

GAMLA TESTAMENTET I FÖRKUNNELSEN.¹

AV PROFESSOR GILLIS GERLEMAN, LUND

Gamla testamentet är med tusen rottrådar bundet i en gången tid, historiskt förankrat i en fornorientalisk, förkristen föreställningsvärld, från vilken det inte kan lösgöras. Detta faktum gör Gamla testamentets relationer till vår tid och vår situation i hög grad problematiska. Inte minst blir frågan om dess plats i förkunnelsen en brännande fråga.

Problemet är ingalunda nytt, men man kan nog påstå, att vår tids gammaltestamentliga forskning har gett det ökad aktualitet. Bland de många nya landvinningar som den gammaltestamentliga forskningen gjort under det senaste halvsekleet hör utan tvivel den vidgade kännedomen om de historiska, religiösa och kulturella förhållandena i den gamla Främre orienten till de betydelsefullaste. Folk och riken, som man tidigare kände endast till namnet, har efter årtusendens glömska trätt fram i ljuset inför arkeologernas och historikernas blickar. Den gamla främreorientaliska historien har med tämligen stor säkerhet kunnat tecknas, åtminstone i sina grövsta konturer. Och även där den yttre historien och kronologien alltjämt är långt ifrån säker, har de religiösa och kulturella förhållandena ofta kunnat skönjas någorlunda klart. Det är den gammaltestamentliga världens omgivning och bakgrund som håller på att med allt större precision kartläggas. Vi har tydligare än någonsin fått se, hur Israel, dess historia och dess religion är invävda i ett stort, fornorientaliskt sammanhang. Att se Israel isolerat från sitt givna historiska sammanhang, som en ö mitt i en diffus folkvärld, är inte längre försvarligt. Betraktar vi Israel på det sättet, får vi aldrig grepp om detta folks särart. Det måste ses i sitt historiska sammanhang och dess religion i konfrontationen och brottningen med omgivande religioner och kulturer.

Ur förkunnelsens synpunkt har, som jag nämnde, dessa forskningsresultat snarast skapat nya problem och ökad osäkerhet. Prästen och predikanten

¹ Föredrag i Lunds teologiska sällskap den 5 mars 1956.

har en begriplig känsla av att det exegetiska stoffet har blivit mera komplicerat och svårbemästrat än någonsin tidigare. De många religiösa och kultiska parallellerna mellan Israel och kanaanéerna som kommit i dagen genom Ras Schamrafynden — för att endast nämna ett exempel — har ingett många en känsla av att de främmande, hedniska elementen kommit att framträda allt starkare i Gamla testamentet. Klyftan mellan en historisk-kritisk exeges och förkunnelsen har vidgats. Den fråga som anmäler sig blir denna: finns det en framkomlig väg mellan denna historisk-kritiska exeges och den aktualisering av det gammaltestamentliga budskapet, som det är förkunnarens uppgift att åstadkomma? Är det inte så, att denna exeges i stället skymmer budskapet genom att så mycket syssla med allt detta främmande material? Mer än en student som hunnit till den praktisk-teologiska kursen och börjat syssla med homiletiska ting har säkert frågat sig själv, om han inte gjorde klokast i att vid arbetet med predikoutkasten glömma vad han fick lära under Vetusstudierna. Och många präster har inte kunnat finna någon väg från exegetiken till förkunnelsen utan har tagit ett språng till vad de själva kallar en »praktisk bibelutläggning». Exegetiken sysslar, menar de, med det tidsbundna, det tillfälliga, det historiska, medan förkunnelsen måste söka det tidlöst giltiga, det av historiens växlingar oberoende.

En praktisk bibelutläggning av detta slag måste finna stora partier av Gamla testamentet teologiskt irrelevanta, homiletiskt omöjliga. Framför allt gäller detta de historiska texterna, som, när de konfronteras med denna bibelsyn, förstummas, blir till ett slags underliga museiföremål, som ingen längre vet vad de skall användas till. Och frågar man, vilka texter som ha ett budskap som kan aktualiseras för oss i vår situation, måste svaret bli i hög grad subjektivt och beroende på predikantens homiletiska skicklighet och fyndighet. Ibland har man rent av en känsla av att det nästan drives som en sport att göra fyndiga tillämpningar av isolerade bibelversar. Ju mera abstrus en sådan vers kan te sig, desto större ära skördar predikanten.

Det vilar något av tragik över denna form av bibelutläggning. Trots det myckna och allvarliga arbete som den ofta vittnar om och trots det stora skarpsinne som läggs i dagen, förblir Gamla testamentet en sluten bok, vars budskap man inte upptäcker. Vore denna bibelutläggning riktig, skulle Gamla testamentet se helt annorlunda ut än det gör. Den bibliska

uppenbarelsen skulle ha gestaltat sig på ett annat sätt än som skett. Enligt Bibelns eget vittnesbörd är det i historien som Gud uppenbarar sig. Och de texter i vilka denna uppenbarelse träder emot oss är i största utsträckning teologiskt okommenterade berättelser, utan många fromma ord, om konkreta händelser som har sin givna historiska hemort och är fast förankrade i den. Varje aktualisering av Gamla testamentet måste taga historien på allvar. Vi måste sluta upp att rensa ut förkristna eller — som det heter — subkristna element därur i tron att vi så skall komma fram till en »etisk monoteism» eller en »sedlig religion». Vad glädje skulle vi ha av något dylikt? Men en sådan blek och intetsägande formel kommer vi inte tillrätta med det konkreta innehållet i Gamla testamentet. Historien är inte en dräkt för tidlösa sanningar, ett hölje som vi efter gottfinnande kan kasta bort. Gud har inte uppenbarat sig i tidlösa myter eller i ett system av normer och lärosatser, utan i det historiska skeendet. Det är där vi hör Gamla testamentets hjärta klappa, det är där dess budskap till oss, dess kerygma ligger. Eller, för att uttrycka det med religiöst språk: det är där Gud är verksam. Mitt i allt det tidsbundna som vi möter i Israels historia står Gud ensam obunden. Hans handlande vet inte av tidens eller rummets skrankor. Det är alltid närvarande, alltid verksamt.

Detta faktum måste vara den givna grunden för vår predikan över Gamla testamentet. *Den skall aktualisera och levandegöra Guds gärningar i Israel.* Den skall göra det klart, att det skeende som Gamla testamentet berättar om är en Guds frälsningshistoria som leder fram mot ett bestämt mål: Jesu Kristi ankomst till dom och till frälsning. Den långa raden av små och stora händelser är förberedelser för honom som skulle komma. Här ligger Gamla testamentets kerygma förborgat: det handlar om ett folk som genom växlande öden och under en ständig konfrontation med en »hednisk» omgivning bereddes för Herren Jesu Kristi ankomst. Är det bara ett historiskt intresse som är orsaken till att vi så ivrigt söker utforska detta folk och dess öden? Nej, det är i främsta rummet ett teologiskt intresse. Där bakom ligger den än jublande, än bävande vetskapen, att också vår tid, så motsägelsefylld och förvirrad den än kan te sig, är inbäddad i en Guds plan, att de händelser vi upplever också ha med Kristi ankomst att göra, är förberedelser för hans nya tillkommelse i denna världen.

Om Guds gärningar måste vår predikan handla. Handlar den om andra

ting, löper den risken att hamna i periferien, vid sidan av Gamla testamentets verkliga kerygma. Så blir fallet, om predikanten tar sig för att söka aktualisera enskilda mänskliga gestalter ur den bibliska historien, framställa dem som etiska förebilder eller troshjältar eller företrädare för en sann och äkta mänsklighet. Allt detta *psykologiserande* som breder ut sig i vår förkunnelse leder bort från det väsentliga, bort från det gammaltestamentliga och bibliska budskapet. Skriften själv ger predikanten ytterst litet, när det gäller att måla bibliska porträtt, att skapa avrundade karaktärsstudier. Dess intresse ligger på annat håll. Det som predikanten har att säga om dessa ting måste han till största delen hämta fram ur egen fatabur. För diktaren kan en psykologiserande djuplodning av bibliska gestalter vara en givande uppgift, men inte för predikanten. Låt oss som exempel taga patriarkberättelserna. Ingen som läst Thomas Manns Josefsroman vill väl förneka, att vi här har att göra med ett mästerverk, en karaktärsteckning grundad på genial psykologisk inlevelse och storslagen skildringskonst. Men med det gammaltestamentliga budskapet har hans romansvit föga att skaffa. Redan det faktum att Josefgestalten låter sig omhändertagas av en diktares fantasi utan att man kan säga, att något våld blivit begånget på den bibliska berättelsen — redan detta faktum visar, att vi här har att göra med något periferiskt, en bisak. Josefs karaktär intresserar inte den gammaltestamentlige berättaren. Men vilken modern författare skulle kunna göra en frihandsteckning av det gudomliga skeende som denna berättelse handlar om utan att den skulle förryckas i sin struktur och bli något annat än den är i Genesis? Här har Skriften en bestämd mening, som vi inte får godtyckligt fingra på.

I referatet av vad som sker ligger Josefsberättelsens budskap. Dess kerygma är alltså knutet vid själva berättelsen. Josefgestalten däremot är okerymatisk. Han är egentligen inte skildrad alls, varken som en etisk förebild eller som en troshjälte. För honom intresserar sig berättaren inte för hans egen skull men på grund av den roll han spelar i det stycke utkorelse- och frälsningshistoria i vilken han är medagerande.

Ty en utkorelse- och frälsningshistoria är det här fråga om, även om det kanske inte ser så ut. Hur få är inte de teologiska kommentarerna som vi tycker borde finnas med för att understryka berättelsens religiösa karaktär! Hur djupt förankrad är inte hela berättelsen i det profana och materiella! Vilken provkarta ger den inte på mänskliga svagheter och

egennyttiga beräkningar! Så länge vi låter blicken dröja vid de mänskliga gestalterna i Josefsberättelsen kunde texten ge upphov till allehanda moraliserande och psykologiserande betraktelser. Vi tycker, att all denna hårdhet och grymhet väl måste straffas. Bröderna som hade sålt sin bror och bedragit sin far menade detsamma. När Jakob var död i Egypten steg skuggan av det förgångna upp i deras sinnen. Nu var kanske den stund kommen, då straffet skulle utkrävas? Och så sänder de bud till Josef och låter säga: »Käre, förlåt dina bröder vad de hava brutit och syndat i det att de hava handlat så illa mot dig.» Och sedan kommer de själva, skygga och ångerfulla, inför Josef och säger: »Se, vi vilja vara tjänare åt dig.» Det svar de då får av Josef kastar inte bara ljus över Josefsberättelsen, utan det ger också nyckeln till att förstå hela den gammaltestamentliga historien: »I tänkten ont mot mig, men Gud har tänkt det till godo för att låta det ske, som nu har skett.» Hur ytligt ter sig inte allt psykologiserande, när vi ser Josefsberättelsen i ljuset av detta ord. Där modern genomsnittspredikan i nio fall av tio med beskäftig iver söker efter stoff för människoskildring och karaktärsstudium, där stannar den gammaltestamentlige berättaren inför skeendet, handlingen. Med häpnad ser han, hur Guds ledning och mänskligt handlande flätas i varandra. Han gör inget försök att förklara detta förhållande, söker inte bringa det på en entydig formel. Han bara konstaterar, att så är det. Även där ingen människa kunde tro det, ja där det nästan kunde tyckas vara en hädisk tanke att vilja se Guds finger — även där har Gud trådarna i sin hand. Även där vi inte kan skönja honom, i sammanhang där vi bara kan se mänskliga beräkningar och egennyttiga, är det hans vilja som triumferar. Detta är Josefsberättelsens budskap till oss i vår situation, när vi står frågande inför vad som sker ibland oss. Allt är inräknat i Guds plan: våra förvillelser och felsteg, våra själviska beräkningar, vår otro, vår synd, allt det kaotiska och motsägelsefulla tvingas att tjäna honom. Och mitt eget liv står i hans tjänst, antingen jag vill det eller inte, antingen jag vet om det eller inte. Vi tror gärna, att vi måste bli beskaffade på ett särskilt sätt, bli fromma och villiga för att Gud skall kunna bruka oss för sina syften. Har det aldrig förvånat oss, när vi läst Gamla testamentet, hur litet dess människor vet om vad Gud egentligen gör med dem, hur sällan där berättas om några himlastormande troshjältar. Den gammaltestamentlige berättarens fåordighet, när det gäller de mänskliga redskapen, är i själva

verket talande nog. För honom kommer Guds gärning alltid i främsta rummet, men denna gärning ligger inbäddad i vardagsskeendet, den har stigit ned i de mest undangömda vrårna av mänskligt liv. Där ligger den, fördold och anonym intill egenkännlighet. Är det inte ett Paulusord som ständigt vill komma för oss, när vi läser berättelserna om de många människorna i Gamla testamentet som ovetande eller ovilligt tagits i bruk för Guds frälsningsplan: »I honom är det som vi leva och röra oss och äro till.»

Tag t. ex. berättelsen om Rut, denna älskliga idyll, som Goethe kallade den! Händelserna tilldrar sig i en småborgerlig vardagsmiljö. Utan egentliga teologiska kommentarer och utan många fromma ord berättas det om den moabitiska flyktingkvinnan, som blev stammomoder till David, Herrens smorde. Hur kunde något sådant ske? Vi frestas lätt att söka efter speciella förtjänster hos Rut, att framställa henne som ett föredöme i trohet och fromhet och gudsförtröstan. Men berättelsen är motspänstig inför en sådan utläggning. Är inte den bibliske berättarens intresse för Ruts person påfallande litet? Känner vi oss inte en aning besvikna över färglösheten i skildringen av henne? Hon vandrar på något sätt anonym, i en undanskymd vrå av världen, i små och oansenliga villkor. Och inte bara anonym, utan ovetande om vad det är, Gud företar sig med henne. Men mitt i denna anonyma idyll vill berättaren, att vi skall höra vingslagen av ett stort skeende, av Guds utkorelse- och frälsningshistoria. Så skapar Gud, vill han säga, av intet. Så för han sin vilja igenom. Åter kommer ett Paulusord i våra tankar: »Vårt liv är fördolt med Kristus i Gud.» Vår kristliga beskäftighet, vår lystna iver att få se resultat — vad vet den om vad som egentligen försiggår, vad Gud gör med oss, vad han använder oss till? Och när vi plågas av trivialiteten och händelselösheten i vårt liv, över det myckna profana och oandliga i vår tillvaro, glömmar vi då inte, att enligt Bibelns sätt att se hör fördoldheten alltid med till det mänskliga livet och de mänskliga redskapen? Man talar inte om leret i krukmakarens hand. Det intressanta är vad krukmakaren genom sitt arbete kan göra därav. Patriarkerna och Rut och alla de andra gammaltestamentliga gestalterna visste litet eller intet om vad det var som egentligen skedde och berättaren intresserar sig inte mycket för dem. Anonyma och ovetande agerade de med i ett väldigt skeende, i Guds utkorelse- och frälsningsgärning. Det är som psalmisten säger: »När Herren åter upprättade Sion, då voro vi såsom drömmande.»

Så snart predikanten överger det kerygmatiska centrum som skeendet är, kommer han på avvägar. Hand i hand med psykologiseringen går *moraliseringen*. Hur ofta händer det inte, att vi frestas att se på de gammaltestamentliga berättelserna med en viss nedlåtenhet och menar, att vi har en så mycket högre och finare känsla för moraliska värden än de gamla berättarna som levde för så och så många tusen år sen. Tag t. ex. berättelsen om hur Jakob narrar till sig välsignelsen, Gen. 27! Var finns den predikant som inte låter denna text bli utgångspunkten för moraliserande betraktelser över Jakobs handlingssätt och antingen helt fördömer det eller söker förklara det med att vi ju här har att göra med en etiskt primitiv livssyn? Men skulle inte den gammaltestamentlige berättaren ha blivit förvånad inför ett sådant resonemang? »Förstår du då inte», skulle han säga, »vad det är jag vill berätta, vad som är det enda stora och betydelsefulla? Jag talar ju om Gud och hans gärningar.» Ja, detta är också här vad han vill berätta — en Gudsgärning, i vilken Gud suveränt inordnar även de tvetydigaste mänskliga handlingar i sin plan och låter dem tjäna sin vilja. Här har åter gudomligt och mänskligt handlande flätats samman, så att det hela ter sig som en enda invecklad härva. Men den gammaltestamentlige berättarens blick är hela tiden stadigt fästad på det gudomliga skeendet, på utkorelseplanen som skall förverkligas. De mänskliga gestalterna, redskapens subjektiva motiv eller personliga skuld har i jämförelse härmed föga intresse. Redskapets utseende och kvalitet betyder så litet. I mästarens hand blir det användbart.

Det är inte de enskilda bibliska gestalterna som predikan skall aktualisera. Men det är inte heller de enskilda detaljerna i berättelsens handling, episoderna, miljön. Låter vi dessa ting bli huvudsaken, lurar en dubbel fara på oss. Den första av dessa faror skulle jag vilja kalla *trivialiseringen av den gammaltestamentliga berättelsen*. För att förklara vad jag menar måste jag först säga något om den egendomliga form av berättarrealism som möter oss i Gamla testamentet.

När Gamla testamentet genom den grekiska översättningen först blev känt i den antika världen, innebar det som litteratur betraktat något fullständigt nytt. Det nya låg däri, att den realistiska berättarstilen här hade trängt in på ett område, från vilket den tidigare hade varit utestängd. Den antike författaren skiljer strängt mellan det tragiskt-problematiska och realismen. De hör hemma i två olika litteraturarter som inte får blandas

samman. Antik stilkonvention skulle ha krävt, att sådana vardagliga händelser som skildras i t. ex. patriarkberättelserna, skulle, om de överhuvud beaktades av en författare, förvisas till den komiska berättelsen. De intimt realistiska berättelserna om Abraham, Isak och Jakob, som låter oss se in i deras vardag, i deras husliga bekymmer och tvister, skulle i en antik författares hand omedelbart ha förvandlats till komik, där alla problem och konflikter vore försvunna. Den gammaltestamentlige berättaren däremot står allvarlig, ja gripen inför vad han berättar om patriarkerna och deras vardag. Denna vardag blir i hans berättelse fylld av problem och konfliktämnen, de genomtränger patriarkernas liv, varje vrå av deras tillvaro.

Det som skänker dessa berättelser deras säregna perspektiv är att allt är betraktat som led i ett gudomligt skeende. Israels stora utkorelse- och frälsningshistoria är inbäddad i den konkreta verkligheten, i vardagens händelser, i arbetet, i familjens och den enskildes liv. Där konkretiseras Guds handlande. Gamla testamentet leder från den enklaste vardagsrealism omedelbart till den högsta gudomliga verkligheten.

Det finns tendenser i vår tids förkunnelse som ger en kuslig känsla av att man har tillägnat sig endast den ena sidan av denna gammaltestamentliga realism, medan den andra råkat i glömska. Mycken förkunnelse tycks ha stannat i det vardagliga. Den är »livsnära», drastisk, indiskret. Det kan den gammaltestamentlige berättaren också vara. Men var finns det stora, gudomliga skeende, som skulle ligga inbäddat i vardagen, detta skeende som i den gammaltestamentliga berättelsen genomtränger vardagen i varje vrå och ger den dess frälsningshistoriska perspektiv? I stället för att omedelbart leda våra tankar till det gudomliga skeendet i vardagen stannar man alltför ofta i en aktualisering av vardagen, i en psykologiserande inlevelse i dess episoder och gestalter. Mycken predikan i vår tid är ingenting annat än en undervisning i mentalhygien, en slags psykisk rådgivning, där bibelordet är ett bland många andra psykoterapeutiska medel. En predikant av det slaget räknar det som en stor triumf, när han har målat en livfull tavla, där alla detaljer och episoder har transponerats och aktualiserats och där de agerandes själsliv har noggrant analyserats och diskuterats och han till sist kan utropa: »Mina åhörare! Känner ni igen er här?» Det gör åhörarna sannolikt, för tavlan är i allmänhet skickligt gjord. Felet med den är helt enkelt, att den är en tavla, eller rättare sagt ett stilleben. Som sådan saknar den budskapskaraktär, saknar all keryg-

matisk kraft. Gamla testamentets kerygma ligger nämligen — låt mig än gång upprepa det — i handlingen, i det gudomliga skeendet. Det är inte vardagen som skall aktualiseras, utan Guds gärning, som ligger inbäddad i vardagen.

Den andra faran som hotar predikanten, när han stannar i den gammaltestamentliga berättelsens detaljer och episoder, är av rakt motsatt slag. Jämte trivialiseringen av Gamla testamentet finns det något som kunde kallas den falska *teologiseringen eller spiritualiseringen*. Hur ofta händer det inte, att predikanten söker till det yttersta avpressa textens enskildheter en »betydelse» som han kan bokföra på dess teologiska pluskonto. Det gäller att göra texterna teologiskt relevanta, att finna en överhistorisk mening bakom deras ord. Först om det lyckas att på detta sätt ge texten en religiös dignitet, höja upp den i en teologisk sfär, blir den användbar i förkunnelsen. De gammaltestamentliga berättelsernas kerygmatiske intention går emellertid förlorad för oss, om vi söker göra våld på dessa berättelsers teologiskt okommenterade utgestaltning. Det dramatiska skeende som omtalas vill helt enkelt säga oss: så gick det till, så fogade Gud det. Lika motsträviga som Gamla testamentets personer är inför en psykologisk djuplodning, lika energiskt värjer sig dess berättelser mot varje försök att underkasta dem en teologisk detaljinterpretation. Den fara som jämte trivialiseringen framför allt lurar på förkunnaren är spiritualiseringen. Det råder en skärande kontrast mellan Gamla testamentets teologiskt okommenterade berättelser om konkreta fakta och vår tolkningsiver, som överallt söker efter krokare att hänga upp djupsinniga teologiska reflexioner på. Det krävs en god portion av homiletisk advokatyr för att finna sådana krokare t. ex. i berättelsen om Hagar i Gen. 27. Som massiva block står dessa berättelser där, stumma och oåtkomliga inför varje försök till spiritualisering. Vill vi inte taga dem som de står, d. v. s. som realistiska berättelser om hur Gud genom för oss ofattbara händelser för sin utkorelse- och frälsningsvilja till seger, då har de inget budskap. Att lägga moraliserande eller psykologiserande synpunkter på de mänskliga redskapen som Gud begagnar sig av innebär, som vi sett, att uppmärksamheten drages bort från den egentliga kerygmatiske avsikten i dessa berättelser. Men även när det gäller det rent teologiska arbetet med Gamla testamentet är det ytterligt lätt att förlora orienteringen. Sådana storheter som »Gamla testamentets tankevärld», dess »fromhetsliv» är som forskningsobjekt betraktade ofta symp-

tom på en förvänd bibelsyn. De lockar forskaren att göra frågor som materialet själv saknar intresse för. Gammaltestamentlig teologi är principiellt ingenting annat än tolkning av Israels historia. De frågor Gamla testamentet väntar av oss gäller inte vilka tankar Israel har gjort sig om Gud och människan, om synd och förlåtelse, liv och död. Sådana frågor är alltför spiritualiserande, alltför andliga. De leder in i en falsk problematik. Gamla testamentet vill, att vi i stället skall fråga: Hur gick det till, när Gud utkorade Israel? Hur ser de händelser ut, genom vilka han frälste sitt folk eller genom vilka han uppenbarade sin vilja? Vilka löften gav han Israel och hur gick det till, när de uppfylldes? Svaren ställer oss inför konkreta handlingar och högst materiella ting: mannat i öknen, hjälp i striden, talrik avkomma, ett eget land etc. Det är om realiserandet av sådana frälsningsgåvor som Gamla testamentet handlar. Sådana är Guds handlingar. Detta är realiteter som vi inte får förvandla till teologiska abstraktioner. Vi måste ta dem sådana de är, med all deras gammaltestamentliga partikularism, deras immanens och frälsningsmaterialism.

Men nu frågar nog mer än en av mina åhörare: om detta månggestaltade vittnesbörd om Guds ledning av Israels historia, om denna mångstämmiga kör av berättelser, profetord och psalmer inte bringas på enhetliga och klart formulerade satsar, hur blir då en aktualisering av Gamla testamentet möjlig? Är inte en teologisk reduktion nödvändig för att Gamla testamentet skall bli tillgängligt för oss?

Denna fråga ställer oss inför ett annat stort och aktuellt problem, när det gäller förståelsen av Gamla testamentet, *den figurala eller typologiska bibeltolkningen*. Denna ser som bekant ett sammanhang, en korrespondens mellan två händelser eller personer, av vilka den ena pekar fram emot den andra, prefigurerar den och får sin uppfyllelse i den. Gamla testamentet är enligt denna bibeltolkning en historiskt konkret prefiguration av evangeliet.

Denna figurala bibeltolkning har en lång historia bakom sig, en historia som sträcker sig från den första hednamissionens dagar och ända fram till rationalismens epok. När de keltiska och germanska folken nåddes av det kristna budskapet, måste Gamla testamentet, betraktat som Israels lagbok och Israels historia, ha varit djupt främmande för dem. Att de överhuvud accepterade de gammaltestamentliga skrifterna, beror på att de aldrig betraktade dem på det sättet. De såg dem som en samling prefigurationer

av evangeliet, en rad av typer för Kristus och återlösningen. Och man kan nog säga, att det är först på 1700-talet som Västerlandet har börjat se på Gamla testamentet som en Israels historia och lagbok. Tidigare ställdes hela det gammaltestamentliga innehållet in i ett tolkningsammanhang, som ofta avlägsnade detta innehåll långt ifrån den sinnliga verkligheten.

Därmed var risken given, att Gamla testamentets verklighetskaraktär skulle urholkas. Låt mig ta ett exempel! Adams sömn i samband med Evas skapelse betraktas ibland som en prefiguration av Kristi död. Liksom ur Adams sida, av ett revben, mänsklighetens stammoder efter köttet framgick, så framgick kyrkan, de rättfärdiggjordas moder efter Anden, ur Kristi sidosår. Blodet och vattnet är ju sakramentsymboler. Här förflyktigas realismen och verklighetskaraktären i både skapelseberättelsen och passionshistorien och hela intresset riktas på betydelsammanhanget.

På liknande sätt interpreteras berättelsen om Isaks offring som en prefiguration av Kristi offerdöd, så att den senare händelsen förkunnas och utlovas i den förra och utgör uppfyllelsen av den. Härigenom etableras ett sammanhang mellan två händelser, som varken temporalt eller kausalt hör ihop, ett sammanhang som kan komma till stånd endast om man lösbryter de båda berättelserna ur deras historiska förankring. Historien betraktas här på sin höjd som fragmentariska spegelbilder av ett utom- och överhistoriskt skeende, i vilket allt är något på samma gång förflutet och något som skall gå i fullbordan.

Detta är den fara som ständigt har följt den figurala bibeltolkningen: att den förflyktigar historien, dess verklighetskaraktär.

