författaren av Luk. evangeliet och Apg. var den förste, som över huvud har hyst historiskt intresse för den apostoliska tiden. Redan Luk. ev. avviker däri från de övriga evangelierna, att det var det första medvetna försöket att skriva ett »Jesuliv». Det historiska inslaget kommer ännu bättre till synes i Apg., som är en fortsättning av evangeliebokens berättelser och beskriver händelserna efter den kristna påsken. Om den första kristna generationen ansåg sig vara den sista, är det inte underligt, att den för eftervärden lämnade ganska få utsagor om sina egna öden. Enligt H:s tolkning var »Lukas» inte en historieskrivare, men i stället en historieteolog, som fördelade frälsningshistorien i perioder, först i Jesu livs epok och sedan i apostlarnas epok. Just i detta närmar sig H. den ovan nämnda Bultmannskolan, som har hävdad, att Lukas har förvandlat den urkristna teologin genom att historisera dess eskatologi.

Mycket intressant är H:s teori om Apg:s apologetiska syfte. Ehuru Apg. vill vara en »uppbyggande» skrift såsom alla NT:s skrifter, har de det apologetiska specialändamålet, att de vill bevisa, huru grundlösa den romerska överhetens misstankar var om den kristna rörelsen. För detta ändamål låter Lukas i synnerhet Paulus komma fram med den tesen, att den nya Kristus-tron är en förgrening av den fariseiska riktningen i judendomen; såsom fariseismen i strid med sadduceismen lärde de dödas uppståndelse, förkunnar också kristendomen uppståndelsen — i Kristus. En judisk sekt och läroriktning behöver man inte vara rädd för.

När jag slutligen försöker bedöma och värdera H:s kommentarverk, vill jag först giva mitt oförbehållsamma erkännande för den form i vilken H. har skrivit sin kommentar. Varje perikop inledes med en exakt översättning av texten, en översättning som har utnyttjat W. Bauers nya förträffliga ordbok. Efter den tyska texten kommer omedelbart den detaljerade strofexegesen. Till sist ges en totalframställning över perikopens ledande tankar och i samband med den en översikt över de tidigare exegetiska lösningarna av problemen. Läsaren måste vara rätt tacksam för denna metod och inte minst för det, att författaren både redogör för den tidigare forskningen och samtidigt mycket tydligt anger sina egna ställningstaganden och lösningar. Läsandet av kommentaren underlättas ytterligare av den omständigheten, att H. inte har inrymt i noterna detaljforskning i så stor mån som t. ex. Bultmann i sin Joh. kommentar. Kritik uppväcker främst den radikalism, med vilken H. har utvecklat sina nya synpunkter. Utan någon svårighet skulle H. ha kunnat samla de enskilda perikoperna till större enheter. H. antyder ju själv, att Jerusalem var medelpunkten i Acta-

perikoperna ända till 15. kapitlet, varefter en ny orientering äger rum och uppmärksamheten riktas mot väster. Ensidigt är även det sätt med vilket H. söker efter författarens teologiska intentioner. Samma dubbelaspekt borde ju kunna tillämpas på Acta som på evangelierna, dvs. varje perikop måste man betrakta ur den ursprungliga situationens och den senare traditionens och författarens egen synpunkt. När forskningen nu genom Dibelius' och Haenchens arbeten har vunnit större klarhet om Apg:s syfte och uppgift, är det troligt, att den härefter med bättre förutsättningar kommer att rekonstruera den första kristna historien. Det faktum, att Munck (i sitt ovannämnda arbete) och Haenchen (i sin kommentar) i flera centrala frågor har uppnått så olika resultat, bevisar, att forskningen aldrig blir färdig. Om de båda gäller det även, att en litet överdriven och tillspetsad forskning inspirerar bäst.

AIMO T. NIKOLAINEN.

SØREN HOLM: *Mythe og Kult i Grundtvigs Salmedigtning*. 234 sid. Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, Kjøbenhavn 1955.

Grundtvigstudiet har i dansk teologi under de senare åren upplevat en renässans. Bland annat genom det 1947 stiftade »Grundtvig-Selskabet» har en rad värdefulla undersökningar publicerats. Det ligger i sakens natur, att forskningen rörande Grundtvigs psalmdiktning härvidlag måste få en framskjuten plats, och i olika sammanhang har forskare sökt komma fram till något som skulle kunna karakteriseras som genomgående drag och grundmotiv i Grundtvigs rika psalmproduktion. Hal Koch, som utgav sin stora Grundtvigmonografi på svenska år 1941 och på danska två år senare, mitt under Danmarks svåra nationella prövotid, framhöll särskilt sambandet mellan Grundtvigs gärning som psalmist och hans profetiska kallelsemedvetande i förhållande till Danmarks kyrka och folk. Biskop C. I. Scharling framhöll, i »Grundtvig-Studier» 1950, att det eskatologiska draget är något för Grundtvigs psalmdiktning och överhuvudtaget för hans kristendomssyn alltifrån tiden efter år 1808 karakteristiskt. Ett försök att, från helt andra utgångspunkter än de nu nämnda arbetena, betrakta Grundtvigs psalmer under en speciell synvinkel och så att säga bringa dem under en enhetlig formel föreligger i professor Søren Holms år 1955 publicerade undersökning: »Mythe og Kult i Grundtvigs Salmedigtning». Bokens ändamål är, förklaras det genast i förordet, att betrakta Grundtvigs psalmdiktning under religionshistorisk synvinkel. Ett iögonenfallande och allbekant drag i Grundtvigs psalmer är deras karaktär av kyrkopsalmer,

som mer eller mindre direkt vända sig till den enskilde i hans egenskap av medlem av den kristna kyrkan. Då nu enligt professor Holm, för att använda dennes egen karakteristiska terminologi, kristendom för Grundtvig icke var en ur dogmat framkommen lära utan det av kulten skapade livet, så har också, konstaterar författaren till den föreliggande avhandlingen, Grundtvigs psalmer karaktären av kultpsalmer. Hela undersökningen får ses mot dubbel bakgrund, först mot bakgrunden av dess författares här liksom tidigare tillkännagivna uppfattning av Grundtvig som »den störste myttänkaren och myttroende i nyare tid» (S. Holm, *Kristendom, myt och historia*, övers. till svenska 1950, sid. 20), och därpå, i sista hand, mot bakgrunden av författarens religionshistoriskt orienterade kristendomssyn överhuvud.

Från en synpunkt sett kan det ligga nära till hands att ifråga om Grundtvig anlägga ett sådant »mytologiskt» betraktelsesätt, om man tar hänsyn till såväl många karakteristiska uttryck och ordval i psalmerna som till det stora intresse, som Grundtvig under en period i sina yngre år liksom också ett par tiotal år senare ägnade särskilt åt den nordiska mytologien. Men medan det eljest framhållits, att den gamla mytologien träder i bakgrunden efter hans kristna genombrott 1810—1811 för att av honom i fortsättningen användas för att återspegla de kristna sanningarna (så menade C. I. Scharling i den nyssnämnda undersökningen, jfr även H. Toldbergs stora avhandling »Grundtvigs Symbolverden» av år 1950), så ligger saken enligt Holm annorlunda till. Enligt han mening åsyfta många av Grundtvigs »mytologiskt» färgade uttryck i psalmerna något som han kallar »kosmiska realiteter» (sid. 65). Visserligen är även enligt Holm många av dessa uttryck hos Grundtvig symboler, men icke alla. Ibland, och särskilt när det gäller frälsningen, är det enligt Holm fråga om verklighet, ej om symboler (sid. 44), men denna verklighet är tänkt mindre som en religiös verklighet än som en rent mytologisk-realistisk. Författarens syn på kristendomen och på Bibeln i synnerhet skymtar också fram i det uttalandet, att det framför allt är Bibelns »mytologiska» världsbild, som Grundtvigs psalmdiktning återger.

Med talrika exempel illustrerar författaren sin tes angående det »mytologiska» i Grundtvigs psalmdiktning. Som ett särskilt belysande exempel citerar han Grundtvigs översättning av Luthers påskpsalm, »Christ lag in Todesbanden»: »Es war ein wunderlicher Krieg, Als Tod und Leben rungen» — »Det var en Tvekamp underfuld, Da Liv og Død de brødes.» (Sid. 110—111, jfr även S. Holm, *Kristendom, myt och historia*, sid. 20.) Författaren har sålunda valt sitt illustrationsmaterial beträffande vad han

kallar det starkaste uttrycket för det mytologiska hos Grundtvig i en översättning av en strof i en Lutherpsalm. Beträffande motivet för en Lutherpsalm som denna kan för övrigt hänvisas till: A. Nygren, Kristus och fördärvsmakterna (Sv. T. Kv. 1951). Skildringen av Kristi uppståndelse, sådan denna skildring föreligger i Grundtvigs psalm »Opstaden er den Herre Christ» framställes som belägg för att Grundtvigs psalmdiktning ibland följer ett filosofiskt schema, där begreppen »typ och prototyp» spelar en bestämd roll: »Som Han opstod, skal vi opstaae.» (Sid. 144). Det i religionshistoriska sammanhang förekommande temat om gudens eller gudarnas besök vid kultfester anser sig Holm återfinna bl. a. i den psalmvers av Grundtvig, som börjar så: »Kom i den sidste Nattevagt, I en af mine Kiaeres Dragt, Og saet dig ved min Side!» (Sid. 190).

De här citerade uttalandena äro exempel på de resultat, som författaren i den föreliggande avhandlingen anser sig ha kommit till. Det torde även framgå, att Holms arbete är lika mycket ett religionsfilosofiskt som ett hymnologiskt arbete. Författaren sätter beträffande Grundtvig emot varandra som två motsatser »mythe» och »dogma», och anser att Grundtvigs religiösa ståndpunkt helt är bestämd av det förstnämnda. Detta betraktelsesätt åter får som en egenartad konsekvens, att den punkt i Grundtvigs åskådning, som är den centrala i hans senare kristendomsuppfattning, nämligen hans »mageløse Opdagelse» av trosbekännelsen som kyrkans »levende Ord», måste bedömas såsom ett främmande inslag i hans åskådning, något ogrundtvigskt. (Sid. 231).

ALLAN ARVASTSON.

HELMUT THIELICKE: *Theologische Ethik. II. Band. Entfaltung. I. Teil. XVIII + 644 sid. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1955.*

1951 publicerade Helmut Thielicke ett digert arbete gällande den teologiska etikens principlära (Theologische Ethik. I. Band. Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung, XV + 739 sid.; anmäld i denna tidskrift årgång 1952, sid. 216 ff.). Nu föreligger en ungefär lika omfattande volym, det första av flera delband med titeln »Entfaltung». I förordet skisserar författaren sin plan beträffande arbetets fortsättning, och sedan man tagit del av denna går tanken osökt till Karl Barths jättestora dogmatik som närmaste parallell. Visserligen lär Thielicke inte komma upp till kvantiteten av »Die kirchliche Dogmatik», varav tionde bandet just utkommit, men jämförelsen ligger ändå nära till hands. Ty så mycket är i varje fall klart som att Thieliokes teologiska etik i fullbordad

skick kommer att bli samtidens i särklass mest omfattande. Det betyder inte med nödvändighet att den får en särställning också i fråga om betydelse; kvantitet och kvalitet är nu en gång skilda ting också i vetenskapens värld. Lämnar man att börja med den kvalitativa bedömningen därhän, så kan som allmän reflexion sägas att dessa tegelstensvolymen är en föga upplyftande läsning på grund av ordrikedomen. Om det tillåtes att i vetenskapliga sammanhang komma med en riktigt kättersk fundering, så kan man undra om inte guldkornen i detta ordsvall går de flesta förbi helt enkelt därför att de inte har tid att från pärm till pärm läsa böcker av sådant format och att de därtill känner sig föga manade att göra det eftersom ett högt pris avkräves inte endast i möda utan också i rent bokstavlig bemärkelse. Ser man åter till saken, så kan det sägas att anmärkningarna mot sättet att skriva är befogade i den mån det kan hävdas att en otymlig form försvårar uppfattandet av teserna och deras räckvidd. Thielicke går inte fri på den punkten. Framställningens bredd är betingad inte bara av att han har mycket att säga, som kunde sagts i långt mer koncentrerad form, utan också av ideliga utvikningar från teserna i form av filosofiska utredningar, försök att tolka äldre eller samtida tänkares begrepp o. s. v. Det kan kort och gott hävdas att boken vunnit i klarhet och slagkraft om inemot hälften strukits bort. Inte ens Thielickes egenartade manér att s. a. s. numrera sina viktigare tankar — boken är indelad i 2331 »Sinnabschnitte», vilka i längd varierar mellan en rad och en sida — avhjälpes överskådligheten, även om det får sägas erbjuda ett originellt försök att hjälpa läsaren att komma igenom ordrikedomen.

Det är skada att Thielickes sätt att skriva gör boken så tungläst, ty denna gång har han onekligen flera väsentliga ting att komma med. Den nya volymen erbjuder t. ex. ett viktigt försök till metodisk nyorientering av etiken. Thielicke avvisar nämligen den vanliga uppbyggnaden av läroböcker i etik efter rent fenomenologiska grunder. I stället för att steg för steg utreda den problematik som gäller t. ex. liv, död, sjukdom och lidande, förhållandet till nästan, äktenskapet, folket o. s. v. utgår Thielicke från skilda konfliktsituationer och diskuterar de till synes nödvändiga kompromisserna. Mot den tidigare gängse uppbyggnaden riktar han anklagelsen — och man får väl säga med viss rätt, om man för ögat låter ett antal etiska läroböcker passera revy — att genom denna »der Theologie nur die nachträgliche Kommentierung von Phänomenen zugewiesen wird, die von anderen Instanzen erhoben und umrissen werden» (sid. 8). Fastmer borde etiken ställa de grundläggande frågorna, utöva en principiell kritik av rent rationella resonemang, som utan vidare utgår från att ett till sig själv

litande förnuft är högsta domare över alla värderingar. Vad Thielicke åsyftar, då han kräver »eine theologische Erkenntniskritik», »eine theologische Kritik der reinen Vernunft» är naturligtvis inte någon form av irrationalism — något som han för klarhetens skull från början bort framhäva då han kommer med så filosofiskt sett uppseendeväckande formuleringar — utan att en av skriften bestämd antropologi skall få genomgående betydelse för frågeställningarna.

Thielicke startar med en förhållandevis kort men för hela den följande uppläggningsen viktig utredning av vad han kallar »die Thematik des Verhältnisses von Ich und Welt» (sid. 15—55). Sedan han med äkta tysk grundlighet utrett »die Geltungszonen der Ethik» rent rationellt — de är människans relation till det egna jaget, till ett du och till världen — och i ett mellanspel diskuterat den filosofiska materialismens och idealismens tendenser till en all etik upphävande monism, genomför han »die theologische Begründung für die Geltungszonen» (sid. 39 ff.) under hänvisning till Bibeln. Tonvikten kommer snart att falla på tesen »Glaube und Welt hören zu Hauf» (sid. 43), närmare bestämt intill den yttersta dagen. Thielicke menar sig med denna tes kunna knyta an till Dietrich Bonhoeffer; tre citat från denne i dagens Tyskland högt skattade teolog, som under Hitlertiden spelade en aktiv roll i bekännelsekyrkan och småningom föll offer för nazistisk vedergällningstaktik, har fått ange hela arbetet motto (jfr sid. V). Principiellt vill Thielicke söka utvärdera, vad Nya Testamentet har att säga om »kosmos» och »aion» och om den kristne som på en gång underställd och befriad från dessa. Stundtals kommer han därvid ganska nära Friedrich Gogartens tolkning av den kristne som »der mündige Sohn», som i frihet har att ådagalägga »die sohnhafte Verantwortung».

Hela boken ägnas i fortsättningen åt den problematik, som gäller »jaget och världen». Huvudkapiteln är endast två: »Das Modell des ethischen Verhältnisses zur Welt: die Konfliktsituation» (sid. 56—327), »Das Verhältnis zur Welt in seinen wesentlichen Bezügen» (sid. 328—622; detta kapitel är oavslutat och kommer förmodligen att utgöra en betydande del av nästa band). Det förstnämnda kapitlet behandlar i två större avsnitt »Das ethische Problem des Kompromisses», däribland synnerligen brett nödlögnens problematik (sid. 122—189), och »Der extreme Typus den Konfliktes: Die Grenzsituation (»Untergrundethik«), däribland frågor som koncentrationsläger, »die illegale Judenhilfe» och mord och äktenskapsbrott för högre syftens skull. Det sistnämnda kapitlet åter har tre huvudavsnitt. Det första, kallat »Der Ort des Menschen in der Welt», är en antropologisk utredning på knappa 30 sidor. Det andra heter »Das Wirken

des Menschen auf die Welt» och ägnar huvudutrymmet, mer än 125 sidor, åt en analys av arbetets mening och moderna frågor rörande arbetslivet. Det tredje har fått titeln »Die Botschaft der Kirche an die Welt unter dem Aspekt der theologischen Ethik»; i detta behandlas bl. a. utförligt den s. k. profetiska predikan i form av domsförkunnelse m. m. — Kritiskt kan det sägas, att sammanställningen i detta kapitel av antropologi, läran om arbetet och kyrkans budskap till världen i fråga om politik m. m. under en och samma huvudrubrik är en ganska kostlig tribut till en självvald schematik; vad det sistnämnda i sak har gemensamt med de förra är inte så lätt att säga.

Ur det stora antalet behandlade frågor griper jag till diskussion ut den problemkrets, som Thielicke själv tillmäter en grundläggande betydelse för hela etiken, nämligen kompromisserna. Thielicke är också hart när outtröttlig i att söka avvinna detta tema nya synpunkter. Positivt skall det från början framhållas att han därvid ger åtskilliga utredningar av stort värde. Kritiskt — därom mera nedan — måste det åter sägas, att det stundom sker till priset av grov schematism och därtill genom att begreppet kompromiss får ett glidande innehåll.

Thielicke utvärderar Nya Testamentets lära om »världen» som genomgående ond så, att man icke så länge »denna tidsålder», den gamla eonen, härskar, kan uppställa en lära om ett handlande, som väsensmässigt är »rätt». Principiellt ges »keine ontische Gerechtigkeitsgestalt unseres Handelns». Detta finner han tydligt illustrerat i bergsprediken, vars bud ju är helt och hållet ouppfyllbara i denna världen. De kan därför sägas vara en genomgående protest mot världen sådan den nu är. Den kristnes faktiska handlande får emellertid alltid prägel av kompromiss mellan det gudomliga kravet och vad denna värld med dess utpräglade egenlaglighet möjliggör. Kompromissen är helt ofrånkomlig, den kan förstås som »Teilhabe an der überpersönlichen Schuld dieses Äons» (sid. 80). Eller som Thielicke i annat sammanhang uttrycker saken: »Wir sind Durchgangspunkte und Vollstrecker der Weltschuld». Den kristnes uppgift blir i detta till synes förtvivlade läge att demonstrera, så långt detta är möjligt, att den nya eonen likväl brutit in. Möjligt är det därför att rättfärdiggörelsens innebörd bl. a. är den att vi är »für diese fragwürdige Welt gerade befreit» (sid. 81). Vad denna demonstration gentemot världen exempelvis kan bestå av diskuterar Thielicke utifrån hela rader av typexempel. Karaktäristiskt är därvid, att han söker visa, att den kristne till följd av världens strukturella ondska gång på gång, hur han än väljer att handla, tvingas utföra gärningar, som s. a. s. ger honom smutsiga händer, gärningar, vars utförande

icke står i samklang med det radikala gudomliga kravet på absolut sanning. Allra mest uppenbart blir detta i vad Thielicke kallar »die Grenzsituation» eller »Untergrundethik». Under en totalitär regim, för att ta ett exempel, kan den som vill söka vara »av sanningen» bli tvingad att ljuga och bedraga, inte för att egoistiskt skydda sig själv utan i personlig offergärning för andra. Vad den kristne skall göra i ett läge som det nämnda säger emellertid Thielicke inte. Enligt hans principiella syn har den teologiska etiken överhuvud inte att ge möjliga handelslinjer utan att prestera och lära »das Verstehen und Bestehen der Grenzsituation» (sid. 229). Var och en får företaga »das Wagnis der Entscheidung» i vetskap om Guds dom och nåd.