Varje uppfattning av Skriften, som inte tar den gammaltestamentliga historien på allvar, som avkläder Gamla testamentet dess historiska verklighet, innebär ett misskännande av Gamla testamentets egentliga karaktär, en vantolkning som upplöser själva strukturen av den gammaltestamentliga berättelsen.

Men har den figurala bibeltolkningen denna strukturupplösande tendens? Vi är inte färdiga med denna bibeltolkning därmed att vi pekar på dess oarter. Det finns en form av figuraltolkning som inte låter sig avvisa lika lätt. Det är den som baserar korrespondensen på skeendet, på Gudsgärningen. Skall det ha någon mening att säga, att Gamla testamentet pekar framåt, måste vi söka denna framåtpekande tendens i skeendet, i den

gammaltestamentliga historien, i konkreta gärningar och reallt verkliga händelser. Just så som berättelserna står där, i all sin gammaltestamentliga partikularism, i sin immanens och i sin frälsningsmaterialism, pekar de framåt, är de liksom stadda i uppbrott mot ett mål. Söker man däremot efter figurala motsvarigheter i kulturhistoriska och arkeologiska detaljer, d. v. s. i berättelsens staffage, då är man på fel väg, då har man hamnat i periferien, vid sidan om Gamla testamentets budskap.

En figural bibeltolkning, som är baserad på skeendet, behöver inte sakna anknytning hos våra dagars kritisk-exegetiska forskning. Denna har med allt större iver börjat studera den gammaltestamentliga berättelsens struktur, den planmässiga uppbyggnaden av Gamla testamentet. Medan man tidigare i t. ex. patriarkberättelserna framför allt fäste sig vid de enskilda berättelserna, sökte efter de fristående traditionernas ursprung och ev. paralleller hos andra folk, riktar man numera allt starkare uppmärksamheten på deras funktion i en större helhet. Om exegeten bara för några decennier sedan kunde liknas vid anatomen, som intresserar sig för de enskilda kroppsorganen och deras utseende, har exegeten av i dag större likhet med fysiologen som har sin uppmärksamhet fäst på funktionerna, processerna. Han har sett, att de gammaltestamentliga berättelserna som delar i en helhet få en helt ny innebörd. Denna innebörd ligger inte utanför berättelsens egen konkreta verklighetsfär. Tvärtom — det är först när berättelsen ses i ljuset av helheten, som en fungerande del i ett stort sammanhang, som dess fulla verklighet träder i dagen. Den blir inte överkligare därför att den har en djupare innebörd. I stället blir dess verklighet fullständigare, desto klarare den inordnas i helheten, d. v. s. i den gudomliga plan som enligt Gamla testamentet omsluter allt skeende.

Det är endast skeendet, Gudsgärningen, som tål vid det belastningsprov som den figurala historietolkningen i själva verket innebär. Allt annat i Gamla testamentet, kulturhistoriska och arkeologiska detaljer, episoder i berättelsen, biografiska notiser, kort sagt, allt staffage mister sin verklighetskaraktär, om det göres till typer för nytestamentliga motsvarigheter. Det är bundet i sin tid, vid sin historiska ort, utan budskap, utan framåtpåkande kraft. Men mitt i allt detta står Gud ensam obunden. För hans gärningar gäller inte de skrankor som tid och rum sätter. När vi håller oss till Gudsgärningarna — och endast då — kan vi påstå, att Gamla testamentet prefigurerar det nya. När Johannes Döparen från fångelset

sände bud och lät fråga Jesus: »är du den som skulle komma eller skola vi förbida någon annan?», då hänvisar Jesus till gärningarnas vittnesbörd: »blinda få sin syn, halta gå, spetälska bliva rena, döva höra, döda uppstå och för de fattiga förkunnas glädjens budskap.» Jesu sammanfattning av sin gärning är präglad av samma frälsningsmaterialism som den vi finner i den gammaltestamentliga berättelsen. Det var i ljuset av sådana Guds-gärningar som Johannes kunde identifiera Jesus med den utlovade, med den som skulle komma. Här fann han något som korresponderade med det gammaltestamentliga skeendet, ja, något som redan hade avtecknat sig och banat sig väg i Gamla testamentet.

Nya testamentet säger, att den gammaltestamentliga berättelsen, den historia som Israel upplevde, har nått sitt mål och sin uppfyllelse i Jesus Kristus. Den Gud som låter sin egen Son bli människa, lida, dö och uppstå för mänsklighetens frälsning är densamme som den vi möter i den gammaltestamentliga historien. Jesu Kristi frälsargärning är något nytt, inleder en ny epok i den enligt Guds plan fortskridande historien. Men samtidigt måste vi med förundran konstatera, att Gud i denna gärning är sig själv trogen. Han som i Gamla testamentet ständigt var tillstädes i konkreta händelser, har i Jesus Kristus givit det yttersta beviset för att han vill kännas vid historien.

I evangeliet är det inte längre fråga om Israels historia. Den gammaltestamentliga partikularismen är uppbruten och historien blir mänsklighets-historia: den innesluter både judar och greker. Men detsamma kommer då också att gälla om Gamla testamentet. Om gamla testamentets innersta mening ligger däri, att dess mål och uppfyllelse är Kristus, så måste Gamla testamentet angå dem som äro i Kristus. Gamla testamentet behöver inte bevisa sin auktoritet över oss. Många predikanter tycks tro, att de först måste påvisa Gamla testamentets relevans för oss, dess sanningshalt, visa, att en gammaltestamentlig text i sin gudsuppfattning eller i sin syn på synden, på människan etc. är »nästan nytestamentlig» för att texten skall ha något att säga oss och för att vi skall behöva lyssna till den. Denna värderande attityd gentemot Gamla testamentet är baserad på den falska förutsättningen, att Kristus har blivit känd av oss enbart genom Nya testamentet och att vi nu ha att bedöma, i vad mån Gamla testamentet stämmer med detta budskap.

Gamla testamentets budskap till oss är oberoende av alla sådana be-

dömningar. Det är berättelsen om ett av Gud styrt skeende, som leder fram till Kristus. Evangeliet blir rätt begripet först om vi ser det som detta skeendes mål och uppfyllelse. Det är en dubbel kör av röster som i Bibeln talar om Kristus: de som vänta i Gamla testamentet och de som se tillbaka i Nya. Det är först när vi lyssnar till detta samlade vittnesbörd från den dubbelstämmiga kören som vi se Kristus i Skriftens fulla ljus.

ÄMBETET I NYTESTAMENTLIG BELYSNING¹

AV PROFESSOR AIMO T. NIKOLAINEN, HELSINGFORS

Då vi i Finland inte har åstadkommit någon Bok om kyrkans ämbete, är denna fråga fortfarande öppen för oss. Att frågan just nu är högst aktuell i vår kyrka, sammanhänger ytterligare med det faktum, att Kyrkomötet har tillsatt en kommitté för att grundligt undersöka de kvinnliga teologernas ställning i kyrkan. Dessa rader är ett sammandrag av den bibelteologiska undersökning av problemet, som jag har haft i uppdrag att göra.

Det första, som man måste få klart för sig, när man tar itu med ett mycket diskuterat och svårlöst problem, är vilken teologisk metod man vill använda. Detta gäller särskilt en exegetisk undersökning, som principiellt borde belysa ett praktiskt kyrkoproblem och ge en grund för dess lösning. I mitt arbete har jag följt två metodiska synpunkter. För det första kan det i ett teologiskt arbete inte tillåtas, att man lösgör enskilda bibelord från deras ursprungliga sammanhang och sedan tillämpar dem lagiskt och mekaniskt. Den lutherska bibelsynen förutsätter tvärtom, att man försöker skapa sig en totalbild av hela NT:s vittnesbörd i ämnet. Om man sedan vill draga några praktiska slutsatser, bör man undersöka huruvida nuvarande praxis kan motiveras enligt den nytestamentliga totalbild man har vunnit. För det andra har jag, för att få fram en dylik översikt och totalbild av ämbetet i NT, i denna undersökning följt en sådan historisk metod, att varje kristen generation har fått bli föremål för en skild utredning. Då de nytestamentliga skrifterna belyser tre tidsperioder, nämligen den apostoliska och den senapostoliska tiden samt de apostoliska fädernas tid, är det ju möjligt, att en utveckling har ägt rum redan inom NT. Då å andra sidan endast NT har normativt och kanoniskt värde för oss, är det intressant att jämföra det nytestamentliga materialet med de samtida skrifter, som de s. k. apostoliska fäderna författat.

¹ Gästföreläsning vid teologiska fakulteten i Lund den 11 april 1956.

I

1. Först således ett längdsnitt av det kyrkliga ämbetets historia i NT i all korthet. I Kor. 12 belyser den *apostoliska tidens* »kyrkoordning». Dess ledande tanke finns i 28 versen:» Och Gud har i församlingen satt först och främst några till apostlar, för det andra några till profeter, för det tredje några till lärare, vidare några till att utföra kraftgärningar, ytterligare några till att hava helbrägdagörelsens gåvor, eller till att taga sig an de hjälplösa, eller till att vara styresmän, eller till att på olika sätt tala tungomål.» Här möter vi det karismatiska systemet i god sänja med de kyrkliga ämbetena. Paulus har starkt betonat, att varje troende är en karismatiker. Anden har gett envar någon gåva, som också skall användas till att bygga upp församlingen. Denna »det allmänna prästedomets» princip utesluter likväl inte särskilda tjänster (v. 5). Då Paulus starkt understryker, att Gud i församlingen har satt först och främst några till apostlar, för det andra några till profeter och för det tredje några till lärare, förutsätter han, att vissa personer avskildes bland församlingsmedlemmarna och varaktigt handhade vissa uppdrag. De innehade ämbetet just i den bemärkelsen, att de inte kunde ersättas av andra församlingsmedlemmar. »Icke äro väl alla apostlar, profeter, lärare?» Detsamma säger aposteln även om en del nådegåvor. Men skillnaden består däri, att det å ena sidan är fråga om en grupp individuellt tilldelade nådegåvor, medan det å den andra är fråga om tre *persongrupper*, som varaktigt skötte samma, närmare fastställda uppgifter.

Det kyrkliga ämbetet företrädde främst av apostlarna. De innehade ämbetet i en fullare mening än profeterna och lärarna. Nu är det ju inte utan vidare klart, vad Paulus menar med *ἀπόστολοι*. Man har kunnat åtskilja tre olika apostelbegrepp i den urkristna traditionen. Paulus ordval är såtillvida entydigt, att alla de, som den Uppståndne själv hade sänt ut att predika evangelium, var apostlar. Lukas' definition, som begränsar apostlarnas antal till de 12, som redan den historiska Jesus hade utvalt, är en senare teologisk uppfattning. Å andra sidan är det inte skäl att med *Joh. Munck* anta, att först Paulus på grund av sin egen särskilda kallelse, skapade hela apostelbegreppet. Paulus kände personer, som var apostlar före honom (Gal. 1: 17). Även i 1 Kor. 12: 28 förutsätter Paulus, att apostlarna är en personkategori, som alla känner till. En iakttagelse är betydelse-

full i detta sammanhang. Medan man ur orden προφήται — διδάσκαλοι kan utläsa, vilka uppdrag dessa personer utförde i församlingen, är ἀπόστολος en allmän ämbetsbeteckning. Apostel, på hebreiska *šāltaḥ*, är en representant för sin uppdragsgivare och gör precis detsamma som den som har sänt honom. Då vi till detta lägger evangeliernas enhälliga vittnesbörd om, att Jesus under sin offentliga verksamhet delade sitt arbete med dem, som han särskilt hade avskilt och sänt ut, kan vi säga, att NT:s ursprungliga ämbetsuppfattning tydligast framgår just ur aposteln kall.

Den första kristna generationens tid karakteriseras sålunda av två institutioner: *karismatikerna* och *apostolatet*. Å ena sidan var allt fritt, d. v. s. underkastat Andens omedelbara ledning, men å andra sidan grundade, ledde, skötte och inspekterade Kristi befullmäktigade sändebud församlingarna.

2. Förändrades sakläget, sedan apostlarnas tid var förbi, låt oss säga efter år 65? Ef. 4: 11—12 ger en god utgångspunkt för den *efterapostoliska tiden*. Vi ser genast, vilken linje utvecklingen följt i Paulus' egen kyrka och under hans personliga ledning. Å ena sidan är allt som förut, å andra sidan har en del förändringar inträffat. Alldeles som i 1 Kor. 12: 28 sägs det i Ef. 4: 11, att Kristus gav somliga till apostlar, somliga till profeter, somliga till lärare. Det nya här är, att *evangelister* och *herdar* omnämns. Evangelieförkunnare, som färdades från församling till församling, och församlingarnas lokala ledare representerar två nya grupper av ämbetsbärare, vilka likasom gemensamt försöker fylla tomrummet efter apostlarna. De heliga apostlarna och profeterna nämns i Ef. 2: 30 och 3: 5 såsom tillhörande en förgången tid, d. v. s. som företeelser från kyrkans grundläggningsskede. Mer anmärkningsvärd är dock den iakttagelsen, att det i Ef. 4: 11—12 inte ingår någon förteckning över olika nådegåvor. Antalet personkategorier har ökat, men de ande- och nådegåvor, som var så typiska för församlingslivet i Korint under 50-talet, omnämns inte. Viktigast är dock att fastslå, att själva ämbetsuppfattningen det oaktat inte har förändrats. Det allmänna andliga prästadömet förekomst jämsides med församlingsämbetena har tvärtom just i detta avsnitt synnerligen starkt kommit till uttryck. Ämbetena är inte självändamål. Avsikten med att tillsätta apostlar, profeter och herdar är, att göra de heliga, d. v. s. alla församlingsmedlemmar, fullt färdiga för tjänarvärvet. I dessa aktiva lek-män i Efesus återfinner vi karismatikerna från Korint.

Då vi tar i betraktande det vittnesbörd samtliga böcker i NT, som är skrivna under efterapostolisk tid, ger, visar sig den andra kristna generationens ämbetsbärare först och främst vara *äldste* (πρεσβύτεροι) samt *föreståndare* eller *biskopar* (ἐπίσκοποι) som assisterades av församlingstjänare (διάκονοι). *von Campenhausens* teori om dessa två ämbetssystemens uppkomst och inbördes relationer är inte bara intressant utan stöds dessutom av flera samstämmiga iakttagelser. Med stöd av att de böcker i NT, som skildrar kyrkorna i Palestina och Syrien (Apostlagärningarna och Jakobs brev), endast omnämner presbyterer och inte förefaller att känna till biskopar och diakoner, kan man anta, att detta »presbyterianska» system uppkom (på grund av inverkan från judiska förebilder?) inom kristenhetens östra flygel och spridde sig västerut. På motsvarande sätt nämns biskopar och diakoner för första gången i Paulus' (avskeds)brev till Filipperna (1: 1), och därefter skildras de ingående i Pastoralbrev. Då biskopar och diakoner under den tredje kristna generationens tid förekommer såväl i Didache som i synnerhet i de brev Ignatius av Antiokia skrev, kan man dra den slutsatsen, att det »episkopala» system, som uppkommit i kristenhetens västliga del (i Paulus' församlingar), å sin sida hade vunnit spridning österut. Dessa två system möttes inom Mindre Asiens paulinska kyrka redan under den andra kristna generationens tid, till vilken Pastoralbrev uppenbart ansluter sig. Att Pastoralbrev känner till »det monarkiska biskopsdömet», (d. v. s. alltid skriver ἐπίσκοπος i singularis), räcker inte som motivering för att hänföra dessa brev först till början av det andra århundradet.

Jag är inte i tillfälle att grundligt analysera vad dels presbyterens, dels biskopens och diakonens ämbeten täcker. Skiljaktigheter finns. Presbytererna representerade den patriarkaliska auktoritet, som grundar sig såväl på ålder som på kristen erfarenhet; deras specialuppdrag bestod i att bevara och lära ut den apostoliska traditionen. Såsom det apostoliska budskapet om den uppståndne Kristus grundade sig på flera ögonvittnens gemensamma vittnesbörd, så fanns det också ett flertal presbyterer i varje församling — i synnerhet i Kristustrons ursprungstrakter, Palestina och Syrien. Till en början fanns det också flera biskopar i samma församling, men då det presbyterianska ämbetssystemet samordnades med biskops- och diakonssystemet, var den naturliga följden den, att föreståndaren (episkopos) fick ta ansvaret för den högsta ledningen av församlingens

angelägenheter. Uppfattningen, att biskopen ursprungligen endast skulle ha handhaft de ekonomiska angelägenheterna, finner nog inte stöd i källorna. Ehuru biskoparna kanske inte ursprungligen verkade som lärare i lika hög grad som presbytererna, var den andliga ledningen av församlingen dock det viktigaste för biskopsämbetet. Innebörden i ordet ἐπίσκοπος belyses av att det nära ansluter sig till herde-metaforerna t. ex. i 1 Petr. 2: 25 och Apg. 20: 28. 4 Mos. 27: 16—17 i Septuagintas version torde ha bidragit till att begreppet herde-biskop utkristalliserades: »Må Herren, Gud, sätta (ἐπισκεψάσθω) en man över menigheten, som kan gå i spetsen för dem, så att icke Herrens menighet (συναγωγή) kommer att likna får, som icke hava någon herde.» I varje fall är det faktum, att vardera ämbets-systemen är lika gamla och alltså apostoliska, betydelsefullt.

3. Vad sedan det kyrkliga ämbetet inom den tredje kristna generationen beträffar, uppvisar särskilt de *apostoliska fädernas skrifter* många intressanta detaljer. Några av dessa skall jag ta upp här. Viktigast är naturligtvis att följa utvecklingens allmänna tendens. I *Didache* dras uppmärksamheten till den spänning, som råder mellan de kringvandrande evangelisterna och lärarna å den ena sidan och de lokala ämbetsinnehavarna, de av församlingen valda biskoparna och diakonerna å den andra. Man bör otvivelaktigt betrakta de apostlar och profeter, som *Didache* varnar för att kvarhålla som gäster längre än två dagar, som en degenererad följdföreteelse till den äldre tidens apostla- och profetämbeten. Utvecklingen går uppenbarligen även i öster mot en stark episkopal ordning. 1. *Clemensbrevet* belyser de kyrkliga förhållandena i Korint och Rom vid sekelskiftet. Man fäster sig här vid den starka betoningen av att såväl presbyter- som biskopsämbetet instiftats av apostlarna. Mellan presbyterernas och biskoparnas uppgifter föreligger inga större skiljaktigheter, ty vardera grupperna är kallade att under hela sin livstid utföra i synnerhet de uppgifter, som hör ihop med gudstjänstfirandet. Ett renodlat kultiskt präst-ämbete börjar skymta fram, ehuru man å andra sidan bör komma ihåg, att den gemensamma gudstjänsten från första början gett utrymme åt samtliga nådegåvor och församlingsämbeten. Polykarpus' brev till Filipperna innehåller en intressant kommentar om änkor i församlingstjänst: »Guds offeraltaren» kallar han dem. Det kyrkliga ämbete för kvinnliga församlingstjänare, som Pastoralbrevet förutsätter, finns fortfarande inom detta område för att inom kort försvinna och bli ett minne blott. Man

har med rätta velat utläsa huvudlinjen i det kyrkliga ämbetets utveckling ur de brev Antiokias martyrbiskop *Ignatius* skrivit. Det finns nu tre ämbeten: *Biskopens*, *presbyterens* och *diakonens*. Dessa utgör en fast hierarki. Församlingen är i biskopen, som är Kristi representant. Presbytererna, d. v. s. prästerna, som är apostlarnas efterföljare, är biskoparnas rådgivare och medhjälpare, medan diakonerna, som har såväl andliga som praktiska och ekonomiska uppgifter lyder under biskoparna och presbytererna. Rangordningen är inte enbart organisatorisk, utan samtidigt teologiskt motiverad. Att uppgifter som tidigare handhafs av flera personer, överlämnades åt en enda, berodde naturligtvis på många historiska faktorer samverkan. Kyrkan, som ansattes av förföljelser och hotades av irläror, behövde en starkare inre organisation än tidigare. Men samtidigt som vi ser Ignatius ämbetssystem som ett resultat av en historisk utveckling under vissa givna förhållanden, måste vi fastslå, att den inte längre följer NT:s principiella linje. Då prästerskapet började skilja sig från den övriga församlingen och bilda en särskild grupp för sig lades grunden för de katolska präst- och lekmannabegreppen.

II

Resultaten av en historisk undersökning, som går från en bokgrupp till en annan, framträder tydligast ur en systematisk framställning, som i form av ett tvärsnitt uppräknar det kyrkliga ämbetets viktigaste kännetecken och grunddrag enligt NT.

1. *Enligt NT är det kyrkliga ämbetet ett enda.* Ehuru Paulus i 1 Kor. 12: 4—5 säger, att nådegåvorna och tjänsterna är mångahanda, utgår han dock ifrån att det endast finns ett ämbete i det Nya förbundet (2 Kor. 3: 4—11). Som term för ämbetet använder han regelbundet ordet *διακονία*. Också Lukas håller på ämbetets enhet. Han använder såväl den paulinska benämningen diakoni som *ἐπισκοπή* för detta ämbete (Apg. 1: 17, 20). Ämbetets enhet grundar sig på ett avgörande sätt på, att det är *Kristi ämbete*. Enligt NT:s samfälliga vittnesbörd är ämbetets enda sannskyldiga innehavare Jesus själv. Han är Guds apostel (Hebr. 3: 1), själarnas herde och vårdare (1 Petr. 2: 25), han är — som ju hela Hebreerbrevet förkunnar — överstepräst en gång för alla och alltid, men också diakon, »den som tjänar» (Luk 22: 36). Denna grundsyn har en synnerligen stor

principiell bärvidd. Då det exempelvis är fråga om att skapa en ny kyrklig tjänst, t. ex. för kvinnliga teologer, så är det inte fråga om huruvida prästämbetet kan uppdelas på ett nytt sätt. Ämbetet är ett, men ämbetets enhet grundar sig inte på ett manligt prästa- eller biskopsdöme, utan helt och hållet på Kristi ämbete. Alla ämbetsbärare är Kristi medarbetare (2 Kor. 6: 1), hans underlydande och förvaltare av Guds hemligheter (1 Kor. 4: 1).

2. *Att inneha det kyrkliga ämbetet är en Kristusrepresentation.* Det nytestamentliga ämbetets grundkaraktär framgår tydligast ur Paulus' ord i 2 Kor. 5: 18, 20: »Alltsammans kommer från Gud, som har försonat oss med sig själv genom Kristus och givit åt oss försoningens ämbete. Å Kristi vägnar äro vi alltså sändebud. Vi bedja å Kristi vägnar: Låten försona eder med Gud». Kort sagt: *I ämbetet verkar Kristus själv.* Ämbetet är försoningens ämbete, eftersom Kristi uppgift var att fösona det brustna förhållandet mellan Gud och människor. Ämbetet är sålunda framför allt att förvalta de nådemedel, som Kristus själv instiftade. Den exegetiska och systematiska forskning, som har inriktat sig på ämbetet, har starkt betonat just detta drag. Här må bara en sak understrykas. Ämbetet som Kristi representation var inte slutresultatet av ämbetsbegreppets utveckling, utan tvärtom dess utgångspunkt. Utgående från detta kom ämbetet till genom Jesu eget förordnande. »Jesus kallade till sig några som han själv utsåg. Så förordnade han tolv som skulle följa honom och som han ville sända ut till att predika, och de skulle hava makt att driva ut onda andar» (Mark. 3: 14—15). Apostlarna var inte endast Jesu medhjälpare eller reklam-män, utan arbetare, som skulle utföra Jesu eget verk i hans namn. Deras arbete sönderföll i två delar som Jesu eget: predikoverksamhet och barmhärtighetsgärningar.

Denna grundsyn avgör också den rätta värderingen av ämbetet. Då ämbetsbäraren är Jesu Kristi representant, är han intet i sig själv. Men eftersom det är fråga om Kristi ämbete, bör ämbetet hållas högt i ära. Ämbetets auktoritet är innesluten i Fullmaktsgivarens person, inte i dess utöwares. Saken kan också uttryckas något annorlunda — genom en gränsdragning mellan senare ämbetsuppfattningar. Kristus skall företrädas. Ämbetet är inte något andrarangs hjälpmedel enbart för att upprätthålla god ordning. Men å andra sidan, eftersom det är Kristus, som verkar i ämbetet, inte människan, kan ämbetet inte göra människan till en förmedlare eller

offerpräst i katolsk bemärkelse. Man följer inte heller NT, om man säger — som det stundom sker i reformerta teologiska framställningar — att ämbetet är hela Kristi församlings angelägenhet. Inte ens det allmänna andliga prästadömet överflyttar ämbetets tyngdpunkt från Kristus till kyrkan. Ämbetets subjekt är Kristus allena, församlingen, kyrkan, är föremål för ämbetet, dess objekt.

3. Ett viktigt tillägg till ämbetssynen är för det tredje att *ämbetets innehåll visar sig vara tjänande*. Att termen för ämbetet är diakoni, är ingen tillfällighet, ty Jesus själv visade, att hans messianska uppdrag var tjänande, ett uppoffrande, självutgivande och ödmjukt arbete andra till fromma. I NT:s ljus måste man säga, att *de två tankarna om företräddandet och tjänandet tillsammans konstituerade det kyrkliga ämbetet*. Om man utesluter någondera synpunkten rubbas ämbetsbegreppets ursprungliga balans. Samhörigheten mellan att företräda och att tjäna framträder åtminstone i följande sammanhang. Då man uppfattar det att företräda Kristus som tjänande, kan maktutövning i ämbetet aldrig komma ifråga. »Icke som om vi vore herrar över eder tro; fastmer äro vi edra medarbetare till att bereda eder glädje» (2 Kor. 1: 24). Man skulle tro att detta vore någonting självklart, men man finner dock, att katolskt orienterade framställningar talar om ämbetet som om det enbart innebure att företräda Kristus, medan det i reformert betonade skrifter uppfattas enbart som tjänande.

Ett annat exempel erbjuder det faktum, att ämbetet enligt NT är ett och det oaktat uppdelat på många tjänster. I den bemärkelsen att ämbetets innebörd är att företräda Kristus, är det ett. Kristus är alla tjänsters föreningspunkt och det är honom varje funktionär, såväl biskopen som diakonissan, är kallad att företräda. Men då det gäller att tjäna och på allt sätt uppbygga församlingen, fördelar sig ämbetet på flera olika uppdrag. Det, som sades till Timoteus, gäller varje församlingstjänare: »Försumma icke att vårda den nådegåva som finnes *i dig* och som gavs dig i kraft av profetord, under handpåläggning av de äldste» (1 Tim. 4: 14). Ämbetet är *en enhet i mångfalden*.

4. Då vi sedan frågar oss, om alla funktionärer på samma sätt är ämbetsbärare, kan vi dra två slutsatser ur det material NT erbjuder. Det kyrkliga *ämbetets innehåll har inte förändrats* särskilt mycket, ehuru uppgifterna har fördelats på flera olika sätt. Också arbetsfördelningen följer

en princip, som är lätt att upptäcka, nämligen den, att vissa ämbeten har omfattat en *vidsträckt* mångfald av uppdrag, medan uppdragen för andra tjänster har begränsats till ett *snävt* verksamhetsfält. Om vi samlar samtliga upplysningar om, vad olika funktionärer enligt NT varit kallade att handha, kan vi göra upp en tabell, som utvisar, i hur många olika uppdrag de olika grupperna av ämbetsbärare har deltagit. Persongrupperna skulle då vara apostlarna, profeterna, lärarna, presbytererna, biskoparna, diakonerna, evangelisterna, församlingsänkorna och övriga kvinnliga arbetare. De olika tjänsterna åter kunde grupperas enligt fem skilda verksamhetsområden: (1) ordets förkunnelse och undervisning, (2) gudstjänst och sakramentsförvaltning, (3) själavård och kyrkotukt, (4) församlingens ledning och (5) praktisk barmhärtighetstjänst. Då man härefter jämför de olika persongruppernas verksamhetsområden, ser man, att dels apostlarna, dels presbytererna och föreståndarebiskoparna innehade alla de tjänster och funktioner, som förekom inom församlingens liv. Inom varje generation fanns det minst en persongrupp, som hade anförtratts ämbetet i »full utsträckning». På motsvarande sätt var profeterna och lärarna och senare även evangelisterna, diakonerna och församlingsänkorna inbördes jämförbara såtillvida, att varje grupp endast hade ett fåtal specialuppdrag, således ett ämbete av »begränsat omfång». Om man slutligen vill ta med också de övriga församlingsborna, dessa karismatiker, som framträder vid behov och på Andens befallning, får vi en bild, som består av tre koncentriska cirklar. Resultatet är alltså, att arbetet kunde uppdelas på flera olika sätt, men också i detta följde man en bestämd ordning. Jag har avsiktligt talat om ämbeten med olika räckvidd, ty NT:s språkbruk ger oss inte anledning att tala om ämbeten av olika slag eller på olika nivå. Den hierarkiska rangordningen tar vid först utanför NT. Men också med denna reservation, är det dock anmärkningsvärt att finna, att medan såväl män som kvinnor under NT:s tid skötte ämbeten av »begränsat omfång» *förekommer enbart män som innehavare av ämbetet i full utsträckning*. Av de slutsatser man kan draga med stöd av denna detalj, skulle jag *våga* uttala endast följande. Det är svårt att ur NT utläsa, att kvinnor under *alla* omständigheter bör förmenas rätten att handha det kyrkliga ämbetet »i full utsträckning». Aposteln har, för att bevara församlingens inre ordning och hemfriden, i vissa fall inskränkt kvinnornas offentliga framträdande och verksamhet i församlingen, på samma sätt som han har

fastställt vissa begränsningar också för manliga profeter. Ä andra sidan uppmuntrar NT:s exempel oss att vidtaga åtgärder, som skulle ge utbildade kvinnliga församlingsarbetare *ett eget specialämbete* inom ett verksamhetsområde, vars gränser man skulle fastställa. Härvid bör man blott komma ihåg, att de — liksom Febe i Kenkrea före dem —, också då de verkar inom ett begränsat område, är församlingens tjänare (*διάκονοι*)' alltså ämbetsbärare.

5. Resultatet, som redan framgått av det föregående, kan också uttryckas på detta sätt: NT rekommenderar inte en viss bestämd kyrkoordning, utan ger en viss *rörelsefrihet*. Vad för det första den första generationens apostoliska ordning beträffar, måste man fastslå, att ingen kristen kyrka kan återföra sin kyrko- och ämbetsordning till den. Den *apostolisk-karismatiska tiden råder inte längre*. Den apostoliska generationen var visserligen av grundläggande betydelse i fråga om det kyrkliga ämbetet. Liksom den apostoliska tidens karismatiker för alla tider gav ett exempel på »aktiva lekmän», var apostlarna, ämbetets första innehavare, de Guds rikets väktare, åt vilka Jesus själv hade givit nycklarna till sitt »hus» (Matt. 16: 19, 18: 18). Det kyrkliga ämbetets grundkaraktär kan härledas ur apostelbegreppet. Men verkliga apostlar, sändebud, som den Uppståndne själv personligen befullmäktigat, finns inte längre.

För det andra bör man konstatera, att den tid, som följer på den apostoliska känner åtminstone två likvärda ämbetsystem: »det presbyterianska» och »det episkopala». Det är naturligtvis uppenbart, att de ämbeten biskopar, präster och äldste innehar i nutida kyrkor, är resultat av en lång historisk utveckling och därför inte utan vidare motsvarar NT:s likabemända ämbeten. Så mycket kan man i varje fall säga, att flera kristna kyrkor — inte bara en enda — kan anse sin kyrkoordning vara »biblisk». Om man vill kan man dessutom påpeka, att NT också känner till den utvecklingslinje, som på vissa orter ledde till församlingar och kyrkor under en enda biskops ledning.

Samma rörelsefrihet bör betonas, då det är fråga om *ämbetets kontinuitet*. Urkyrkan var aldrig utan ämbete. Apg. utvisar, att apostlarna dels delade sitt arbete med andra (kap. 6), dels drog försorg om, att nya församlingar fick ämbetsinnehavare (14: 23). Men det fanns inget enhetligt mönster för hur ämbetets kontinuitet skulle säkerställas, hur ämbetsinnehavarna skulle väljas och för hur handpåläggningen skulle ske o. s. v.

Anden fick råda och apostlarna avskiljde och församlingen valde och handpåläggningsen företogs eller utelämnades. NT innehåller ingen egentlig kyrkoordning. Men så snart vi lämnar NT och går t. ex. till Didache, träffar vi på bestämmelser om hur ofta man bör bedja och fasta etc. Enligt NT äger Kristi ämbete, försoningens ämbete, predikoämbetet, bestånd inom flera olika system.

6. Den ämbetsuppfattning, som framgår ur NT, ger slutligen ett klart innehåll för begreppen *präst* och *lekman*. Lekman (*laicus*) är detsamma som församlingsmedlem, d. v. s. en, som hör till Guds folk (*λαός*). Enligt NT är alla kristna lekmän och förblir sådana, såframt de är verkliga medlemmar i Kristi kyrka. Härav följer också, att alla församlingsmedlemmar aktivt bör deltaga i att uppbygga församlingen, och då kan man lika gott säga, att alla är präster, »ett konungligt prästerskap» (1 Petr. 2: 5). På detta sätt sprängs den katolska ämbetsuppfattningen. Men detta innebär ingalunda, att det inte skulle finnas något ämbete. Enligt den tankegång man finner i NT har vissa församlingsmedlemmar beskärts vissa uppgifter, såsom tempelpräster i Jerusalem genom lottdragning (*κλήρος*) fick sina. De har fått »plats såsom tjänare och apostel» som Apg. 1: 25 säger om Mattias. Dessa *avskiljda, vigda och utsända* är lekmän, de också, men samtidigt förvaltare av Kristi ämbete (*clerus*). Skillnaden mellan den katolska och den evangeliska uppfattningen är sålunda klar. Enligt den förstnämnda uppdelas församlingens och kyrkans medlemmar i två grupper; de är antingen lekmän eller präster. Enligt NT:s evangeliska uppfattning, är alla lekmän, men somliga *därutöver* avskilda för att fungera som ämbetsbärare i Kristi tjänst. Ämbetet och det allmänna andliga prästadömet står inte i strid med varandra.

TEOLOGISK LITTERATUR

EMANUEL HIRSCH: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Band I—V. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1949—1954.*

Ordet »neuern» i titeln till Hirschs stora, nu fullbordade arbete om den nyare evangeliska teologin har ej blott en kronologisk betydelse utan rymmer ett djupare innehåll. Den »nyare» evangeliska teologin är i Hirschs tolkning den form av kristendom, som präglas av den moderna vetenskapens anda samt ansluter sig till dess världsbild och allmänna förutsättningar. Den står i skarp motsättning till hela den äldre traditionen med dess metafysiska och bibliska förankring. Avsikten med Hirschs historieverk — ett ärofullt monument över decenniernas forskningsarbete — är att skildra uppkomsten av denna nya teologiska åskådning och dess viktigaste utvecklingsfaser under en tidrymd, som sträcker sig ungefär från mitten av 1600-talet till mitten av 1800-talet.

Verket är uppdelat på tio huvudavsnitt, varav de fyra första (omfattande band I och II) i stort sett skildra utvecklingen fram till mitten av 1700-talet. Det område, där de nya tankarna först göra sig gällande, är statslära och kyrkoupfattning; bl. a. Hugo Grotius samt efter honom Samuel Pufendorf och Christian Thomasiaus inleda här den nya tidens naturrättsliga tankelinjer (1. boken). — Genom Descartes och Leibniz, liksom genom Kepler och Galilei, förberedes den nya filosofiska världsbild, som så småningom ersätter den gamla, aristoteliska. Samtidigt framväxer också en ny inställning till kristendomen och till de teologiska förutsättningarna, en inställning, som under skilda betingelser finner uttryck bl. a. i den engelska deismen och senare i den pietistiska rörelsen. Allt detta får sin framställning i 2.—4. boken.

Det senare tidsavsnittet, mitten av 1700-talet — mitten av 1800-talet, uppvisar en ännu mera mångskiftande bild. Här dragas också i större utsträckning de allmänt kulturella företelserna in i skildringen. En fram-

ställning av enbart de teologiska partibildningarna skulle — som Hirsch påpekar (III, 15) — ej göra rättvisa åt de idéhistoriska sammanhangen. Utvecklingen i Väst-Europa och i Tyskland skildras var för sig. I 5. och 6. boken (band III) presenteras bl. a. de franska upplysningsmännen och Rousseau. Anglikansk och nordamerikansk teologi får här också sin beskrivning. Den 7.—9. boken (band IV och V) ägnas motsvarande tidsavsnitt i tysk teologi och tysk kultur. Neologin, den tyska upplysningen, Herder och Goethe, Kant och Fichte, romantiken, Hegel, Schleiermacher, förmedlingsteologi och konservativa riktningar under 1800-talet äro några av de stora ämnen, som här tagas upp och utförligt behandlas. Den 10. och sista boken ägnas den historisk-kritiska teologins utbildning (Baur, Strauss etc.) — enligt Hirsch höjdpunkten i den utvecklingslinje, han avser att skildra. Den ritschlska teologin, som ju hör med till samma linje, vidröres endast i förbigående, eftersom den faller utanför det tidsavsnitt, som behandlas. Ett stort kapitel om Kierkegaard ingår också i den sista boken.

Hirsch begränsar sig medvetet till ett relativt fåtal, för utvecklingen avgörande gestalter. Andraplansfigurerna förbigås med respektfull tystnad (I, III). Förfaringssättet är i allmänhet detta: ett inledande eller sammanbindande parti ger den historiska överblicken. Därefter behandlas de ledande personligheterna inom ifrågavarande avsnitt, ofta med direktreferat av deras mest betydande verk. Framställningen röjer hela tiden den erfarne historikern — suveränt behärskande stoffet, sorgfälligt bemödande sig om ett rättvist och nyanserat omdöme, även när för honom främmande eller mindre sympatiska objekt behandlas. Man kunde peka på åtskilliga glänsande skildringar, kanske ej minst av sådana män, som ej äro teologer av facket men likväl lämnat bidrag till teologins historia, en Pufendorf, Pierre Bayle, Voltaire, Rousseau m. fl.

Hirschs i många avseenden förnämliga verk kommer väl i första hand att användas som en källa till historisk kunskap om den behandlade epokens gestalter och deras författarskap. Användbarheten i detta avseende minskas av att hänvisningar till litteraturen nästan helt saknas. Denna brist uppväges dock i någon mån av att man i allmänhet får veta vilket arbete hos en viss författare, som närmast refereras. Men man skulle — som i det följande skall exemplifieras — också ibland ha önskat ett ställningstagande till vissa nyare undersökningar inom ämnesområdet.

Det vore emellertid ett missförstånd att uppfatta detta arbete endast som en historisk framställning i gängse mening. Det bäres i själva verket också av ett rent teologiskt intresse och innehåller en programförklaring och en historietolkning med ett djupare syfte än blott historisk förståelse.

De första spåren av en »ny tidsålder» finner Hirsch i det vetenskapsideal, som växer fram på kontinenten efter 30-åriga kriget. Man ser då inom skilda vetenskapsgrenar som sitt mål att bygga upp ett totalt kunskapssystem på enbart mänskligt-förnuftiga förutsättningar. Så småningom måste denna strävan efter att omfatta och behärska tillvaron med det naturliga förnuftet göra sig märkbar också på kyrkans och kristendomens område — en process, som på allvar tar sin början först ett århundrade senare, omkring 1740, d. v. s. i och med den egentliga upplysningsteologins framväxt. Detta är »die Umformungskrise», vilken obönhörligt åsidosätter den äldre uppfattningen som något förgånget och i grund förändrar det andliga läget i Europa. Hela inställningen till kyrka och kristendom blir en annan (jfr I, 10 ff. m. fl. ställen).

Som redan antytts, är det framför allt i den nya rättsvetenskapen och i den nya naturvetenskapen, Hirsch finner de första tecknen till en förändrad åskådning. Vidare får också den engelska deismen sin utförliga behandling i detta sammanhang (I, 244 ff.). Men man frågar sig, varför icke socinianismen beaktas som en källa till den moderna åskådningen. I denna riktning finnas åtskilliga av hithörande tankar fullt utbildade, och den representerar ett klart försök att bygga upp en teologi på det autonoma förnuftets förutsättningar. Man saknar antydningar härom. Kanske har ett sådant ursprung ej ansetts värdigt den nya åskådning, som hör den moderna tiden till.

I fråga om 1600-talets idéhistoria är det endast spåren av en ny tid och en modern åskådning, som undersökas. Den då ännu dominerande ortodoxa traditionen behandlas ej, eftersom den helt tillhör den äldre, bortdöende epoken.

På tyskt område är det framför allt två idéströmningar, som förbereda och främja den nya åskådningens genombrott även inom teologin: den Leibniz-Wolffska filosofin och pietismen. Bådadera ha tillika bidragit till att göra omvälvningen i Tyskland till en långsam process utan tvära omkastningar och utan den radikala brytning med kyrka och kristendom, som kännetecknar den franska upplysningen.

Man ställer sig frågande inför Hirschs påstående, att Wolffs metafysik skulle innebära »der eigentliche Durchbruch der Aufklärung in Deutschland» (II, 73). Har icke redan Chr. Thomasius i filosofiskt avseende gjort upplysningens idéer gällande; och betecknar icke Wolffs filosofi i många stycken snarast en återgång till äldre tänkesätt? Så bedömes i varje fall läget i Max Wundts väldokumenterade undersökning över »Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung» (Tübingen 1945) —

ett arbete, som överhuvud taget ger en bild av den filosofiska utvecklingen, som starkt avviker från Hirschs framställning. För den sistnämnde betecknar linjen från 1600-talet till upplysningen ett enda fortlöpande och ofrånkomligt framåtskridande, medan Wundt mera objektivt jämför de båda arterna av skolfilosofi — den äldre och den nyare, varvid han också framhåller de naiva dragen och de nivellerande tendenserna i den nya inställningen.

Av stort intresse är Hirschs bedömning av pietismen. Det finns väl eljest ej mycket gemensamt för Hirschs ståndpunkt och den uppfattning om 1700-talet, som Karl Barth givit uttryck åt i »Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert» (Zollikon-Zürich 1947). Men på en punkt stämna de överens: pietismen bedömes i bägge fallen som vägröjare för upplysningen; de båda strömningarna ge uttryck för samma anda, samma nya tänkesätt.

Det är enligt Hirsch — liksom enligt Barth — den subjektivistiska kunskapsläran, som förråder den nya inställningen i pietismen. Han ansluter sig här till en uppfattning, som redan Valentin Ernst Löscher givit uttryck åt. Ett nytt självmedvetande — inför vilket även religionen har att legitimeras sig — gör sig gällande. »Der Pietismus verlangt eine innere Überführung von der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Offenbarung und findet sie in einem das Leben des Menschen vom Innern der Subjektivität aus umwandelnden Erlebnis. Auch das ist eine Gestalt des zum Bewusstsein seiner selbst erwachenden neuen freien Verhältnisses zur christlichen Religion. Auch hier muss sich die christliche Religion gleichsam rechtfertigen vor einer ihr fragend gegenüberstehenden menschlichen Instanz» (II, 205). I Spencers teologi sker sålunda själva vändningen från gammalprotestantism till nyprotestantism (II, 155).

Men det är endast under en kort tid, pietismen kan räknas till de krafter, som stå i den moderna andans tjänst. I och med avvisandet av wolffianismen och radikalpietismen sällar den sig i stället till de reaktionära makterna. Den hjälpte till att störta den objektiva auktoritetsreligionen men gjorde sitt verk blott till hälften. Utvecklingen gick obönhörligt vidare mot upplysningstidens radikalare kritik.

Det finns emellertid olika arter av pietism: Dippel har enligt Hirsch konsekvent fullföljt dess linje. Hans reformplaner innefatta hela det program, som upplysningen sedan steg för steg sökte förverkliga. I synnerhet lovordas hans genomförda kritik av den ortodoxa satisfaktionsläran. Denna kritik betraktas som slutgiltig (»man kann ihn nicht widerlegen» II, 288). — Herrnhutismen kan blott såtillvida räknas till den moderna

andans ärorika banerförare, som den förebådat vissa tankar hos Schleiermacher och romantiken. Men genom sitt accepterande av den gamla försoningsläran har den i stället verkat hämmande på teologins framåtskridande. Den har ställt sig utanför den nya åskådningen i dess ohejdbara fortskridande mot seger.

Den »nya» åskådning, vars grundelement redan antytts genom det föregående, bryter enligt Hirsch fram med kraften av en uppenbarelse. Historieforskaren kan här ingalunda stå neutral. Den moderna epokens problem måste också bli hans eget problem; kampen mellan den äldre och den nyare teologin måste upplevas som hans egen personliga kamp, om han rätt skall förstå den utveckling det här är fråga om. Den nya åskådningen innebär nämligen icke blott en ny världsuppfattning vid sidan om de många, som växlat under tidernas lopp, utan medför ett nytt sanningsmedvetande (*Wahrheitsbewusstsein*), insikten om den historisk-kritiska vetenskapens absoluta giltighet. En ny, fundamental instans gör sig gällande, nämligen det autonoma förnuftet. Dess krav på att kritiskt pröva och bedöma sammanfaller med samvetets elementära sanningskrav.

När nu kyrka och kristendom dragas inför denna nya instans, d. v. s. konfronteras med den nya vetenskapens anda, medför detta — som redan antytts — en »omformningskris» av största räckvidd. Ingenting mindre än en ny kristendom och en ny kyrka framstår som ett oavvisligt krav (II, 316).

Därför står också den moderna åskådningen i hemligt vänskapsförbund med de makter, som nedbryta och förstöra den objektiva auktoritetsreligionen i alla dess former. *Kyrkan* erkänner väl knappast, att en sådan frändskap föreligger, men kristendomen som *personlig tro* måste stå helt på den nya religionens, förnufts- och samvetsreligionens, sida och inser dess samhörighet med de förstörande krafterna (II, 317). Det som här säges kunde likaväl vara uttalat av Johann Salomo Semler, vars distinktion mellan offentlig och personlig religion lätt igenkännes i resonemanget.

Hirsch söker sålunda icke överskylla motsatsen mellan den äldre traditionen och den moderna religionsform, som tager gestalt under 1700-talets idéutveckling. Vad som i denna nya kristendomsform bibehålles av Bibelns och traditionens innehåll är egentligen blott vad Hirsch kallar evangeliet självt. Det är evangeliet om Guds kärlek men icke i Skriftens mening, såsom ett evangelium om Kristi död och uppståndelse, utan såsom en allmän, för förnuftet tillgänglig sanning. Det traditionella läroinnehållet utmönstrats eller omgestaltas radikalt.

Det har redan påpekats, huru den äldre försoningsläran helt måste falla

utanför den moderna teologins rämärken. På samma sätt förhåller det sig t. ex. med arvsyndsläran, kristologin i dess hävdvunna form och treenighetsläran, för att blott nämna några av de mest utsatta dogmerna.

Av de anförda grundtankarna formas ett lätthanterligt schema för bedömningen av den idéhistoriska utvecklingen. De som sökt hålla fast vid de traditionella dogmerna ha varit reaktionärer och baksträvare. De ha tillslutit sig för de nya andliga krafter, som låg i tiden. De ha därför saknat »Vollmacht», även om de i många avseenden haft rätt i sin förkunelse eller i sin bedömning av läget. En sådan gestalt är t. ex. V. E. Löscher. Ett liknande omdöme träffar, som redan antytts, också den konservativa pietismen och herrnhutismen. De åter som utövat kritik mot dogmerna, framförallt mot försoningsläran, ha därigenom främjat utvecklingen. De må ha haft framgång eller ej i sin egen samtid, de ha i varje fall ej saknat den »Vollmacht», varmed den moderna åskådningen, den »nya» religionen är utrustad.

I ordet »Vollmacht», som gång på gång återkommer i framställningen, tycks ligga, att den moderna åskådningen framträder ej blott med en uppenbarad sannings absoluthetskaraktär, utan också med »makt». »Vollmacht» tillkommer den, som för den nya förnuftsreligionens talan. Med en historisk-objektiv bedömning tycks begreppet ej ha något att skaffa. Dess användning måste betecknas som en av de dunkla punkterna i Hirschs arbete.

Rousseau intager såsom »der erste klare und entschiedne Vertreter des Neuprotestantismus» ((III, 127) en viktig plats i framställningen. Bl. a. har han genom sina tankar om människonaturens inneboende godhet radikalt brutit med den augustinska och lutherska arvsyndsläran. »Die Fortführung der alten augustinischen Lehre ist durch ihn in der Tat unmöglich geworden» (III, 124). Med denna förändrade människosyn hänger hela nyprotestantismens religiösa grundförutsättning samman. Den enskilde individens tänkande och kännande blir den avgörande normen för religion och sedlighet (ibid.).

Att upplysningens teologi tillmätes avgörande betydelse som ett av de mest konsekventa uttrycken för det moderna tänkandet säger sig själv. Semlers insats är för all följande teologi grundläggande. Den står som en skiljegräns mellan två tidsåldrar. Icke på någon enda punkt kan hans kritik göras om intet. Intet av det, som han utmönstrade ur teologin, kan åter tagas upp (IV, 87; 109). Det gamla är oåterkalleligen förgånget. Upplysningsteologin har icke på alla punkter tillfredsställande besvarat de frågor, som den moderna tiden ställde. Men i sin kritik har den utan vidare

rätt. Den gängse bedömningen av neologins tid som en svaghetsperiod och dess teologi som en förvanskning finner intet stöd hos Hirsch. En stark och värdig insats i bästa överensstämmelse med den tyska andan finner han i själva verket ha utförts av dess män (IV, 111; 203 f.).

Den idealistiska omgestaltningen av kristendomen, särskilt i Schleiermachers version, framställs som en nödvändig ansatspunkt för 1800-talets teologiska arbete. Utan Schleiermachers reform av teologin skulle den från positivismen hotande avkristningen ännu mer ha vunnit terräng i Europa. Hans kritik av dogmerna står i full överensstämmelse med den nyprotestantiska åskådningen. »Nur wenig von dem, was Schleiermacher verworfen hat, darf sich einer, dessen Gewissen vom neuen wissenschaftlichen Denken bestimmt ist, wieder ins Haus holen.» Snarare kan det frågas, om hans kritik gått tillräckligt långt (V, 330).

Hirsch har en klar blick för att 1800-talets konservativa teologi i sitt upptagande av den äldre traditionen ofta stannat vid en kompromiss, som dolt klyftan mellan det nutida tänkandet och den hävdvunna kristna traditionen. Skulle man göra de konservativa grundsatserna rörande Bibel och bekännelse gällande, måste man i själva verket, menar Hirsch, ännu mer gå tillbaka till äldre tradition och avskära varje förbindelse med nutidens tänkande och vetenskap (V, 430). Förmedlingsteologin med dess större öppenhet för tidens frågor har därför enligt hans mening gått en riktigare väg och gjort det som var möjligt i den givna situationen.

Det omfattande kapitlet om Kierkegaard bygger på författarens bekanta »Kierkegaard-Studien» 1931—33. Den sammanträngda formen gör tyvärr framställningen i detta kapitel svårtillgänglig. Kierkegaards kritik av den spekulativa teologin ligger väl i stort sett i linje med nyprotestantismens intentioner, men för övrigt är hans åskådning rätt svår att passa in i det schema för teologins utveckling, som Hirsch utgår ifrån. Med all uppskattning av den insats, som Kierkegaards författarskap representerar, måste dock Hirsch konstatera, att han på en punkt var blind: han hade ej tillägnat sig det nya, vetenskapliga sanningsmedvetandet och stod sålunda helt främmande t. ex. för den kritiska bibelsynen. Att detta, som Hirsch menar, hos Kierkegaard skulle bero på konservatism eller på en av hans isolering betingad okunnighet torde dock vara att förenkla problemet. Man kan blott hänvisa till den vidräkning med den historiska bibelsynen, som möter i första kapitlet av »Avsluttende udvidenskabelig Efterskrift» (§. 1): därav framgår tydligt, att Kierkegaards avvisande av den historiska kritiken ingalunda bottnar i blind okunnighet utan är djupt principiellt motiverad.

I det föregående har huvudvikten lagts vid vissa ledande synpunkter i Hirschs arbete. Det sagda får icke undanskymma det förhållandet, att detta verk intager platsen som den mest ingående och mest enhetliga framställning vi äger av den moderna epoken i teologins historia. Denna period kunde säkerligen i vår tid icke ha fått någon mer kongenial skildrare än Hirsch. Den inre frändskapen mellan hans egen ståndpunkt och den åskådning han i första rummet behandlar har utan tvivel bidragit till att förläna framställningen liv och klarhet.

Ett par kritiska synpunkter skola här antydas:

Hirsch företräder en evolutionistisk princip: den moderna åskådningen, som ej vilar på någon auktoritet, hävdar sin egen absoluta giltighet bl. a. genom att segra i utvecklingen. Med den utgångspunkten måste man också fråga, vilket vittnesbörd den efterföljande tiden avger, de hundra år, som förflutit sedan den tid som skildras. Har icke den rationellt historiska synen på teologin — den uppfattning, som Hirsch absolutifierar — på många sätt relativiserats genom nya insikter och idéer, ej minst under de sista decennierna? Men därmed faller också det stöd som en fortsatt likformig utveckling eventuellt hade kunnat lämna åt den moderna åskådningens giltighetskrav.

En annan fråga är denna: Hirsch utgår ifrån att förnuftets anspråk på att bedöma och utvälja, vad som är rätt i religiösa frågor, utan vidare äro legitima och oavvisliga. Samtidigt vill han inom förnuftsreligionens ram på något sätt göra det väsentliga i kristendomen gällande. Men om nu kristendomens fundamentala utsagor på någon punkt, vore det så blott på en enda, vittna om en realitet av överförnuftig karaktär, en realitet, som ej kan bedömas eller begripas av förnuftet, blir då icke nyssnämnda anspråk oförenligt med kristen religion och stridande mot dess väsen? Har man då icke redan genom sin utgångspunkt upphävt möjligheterna att göra evangeliets budskap gällande?