Styrkan i dessa Thielicke's analyser ligger i deras livsnärhet; typfallen han diskuterar speglar ganska genomgående en problematik som någonstädes eller av någon kategori människor förnimmes som högst reell, brännande och pinsam. Ifråga om förmåga att vara livsnära i denna mening är Thielicke oöverträffad av samtida etiker. Positivt kan vidare sägas, att det teologiskt sett är ett lyckligt grepp då Thielicke utgår från de nytestamentliga begreppen kosmos och aion. Emellertid kan jag inte se annat — och här övergår jag till kritik — än att Thielicke på ett högst ensidigt sätt utvärderat vad Nya Testamentet har att lära ut om de båda eonerna. Nästan hela tonvikten i hans analys faller på »världen», som är »i den ondes våld» (jfr 1 Joh. 5: 19), medan gudsríkets inbrytande i denna inte alls på motsvarande sätt kommer till sin rätt. Man förnimmer i Thielicke's resonemang föga av den i denna värld handlande Guden, inte heller mycket av den kärlekens allt övervinnande kraft, som präglar nytestamentligt etos, genomsyrat som det är av vetskapen om gudsríket som en också närvarande storhet och av bekännelsen till Kristus som Kyrios över »denna tidsålders mäktige». Hur uttunnat detta perspektiv är hos Thielicke visar sig i hans benägenhet att tolka den kristnes handlande som blott ett slags demonstration (jfr t. ex. sid. 279 med hänvisning tillbaka till band I) av den nya eonen. Ingen egentlig tonvikt faller på att den kristne då han fullgör kärlekens gärningar, därtill driven av Kristi kärlek som tvingar, är ett verktyg i Guds kamp mot världens ondska. Överhuvud utvinner Thielicke ur kampperspektivet ingenting väsentligt. Han har därför ingen känsla för en real nyskapelse, som tenderar att från och till bryta demoniens egenlaglighet (tydligast väl i Nya Testamentets berättelser om Jesu läkande under). För det lutherska begreppet »cooperatio» i fältet »coram hominibus» förefaller han visa skygghet; i varje fall kan jag inte se att han hittills utvunnit något som helst positivt av det. Överhuvud synes det mig som

om den ensidiga tonvikten på världens demoni förhindrar Thielicke att se att Nya Testamentet vid sin förkunnelse om en ny inbrytande eon alltid sammanknippar det eskatologiska perspektivet med ett alldeles bestämt etos. Även om inte det rätta handlandets väsen till följd av demonien kan i ett system utföras — jfr åter Thielickes tanke att man icke kan finna »die ontische Gerechtigkeitsgestalt» för vårt handlande — så hindrar det inte att bestämda riktningar för den kristna etiken med ledning av Nya Testamentet kan anges: den kristne är ju kallad att älska Gud över allting och sin nästa såsom sig själv. Ur det perspektivet borde åtskilligt kunna utvinnas, även om hela Thielickes förtjänstfulla realism bibehålles. Bestämmer m. a. o. inte Thielicke hela uppgiften för den teologiska etiken för snävt? Är det kanhända så att hans principiella syn på dess uppgift är betingad av det ensidiga betraktelsesätt, som han som jag ovan påpekat anlägger på Nya Testamentet?

Kritiskt må ytterligare sägas, att Thielickes lära om kompromisserna inte är så revolutionerande ny som han själv synes förutsätta då han (sid. 65) gör gällande att »es eine theologische Behandlung dieses ethischen Kardinalproblems bisher kaum gibt». Den kolossala roll som Thielicke låter själva termen spela saknar visserligen motstycke. Men det är uppenbart att den problematik som han brottas med strängt taget i mångt och mycket är densamma som tidigare av åtskilliga tänkare behandlats under nyckelord som »Eigesezlichkeit», »Theologie der Schöpfungsordnungen» o. s. v. En viss naiv glädje över de rika möjligheter själva det nyupptäckta ordet erbjuder — Thielicke noterar att ordet i regel saknas i lexika »auch wenn man es zusätzlich unter C sucht»! (sid. 65) — förleder honom att acceptera betydelseglidningar och en ganska grov schematism. Således behandlar han under kompromissens problematik även förenklingar i form av slagord m. m. inom förkunnelsen. Och under samma beteckning — för säkerhets skull dock mellan citationstecken — talar han i en snabbexposé över frälsningshistorien också om Guds lag och evangelium som Guds »kompromisser»! (sid. 190 ff., 197 ff.).

Som sammanfattande omdöme kan sägas, att Thielickes nya bok erbjuder åtskilligt av intresse men att man efterlyser verklig systematisk kraft. Bland rikedomen på detaljanalyser och ofta högst intressanta sypunkter saknar man ofta relationen till arbetets grundläggande teser. Om dessa åter kan som en rent formell anmärkning sägas, att läsaren får använda åtskillig energi för att få dem för sig preciserade, och i sak att de förefaller ensidiga som tolkning av nytestamentligt stoff.

GUNNAR HILLERDAL.

Evangelisches Soziallexikon. Im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages herausgegeben von Fr. Karrenberg. 602 sid. Kreuz Verlag, Stuttgart 1954.

Omkring 160 fackmän på skilda områden har tillsammans utarbetat detta uppslagsverk på uppdrag av den tyska evangeliska kyrkodagen, som på kort tid utbildats till en betydelsefull institution i efterkrigstysklands kyrkoliv. Syftet är både att ge lättillgänglig information i allmänhet och att söka i korta översiktsartiklar klargöra den evangeliska grundsynen på en rad samtida samhällsfrågor. Åtskilligt historiskt stoff är med, och grundläggande bibliska storheter som »Bergpredigt», »Dekalog» etc. finns med bland uppslagsorden. Mera karaktäristiskt för verket i dess helhet är likväl att högst moderna begrepp som »Agrarpolitik», »Bodenrecht», »Börsenmoral», »Indexziffern», »Planwirtschaft» etc. finns med och utförligt diskuteras. Även om uppslagsverket i första hand speglar tyska, speciellt västtyska förhållanden och problem, måste det fördenskull tillmätas stort värde som förstahandsorientering i sammanhang där också den teologiske socialetikern av facket många gånger är nog så okunnig. Bland större principiella och historiska översiktsartiklar märks »Ethik», »Recht», »Sozialethik», »Staat».

Bland de teologiska medarbetarna noterar man namnen Walter Bienert, Günther Dehn, Hermann Diem, Helmut Gollwitzer, Hans Joachim Iwand, Wolfgang Schweitzer och Ernst Wolf.

GUNNAR HILLERDAL.

OSCAR CULLMANN: *Der Staat im Neuen Testament. VII + 84 sid. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.*

Med föreliggande skrift har Oscar Cullmann än en gång visat sig vara en av samtidens intressantaste bibelteologer. Inom ett synnerligen begränsat format har han gjort ett djärvt försök att lösa en inom forskningen starkt kontroversiell problematik. Fastän få detaljer tagna för sig är nya, har han därvid byggt upp en teori, som frapperar genom sin slutenhet och som får betydelse både för frågan om den historiskt riktiga Jesusbilden och för nutida systematisk teologi.

Den klassiska texten om överheten, Rom. 13: 1—7, spelar hos Cullmann en jämförelsevis underordnad roll. Tyngdpunkten i hans framställning ligger avgjort i två avsnitt, som diskuterar evangeliernas vittnesbörd om Jesu inställning till samtidens religiösa och politiska strävanden och bekräftande Jesu död. Till dessa undersökningar fogar han särskilda översikter över »Paulus und der Staat» och »Der Staat in der Johannesoffen-

barung». Såsom en exkurs är i boken slutligen avtryckt en uppsats »Zur neuesten Diskussion über die ἐξουσία in Röm. 13, 1», tidigare publicerad i Theologische Zeitschrift 1954. Den utgör väsentligen en polemik mot H. von Campenhausens tidigare uppgörelse med den av Cullman m. fl. förfäktade teorien att Paulus flerstädes räknar med att folkänglar står bakom den reella statsmakten. För totalsynen i den nu utgivna skriften spelar emellertid den livliga diskussion, som sedan 1936 pågått härom, ingen roll. Jag skall därför i fortsättningen uteslutande uppehålla mig vid Cullmanns tolkning av evangelierna.

Cullmann finner, att Jesus i sin offentliga verksamhet och lära ständigt hade att avgränsa sig åt två håll, nämligen mot sadducéerna och mot zeloterna. Sadducéerna var inte bara politiskt sett den tidens kollaboratörer. De hade också uppgivit förhoppningarna om Guds rikes ankomst. Som yttersta motpol till deras politiska samarbetsprogram stod zeloternas hänförelse för en kommande teokrati. Zeloterna bidade med otålighet Messias och hans rike, och de var övertygade om att det skulle innebära Israels kommande jordiska storhetstid. För Jesu gärning kom dessa zelotiska framtidsdrömmar att spela den avgörande rollen. Allt tyder nämligen på, menar Cullmann, att Jesus själv i vida kretsar uppfattades som zelot och att han slutligen dömdes och avrättades av romarna, därför att han anklagades för och av dessa togs för att vara en zelotledare.

Visserligen vände sig Jesus i sin undervisning kraftigt mot zeloternas åskådning. Allra tydligast blir detta i episoden, då han tillfrågas om det är lovligt att giva kejsaren skatt, en fråga vars besvarande med nej för zeloterna var en probersten på om någon var en rättrogen israelit. Ytterligt stötande för zelotisk uppfattning måste det också ha varit t. ex. att Jesus umgicks med tullmännen, allmänt betraktade som romerska medlöpare. Likväl finns, hävdar Cullmann, mängder av belägg för att Jesus uppfattades som zelot. Palmkvistarna som ströddes på vägen då Jesus rider till Jerusalem måste leda tankarna till mackabeerledarna, säger Cullmann under hänvisning till en uppsats av W. R. Farmer (i Theological Studies 1952, sid. 62 ff.). Barabbas-scenen pekar i samma riktning. Enligt Mark. 15:7 hade Barabbas »gjort upplopp och under upploppet begått dråp». Han var därför sannolikt en zelot, som av Pilatus ställdes fram till jämförelse med Jesus. Avgörande finner emellertid Cullmann berättelserna om Jesu död vara. I den gamla kontroversen huruvida Jesus dömdes av judarna eller av Pilatus — en utförlig diskussion härom ägde rum främst i »Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft» 1931 och följande årgångar — ställer sig Cullmann i sak på deras sida, som förfäktar att Jesus juridiskt sett dömdes av romersk överhet. Korsfästelsen är nämligen ett romerskt straff,

inte ett judiskt. Cullmann är därför benägen att anse att berättelsen i Johannesvangeliet, enligt vilken den romerska vakten och inte judarna griper Jesus i örtagården, är den historiskt mest trovärdiga.

Som stöd för sin allmänna grundsyn levererar Cullmann rader av intressanta texttolkningar. Kritiskt måste dock invändas, att han stundom hänger sig åt ganska lösa hypoteser och att han i vissa fall överskattar bevisvärdet av sina teorier i iveren att belägga sina grundläggande teser. Så t. ex. då Cullmann söker göra troligt att en rad zeloter fanns i lärjungakretsen. Utöver Simon Ivraren nämnes Judas Iskariot och själve Petrus som troliga zeloter. »Iskariot» kan nämligen vara en semitisk transkription av latinets »sicarius». I grekisk text användes ordet i Apg. 21: 38 (passagen om »dolkmännens uppror»), och det är dessutom belagt hos Josephus. Uttrycket »Barjona» i Matt. 16: 17 kan, menar Cullmann, med G. Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch, 2. uppl. 1922, förstås som ett låneord ur akkadiskan med grundbetydelsen »terrorist». Det så redovisade materialet är onekligen i sprödaste laget för påståendet att utöver Simon Ivraren »wahrscheinlich noch andere» (sid. 12) av Jesu lärjungar var zeloter. En direkt fantasifull texttolkning är utläggningen av Luk. 13: 1. »De galileer vilkas blod Pilatus hade blandat med deras offer» är enligt Cullmann »sehr wahrscheinlich» att likställa med zeloter (sid. 9). Bakgrunden måste vara ett zelotuppror och Pilatus har begagnat tillfället för att ta livet av en hel rad potentiella upprorsmän. Därtill har det funnits särskild anledning att berätta detta just för Jesus: »Offenbar nahm man an, dass er sich für diese Leute besonders interessierte.» Onekligen ett mycket sprött underlag för en teori och ett bevis på en i vetenskapliga sammanhang inte helt ofarlig konstruktiv fantasi!

I sak förhåller det sig naturligtvis så, att den bild som Nya Testamentet ger av Jesu inställning till samtidens religiösa och politiska gruppbildningar liksom till den romerska överheten är så föga konturskarp, att utrymme ges för ganska många tolkningsförsök och spekulationer. En monografisk studie kan knappast undvika att söka precisera och därvid från och till leverera djärva konstruktioner. Man har anledning att gång på gång kritiskt fråga hur Cullmann på enskilda punkter kan fälla så säkra omdömen. Det hindrar inte att hans grundtes beträffande Jesu ställning till zeloterna och hur Jesu verksamhet uppfattades förefaller i hög grad trovärdig. I flera avseenden har Cullmann grävt djupare än de många framställningar under senare år, som startar i Paulustexter, av dem utläser en ordningslära och sedan inläser densamma i Jesu ord.

GUNNAR HILLERDAL.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Under veckan den 13.—18. augusti förliden sommar voro ett 80-tal teologer från olika länder samlade i Aarhus till en av Lutherska världsförbundets teologiska kommission anordnad konferens för lutherforskning. Av deltagarna voro ungefär 25 från Tyskland, 15 från U. S. A., något över 20 från Skandinavien (varav 12 från Sverige). Bland de övriga funnos teologer från England, Holland och Schweiz, enstaka deltagare från Frankrike och Italien samt t. o. m. ett par från Japan. Professor R. Prenter, Aarhus, stod såsom mötets president, medan ordförandeskapet vid förhandlingarna växlade från dag till dag. Teologiska avdelningen inom Lutherska världsförbundet, med direktor Vajta i spetsen, stod för de mönstergilla yttre arrangemangen.

Konferensen gav, som redan förhandsmeddelandena låtit förvänta, en synnerligen god bild av lutherforskningens nuvarande läge liksom av de frågor och uppgifter, som nu närmast tilldraga sig intresset på detta område. De ämnen, som först stodo på dagordningen, gällde Luthers biografi samt Weimarupplagan. R. Bainton, New Haven, själv utgivare av en lutherbiografi, talade över det förstnämnda temat, jämte H. Bornkamm, Heidelberg. Denne pekade särskilt på behovet av undersökningar över de senare perioderna av Luthers levnad. Den enda vetenskapliga biografi, som täcker hela Luthers livstid, är alltjämt Köstlins arbete från 1875, nyutgivet och bearbetat av Kawerau 1930. Vad som också behöver närmare undersökas är Luthers skolastiska utbildning. I det sammanhanget underströks behovet av att bl. a. Biels *Collectorium* genom en nyutgåva göres lättare tillgänglig för forskningen.

Hur det ligger till med utgivandet av själva Weimarupplagan gav H. Rückert, Tübingen, en ingående redogörelse för. Det framgick därav, att det ännu torde dröja många år, innan den föreligger helt färdig. Dock är det ej mycket som återstår: ett avslutande band av Luthers *Briefe* samt de sista partierna av *Deutsche Bibel*; vidare band 55, innehållande kompletteringar och rättelser till hela *W. A.*, vilket skall färdigställas inom den närmaste framtiden. Registret, som så många forskare otåligt väntat på, måste omarbetas från grunden och torde därför fordra ytterligare många års förarbeten. Ett stort och krävande arbete, som nu är i full

gång, är nytgivandet av psalmkommentaren 1513—15 (W. A. 3 och 4). Vid konferensen diskuterades också det förut kungjorda förslaget att utge ett fotostatiskt nytryck av W. A. Möjligheterna att finna abonnenter i tillräckligt antal undersökas för närvarande.

I fortsättningen behandlades huvudsakligen rent teologiska frågor, samlade kring följande temata: skriftuppfattningen, läran om helgelsen samt läran om kyrkan.

Inledningsanföranden om Luthers skriftuppfattning hölls av J. A. Atkinson, Leicester, R. Josefson, Uppsala, och G. Ebeling, Zürich. Ett av de viktigaste problemen i den diskussion som följde blev frågan om Luthers syn på G. T. och den moderna bibelsynen, en fråga som tidigare väckts bl. a. genom Bornkamms arbete *Luther und das A. T.* (jfr denna tidskrift 1949, s. 333). Det framhölls, att Luthers tolkning av G. T. ej är exegetik i modern mening utan »teologi» i den äldre traditionens mening. Därför kan man ej utan vidare jämföra Luthers och den nutida exegetikens bibelsyn. Frågan blir i sista hand om Luthers utläggning rent sakligt kan leda in i och belysa Bibelns värld.

Över det andra huvudtemat, Luthers lära om helgelsen, talade Ph. Watson, Cambridge, och R. Prenter. Den förre undersökte bl. a. formeln »*simul justus et peccator*» i dess olika betydelser och gav överhuvud ämnet en allsidig belysning. R. Prenter ställde i sitt inledningsanförande hela frågan om helgelsen in under en enda formel genom att identifiera helgelsen med »den rättfärdiggörande kristustron i dess kamp emot den kvarblivande synden såsom syndarens begynnande personliga rättfärdighet». Kring denna tolkning av Luthers helgelselära — något modifierad i förhållande till framställningen i »*Spiritus creator*» — rörde sig i stor utsträckning den efterföljande diskussionen.

Luthers lära om kyrkan belystes dels med material från den unge Luthers författarskap — W. Maurer, Erlangen, talade om kyrkobegreppet i *Dictata super Ps.* — dels utifrån den gamle Luthers teologi: J. Pelikan, Chicago, talade om kyrkotanken i Genesis-föreläsningen. Den följande diskussionen uppehöll sig bl. a. vid frågan om ämbetet. Det framhölls, att vad Luther kallar ämbete (*ministerium*) ej är detsamma som det vi avser med detta begrepp.

Till konferensens rikhaltiga program hörde också utförliga referat över lutherforskningen i olika länder. Den skickligt gjorda sammanställningen över tysk lutherforskning av W. von Loewenich, Erlangen, väckte särskilt intresse. De många olika »*Länderberichte*» (bl. a. från Italien, England och Frankrike) gävo ett starkt intryck av lutherstudiets stigande

aktualitet liksom också av dess svårigheter, framför allt i länder med romersk-katolsk majoritet. Flera av konferensens föredrag och referat vittnade om det framgångsrika arbete, som i England och U. S. A. syftar till att skapa större förståelse för och kunskap om Luthers teologi.

De lutherforskare, som ej deltog i Aarhuskonferensen, behöva ej bli helt lottlösa. Lutherisches Verlagshaus, Berlin, publicerar nämligen på uppdrag av den teologiska kommissionen de föredrag, som hölls vid konferensen, i en volym med titeln Dokumentarischer Sammelband über den internationalen Kongress für Lutherforschung in Aarhus 1956.

Vid förhandlingarna utsågs en kommitté för att förbereda en ny, likartad sammankomst om några år.

BENGT HÄGGLUND.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

FILOSOFI OCH TEOLOGI HOS BISKOP NYGREN

AV PROFESSOR GUSTAF WINGREN, LUND

Inledning.

Tyvärr måste jag skriva detta inlägg nr 2 sedan samtalet mellan biskop Nygren och mig avbrutits. Biskop Nygren talar till denna tidskrifts läsare men icke till mig (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 136). Jag har övervägt, huruvida icke även jag i så fall borde börja att adressera mina ord till publiken. Efter tvekan har jag dock ansett det riktigast att fortsätta att tala till biskop Nygren, som om ingenting hade hänt. Det är min övertygelse, att åtminstone somliga läsare finna en dylik hållning från min sida vara den bästa möjliga i situationen.

Jag följer icke biskop Nygrens disposition men får dock anledning att på åtskilliga punkter direkt replikera på biskop Nygrens inlägg. Då det kan vara av intresse att redan i början ha en summarisk översikt av vissa sådana svar, uppräknar jag här följande (utförlig begrundning ges i särskilda avsnitt med romerska siffror nedan):

1) Jag har ingalunda satt mig över biskop Nygrens formallogiska anmärkningar utan jag har betecknat dem såsom skenmanövrer samt angivit skäl för detta. Meningsfull blir biskop Nygrens logiska kritik endast under en förutsättning: ifall den filosofiska frågeställningen från 1920-talets skrifter är totalt skild från den historiska frågeställningen i arbetena från 1930-talet, så att ingen slutsats kan dras från det ena sammanhanget till det andra. Då vore det nämligen oberättigat av mig att laborera med ett samband mellan dessa två och att påstå, att de kategoriala frågorna tränga ut t. ex. skuldfrågan. Men nu har jag just påvisat en kraftig influens från 1920-talets s. k. grundläggning av systematiken, en influens, genom vilken väsentliga moment i det historiska materialet på 1930-talet tvingats falla. Denna min anmärkning får större tyngd nu, när biskop Nygren intar ståndpunkten, att lagen *ingår i agape* och alltså på varje punkt borde ha upptagits till analys (vilket ej skett). Biskop Nygrens formallogiska anmärkningar sakna mening, sålänge icke biskop Nygren *först* tillbakavisat mina historiska anmärkningar, ty endast genom ett dylikt tillbakavisande upprättas den klara klyfta mellan filosofi och motivforskning, vilken biskop Nygren åstundar att se upprättad. Ett sådant tillbakavisande är emellertid icke genomförbart. Detta utvecklas närmare nedan i avsnitten I, II, IV och VI.