Själva det teologiska innehållet i den åskådning, som ligger till grund för Hirschs historietolkning skall icke här diskuteras. Att göra invändningar utifrån Skriftens utsagor eller t. ex. utifrån reformationens uppfattning skulle vara emot reglerna. Ty den nyprotestantiska åskådningen, så som Hirsch framställer den, utger sig icke för att acceptera Skriften eller någon viss bekännelse som normerande. Endast i den mån trossatserna överensstämmer med den »vetenskapliga» samvets- och förnuftsreligionen, kunna de bibehållas. Hirsch är medveten om att ej blott traditionens utan även Bibelns eget innehåll i stor utsträckning ställes på avskrivning genom

den nya världsåskådningen. Också när det gäller frälsningssanningarna, måste Skriften underkastas den moderna samvetsreligionens granskning. Läran om Kristi död kan ej upprätthållas i dess nytestamentliga form; hela den äldre traditionens kristologi — och därmed väsentliga bibliska grundsatser — faller inför de moderna föreställningarna om »den historiske Jesus» (V, 392) — för att blott nämna ett par exempel.

Hos Hirsch ställes ett klart alternativ mellan å ena sidan den äldre, på Bibel och bekännelse återgående traditionen och å andra sidan den nya religionen. Han ser den moderna åskådningens framträdande som ett ödesmättat, för all följande teologi avgörande skeende. Den ståndpunkt, vars framväxt och utveckling han beskriver, anser han därför stå som en allvarlig fråga till nutida teologi. Att framställa denna fråga så klart som möjligt utgör ett huvudsyfte med hela Hirschs arbete (I, XIV). Man torde också kunna säga, att det på ett suveränt sätt fyller denna funktion. Som väl framgått av det föregående, tillhör dess synsätt i många avseenden en redan förgången tid. Men den klara målsättningen och det entydiga fixerandet av de centrala frågorna göra detta verk till en betydande insats, ej blott i den idéhistoriska forskningen utan även i nutida teologi överhuvud.

BENGT HÄGGLUND.

ARISTOTELES PSYKOLOGEN

Aristotle, Parva naturalia. A revised text with introduction and commentary by Sir David Ross. Oxford, at the Clarendon Press (Geoffrey Cumberlege). Pris 40 sh.

Svensk Teologisk Kvartalskrift har fått mottaga en ny edition av Aristoteles' s. k. Parva Naturalia, gjord av den utmärkte engelske Aristoteleskännaren Sir David Ross och försedd med utförlig inledning och en lagom lång kommentar. Den intima förbindelse mellan Aristoteles och den kristna teologien som så länge rådde är bruten sedan ett par århundraden, men för dogmhistorien i vidaste mening är kännedomen om A. fortfarande så viktig, och allmänt vetenskapshistoriskt sett är det så mycket ännu i modern forskning som går tillbaka till denne antikens universellaste vetenskapsman, att det kan anses motiverat om en teologisk tidskrift något befattar sig med en bok som denna. Den serie av huvudsakligen psykologiska

småskrifter som sedan medeltiden har kallats *Parva Naturalia* sönderfaller i böckerna *Om sinnena och deras förnimmelser*, vanligen kallad *De sensu*, *Om minnet och återerinringen (De memoria)*, *Om sömn och vaka (De somno)*, *Om drömlivet (De insomniis)*, *Om förutsägelser med ledning av drömmar (De divinatione per somnum)*, *Om långt och kort liv (De longitudine vitae)* samt *Om ungdom och ålderdom, liv och död samt om andningen (De iuventute)*, men av många tecken framgår att de varit tänkta som ett sammanhängande helt, och därför torde de också härröra från samma skede av Aristoteles' liv. Utvecklingen inom Aristoteles' psykologi har nyligen behandlats i ett betydande arbete av F. Nuyens med titeln *L'évolution de la Psychologie d'Aristote (1948)*. Där konstateras tre stadier i hans uppfattning av själen. Under den första perioden, den starkt platonpåverkade, samlar sig hela hans psykologiska intresse kring människosjälen; hans mening om den är densamma som Platon ger uttryck åt i *Faidon*. Det andra stadiet kan kallas det biologiska; det är då de stora biologiska skrifterna tillkomma, och där talar han om själen såsom något som finns både hos djur och människor; det är endast en gradskillnad mellan själen hos en fisk, en häst, ett barn och en vuxen människa. Han ägnar stort intresse åt att lokalisera själslivet till ett visst centrum i kroppen och stannar för hjärtat. Det tredje stadiet uttryckes i den psykologiska huvudskriften *Om själen*. Aristoteles mödar sig nu icke längre med någon lokalisering utan beskriver själen som kroppens entelecheia, dess aktualiserande organisationsprincip. Gentemot Nuyens visar Ross att de här ifrågasvarande skrifterna samtliga höra till det andra stadiet; vad som för ett par av dem synes tyda på något annat har icke den vikt och betydelse som Nuyens menade.

Även i dessa små skrifter visar Aristoteles mångenstädes sin lejonklo i greppets suveränitet och sitt falköga i iakttagelsens kraft och vidd. Det som omedelbarast intresserar en nutida läsare är kanske hans utredningar om associationerna och om sinnesvillorna, men nästan på varje sida träffar man bland det allt för tidsbundna också på klarsynta och slående anmärkningar. Ross' text är grundad på ett något större handskriftsmaterial än de tidigare editionernas men visar icke några större avvikelser från dem eller från själva traditionen. Kommentaren avser mera saklig tolkning och diskussion än språklig analys; sin så satta uppgift fyller den på ett framstående sätt.

ALBERT WIFSTRAND.

MARTIN GIDLUND: *Kyrka och väckelse inom Härnösands stift från 1840-talet till omkring 1880 (Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen, II, Ny följd: 9). Akad. avh. XII + 393 sid. Uppsala 1955. Pris kr. 19: —.*

Den kyrkohistoriska forskningen i de nordiska länderna har ägnat ett jämförelsevis stort intresse åt 1800-talets väckelser. Eftersom 1800-talet var de stora folkväckelsernas tid inte minst i Norden, är detta ganska naturligt. Ännu är faktiskt en hel del outforskat inom detta gebit. Vissa problem är alltför stort sett obeaktade. Efter professor J. P. Bang har sålunda ingen nordisk forskare behandlat den religionspsykologiska sidan av folkväckelserna. Men framförallt återstår det att göra ett flertal lokalundersökningar, innan de nordiska ländernas kyrkogeografi kan skrivas. Det senaste bidraget på detta område är Martin Gidlunds doktorsavhandling.

G:s avhandling är ett intressant stycke fromhethshistoria. Den kartläggning av fromhetslivet, som där presenteras, gäller ett förhållandevis stort område under en i religiöst avseende livaktig period. Därtill kommer, att undersökningen, som bygger på ett omfattande material, inte endast är ett betydande bidrag till Härnösands stifts historia utan också belyser flera allmängiltiga principfrågor.

I en första avdelning behandlas det äldre kyrkliga läseriet, missionsväckelsen i samband med Svenska Missionssällskapets verksamhet och rosenianismen med dess organisation i Evangeliska Fosterlandsstiftelsen. G. tar där sikte på den sammansmältning mellan traditionell kyrklighet och roseniansk väckelse, som ägde rum framförallt i Ångermanland och Jämtland. Han riktar därjämte uppmärksamheten på de separatistiska rörelser, som fasthöll vid *Confessio Augustana*.

Den ickelutherska väckelsen ägnas en andra avdelning. Baptismen vann insteg huvudsakligen i Medelpad. Inte minst G:s framställning om baptismens utbredning och de andliga och världsliga myndigheternas hållning till baptisterna berikar vår kunskap om de religiösa förhållandena i stiftet under 1800-talet. En ingalunda lätt uppgift i denna avdelning är karakteristiken av prästerna.

I en tredje avdelning tar G. sikte på vissa principiella problem. Huvudproblemet är här, liksom i avhandlingen i övrigt, mötet mellan kyrkan och väckelsens lekmannaverksamhet. Även om den tredje avdelningen blivit alltför fragmentarisk, innehåller den mycket av värde. Framförallt biskoparna A. F. Beckmans och L. Landgrens teologiska grunduppfattning tecknas som bakgrund till stiftsledningens ställningstagande till de olika

andliga rörelserna. Med huvudintresset alltjämt inriktat på relationerna mellan kyrkan och väckelsen söker G. sedan karakterisera prästerskapets förkunnelse och det prästideal, som växte fram. Under samma aspekt belyser han vidare frågorna om prästerskapets rekrytering och utbildning och anger de förändringar, som skedde i fråga om de kyrkliga verksamhetsformerna. Slutligen kommer han också in på det under den behandlade tiden alltmer aktuella kyrkotuktsproblemet.

Bristerna i G:s avhandling ligger mera i det formella än i det innehålls-
liga. Själva klargörandet och kartläggandet är betydande. G:s avhandling är onekligen ett viktigt bidrag till undersökningarna rörande det andliga livet i Norden under 1800-talet.

ARNE PALMQVIST.

GUNNAR CHRISTIE WASBERG: *Historiens myte og filosofi*. 125 sid. Land og Kirke, Oslo 1955.

ELOF ÅKESSON: *Punkter på ljuslinjen*. 319 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1954. Pris kr. 12: —.

Den norske forskaren Gunnar Christie Wasbergs bok »Historiens myte og filosofi» bär underrubriken »En studie i moderne idéhistorie», och som förf:s huvudresultat anges, att historiefilosofins utveckling kan uppfattas som ett led i västerlandets allmänna sekulariseringsprocess.

Betraktar man verket ur denna aspekt, låter det sig kort karakteriseras som en ganska vederhäftig men inte särskilt sensationell studie över ett centralt och därför också ofta uppmärksammat tankemotiv. Vad som skulle kunna vara nytt för läsaren är väl väsentligen den översikt över modern anglosachsisk diskussion, som ges i det näst sista kapitlet »Belles-lettres mot sosiologisk analyse». Men det har givetvis sitt värde redan att få en sammanställning av de viktigaste historietolkningarna från Augustinus till Marx och Rosenberg, låt vara att dessas huvuddrag redan på förhand äro någorlunda bekanta — man noterar f. ö. i detta sammanhang med tacksamhet, att förf. håller en jämförelsevis lugn och saklig ton, även när han kommer in på vår egen tids åskådningar och tilldragelser.

Det väsentliga intresset knyter sig dock — förefaller det mig — till en annan punkt: Wasbergs syn på själva begreppet historiefilosofi.

Man kan med historiefilosofi eller historiens filosofi i huvudsak förstå två olika ting: det kan vara fråga om att undersöka historievetenskapens logiska och kunskapsteoretiska grundvalar och det kan vara fråga om att

finna samlande synpunkter på själva det historiska förloppet. Wasberg tar nu ordet i den senare meningen, och han är fullt medveten om att det också är den farligare. Det vetenskapliga värdet av de stora historiefilosofiska spekulationerna har ofta ifrågasatts eller förnekats. Men förf. anser inte, att vetenskapligt värde och värde över huvud taget här sammanfalla. Historiefilosofien har enligt honom en egen och ytterst betydelsefull plats i gränsområdet mellan konst, vetenskap och religion. Den är ett uttryck för en livssyn, ty för att få en helhetsvy över historien måste man ha en värdemåttstock, men en sådan kan man endast få genom ett personligt val. »Til sist vil enhver historieoppfatning bygge på en personlig totalinstilling til verdierne, og den forutsetter visse idéer og forestillinger på forhånd».

Tyvärr måste det dock sägas, att beskedet kunde ha varit klarare. Att de olika åskådningarna äro beroende av ett personligt val måste bl. a. innebära, att de icke kunna bevisas vara sanna eller falska eller ens särskilt sannolika eller osannolika. Likväl synes förf. anse, att både den Rosenbergska rasläran och det dialektiska schemat hos Hegel-Marx kräva ett fördomsfritt och hårdhänt umgänge med fakta. Det blir i så fall tydligen endast den allmänna grundtanken, att utvecklingens djupaste drivkraft är en andlig faktor, resp. de materiella produktionsförhållandena eller den biologiska arvmassan, som det står oss fritt att alltefter våra sympatier acceptera eller förkasta. Och ett fundament är ju inte riktigt detsamma som en färdig byggnad, allra minst när det gäller sådana spekulationens babelstorn som de stora historiefilosofiska systemen.

Vidare måste man fråga, *varför* dessa grundidéer skola anses jämställda i fråga om sanningsvärde. Är det så, att de allesammans utgöra hypoteser, vilkas riktighet inte går att avgöra på forskningens nuvarande ståndpunkt? Eller så, att de representera var sin i och för sig riktiga aspekt på det historiska skeendet? Eller så, att de bara äro konventionella beskrivningsmodeller i stil med metersystemet? Eller skola de kanske fattas som diktverk, fria variationer över teman av Verkligheten? — Innan man fått ett preciserat svar på dessa frågor, går det knappast att ta ordentlig ställning till Wasbergs tes. Kanske kommer den fortsättning på sitt verk han utlovar, att innehålla en utförligare diskussion av denna centrala punkt.

Under alla omständigheter har det dock intresse att notera, hur bestämt den norske forskaren skjuter fram tanken på personligt engagemang i värdefrågor och hur han betonar de stora syntesernas outhärlighet, även om de riskera att spränga den strikta vetenskaplighetens gränser.

Ett tecken på att det problem, som därmed berörts, är eller håller på

att bli i hög grad aktuellt, utgör lundadocenten Elof Åkessons skrift »Punkter på ljuslinjen». Också i denna utgör nämligen »värde och vetenskap» ett huvudtema — en annan likhet är f. ö. att även Åkesson är påfallande lapidarisk, då det gäller att motivera sin egen ståndpunkt. Denna är dock så långt ifrån självklar, att den tvärtom får kallas utmanande. Enligt Åkesson är en värderingsfri vetenskap en absurditet. Huvudargumentet för detta synes vara av psykologisk art: man kan inte uppdelas i en och samma människa, så länge hon är normal, i två radikalt skilda delar, A=en som tänker, B=en som handlar (d. v. s. tar ståndpunkt och värderar). Det kan dock inte begäras, att läsaren utan vidare skall slå sig till ro med detta. Han kan bl. a. säga sig, att även om forskaren inte kan låta bli att känna sympatier och antipatier, så är det felaktigt, ifall han utger det för ett vetenskapligt faktum, att en viss företeelse är sympatisk. Inte heller kan det vara önskvärt, att han avsiktligt omformar sina bevisföringar för att de inte skola leda fram till resultat, som äro honom känslomässigt motbjudande. Säkerligen har Åkesson inte heller velat anbefalla något sådant. Men det kan inte hjälpas, att man känner sig ganska osäker om hur man egentligen tänkt sig sammanhangen. Man får en känsla av att det under texten ligger ett omfattande komplex av resonemang och idéer, och det vore glädjande, om förf. vid något senare tillfälle ville bringa detta i dagen. Visserligen heter det, att konsten att träka ut består i att säga allt, men hos den publik, som vänder sig till filosofiska verk, torde man trots allt ha rätt att förutsätta en smula tålmod.

Att Åkesson har den skarpsyn och penetrationsförmåga, som erfordras för att med utbyte diskutera dessa problem, framgår tydligt av de mera rent filosofihistoriska essäer, som inrama värdedebatten. Framförallt vill man nämna en studie över Pontus Wikner, som på ett övertygande sätt visar, hur denne i själva verket föregrep den kritik av subjektivismen, som vi blivit vana att knyta till G. E. Moores och Adolf Phaléns namn. Det är en intressant upptäckt och samtidigt ett belägg för hur kusligt lätt det kan hända även i ett litet land som vårt att viktiga rön bli förbisedda och bortglömda.

ERIK RYDING.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Den 24 april d. å. avled i Leipzig professor Albrecht Alt, 72 år gammal. Med honom har den gammaltestamentliga forskningen förlorat en av sina mest betydande och mest intressanta företrädare i vår tid.

Redan i sin dissertation om de politiska relationerna mellan Israel och Egypten är Alt inne på det område som han sen skulle förbli trogen, Israels historia. Man finner också i detta förstlingsarbete de egenskaper som i hans senare arbeten skulle leda honom till allt större framgångar: nykter källinventering, en saklig interpretation av det arkeologiska materialet, återhållsamhet med vågade hypoteser samt först och sist ett fint historiskt spårinne. Vill man, när det gäller Alt, tala om »Kleinkunst», måste det bli i detta ords allra bästa mening. Från en till synes obetydlig utgångspunkt, en obeaktad notis eller ett namn leder han sina läsare in på vitala problem. År 1921 övertog han som Gustaf Dalmans efterträdare ledningen för Das Deutsche Ev. Institut i Jerusalem och det var under detta arbete som hans intresse för den topografiska Palestinaforskningen mognade. I »Die Landnahme der Israeliten in Palästina», 1925 röjer han nya vägar för denna viktiga historiska deldisciplin. Samspelet mellan den sociala strukturen och de religiösa faktorerna är föremål för Alts intresse i arbeten som »Gott der Väter», 1929 och »Die Staatenbildung der Israeliten», 1930. Även inom det direkt exegetiska arbetet på Gamla testamentet har han gjort förblivande insatser, t. ex. i den formhistoriska undersökningen av lagarna, där han gör den viktiga distinktionen mellan apodiktisk och kasuistisk rätt. Flertalet av hans tidigare publicerade tidskriftsartiklar samlades år 1953 i två mäktiga volymer under titeln »Kleine Schriften zur Geschichte Israels».

När man överblickar Alts produktion, kan man kanske säga, att hans *opus magnum* aldrig blev skrivet, det som skulle utgjort sammanfattningen av hans forskningar. Men i alla hans skrifter, även de minsta, röjer sig en skarpt markerad forskarprofil, som ger allt han skrivit dess omisskänneliga särprägel. Han var den saklige, chosiefrie, omutligt stränge sannings-sökaren som övertygade genom sina resultat och genom tankens klarhet och enkelhet.

GILLIS GERLEMAN.

Genom Albrecht Oepkes bortgång den 10 dec. 1955 förlorade den nytestamentliga forskningen en av sina främsta företrädare. Oepke var född 1881. Han blev, efter studier bl. a. i Göttingen och Erlangen, år 1914 lärare vid missionsseminariet i Leipzig. Sedan 1922 var han knuten till universitetet i Leipzig såsom professor i Nya testamentet med hellenistisk religionshistoria, judendomens historia, gamla kyrkans och medeltidens historia.

Albrecht Oepke hade under studietiden haft Emil Schürer som lärare, grundaren av den nytestamentliga tidshistorien. Genom honom kom hans intresse att inriktas på den för kännedomen om Nya testamentet viktiga judiska litteraturen. Historisk och kritisk interpretation av Skriften var hos Oepke parad med en ovanlig förmåga att teologiskt gripa och levandegöra Skriftens värld och budskap. Däröfver bär hans omfattande produktion vittne. Bland Oepkes arbeten kan nämnas hans förträffliga kommentar till Galaterbrevet (1937), hans många artiklar i Kittels Theologisches Wörterbuch — de senaste äro $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma$ och $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\iota\alpha$ — vittnande om hans vidsträckta och djupa materialkännedom samt om hans sansade vetenskapliga omdöme. Vidare bör erinras om hans arbete i de hermeneutiska principfrågorna »Geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung». Framför allt kommer måhända Oepkes namn att vara knutet till hans monumentala verk »Das neue Gottesvolk» (1950). Han har där mer djuplodande kanske än någon annan förmått åskådliggöra gudsfolkstankens centrala roll och rika innebörd i Nya testamentet. Att »gudsfolket» blivit den användbara och älskade term, som den idag är inom den nytestamentliga teologin, har till stor del Oepke förtjänsten av, som givit oss något av denna terms stora rikedom.

HENRIK LJUNGMAN.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

NOMOS OCH AGAPE HOS BISKOP NYGREN

AV PROFESSOR GUSTAF WINGREN, LUND

Redaktionen för denna tidskrift har vänligen medgivit, att jag med anledning av biskop Nygrens artikel, Till teologiens metodfråga, införd i häfte 1 1956, får skriva tvenne inlägg. Det första av dessa följer här nedan och behandlar ett historiskt problem, biskop Nygrens analys av relationen mellan nomos och agape, fr. a. i Den kristna kärlekstanken genom tiderna I—II 1930—1936. Mitt andra inlägg kommer att behandla förhållandet mellan filosofi och teologi hos biskop Nygren och gripa tillbaka ända till begynnelsen av dennes författarskap på 1920-talet. Jag utgår hela tiden från en förutsättning, som jag själv betvivlar, nämligen att biskop Nygrens författarskap från början till slut präglas av inre sammanhang. I min bok, Teologiens metodfråga 1954, har jag för egen del hävdats, att somliga tidiga tankar senare släppas av biskop Nygren, och jag hade väntat mig, att biskop Nygren i sitt svar skulle välja utvägen att avbördas sig vissa tidigare uttalanden, t. ex. med hänvisning till forskningsläget för 35 år sedan, överhuvud utvägen att relativt somligt som han sagt under årens lopp. Men då han nu valt motsatt väg och placerat allt på samma nivå, går jag gärna hypotetiskt in på denna förutsättning för vår diskussion, en förutsättning som blott gör saken lättare för mig.

Nu närmast alltså relationen mellan nomos och agape. Det finns fyra historiska företeelser, i vilka inslaget av agape är så starkt, att biskop Nygren direkt karakteriserar dem som representanter för agapemotivet. Dessa fyra äro: Nya testamentet, Marcion, Irenaeus och Luther. Beträffande tre av dessa fyra gäller det emellertid enligt biskop Nygren, att agapemotivet lider av en viss »uppmjukning» (del I 1930, s. 115—123), en viss »begränsning» (del II 1936, s. 115—122 samt s. 206—209). Nya testamentet rymmer de johanneiska skrifterna, i vilka enligt biskop Nygren agapemotivet uppmjukats, och Marcion och Irenaeus begränsa var och en på sitt sätt agapemotivets styrka genom tributer åt eros. Men i biskop Nygrens framställning av Luther, den fjärde agaperepresentanten, talas det aldrig om uppmjukning och begränsning. Hos honom har tydligen agape oinskränkt fått väldet. Eftersom de »uppmjukande» johanneiska skrifterna ingå i Nya testamentet men biskop Nygren aldrig talar om liknande uppmjukande partier av Weimarupplagan, har jag påstått, att agapemotivet enligt biskop Nygren är renare hos Luther, än det är

i Nya testamentet (Teologiens metodfråga 1954, s. 125, noten). Härpå svarar nu biskop Nygren, kortfattat och i förbigående: »I detta sammanhang får jag kanske passa på tillfället att avliva den wingrenska myten, att agapemotivet enligt min uppfattning 'är renare hos Luther, än det är i Nya testamentet'. Denna är gripen ur luften — liksom mycket annat hos W.» (Sv. teol. kvartalskr. 1956, s. 33). Biskop Nygren avlivar, men han berättar icke, hur avlivandet sker. Det är många läsare av biskop Nygrens böcker som undra över detta, och det är säkert att *argument* behövs, om den s. k. myten skall dö.

Men huvudproblemet är relationen mellan nomos och agape. När det gäller denna fråga — som är hela debattens huvudfråga — kan man tydligt iakttä en dubbel attityd hos biskop Nygren, en dubbel rörelse i hans försvar. *Dels* hävdar biskop Nygren, att allt finns i agape, att lagen är med »just såsom nödvändig bakgrund för, eller ännu bättre, såsom ett nödvändigt moment i agape» (Sv. teol. kvartalskr. 1956, s. 31). Här upprätthålles alltså förutsättningen, att biskop Nygren ger en totalbeskrivning av kristendomen, en totalbeskrivning där allt väsentligt ingår, även om inte allt på varje punkt nämnes. Lagen är nödvändig, alltså är den med. *Dels* hävdar biskop Nygren, att hans huvuduppgift på 1930-talet var att skriva en bok om »Eros och Agape», och därvid är det uppenbart, att biskop Nygren betraktar denna uppgift såsom en monografisk uppgift. Annars kan man inte uttrycka sig på följande sätt: »W. må vara missnöjd med mitt ämnesval och finna att det varit mycket bättre, om jag tagit upp problemet 'lag och evangelium' eller 'nomos och agape' såsom undersökningsföremål. Men när jag nu valt att behandla problemet 'Eros och agape', får han ha överseende med, om jag sedan också håller mig till detta ämne» (Sv. teol. kvartalskr. 1956, s. 33) (kursiv. av mig). Med få människor är det lättare att överse än med monografiförfattare som hålla sig till det ämne som de valt att behandla. Men det bli svårare att ha överseende med dem, när de efter att ha valt *ett* problem under undanskjutande av andra uppträda med synnerligen omfattande och direkt universella anspråk, t. ex. med anspråket att ha beskrivit kristendomens väsen. Dylika anspråk reser biskop Nygren, och han reser dem på ett sådant sätt, att ingen flykt in i den monografiska defensivpositionen längre är möjlig. Frågan måste ställas på följande sätt: när biskop Nygren nu i själva starten har valt att i sin teologi söka ange det för all kristendom grundläggande, borde han då inte konsekvent välja att behandla problemet »nomos och agape» i stället för att behandla problemet »eros och agape»? I båda dessa konstellationer ingår »agape», men det är möjligt, att agape *nödvändigt* måste konfronteras med nomos för att överhuvud bli klart beskriven. Härom finns det vissa yttranden av biskop Nygren, mycket tydliga yttranden.

Det heter i del II av Den kristna kärlekstanken: »*Agape är till sin natur en omvärdering. Den är ett övervinnande av nomos, och den existerar endast i denna spänning. Att undanskaffa spänningen och sålunda förvandla agape från aktuell omvärdering till en ny bestående värdeordning, blir i grunden detsamma som att upphäva den*» (s. 36 f.) (kursiv. av mig).

I samma bok heter det vidare: »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. 'Genom lagen kommer kännedom om synden' (Rom. 3: 20), och först mot syndens bakgrund uppenbarar sig den gudomliga kärleken i sitt paradoxala djup, såsom verklig agape» (s. 123). Om man läser sidorna 36 f. och 123 tillsammans, märker man snart, att termerna »lagen» och »nomos» blandas om varandra och ingalunda hållas isär, såsom biskop Nygren nu efteråt vill göra gällande (se Svensk teol. kvartalskr. 1956, s. 31 f.) (jag återkommer inom kort till ohållbarheten i detta biskop Nygrens påstående rörande sin terminologi). Om man läser sidorna 36 f. och 123 tillsammans, märker man dessutom, att nomos är *bakgrunden* för agape, något mot vilket agape bryter sig, något *mot* vilket agape framträder såsom agape. Detsamma är, såsom vi strax få se, fallet i biskop Nygrens framställning av Irenaeus. Bäst uttryckes denna brytning i biskop Nygrens expressiva formulering: »Agape är till sin natur en omvärdering. Den är ett övervinnande av nomos och den existerar endast i denna spänning.»