2) Med beklagande nödgas jag konstatera, att det är omöjligt att acceptera biskop Nygrens tolkning av sina egna utredningar år 1936 rörande nomos och lagen samt den »aktuella omvärderingen» (Den kristna kärlekstanken II 1936, s. 36 f. och 123). Såsom exeges av vad som sades år 1936 äro dessa femton sidor i häfte 2 av Svensk teol. kvartalskr. 1956 (s. 142—157) tyvärr bortkastade. Texterna från 1936 få mening endast om »nomos» och »lagen» äro synonymer. Däremot står det givetvis biskop Nygren fritt att år 1956 inta en ny ståndpunkt. Ifall denna nya ståndpunkt — med en skarp åtskillnad mellan »lagen» och »lagiskheten» — prövas med avseende på sin brukbarhet vid analysen av historiskt material (t. ex. Luther), visar sig emellertid biskop Nygrens nya position snarare innebära en försämring än en förbättring. Detta utvecklas närmare nedan i avsnitten II och IV.

3) Jag har icke lämnat några oriktiga uppgifter om min egen produktion. De yttranden, som jag i denna tidskrifts andra häfte 1956 fällde, hade en annan innebörd än biskop Nygren sedan gav dem. Det är i mina arbeten om Irenaeus och Luther (1947 resp. 1942), som grundmotivbegreppet sönderspränges. Om biskop Nygren tror, att detta utesluter erkännanden av biskop Nygrens insatser, så är att märka, att mina starkaste erkännanden av biskop Nygrens Irenaeusframställning stå att läsa i mitt arbete Teologiens metodfråga 1954, alldeles bredvid huvudkritiken. Denna förlorar därigenom ingalunda i skärpa. På samma sätt anknyter jag positivt till Barth och Bultmann. Marcion har jag aldrig betraktat såsom representant för urkristen tro, icke heller i min uppsats 1936, ehuru jag där laborerar med »grundmotiven». Vad biskop Nygren, stödd på lösryckta citat, påstår om min Marcionanalys är i sin ensidighet en förvrängning. Det är icke från Marcion jag hämtat min uppfattning om vad »agape» är utan från den man, som år 1930 under denna term gav en totalbild av »grundmotivet» i kristendomen, biskop Nygren. Så snart jag genom eget källstudium upptäckt termens oduglighet som teologiskt redskap, upphör jag att göra bruk av den. Detta utvecklas närmare nedan i avsnitten III och IV.

Vid sidan härav replikerar jag även på smärre punkter, vilka det ej är av nöden att här i förväg nämna. Dessutom utvecklar jag närmare ett par moment, som jag tidigare berört utan att biskop Nygren utförligt ingått i svaromål härpå, främst spänningen mellan det monografiska och det universella i biskop Nygrens författarskap (avsnitt IV) samt den historiserande attityden (avsnitt V). Det är min förhoppning, att jag trots denna barlast av tillbakablickande polemik samtidigt skall kunna positivt utveckla det ämne, som står som rubrik över hela detta inlägg, filosofi och teologi hos biskop Nygren.

I. Logik och saklighet.

Vi bli nämligen från första början förda rakt in i huvudämnet, i och med att vi här ta upp biskop Nygrens formallogiska anmärkningar på nytt. Några felslut föreligga givetvis *icke* i mitt arbete om metodfrågan

1954. Jag har skänkt mycket litet utrymme åt svar på dessa biskop Nygrens anmärkningar, men så mycket utrymme som behövs för att uppvisa anmärkningarnas haltlöshet har jag redan offrat. Då biskop Nygren begär mer, vill jag gärna gå in på ämnet. I första häftet av denna tidskrift 1956 hade biskop Nygren koncentrerat hela sin kritik kring följande anmärkning: jag säges i mitt arbete 1954 oavbrutet begå ett logiskt fel, eftersom jag icke skiljer de storheter åt, vilka äro åtskilda i biskop Nygrens författarskap. Enligt biskop Nygren spelar den kategoriala frågan *icke på något sätt* in i framställningen av evangeliets innebörd i hans arbeten 1930—1936. Den filosofiska och den idéhistoriska delen av hans samlade författarskap gäller »två totalt skilda frågekomplex, där det icke är möjligt att draga slutsatser från det ena till det andra» (biskop Nygrens formulering i Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 25 f.). Vid denna formulering anknöt jag i häfte 2 och yttrade, att biskop Nygrens kritik av mig på det formallogiska planet vore meningsfull och alltså värd att ta på allvar, *ifall* denna biskop Nygrens formulering vore korrekt. Men nu förhåller det sig så, att jag i hela mitt arbete 1954 *bestrid* riktigheten av denna formulering. Jag känner mycket väl till att biskop Nygren påstått detta, men det är ett oriktigt påstående, och det går att ådagalägga, att det är oriktigt. På punkt efter punkt visar det sig, att biskop Nygrens materialbeskrivning i den idéhistoriska delen (1930-talet) företer svåra brister, och dessa brister bli begripliga utifrån den religionsfilosofiska grundläggningen (1920-talet). Ett längre svar än så äro biskop Nygrens formallogiska anmärkningar icke värda. Vad biskop Nygren kunde göra vore att avkräva mig en förnyad redogörelse för dessa punkter i materialbeskrivningen och sedan gå in på dem, på det historiska planet (jfr min avslutande tes i Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 40 f.). Det är ett misstag att tro, att biskop Nygren gått in på dessa frågor genom vad som hittills blivit publicerat contra mig 1956. Tvärtom: genom denna mängd av trycksidor ha problemen för biskop Nygren *uteslutande* vuxit — intet har minskat i tyngd.

Agape är nämligen enligt framställningen i del I 1930 en storhet, som omfattar såväl Guds kärlek till människan som människans kärlek till nästan. Den första formen av agape går omedelbart över i den andra formen (del I 1930, s. 174—177). Därmed kommer agape såsom verksam mellan människor inbördes att få en bestämd kontur, lånad från Guds kärlek till människan: spontan, framvällande, omotiverad, självutgivande eftersom den lever Guds liv, det på rikedom och fullhet beroende skänkandet (del I, s. 171). I detta schema, som redan ligger fast i den första grundläggande beskrivningen av agape år 1930, *kan lagen icke fogas in utan att schemat brister*. I Luthers skrifter möta oss mängder av utsagor om lagen i dess usus civilis och dessa utsagor äro tillika utsagor om det handlande mänskliga subjektet — men utsagor som helt sönderslå biskop Nygrens bild av den framvällande kärleken till nästan. Biskop Nygren vidrör *icke med ett ord* detta Luthermaterial i sitt kapitel om Luther år 1936. En normal läsare tänker sig givetvis, att lagen är något *annat* än denna av biskop Nygren tecknade agape (det gäller alltså lagen i dess

borgerliga bruk och ingalunda såsom »frälsningsväg».¹ Men då man nu får höra, att »lagiskheten» (= lagen såsom »frälsningsväg») är utesluten ur agape men att »lagen» däremot ingår i agape, så konstaterar man följande: luckorna år 1930 och 1936 vidga sig och gapa ännu tommare än förut. Hela denna teckning av lagen såsom en perdurerande faktor i den kristnes liv borde alltså ha ingått i bilden av agape sådan den först framlades åren 1930 och 1936. Nya testamentet är rikt på material (se t. ex. de många ställena om en stundande dom efter gärningar!). En undersökning torde visa, att för Nya testamentets del en klar distinktion mellan »lagen» och »lagiskheten», såsom biskop Nygren utför den, är lika litet möjlig som i fallet Luther, vartill jag strax återkommer (lagens andliga bruk, lagen i »samvetet», är lagen såsom »frälsningsväg»). Men även om vi bortse från denna komplikation och söka fixera »lagen» såsom en storhet för sig, skild från »lagiskheten», så är det uppenbart, att lagen icke av biskop Nygren bygges in i agapemotivet, sådant detta utformas 1930. Den *kan* heller icke byggas in utan kritik av schemat. *Men det är från biskop Nygrens analys 1930 jag utgår i min Marcionupsats.* Om biskop Nygren nu efteråt kallar detta för »det uttömda agapebegreppet», så vill jag icke opponera däremot. Dess enhetlighet är vunnin genom uttömning.

I mitt arbete 1954 utvecklade jag brett denna biskop Nygrens tendens att i sin teologiska framställning genomgående betrakta enbart »den nya människan» och bortse från »den gamla människan» (Teologiens metodfråga 1954, s. 38, 41, 106, 134, 165 f.). Biskop Nygrens utelämnande av lagen vid teckningen av agape år 1930 är blott en konsekvens av den grundläggande analysen av »det kristna ethos» år 1923 i arbetet Filosofisk och kristen etik. Biskop Nygren har varken i första eller i andra häftet av Svensk teol. kvartalskr. 1956 vidrört denna min kritik av hans teologiska etik — här äro de sakfrågor, som måste på allvar behandlas, ifall biskop Nygrens tes om »de två totalt skilda frågekomplexen» skall stå sig. Jag förmodar, att biskop Nygren, sedan det nu fastslagits att lagen ingår i agape, är villig att medge, att det föreligger markanta fel i hans framställning av »det kristna ethos» 1923 (med dess överbetoning av bilden om »trädet och frukten»). Dessa fel skulle alltså sakna *varje* samband med den underliggande filosofiska frågeställningen? Jag skall närmare precisera problemet, på det att biskop Nygren må bli i tillfälle att svara.

Grundfrågan i Filosofisk och kristen etik 1923 är denna: vad är den filosofiska etikens uppgift och vad är den teologiska etikens uppgift? Den filosofiska etikens uppgift är »att uppställa etikens formala kategori-schema» (s. 184, 324—326). Den teologiska etiken får uppgiften att beskriva det kristna ethos. Men då måste det först uppvisas, att det finns ett specifikt kristet ethos, ett ethos, som avgränsar sig från alla andra

¹ I del II 1936, s. 544—556 beskrives människans handlande mot nästan utan att lagens positiva betydelse vidröres. Däremot framhäves lagens negativa betydelse mycket starkt (s. 545—547). Och det finns goda stöd hos Luther för vad biskop Nygren i detta negativa sammanhang säger. Men om lagen *ingår* i agape, måste det vid beskrivningen av agape beredas plats även för lagens positiva funktioner. Annars blir kontrasten mellan lagen och agape det enda, och då kan lagen inte »ingå».

typer av ethos och som enbart kan uppstå på basis av den kristna »guds-upplevelsen», som det heter. Och detta uppvisas av biskop Nygren i utredningar som i sak helt överensstämmer med agapeteologien i del I 1930. Jag citerar ur arbetet 1923: »I spetsen för denna undersökning uppställdes frågan, om kristendomen utbildat ett särskilt kristet ethos, som motiverar uppställandet av en särskild kristen etik, om kristendomen är att betrakta såsom en från etisk synpunkt skapande faktor och om det gives något specifikt kristet etiskt sinnelag. Närmare preciserades denna fråga sålunda: uppväxer det på kristendomens mark ett etiskt sinnelag eller i varje fall fordran på ett sådant, som endast blir fullt förståeligt om man tager hänsyn till detta dess sammanhang med kristendomen? . . . På grundvalen av den därefter givna utredningen äro vi nu berättigade att besvara samtliga dessa frågor med ett obetingat ja. *Det spontana kärlekssinnelaget är det för kristendomen specifika etiska idealet. Fordran på ett sådant sinnelag framväxer med nödvändighet ur den kristna tros- och gudsupplevelsen, men däremot ej med samma innebörd på grundvalen av någon annan åskådning*» (s. 267 f.). »*Det av det kristna ethos fordrade, all egocentricitet övervinnande spontana kärlekssinnelaget är identiskt med det genom gudsgemenskapen givna, all egocentricitet övervinnande teocentriska sinnelaget*» (s. 306). Detta bestämda etiska ideal är det, som den teologiska etiken får till uppgift att undersöka och beskriva: »När det, såsom vi ovan bevittnat, på kristendomens religiösa grundval med nödvändighet uppväxer ett specifikt kristet ethos och ett nytt etiskt ideal, så är detta något, som etiken för sin egen skull ej får underlåta att systematiskt undersöka» (s. 323). Uppgiftsfixeringen för den teologiska etiken vilar helt på att det finns ett specifikt kristet ethos, vars kännetecken äro avgränsbarhet och härledbarhet, avgränsbarhet i relation till alla andra etiska ideal, härledbarhet i relation till en enda källa, den kristna tros- och gudsupplevelsen. (Alla kursiveringar äro här biskop Nygrens egna.)

Låt oss nu ta några satsar om *lagen* ur biskop Nygrens polemik mot mig 1956: »Lagen är något, som varje människa står i» (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 32). »*Lagen kan icke i egentlig mening kallas 'bakgrunden' för agape . . . Lagen är nämligen själv ett nödvändigt led i agapes sammanhang. Den ingår som ett ofrånkomligt moment däri*» (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 149). Formuleringarna ovan från 1923 kunna accepteras såsom en beskrivning av »den nya människan» (ehuru ordalagen under alla omständigheter äro olyckliga). Men formuleringarna 1923 ha icke en begränsad räckvidd utan ingå i en argumentation, där *den teologiska etikens uppgift överhuvud* blir fixerad. Den teologiska etiken bindes vid ett föremål, som *icke* kan vara den teologiska etikens riktpunkt om plats tillika skall beredas för *lagen*, som »varje människa står i». Jag förutsätter som självklart, att biskop Nygren borde medge, att framställningen 1923 lider av brister (fastän jag, efter vad som hittills ägt rum, icke blir förvånad, om biskop Nygren försvarar också detta verk), men det jag här vill betona är följande: bristerna 1923, som i varje fall andra människor varsna, även om biskop Nygren icke varsnar dem själv, dessa brister äro icke tillfälliga, de äro icke heller reparable inom den gamla

frågeställningen — ty denna *kräver* ett avgränsat ethos, uppvuxet blott ur den kristna trosupplevelsen, och den gamla tankegångens naturliga slutpunkt är just den teologiska etikens hänvisning till uppgiften att korrekt beskriva detta avgränsade kristna ethos. Tanken på *lagen*, genom vilken Gud regerar *alla* människor, är i den stund, då den teologiska etikens uppgift 1923 fixeras, för tillfället bortkopplad. Och den förblir, såsom vi nyss sett, bortkopplad även år 1930. Att år 1956 säga: »Lagen ingår i agape» är att i efterhand kasta in jätten i ugnen, sedan baket är färdigt. Kakan ändrar sig icke.

Men den organiserande faktorn, den systembildande kraften, som gör att biskop Nygren i starten icke *kunde* laborera med *lagen*, »som varje människa står i», denna systembildande kraft utgöres av tanken på ett formalt kategorischema, i vilket avgränsade ethostyper, var och en med sitt »ideal», låta sig infogas såsom historiskt föreliggande »svar». Utifrån detta formala kategorischema betyder en »lag», som behärskar *varje* människa, i första hand en komplikation, såsom nu problemet var upplagt 1923. Ur vilken »upplevelse» härflyter *lagen*? Den låter sig tydligen icke härledas ur en specifik »tros- och gudsupplevelse», eftersom varje människa står i den, även om hon ej hört evangeliet. Men då låter den sig heller inte avgränsas gentemot andra »ideal» — förmodligen äro »idealen» snarare, mitt i sin inbördes olikhet, vehiklar och redskap för *lagen*, vilket kyrkofäderna mycket riktigt lärde (redan på 100-talet, när de voro omgivna av hedendom på alla sidor!). Såsom problemet var upplagt 1923 betydde *lagen* en komplikation, och biskop Nygren har nu en gång benägenheten att omedelbart ta steget från komplikation till amputation. Det är en styrka i vissa fall, i andra fall är det en svaghet — och här är det enbart en svaghet. Hela biskop Nygrens författarskap lider av det som skedde i begynnelsen, då biskop Nygren icke lät komplikationen bestå utan med ett raskt snitt bragte den ur världen. *Och det var den underliggande filosofiska frågeställningen som framtvingade snittet.* Var vänlig och svara på detta och gå därvid igenom text efter text från 1930, 1936 och 1923! Ifall mina anmärkningar klart tillbakavisades, vore jag beredd att ta biskop Nygrens trogne följeslagare Cajus på allvar. Men ett sådant tillbakavisande är icke genomförbart (se även nedan avsnitten II, IV och VI).

II. *Nomos och agape.*

Det är mycket i biskop Nygrens senaste inlägg som är förvånande, men trycksidan som inleder det hela är ogenomtränglig för förnuftet. »Genom citat» påstår sig biskop Nygren ha visat, att mina påståenden om *lagen* äro falska. Dessa »citat» har biskop Nygren förebragt, det vet jag mycket väl (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 30 och 32 f.). Det gäller alltså ställen ur den nytestamentliga avdelningen av del I 1930 samt ur Lutherkapitlet av del II 1936. Jag konstaterar, att biskop Nygren i och med dessa satser anser sig ha behandlat *lagen*. För min del menar jag, att *lagens* problem

genom dem icke ens blivit ställt, långt mindre behandlat. Det må nu så vara, att vi ha olika mening på den punkten. Men nu den första trycksidan av biskop Nygrens inlägg i häfte 2, 1956! Där läser jag: »... nu tiger han om denna fråga...» (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 133). Biskop Nygren måste mena, att jag i mitt inlägg i häfte 2, placerat omedelbart före hans eget inlägg och av biskop Nygren genomläst och citerat gång på gång, *tiger* med min gamla anmärkning, att lagen såsom bakgrund för agape saknas i biskop Nygrens skrifter. Om biskop Nygren i stället önskar formuleringen »lagen såsom moment i agape», så spelar detta ingen roll: lagen såsom nödvändig bakgrund för eller nödvändigt moment i agape är icke behandlad av biskop Nygren. Det är vad jag säger i häfte 2, 1956: jag tar upp Luther och nämner den typ av ställen i Weimarupp-lagan som bör behandlas, jag tar upp den bibelteologiska avdelningen i del I 1930 och hävdar nödvändigheten av att lägga *Gamla testamentet* i framställningens botten (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 127 f.). Detta kunde biskop Nygren ha svarat på. I stället påstår biskop Nygren, att jag tiger i ämnet. Jag *talat*, och jag talar i detta sammanhang just om *lagen* och icke om nomosmotivet, icke om »nomos».

I andra sammanhang talar jag däremot om »nomos» och »nomosmotivet», det är sant. När jag behandlar ordet »lagen» och ordet »nomos» såsom synonymer, så gör jag det dels därför att de äro synonymer (det ena är svenska och det andra grekiska), dels därför att biskop Nygren själv behandlat dem som synonymer. Det senare söker biskop Nygren nu bestrida, dock utan framgång. De femton sidor, som biskop Nygren spiller på att skapa en klyfta mellan s. 36 f. (nomos) och s. 123 (lagen) av del II från år 1936, äro tyvärr bortkastade. Det är med beklagande jag säger detta. Om debatten har förefallit biskop Nygren meningslös förut, så måste den te sig ännu mera meningslös nu, när biskop Nygrens motpart, i detta fallet jag, icke kan acceptera de tolkningar, vilka biskop Nygren på ett omfång av nästan ett tryckark gör av knappa 2 sidor i sin tidigare produktion. Men jag kan icke acceptera dessa tolkningar utan uppgivande av sanningen. Låt oss först gå igenom texterna under förutsättning att »nomos» och »lagen» äro skilda begrepp år 1936 (biskop Nygrens ståndpunkt nu) och därefter gå igenom samma texter under förutsättning att »nomos» och »lagen» äro synonymer år 1936 (min ståndpunkt)! Texterna stå att läsa i Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 152 resp. 154.

Enligt biskop Nygren är nomosmotivet (= lagiskheten = lagen såsom frälsningsväg) en storhet, som icke går att infoga i agape. Psykologiskt är den en bakgrund för agapemotivet, men den är icke ett nödvändigt moment i agape (se Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 149 f., 153—155). Lagen är däremot ett nödvändigt moment i agape (ibid., s. 31, 149 f., 154 f., 159 f.). Utifrån denna distinktion skulle texterna från år 1936 bli meningsfulla. Låt oss läsa dem!

I del II 1936 står det på s. 36 f., att agape framträder på nomosmotivets bakgrund, att agape är ett övervinnande av nomos och blott existerar i denna spänning. Denna sista sats skall vara en rent *psykologisk* utsaga, heter det nu (se Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 150 och 154). Det vore

mycket att säga därom, men många som längtat efter lite mera psykologi i lundateologien komma att glädja sig, och jag vill icke strax grumla deras glädje utan går bara framåt i texten från år 1936 samt läser: »Att undanskaffa spänningen och sålunda förvandla agape från aktuell omvärdering till en ny bestående värdeordning, blir i grunden detsamma som att upphäva den.» Därefter löper texten vidare. Den hänger väl samman och termen »lagen» förekommer icke. Man får en klar bild av vad »aktuell omvärdering» är: agapes övervinnande av *nomos* (del II 1936, s. 37, Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 152).

Därutöver står det i del II 1936 på s. 123, att lagens frälsningsväg enligt Paulus och Marcion är en falsk frälsningsväg. Lagen i *denna funktion* är avskaffad genom Kristus. »Att Marcion i likhet med Paulus avvisar denna nomism, däri ligger intet fel», säger biskop Nygren (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 154 f.). Nomismen = lagiskheten = lagen såsom frälsningsväg = nomosmotivet = nomos — allt detta är utstött ur agape, fullt programenligt och konsekvent. Här talas alltså om agapes övervinnande av *nomos*. Ifall den »aktuella omvärderingen» alls skall nämnas, bör det alltså vara här, men därom säges intet. I stället rinner texten framåt, och nu dyker »lagen» upp: »Men härav drar han [Marcion] vidare den slutsatsen, att det följaktligen överhuvud taget icke mer skall vara något tal om lagen.» Och »lagen» är ju enligt biskop Nygrens ståndpunkt 1956 något helt annat än »nomos»: lagen är ett moment i agape. Det är självklart, att ett moment i agape ej kan saknas, om agape skall vara tillstädes. Att utstöta lagen är något helt annat än att utstöta nomos. *Men i så fall är texten av år 1936 från och med denna sats helt meningslös.* Den lyder nämligen: »Marcion har med andra ord gjort försöket att förvandla agape från aktuell omvärdering till en ny bestående värdeordning — ett försök som, enligt vad vi ovan (sid. 36 f.) sett, endast kan resultera i att agape i grunden upphäves.» Här betyder »aktuell omvärdering» i så fall något helt annat än på s. 36 f. Där betydde termen agapes övervinnande av *nomos* (= den psykologiska bakgrunden), här på s. 123 betyder termen agapes övervinnande av ett *i agape själv ingående moment*, vilket förresten är en onödig förvirring av termerna (se nedan avsnitt IV). Men termen »aktuell omvärdering» kan icke betyda olika ting på dessa två ställen, och detta är huvudsaken. Den förekommer i det 550 sidor digra verket av år 1936 *blott* på dessa två ställen (s. 37 och 123). På det senare stället hänvisar biskop Nygren direkt med siffror till det förra stället, på det förra stället återigen hänvisar biskop Nygren i sak till det senare (»uppgörelserna med Marcion», behandlade just s. 122—125).

Så utfaller en läsning av texterna från 1936, om man intar biskop Nygrens nuvarande ståndpunkt, att lagen och nomos äro skilda storheter. Låt oss nu läsa samma texter utifrån min tes, att lagen och nomos år 1936 äro synonymer hos biskop Nygren, i varje fall synonymer på de ställen det här gäller. Den första texten löper utmärkt och hänger väl samman. »Aktuell omvärdering» betyder agapes övervinnande av *nomos* (del II 1936, s. 37, Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 152), dvs. av lagen. Den andra texten flyter klart fram och hänger ända till slutet gott samman.

Vid övergången till »aktuell omvärdering» uppstår ingen svårighet. »Aktuell omvärdering» betyder agapes övervinnande av lagen (= agapes övervinnande av nomos). Sidhänvisningen, som biskop Nygren själv gör till s. 36 f., får utmärkt och klar mening (del II, s. 123, Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 154).

Däremot står det givetvis biskop Nygren fritt att år 1956 intaga en *annan* ståndpunkt än år 1936.² Att biskop Nygren beklagar sin gamla sidhänvisning från det ena stället till det andra tycks tyda på att detta ståndpunktsbyte är biskop Nygrens egentliga önskan (se Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 155). Denna nya ståndpunkt innebär en skarp åtskillnad mellan lagen och lagiskheten. Tanken är faktiskt den, att man skulle kunna teologiskt behålla lagen men — *definitivt* väl att märka! — hålla lagiskheten (= lagen såsom frälsningsväg) utanför (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 149, 153, 155). Man bör komma ihåg, att *Luther* enligt biskop Nygren är en typisk representant för agapemotivet. Den ståndpunkt, som biskop Nygren nu 1956 intar, betyder, att Luthers lära om lagens teologiska eller andliga bruk uteslutande får *psykologisk* betydelse. Den »lagiskhet», som skall stå kvar, har enbart till uppgift att psykologiskt göra agape förstäelig. Detta torde vara en ovanligt dålig Luthertolkning, denna ändring i biskop Nygrens position är en teologisk försämring. Jag skall något utförligare motivera min tes, på det att biskop Nygren må bli i tillfälle att svara (utredningarna på s. 156 f. i Svensk teol. kvartalskr. 1956 gå förbi problemet).

Den distinktion, som biskop Nygren gör mellan »lagen» och »lagen såsom frälsningsväg», är helt korrekt på *en* nivå. Den motsvarar Luthers distinktion mellan »lagen såsom regerande kroppen» och »lagen i samvetet». Visserligen utvecklar biskop Nygren icke vid sin teckning av agapemotivet läran om lagen såsom regerande kroppen, och man kan icke foga in läran ifråga i bilden av agape utan att kritisera de bestämmingar biskop Nygren ger agape. Men det vore dock meningsfullt att positivt tala om »lagen» såsom något annat än »lagen som frälsningsväg»: man skulle kunna utveckla läran om lagens usus civilis just så, ett lagens rent jordiska regemente, Guds styrande av *alla människor*. Men när lagen tränger in i samvetet, då tror sig människan vinna salighet genom lagen, hon »rättfärdigar sig» med sina verk och bygger sitt hopp på dem. Gentemot detta sätter Luther evangeliet. Evangeliet såsom frälsande ord övervinner lagen i samvetet och driver ut den därifrån. Detta är en typ av utsagor i Weimarupplagan som agapeteologien gärna läser och samlar och sysslar med. Och vill man tolka *dessa* ställen, då skall lagen vara *helt*

² Man tycker dock, att det i så fall borde vara möjligt att *under loppet av år 1956* behålla en konsekvent terminologi. Men detta är inte fallet. I häfte 2 av Svensk teol. kvartalskr. säger biskop Nygren, att nomos men icke lagen är bakgrunden för agape (s. 156 och s. 150, not 38). I häfte 1 säger biskop Nygren, att lagen är bakgrunden för agape, den såväl som nomos (s. 32 f.). Bägge gångerna talar biskop Nygren om Luther och bägge gångerna kommenterar biskop Nygren samma ställe om lagen hos Luther (del II, s. 511—513). Hela föreställningen om biskop Nygrens konsekventa terminologi på denna punkt är en såpbubbla.

borta, icke indragen i rättfärdiggörelsen. Är agape identisk med rättfärdiggörelsen, så *bör* agape vara utan lag. Men på en annan nivå står den typ av utsagor, där Luther talar om att det är just lagens *andliga* bruk, att den *skall tränga in i samvetet* och anfäktas och dödas osv. När man läser dem, erinrar man sig det egendomliga ordet i evangelierna, att det var *Anden* som förde ut Jesus i öknen för att han skulle frestas av djävulen (Matt. 4: 1), liksom man minns de många orden om korslidandet såsom inneslutet i Guds egen vilja. Ty det är säkert, att denna Luthers positiva lära om lagen i samvetet sammanhänger med hans tes, att en daglig korsfästelse av vår gamla människa skall ske — och den sker s. a. s. genom en oordning, genom ett tyranni från lagens sida, ett tyranni som vi icke kunna bryta genom en jämn, slät lära om lagen på en enda nivå. Det enda som bryter tyranniet är att Kristus själv kommer med sitt ord och talar till det tyranniserade samvetet. Och hans ankomst är som en daglig uppståndelse från de döda. Vad vi säga om lagen och evangeliet, teologiskt, måste korrekt beskriva detta *skeende*, där evangeliet besestrar lagen, och om vi blott röra oss på en enda nivå i vårt tal om lag och evangelium, blir beskrivningen omöjliggjord. Ett sätt att förstöra beskrivningen är den lundensiska motivforskningen med dess förgrovande resonemang om nomos såsom ett motiv för sig, bortskuret ur evangeliets sammanhang, och agape såsom ett annat motiv, inom sitt slutna sammanhang oemotsagt från lagens sida. *Det råder strid mellan lag och evangelium, men båda äro Guds verk* (se nedan avsnitt IV).

Det låg, menade jag, en möjlighet öppen, att här inom motivforskningen själv en upprepning och en vidareutveckling skulle kunna komma till stånd, men nu är genom biskop Nygrens senaste svar varje utväg stängd. Den gamla formuleringen om »aktuell omvärdering» från år 1936 lämnade en dörr på glänt för en långt större *problematisering* av agapemotivet — och problematiseringen är regenerationens första stadium för en stagnerad vetenskapsgren — men nu, när hela talet om den aktuella omvärderingen visavi nomos blivit karakteriserad som en *psykologisk* utsaga, är dörren stängd. Ty Luthers tal om lagens andliga bruk är icke ett blott psykologiskt tal, det är på djupet kristologi, det är läran om Kristi död och uppståndelse i dess tillämpning på människan. Skiljer man »lagen» och »lagiskheten» åt på biskop Nygrens vis, har man förstört redskapen för sig.

Och återigen: *detta beror på den filosofiska starten*. Den typ av »enhetlighet», som vi förut stött på vid analysen av biskop Nygrens arbeten från 1923 och 1930, denna avgränsade agapetyp tål icke inom sig ett ord som talar *emot* evangeliets ord — och det är detta som »lagen i samvetet» gör, den anklagar och den *skall* anklaga. Endast Kristus kan tysta lagen, i den nu skeende avlösningen, och på yttersta dagen i domen. Vad det för motivforskningen gäller är att *ta upp denna typ av utsagor i Weimar-upplagan* och bygga in dem i schemat. Det skulle visa sig, att redan texterna om lagens borgerliga bruk och om lagens regemente över alla människor tvinga fram en ny bild (jfr ovan avsnitt I) och att dessutom texterna om lagens andliga bruk nödvändiggöra en revision av den enkla

åtskillnaden mellan lagen och lagiskheten. Då detta *icke* sker, då materialet vid teckningen av begreppet agape oavbrutet tas från en enda nivå hos Luther (och i övriga källor) under amputation av alla komplicerande moment, så beror detta på ett underliggande behov av ett avgränsbart »kristet ethos», och *detta behov kommer icke ur de historiska texterna själva och ur studiet av dem*. Det formala kategorischemat från 1923 väntar på avgränsade och enhetliga ethostyper (och religionstyper), sökarljuset är inställt så, att endast somligt i det historiska materialet uppfångas. Därför betydde ansatserna i kapitlen om Marcion och Irenaeus år 1936 något så positivt. Men biskop Nygren ser klart, att relationen mellan kategorial grundfråga och historiskt material skulle rubbas och bli en helt annan än i Filosofi och motiforskning 1940, om agape skulle med nödvändighet vara en aktuell omvärdering av själva *nomos* i betydelsen av »lagen som frälsningsväg», och därför förvandlar biskop Nygren nu sina egna utsagor (om agape såsom existerande endast i spänningen mot *nomos*) till *rent psykologiska påståenden*, alltså till denna banalitet: de bästa agapepredikanterna ha i regel tidigare i sitt liv varit mycket lagiska (jfr mitt inlägg i Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 130 f. med biskop Nygrens inlägg *ibid.*, s. 149—154). I två punkter kan man sammanfatta innebörden häri:

1) Det är klart, att biskop Nygren härigenom drar sig ur *somliga* av de svåra teologiska och filosofiska problem, vilka jag antydde i Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 130 och 131 (se nedan avsnitt VI).

2) Det är lika klart, att biskop Nygren härigenom har gjort det omöjligt för sig att i agape inbygga *lagen* (och detta var det ju som biskop Nygren önskade). Ty såsom biskop Nygrens teologi upplagts från starten, med Luther som typisk representant för agape, kan Luthers lära om lagen omöjligen få falla utanför schemat. Men skiljer man lagen och lagiskheten åt på biskop Nygrens vis, kan man icke längre beskriva Luther (jfr W. Joest, *Gesetz und Freiheit* 1951, s. 194 f.).

Om jag från min horisont skulle säga, vari det tragiska i denna vändning av vårt samtal — om det nu pågår något samtal, i varje fall talar jag till biskop Nygren — består, så skulle jag formulera det på följande sätt: biskop Nygren försvarar de massivt enkla komponenterna i sin teologi, det som erinrar om Carl Stanges skrifter, och släpper ifrån sig det komplicerade och löftesrika, som ansatsvis också finns däri. Denna enkla motsats mellan »lagrättfärdighet» och »nådeförkunnelse» (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 149) påminner i högsta grad om Stanges distinktioner. Och denna likhet på det teologiska planet motsvaras av en likhet på det filosofiska planet. Det var till Carl Stange som biskop Nygren anknöt år 1921, alla differenser till trots, och det var Stange som fick vitsordet: oaktat han konsekvent undviker begreppet religiöst apriori, har han dock »lämnat det från filosofisk synpunkt grundligaste bidraget till denna frågas lösning» (Religiöst apriori 1921, s. 83). Det är skada, att möjligheterna att komma loss från denna något ofruktbara teologiska och filosofiska utgångspunkt under vår debatts gång icke ha tillvuxit utan i stället avtagit.

Jag känner väl till biskop Nygrens reaktion på mitt tal om en dubbel-

het i »lagiskheten» och om en positiv funktion av lagen även »i samvetet»: »... professor Wingren åter gör gällande, att Tertullianus' väg är den rätta» (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 160). Det är emellertid nödvändigt, att biskop Nygren *nu själv går in på Luthers utsagor om »lagen i samvetet» och positivt utvecklar dessas innebörd*. Allmänna fraser om Tertullianus äro inga svar utan just — fraser.

III. Motivforskningen i mitt förflutna.

Vi träda nu in i ett lättare kapitel. Först är det befogat att på nytt återge vad jag i häfte 2 av denna tidskrift yttrade om min tidigare produktion: »*Allt* vad jag skrivit från begynnelsen 1936 mynnar ut i Teologiens metodfråga och står kvalitativt snarast under denna sin utmyning» (s. 125). Detta återger biskop Nygren så, att jag skulle ha framställt min produktion »såsom en absolut enhetlig, uppåtstigande linje med 'Teologiens metodfråga' 1954 såsom hittillsvarande kulmen» (s. 138). Det är inte svårt att se skillnaden mellan dessa två yttranden. Den förra formuleringen inbjuder direkt motståndaren till kritik av min produktion (och vid denna inbjudan fasthåller jag nu såsom fordom: få ting glädja mig mer än att bli utsatt för saklig kritik). Den senare formuleringen, som icke är min, försätter mig i läget att tvingas försvara min produktion (och i en sådan defensivposition ämnar jag icke ingå, jag kommer tvärtom att här bidra med vissa självkritiska betraktelser). Vid min egen formulering kan jag till alla delar fasthålla, biskop Nygrens formulering låter jag ligga, där den ligger.

Det är lätt att se sammanhanget mellan min uppsats om Marcion (Svensk teol. kvartalskr. 1936, s. 318—338) och Teologiens metodfråga 1954. Det är också lätt att se uppsatsens kvalitativa underlägsenhet under sin senare utmyning.³ Uppsatsens tes är, att skapelsens och lagens bortfall stryker agapetanken (s. 338). Därför väljer jag samma problemkrets, när jag strax efteråt går över till Irenaeus och publicerar uppsatserna om »skapelsen, lagen och inkarnationen» hos Irenaeus samt om »frälsningens Gud såsom skapare och domare» (båda i Svensk teol. kvartalskr. 1940). Hela tiden laborerar jag med agapebegreppet i dess relation till skapelsen och lagen. Det är alldeles samma problemkrets som sedan behärskar arbetena Predikan 1949 och Teologiens metodfråga 1954. För dessa senare arbeten nytt är, att jag har släppt grundmotivbegreppet och icke längre tror på motivforskningen såsom teologisk metod. Men detta nya vilar på två rent historiska arbeten, Luthers lära om kallelsen 1942 och Människan och inkarnationen enligt Irenaeus 1947, i vilka jag helt enkelt går igenom historiskt

³ Biskop Nygren säger ju själv, att Marcionuppsatsen av år 1936 utmynnar i Teologiens metodfråga av år 1954, detta är *huvudtesen* i det senaste inlägget mot mig. Den enda möjligheten till en åsiktsmotsats mellan oss består i en eventuell mening hos biskop Nygren, att uppsatsen år 1936 är kvalitativt *överlägsen* det senare arbetet (jag bortser här från att biskop Nygren genomgående förvränger innehållet i uppsatsen, den saken nämner jag nedan). Överlägsenheten kan dock knappast vara stor, av allt att döma.

stoff om skapelsen, lagen och evangeliet. Jag väljer att gå till de två källor, där agapemotivet enligt biskop Nygren är klarast, och jag finner, att *deras* lära och förkunnelse icke kan upphämtas med motivforskningen såsom verktyg. Därför nämner jag vid min tillbakablick 1956 de tvenne arbetena om Irenaeus och om Luther såsom de båda stationer, vid vilka grundmotivbegreppet brast (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 126). Samma sak formuleras i Teologiens metodfråga 1954 så: det är stoffet, materialet, som tvingar fram en revision av den lundensiska metoden.

Min förbindelse med motivforskningen yttrar sig icke främst i vad jag sagt under årens lopp — där kan man konstatera blott en sig vidgande klyfta. Utan min verkliga förbindelse, som är outplånlig, yttrar sig främst i mitt *val av material för historiska uppgifter*. Såsom jag understrukit i en artikel om Swedish theology since 1900 i Scottish journal of theology 1956 (s. 113—134), kännetecknas den lundensiska teologien (Aulén och Nygren) av en koncentration på fornkyrkan och reformationen (Irenaeus och Luther), vilka bägge ses såsom i det väsentliga samstämmiga (t. ex. Scottish journal, s. 120, 123, 126, även 132 och 117). Jag är ingenting annat än en elev i denna skola, men en elev som har satt sig ner och läst just de två stora författare, vilka skulle representera agapemotivet, och som har tagit sig ut ur detta studium med mer kunskap om Irenaeus och Luther än förut men som på vägen har nödgats förkasta motivforskningens hela apparat, *emedan denna icke passar till det historiska stoffet*.

Eftersom detta är utgångspunkten för min kritik av lundateologien, ligger det något djupt otillfredsställande över biskop Nygrens sätt att svara på kritiken. *Ett sakligt svar består helt enkelt i en analys av ur »agapes» synpunkt motspänstigt historiskt stoff.*⁴ Biskop Nygren borde ta det historiska stoffet ifrån mig och analysera det själv bättre än jag, alltså tala om den och den gruppen av utsagor hos Luther osv., icke blott retirera på exeges av egna utsagor. Tag lagens borgerliga bruk hos Luther och foga in det i bilden av den spontana nästankärleken — eller korrigera bilden (se ovan avsnitt I)! Tag lagens andliga bruk och foga in det i bilden av den från »lagiskhet» fria agape — eller korrigera bilden (se ovan avsnitt II)! Därmed skulle biskop Nygren bryta udden av min kritik och samtidigt positivt föra det teologiska arbetet framåt. I stället låter biskop Nygren sina egna formuleringar från 1930 och 1936 vara de *väsentliga* texterna. Därmed vinner biskop Nygren icke sitt egentliga mål: att demonstrera motivforskningens *brukbarhet* visavi det historiska stoff, som kan framhämtas ur källorna. Det är givet, att biskop Nygren i en dylik positiv argumentation oavbrutet skulle nödgas göra bruk av sina egna äldre utsagor, men dessa bleve då konsekvent underordnade under det historiska material, som ligger utanför oss själva. Denna riktning borde vår debatt från början ha fått. Detta var meningen med mitt inlägg den 7 febr. 1956, avtryckt i Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 36—41. Av samma anledning an knyter jag i mitt andra inlägg i denna tidskrift gång på gång till professor Brings yttrande år 1940 om de återstående och obe-

⁴ Det motspänstiga skall ju *uppsökas* (jfr Filosofi och motivforskning 1940, s. 86 f.).

handlade problemen, dessa som kräva »en alldeles särskild utredning», och jag går igenom stoffgrupp efter stoffgrupp för att fixera dem — Luther, Irenaeus, urkristendomen — men får icke konkreta svar tillbaka. Professor Bring måste ju ha menat, att något är *olöst*!

Såsom av det ovan sagda framgår, anser jag icke en självförsvarande reträtt på egna utsagor vara någon fruktbar linje i debatten. Men man kan dock icke utan motsägelse låta motparten fälla grovt vilseledande påståenden om tryckta skrifter. Då det förekommer flera exempel på förvrängning i biskop Nygrens senaste inlägg, vill jag åtminstone påpeka följande.