Dylika satser innebära, att agape *nödvändigt* måste bli konfronterad med nomos för att överhuvud bli klart beskriven. I god överensstämmelse med dylika satser står Luthers yttranden om lag och evangelium. I god överensstämmelse med dylika satser står också det förhållandet, att Jesus ursprungligen förkunnade evangeliet contra lagens frälsningsväg. Man har nu att ställa följande fråga: Är det på något liknande sätt *nödvändigt* att konfrontera det urkristna evangeliet med eros för att överhuvud få evangeliet klart beskrivet? Är det meningsfullt att säga, att agape existerar endast i spänningen mot eros? Inga dylika satser står att uppbringa i biskop Nygrens hela författarskap. Sådana satser skulle också, med hänsyn till urkristendomens historiska uppkomstsituation, vara mycket egendomliga, eftersom de måste innebära, att agape vore oklar i Jesu förkunnelse, vilken av biskop Nygren själv i del I 1930 konsekvent skildras såsom agapes uppgörelse med nomos, rättsgemenskapen, medan motståndaren eros ännu befinner sig relativt fjärran.

Och nu bör man erinra sig den lundensiska motivforskningens ytterst universella anspråk. Den reser helt enkelt anspråket att i sitt historiska arbete framställa det för all kristendom grundläggande och karakteristiska. Efter vad vi nyss hört från biskop Nygren själv om nödvändigheten i konfrontationen »nomos och agape», en nödvändighet som saknar parallell när det gäller problemet »eros och agape», står det klart, att biskop Nygren på 1930-talet borde ha ställt sig själv inför detta val: antingen får jag byta ämne eller också får jag uppge det universella anspråket. Såsom monografi är verket om eros och agape för 20 år sedan ett gott verk. Men det erbjuder ingen lösning på det universella problemet. Ett flertal nödvändiga aspekter på det universella problemet om det för all kristendom typiska äro utelämnade. Det är enligt min mening en vetenskaplig olycka med ödesdigra verkningar för framtiden, att detta begränsade verk kommit att omges med falska universella anspråk, vilka

det inte på minsta sätt kan motsvara. En enkel kontrastering av två motiv i västerländsk idéhistoria har därmed skjutits i förgrunden med en ensidighet, som direkt försvårar det teologiska arbetet.

I klarhetens intresse får man hoppas, att biskop Nygren icke under fortsättningen av vårt samtal argumenterar utifrån den ohållbara utgångspunkten, att han skrivit en monografi och ägt rätt att bortskära för totalbeskrivningen av kristendomen väsentliga moment. Det universella anspråket är så klart uttalat, att det nu under debatten oavbrutet måste fasthållas. När biskop Nygren söker efter kristendomens grundmotiv, söker han efter det som icke får vara borta, såvida icke sammanhanget och meningen i allt kristet tal skall vara borta. I detta sökande kommer biskop Nygren primärt till resultatet: agape. Men sekundärt kommer han till ett mera komplicerat resultat: nomos och agape. Ty agape existerar endast i spänningen mot nomos, övertinnandet av nomos. Visserligen fortsätter biskop Nygren att även efter denna iakttagelse kalla agape ensam för grundmotivet. Han tänker sig, att agape slår ner i något som är en nödvändig bakgrund för agape, men han räknar icke in detta något i grundmotivet. Detta något är icke endast nomos eller lagen — två termer som av biskop Nygren blandas — utan det är givetvis främst skapelsen av världen och människan jämte allt vad på skapelsen följer: allt detta måste vara med, allt detta är *nödvändiga* beståndsdelar i den kristna trons kärna. Har man sett denna nödvändighet, kommer man inte på tanken att sätta kristendomens grundmotiv som rubrik över gnostikern Marcion. I sin behandling av Marcion är biskop Nygren beroende av det dekadenta slutskedet i Adolf von Harnacks författarskap. Att Marcion överhuvud föres in i framställningen som en förnyare av urkristna element är ett missgrepp hos biskop Nygren, ett missgrepp som sammanhänger med att agape i sitt isolerade skick överhuvud är ett missgrepp — nämligen såsom totalbeskrivning av det karakteristiskt kristna.

Innan jag går vidare, måste jag här inskjuta ett ord om biskop Nygrens bedömning av de böcker jag skrivit. Det är Teologiens metodfråga 1954 som är ett korthus, vilande icke ens på sanden, medan mina tidigare arbeten tydligen äga större värde. Denna relativa välvilja mot mina äldre skrifter torde biskop Nygren snarast möjligt nödgas förneka. Den är nämligen helt ogrundad, om man avvisar Teologiens metodfråga med de argument, vilka biskop Nygren nu tillgriper. *Allt* vad jag skrivit från begynnelsen 1936 mynnar ut i Teologiens metodfråga och står kvalitativt snarast under denna sin utmyning. Doktorsavhandlingen om Luther 1942 hade sin huvudtes i läran om lag och evangelium. Om den kritiseras, kommer man till en *annan* lära om lag och evangelium hos Luther men man kommer under inga omständigheter till biskop Nygrens agapemotiv. Mina skrifter om Irenaeus kretsar kring läran om skapelsen. Om de kritiseras, kommer man till en *annan* lära om skapelsen hos Irenaeus men man kommer under inga omständigheter till biskop Nygrens agapemotiv. I arbetet Predikan 1949 behandlas det kristna budskapet i relation till skapelsen och lagen, under tydligt och klart avvisande av grundmotivbegreppet, sådant detta utformats inom lundateologien. Vad jag i Teologiens metod-

fråga säger contra Barth står i mina uppsatser om Barth från 1947 och 1948 och är in nuce redan givet i min kritiska recension av Søe i Svensk teol. kvartalskr. 1938, s. 91—95. Från början till slut sysslar jag med den problemkrets, som behärskar böckerna Predikan 1949 samt Teologiens metodfråga 1954, d. v. s. frågorna om skapelsen, lagen och evangeliet. Jag väljer att bearbeta Irenaeus och Luther, emedan dessa två ägna stort utrymme och intensiv tankemöda åt dessa frågor och jag behandlar bägge-dera så, att grundmotivbegreppet sönderspränges. Den, som formulerat motivforskningsprogrammet och önskar se detta fullföljt, måste kritisera hela min produktion. Vålligt och accepterande kan han endast vara under en förutsättning: i den mån han rubbar sina egna positioner.

Ty det som biskop Nygren i sin definition av agape såsom kristendomens grundmotiv lägger vikt vid, det är icke tillämpligt på tre av de fyra agaperepresentanter, som framställningen rymmer, utan blott på den fjärde: Marcion. På urkristendomen, Irenaeus och Luther passar det icke. När det passar på Marcion, gör biskop Nygren själv vissa tillägg till beskrivningen av agape, tillägg genom vilka en ny beskrivning av det för kristendomen karakteristiska utformas («aktuell omvärdering», »existerar endast i denna spänning»). Men den nya beskrivningen, som givetvis *borde få präglade analysen av de andra tre*, står bara momentant i kapitlet om Marcion och i Irenaeuskapitlets jämförelser med Marcion, där den tjänstgör såsom ett verktyg för att dock markera distansen mellan urkristendomen och Marcion. Till denna momentant uppdykande nya beskrivning har jag anknutit. Jag har bejakat den, eftersom jag funnit den riktig. Men det är ju uppenbart för alla läsare av biskop Nygrens böcker, att Marcionkapitlet *kompletterar* andra av biskop Nygren gjorda utredningar samt att det som där står *aldrig* vidröres i något enda av biskop Nygrens filosofiska metodologiska arbeten.

Det hade varit på sin plats, att i uppsatssamlingen Filosofi och motivforskning fyra år efter Marcionkapitlets publicering åtminstone en enda uppsats hade ägnats åt denna viktiga fråga, men om lagen och agape eller om nomos och agape läser man däri intet nytt, trots att somligt i boken tillkommit efter 1936 (somligt är gammalt gods). I stället får man samtidigt med denna om problemet »nomos och agape» tigande bok, alltså 1940, läsa en hyllningsartikel i Svensk teologisk kvartalskrift med prof. Bring som författare, där det heter att biskop Nygren »för tillfället *med avsikt* ej gått närmare in på förhållandet mellan agape och nomos», en artikel som biskop Nygren själv år 1956 ogenerat citerar. Prof. Bring fortsätter: »Den undersökningen återstår, och många som instinktivt saknat någon sida i kristendomstolkningen vid läsningen av nämnda bok (Kärlekstanken), torde då kunna få se, huru Nygren mer än väl vetat om, att just de problem, som höra samman med 'lagen', också kräva hänsyn, ja, så stor hänsyn, att dessa frågor behöva en alldeles särskild utredning» (Sv. teol. kvartalskr. 1940, s. 320). Sedan dess har det gått nästan 16 år. Men när biskop Nygren år 1956 i samma tidskrift tar till orda i problemet »nomos och agape», låter han tydligt varje läsare förstå, att *i biskop Nygrens författarskap saknas på denna punkt ingenting*. De problem, som

1940 enligt prof. Bring »återstodo» obehandlade och som då behövde »en alldeles särskild utredning», äro ännu år 1956 icke behandlade av biskop Nygren, men trots detta är biskop Nygren enligt sin egen mening en i fråga om problemet »nomos och agape» felfri man (Sv. teol. kvartalskr. 1956, s. 31—33). Dels har han behandlat problemet på flera ställen, säger han. Dels har det aldrig varit hans uppgift att behandla problemet. Han har »hållit sig till sitt ämne», eros och agape.

För att det skall bli klarare vad som saknas i biskop Nygrens analys av de tre agaperepresentanterna vid sidan om Marcion — alltså Luther, Irenaeus och urkristendomen — nämner jag här det saknade för var och en av dessa tre. Luther har i flera skrifter talat om att lagen *säger något annat* än evangeliet. Man kan icke derivera lagens satser ur evangeliets satser, ej heller kan man återföra båda på en bakom dem liggande gemensam kärlekstanke, utan man står inför två ord som ur viss synpunkt tala emot varandra. Motivforskningen skall ju enligt biskop Nygren legitimera sig såsom riktig därigenom, att den lyckas komma tillrätta med sådana sidor i materialet, som äro svåra och motspänstiga. Det är en rimlig fordran, att motivforskningen i så fall vid analysen av Luther *uppsöker sådana ställen i Weimaruupplagan*, där denna strid mellan lagens tal och evangeliets tal skildras. Och när man kommer dit, bör man undvika den typ av ställen hos Luther, där lagen behandlas som en diabolisk tyrann, vilken skall nedslås av evangeliet — dessa ställen passa bra samman med biskop Nygrens gamla definitioner på agape från 1930. I stället bör man samla in den rakt motsatta gruppen av ställen, där lagens rätt t. o. m. contra nåden behandlas — dessa ställen äro motspänstiga och tjäna sålunda till att vidga och modifiera och ändra ett relativt problemlöst äldre agapebegrepp. Alltså: rakt på dessa ställen! *Ingen har under de gångna 26 åren tagit upp detta material ur motivforskningens synpunkt*. Ingen har utifrån detta material problematiserat termen »agapemotiv» eller strävat efter omformuleringar under trohet mot de allmänna målsättningar, som motivforskningsprogrammet av år 1930 bjöd på. Motivforskningen ligger ur denna synpunkt stagnerad, och varje initierad person ser, vilka olösta arbetsuppgifter den har framför sig. Det är orimligt, att dess främste målsman skall offentligen framträda och yttra sig så, som om allt vore väl beställt.

Eller låt oss ta Irenaeus! Biskop Nygren talar om hur sådana moment som skapelsen, lagen, inkarnationen och köttets uppståndelse bidra till att agapedraget hos Irenaeus skärpes (del II 1936, s. 191—203). Men därvid är »agape» oavbrutet något, som kan definieras och anges utan att dessa storheter — t. ex. skapelsen och lagen — nödvändigt ingå i definitionen. »Agape» är en kärlekstanke, som kan skärpas, där skapelsen och lagen äro med, och som kan avtrubbas, där skapelsen och lagen äro borta (exempel: Irenaeus resp. Marcion), men som dock primärt är en *kärlekstanke*, beskrivbar i en monografi över kärlekstankar. Håller man fast den universella målsättningen i motivforskningsprogrammet av år 1930, så måste man vara beredd att släppa termen »agape» för att i en ny formel infånga även skapelsen och lagen och förena dem med kärnan — de äro ju tydliga

nödvändiga beståndsdelar i det för all kristendom karakteristiska. *Ingen har under de gångna 20 åren tagit upp detta patristiska material till ny analys utifrån motivforskningens synpunkter.* Vi anmodas att vara nöjda med cirka 2 sidor i ämnet år 1936 (del II, s. 36 f. och 123) samt med prof. Brings försäkran år 1940, att dessa frågor kräva en alldeles särskild utredning (Sv. teol. kvartalskr. 1940, s. 320, med noggrann hänvisning till de nämnda 2 sidorna av år 1936). *Under väntetiden får ingen säga, att ansatsen på de nämnda 2 sidorna är utförd.* Detta framgår nämligen alldeles klart av biskop Nygrens artikel contra mig nu år 1956 — dylikt får icke sägas. Om biskop Nygren begränsat sig till att fälla negativa yttranden om min senaste bok, skulle denna ofelbarhetsattityd i och för sig icke vara intagen. Ty vid sidan om kritiken av mig kunde ju då medgivanden ha gjorts om egna brister och ofullgångna ansatser, olösta uppgifter, oklara punkter. Men kvintessensen i biskop Nygrens artikel år 1956 är denna: vad han gjort för lösandet av dessa problem lämnar intet övrigt att önska. Och detta sista är det som med hänsyn till det faktiska forskningsläget är det djupt osakliga i biskop Nygrens hållning.

Eller låt oss ta urkristendomen! Dess heliga skrift var Gamla testamentet. Däri läste den urkristna församlingen om världens skapelse, om uttåget och laggivningen och om allt vad därpå följde. Härtill fogade de kerygmat om det som hänt i deras egen tid, då Jesus Kristus kom och korsfästes och uppstod. Talen i Acta ge goda besked om hur detta nya byggdes in i det gamla. Här är väl den punkt, där biskop Nygrens framställning i del I 1930 framträder som mest föråldrad. Man måste, om man skall tolka urkristendomen rätt, lägga Gamla testamentet i framställningens botten och börja med skapelsen för att via utkorelsen av Israel o. s. v. vinna möjlighet att tyda det nytestamentliga kerygmat. Ur bibelteologisk synpunkt synes det mig uppenbart, att Einar Billings teologi, just på grund av att ansatsen hos honom tas i Gamla testamentet, är metodiskt överlägsen biskop Nygrens uppläggning i del I 1930, preformerad i Filosofisk och kristen etik med flera skrifter under 1920-talet. På det exegetiska området har efter 1936 inom lundateologien ett fortsatt arbete ägt rum (Romarbrevet 1944, Kristus och hans kyrka 1955, därtill flera uppsatser). Men detta nya exegetiska arbete har helt släppt motivforskningens vokabulär och i stället anslutit sig till gängse exegetisk litteratur. På exegetisk bas har ingen nybearbetning av *motivforskningen* och inget vidareförande av *dess* problematik förekommit efter 1930. *Motivforskningen blommade ut exegetiskt år 1930 och idéhistoriskt år 1936.* Det som därefter skett innebär, att man börjar i en annan ända, utan något nytt program, under anslutning till bibelteologer på skilda håll och till deras metoder.

Denna improduktivitet sammanhänger tvivelsutan med bristen på intern debatt och självkritik, d. v. s. med ofelbarhetsattityden. Man ser lättare det typiska för denna svenska teologi, ifall man jämför den med Karl Barths linje. Barth *ändrar* sin ansats gång på gång, han förkastar vad han själv skrivit, han söker efter en hållbar uppläggning av arbetet. Han finner den inte förrän 1932. Men när han väl funnit den, är den sådan, att nytt flyter fram ur den ännu 1956 — idel nytt och dock konformt med

ansatsen, den sent omsider och under öppen, offentlig självkritik funna ansatsen.

Vill man på motsvarande sätt ange, på vilken punkt biskop Nygrens ansats fortfarande lever kvar såsom en 1956 märkbar och ännu pågående funktion i svensk teologi, så kan man inte nämna själva motivforskningen, ty med den arbetar *ingen*. Däremot måste man nämna följande: det har blivit en självklarhet, att en systematisk undersökning skall vara en historisk undersökning. Så var det icke före 1930, men så är det nu, i praktiskt taget alla läger i Sverige. Och det är enbart i Sverige denna uppfattning råder. Detta är lundateologiens förblivande frukt.

Efter dessa ovan givna exempel på vad som saknas i lundateologiens behandling av agapemotivet i dess relation till nomos bör ett ord sägas om biskop Nygrens huvudanmärkning mot min bok. Såsom var att vänta blev huvudanmärkningen en beskyllning mot mig på det formallogiska planet. Det är vanligt, att biskop Nygren behandlar sina meningsmotståndare så. Därigenom slipper han ge sig in på sakfrågorna och får i stället slå sig till ro med resultatet: han kan tänka, motståndaren kan inte. Dessa anmärkningar på det logiska planet äro emellertid klara skenmanövrer, vilket är lätt att visa. Det är *sakfrågor* som skilja oss åt och icke bristande tankeförmåga hos den ena parten. Dessa sakfrågor hänga alla samman med problemet »nomos och agape».

Först gör biskop Nygren stort nummer av det förhållandet, att jag använder uttrycket »fråga och svar» i en annan mening än han (nämligen när jag utvecklar sambandet mellan skulden och evangeliet) (Sv. teol. kvartalskr. 1956, s. 24—27). Det är alldeles självklart, att jag det gör. Jag säger ju uttryckligen, att jag driver en transcendent kritik mot hans författarskap. Det finns väl ingen kännare av Wilhelm Herrmanns teologi som menar, att biskop Nygrens kritik av Herrmann i Filosofisk och kristen etik 1923 betraktar denne utifrån ett perspektiv som är centralt för *hans* åskådning. Biskop Nygren rör sig i sitt eget sammanhang, Herrmanns position var tänkt utifrån en totalt annan problemställning, men eftersom den tillika innebar ett visst ställningstagande i det sammanhang som intresserar biskop Nygren, vetenskapsteorien, blev Herrmann år 1923 föremål för bedömning utifrån detta senare, nygrenska sammanhang. Meningsfull blir biskop Nygrens sats, att jag gjort mig skyldig till felslutet quaternio terminorum, endast under *en* förutsättning, nämligen den som biskop Nygren själv anger: »... jag (Nygren) accepterar *båda* teserna», »det är fråga om två totalt skilda frågekomplex» (Sv. teol. kvartalskr. 1956, s. 25).

Vi ha alltså för det första en tes som lyder så: agape är ett svar på den filosofiskt ställda kategoriala grundfrågan. Vi ha för det andra en tes som lyder så: agape utgör ett svar på skuldens fråga. Biskop Nygren bejakar båda dessa teser (ibid., s. 24). Men enligt honom är det »fråga om två totalt skilda frågekomplex, där det icke är möjligt att draga slutsatser från det ena till det andra» (ibid., s. 25 f.). Det är ju denna innehållsliga karakterisering av de två frågekomplexen som jag bestrider på sakliga grunder. Den, som skall kritisera mig, får givetvis gå in på dessa *sakliga* grunder och söndersmula *dem* — därefter äro mina påståenden tillintet-

gjorda. Några underbetyg på min tankeförmåga behövas inte då, och dessförinnan äro de ogrundade. Och nu har jag medvetet byggt upp min sakliga begrundning så, att jag anknutit till vissa satser hos biskop Nygren själv. Dessa satser har jag valt på det sättet att de äro identiska med en ny, hittills icke fullföljd modifikation inom motivforskningen, biskop Nygrens antydningar om *nomosmotivet* såsom en *nödvändig* bakgrund för *agapemotivet* (del II 1936). Dessa satser äro i sin tur identiska med de ställen, till vilka prof. Bring i sin hyllningsartikel för 16 år sedan hänvisar, varvid han ställer »en särskild utredning» av biskop Nygrens hand i utsikt, en utredning just rörande de återstående, de stor hänsyn krävande, de obhandlade problemen kring *nomos* och *agape* (se Sv. teol. kvartalskr. 1940, s. 320). *Det åligger biskop Nygren att i sitt bemötande av mig nu gå in på dessa sakfrågor.* Formallogiska anmärkningar mot mig äro rena undanflykter.

Om *agapemotivet* icke kan rent och klart framträda annat än på bakgrund av *nomos*, föreligger det nämligen här en *nödvändig* förknippning mellan *nomos* och *agape*. Eftersom *nomos* ur en synpunkt *strider* mot *agape*, blir det i själva beskrivningen av *agape* påkallat att analysera mötet dem emellan och brytningen dem emellan. Detta innebär för det första, att det i den historiska analysen av *agape* är *nödvändigt* att indraga en analys av skuldens innebörd. Men det innebär för det andra också, att *nomos* icke ligger i *agape* utan s. a. s. *före* *agape*. Skulden är icke härledbar ur *agapetanken* själv. *Agape* måste — och väl att märka: med *nödvändighet*, med en *nödvändighet* som saknar varje parallell i relationen »eros och *agape*» — sättas i förbindelse med en *före* *agape* liggande *nomos*, brytas mot *nomos*.

Samtidigt skall enligt biskop Nygrens metodprogram agape och nomos vara två skilda motiv, hämtade ur två skilda stoffgrupper och utgörande svar på en och samma filosofiskt ställda fråga. Detta är den normala och vanliga tankegången hos biskop Nygren, och det är den *enda* tankegång som presenteras i de skrifter som konfrontera motivforskningen med *filosofien*. I dessa filosofiska sammanhang omnämnes *aldrig* att två av motiven (nämligen *nomos* och *agape*) äro förknippade med varandra på ett unikt sätt. Det talas i stället om grundmotiven såsom från varandra skilda storheter, t. ex. i följande stil: »Med en viss åskådningens grundmotiv mena vi det grundsvår, som den har att se på en fråga av kategorial natur och varigenom denna åskådningens enskilda omdömen, värderingar och ställningstaganden sammanhållas till ett enhetligt meningssammanhang. En undersökning, som går ut på att tränga tillbaka till det en viss åskådning behärskande grundmotivet, 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 kommer icke med vilken fråga som helst till det historiska materialet* . . . Det är på alldeles bestämda frågor som den söker svar, nämligen på de kategoriala frågorna . . .» (Filosofi och *motivforskning*, s. 44 f.). Tanken, att ett av de tre grundmotiven (*agape*) skulle äga bestånd *endast* på bakgrund av ett annat (*nomos*), är icke förenlig

med en sådan beskrivning av motivforskningens uppgift som den här citerade. Men det är denna beskrivning som ensam har stöd i biskop Nygrens *filosofiska* författarskap. Formuleringarna i *Filosofi och motivforskning 1940* äro helt konforma med biskop Nygrens skrifter på 1920-talet och helt oberörda av de modifikationer i Kärlekstanken II 1936, till vilka prof. Bring anknyter, då han år 1940 preciserar, *vilken problematik som av biskop Nygren ännu lämnats obehandlad*. Om nu 1956 denna i det historiska materialet liggande problematik äntligen behandlades, så vore det icke möjligt att behålla de i *Filosofi och motivforskning* nedskrivna formuleringarna angående relationen mellan följande tre storheter: historiskt material, grundmotiv, kategorial grundfråga. *Detta är det som jag har hävdat i min senaste bok.*

Vad jag sålunda hävdat kan av biskop Nygren bemötas på följande sakliga sätt: 1) Först göres den särskilda utredning om nomos och agape, vilken tydligt inom motivforskningen, alldeles oberoende av min kritik, 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. Men med formallogiska anmärkningar imponerar biskop Nygren enbart på de okunniga.

Jag kanske bör tillfoga, att här angivna två arbetsuppgifter icke behöva utföras av biskop Nygren själv. De kunna också utföras av någon annan person, som håller motivforskningen för att vara en god metod.

I en riktigt känsla av var faran hotar söker biskop Nygren nu 1956 hävda, att han alltid skilt begreppen »nomos» och »lagen» åt. Att jag blandar dem skulle rentav vara ett nytt exempel på min förkärlek för felslutet quaternio terminorum (Sv. teol. kvartalskr. 1956, s. 31 f.). Detta biskop Nygrens påstående om sin egen terminologi är, som jag ovan antydde, helt ohållbart. Agape framträder, säger han, mot *nomosmotivets* bakgrund (del II, s. 36). Agape är ett övervinnande av *nomos* (ibid., s. 37) och existerar endast i denna spänning. Agape upphäves, om *lagen* upphäves (ibid., s. 123). Ty genom *lagen* kommer kännedom om synden, heter det med hänvisning till Paulus. Om jag vore intresserad för dylika lekar, skulle jag lätt kunna mot biskop Nygren rikta anmärkningar av formell natur på denna punkt. När jag avstår därifrån, beror detta på att en läsare trots biskop Nygrens glidande terminologi lätt förstår vad biskop Nygren menar, ifall läsaren nämligen är intresserad för *saken*. Och då talar jag hellre om dessa sakförhållanden, i all synnerhet som de sakliga problemen alldeles uppenbart härvidlag äro av den arten, att de leda motivforskningen ut ur dess nuvarande stagnationsperiod. Dessa sakfrågor lösas icke för motivforskningens del genom att biskop Nygren rättar till sin terminologi och gör denna konsekvent, utan de lösas — jag upprepar detta — *enbart genom ett förnyat bearbetande av problemet »nomos och agape» utifrån historiskt material.*

På samma sätt ledas vi slutligen till sakfrågorna vid studiet av biskop Nygrens tredje logiska anmärkning mot mig, den som berör problemet »utsaga och tilltal». Biskop Nygren har själv hävdat, att den religiösa ut-

sagan är av sådan art, att man vid analysen bör skilja den från andra utsagor, t. ex. teoretiska. Många kritiker ha anmärkt på detta och betonat »påståendefunktionen» i den religiösa utsagan samt därifrån ställt frågan om tron contra vetandet. I denna kontrovers mellan biskop Nygren och hans kritiker begår givetvis ingendera parten ett logiskt fel, utan det finns *sakskäl* för båda positionerna, och sakskälen få vägas. På samma sakliga bas måste debatten föras, när vi nu *inom* den grupp utsagor, som biskop Nygren kallar »religiösa», påträffa det kristna budskapet. Gagnar det analysen av detta »tilltal» att först gå omvägen över det religiösa överhuvud och sedan ställa frågan om egenarten i den kristna utsagan och är denna omväg *nödvändig*? Detta är nämligen biskop Nygrens position. Eller kan man rikta anmärkningar av saklig art mot subsumeringen av kristendomen under det allmänna begreppet »religion»? I så fall får man kritisera biskop Nygrens religionsfilosofi från 1920-talet. Detta har jag gjort i mitt arbete Teologiens metodfråga 1954 och därmed ämnar jag fortsätta i mitt nästa inlägg i denna tidskrift. Huvudämnet för mitt inlägg nr 2 blir nämligen förhållandet mellan filosofi och teologi hos biskop Nygren. Av vad jag hittills sagt torde framgå, att jag därvid icke kommer att ägna biskop Nygrens historia om hunden och djuret (Sv. teol. kvartalskr. 1956, s. 29) någon större uppmärksamhet.