Min uppsats om Marcion är disponerad så, att jag *först* renodlar de hellenska dragen i hans åskådning (Svensk teol. kvartalskr. 1936, s. 320 ff.), *därefter* renodlar de markanta agapedragen däri (s. 332—334) samt *sist* konstaterar det hellenska blockets seger över agape (s. 334—338). *Biskop Nygren hämtar sina citat från det lilla partiet s. 333 f.* (se Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 139 f., 148). Detta lilla parti inledes på s. 332 med mina av biskop Nygren aldrig omnämnda ord: »Och här kan det vara lämpligt, att vi först — liksom när det gällde det hellenska inslaget i Marcions åskådning — göra en medveten renodling. Vår tes är ju, att Marcion isolerat den nytestamentliga agapetanken och att en dylik isole-ring av agape faktiskt för med sig, att agape uppmjukas, icke kan bevaras som agape i urkristen mening. Agape har hos Marcion infogats i ett eros-block, där vissa allt för iögonfallande och alltför typiska erosdrag, eros i inskränkt mening, bortfallit. Vid skildringen av detta hellenska block började vi med en konstruktiv renodling, som senare måste modifieras. Agapemotivet har ju dock hos Marcion gjort avsevärt intrång på det hellenska block, i vilket det infogats. På samma sätt kunna vi gå tillväga nu, då det gäller att teckna agapemotivets öde hos Marcion. Vi framhäva alltså först de markanta agapedragen i Marcions åskådning. Efter en sammanfattande repetition av strukturen hos det hellenska komplex, i vilket Marcion infogar agapetanken, ha vi att fråga oss, om det verkliga är möjligt, att agapetanken i detta sällskap kan bevara sin egenart. *En förnyad undersökning av saken kommer förvisso att visa, att motsatsen är fallet*» (Svensk teol. kvartalskr. 1936, s. 332).⁵ Därefter följer alltså renodlingen, och därur hämtar biskop Nygren sitt citat. *Omedelbart efter citatet fortsätter jag: »Men det var endast eros i inskränkt mening, som saknades. Och det är endast agape i inskränkt mening, som övertagits från urkristendomen etc. etc.»* (Svensk teol. kvartalskr. 1936, s. 334). Omsorgsfullt undviker biskop Nygren att medtaga minsta bit av kontexten, trots att biskop Nygren gång på gång återvänder till Marcionuppsatsen. För att få tag i sitt älsklingscitat måste biskop Nygren leta sig fram genom

⁵ Kursiv. här. Denna förnyade undersökning företar jag *inom uppsatsens ram år 1936* (se Svensk teol. kvartalskr. 1936, s. 334—338). Då kan man inte citera ett renodlande mellanparti, utan man får redogöra för dispositionen av sin motståndares opus, liksom jag gör med biskop Nygrens kapitel om Marcion och om Irenaeus i Teologiens metodfråga 1954, s. 129—131 (jfr Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 38 f.).

utsagor av min hand med kraftigt korrigerande innebörd. Jag anser dylik citering svårt vilseledande.

Själv redogör jag vid min behandling av biskop Nygrens Marcionframställning såväl för biskop Nygrens tes om Marcion såsom agaperepresentant som för inskränkningarna i denna tes. Till min förvåning läser jag nu, att biskop Nygren helt bestrider, att han framfört Marcion såsom representant för agape (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 147 f.). Dispositionen i del II 1936 är ju dock uppbyggd så, att blott tre personer under ett och ett halvt årtusende presenteras såsom representanter för agape: Marcion, Irenaeus och Luther. För gamla kyrkans del motiveras dispositionen av ett inledande kapitel (s. 23—32), där Marcion uttryckligen i fråga om *det grundläggande motivet utan all tvekan karakteriseras som agapemotivets bärare*, ehuru biskop Nygren tillägger, att satsen gäller med inskränkingar (del II, s. 30 f.). Och att på detta sätt föra in Marcion under agapemotivet såsom huvudrubrik, till på köpet i en framställning omfattande 1500 år, där män sådana som Athanasius, Augustinus m. fl. *icke* inställas under samma rubrik som Nya testamentet, det är något helt annat än att i en uppsats om Marcion tillfälligt renodlande tala om »en ström av äkta urkristendom» (så skulle jag för min del kunna uttrycka mig om Origenes i hans kamp mot Kelsos, om Athanasius i hans kamp mot arianismen, om Augustinus i hans kamp mot pelagianismen osv.). Då biskop Nygren ur raden av dylika fäder utväljer Marcion och placerar honom under *rubriken agape* — och icke någon av dessa andra män —, så är detta urval endast förklarligt på grundval av Harnacks bok om Marcion. Detta var det som jag avsåg med mitt yttrande i denna tidskrifts andra häfte (citerat av biskop Nygren i Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 139) (se i övrigt nedan avsnitt IV).

Men nu Irenaeus! Jag tycker det ser komiskt ut med denna arma bit av en fotnot, som biskop Nygren måste trycka av två gånger, dels på s. 140 och dels på s. 141 i denna tidskrifts andra häfte år 1956. Den är hämtad ur mitt arbete Människan och inkarnationen enligt Irenaeus 1947 och står där i noten 38 på s. 118 samt lyder så: »Nygrens totalvy över Irenaei åskådning sätter många ting i ny belysning och bringar fr. a. reda och sammanhang i materialet.» Om biskop Nygren önskar citera mina positiva ord om Irenaeuskapitlet, varför då icke hämta dem där de äro *starkast*, nämligen i Teologiens metodfråga 1954? Där talas om hur »Nygren framgrävt en mängd tidigare av teologien förbisett material och ställt det i ny belysning» (s. 46, noten). Där talas om »Nygrens klargörande analys av Irenaeus» (s. 130) och där ges en långt mer utförlig (helt positiv och erkännande) redogörelse för denna analys, än vad som sker i arbetet 1947. Dessa erkännande omdömen stå alldeles bredvid huvudkritiken (s. 134 f.), och de försvaga ingalunda denna. På samma sätt står det i mitt arbete om metoden 1954 flera starkt positiva ord om Barth och Bultmann — det går att göra ett parallelltryck med citat *enbart ur Teologiens metodfråga 1954*, kritiska omdömen till vänster och erkännande omdömen till höger, ett vida mer talande parallelltryck än biskop Nygrens små konstverk. Men detta är just »lekar» (= upptåg avsedda för dem som

icke ämna slå upp ställena och läsa dem själva). Som argument i en saklig debatt är biskop Nygrens parallelltrycksavdelning helt och till alla delar värdefull. Jag vill bara tillfoga en sak: det är *icke* sant, att Teologiens metodfråga 1954 utgör en förkastelsedom över allt vad Barth, Bultmann och Nygren skrivit. Av inledningen framgår klart, att jag valt att behandla dem, eftersom de äro betydande teologer, och att jag är beroende av dem just i min kritik av dem (Teologiens metodfråga 1954, s. 15 f.). De mera intelligenta recensenterna ha också upptäckt detta mitt beroende och stundom gjort upptäckten till utgångspunkt för en kritik av mig.

IV. *Det monografiska och det universella.*

En del av det senast sagda leder rakt över till frågan om »det monografiska» och »det universella». Därmed närma vi oss åter huvudämnet: filosofi och motivforskning.

Först är det bäst att fixera vad jag för min del menade med termen »det universella anspråket». Lundateologiens universella anspråk ligger däri, att den med sitt agapemotiv menar sig ha funnit det för all kristendom grundläggande och karakteristiska (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 124). Detta anspråk är mycket tydligt uttalat i skilda sammanhang. Ett sätt att uttrycka det lyder så: »Om motivforskningen lyckas klarlägga det kristna grundmotivet, så är i och med detsamma den systematiska teologiens problem principiellt löst» (Filosofi och motivforskning 1940, s. 89). »Vad som ytterligare kan komma på dess lott är endast att i olika riktningar utföra vad som redan ligger inneslutet i det kristna grundmotivet», heter det vidare (ibid.). Och grundmotivet *är* ju enligt biskop Nygren klarlagt, nu skulle teologiens *hela* återstående arbete endast bestå i att dra konsekvenserna härav. Låt oss benämna detta anspråk ett »universellt» anspråk!

Därnäst är det klokt att fixera vad jag menade med »monografi». Med monografi menar jag en framställning, som undersöker *ett* ämne, t. ex. en enda författare (Melanchthon, Thomas) eller en problemkrets under ett längre tidsavsnitt (det kristna syndmedvetandet intill Luther, dogmen om jungfrufödelsen eller himmelfärden under de fyra första århundradena etc.).

Nu menar jag, att biskop Nygrens arbete om kärlekstanken i sig rymmer en spänning mellan det universella anspråket (att teckna kristendomens egenart, totalt alltså) och den blott monografiska inriktningen på ett delämne (*kärlekstanken*, vid vars sida annat står, vilket man *ej* har till uppgift att behandla). Biskop Nygren har lyckats på det senare, det monografiska planet, däremot icke på det förra, mer universella planet. Därom bär framställningen själv vittne.

Agapemotivet uppträder *dels* »inom själva kärleksläran», *dels* på »andra punkter inom kristendomstolkningen» (del II 1936, s. 60). Apologeterna och de apostoliska fäderna betraktas såsom oförmögna att klart uttrycka agape »inom själva kärleksläran», men det är *de* som hävda de tre gam-

malkyrkliga grunddogmerna om skapelsen, inkarnationen och köttets uppståndelse (ibid.). Dessa tre grunddogmer, vilka ju bära upp den äldsta bekännelsebildningen, fornkyrkans ryggrad, försvaras genomgående av personer som av biskop Nygren *icke* bokföras såsom agaperepresentanter — med ett enda undantag, Irenaeus, vartill jag strax återvänder. Där äro apologeterna, Tertullianus (s. 127 ff.), Origenes (s. 165 ff.), Athanasius (s. 219 ff.) och många andra. Men den för dispositionen av biskop Nygrens verk organiserande principen har varit agapemotivets ställning inom kärleksläran. När Marcion sättes in såsom representant för agape, sker detta trots att han förnekar samtliga tre grunddogmer (= samtliga tre artiklar), ty inom kärleksläran (se s. 107 f., III överst, III) representerar han en reaktion mot *nomos* och mot *eros*. Hans ställning till de tre grunddogmerna innebär enligt biskop Nygren en begränsning i *agapemotivet* (s. 115—125). Därför kom också enligt biskop Nygren kyrkans reaktion mot Marcion att bli en reaktion mot agapetanken själv (ty denne representerade, visserligen avkortat och därför falskt, agape). »När agapetanken under den följande tiden söker hävda sin ställning inom kristendomen, kan den i allmänhet icke göra detta på den centrala punkten, utan måste taga sin tillflykt till de tre tankekretsarna om skapelsen, inkarnationen och köttets uppståndelse» (s. 125).

Om vi nu hypotetiskt släppa den monografiska aspekten och klart fasthålla det universella anspråket (anspråket att söka fånga det för den kristna tron grundläggande), så råder det ingen tvekan om att vi måste företa en omvärdering av gamla kyrkans män. *Dispositionen i del II 1936 håller icke*.⁶ Därom vittna också biskop Nygrens egna ord 1956, när han ständigt söker komma ifrån sin egen värdering av Marcion, ja t. o. m. hävdar, att hans analys av Marcions kärlekstanke infaller *på s. 115* i arbetet 1936, när det i själva verket är där redogörelsen för agapetankens *begränsning* börjar (se Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 147, vid not 27).⁷ Det finns goda skäl för att vid en totalvärdering av gamla kyrkan flytta kristologien in i centrum och låta bekännelsebildningen få långt större utrymme. En monografi om kärlekstanken kan vara värdefull ändå, blott den icke uppträder med anspråket att kunna infånga »kristendomstolkningen» i dess helhet i gamla kyrkan.

Och nu äro vi vid Irenaeus! Hos honom uppträder agapemotivet *både* inom kärleksläran *och* på de tre grunddogmernas område — han är undantaget! När nu biskop Nygren beskriver honom (del II 1936, s. 189—203), så får kärleksläran (det monografiska momentet alltså) oavbrutet vara centrum: agapekärlekens utgivande drag *skärpas* genom skapelsetron (s. 195), de *skärpas* genom inkarnationstron (s. 200), de *skärpas* genom uppståndelsetron (s. 203). Jag beundrar den elegans, med vilken biskop Nygren utför detta, och jag har i tryck uttalat mitt erkännande, starkast

⁶ Det finns anledning att låta t. ex. Athanasius och Marcion byta roller. Deviationer inom kärleksläran äro ej av den vikt som deviationerna rörande kristologien.

⁷ Jfr inom del II 1936 s. 115 med s. 206. Varför brukas bägge gångerna samma term, »begränsning», just när inskränkningarna skildras? Skall inte uppläggning, disposition, rubriksättning och terminologi längre betyda någonting?

i Teologiens metodfråga 1954 (s. 130). Men jag måste tillägga: hela denna uppläggning vilar på den monografiska starten, kärlekstanken. Går man ner i Irenaeusmaterialet och söker man utveckla, vari »rekapitulationen» består, så finner man, att man *måste* börja med *skapelsen* — man kan icke börja någon annanstans. Det är mig icke möjligt att utveckla detta här, jag kan blott hänvisa till mitt arbete om Irenaeus 1947. Och jag upprepar vad jag sade i mitt förra inlägg: ifall detta arbete historiskt kritiseras (vilket jag skulle hälsa som ett framsteg i svensk teologi, patriстикen är försummad!), så kommer man till en annan Irenaeustolkning, där *skapelsen* är orienteringspunkten och där rekapitulationen utvecklas i relation till *skapelsen*, men man kommer icke till biskop Nygrens grundmotiv (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 125). Därvid är Irenaeus emellertid blott typen för hela den gammalkyrkliga lärobyggnaden, sådan den uppbygges i Apostolicum och Nicaenum. *Det är väsentligt för de gamla symbola, att de börja med skapelsen och gå över mandomsanammelsen till de dödas uppståndelse. Denna tredelning kan icke återföras på en princip eller ett enhetligt motiv utan måste bestå som den är, i den fortskridande berättelsens och lovsångens form.*⁸

Och nu reformationen! Det skulle icke falla reformatörerna in att foga in *lagen* i rättfärdiggörelsen av tron allena, i articulus stantis et cadentis ecclesiae. De ha en lära om rättfärdiggörelsen, men de ha en lära om det världsliga regementet därjämte, de predika lag och de predika evangelium utan att derivera dessa två ord ur *en* »tanke». Ifall mitt arbete om Luthers kallelslära historiskt kritiseras — och det har ju redan skett, som väl är — så kommer man till en annan syn på lag och evangelium hos Luther, men man kommer icke till biskop Nygrens grundmotiv (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 125). *Det är väsentligt för reformationen i dess lutherska gestalt att den icke kan gå »bakom» lag och evangelium och återföra bägge på en enhetlig princip. Denna tudelning måste bestå som den är, i det dubbla tilltalets form.*

När nu biskop Nygren faktiskt i del II 1936 behandlar fornkyrkan så, att kärleksläran blir det disponerande elementet, och samtidigt behåller det universella anspråket vid skildringen, och när biskop Nygren behandlar Luther så, att kärleksläran blir det disponerande elementet och samtidigt behåller det universella anspråket vid skildringen, så *beror denna begränsning på något*. Och förklaringen ligger i partnern *eros* på den hellenska sidan. Det sker ett urval i det kristna stoffet — det trinitariska dogmat i fornkyrkan glider ut i periferien, lagen såsom perdurerande faktor hos Luther försvinner — och vid det selektiva förfarandet inom det dogmhistoriska stoffet inverkar oavbrutet behovet att finna en storhet, som konturskarpt avgränsar sig mot *eros*. Och detta behov återigen bottenar i det formala kategorischemat från den filosofiska grundläggningen (se ovan avsnitt I). Ännu i Filosofi och motivforskning år 1940 möter oss samma schema: kategoriala grundfrågor, historiskt givna svar (s. 44 f.),

⁸ Jfr Predikan 1949, s. 176, 222 och flerstädes, därjämte »Weg», »Wanderung» und verwandte Begriffe i Studia theol. III: 2, 1949, s. 116 ff.

behärskade av grundmotiv, avgränsade från varandra. Under den gamla kyrkans tid liksom under reformationen var det en vanlig och normal betraktelse, att se *lagen* verksam just i det, som biskop Nygren kallar »eros» (och som också med rätta kan kallas eros, såsom »åskådning» hos en människogrupp betraktad), men den sidan i det historiskt givna fornkyrkliga och reformatoriska stoffet blir inom motivforskningen icke presenterad. Den kan blott presenteras, när man laborerar med dubbelheten lag och evangelium samt utgår från skapelsen.

Idag, 1956, yttrar sig spänningen mellan det universella och det monografiska i det förhållandet, att agape *dels* skall vara *allt*, *dels* skall vara ett moment i den större helhet, som *också* kallas agape! Ty ständigt upprepar biskop Nygren satsen, att *lagen* ingår i agape (se Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 150, 156, 160). Samtidigt säger biskop Nygren, att agape är »rättfärdiggörelsen av tron allena», såsom Luther utlade denna läropunkt (s. 160). Det är icke möjligt, att »agape» i dessa tvenne formuleringar kan betyda detsamma. Luther laborerar med dubbelheten lag och evangelium och skulle aldrig säga, att *lagen* var »ett moment i» rättfärdiggörelsen — han har andra vägar att tillvarata *lagen* och kan tveklöst förvisa *lagen* bort ur rättfärdiggörelsens sammanhang. För den händelse agape är »rättfärdiggörelse av tro» i Luthers mening, så är agape snarare seger över *lagen*, d. v. s. över ett moment i agape enligt biskop Nygrens terminologi. Men det tjänar inget klagörande syfte att arbeta med en så komplicerad terminologi, när man riskfritt kan uttrycka samma saker i klara ord genom att stryka grundmotivbegreppet, avskaffa idén om ett enda motiv, ur vilket allt skall hämtas fram.

Vi stå här inför samma fenomen som ovan i avsnitt II, fast nu sett från andra sidan. Där visade det sig, att *lagen* tränger in även i samvetet enligt Guds vilja. Detta skeende — ty det är ett skeende — kan icke beskrivas, om man klyver »nomos» och »*lagen*» åt, som biskop Nygren gör. Här visar det sig, att evangeliet i rättfärdiggörelsen icke samtidigt kan vara helt evangelium och inkludera *lagen* i sig. Men bådadera fallen äro uttryck för detsamma, för *tvåbeten*, *striden* mellan lag och evangelium. Och det är denna inre tvekamp som icke låter sig uttryckas i motivteologien. Ena gången måste lagiskheten definitivt uteslutas och blott få psykologisk innebörd, andra gången skall agape innesluta *lagen* och samtidigt vara rättfärdiggörande. Båda dessa satser äro, såsom interpretation av Luther betraktade, oriktiga. Grundmotivbegreppet är helt enkelt en börda för den, som skall tolka texter.

Jag har själv strävat med detta grundmotivbegrepp, såsom framgår av min Marcionuppsats. Visserligen är det osanning, när biskop Nygren påstår, att jag identifierat Marcions och urkristendomens kärlekstanke, ty jag har klart skilt dem åt: »Vår tes är ju, att Marcion isolerat den nytestamentliga agapetanken och att en dylik isolering av agape faktiskt för med sig, att agape uppmjukas, icke kan bevaras som agape i urkristen mening» (Svensk teol. kvartalskr. 1936, s. 332). Men min uppfattning om vad agape såsom grundmotiv skulle betyda hade jag fått ur biskop Nygrens arbete del I 1930 (del II fanns ej i tryck, när jag arbetade med Marcion).

Med framställningen i del I låter sig läran om lagen icke förena (se ovan avsnitt I). Med framställningen i del II 1936 såsom denna *nu* tolkas av biskop Nygren låter sig läran om lagen icke heller förena (se ovan avsnitt II). För mig blir det allt klarare, att grundmotivbegreppet är obrukbart. Men biskop Nygren går motsatt väg. Det finns bestämda tecken, som tyda på att biskop Nygren ämnar kalla *allt* arbete med »det kristna budskapet» för motivforskning. Beträffande mig menar biskop Nygren, att jag är »inne på motivforskningens linje», fast jag inte vet, hur det är ställt med mig (se Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 145). Detta är en ny form, som det universella uppträder i: biskop Nygrens bestämda fixeringar av agape skola ligga där oantastade, trots att de *utesluta* många väsentliga moment, och samtidigt skall allt allvarligt arbete med det kristna budskapet vara motivforskning — liksom allt skall »ingå i» agape. Men detta går icke. Ty det betyder, att motivforskningen fanns *före* biskop Nygrens skrifter: Einar Billing var motivforskare, Arvid Runestam med sin avhandling 1917 var motivforskare etc. etc.⁹ I så fall te sig lundateologiens *metodologiska* skrifter alltför tomma på hänvisningar till den runtomkring — redan före 1920, i Uppsala och annorstädes — bedrivna motivforskningen. Låt oss antingen förkasta grundmotivbegreppet eller också behålla det *som det beskrevs* av biskop Nygren en gång! För den händelse agape skall börja omfatta mer än vad som år 1930 (då det fixerades) blev sagt, så är blott en väg att anbefalla:

återgå till definitionerna, pröva om det nya verkligen »ingår i» agape utan gnissel, i motsatt fall kritisera de ursprungliga definitionerna!

V. Den historiserande attityden.

Här kan jag vara kortfattad. Det är dock icke möjligt att helt förbigå detta ämne.

För det första har jag med eftertryck betonat, att det rent historiska arbetet är nödvändigt just inom den systematiska teologien (Teologiens metodfråga 1954, s. 141 f., 197—199, jfr Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 37). Men ju mindre man vet i förhand om vilken fråga man söker svar på, dess bättre kan man lyssna till olika skedens specifika vittnesbörd. De århundraden, som skapade de gammalkyrkliga symbola, rörde sig i helt andra frågor än 1500-talet.¹⁰ Ju allmännare och böjligare den fråga

⁹ Enligt min mening har Einar Billings teologi ur metodsynpunkt en helt egen profil. Jfr min uppsats Einar Billings teologiska metod, i Nordisk teologi (festskr. f. Bring) 1955, s. 279—292.