YTTERLIGARE TILL TEOLOGIENS METODFRÅGA

AV BISKOP ANDERS NYGREN, LUND

1. *Vad menas med saklighet?*

En sund instinkt gör, att människor icke gärna uttala sig om sin egen produktion eller avgiva omdömen om dess kvalitet. Även om professor Wingren i sitt senaste inlägg försöker flytta över vår diskussion på detta plan, vill jag icke följa honom dit. Jag går alltså med tystnad förbi en hel del av vad han i detta inlägg anför i den nämnda riktningen. Blott två ting måste här inledningsvis påtalas.

1. Det första som måste påtalas är den egendomliga uppfattning professor Wingren har om vad som menas med *saklighet* resp. *osaklighet*. Situationen är ju denna: I sin bok »Teologiens metodfråga» 1954 hade professor Wingren riktat en rad invändningar mot mitt teologiska arbete, vilka enligt hans mening vore av sådan betydelse, att min teologi i sin helhet borde »undanröjas». I mitt svar i förra häftet av denna tidskrift tog jag upp dessa invändningar en efter en till konkret behandling och påvisade, att de voro grundade på ett hos Wingren envist återvändande tankefel och att alltså hela hans kritik svävade i luften. Den *sak*, som jag hade att ta ställning till, var alltså denna: äro Wingrens invändningar riktiga eller icke? Och här var endast ett att konstatera: de äro *oriktiga*. En för Wingren förarglig sak var, att hans påstående om att lagen icke var med i min bestämning av agape genom citat kunde visas vara *falskt*. Nu tiger han om denna fråga, och låtsar som om vi diskuterade, huruvida jag på tillfredsställande sätt och allsidigt löst problemet »nomos och agape» — ett problem, som jag aldrig åtagit mig att lösa och om vilket jag i anslutning till ett ord av professor Ragnar Bring betonade, att jag *icke* närmare gått in på det.¹ Under Wingrens illusionistiska behandling förvandlas detta till sin raka motsats: jag skall i stället ha sagt, att jag *har* utfört undersökningen ifråga, åtminstone så mycket som kan vara behövt. Så här låter det hos Wingren: »Under väntetiden får ingen säga, att ansatsen på de nämnda 2 sidorna är utförd. Detta framgår nämligen alldeles klart av biskop Nygrens artikel contra mig nu år 1956 — dylikt får icke sägas. Om biskop Nygren begränsat sig till att fälla negativa yttranden om min senaste bok, skulle denna ofelbarhetsattityd i och

¹ Svensk teologisk kvartalskrift 1956, sid. 33.

för sig icke vara intagen. Ty vid sidan om kritiken av mig kunde ju då medgivanden ha gjorts om egna brister och ofullgångna ansatser, olösta uppgifter, oklara punkter. Men kvintessensen i biskop Nygrens artikel år 1956 är denna: vad han gjort för lösandet av dessa problem lämnar intet övrigt att önska. Och detta sista är det som med hänsyn till det faktiska forskningsläget är det djupt osakliga i biskop Nygrens hållning.»² Så långt Wingren. Och »det djupt sakliga» i hans egen hållning består däri, att han, då hans tidigare påstående uppvisas vara falskt, börjar tala om något annat och påstår att jag sagt raka motsatsen mot vad jag sagt. Det är denna form av »saklighet» som måste påtalas. Med en sådan argumentering kan man naturligtvis komma ifrån varje besvärande kritik. Ty denna »argumentering» kan ju med samma framgång användas, alldeles oberoende av de anförda skälens hållbarhet. Hur dåliga skäl man än har, kan man alltid, då de bli vederlagda, säga till motståndaren: »Varför talar du icke om dina egna brister? Varför intar du en sådan ofelbarhetsattityd? Detta är det djupt osakliga i din hållning.»

Det behöver väl knappast tilläggas, att tillbakavisandet av enskilda anmärkningar, vilka befinnas vara felaktiga, icke på något sätt innebär någon »ofelbarhetsattityd». Naturligtvis både kan och bör kritik riktas mot mina framställningar, och naturligtvis är det mycket däri, som icke håller måttet. Men det är ju en annan historia.

2. Det andra som måste påtalas är den egendomliga luft, som man icke är van att möta inom den fria vetenskapen, men som gång efter annan slår en till mötes i professor Wingrens inlägg, nämligen hans tämligen ohämmade anspråk på att vara en slags vetenskapsdiktator, som åt höger och vänster utdelar forskningsuppgifter, vilka andra forskare åläggas att utföra vid risk att eljest betecknas som vederlagda. I »Teologiens metodfråga» 1954 läsa vi: »Ganska många teologer i nutiden anse, att denna Luthers syn [på det 'världsliga regementet'] är riktig och ger ett gott uttryck åt biblisk laguppfattning. Om de anse detta, böra de genast övergå till att teologiskt behandla den moderna lagstiftningen och det moderna samhället — eller åtminstone uppställa en sådan behandling som en teologisk arbetsuppgift av första ordningen. Underlåta de att göra detta, ha de genom denna passivitet tydligen utsagt att Luthers syn på lagen är ohållbar.»³ En underlig logik! Här måste det sägas: *tertium datur*. Det finns väl också andra uppgifter än denna, även om denna ligger professor Wingren mest om hjärtat. De flesta lutherska teologer anse väl Luthers syn på lagen vara riktig. Men vart skulle det ta vägen, om de alla som en man skulle »genast övergå till att teologiskt behandla den moderna lagstiftningen och det moderna samhället»? — bortsett ifrån att vi ju inom vetenskapen äro vana vid att forskare själva få ställa sina problem och välja sina uppgifter.

I sitt senaste inlägg uppställer professor Wingren kravet på tvenne nya undersökningar: 1) en utredning om *nomos* och *agape*, 2) en därtill an-

² O. a. a., sid. 128.

³ G. Wingren: *Teologiens metodfråga*, 1954, sid. 109 f.

knyttande filosofisk undersökning. Denna gången är det jag, som ålägges att utföra dessa undersökningar, antingen själv eller genom ombud. Professor Wingren skriver: »Jag kanske bör tillfoga, att här angivna två arbetsuppgifter icke behöva utföras av biskop Nygren själv. De kunna också utföras av någon annan person, som håller motivforskningen för att vara en god metod.»⁴

2. Logikens betydelse i debatten.

När jag i min diskussionsinledning⁵ med konkreta exempel påvisade, att professor Wingrens kritik från början till slut vilar på logiska felslut och därmed sammanhängande materialförvanskningar, har Wingren såsom var att vänta icke ingått på något försök att vederlägga dessa mina synpunkter. Detta var icke heller gärna möjligt, då felet i hans framställning ligger i alltför öppen dag. Obekymrad om den mot honom riktade kritiken går han i stället vidare på den inslagna vägen. Det vore därför en helt lätt uppgift att ur den rika floran av tankefel och materialförvanskningar, som Wingrens senaste inlägg innehåller, hämta fram nya exempel. Då detta emellertid icke skulle tillföra diskussionen något principiellt nytt — de förra gången lämnade exemplen räcka mer än väl — vill jag icke trötta läsaren därmed. Blott vid en av de hos professor Wingren så vanliga begreppsglidningarna vill jag i detta sammanhang ett kort ögonblick dröja. När jag påtalade hans glidning beträffande »fråga och svar», genmäler han,⁶ att det är självklart, att han givit begreppet en annan mening än det har hos mig, och tillägger att detta är alldeles i sin ordning, då han ju driver transcendent kritik. Och han hänvisar till att även jag drivit transcendent kritik gentemot Wilhelm Herrmann. Men varifrån har professor Wingren fått den tanken, att jag skulle förneka berättigandet av transcendent kritik? Naturligtvis är transcendent kritik både berättigad och nödvändig. Men i den transcendent kritiken är man icke berättigad att vränga motståndarens uttalanden, så att de få en *annan* innebörd än de verkligen hava. Den transcendent kritiken utföres från en *annan* ståndpunkt än den kritiserades, men man får icke pådika honom en *annan* uppfattning än den han i verkligheten har (Obs! »Cajus»). Professor Wingren har icke gjort något försök att visa, att jag förfarit så med Wilhelm Herrmann; men däremot har jag påvisat, att Wingren förfarit så med mina uttalanden. Det var detta han hade bort svara på.

Professor Wingrens små ansatser att i förbigående avfärda min kritik visa, att han icke förstått varken invändningarnas innebörd eller deras allvar. Också här försöker han föra frågan över på det icke sakligas plan och upptar diskussionen om den enes eller andres »tankeförmåga».⁷ Här är förvisso *icke* fråga om den enes eller andres tankeförmåga. I stället är situationen den, att jag påvisat vissa felslut i Wingrens framställning, och vad frågan nu gäller är enkelt och rättframt: föreliggande dessa felslut

⁴ Svensk teologisk kvartalskrift 1956, sid. 131.

⁵ O. a. a., sid. 22 ff.

⁶ O. a. a., sid. 129.

⁷ O. a. a., sid. 129 f.

eller föreligga de icke? Här räcker det icke med att professor Wingren blott *påstår* att de icke föreligga, utan han måste *visa* det genom att konkret vederlägga mina konkreta anmärkningar. De vederläggas ej genom att han låtsar som om de icke funnes och blott fortsätter att begå liknande fel.

Nu menar sig professor Wingren icke behöva underkasta sig någon möda på denna punkt. I stället söker han helt summariskt komma ifrån kritiken genom några nedsättande ord om det »formallogiska» — »med formallogiska anmärkningar imponerar biskop Nygren enbart på de okunniga»⁸ — i motsats härtill riktar sig Wingrens intresse uteslutande på »sakfrågor». Men vad är det nu för mening i att ställa det »logiska» och det »sakliga» emot varandra? Det logiska är ju just det sakliga. När någon förbryter sig mot logiken, är detta alltid bevis på att icke sakliga synpunkter fått göra sig gällande.

Man har stundom karakteriserat logiken såsom de »spelregler», som måste iakttagas, om man vill föra en meningsfull debatt. Denna karakteristik säger något mycket väsentligt. Hur vore det, om vid ett parti schack en av spelarna förklarade: jag bryr mig icke om de vanliga »spelreglerna»? Kanske skulle det »imponera» (på de kunniga?), om tornet plötsligt började hoppa som en häst; men det skulle säkerligen omedelbart föranleda även något annat, nämligen schackpartiets avbrytande.

På samma sätt, men ännu mycket allvarligare förhåller det sig med logikens »spelregler». Schackspelets regler äro ju rent konventionella. Därför vore det tänkbart, att man komme överens om att använda andra regler — varvid givetvis de i spelet deltagande måste underkasta sig samma regler. Men om någon principiellt sätter sig över logiken, bli verkningarna förödande. Möjligheten att föra ett meningsfullt samtal med honom upphör: debatten måste avbrytas. Och här skulle man icke ens kunna överenskomma om gemensamt tillämpande av andra regler; ty därigenom skulle man få ta upp kampen mot verkligheten själv. Detta sammanhänger med att logik och saklighet äro växelbegrepp.

När professor Wingren nu dels i praxis ådagalagt sin nonchalans gentemot logiken, dels ytterligare tillfogat en principiell deklaration om sin likgiltighet för »formallogiken», frågar man sig, om vår debatt längre med mening kan fortsättas. Jag vill likväl icke avbryta den på detta stadium, då ju debatten även efter Wingrens deklaration är högst meningsfull — med hänsyn till tidskriftens läsare, vilka icke avsvurit logiken.

3. *De korrekta sakuppgifternas betydelse i debatten.*

För att en debatt skall bli meningsfull är det emellertid icke nog med att logikens »spelregler» iakttagas. Det kräves också, att de lämnade sakuppgifterna äro med verkligheten överensstämmande eller att åtminstone en tendens i den riktningen föreligger. Men även i detta sistnämnda avseende lämnar professor Wingrens framställning mycket övrigt att önska. Också här måste jag inskränka mig till att anföra blott ett par exempel

⁸ O. a. a., sid. 131.

på hur professor Wingren, när ett aktuellt läge gör det önskvärt för honom att verkligheten vore annorlunda än den är, genast är redo att *omdika* verkligheten efter sina önskningsar.

Då jag i min diskussionsinledning skulle taga upp professor Wingrens bok »Teologiens metodfråga» till kritik och visste, att efter kritiken icke mycket skulle stå kvar, framhöll jag med eftertryck, att min kritik utslutande gällde denna skrift och att hans övriga produktion borde lämnas utanför diskussionen. Hur totalt förfelad boken om Teologiens metodfråga än är, »så hindrar detta dock icke» — tillfogade jag — »att jag betraktar andra hans undersökningar såsom i åtskilliga avseenden mycket värdefulla. Jag är angelägen om att redan från början ha framhållit detta, för att icke den behandling, som här skall vederfaras hans bok om Teologiens metodfråga för mycket skall färga av sig på hans övriga produktion».⁹

Härpå svarar nu professor Wingren: »Denna relativa välvilja mot mina äldre skrifter torde biskop Nygren snarast möjligt nödgas förneka. Den är nämligen helt ogrundad, om man avvisar Teologiens metodfråga med de argument, vilka biskop Nygren nu tillgriper.»¹⁰ Var och en märker vad det är för ett intresse, som döljer sig bakom dessa ord. Professor Wingrens övriga produktion, som fått ett välvilligt omnämnande, kallas till hjälp för att hålla hans angripna bok »Teologiens metodfråga» flytande. Om man underkänner Teologiens metodfråga, så måste man underkänna *allt* vad Wingren över huvud taget skrivit, eller också, om man icke vill inlåta sig på ett sådant totalomdöme, måste man tillika godkänna Teologiens metodfråga. Sammanfattande säger Wingren: »Den som formulerat motivforskningsprogrammet och önskar se detta fullföljt, måste kritisera hela min produktion. Välvillig och accepterande kan han endast vara under en förutsättning: i den mån han rubbar sina egna positioner.»¹¹ Allt eller intet — det är Wingrens paroll, och i detta tecken hoppas han att segra. Ty vem skulle vara onyanserad nog att fälla ett sådant totalitetsomdöme, att *hela* professor Wingrens produktion saknade allt värde? Detta är ju ett verkningfullt *argumentum ad hominem*. Inom vetenskapen brukar man ju inte heller gärna sådana totalitetsomdömen. Det har hittills varit professor Wingren förbehållet att totalt utdöma andra teologers arbete och kräva

⁹ O. a. a., sid. 21.

¹⁰ O. a. a., sid. 125.

¹¹ O. a. a., sid. 126. Härtill vill jag endast foga följande anmärkning: Var har jag sagt, att jag »accepterar» professor Wingrens tidigare produktion? Det enda jag sagt är, »att jag betraktar andra hans undersökningar såsom i åtskilliga avseenden mycket värdefulla». Professor Wingren kan väl icke på allvar mena, att man ej skulle kunna erkänna värdet i en undersökning, även om man icke *accepterar* författarens ståndpunkt? Icke behöver man »rubba sina positioner» för att kunna ge erkännande åt en forskare, vars ståndpunkt man icke i allo eller ens i huvudsak delar? Tanken är underlig. Uppenbarligen ha vi här ett nytt exempel på »Cajus-slutet». Ordet »acceptera» toges här i två skilda betydelser: *dels* erkännande av ett visst värde — det är detta, som jag yttrat i förhållande till Wingrens tidigare produktion; men därav följa inga konsekvenser för »de egna positionerna» — *dels* accepterande av W:s ståndpunkt; blott i detta sistnämnda fall kunde det bli tal om att »rubba de egna positionerna». W. drar falskeligen slutsats från den senare betydelsen till den förra.

att det helt och hållet måste »undanröjas». Då han fullt och fast kan lita på att jag icke skall inlåta mig på något sådant, så kvarstår för mig — menar han — endast den andra möjligheten: att »rubba de egna positionerna» och godkänna »Teologiens metodfråga». Det är ett praktfullt antingen — eller. Det skall hjälpa professor Wingren att med ett slag bli fri från alla de mot honom riktade invändningarna.

Men hela detta resonemang vilar ju på en förutsättning, nämligen att det han har sagt i sin tidigare produktion *verkligen* i alla avseenden stämmer med vad som innehålles i hans bok om »Teologiens metodfråga». I annat fall kan ju »Teologiens metodfråga» kritiseras, utan att detta behöver draga med sig några bestämda konsekvenser för den tidigare produktionen. Som man ser, står och faller allt för Wingren i detta resonemang med om han lyckas få en absolut enhetlighet i *allt* vad han över huvud skrivit och att detta går ut på ett och detsamma, nämligen just på det som står att läsa i »Teologiens metodfråga».

Och så få vi se honom lämna en karakteristik och bedömning av sin egen produktion alltifrån början och fram till »Teologiens metodfråga». Han framställer den såsom en absolut enhetlig, uppåttstigande linje med »Teologiens metodfråga» 1954 såsom hittillsvarande kulmen. Eller med Wingrens egna ord: »*Allt* vad jag skrivit från begynnelsen 1936 mynnar ut i Teologiens metodfråga och står kvalitativt snarast under denna sin utmynnning».¹² Kursiveringen av ordet *allt* härrör från professor Wingren själv; och därmed är utsagt, att allt, restlöst allt i hans produktion stämmer överens med de synpunkter han anlagt i Teologiens metodfråga. Speciellt gäller det framställningen av *Marcion*, som ju spelar en central roll i Wingrens uppgörelse med mig: »Att Marcion överhuvud föres in i framställningen som en förnyare av urkristna element är ett missgrepp hos biskop Nygren», heter det hos Wingren.¹³ Det är detta missgrepp, som Wingren uppger sig hava bekämpat »från begynnelsen 1936», då han skrev sin Marcionuppsats. Likaledes skall han hela tiden ha bekämpat grundmotivbegreppet. Särskilt i sina undersökningar om Luther och Irenaeus skall han ha åstadkommit att »grundmotivbegreppet sönderspränges».¹⁴

Man förstår, att professor Wingren i det nuvarande läget *önskar*, att hans produktion skulle ha varit sådan, som han här beskriver den. Och så förvandlas helt behändigt hans önskebild till *påståendet*: sådan *var* verkligheten. Nu finnas ju hans skrifter »från begynnelsen 1936» kvar, så att man kan konstatera, att *verkligheten* *alls icke stämmer med önske-bilden*. För att riktigt klargöra motsatsen mellan önskebild och verklighet och för att alltså visa, hur Wingren totalt *omdiktat* verkligheten efter sina önskingar, taga vi här nedan ut ett par karakteristiska ställen ur Wingrens senaste inlägg (där ha vi den på önskingarna grundade omdiktningen) och avtrycka parallellt därmed, vad han i sina tidigare skrifter yttrat i samma sak (där ha vi verkligheten sådan den var).

¹² O. a. a., sid. 125.

¹³ O. a. a., sid. 125.

¹⁴ O. a. a., sid. 126.

Vad Wingren önskar att han skulle sagt, och därför nu påstår sig hava sagt:	Vad Wingren verkligen sagt:
<p>(Ur Wingrens senaste inlägg:)</p> <p>»Har man sett denna nödvändighet, kommer man inte på tanken att sätta kristendomens grundmotiv som rubrik över gnostikern Marcion. I sin behandling av Marcion är biskop Nygren beroende av det dekadenta slutskedet i Adolf von Harnacks författarskap. Att Marcion överhuvud föres in i framställningen som en förnyare av urkristna element är ett missgrepp som sammanhänger med att agape i sitt isolerade skick överhuvud är ett missgrepp — nämligen såsom totalbeskrivning av det karakteristiska kristna.»</p> <p>(Svensk teol. kv.skr. 1956, sid. 125.)</p>	<p>(Ur Wingrens Marcionuppsats 1936:)</p> <p>»Om man härtill lägger, att denna Guds kärlek uppenbaras i Kristus, att alla typiska erosdrag äro borta och att hela åskådningen har en tydlig udd riktad mot lagen som frälsningsväg, så blir den slutsatsen ofrånkomlig, att agapemotivet har en fast ställning hos Marcion. Och det går verkligen en ström av äkta urkristendom genom Marcions åskådning. Agapemotivet har faktiskt fått fäste hos honom och ersatt den för all hellensk fromhet karakteristiska uppåtsträvande tendensen, erostendensen. Dess destruktion av det hellenska komplexet, som vi iakttagit, är otvivelaktigt ett resultat av agapemotivets verksamma närvaro.»</p> <p>(Svensk teol. kv.skr. 1936, sid. 333 f.)</p>

Genom studium av de här ovan parallellt avtryckta texterna kan man göra en rad ganska intressanta iakttagelser.

1) Först och främst finner man, att de gå stick i stäv emot varandra. Vad som bejakas i den ena, förnekas i den andra, och vice versa.

2) Speciellt observerar man, att Wingren år 1936 opererar med eros och agapemotiven och därvid med största eftertryck hävdar, »att agapemotivet har en fast ställning hos Marcion». På »agapemotivets verksamma närvaro» återföres det, att den hellenska uppåtsträvande tendensen, erostendensen är så tillbakaträngd eller rent av obefintlig hos Marcion. »Agapemotivet har faktiskt fått fäste hos honom» — förklarar Wingren. Alla dessa uttalanden måste verka minst sagt underliga i en framställning, som enligt författarens egen förklaring skall bekämpa motivbetraktelsen. Bekämpa den — genom att själv oavbrutet göra bruk av den?

3. Av särskilt intresse är Wingrens förklaring: »Det går verkligen en ström av äkta urkristendom genom Marcions åskådning». Det var ju detta, som Wingren angriper hos mig, detta, som han betecknar såsom mitt »missgrepp». Och så påträffa vi just detta missgrepp i hans egen skrift av år 1936. Men ytterligare: man påträffar det ingenstädes hos mig. Jag har aldrig sagt och kan aldrig medgiva, att »det går en ström av äkta urkristendom genom Marcions åskådning». Tvärt om har jag i min framställning visat, hur stort avståndet är mellan Marcion och urkristendomen och att han i sin intensiva kärleksförkunnelse dock till sist förkunnar en kärlek, som *icke* är urkristendomens agape.

Nu skulle Wingren visserligen kunna säga, att han icke formulerat sin invändning mot mig så grovt. Missgreppet består blott däri, att jag framställt Marcion »som förnyaren av urkristna element». Men därmed råkar Wingren blott ur askan i elden. Ty det kan ju icke betecknas som ett missgrepp, om någon skulle konstatera, att Marcion upptagit vissa »element»

från urkristendomen. Det har han ju uppenbarligen gjort; och hur skulle det kunna vara annorlunda, så mycket som han citerat aposteln Paulus? Skulle intet urkristet element på denna väg ha kommit med? Visserligen har jag icke framställt saken under denna synpunkt. Men det vilar något groteskt över att Wingren angriper mig för att jag skildrat Marcion som representant för urkristendomen — något som jag aldrig gjort — och som korrektiv däremot hänvisar till sin egen skrift av år 1936, där dock de orden stå att läsa: »Det går verkligen en ström av äkta urkristendom genom Marcions åskådning». W. ger sig sken av att bekämpa mig, men i själva verket är det sin egen uppfattning av år 1936 han bekämpar.

4. När professor Wingren i sitt här ovan citerade inlägg gör gällande, att jag i min behandling av Marcion är beroende av Harnack, har han råkat förbise, att jag i stället byggt upp min Marcionframställning i direkt *polemik* mot Harnack. Detta framgår visserligen icke av texterna här ovan, men skall längre fram åskådliggöras genom ett liknande parallelltryck.¹⁵ Härtill bör blott läggas, att den som i detta avseende hyllar en liknande syn som Harnack är Gustaf Wingren, något som kommer att klart framgå av vårt slutkapitel med rubriken: »Professor Wingrens proton pseudos: hans marcionitiskt 'uttömnda' agapebegrepp». Ty det är med samma »uttömnda» agapebegrepp, som Harnack opererar. Detta hindrar emellertid icke Wingren att kasta om rollerna. Verkligheten är tydligen till för att omdiktas.

Så här såg det alltså ut vid »begränsningen 1936». Det kan nu ha sitt intresse att se, hur situationen är 11 år senare, i professor Wingrens bok om Irenaeus 1947. Återigen möter oss här samma motsats mellan önskebild och verklighet. I sitt senaste inlägg skildrar professor Wingren Irenaeus-boken såsom en av de skrifter, där »grundmotivbegreppet sönderspränges». Men också här är verkligheten, såsom den föreligger i boken om Irenaeus en helt annan. Se här Wingrens önskebild och verkligheten sida sid sid:

Wingrens önskebild:	Vad Wingren verkligen sagt:
<p>»Jag väljer att bearbeta <i>Irenaeus</i> och Luther, emedan dessa två ägna stort utrymme och intensiv tanke-möda åt dessa frågor och jag behandlar bäggedera så, att <i>grundmotivbegreppet sönderspränges</i>. Den som formulerat motivforskningsprogrammet och önskar se detta fullföljt, måste kritisera hela min produktion. Välvillig och accepterande kan han endast vara under en förutsättning: i den mån han rubbar sina egna positioner.»</p> <p>(Svensk teol. kv.skr. 1956, sid. 126.)</p>	<p>»Hur kan samma material få en så olika totalbedömning av olika granskare? En viktig orsak till åsiktsdifferensen i ärendet torde vara följande: man förbiser, att Gud är utgivande kärlek. Här har Anders Nygrens grundaspekt på Irenaeus något att säga oss: <i>Gud</i> står i centrum, men Gud är <i>kärlek</i>, och kärleken är sådan, att den skänker och ger ut åt en annan än sig själv — alltså kommer den ovärdiga människan därigenom 'i centrum'.» [Härtill fogar Wingren följande anmärkning:] »Nygrens totalvy över Irenaei åskådning sätter många ting i en ny belysning och <i>bringar framför allt reda och sammanhang i materialet.</i>»</p> <p>(Människan och inkarnationen enligt Irenaeus, 1947, sid. 117 f.)</p>

¹⁵ Jfr nedan, sid. 141.

Detta verkar ju snarare som en *bekännelse* till än som ett *bekämpande* av motivforskningen. Här är icke tal om dess »söndersprängande». Det bästa erkännande åt motivforskningen som kan givas, är ju det som professor Wingren här ger: att den *bringar reda och sammanhang i materialet*. Genom att tillhandahålla ett medel för vetenskapen att bemästra ett eljest svårgripbart material visar motivforskningen sin fruktbarhet. Om man fattar Wingrens tidigare produktion i sikte sådan som den *verkligen* är (icke såsom han i det polemiska läget omdiktat den), så består det ingen svårighet för mig att fasthålla vid mina tidigare välvilliga uttalanden om den, speciellt böckerna om Irenaeus och Luther.

Motivforskningen, som professor Wingren ännu i Irenaeusboken räknar som en värdefull tillgång, betraktas numera av honom såsom det mest fördärvbringande. Den betyder helt enkelt att man våldför sig på materialet.

<i>Wingrens önskebild:</i>	<i>Vad Wingren verkligen sagt:</i>
<p>»... den lancerade teologiska metoden kräver detta ingrepp och denna ändring. Kombinationen av filosofi och motivforskning <i>tvingar fram detta våld mot materialet.</i>» (»Teologiens metodfråga» 1954, sid. 134 f.)</p>	<p>»Nygrens totalvy över Irenaei åskådning sätter många ting i en ny belysning och <i>bringar framför allt reda och sammanhang i materialet.</i>» (»Människan och inkarnationen enligt Irenaeus» 1947, sid. 117.)</p>

Om professor Wingren sålunda i suverän frihet omdiktat sin tidigare produktion efter sina aktuella önskingar, så förfar han på liknande sätt med vad jag har skrivit. Därtill anser han sig tydligen berättigad, eftersom han ju bedriver »transcendent kritik». Härpå skulle man utan svårighet kunna ge en mängd exempel, illustrerade genom parallelltryck. Jag vill inskränka mig till ett enda exempel, nämligen Wingrens nyss anförda påstående beträffande mitt beroende av Harnack.

<i>Wingrens önskebild:</i>	<i>Vad jag verkligen sagt:</i>
<p>»I sin behandling av Marcion är biskop Nygren beroende av det <i>dekadenta slutskedet i Adolf von Harnacks författarskap. Att Marcion överhuvud föres in i framställningen som en förnyare av urkristna element är ett missgrepp hos biskop Nygren.</i>» (Svensk teol. kv.skr. 1956, sid. 125.)</p>	<p>»Den största svagheten i Harnacks Marciontolkning består däri, att han icke sett denna begränsning i Marcions kristendomsförståelse, utan låtit <i>hans kärleksuppfattning gälla som fullgott uttryck för den kristna kärleksåskådningen</i>. Detta har tydligen sin grund i Harnacks egen, av A. Ritschl beroende tolkning av den kristna kärlekens innebörd. <i>Men därigenom har perspektivet på Marcion blivit snedvridet.</i>» (Den kristna kärlekstanken, II, sid. 118.)</p>

Vad skall man göra, för att icke av Wingren bli betecknad som Harnack-anhängare? Det räcker tydligen icke att polemisera mot Harnack och påvisa, att »*perspektivet på Marcion blivit snedvridet*» på grund av att Harnack utgått från en felaktig tolkning av den kristna kärlekstankens innebörd under »*undanskjutande av skapelse- och domstanken*».¹⁶ Och vad skall man göra, för att icke av Wingren bli beskyldd för »missgreppet» att införa Marcion såsom förnyare av den urkristna kärleksåskådningen? Det räcker tydligen icke att polemisera mot Harnack för att han »*lätit hans [Marcions] kärleksuppfattning gälla som fullgott uttryck för den kristna kärleksåskådningen*». En sådan likgiltighet för fakta, som Wingren här dokumenterar, då han vänder varje mitt yttrande i dess raka motsats, gör att all diskussion med honom synes hopplös. Det egendomliga i saken är dessutom, att Wingren själv hyllar en liknande åskådning som Harnack angående den kristna kärlekens innebörd. Om han härvid är direkt »beroende av ... slutskedet i Adolf von Harnacks författarskap», vill jag låta vara osagt. Huvudsaken är att Wingren liksom Harnack opererar med samma »uttömnda» kärleksbegrepp.

Det är skada, att professor Wingren kommit in på denna väg — att frejdigt påstå allahanda om sin egen och andras uppfattning utan att fråga efter om dessa påståenden ha någon täckning i verkligheten. Men om verkligheten icke får vara sådan den är, utan godtyckligt ommodelleras efter vad som kan synas önskvärt i den givna situationen, så är det uppenbart, att den sakliga debatten blir till ytterlighet försvårad och, om det drives långt, helt omöjliggjord.

*

Det hittills sagda kan kort sammanfattas i följande två punkter:

1. Förutsättningen för varje meningsfull debatt är, att båda parterna i lika mån känna sig bundna av de »spelregler», som den bland alla kulturfolk vedertagna logiken innehåller. Om ena parten sätter sig över dessa och gentemot varje logisk invändning förklarar, att han icke fäster avseende vid dylika »formallogiska» invändningar, upphör möjligheten till meningsfullt samtal.

2. Förutsättningen för varje meningsfull debatt är, att man någorlunda kan lita på däri lämnade sakuppgifter. För diskussionens egen skull är det nödvändigt att upprätthålla kravet på vederhäftighet i sakuppgifterna och att alltså dessa såvitt möjligt överensstämja med verkliga förhållandet. Om detta icke iakttages, kan likaväl varje debatt — såsom meningslös — upphöra.

4. Lagen och nomosmotivet.

1. Om metoden för den följande framställningen. Hittills ha vi måst gå en lång och omständlig väg: följa diskussionen i alla dess vindlingar, från professor Wingrens angrepp i »Teologiens metodfråga» till min anti-

¹⁶ Den kristna kärlekstanken, II, sid. 118.

kritik och vidare till Wingrens försök att svara resp. undgå att svara på denna. Först mot denna bakgrund och efter genomträngandet av denna djungel ha vi kunnat nå fram till den sakfråga, som här står under diskussion. Det var nödvändigt att gå denna långa väg, ty endast så var det möjligt att konkret visa, hur det står till med kvaliteten i det wingrenska angreppet. *Det är nämligen här icke fråga om en diskussion av det vanliga slaget*, där olika uppfattningar bryta sig mot varandra och där den ene eventuellt på enskilda punkter kan ha missförstått den andre. Här är det i stället fråga om en systematisk förvanskning av min uppfattning, där professor Wingren närhelst han så önskar, låter mina ord betyda raka motsatsen mot vad de i verkligheten betyda. Utan täckning i verkligheten konstruerar han en fantasibild av vad jag skall ha sagt och drar sedan i härnad mot dessa sina egna fantasmagorier under sken av att det är min uppfattning han därmed bekämpar.

Sådana påståenden som de här ovan fällida framställer man icke utan konkret bevisning, genom parallelltryck o. s. v. Detta var nödvändigt för att rensa diskussionen från de osakliga momenten. Helt naturligt har det endast varit möjligt att ge några enstaka, men representativa exempel. Skulle man på liknande sätt gå igenom och analysera de många övriga förvanskningarna, skulle resultatet bli en avhandling i stället för ett debattinlägg. Ett fel kan ju begås på en rad, men att påvisa felet och klargöra, vari det egentligen består kräver ofta en hel utredning — och en sådan lönar sig icke längre.

I den fortsatta framställningen väljer jag därför en kortare väg: jag lämnar en positiv framställning av den omdebatterade saken, hur den är menad och hur den verkligen behandlas i mina skrifter. Sedan falla missuppfattningarna och förvanskningarna bort så att säga av sig självt.

Det är framför allt två frågor, som här träda i förgrunden: 1. Först frågan om *förhållandet mellan begreppet »lagen» och begreppet »nomosmotivet»*. Sammanblandningen mellan dessa båda begrepp har vållat stor oreda i debatten och ligger bakom Wingrens ständigt återkommande krav på att jag borde ha valt ämnet »nomos och agape» och icke »eros och agape». Nu senast upprepas detta krav i följande formulering: »När biskop Nygren nu i själva starten har valt att i sin teologi söka ange det för all kristendom grundläggande, borde han då inte konsekvent välja att behandla problemet 'nomos och agape' i stället för att behandla problemet 'eros och agape'»?¹⁷ — 2. Vidare måste det klarläggas, att jag genomgående använder begreppet agape i en annan mening än Wingren nu använder det samt att »*proton pseudos*» i *Wingrens framställning är hans marcionitiskt »uttömda» agapebegrepp*.

För att betona, att det just är dessa båda ting som äro huvudfrågorna, har jag som rubrik över detta avsnitt satt »Lagen och nomosmotivet» och över det sista avsnittet »Professor Wingrens proton pseudos: hans marcionitiskt 'uttömda' agapebegrepp». Innan frågan om »Lagen och nomos-

¹⁷ Svensk teologisk kvartalskrift 1956, sid. 123.

motivet» upptages till behandling, måste emellertid två förberedande anmärkningar förutskickas. Först: varför har jag tagit upp just problemet »eros och agape» till undersökning? Och vidare: hur förhåller det sig med agapemotivet hos Marcion?

2. *Varför problemet »eros och agape»?* Att kristendomen är »kärlekens religion» har varit allmänt känt och erkänt inom teologien — åtminstone alltsedan Augustinus' dagar. Med detta konstaterande har man menat sig ha sagt något klart och definitivt. Man har talat om »kärleken» såsom en entydig och välkärd storhet, som om det självklart skulle vara fråga om en och samma sak, närhelst ordet »kärlek» möter i kristet sammanhang. Man har med andra ord talat helt *oproblematiskt* om »kärleken», utan känsla för att därunder dölja sig väldiga problem och de största motsatser. Det som mer än något annat bidragit till att komplicera läget var den omständigheten, att den kristna förkunnelsen om Guds agape, Guds syndaförlåtande kärlek, redan från början möttes av en annan kärleks-åskådning, den från Platon utgående erosåskådningen. En blandning, en fusion, en syntes av de båda kärleksmotiven kom till stånd, och det förnämsta resultatet blev Augustinus' caritasåskådning, som övat efterverkningar icke blott under medeltiden, utan ända in i våra dagar. Här föreligger ett problem av stora dimensioner. Man kan över huvud icke diskutera den kristna kärlekstankens innebörd, om man icke analyserat och upplöst de från skilda motivsammanhang sammantvinnade trådarna. Problemet »eros och agape» är icke blott ett historiskt problem, utan också ett systematiskt nutidsproblem, såtillvida som nutidens teologiska tänkande har vuxit upp på en mark, där motivblandningen har gjort sig gällande. Motivanalysen medför därför alldeles bestämda konsekvenser för nutidstänkandet och kan just såsom sådan »giva ett bidrag till förståelsen av den kristna kärlekstankens innebörd». ¹⁸

När man fått upp ögonen för den motivblandning, som gjort sig gällande hela kristendomens historia igenom och som också präglar nutida uppfattning, blir det klart, att den främsta uppgiften är att analysera kärlekstanken med hänsyn till de däri sammantvinnade motiven. Det går icke längre att tala *oproblematiskt* om »kärleken» — »som om den kristna kärlekstankens innebörd och struktur utan vidare vore klar och entydig och tillräckligt bestämd därigenom att man rätt och slätt nämner namnet kärlek». ¹⁹

Har man stått inför dessa stora frågor och följt den fascinerande brottningen mellan eros och agape, som ofta t. o. m. med namns nämnande går igenom den kristna historien, verkar det närmast som ett kuriosum, att Wingren insisterar på att jag borde lämnat problemet eros och agape åt sitt öde och i stället sysslat med problemet nomos och agape, där ingen liknande problemgyttring föreligger. Kuriös är också hans motivering för detta yrkande: det finns intet *nödvändigt* sammanhang mellan eros och agape; därför finns det inte heller större skäl att taga upp denna under-

¹⁸ A. Nygren: Den kristna kärlekstanken, I, 1930, sid. 5.

¹⁹ O. a. a., sid. 5.

sökning. I verkligheten förhåller det sig ju tvärt om: just därför att eros och agape ursprungligen och principiellt icke ha något med varandra att göra men icke desto mindre under historiens lopp blivit så intimt förbundna med varandra att de knappast kunna skiljas åt²⁰ — just därför är det så nödvändigt att lösa isär trådarna, som godtyckligt samman-tvinnats. Hur skulle man utan en sådan analys kunna säga ett enda klart ord om den kristna kärleken, då själva det begrepp man använder är oklart, en mixtur av urkristna och hellenistiska drag? I själva verket har jag från en synpunkt sett icke valt ämnet »eros och agape». Kristendomens faktiska historia och det teologiska läget gjorde ämnet ofrånkomligt.

Nu konstaterar professor Wingren att man »helt släppt motivforskningens vokabulär»²¹ och tillägger om motivforskningen: »med den arbetar *ingen*»,²² och menar, att detta från motivforskningssynpunkt måste vara nedslående. Men detta är ett misstag. Motivforskningen består icke i en viss vokabulär, den är icke en skolriktning, där alla säga samma ord. (Därför är det så felaktigt att tala om »lundateologien» såsom en skolriktning: en sådan finns icke och har aldrig funnits). Just i sin kamp för att nå fram till en uppfattning av det kristna budskapets centrala innebörd är Wingren själv inne på motivforskningens linje, även om han icke vet det och icke vill veta av det. Motivforskningens mening är icke att uppställa några skolmeningar, utan att göra de skenbart enkla och klara, men i verkligheten komplexa och diffusa grundbegreppen problematiska. Och vad särskilt det kristna kärleksbegreppet beträffar är situationen dess bättre den, att numera praktiskt taget *ingen* teolog längre talar helt oproblemiskt om »kärleken», såsom man gjorde vid sekelskiftet.

Egenartat är också det resonemang, där »totalbeskrivning av kristendomen» och »en monografisk uppgift» ställas emot varandra.²³ Wingren finner det egendomligt, att jag kan hävda *dels* att lagen är med såsom ett nödvändigt moment i agape, *dels* att jag speciellt behandlat problemet »eros och agape». I det förra vill han se ett påstående att jag givit en »totalbeskrivning av kristendomen» (något sådant påstående föreligger ju icke!), i det senare vill han se en »flykt in i den monografiska defensivpositionen». I så fall begynte denna »flykt» redan 1930. I förordet till *Den kristna kärlekstanken, I*, hade Wingren kunnat inhämta hur härmed förhåller sig. Förordet börjar med att framhålla, att agape står i den kristna trons centrum. Undersökningen har alltså med det centralt kristna att göra. Men detta betyder ju icke, att den åtar sig att lämna någon allsidig utredning. Motsatsen är klart utsagd genom bokens undertitel »Eros och Agape». Till yttermera visso understrykes problemets begränsning i fortsättningen av förordet: »I främsta rummet riktar sig vår uppmärksamhet på de omvandlingar, den kristna kärlekstanken undergått på grund av sitt sammanträffande med den antika kärleksuppfattningen, som vi kunna benämna med det platoniska uttrycket 'eros'». ²⁴ Det är bedrövligt

²⁰ O. a. a., sid. 8.

²¹ Svensk teologisk kvartalskrift 1956, sid. 128.

²² O. a. a., sid. 129.

²³ O. a. a., sid. 123.

²⁴ *Den kristna kärlekstanken, I*, sid. 3.

att behöva avgiva »förklaring» över en sak, som är klart angiven såväl på bokens titelblad som på dess första sida. Varför icke låta en bok vara vad den är och vad den själv utger sig för att vara? Varför nödvändigt pådikta den avsikter och syften, som ej kunna beläggas ur den själv? Varför dessa krampaktiga försök att få fram något konstigt? Saken är ju i och för sig enkel.

Professor Wingrens framställning kulminerar i en grandios kontrastmålning: kontrasten mellan de otroligt uppblåsta anspråk, med vilka min bok om »Eros och Agape» framträder och det otroligt begränsade i dess verkliga innehåll. Så heter det hos Wingren: »Det är enligt min mening en vetenskaplig olycka med ödesdigra verkningar för framtiden, att detta begränsade verk kommit att omges med falska universella anspråk, vilka det inte på minsta sätt kan motsvara. En enkel kontrastering av två motiv i västerländsk idéhistoria har därmed skjutits i förgrunden med en ensidighet, som direkt försvårar det teologiska arbetet.»²⁵ De uppblåsta anspråken äro fabricerade av Wingren. Ju mer de kunna blåsas upp, desto verkningsfullare blir kontrasten. Men så gäller det å andra sidan också att få »detta begränsade verk» att krympa ordentligt samman. Här kommer Wingren riktigt i tagen med sin omdiktning av verkligheten. Han *önskar*, att boken och dess problem skulle vara mer begränsade än de äro, och så *påstår* han att så är fallet. Om han hade sagt att boken är dålig, ytlig, underhaltig, hade han icke behövt befara något bemötande. Men när han i stället karakteriserar den med orden: »en enkel kontrastering av två motiv i västerländsk idéhistoria», så måste man fråga: Varför denna omdiktning av verkligheten? Helt behändigt och med ett enkelt penndrag *undanröjer Wingren här den ena hälften av den kristna idéhistorien*. Eller menar Wingren verkligen att problemet »eros och agape» endast är ett problem i västerländsk idéhistoria? I själva verket har ju problemet sin ursprungliga förankring förnämligast i österlandet; och det är en högst intressant historia att se, hur problemet, när det flyttas över till västerlandet, undergår allahanda förändringar, emedan man icke där kände de grekiska ord, som dolde sig bakom debatten på österländsk mark. Allt detta bekymrar icke Wingren. 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.

3. *Agapemotivet hos Marcion?* Frågan om agapemotivets ställning hos Marcion har av professor Wingren ställts i centrum för vår diskussion. Hur förhåller det sig med denna fråga?

Vill man ge en korrekt framställning av situationen, måste man säga två ting, vilka båda äro lika viktiga. Om ettdera utelämnas, blir bilden falsk.

Först måste det sägas, att Marcion stått under avgörande inflytande av

²⁵ Svensk teologisk kvartalskrift 1956, sid. 124 f.

Pauli agapeförkunnelse och av dennes kamp mot en nomistisk kristendomsuppfattning. Utan Pauli agapeförkunnelse hade Marcion aldrig kommit att placera Guds kärlek så i centrum för sin kristendomstolkning, som verkligen är fallet. Och härtill kan läggas, att ingen inom de första kristna århundradena kämpat så lidelsefullt som han för att kärleken skall få vara det översta och allt avgörande. Men detta är blott ena sidan av saken.

För det andra måste man nämligen fråga sig: hurudan är den kärlek som han förkunnar? Är det verkligen Nya Testamentets agape? På denna fråga måste svaret bli ett avgjort nej. En närmare analys av hans kärlektanke visar nämligen, att han tömt den nytestamentliga agapetanken på väsentliga moment. Om svaret på den första, historiska frågan blir, att Marcion stått under avgörande inflytande av den nytestamentliga kärlektanken, så visar den systematiska analysen, att han så väsentligt omformat den nytestamentliga kärleken, att den kärlek, han förkunnar, icke längre har rätt att kallas agape i Nya testamentets mening.

Efter detta schema är min framställning av Marcion uppbyggd.

1) Framställningen börjar med att konstatera, vilket överväldigande intryck Marcion mottagit av den nytestamentliga agapeförkunnelsen: »Det första intrycket man får, då man från apologeterna och gnostikerna nalkas Marcion, är otvivelaktigt detta: äntligen en, som förstått huru absolut nytt kristendomens budskap är; äntligen en, som jämväl haft blick för vari det nya innerst består. I högstämda ord kan Marcion skildra den gudomliga kärlekens under.»²⁶ Med utgångspunkt härifrån bekämpar han både judisk nomism och vissa former av hellensk erosåskådning.

2) Därefter följer den systematiska analysen av Marcions kärlektanke. Den begynner med orden: »Av den föregående framställningen kunde det se ut, som om man hos Marcion mötte en absolut fulltonig agapeförkunnelse, vilken visste att nedbryta alla skrankor».²⁷ Därefter går det vidare: »Emellertid är detta endast ena sidan av saken. Å andra sidan är Marcions agapeförkunnelse behäftad med alldeles bestämda begränsningar, och dessa äro så betydelsefulla och djupt ingripande, att man rent av måste ifrågasätta, om det som han förkunnar verkligen är agape.»²⁸ Och därefter följer påvisandet av att Marcion uttömt Nya testamentets agape på väsentliga delar av dess innehåll, och att han alltså icke kan betecknas som representant för den nytestamentliga agapeåskådningen. Tvärt om ställas Nya testamentet och Marcion i min behandling i skarp kontrast mot varandra: »Marcions kategori är 'den främmande', Nya testamentets kategori är 'syndaren'».²⁹ »Det som skiljer människan från Gud är för urkristendomen hennes skuld, för Marcion i främsta rummet hennes elände.»³⁰ »Därigenom att kärleks- och domstanken sålunda isoleras från varandra . . . har agapetanken förflackats till allmän altruism.»³¹ Marcions slutliga motsats mot

²⁶ Den kristna kärlektanken, II, 1936, sid. 108.

²⁷ O. a. a., sid. 115.

²⁸ O. a. a., sid. 116.

²⁹ O. a. a., sid. 117.

³⁰ Ibm.

³¹ O. a. a., sid. 117 f.

Paulus konstateras med följande ord: »Att han ej kunnat tillägna sig korsets agape i dess paulinska innebörd är emellertid påtagligt».³² Hur skulle Marcion kunna tala om agape, om Guds syndaförlåtande kärlek i Nya testamentets mening, då han icke känner 'syndarens' och 'skuldens' kategori, då domstanken är utesluten och då han står främmande för »korsets agape»?

För den vanlige läsaren torde denna framställning vara enkel och klar. Professor Wingrens framställning visar, hur även det enkla kan göras konstigt. Han skildrar de båda stadierna i min utredning under följande form: »1. *En tes hos biskop Nygren: Marcion har agapemotivet*» ... »2. *En annan tes hos biskop Nygren: Marcion har icke agapemotivet.*»³³ Läsaren märker genast den förgrovande omtolkningen. Denna röjer sig redan i uttryckssättet att »ha agapemotivet» resp. att »icke ha agapemotivet» — alldeles som om agapemotivet skulle vara något som man kan gå omkring och *ha* resp. *icke ha*. Det är skada, att Wingren inte håller sig närmare till mina uttryck, ty när han skall säga det med egna ord blir det ofelbart förvanskning, förgrovning, trivialisering. Läsaren märker också, att de båda »teserna» icke äro mina, utan få stå för professor Wingrens räkning.

Det finns också åtskilligt som tyder på att det som Wingren nu draperar såsom en uppgörelse med mig i själva verket är hans uppgörelse med sig själv och med motsägande drag i Wingrens egna arbeten. Vi kunna här bringa i åtanke vad Wingren säger i sin Marcionuppsats 1936: »... så blir slutsatsen ofrånkomlig, att agapemotivet har en fast ställning hos Marcion. Och det går verkligen en ström av äkta urkristendom genom Marcions åskådning. Agapemotivet har faktiskt fått fäste hos honom.» Och i överensstämmelse härmed kan Wingren tala om »agapemotivets verksamma närvaro» hos Marcion.³⁴

Som rubrik över de här anförda uttalandena av professor Wingren skulle man måhända kunna sätta: »1. *En tes hos professor Wingren: Marcion har agapemotivet*». Men då skulle man genast få tillfoga, »2. *En annan tes hos professor Wingren: Marcion har icke agapemotivet*». Ty i sitt sista inlägg framhåller han ju med skärpa, att man icke borde komma på tanken att sätta agapemotivet som rubrik över gnostikern Marcion, och tillfogar: »Att Marcion överhuvud föres in i framställningen som en förnyare av urkristna element är ett missgrepp».³⁵ På detta Wingrens vacklande bedömning av Marcion passa formuleringarna »Marcion *har* agapemotivet — Marcion *har icke* agapemotivet» lika bra som de passa illa på min framställning.

4. *Lagen och nomosmotivet*. I mitt tidigare inlägg har jag utförligt belyst skillnaden mellan de båda begreppen »lagen» och »nomosmotivet» och visat, att de ej få förblandas med varandra. Professor Wingren har icke gått in på denna min kritik; han bara låtsar som om den icke funnes till

³² O. a. a., sid. 121.

³³ Svensk teologisk kvartalskrift 1956, sid. 38.

³⁴ Jfr parallellschemat ovan sid. 139. ³⁵ *Ibm.*

och går ohämmat vidare i att kasta begreppen om varandra under påstående att jag gör på samma sätt. Efter att ha riktat denna formella anmärkning mot min terminologi, fortsätter Wingren: »Om jag vore intresserad för dylika lekar, skulle jag lätt kunna mot biskop Nygren rikta anmärkningar av formell natur på denna punkt. När jag avstår därifrån, beror detta på att en läsare trots biskop Nygrens glidande terminologi lätt förstår vad biskop Nygren menar, ifall läsaren nämligen är intresserad för *saken*.»³⁶ Samtidigt som Wingren gör gällande att läsaren »lätt förstår» vad jag menar, röjer han emellertid, att åtminstone han själv icke förstått något därav. Ty hade han förstått det, hade han icke kunnat fortsätta med sina sammanblandningar, ej heller hade han kunnat från vad som är sagt om lagen draga några slutsatser till nomosmotivet och omvänt (enligt felslutet »Cajus»). På samma gång som jag hänvisar till min tidigare utredning,³⁷ vilken i grunden innehåller allt vad som behöves i denna fråga, vill jag än en gång söka att så enkelt som möjligt klargöra skillnaden mellan »lagen» och »nomosmotivet».

Lagen kan icke i egentlig mening kallas »bakgrunden» för agape. Naturligtvis är det intet som hindrar att man talar om hur kärlekstanken framträder mot lagens bakgrund o. s. v., men därvid måste man alltid ha klart för sig, att sambandet mellan lagen och agape är vida intimare än vad som kommer till uttryck medelst ordet »bakgrund». Lagen är nämligen själv ett nödvändigt led i agapes sammanhang. Den ingår såsom ett ofrånkomligt moment däri. Om Gud icke vore den Helige, om han icke vore lagens Gud, så vore han icke heller syndaförlåtelsens Gud; ty förlåtelsen är förlåtelse av synd, och synd är icke synd i djupaste mening, den är icke skuld utan lagen: »Synd tillräknas icke där ingen lag finnes» (Rom. 5: 13).

Nomosmotivet eller »*lagiskheten*» kan däremot med rätta betecknas som *bakgrunden* för agape. Det var mot den senjudiska lagiskhetens bakgrund, mot det fariseiska nomosmotivets bakgrund, som agape först framträdde. Och även i fortsättningen är det, som om denna bakgrund behövdes, för att agape skall framträda i hela sitt djup, i sin paradoxala innebörd. De som klarast och mäktigast framställt vad agape, vad Guds syndaförlåtande kärlek är, äro Paulus och Luther. Om dem båda gäller, att denna bakgrund föreligger. Fariséen Paulus och munken Luther ha båda varit inne på nomosmotivets väg, på »lagrättfärdighetens» väg. Båda ha betraktat lagen såsom frälsningsväg, och lagen som frälsningsväg är just = nomosmotivet. Men de hade icke blott varit inne på nomosmotivets väg, det karakteristiska för båda var, att de dragit konsekvenserna av nomosmotivet såsom inga andra. Men därför blir det också en sådan klarhet över deras agape- och nådeförkunnelse. Både vid framställningen av Paulus och vid framställningen av Luther har jag därför varit angelägen om att teckna deras agapeåskådning mot denna utpräglade personliga nomosbakgrund.³⁸

³⁶ Svensk teologisk kvartalskrift 1956, sid. 131.

³⁷ O. a. a., sid. 30—33.