¹⁰ Liksom den johanneiska ådern i äldsta tid rör sig med andra frågor än den paulinska. Jag måste bekänna, att jag blev bedrövd över biskop Nygrens svar rörande de johanneiska skrifterna i Nya testamentet (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 150 f.). I del I 1930 är det uppenbart fråga om en »förkortning» av kärleken (partikularismen, se s. 119), om »begärande kärlek» (s. 122), ja, den johanneiska kärlekstanken bildar »i viss mån övergången till det stadium, där den kristna kärlekstanken icke längre bestämes allenast av agapemotivet, utan av 'eros och agape'» (s. 123). *Allt detta förbigår biskop Nygren och talar endast om »värme och innerlighet», »mjukare formuleringar». Vad*

är, med vilken man nalkas stoffet, dess mer får stoffet självt tala. En allmän fråga efter skriftutläggningen synes mig vara en vida mer tjänlig fråga att nalkas en författare med — tjänlig just ur systematisk synpunkt — än frågan efter grundmotivet, i all synnerhet som de stora grundmotiven ligga fastlåsta till sina grunddrag: hittills har icke på *en enda punkt* en modifikation gjorts i den ursprungliga definitionen av agape år 1930, ej heller i den ursprungliga definitionen av eros eller nomos. Det har gjorts ett tillägg: lagen »ingår i» agape. Men agape är ju en gång klart beskriven och har fått sin kontur given (1930). Skall det aldrig förekomma diskussioner om den ursprungliga bildens riktighet? Skall man inte ta upp de ursprungliga definitionerna och se efter *om* lagen kan ingå i detta grundmotiv och skall man inte problematisera den första ansatsen i motivforskningen? Det är icke möjligt för historiker att arbeta med dylika grundmotiv utan att gång på gång inför nytt material ta upp dem till *omprövning*. Men detta har icke skett under de nu förflutna 26 åren sedan starten.

Härmed sammanhänger att motivforskningsprogrammet redan ebbat ut i sin specifika form. Detta program kvarlever idag på ett annat sätt: i en benägenhet att begränsa systematisk teologi till *enbart* historiska undersökningar, undersökningar av »åskådningar». Denna benägenhet kan inte behållas, när man sätter frågan om skriftutläggningen i centrum, ty då kvarstå väsentliga arbetsuppgifter olösta för systematiken efter de historiska frågornas bearbetning. På den punkten ha vi att lära av den kontinentala teologien (samtidigt som vi måste kritisera den). Det är just nu förenat med vissa risker för det vetenskapliga anseendet att i Sverige ställa en teologisk uppgift, som *icke* är en rent historisk uppgift, men trots detta måste dylika rent systematiska uppgifter fixeras och angripas (vid sidan om de historiska) — annars försumma vi en väsentlig del av vårt arbetsfält och nästa generation av teologer får en orimligt stor arbetsbörd. Ty i längden kan man icke tysta ned de reala problemen, när de hela tiden finnas där, obesvarade. Jag skall här nämna ett sådant problem.

Biskop Nygren säger: »Lagen är något, som varje människa står i» (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 32). Denna enda sats öppnar en hel räckva av svåra och invecklade frågor. På 1500-talet skulle satsen vara lätt att explicera, man kunde börja att tala om det världsliga regementet, om fursten och om rådhuset o. s. v. Varje sådan term hade på den tiden en konkret mening och angav något, som »varje människa» stod i, bokstavligen. Men nu äro själva grundtermerna för denna lagtolkning — »överhet» och »undersåte» t. ex. — antingen ur bruk eller också beteckna de *förflutna* samhällsformer. Vi stå i helt andra yttre former, men dessa äro icke tolkade som lag, och de *kunna* icke vara tolkade som lag i någon »källa» som skulle motsvara Weimarupplagan, ty formerna ifråga ha upp-

biskop Nygren här säger är överhuvud icke ett svar på vad jag yttrade i Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 122 f. *Jag väntar alltså fortfarande på ett svar*. Bygger man helt in Johannesevangeliet i Nya testamentet, kommer man sedan att bedöma vissa fenomen i gamla kyrkan på ett nytt sätt (jfr ovan avsnitt IV). Det var kyrkofädernas uppgift att utlägga *hela* Nya testamentet, ej en del därav.

stått först i vår tid, och det teologiska tänkandet har varit vanmäktigt inför dem. Men väl att märka: denna vanmakt är speciellt utmärkande för den teologi, som *accepterar* Luthers syn på lagen. Det finns starka fraktioner inom nu existerande teologi, som *förkasta* Luthers syn på lagen och som tillika ådagalägga stor skicklighet i att teologiskt tyda det moderna samhället (Barth t. ex.).¹¹ Om man nu anser Luthers syn vara riktig, så betyder ett sådant teologiskt läge som det nuvarande, att man möter en oerhörd uppfordran till ett nytt systematiskt (ej blott historiskt) arbete med lagens problem. Detta har jag hävdat i Teologiens metodfråga 1954 (s. 109 f.). Därmed uppträder jag inte som vetenskapsdiktator, såvida det icke överhuvud är diktatoriskt att tala om *uppgifter* för teologien (se biskop Nygrens behandling av ämnet i Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 134 f.). Det är mera diktatoriskt att kalla en frivillig anhängare av motivforskningsprogrammet för ett *ombud* åt biskop Nygren (se s. 135 överst). Jag tänkte mig nämligen möjligheten, att det utom biskop Nygren själv kunde finnas någon fristående och självständig människa, som »håller motivforskningen för att vara en god metod».

Satserna »lagen är något, som varje människa står i» samt »lagen ingår i agape» — satser vilka med nödvändighet bryta upp den historiserande attityden — äro i själva verket nu efteråt adderade till motivforskningsprogrammet och ingingo icke ursprungligen däri. Om de hade ingått däri, skulle mängder av problem omedelbart ha uppstått, problem, vilka i den faktiska motivforskningen lysa med sin frånvaro.

VI. *Filosofien såsom grundval.*

Såsom jag ovan sagt finns det en tendens hos biskop Nygren att numera göra *allt* slags arbete med det kristna budskapets vetenskapliga fixering till »motivforskning». Detta är att utsudda den profil, som motivforskningen dock hade, när den först framträdde i biskop Nygrens metodologiska arbeten (se ovan avsnitt IV). På samma sätt finns det nu en tendens hos biskop Nygren att lösa det stränga sambandet mellan filosofi och teologi. Del I 1930 kan »förstås även utan inledningen» (d. v. s. utan det parti i början där »grundmotivet» säges vara svar på »kategoriala spörsmål»), heter det sålunda i Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 25. Det är på grundval av en dylik tes, som biskop Nygren kan uppställa påståendet, att »den kategoriala frågan icke på något sätt spelar in i framställningen av evangeliets innebörd» inom del I 1930 samt att det inom filosofi och motivforskning »är fråga om två totalt skilda frågekomplex» (se ovan avsnitt I). På denna biskop Nygrens tes vilar hela serien av formallogiska anmärkningar mot mig i häfte 1 år 1956 av denna tidskrift. Men även denna tes innebär ett utsuddande av den profil, som motivforskningen hade, när den framträdde i biskop Nygrens arbeten mellan 1921 och 1940, dvs. under två decennier. Den nya tesen kan varken

¹¹ Jfr min uppsats *Evangelium und Gesetz*, i *Antwort* 1956, s. 310—322.

förenas med Religiöst apriori 1921 eller med Filosofi och motivforskning 1940, likaså är den helt oförenlig med Filosofisk och kristen etik 1923 samt med flera smärre skrifter under 1920-talet.

Det finns ett bestämt samband mellan biskop Nygrens tvenne profilutsuddande teser. När mitt arbete med det kristna budskapet är motivforskning (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 145), sammanhänger detta med att min uppfattning om religionsfilosofien såsom en fristående disciplin — vars frågor icke direkt kunna inflyttas i systematikens historiska materialanalys — friktionsfritt går ihop med biskop Nygrens nya tes om filosofien såsom *skild* från den historiska bearbetningen av kristet litterärt material. Jag har framställt min uppfattning i Teologiens metodfråga 1954, s. 212 f. samt i Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 36 f. Någon konflikt mellan oss råder icke här (se Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 28) — konflikten uppstår däriigenom att biskop Nygren menar sig *alltid ha företrätt denna ståndpunkt*, medan jag lika bestämt hävdar, att biskop Nygrens skrifter 1921—1940 klart utvisa en *förordning* av filosofien framför teologien samt en *innehållslig* influens från det filosofiska schemat på själva analysen av dogmhistoriskt stoff (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 132 och flerstädes). Det bestämda samband, som råder mellan biskop Nygrens två helt nya, starkt profilutsuddande teser, kan formuleras så: tesen, att »lagen ingår i agape» (överhuvud påståendet, att agape rymmer *allt*: skapelsen, lagen, skulden, domen o. s. v.), sammanhänger klart med tesen, att den systematiska teologien i sin materialanalys är *fri* från »den kategoriala frågan». Den verkliga bilden, som biskop Nygrens historiska arbeten från 1930-talet uppvisa och där *väsentliga* moment saknas, vilka borde »ingå», denna verkliga bild är, som vi ovan sett, beviset för att filosofien utövat ett innehållsligt inflytande. Vi ha på punkt efter punkt kunnat härleda det selektiva förfarandet vid stoffbehandlingen direkt ur den filosofiska frågeställningen (se ovan avsnitten I, II och IV). Till dessa konkreta historiska exempel, vilka i sig själva äro bevis nog, kan det emellertid vara lämpligt att här i ett särskilt avsnitt anföra en del uttalanden av biskop Nygren, i vilka filosofien tydligt framställles såsom grundval för teologien, ja, där motivforskningens *frågor till det historiska materialet* direkt förklaras vara ställda i *filosofien såsom sådan*.¹²

Jag citerar ur Religiöst apriori 1921: »Av det anförda framgår, huru missvisande det är, när L. Ihmels bestrider att religionsfilosofien har någon som helst betydelse för religionens sanningsfråga, eller när R. Jelke, som dock vill upprätthålla den transcendentala frågeställningen inom religionsfilosofien, på liknande sätt frånskriver den varje insats vid lösningen

¹² Därvid är det givetvis fråga om filosofien sådan som biskop Nygren har fixerat den, alltså en filosofi som rör sig med fyra olika erfarenhetsområden eller meningssammanhang. Jag känner vissa företrädare för denna filosofi i Sverige, men de äro alla *teologer*. På samma sätt uppträdde Carl Stange såsom självständig filosof i Tyskland. Av det förhållandet, att filosofer av facket visa besynnerligt ringa intresse för dylika teologiska konstruktioner av filosofiens uppgift, skall man icke dra slutsatsen, att konstruktionerna äro oskadliga för teologerna.

av problemet om religionens sanning. I motsats härtill måste fasthållas vid, att frågan om religionens sanning på en gång är föremål för religionsfilosofiens och teologiens behandling, ehuru ej i samma avseende. Religionsfilosofiskt innebär den frågan om det allmänna religiösa världets objektiva giltighet, teologiskt åter betyder den frågan om en given religions, kristendomens objektiva realitet eller om sanningen i dess transcendensanspråk . . . Här föreligger i själva verket intet alternativ och detta så mycket mindre, som det religionsfilosofiska och teologiska sanningsbeviset ingalunda upprepa varandra, utan fastmer komplettera varandra och ömsesidigt hänvisa på varandra . . . de båda undersökningarna komma att förhålla sig till varandra såsom det religiösa sanningsbevisets första och andra del» (s. 248 f.). Här är det tydligt, att »sanningsbeviset» fortskrider i två stadier, varvid religionsfilosofien fullgör bevisets »första del», medan teologien fullgör bevisets »andra del». Samma sak återvänder i bokens kapitel om »religiös trosplikt», där det hävdas, att religionsfilosofien når fram till hävdandet av en allmän religiös trosplikt, varefter teologien tar vid för »att om möjligt föra linjen vidare» och visa, att den allmänna religiösa trosplikten »med inre nödvändighet måste föra oss till kristendomen» (s. 259).¹³ Alla kursiveringar äro biskop Nygrens egna.

Ifall ett bevis fortlöper i två på varandra följande delar, kan man icke sedan om delarna säga, att de äro totalt skilda från varandra. Icke heller kan man placera andra delen av ett dylikt fortlöpande bevis före första delen. Detsamma gäller uppvisandet av att något är en plikt. Sker uppvisandet så, att först en allmän plikt bevisas och därefter linjen föres vidare till den konkreta akt, vartill man förpliktas — i detta fall accepterandet av kristendomen, »ett enskilt positivt trossätt» —, så hänga dessa två delar av uppvisandet oupplösligt ihop, och de hänga ihop i en bestämd ordning: religionsfilosofien först, teologien sedan. Denna ordning kan icke vändas (se Religiöst apriori 1921, s. 258, nederst). Jag hoppas, att biskop Nygren i sitt nästa inlägg dels klargör, hur religionsfilosofi och teologi tillsammans kunna genomföra ett enda enhetligt bevis beträffande en och

¹³ Jfr Teologiens metodfråga 1954, s. 31, vidare Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 122. För egen del håller jag dessa tidiga tankar hos biskop Nygren för oförenliga med ståndpunkten i Filosofisk och kristen etik 1923. Men biskop Nygren har ju med mina utredningar av år 1954 för ögonen fällt ett generellt omdöme, att i hans författarskap filosofi och teologisk framställning utgöra två totalt skilda frågekomplex (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 25 f.). Det är av sammanhanget tydligt, att detta skall gälla hela biskop Nygrens författarskap, alltså även doktorsavhandlingen år 1921. Orden »om möjligt» på s. 259 (se näst sista citatet i texten ovan) betyda blott, att det är tänkbart att teologien misslyckas med sitt stycke av beviset. Därigenom upplöses ej bandet mellan filosofi och teologi. När teologien börjar, får den anknyta vid det hoppingivande faktum, att religionsfilosofien redan undanröjt det största hinder, som teologien har att brottas med. »Ty det största hinder, som denna har att övervinna, då den vill väcka förståelse för kristendomens betydelse, är den allmänna indifferensen gentemot allt religiöst överhuvud» (Religiöst apriori 1921, s. 258). Och denna religiösa indifferens övervinnes av filosofien, blott man — såsom F. C. Forberg och biskop Nygren — betraktar tingen »från kriticismens allmänna ståndpunkt» (se s. 257). Detta kapitel om »religiös trosplikt» av år 1921 (Religiöst apriori, s. 255—259) vore förtjänt av att i sin helhet nu omtryckas och spridas såsom småskrift, då det behändigt löser en svår fråga, över vilken många i våra dagar grubbla.

samma fråga, »religionens sanningsfråga», dels klargör, hur religionsfilosofi och teologi samtidigt kunna beröra två totalt skilda frågekomplex, »där det icke är möjligt att draga slutsatser från det ena till det andra», ja, där den som drar sådana slutsatser gör sig skyldig till »quaternio terminorum» (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 25 f.).

Eftersom vi ovan i avsnitt I ägnat stort utrymme åt Filosofisk och kristen etik 1923 och sett, hur isoleringen av »den nya människan» och bortfallet av lagen direkt bero på den underliggande filosofiska frågeställningen i denna skrift, är det lämpligt att nu gå till Filosofi och motivforskning 1940. Jag citerar ur detta arbete, utgivet efter det att båda volymerna av Kärlekstanken publicerats:

»Med en viss åskådnings grundmotiv mena vi det grundsvaret, som den har att ge på en fråga av kategorial natur och varigenom denna åskådnings enskilda omdömen, värderingar och ställningstaganden sammanhållas till ett enhetligt meningssammanhang. En undersökning, som går ut på att tränga tillbaka till det ena viss åskådning behärskande grundmotiv, kalla vi motivforskning. Det är genast klart, att en sådan motivundersökning står under en dubbel betingelse: *frågan är filosofiskt ställd, svaret måste hämtas ur den givna historiska verkligheten.* Motivforskningen rör sig alltså på gränslinjen mellan filosofi och historia; *den innesluter på en gång ett filosofiskt och ett historiskt problem.* Med hänsyn till utgångspunkten hör den samman med den filosofiska förutsättningsanalysen och den därur framgående kategoriläran. Det är vid försöket att konfrontera de genom filosofisk förutsättningsanalys vunna kategorierna med det konkreta materialet som nödvändigheten att fråga efter grundmotivet framträder. Motivforskningen kommer icke med vilken fråga som helst till det historiska materialet, och därför kan icke heller vad som helst inom detta utgripas och utges för att vara grundmotiv. Det är på alldeles bestämda frågor som den söker svar, nämligen på de kategoriala frågorna; därför kan endast det som lämpar sig såsom svar på en sådan kategorial fråga få gälla som grundmotiv» (s. 44 f.). Alla kursiveringar äro biskop Nygrens.

Motivforskningen sysslar alltså med historiskt material, men de frågor, som den därvid ställer till materialet äro icke vilka frågor som helst. Det är de kategoriala frågorna som skola få svar ur det historiska materialet. »*Frågan är filosofiskt ställd*», heter det med stor emfas och kursivering. Därför kan *endast* det, som »lämpar sig såsom svar på en sådan kategorial fråga», få gälla som grundmotiv. Motivforskaren »konfronterar», och det säges alldeles klart vad det är han konfronterar med vartannat: de kategorier, som vunnits vid *filosofisk analys*, konfronteras med *det konkreta, historiska materialet*. Jag hoppas, att biskop Nygren i sitt nästa inlägg *dels klargör, hur filosofiens fråga under teologens arbete med konkret material kan bli konfronterad med det historiska materialet, så att svaret »hämtas» ur detta genom motivforskning, dels klargör, hur filosofi och teologisk motivforskning samtidigt kunna beröra två totalt skilda frågekomplex, »där det icke är möjligt att draga slutsatser från det ena till det andra», ja, där den som drar en slutsats från det ena till det andra*

gör sig skyldig till »*quaternio terminorum*» (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 25 f.).

Häremot kunde nu biskop Nygren anföra följande. I del I 1930 säges det klart, att »kristendomen» (alltså *en* av religionerna) åstadkommer en fullständig omvälvning i själva den *frågeställning*, som under antiken behärskat såväl det etiska som det religiösa tänkandet (s. 21—24). Detta synes betyda, att frågan efter gemenskap — eftersom den är just kristendomens grundfråga (del I 1930, s. 21 ff.) och tillika är en kategorial grundfråga (Filosofisk och kristen etik 1923, s. 188—190) — icke kan öva någon större influens på materialbeskrivningen. Frågan passar ju endast till de kristna urkunderna och icke till några andra.

Därmed vidröra vi en egendomlig punkt i lundateologien, en punkt som är väl värd att observera vid filosofisk kritik av denna teologi. På det historiska planet möta vi under 1930-talet tre motiv, eros, agape, nomos (= tre religioner incl. ethostyper, vitt skilda åt). Men samma realiteter möta vi i biskop Nygrens filosofiska författarskap under 1920-talet under namn av ändamålsetik, sinnelagsetik, legalistisk etik. Ty eros hänger organiskt samman med ändamålsetiken, liksom nomos med den legalistiska etiken. Och agape representerar en form av sinnelagsetik, icke den enda form av sådan etik som kan tänkas, men en ovanligt klar och konsekvent form av sinnelagsetik. Och nu förhåller det sig så, att enligt biskop Nygren den legalistiska etiken och ändamålsetiken bägge *från rent filosofisk synpunkt äro ohållbara*, medan däremot sinnelagsetiken ensam är *från rent filosofisk synpunkt hållbar* (se Filosofisk och kristen etik 1923, s. 171—183). Flytta vi över detta resultat till de tre grundmotiven under 1930-talet, så stå vi inför det faktum, att två av motiven (eros och nomos) äro vetenskapligt sönderskjutna, medan däremot ingen filosofisk kritik kan riktas mot agape. Härav följer, att lundateologien kan övertaga den filosofiska kritiken av »metafysiken» utan att själv drabbas av den — denna kritik gäller bara *andra* religioner, inte kristendomen (såvida icke kristendomen associerar sig med »idealismen»).

Och detta är det som ger sitt utslag i del I 1930, s. 21—24. Kristendomens fråga är en annan än den *antika* filosofiens fråga, eudaimoni-frågan (= erosfrågan = ändamålsetikens fråga). Men den antika filosofien är icke från rent filosofisk synpunkt hållbar, den är en form av »metafysik» filosofiskt sett, en form av eros religiöst sett. När kristendomen ändrar »själva frågeställningen» visavi den antika etiken, innebär detta blott, att agape upphäver eros. Och denna agape svarar exakt på den kategoriala fråga, som en *modern, kritisk filosofi* betraktar såsom etikens grundfråga: gemenskapsfrågan. Men — och därmed närma vi oss åter kärnan i mina anmärkningar mot biskop Nygren — den filosofiska position, som intages i Filosofisk och kristen etik 1923, innebär, att sinnelagsetiken räddas i samma ögonblick som »den legalistiska etiken» går filosofiskt förlorad. Denna förlust av »den legalistiska etiken» vore i och för sig teologiskt ofarlig, *om det icke vore så, att lagen i dess usus civilis låge inkapslad i de formuleringar, vari »den legalistiska etiken» klädes*. I de utredningar, vari biskop Nygren karakteriserar samt förkastar »den

legalistiska etiken», sker följande: lagen i dess borgerliga bruk blir ett tillbehör till en falsk filosofi samt kastas ut tillsammans med denna.

Det heter i Filosofisk och kristen etik: »Först kunna vi härvid eliminera bort den legalistiska etiken. Har man blott en gång fått klart för sig skillnaden mellan vad Kant kallar legalitet och moralitet, så är också omöjligheten av en legalistisk etik uppenbar . . . Om en med sedelagens fordran överensstämmande handling blott kommer till stånd, så är för denna åskådning allt annat av underordnat intresse» (s. 171 f.). Det är givet, att en etisk åskådning av denna typ kan kritiseras. Det är också givet, att Luther icke är representant för denna åskådning (Luthers syn på alla gärningars orenhet coram deo och på den kristnes frihet äro moment, som placera honom utanför »åskådningen» legalism). *Men det är lika givet, att Luther positivt bejakar lagen i dess usus civilis och därmed också på en nivå positivt bedömer handlingar, vilka blott äro konforma med lagens yttre fordran och t. o. m. ske under trots och ovilja mot lagen. I biskop Nygrens framställning 1923 får däremot denna positiva sida i lagens verk falla ut ur framställningen, den blir direkt kritiserad på rent filosofiska grunder, och ett inifrån framflödande sinnelagsethos blir på rent filosofiska grunder placerat i etikens centrum. Då vi ovan i avsnitt I kunde konstatera, att agapeschemat utestänger lagen och att det är omöjligt för lagen att »ingå i» agape, så innebar detta konstaterande, att vi i biskop Nygrens författarskap fastställde ett allvarligt teologiskt fel i handlingen av historiskt material. Detta historiska fel beror direkt på den filosofi, som biskop Nygren för teologiskt bruk konstruerat.*

När jag alltsedan 1930-talets början har stått inför detta agapebegrepp, har det hela tiden varit mig klart, att lagen icke ingår däri. Därför menade jag, att den enda vägen ut ur återvändsgränden — en återvändsgränd, vari hela lundateologien sedan starten varit försatt — bestod i ett förnyat upptagande av lagens problem, varvid det klart skulle utsägas, att lagen var något *emot* vilket agape bröt fram. Så är Luthers teologi uppbyggd: den är byggd på lag och evangelium, på en oupplöslig »tvåhet» (se ovan avsnitt IV). Jag hade därvid icke fått mitt agapebegrepp från Marcion utan från biskop Nygren själv. Marcion betraktade jag från första stund i min uppsats 1936 just såsom en författare, hos vilken agape går förlorad, emedan skapelsen och lagen saknas (se ovan avsnitt III). Men då jag säger, att agape måste *bryta fram mot* lagen i biskop Nygrens teologi, är det självklart, att jag håller lagen samman med »nomos» och med »lagiskheten», såsom också biskop Nygren själv år 1936 gör (jfr mitt inlägg i Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 124 och 130 f.). För detta sammanhållande av lagen och nomos talade också ett positivt skäl, som berör hela teologiens metodproblem. *Ifall man klart lät agape bryta fram mot bakgrunden nomos, fanns det nämligen en möjlighet att uppbryta den filosofiska konstruktion, som alltsedan begynnelsen legat som en tvångströja över den lundensiska teologien.* Både termen »agapemotiv» och termen »nomosmotiv» äro urholkade och otjänliga såsom verktyg för teologiskt arbete, men man kan med god vilja tyda dem såsom »lag» och »evangelium», vilket biskop Nygren själv försöker i de sista raderna om

»rättfärdiggörelsen» såsom identisk med agape (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 160).¹⁴ Men då måste något av det biskop Nygren kallar »nomos» tillåtas ingå i *lagen*: det finns en av Gud bejakad funktion av tuktan hos *lagen* även när *lagen* »stiger upp i samvetet» (*lagens usus spiritualis*). Och då skall *lagen* å andra sidan icke »ingå i» agape utan hållas borta från rättfärdiggörelsen, evangeliet (se ovan avsnitten II och IV). Är agape *rättfärdiggörelsen*, bör man inte vara för snabb med att låta allt möjligt »ingå» däri. Att hävda detta är icke att propagera för »uttömning» utan för renhet, det är icke Marcions lära utan det är Luthers egen.

Därför skrev jag i häfte 2 av denna tidskrift 1956: »Vad jag sålunda hävdad kan av biskop Nygren bemötas på följande sakliga sätt: 1) Först göres den särskilda utredning om nomos och agape, vilken . . . inom motivforskningen . . . är ytterst angelägen. 2) Därefter uppvisas att relationen mellan historiskt material, grundmotiv och kategorial grundfråga trots allt kan bestämmas just så som skedde i Filosofi och motivforskning 1940. Sedan dessa två uppgifter lyckligen slutförts, är jag vederlagd» (s. 131). Biskop Nygren refererar till denna tudelning av vederläggningsarbetet i sitt svar (s. 134 f.), och det är uppenbart, att biskop Nygren anser sig ha avverkat första halvan (utredningen om nomos och agape) genom sitt senaste inlägg. Endast den andra halvan, den filosofiska utredningen, skulle återstå.

I det val, vari biskop Nygren stod, har *först och främst* den avgörande utsagan om agapes övervinnande av nomos på s. 36 f. i del II år 1936 förklarats vara en rent *psykologisk* utsaga utan sträng teologisk mening. Detta var nödvändigt, ty inom motivforskningen kan inte av två grundmotiv det ena övervinna det andra inom en och samma religion och dock båda tillika utgöra olika religioners entydiga svar på en kategorial fråga. Alltså: s. 36 f. i del II, där ordet »nomos» förekommer, måste bli psykologi (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 150 och fr. a. s. 154). *Därmed har biskop Nygren gjort det omöjligt för sig att teologiskt beskriva lagens usus spiritualis* (se ovan avsnitt II). Men vidare måste biskop Nygren *för det andra* nu draga in »*lagen*» i agape, ty »nomos» har ju definitivt uteslutits ur agapesammanhanget och någonstans måste för lagens verk enligt kristen tro en plats finnas inom det religionernas hus, där grundmotiven husera. Alltså: s. 123 i del II, där ordet »*lagen*» förekommer, måste bli teologi — och *lagen* »ingå i» agape, vara »innesluten i» agape (Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 154—160). *Därmed har biskop Nygren gjort sig redovisningsskyldig för lagens behandling i volymerna om kärlekstanken 1930—1936* (vilket biskop Nygren tidigare icke var, ty då stod det öppet att förklara, att *lagen icke* »ingick»). Och genom denna redovisningsskyldighet försattes biskop Nygren i ett hopplöst läge.¹⁵ Ty *det*

¹⁴ Se även biskop Nygrens formulering högst upp på sid. 33 i Svensk teol. kvartalskr. 1956.

¹⁵ Därtill kommer att de två texterna i del II 1936 (s. 36 f. och s. 123) icke tillåta denna våldsamma omtydning (se ovan avsnitt II). Icke ens under 1956 håller biskop Nygren klart den nya stilen. Vad som står på s. 32 f. i denna tidskrift 1956 strider mot vad som står på s. 150, not 38 samt på s. 156. På det förra stället är *lagen* »bakgrund» (jämte nomos), på de två senare är nomos »bakgrund» (och *icke* *lagen*).

är omöjligt att infoga lagens *usus civilis* i den sannelagsetik, som biskop Nygren arbetar med. Resultatet härav är följande:

1) Genom det val biskop Nygren företog sig i sitt senaste inlägg blev det ännu klarare än någonsin, att lagen *icke* har någon plats i biskop Nygrens teologi. Det går varken att bereda utrymme för lagens första eller för dess andra bruk.

2) Anledningen till det val biskop Nygren företog sig var den, att biskop Nygren ville *bevara sin formåla filosofi oförändrad*, sådan den en gång blivit formulerad. Biskop Nygren önskade operera så, att filosofien stod sig. Ingen skada skulle drabba denna punkt i systemet.

Operationen lyckades, men patienten avled. Ty medan operationen pågick, blev det allt klarare, att den bevarade filosofien tog livet av lagen. Men detta var ju *min* gamla tes. Biskop Nygren skulle väl inte hjälpa till att bevisa min tes, utan sin egen!

Kampens fackspråk äger en uttrycksfull term för detta: fall på eget grepp. Vad man därefter företar sig ändrar icke utgången. Det finns inga fler grepp att göra.

Jag står inför avskedet från Kvartalskriftens läsare. Och nu, när debatten med biskop Nygren är slut, nu gör jag som han redan på ett tidigt stadium gjorde — jag vänder mig till läsekretsen. Det kan, såsom ofta vid avsked, vara klokt att bryta avskedets vemod med en mycket vardaglig vändning. En litteraturhänvisning i stil med slutet på ett studiebrev från ett korrespondensinstitut är en lycklig form just nu, tror jag.

- 1) Läs A. Nygren: Den kristna kärlekstanken II 1936, s. 107—125, kapitlet *Agapetypen hos Marcion!* Slå även upp s. 5 f. (innehållsförteckningen) och s. 27—32 (översikten) för att få en bild av det sammanhang, i vilket kapitlet om agapetypen hos Marcion är inställt!
- 2) Läs G. Wingren: *Marcions kristendomstolkning*, i Svensk teologisk kvartalskrift 1936, s. 318—338!
- 3) Undersök sedan inläggen från båda sidor i debatten i Svensk teologisk kvartalskrift 1956!
Granska därvid särskilt:
 - a) hur var och en av debattörerna refererar sin egen skrift av år 1936,
 - b) hur var och en av debattörerna refererar sin motparts skrift av år 1936!
- 4) Anteckna Edra iakttagelser på en lapp och använd lappen som stöd vid analogislut!

(Inlämnat till Kvartalskriftens redaktion den 20 september 1956.)

SLUTREPLIK ANGÅENDE TEOLOGIENS METODFRÅGA

AV BISKOP ANDERS NYGREN, LUND

Då jag nu går att avsluta min diskussion med professor Wingren, kan jag fatta mig ganska kort. Om alla missvisande uttalanden i prof. W:s senaste inlägg skulle bemötas, skulle detta visserligen kräva stor utförlighet. Men ett sådant tillrättaläggande är icke av behovet påkallat. Nästan allt är redan på förhand tillräckligt klarlagt genom mina tidigare inlägg, och när prof. W. även sedan hans argument blivit vederlagda helt enkelt upprepar dem, som om ingenting hänt, så skulle föga vinnas genom att än en gång upprepa vederläggningen; intet nytt moment skulle därigenom tillföras diskussionen. Jag kan därför koncentrera mig på själva huvudfrågan. Och här har faktiskt trots allt ett visst uppklarnande ägt rum under diskussionens gång.

1. *Det »uttömnda» agapebegreppet.*

Det avslutande partiet i mitt förra inlägg ägnade jag åt påvisandet av vari prof. Wingrens *proton pseudos* består. Jag fixerade resultatet på följande sätt: under det att jag i hela min framställning utgår från *det nytestamentliga agapebegreppet*, utgår däremot Wingren från *det marcionitiskt »uttömnda» agapebegreppet*. När han nalkas min framställning med detta för den alldeles främmande agapebegrepp, måste följderna bli ideliga missuppfattningar. Jag citerar här en avgörande passus ur mitt förra inlägg:

»Utgår man vid sin behandling av den kristna kärlekstanken från det marcionitiskt uttömnda agapebegreppet, så blir det orimligt att beteckna den sålunda stympade agape såsom kristendomens grundmotiv: här ha ju väsentliga sidor av det kristna budskapet uteslutits. Det är tydligen på denna väg som professor Wingren kommit till sin animositet mot agapebegreppet såsom grundmotiv. Kanske har det också något att säga, att hans första teologiska arbete var en uppsats om *Marcion* i Svensk teologisk kvartalskrift 1936. Närhelst Wingren möter talet om agape, associerar han ögonblickligen till Marcions uttömnda agapebegrepp och yrkar på att agape måste *kompletteras* med något annat, som ursprungligen saknas däri. Men om Marcion under förra hälften av 100-talet miss-

uppfattade Nya testamentets agape och uttömde den på en väsentlig del av dess innehåll — finns det någon anledning för oss att taga denna missuppfattning och detta uttömnda agapebegrepp till utgångspunkt vid framställningen av den kristna kärlekstankens innebörd? Även om man sedan i likhet med Wingren inser felaktigheten i Marcions åskådning och vill neutralisera det fel, man begick genom att starta ut ifrån dennes *uttömnda* agapebegrepp, genom att summera något annat därtill, så blir resultatet lika falskt. Ty man rättar icke det fel, som begicks, då man utstötte lagen ur agapetankens sammanhang genom att begå ett nytt, lika grovt fel, nämligen att summera nomos till agape.

Felet hos Marcion ligger icke däri, att han fasthåller vid Nya testamentets agape, men isolerar det och icke har något annat därbredvid. Utan felet ligger däri, att han icke fasthåller vid agape i Nya testamentets mening, utan *uttömmer* agape på något av dess väsentliga innehåll. Man kan därför icke rätta hans fel genom att acceptera hans uttömnda agapebegrepp, men sedan underkänna agape såsom kristendomens grundmotiv och kräva att agape skall kompletteras med något annat (nomos).¹

Jag har anfört detta ställe, eftersom det *in nuce* innehåller och karakteriserar hela vårt mellanhavande. Prof. Wingrens senaste inlägg ger också den mest glänsande bekräftelse på att jag träffat rätt, då jag utpekade »det uttömnda agapebegreppet» som hans *proton pseudos*. Prof. Wingren skriver: »Det är från biskop Nygrens analys 1930 jag utgår i min Marcionuppsats. Om biskop Nygren nu efteråt kallar detta för 'det uttömnda agapebegreppet', så vill jag icke opponera däremot.»² Detta yttrande är mycket intressant och betydelsefullt. Att Wingren i sin Marcionuppsats utgick från min analys 1930 anade jag. Att han därvid missuppfattade den är icke så underligt, då materialet som han arbetade med var hämtat från Marcion. Här inträffade just den situation, som jag ovan beskrev sålunda: »Närhelst Wingren möter talet om agape, associerar han ögonblickligen till Marcions uttömnda agapebegrepp och yrkar på att agape måste kompletteras med något annat, som ursprungligen saknas däri.» Det är ju rätt förlåtligt, att Marcion-materialet färgade av sig på Wingrens egen begreppslighet. Nu inser han, att det agapebegrepp han opererade med rätteligen kan karakteriseras såsom »det uttömnda agapebegreppet». Det egendomliga är blott, att han icke drager några konsekvenser av denna sin insikt, utan alltjämt — även i sitt sista inlägg — fortsätter att använda »det uttömnda agapebegreppet» och kräver att det skall kompletteras med nomos. Detta hade mening, så länge han trodde, att detta »uttömnda» agapebegrepp var det genuint nytestamentliga. Men nu, då han inser att så icke är fallet, borde han ju avstå från att bruka agape i denna »uttömnda» mening och därför också avstå från kompletteringsförsöken.

¹ Svensk telogisk kvartalskrift 1956, sid. 159.

² O. a. a., s. 287.

Nu har det naturligtvis icke kunnat undgå prof. Wingren, att det marcionitiskt uttömda agapebegreppet leder till från kristen synpunkt orimliga konsekvenser, och en stor del av hans teologiska arbete har just gått ut på att befria sig från dessa konsekvenser. Det naturliga hade ju då varit, om Wingren, såsom man i allmänhet gör, då man föres till orimliga konsekvenser, hade frågat sig, om han måhända utgått från en falsk förutsättning. Men så gör icke Wingren. Han fasthåller vid den falska förutsättningen — det »uttömda» agapebegreppet — och förfar i stället som den som känner facit och söker bättra på det från början begångna felet genom att någonstädes längre fram i räkneoperationen sätta in ett lämpligt talvärde för att få det hela att gå ihop — trots bibehållandet av den felaktiga förutsättningen.

Hur föga prof. Wingren fattat, vad min anmärkning mot honom på denna punkt går ut på, framträder klart i en sats sådan som denna: »Visserligen är det osanning, när biskop Nygren påstår, att jag identifierat Marcions och urkristendomens kärlekstanke, ty jag har klart skilt dem åt.» Och såsom bevis anför han ett citat ur Marcionuppsatsen av följande lydelse: »Vår tes är ju, att Marcion isolerat den nytestamentliga agape-tanken och att en dylik isolering av agape faktiskt för med sig, att agape uppmjukas, icke kan bevaras som agape i urkristen mening.»³ Vad är meningen med att anföra detta citat? Där står ju ordagrant det, som jag riktat min kritik emot, och denna kritik lyder så: »Felet hos Marcion ligger icke däri, att han fasthåller vid Nya testamentets agape, men isolerar det och icke har något därbredvid. Utan felet ligger däri, att han icke fasthåller vid agape i Nya testamentets mening, utan *uttömmer* agape på något av dess väsentliga innehåll.»⁴ Vari ligger »osanningen»? Här står ju uttryckligen hos Wingren, att det är den nytestamentliga agapetanken — just den nytestamentliga agapetanken — som Marcion isolerat och att det är genom denna isolering som felet hos Marcion framkommer. Prof. Wingren märker icke, att Marcion *uttömt* agapetanken, utan menar att han blott *isolerat* den. Vad är orsaken till att Wingren ej märker detta? Uppenbarligen emedan han själv opererar med ett »uttömt» agapebegrepp, något som han nu också själv medger.

Värdefulla äro i detta sammanhang en del uttalanden i Wingrens sista inlägg, vilka bära det självupplevdas prägel, t. ex. sådana satser som dessa: »Grundmotivbegreppet är helt enkelt en börda för den, som skall tolka texter. Jag har själv strävat med detta grundmotivbegrepp, såsom framgår av min Marcionuppsats.»⁵ Jag tror att jag på denna punkt förstår Wingren. Om jag uppfattat — eller rättare sagt missuppfattat — begreppen »grundmotiv», »agapetanken» etc. så som Wingren, så skulle de också för mig varit en börda. Man frågar sig blott, hur han kunnat komma till sådana missuppfattningar. Under den föregående diskussionen ha de framträtt i så utmanande form, att de föreföllo icke fullt allvarligt menade. Wingrens sista inlägg undanröjer genom sina självbiografiska glimtar varje

³ Svensk teologisk kvartalskrift 1956, sid. 302.

⁴ O. a. a., s. 159.

⁵ O. a. a., s. 302.

tvivel: så har W. verkligen fattat det, och med dessa missförstånd har han allvarligt arbetat och blott kunnat skenbart övervinna svårigheterna genom att på lämpliga punkter insätta talvärden, som göra att ekvationen går ihop för honom.

Det är en god regel att »tyda allt till det bästa». Därigenom kommer man också i allmänhet till det riktigaste resultatet. Det var ett försök i den riktningen, då jag i mitt förra inlägg sökte mig tillbaka till professor Wingrens *proton pseudos*. Hans nya inlägg har med full evidens visat, att denna min tolkning var riktig. Det som förvirrat läget för Wingren är att han från början och intill denna stund opererar enbart med »det uttömnda agapebegreppet». Sedan han nu själv förklarar, att han icke vill opponera, om jag kallar hans agapebegrepp för »det uttömnda agapebegreppet», så betyder ju detta, att vi äro överens med varandra på denna allt avgörande punkt. Det enda jag skulle önska är, att prof. Wingren uppgåve »det uttömnda agapebegreppet» och att han i stället ville taga sin utgångspunkt i *Nya testamentets fulltoniga agapebegrepp*. Då skulle vi bli överens på ett djupare sätt.

2. Det monografiska och det universella.

Men också på en annan centralpunkt förefaller det, som om vi under diskussionens gång skulle ha blivit relativt överens (om man bortser från en del av den polemiska situationen föranledda tillspetsningar och blott ser på själva sakläget), nämligen med avseende på det som prof. Wingren kallar det monografiska och det universella.

I den mån min framställning om »Den kristna kärlekstanken» skulle göra anspråk på att vara en totalframställning av den kristna tron och utgöra det enda legitima dogmhistoriska perspektiv, som kan anläggas, är den enligt W. förfelad. Om den däremot får betraktas som en framställning speciellt om »*kärlekstanken*, vid vars sida annat står, vilket man *ej* har till uppgift att behandla»,⁶ är den enligt Wingren fullt korrekt. Han skriver: »Biskop Nygren har lyckats på det senare, det monografiska planet, däremot icke på det förra, mer universella planet.»⁷

Såsom jag redan i mitt förra inlägg⁸ påvisat, har jag aldrig rest kravet på att ha givit någon universalbehandling av den kristna trons innehåll eller av den kristna dogmhistorien. Jag har ägnat min undersökning åt problemet »eros och agape» och begränsat mig till detta. Naturligtvis skulle synpunkter och grupperingar och disposition blivit en helt annan, om jag t. ex. hade haft att behandla dogmhistorien från kristologiens synpunkt. Att »*kärleksläran* blir det disponerande elementet»⁹ i en framställning av »Den kristna kärlekstanken», ligger ju i sakens natur.

Nu tror sig prof. Wingren emellertid kunna visa, att jag med min fram-

⁶ O. a. a., s. 299.

⁷ *Ibm.*

⁸ O. a. a., sid. 144—146.

⁹ O. a. a., sid. 301.

ställning »Den kristna kärlekstanken» menat mig ha klarlagt hela kristendomstolkningens problem. Wingren skriver: »Detta anspråk är mycket tydligt uttalat i skilda sammanhang. Ett sätt att uttrycka det lyder så: 'Om motivforskningen lyckas klarlägga det kristna grundmotivet, så är i och med detsamma den systematiska teologiens problem principiellt löst.'»¹⁰ Härtill fogar Wingren konstaterandet: »Och grundmotivet är ju enligt biskop Nygren klarlagt.»¹¹ Detta citat är synnerligen olyckligt valt. Vad som sker är nämligen att ett *hypotetiskt* omdöme, lösryckt ur sitt systematiska sammanhang, får tjäna som om det vore ett kategoriskt omdöme — andra fel att förtiga: »grundmotivet är ju klarlagt». Men dessutom avslöjar detta resonemang en mycket egenartad uppfattning av vetenskapens allmänna villkor. När möter man en vetenskapsman, som kommer med sådana universella anspråk? Det brukar vara förbehållet den vetenskapliga ignoransen att räkna med en sådan möjlighet. Det är underliga fantasier, som Wingren här kommer med, utan några som helst belägg ur min framställning. Som uppgift för min undersökning har jag ställt: »1. att giva ett *bidrag* till förståelsen av den kristna kärlekstankens innebörd och 2. i några huvudpunkter belysa de gestaltvandlingar, den under historiens lopp undergått.»¹² Och båda dessa punkter ha ytterligare begränsats till att gälla den kristna kärlekstankens »sammanträffande med den antika kärleksuppfattningen»,¹³ vilket också är antytt genom bokens undertitel: »Eros och Agape». Detta är en vetenskapligt möjlig uppgift och har ingenting att göra med den »universella» uppgift, som prof. Wingren ordar om och polemiserar emot. Ur mitt förra inlägg vill jag blott upprepa frågan: »Varför icke låta en bok vara vad den är och vad den själv utger sig för att vara?»

Då mitt arbete om »Den kristna kärlekstanken» aldrig gett sig ut för att vara den »totalbeskrivning av kristendomen», som prof. Wingren bekämpar, och då Wingren själv yttrar: »Biskop Nygren har lyckats på det senare, det monografiska planet», så skulle ju detta betyda, att vi beträffande det, som boken är och ger sig ut för att vara — *äro fullständigt överens*.

3. *Lagen och nomosmotivet. Lagen som frälsningsväg.*

På *en* punkt förefaller det däremot, som om vi icke alls skulle kunna bli överens. Det gäller frågan om förhållandet mellan »lagen» och »nomosmotivet», eller — annorlunda uttryckt — å ena sidan »lagen» såsom Guds heliga vilja, å andra sidan »lagen som frälsningsväg». För mig beteckna dessa båda begrepp två helt skilda ting, som icke få sammanblandas med varandra, enligt prof. Wingren kunna de användas om varandra.

¹⁰ O. a. a., s. 299.

¹¹ *Ibm.*

¹² Den kristna kärlekstanken, I, 1930, sid. 5.

¹³ O. a. a., sid. 3.

Då sammanblandningen av dessa båda begrepp vållat stor oreda i vår diskussion, och då Wingren hänvisat till ett par sidor i mitt arbete om »Den kristna kärlekstanken», där enligt hans mening dessa båda begrepp omväxlande använts för att beteckna samma sak, tog jag upp nämnda sidor och påvisade, att de båda begreppen där i stället sorgfälligt hållas isär. På grund av sakens fundamentala vikt och för att åstadkomma så stor klarhet som möjligt på denna punkt offrade jag hela 8 sidor och några rader på denna analys. I gengäld behöver jag nu icke tillägga något väsentligt till denna analys, utan kan helt enkelt hänvisa till framställningen på dessa 8 sidor.¹⁴ Här om skriver nu Wingren, att de 15 sidor jag spiller på att tolka dessa 2 sidor tyvärr äro bortkastade, eftersom han icke kan acceptera denna tolkning.¹⁵

¹⁴ Svensk teologisk kvartalskrift 1956, sid. 148—157.

¹⁵ O. a. a., sid. 290. — Prof. Wingren tillägger: »Om debatten har förefallit biskop Nygren meningslös förut, så måste den te sig ännu mera meningslös nu, när biskop Nygrens motpart, i detta fall jag, icke kan acceptera de tolkningar, vilka biskop Nygren på ett omfång av nästan ett tryckark gör av knappa 2 sidor i sin tidigare produktion.» Härtill kan jag genmäla: här har ingenting inträffat, som kan göra debatten »ännu mera meningslös». Intet nytt drag har lagts till bilden av prof. Wingrens diskussionssätt. Vad man här kanske framför allt ger akt på är bristen på korrekthet i hans sakuppgifter, alltså detta, som jag i mitt förra inlägg behandlat under rubriken »De korrekta sakuppgifternas betydelse i debatten» (O. a. a., sid. 136—142). Om man skall vara riktigt exakt, så omfattar den ifrågasvarande analysen nästan jämnt 4 1/2 sidor (O. a. a., sid. 151—156). Den inledes med orden: »Om frågan enligt professor Wingren är av denna vikt, så är det ju skada, att han icke underkastar den någon närmare analys, utan inskränkt sig till 'antydningar' och påståenden . . . Nu skall jag emellertid befria Wingren från besväret att verkställa en sådan analys genom att själv verkställa den.» Och därefter följer analysen, vilken som sagt upptar 4 1/2 sidor. Med Wingrens räkneoperationer blir av detta »nästan ett tryckark». Om Wingren nu i analysen av de 2 sidorna vill inräkna också den föregående principiella diskussionen beträffande lagen och nomosmotivet, så må det vara hänt. Och vill han däri också inräkna behandlingen av Luther, sid. 156 f., — så låt gå. Ty det gäller åtminstone besläktade frågor, även om de icke ha något med själva analysen att göra. Allt detta gör tillsammans 8 sidor och några rader. Men när Wingren nu också räknar in hela min diskussion med honom om varför jag valt ämnet »eros och agape» och icke, såsom han föreslår, »nomos och agape» i analysen av de två sidorna, när han vidare däri inräknar diskussionen om »det monografiska och det universella» och mycket annat — då går det avgjort för långt.

I och för sig är ju detta en struntsak — det är ju ingen viktig fråga, om jag kommenterar de 2 sidorna på 4 1/2 sidor, på 8 sidor eller på »nästan ett tryckark», ja, varför inte på 2 tryckark eller mer — men jag har pekat på den, därför att den är symptomatisk för prof. Wingrens förhållande till fakta. Här kan man på en enkel, konkret och därför lätt kontrollerbar punkt, på en punkt, som är tillgänglig för var och en och där ingen kan skylla på olika teologiska åskådningar, se ett exempel på hur lättvindigt W. tar det med fakta i stort och smått — denna gången i smått. När Wingren funnit en verkningsfull formel, får verkligheten maka åt sig till förmån för formeln; och så heter det: »de tolkningar, vilka biskop Nygren på ett omfång av nästan ett tryckark gör av knappa 2 sidor i sin tidigare produktion».

Detta var ett *litet* exempel på, hur prof. Wingren med stor säkerhet slungar ut påståenden, vilka icke tåla att konfronteras med verkligheten. Ett *stort* exempel på samma sak står att läsa på en av de sidor, som enligt W. skulle innehålla den omtalade analysen, men som i verkligheten innehåller helt andra ting. Det gäller mitt angrepp på prof. Wingren för hans påstående, att problemet »eros och agape» endast tillhör den västerländska idéhistorien. Här om skrev jag: »Varför denna omdiktning av verkligheten? Helt behändigt och med ett enkelt penndrag *undanröjer Wingren här den ena hälften av den*

Varför håller då prof. Wingren så envist fast vid att »lagen» och »nomos» måste betyda detsamma? Han anger tre skäl, av vilka dock intet är bärande. Jag anför dem i Wingrens egna formuleringar:

1. »När jag behandlar ordet »lagen» och ordet »nomos» såsom synonymer, så gör jag det dels därför att de *äro* synonymer (det ena är svenska och det andra grekiska)»,
2. »dels därför att biskop Nygren själv behandlat dem som synonymer.» (O. a. a., sid. 290.)
3. »För detta sammanhållande av lagen och nomos talade också ett positivt skäl, som berör hela teologiens metodproblem. *Ifall man klart lät agape bryta fram mot bakgrunden nomos, fanns det nämligen en möjlighet att uppbygga den filosofiska konstruktion, som alltsedan begynnelsen legat som en tvångströja över den lundensiska teologien.*» (O. a. a., sid. 310; kursiveringen är Wingrens.)

Det första skälet — att Wingren behandlar »lagen» och »nomos» som synonymer, därför att de *äro* synonymer (det ena är svenska och det andra grekiska) — är väl ej att taga alltför allvarligt. Ty eljest skulle det öppna oanade möjligheter att suddas ut alla distinktioner. Enligt samma schema skulle man kunna säga: »kärlek» och »eros» äro synonymer (det ena är svenska och det andra grekiska), men också: »kärlek» och »agape» äro synonymer (det ena är svenska och det andra grekiska); följaktligen äro »eros» och »agape» synonymer och kunna såsom i sak liktydiga användas om varandra. Det vore ett behändigt sätt att bli av med hela problemet »eros och agape».

Det *andra* skälet är icke heller omedelbart övertygande. Ty det är ju just detta, som diskussionen oss emellan gäller. Prof. Wingren påstår, att jag använder begreppen såsom synonyma; jag bestrider detta. Under sådana förhållanden ligger det nära att misstänka, att Wingren som skäl för sin uppfattning helt enkelt åberopar — sin missuppfattning. Ett nytt belägg för sin missuppfattning har han givit i sitt sista inlägg, sid. 290 f. Det är på samma punkt, där han uppenbarligen redan på tidigt stadium hakat upp sig, som han ännu alltjämt fastnar, även sedan jag lämnat en

kristna idéhistorien. Eller menar Wingren verkligen att problemet »eros och agape» endast är ett problem i västerländsk idéhistoria?» (O. a. a., sid. 146.) På denna fråga har prof. Wingren icke givit något svar. Det skulle eljest varit värdefullt att av honom själv erfara, om han verkligen menade detta eller om påståendet mera var utslungat såsom en propagandistiskt verkningsfull formel, utan täckning i verkligheten. Uppenbarligen är det senare fallet. Den gången var det av intresse för Wingren att låta problemet »eros och agape» framstå i så begränsad räckvidd som möjligt. Då han avstått från att svara, tillåter jag mig att upprepa mina slutord i denna fråga: »Han vill reducera, därför reducerar han. Här är återigen ett sådant fall av fördomsfri omdiktning av verkligheten, som vi äro vana vid hos Wingren — men *denna gången är omdiktningen av världshistoriska dimensioner.* Ty problemet »eros och agape» går igenom *hela* den kristna historien, det må vara österland eller västerland.» (Ibm.)

Stort och smått höra samman inom vetenskapen. Också här gäller det gamla ordet: »den som är trogen i det minsta, han är ock trogen i vad mer är . . .» Det är av vikt att man inom vetenskapen låter verkligheten vara sådan den är och att man respekterar fakta — i stort och smått.

utförlig exeges. Det har tydligen blivit en fix föreställning, en gränslinje, utöver vilken hans förståelse icke kan gå. Vad som behövs för att undanröja detta missförstånd är redan sagt på de ovannämnda 4 ¹/₂ resp. 8 sidorna.

Det verkliga skälet är väl det *tredje*: i identifierandet av »lagen» och »nomos» menar sig Wingren ha funnit ett effektivt vapen och redskap »att uppbygga den filosofiska konstruktion, som alltifrån begynnelsen legat som en tvångströja över den lundensiska teologien». När han hårt pressades av det missförstådda grundmotivbegreppet, fann han här en möjlig utväg. Kanske kunde han från denna utgångspunkt »bryta upp» hela den filosofiska »grundvalen». Man förstår lätt, att prof. Wingren icke i första taget vill lämna ifrån sig detta vapen, även om han vid det här laget borde ha upptäckt att det inte är vidare funktionsdugligt och för hans egen del betyder en rätt stor belastning.

Hur långt på avvägar Wingren blivit förd just genom sammanblandandet av »lagen» och »nomos» får man många exempel på i hans senaste inlägg. Så drives han t. ex. att identifiera »lagens andliga bruk» med »lagen som frälsningsväg» utan att låta störa sig av att det ena gången är fråga om lagens rätta bruk, i andra fallet ett missbruk av lagen. Ty lagens uppgift är att döma och döda; det finns ingen lag som kan göra levande. (Gal. 3: 21.) Lagen är icke avsedd att vara »frälsningsväg» och duger icke därtill. Prof. Wingren har här från sin falska utgångspunkt (lagen = nomos = lagen som frälsningsväg) löpt linan ut och tror sig kunna åberopa både Nya testamentet och Luther för tanken på »lagen som frälsningsväg». Men när man kommit därhän att göra Paulus och Luther till förespråkare för lagrättfärdigheten, då har man — för att använda Hegels uttryck — hamnat i den natt, »wo alle Kühe schwarz sind»; då kan man lika gärna avskaffa alla teologiska distinktioner.

På denna punkt kunna vi tydligen icke nå någon enighet. Eller skulle vi kanske dock till sist kunna bli överens om att lagen icke är och icke får betecknas som »frälsningsväg», och att man alltså, om »nomos» användes som beteckning för »lagen som frälsningsväg», måste klart skilja mellan »lagen» och »nomos»?

4. »Filosofien som grundval.»

Hela prof. Wingrens resonemang om »lagen» verkar närmast som ett försök till undanmanöver. Vad var anledningen till att vi från början kommo in på frågan om lagen? Det var prof. Wingrens påstående, att jag på grund av vissa filosofiska förutsättningar skulle ha fixerat agape så, att tanken på Guds lag och människans skuld principiellt vore utesluten. Nu är ju föreställningen, att »lagen» och »skuldfrågan» skulle saknas i min agape-framställning, en kuriös tanke. Agape karakteriseras ju där genomgående såsom *Guds syndaförlåtande kärlek*. Men gäller Guds kärlek syndaren, då är därmed både lagen och skulden med i bilden — och den är med på varje punkt. Att Wingren kan förbise detta, måste bero på att

han själv arbetar med det »uttömnda» agapebegreppet. Men märkligt är det i alla händelser. Med rätta säger prof. Søe om Wingren: »Märkligt, at han ikke forstår, at denne tanke ganske selvfølgelig ligger bag alle Nygrens udredninger om disse spørgsmål, også i de afsnit, hvor 'loven' ikke nævnes.»¹⁶

Även om det kunde tyckas överflödigt och verka som att slå in öppna dörrar, citerade jag några satser ur min grundläggande bestämning av agape, där både lagen och skulden uttryckligen voro med. I stället för att erkänna, att hans påstående om motsatsen var *falskt*, retirerar Wingren till en annan position, och säger: »Genom citat påstår sig biskop Nygren ha visat, att mina påståenden om lagen äro falska. Dessa 'citat' har biskop Nygren förebragt, det vet jag mycket väl . . . Jag konstaterar, att biskop Nygren i och med dessa satser anser sig ha behandlat lagen. För min del menar jag, att lagens problem genom dem icke ens blivit ställt, långt mindre behandlat.»¹⁷ Men nu var det ju icke detta frågan gällde, huru mycket jag »behandlat lagen» eller »ställt lagens problem». I stället gällde frågan, om jag på grund av vissa filosofiska förutsättningar principiellt måste utesluta lagen och skuldfrågan. Wingren påstod detta. Men att detta hans påstående var falskt framgick, då jag kunde påvisa, att *lagen och skuldfrågan* ingå i själva den grundläggande bestämningen av agape. Man hade kunnat vänta, att Wingren här ärligt hade medgivit sitt misstag. I stället slingrar han sig undan denna principiellt avgörande fråga. Här tiger han. Om lagen tiger han icke. Där ordar han åtskilligt och försöker framkalla intrycket, att det var alla möjliga andra frågor beträffande lagen, som vi skulle diskutera. Och under detta ordande får han tillfälle att röja många underliga uppfattningar, kulminerande i hävdandet av »lagen som frälsningsväg».

Prof. Wingren blir uppenbarligen lätt negativt beroende av sin motståndare. I slutet av mitt förra inlägg hade jag sammanfattat agapes förhållande till »lagen» och »nomos» i följande formel: »Agapetanken i Nya testamentet *innesluter* med nödvändighet lagen, och den *utesluter* med nödvändighet nomosmotivet». Wingren säger motsatsen. Han har inga hämningar gentemot »lagen som frälsningsväg». Men under återopande av Luther varnar han för att låta lagen »ingå i» agape, ty i rättfärdiggörelsen har lagen intet att skaffa. Nu beror detta resonemang på en begreppsglidning. Jag har noggrant definierat, *i vilken mening* lagen är med i agape. Enklast är det uttryckt så: »Agape betyder just 'Guds syndaförlåtande kärlek', den kärlek, som skänker den under lagens dom och under Guds vrede stående syndaren Guds förlåtelse.»¹⁸ Man behöver förvisso icke — såsom Wingren påyrkar (O. a. a., s. 311) — uttömma agape på något av det här nämnda, ty rättfärdiggörelsen är just *syndarens* rättfärdiggörelse.

¹⁶ Dansk Teologisk Tidsskrift 1955, sid. 177.

¹⁷ Svensk teol. kvartalskr. 1956, sid. 289 f. — Wingren konstaterar här, att jag menar, vad jag redan två gånger deklarerat att jag icke menar. Jag vill stanna vid detta påpekande, då W. själv förklarar, att han icke förstått bättre. O. a. a., sid. 289. Eljest är saken utredd i O. a. a., sid. 33 och 133 f.

¹⁸ O. a. a., sid. 158.

När Wingren missförstått en sak och blir uppmärksamgjord på dess rätta innebörd, är han snar att däri se en åsiktsförändring hos den som lämnar honom upplysningen. Saken är ju *ny* för honom; han hade icke förut fattat den så. Alltså är det en *ny tes*, annorlunda än vad som tidigare gjorts gällande. Detta tillämpar han ock gentemot mig. Han har intet att invända mot min »nya tes», »att den systematiska teologien i sin materialanalys är *fri*» i förhållande till filosofien — intet annat än att denna »nya tes» ej stämmer med min ursprungliga uppfattning från åren 1921—1940. Wingren skriver: »På samma sätt finns det nu en tendens hos biskop Nygren att lösa det stränga bandet mellan filosofi och teologi. Del I 1930 kan »förstås även utan inledningen» (d. v. s. utan det parti i början, där grundmotivet säges vara svar på 'kategoriala spörsmål'), heter det sålunda i Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 25.»¹⁹

Det fatala för Wingren är nu, att denna »nya tes», »denna helt nya, starkt profilutsuddande tes» helt enkelt är ett citat ur del I 1930.²⁰ *Den »nya tesen» är alltså identisk med »den gamla tesen».* Prof. Wingren fortsätter: »På denna biskop Nygrens tes vilar hela serien av formallogiska anmärkningar mot mig i häfte 1 år 1956 av denna tidskrift.»²¹ När det väl nu går upp för prof. Wingren, att jag *alltid företrätt den tesen*, »att den systematiska teologien i sin materialanalys är *fri*» i förhållande till filosofien, bortfalla hans religionsfilosofiska invändningar. Då förstår han ock, att mina »formallogiska» invändningar mot honom varit av högst *real* innebörd. Och *då skulle vi också på denna punkt ha blivit ense.* Ty om min »nya tes», som är identisk med min ursprungliga, säger prof. Wingren: »Någon konflikt mellan oss råder icke här.»²²

*

Prof. Wingren hade tänkt sig och önskat vår diskussion på annat sätt. Han skulle ställa frågor, och jag skulle taga upp dem och behandla dem på historiskt material och så »positivt föra det teologiska arbetet framåt».²³ Det har blivit annorlunda. Ett gammalt ord säger: »Allting har sin tid. Plantera har sin tid, rycka upp det planterade har sin tid.» När ogräset har växt för högt, är icke tid att plantera, utan att rensa. Också detta är ett sätt att föra det teologiska arbetet framåt.

¹⁹ O. a. a., sid. 305.

²⁰ Den kristna kärlekstanken, I, 1930, sid. 4.

²¹ Svensk teologisk kvartalskrift 1956, sid. 305.

²² O. a. a., sid. 306.

²³ O. a. a., sid. 296.

Härmed är diskussionen mellan professor Wingren och biskop Nygren avslutad.

Red.