³⁸ För Paulus' vidkommande jfr Den kristna kärlekstanken, I, sid. 79—83, där under rubriken »Agapetanken i Pauli religiösa livsutveckling» lämnas en utförlig skildring just

Här kan lämpligen en anmärkning tillfogas beträffande »lagens» resp. »nomosmotivets» *nödvändighet* för agapemotivet. Uttrycket är, såvitt jag kan erinra mig, icke mitt, men jag kan förbinda en god mening därmed, varvid blott måste observeras, att »nödvändigheten» i de båda fallen får en något olika innebörd. Att »lagen» måste vara med i agapes sammanhang ligger ju i öppen dag, då den ingår såsom ett nödvändigt moment i agape. Också detta har noga framhävts i min framställning. Där är lagen *med* alltifrån början.³⁹ Agape är = Guds syndaförlåtande kärlek. Såsom sådan vänder den sig just till syndare, till dem som stå under Guds lags dom. Den som tar bort detta moment, förvanskar agape. Här är Marcion det stora exemplet på hur det går, när lagen skiljes ut. Därför är just där rätta platsen att behandla »lagens» nödvändighet — men här är det, väl att märka icke fråga om nomosmotivets nödvändighet. Denna senare nödvändighet är av psykologisk art: den som icke av egen erfarenhet känner den nomistiska inställningen har svårt att ge agapetanken dess djupaste och klaraste uttryck. Det är detta som framhålles i min jämförelse mellan Paulus och Johannes. Den nomistiska bakgrunden ger Paulus möjlighet att med en helt annan skärpa fixera agapetankens innebörd.⁴⁰

Här är det lämpligt att parentetiskt inskjuta några ord om den wingrenska myten, att agapemotivet enligt min mening skulle vara »renare hos Luther än i Nya testamentet». Något sådant har jag aldrig gjort gällande. Vid framställningen av Nya testamentet har jag som tillbörligt är riktat uppmärksamheten på de olika nyanserna hos de nytestamentliga författarna. De utgöra intet grått enahanda, utan var och en har haft sitt alldeles särskilda bidrag att giva till den kristna kärlekstankens belysning. Det är Johannes och icke Paulus som präglat formeln »Gud är agape». Det är Paulus, som givit agapetanken dess skarpaste tillspetsning. Johannes har givit agape en speciell värme och innerlighet o. s. v. Var och en har sålunda lämnat väsentliga bidrag till tolkningen av den kristna kärlekens innebörd. Man märker skillnaden dem emellan, då man längre fram i historien möter motivblandningen. Dess representanter ha betydligt större svårigheter med Paulus, varemot de med förkärlek anknyta till Johannes med hans mjukare formuleringar. Det är detta som givit mig anledning att tala om »uppmjukning». Hos Luther möter oss icke någon sådan uppmjukning. Han har sett vart motivblandningen leder. Han ser därför som sin upp-

av den nomistiska bakgrunden. Under rubriken »Klosterkampen och contritio» tecknas på liknande sätt nomosbakgrunden hos Luther (jfr Den kristna kärlekstanken, II, sid. 511 ff.). Med detta för ögonen måste det väcka förvåning, när Wingren skriver: »I den stora framställningen av Nya testamentet i 'Den kristna kärlekstanken' finns icke en rad om lagen såsom nödvändig bakgrund för agape. Och i kapitlet om Luther finns icke heller en rad om lagen såsom nödvändig bakgrund för agape» (Svensk teologisk kvartalskrift 1956, sid. 39). Om Wingren hölle isär begreppen »lagen» och »nomosmotivet», kunde detta vara formellt rätt; ty i själva verket framställes »lagen» icke som bakgrund — den är mer än så. Men Wingren menar tydligen, att det icke står något om »nomosmotivets» som bakgrund (jfr »Teologiens metodfråga», sid. 133: »intet står att läsa i Nygrens bok om nomos såsom nödvändig bakgrund»), och det är detta som är falskt, liksom det är falskt att »lagen» skulle vara utelämnad i min framställning.

³⁹ Svensk teologisk kvartalskrift 1956, sid. 30 f.

⁴⁰ Den kristna kärlekstanken, I, sid. 115, 122; jfr sid. 80—83.

gift att i likhet med Paulus skärpa och tillspetsa agapeförkunnelsen. Men detta betyder icke, att agapemotivet är »renare» hos Luther. Att såsom Wingren kräva, att Luther på varje punkt skall transponeras tillbaka till det nytestamentliga läget och att han icke får ha lärt något av de mellanliggande stadierna med deras motivblandning, röjer ett ohistoriskt betraktelsesätt. — Själva den debatt, som nu pågår mellan professor Wingren och mig, kan erbjuda en belysande parallell. När jag genom de wingrenska missförstånden föranletts att på vissa punkter noggrannare fixera vad som redan är sagt i »Den kristna kärlekstanken», så betyder detta icke att jag framställer min uppfattning »renare» — ty jag säger fortfarande exakt detsamma — men väl mera preciserat och skärpt på grund av de mellankomna missförstånden. På samma sätt med Luther: han hämtar fram vad Nya testamentet säger, men skärper och preciserar det gentemot senare förvanskningar. Åter visar det sig att, när Wingren utbyter mina uttryck mot andra, också meningen totalt förvandlas. När jag säger »uppmjukning», så är det just fråga om att motivet blir mjukare, men däremot är det icke tal om »renare» eller »mindre rent».

Efter denna parentes återvända vi till huvudtemat, nämligen till frågan om de båda begreppen »lagen» och »nomosmotivet». Genom den föregående utredningen torde det ha blivit klart, att det här är fråga om två skilda begrepp, som icke få sammanblandas. Professor Wingren sammanblandar dem och använder dem fullkomligt om varandra, och han påstår, att jag gör sammaledes. Vilken vikt professor Wingren tillmäter denna fråga — det är ju i själva verket på detta påstående hans kritik vilar och med det hans kritik står eller faller — visar följande uttalande: »I en riktig känsla av var faran hotar söker biskop Nygren nu 1956 hävda, att han alltid skilt begreppen 'nomos' och 'lagen' åt. Att jag blandar dem skulle rentav vara ett nytt exempel på min förkärlek för felslutet quaternio terminorum. Detta biskop Nygrens påstående om sin egen terminologi är, som jag ovan antydde, helt ohållbart.»⁴¹ Om frågan nu 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. Det räcker icke med ursäkten, att han icke är »intresserad för dylika lekar».⁴² Nu skall jag emellertid befria Wingren från besväret att verkställa en sådan analys genom att själv här nedan verkställa den. Vad frågan gäller är alltså: har jag i min framställning i »Den kristna kärlekstanken II» skilt mellan dessa båda begrepp »nomos» och »lagen» — eller har jag använt dem om varandra? Här bör ett objektiva svar kunna ges, ty denna skrift föreligger ju och har icke undergått någon förändring genom de olika upplagorna.

I. Frågan om »nomos» blir aktuell vid skildringen av »det nomistiska inslaget i den efterapostoliska kristendomstolkningen».⁴³ Inledningsvis be-

⁴¹ Svensk teologisk kvartalskrift 1956, sid. 131.

⁴² Ibm.

⁴³ Den kristna kärlekstanken, II, sid. 33.

handlas där frågan om »Gamla testamentets inflytande».⁴⁴ Först påpekas då den därmed förbundna risken för glidning i nomistisk riktning — en risk, som ingalunda blott var en teoretisk möjlighet, utan som framträder såsom en påtaglig verklighet hos apologeterna och ännu mera utpräglat hos Tertullianus. Dessa exempel visa, att det verkligen fanns en risk för framhämmandet av nomistiska drag ur Gamla testamentet. Det var vid dessa risker man anknöt, då man för ett par årtionden sedan riktade angrepp mot Gamla testamentet. Gentemot en dylik uppfattning riktar jag i mitt arbete två invändningar. Den här ifrågakommande tankegången introduceras med följande ord: »Nu förhåller det sig emellertid så, att anknytningen till Gamla testamentet i två avseenden varit av allra största betydelse *just för upprätthållandet av agapetanken*».⁴⁵ För det första påpekas, att »*det är Gamla testamentet som ger den [urkristendomen] nyckeln till att förstå Kristus*».⁴⁶ Det är samma tanke, som jag sedermera utfört och närmare motiverat i min skrift om »Kristus och hans kyrka» 1955. — Min *andra* huvudinvändning mot den berörda uppfattningen gick ut på att själva nomosmotivet kan bidra till att skärpa uppfattningen av agape. Då Wingren i sin kritik tar sin utgångspunkt just i detta ställe, vill jag här avtrycka det i sin helhet, så att varje läsare konkret kan se vad det är fråga om.

»Men härtill kommer *för det andra*, att eliminerandet av Gamla testamentet, även där det sker direkt i agapemotivets eget intresse, gärna drar med sig ett försvagande av den kristna kärlekstanken. Agape framträder ursprungligen mot det gammaltestamentliga nomosmotivets bakgrund, och det är som om den ständigt skulle behöva denna bakgrund för att icke förlora något av sitt allvar och djup. Agape är till sin natur en omvärdering. Den är ett övervinnande av nomos, och den existerar endast i denna spänning. Att undanskaffa spänningen och sålunda förvandla agape från aktuell omvärdering till en ny bestående värdeordning, blir i grunden det samma som att upphäva den. Gentemot denna fara står Gamla testamentet på vakt. Det förhindrar att den för agape nödvändiga spänningen någonsin upphör. Särskilt genom uppgörelserna med Marcion fick man upp blicken för denna sida av Gamla testamentets betydelse.

Detta är alltså situationen för de första århundradenas kristendom. Å ena sidan måste man för agapemotivets egen skull fasthålla vid förbindelsen med Gamla testamentet. Å andra sidan utgjorde denna förbindelse en ständig fara för agapetankens omböjning i nomistisk riktning. Inom den efterapostoliska tiden har man ej kunnat avvärja denna fara. I stället för att låta nomos vara bakgrunden och det som tillika upphäves genom Guds agape låter man nomos bli det ledande motivet och inordnar agapetanken inom dess ram.»⁴⁷

⁴⁴ O. a. a., sid. 33—37.

⁴⁵ O. a. a., sid. 35.

⁴⁶ *Ibm.*

⁴⁷ Den kristna kärlekstanken, II, sid. 36 f.

Den som med uppmärksamhet tar del av det här anförda citatet, ger omedelbart akt på följande förhållanden:

1. Utgångspunkten för hela resonemanget är det för ett par årtionden sedan påyrkade »eliminierandet av Gamla testamentet». Sålunda hade särskilt Harnack gjort gällande, att det var en olycka — kanske till att börja med oundviklig — för kristendomen, att den knöts samman med Gamla testamentet. Den ständigt återkommande invändningen utgick ifrån att detta med nödvändighet måste medföra en omböjning av kristendomen i legalistisk och nomistisk riktning. Gentemot detta hänvisade jag till att nomosmotivet kan ha och faktiskt alltifrån begynnelsen haft även en helt annan för agapetankens klarhet gynnsam verkan — om nämligen nomosmotivet får vara »*bakgrunden och det som tillika upphäves genom Guds agape*». Från början framträder den kristna agapetanken mot den senjudiska, fariseiska nomismens bakgrund (så hos Jesus själv). Det var denna motsatsställning, som gav agapetanken dess skarpaste tillspetsning (Paulus). Och även i den fortsatta historien upprepas något liknande (Luther). De här inom parentes angivna exemplen äro icke uttryckligen omnämnda i citatet, utan äro här insatta för att visa dess konkreta mening. Det är alltså oberättigat att utan vidare vilja »eliminera Gamla testamentet» för att på så sätt vinna en skarpare och klarare uppfattning av agapes innebörd. Tvärt om står Gamla testamentet på vakt mot den nära till hands liggande förvanskningen av agape, varigenom den förvandlas »till en ny bestående värdeordning». Gamla testamentet — och detta gäller även i dess nomistiska tolkning — är sålunda en hjälp att fasthålla vid agapes innebörd av »aktuell omvärdering». Men förutsättningen för att nomosmotivet skall kunna fylla denna funktion till förmån för agapetanken är givetvis att den endast är »bakgrunden och det som tillika upphäves genom Guds agape». Får nomosmotivet däremot ledningen, blir följden ofrånkomligt att agape omböjes i nomistisk riktning. Det är detta senare som inträder i den efterapostoliska tiden: »I stället för att låta nomos vara bakgrunden och det som tillika upphäves genom Guds agape låter man nomos bli det ledande motivet och inordnar agapetanken inom dess ram.»

2. Det är skada, att professor Wingren icke läst detta stycke i dess sammanhang och givit akt på vad som där avhandlas. Hade han gjort detta, hade han bevarats från sina »logiska» konstruktioner ut ifrån ett lösrückt och mistolkat citat. *Nödvändigheten* att taga upp problemet »nomos och agape», gärna med undanskjutande av problemet »eros och agape», vill han deducera fram ur min framställning. Men hur det förhåller sig med denna »nödvändighet» borde professor Wingren ha kunnat inhämta av de här gång på gång mötande restriktiva uttrycken (restriktionerna framhäver jag här genom kursivering): »... att eliminierandet av Gamla testamentet, även där det sker direkt i agapemotivets eget intresse gärna drar med sig ett försvagande av den kristna kärlekstanken. Agape framträder ursprungligen mot det gammaltestamentliga nomosmotivets bakgrund, och det är som om den ständigt skulle behöva denna bakgrund för att icke förlora något av sitt allvar och djup.» Menar professor Wingren att det är med sådana ord — »gärna» och »som om» — som man inför en logisk

nödvändighet? I och för sig har jag icke så mycket emot att det i detta sammanhang talas om »nödvändighet», blott man fasthåller vid att det är en nödvändighet av psykologisk art, såsom ovan blivit utfört. Det är i detta sammanhang och under detta förtecken som de av Wingren lösruckta orden om att agape innebär övervinnandet av nomos och att den existerar endast i denna spänning, höra hemma. Det är det sista och mest tillspetsade argumentet mot såväl Marcions som Harnacks »eliminering av Gamla testamentet», ty för båda är det gemensamt att de »förvandla agape från aktuell omvärdering till en ny bestående värdeordning» men därmed också i grunden upphäva agape. Mot detta står Gamla testamentet på vakt.

3. Om läsaren efter denna kommentar återvänder till det här ovan avtryckta citatet, torde dess sammanhang och syfte vara klart. Men därmed är också en annan sak — och den i detta sammanhang avgörande — omedelbart klar: *I detta stycke är det från början till slut fråga om »nomosmotivet», däremot icke om »lagen».*

II. Om i det ovan behandlade citatet frågan gällde nomosmotivet, så möter oss i Marcionkapitlet frågan om *lagen*.

För att läsaren skall kunna bilda sig en egen uppfattning, vill jag också här först avtrycka det omdiskuterade stället och sedan kommentera det.

»I likhet med Paulus vet han [Marcion], att lagens frälsningsväg är en falsk frälsningsväg och att lagen i denna funktion blivit helt antikverad och avskaffad genom Kristus. Men härav drar han vidare den slutsatsen, att det följaktligen överhuvud taget icke mer skall vara något tal om lagen. 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. 'Genom lagen kommer kännedom om synden' (Rom. 3: 20), och först mot syndens bakgrund uppenbarar sig den gudomliga kärleken i sitt paradoxala djup, såsom verklig agape. När denna sida av saken försummas, medför detta ovillkorligen en förflackning av agapetanken; syndaförlåtelsens evangelium undanskjutes, och kvar står endast — 'das Evangelium der armen Seele'.»⁴⁸

Härnedan några kommenterande anmärkningar till detta citat.

1. Det är nästan ofattbart, att professor Wingren med dessa ord framför sig kunnat undgå att se, att »nomosmotivet» och »lagen» representera två alldeles skilda begrepp, som ej få sammanblandas med varandra. I de första raderna av det anförda citatet äro de ju ställda så hårt och distinkt emot varandra, som gärna är möjligt. Först talas det om att Marcion av Paulus lärt, »att lagens frälsningsväg är en falsk frälsningsväg och att *lagen i denna funktion* blivit helt antikverad och avskaffad genom Kristus.» Lagen såsom frälsningsväg är = »nomos», »lagiskheten», den nomistiska, legalistiska inställningen eller »nomosmotivet». Att Marcion

⁴⁸ O. a. a., sid. 123.

i likhet med Paulus avvisar denna nomism, däri ligger intet fel. »Men» — och därmed komma vi till *det andra*, nämligen till frågan om »lagen» — »härav drar han vidare den slutsatsen att det följaktligen icke mer skall vara något tal om *lagen*»; och detta är Marcions stora grundfel. Han har »gjort försöket att förvandla agape från aktuell omvärdering till en ny bestående värdeordning». Men därför är den kärlek han förkunnar icke längre agape. Då han ur agape utstöter lagen, så omintetgör han på samma gång agape själv. Ty »genom lagen kommer kännedom om synden» (Rom. 3: 20), och först mot syndens bakgrund uppenbarar sig den gudomliga kärleken i sitt paradoxala djup, såsom verklig agape. När denna sida av saken försummas, medför detta ovillkorligen en förflackning av agape-tanken; syndaförlåtelsens evangelium undanskjutes.»

Ofta kan ju en missuppfattning ge anledning till att man förtydligar och preciserar sin framställning. Men ännu sedan jag fått möta professor Wingrens missuppfattningar på denna punkt kan jag icke finna, hur man skulle uttrycka saken enklare och tydligare än vad som här skett. *Från början ställas »nomos» och »lagen» emot varandra*. Med rätta bekämpar Marcion *nomosmotivet*, men falskeligen drar han den slutsatsen, att också *lagen* måste bort. Det sätt, varpå Marcion förde sin kamp mot *nomos*, var alltså av den art, att det »endast kunde gå ut över agapetanken själv».

2. Om läsaren efter denna kommentar återvänder till det här ovan avtryckta citatet, torde dess syfte och sammanhang vara klart och entydigt. »Nomos» och »lagen» stå skarpt emot varandra. Agapes förhållande till dem är totalt olika. Förhållandet mellan »nomos» eller »lagiskheten» å ena sidan och agape å den andra är strängt antitetiskt. Så icke med förhållandet mellan agape och »lagen». I fri anslutning till Pauli ord i Rom. 3: 31 skulle man kunna uttrycka skillnaden så: Göra vi *nomos* om intet genom agape? Svar: ja! — Göra vi *lagen* om intet genom agape? Bort det! Vi göra tvärtom *lagen* gällande. Men därmed är också en annan sak — och den i detta sammanhang avgörande — omedelbart klar: *I kritiken av Marcion är det fråga om lagen, däremot icke om nomosmotivet*.

3. Professor Wingren har bett mig göra medgivanden »om egna brister och ofullgångna ansatser, olösta uppgifter, oklara punkter». Han har emellertid icke gjort det lätt för mig att efterkomma denna begäran. Ty de invändningar som han framställt bero på så uppenbara missförstånd, att ett medgivande på samma gång skulle betyda en karikering av min uppfattning. På en punkt skulle jag emellertid kanske ha uttryckt mig försiktigare, om jag vid nedskrivandet hade kunnat ana, hur mina ord skulle misstolkas. Det gäller satsen: »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». Det är icke själva denna sats, utan den däri innehållna hänvisningen till det ställe, där samma fråga tidigare behandlats, som är det ömtåliga. *Av allt att döma är det denna sidohänvisning som förvillat professor Wingren* och givit honom föreställningen att vad som på sid. 36 f. är sagt om »nomos» skulle vara identiskt med vad som på sid. 123 är sagt om »lagen». Det heter hos pro-

fessor Wingren: »Om man läser sidorna 36 f. och 123 tillsammans, märker man snart, att termerna 'lagen' och 'nomos' blandas om varandra och ingalunda hållas isär, såsom biskop Nygren nu efteråt vill göra gällande». ⁴⁹ Ja, om man läser dessa sidor »tillsammans» och icke ger akt på att det är skilda ting, som på dem avhandlas. Det gemensamma för de båda ställena, som gör att en hänvisning skett från det senare stället till det förra, är ju avvisandet av tanken på agape som »en ny bestående värdeordning». Men detta avvisande, som sker i två skilda sammanhang, på sid. 36 f. i samband med »nomos», på sid. 123 i samband med »lagen» kan naturligtvis icke tagas till intäkt för att »lagen» och »nomos» skulle vara ett och det samma. Den som med eftertanke läser dessa sidor »tillsammans» finner ju tvärtom, att det är *olika* frågor, som där behandlas. Så länge professor Wingren håller på rätten att göra denna sammanblandning och sedan med hjälp av sin quaternio terminorum tar detta till utgångspunkt för sin kritik, kunna vi aldrig träffas, och hans kritik kan icke heller träffa min framställning.

*

Till sist ett kort ord om min behandling av Luther. Också här kan jag hänvisa till mitt tidigare inlägg ⁵⁰ samt till vad som ovan är sagt om den personliga nomosbakgrunden för Luthers åskådning. ⁵¹ Det återstår blott att med några ord belysa frågan om »lagen» hos Luther. Professor Wingren skriver: »I kapitlet om Luther finns icke heller en rad om lagen såsom nödvändig bakgrund för agape». ⁵² Det behöver väl knappast än en gång erinras om det oegentliga i att tala om lagen såsom »bakgrund» för agape. Lagen hör ännu mera oupplösligt samman med agape, den ingår som ett nödvändigt moment däri, och är därför alltid tillstädes, där agape är. Här hämnar det sig, att professor Wingren sammanblandar »lagen» och »nomos», ty om »nomos» gäller det, att den är »bakgrund» för agape. Nu söker professor Wingren lagen såsom bakgrund, men finner den icke där han söker den — av den enkla anledningen, att *lagen icke utgör bakgrunden, utan står i förgrunden*.

Omväxlande med påståendet, att »lagen» fattas i min framställning av Luther, ställer professor Wingren det tämligen liktydiga påståendet, att tanken på agape som »aktuell omvärdering» saknar plats i min Lutherframställning. ⁵³ Här måste jag bekänna, att jag icke förstår, hur professor Wingren läst min bok. En av huvuduppgifterna i dess Lutherframställning är nämligen just att visa, att agapetanken brutit igenom hos Luther *just som en aktuell omvärdering*, en omvärdering, som icke grundlägger någon ny bestående värdeordning. Eller vilka föreställningar förknippar professor Wingren med tanken »simul justus et peccator», om den icke får

⁴⁹ Svensk teologisk kvartalskrift 1956, sid. 124.

⁵⁰ O. a. a., sid. 32 f.

⁵¹ O. a. a., sid. 149 f.

⁵² O. a. a., sid. 39.

⁵³ Teologiens metodfråga, sid. 135 f.

betyda en »aktuell omvärdering»? »Simul justus et peccator» proklamerar icke blott den »dagliga syndaförlåtelsen», utan låter varje moment i den rättfärdiggjorda människans liv vila på Guds aktuella syndaförlåtelse. Även de heligas bästa gärningar äro ingenting annat än synder inför Gud, vilka behöva hans förlåtelse. Kan agape såsom »aktuell omvärdering» uttryckas kraftigare än genom dessa Luthers tankar? Och dessa har jag utförligt framställt. Till yttermera visso har jag — för att riktigt säkra dessa tankar — präglat den kanske i första ögonblicket frapperande formeln, att *vår gemenskap med Gud icke vilar på helighetens, utan på syndens basis.*⁵⁴ I varje ögonblick övervinnes vår synd och skuld av Guds syndaförlåtande nåd. Och likväl uppger professor Wingren, att han icke läst en rad om dessa ting i min Lutherframställning. Är det männe så, att han icke känner igen problemen annat än när de möta i de traditionella klichéerna?

5. *Professor Wingrens proton pseudos: hans marcionitiskt »uttömda» agapebegrepp.*

Det är något högst otillfredsställande med en diskussion, där de båda parterna icke kunna förstå varandra och aldrig mötas. Det är icke svårt att se, hur den andre misstar sig på varje punkt, och kanske är det icke heller svårt att objektivt påvisa, att så är fallet. Men det kvarstår alltid såsom en gnagande fråga: varpå beror det egentligen, att varje sak på detta sätt blir vanställd, så att man icke känner igen den, utan måste säga: *så var det i varje fall icke menat?*

Om det är fråga om förvanskningar och feltolkningar på enstaka punkter, kan man rätta till dem och gå vidare. Är *alltsammans* förvanskat, måste man söka efter en gemensam orsak till detta. Ser man på sin omgivning genom glasögon, som bryta ljuset på felaktigt sätt, så blir varje sak man ser på vanställd och förvirrad.

Då jag gärna skulle vilja uppnå någon ömsesidig förståelse, har jag tänkt ganska mycket över frågan: vad är det som gör att professor Wingren fattar varje uttalande av mig helt annorlunda än jag menat det? Här måste finnas någon *proton pseudos*, ett redan vid utgångspunkten föreliggande fel, som sedan i fortsättningen determinerar professor Wingrens uppfattning och drar med sig alla de andra felaktigheterna i hans framställning. Om man närmare undersöker denna fråga, visar det sig också, att det finns en sådan felkälla. Denna avslutande framställning skall just ägnas åt att klargöra, var denna felkälla är belägen.

Meningsskiljaktigheten mellan professor Wingren och mig kan kort sammanfattas på följande sätt:

Min tes är: *Agape, Guds syndaförlåtande kärlek, är kristendomens grundmotiv.* Detta betyder, att Guds syndaförlåtande kärlek är själva hjärtpunkten och centrum i det kristna budskapet. Tag bort detta, och den kristna förkunnelsen, det kristna budskapet, evangelium förlorar sin inne-

⁵⁴ Den kristna kärlekstanken, II, sid. 503—509.

börd och mening. Agape, Guds syndaförlåtande kärlek är *articulus stanti: et cadentis ecclesiae*.

Det är denna min tes, som Gustaf Wingren angriper och bestrider. Emot den ställer han sin tes: *Agape, Guds syndaförlåtande kärlek är icke kristendomens grundmotiv*. Agape får icke ensamt betecknas som det centrala i det kristna budskapet. Man får med andra ord icke säga »sola agape». Endast om man till agape fogar ännu något *annat*, nämligen lagen eller nomos, når man fram till en rätt beskrivning av evangeliets innebörd. För att få fram kristendomens centrala mening måste man kombinera agapemotivet med nomosmotivet. Men just denna kombination av två konkurrerande grundmotiv visar, att man måste låta själva begreppet »grundmotiv» falla.

För att komma till rätta med denna motsats oss emellan är det tydligen nödvändigt att närmare bestämma innebörden i begreppet agape. Och då blir det omedelbart klart, att vi operera med två skilda agapebegrepp: jag hyllar det *nytestamentliga*, Gustaf Wingren det *marcionitiska* agapebegreppet. Ur denna grundläggande motsats härleda sig alla de övriga punkterna, där vi icke kunna komma överens. Den närmaste uppgiften måste därför bli att analysera de båda motsatta agapebegreppen och visa, till vilka skilda konsekvenser vi föras från vardera utgångspunkten.

För mig har det stått som en självklar sak, att man vid framställningen av den kristna kärlekstanken måste taga sin utgångspunkt i *det nytestamentliga agapebegreppet*. Men det nytestamentliga agapebegreppet är det *uppfyllda*, det *fulltoniga* agapebegreppet: eftersom agape betyder icke blott »kärlek» i all allmänhet, utan just »Guds syndaförlåtande kärlek», bevisad oss genom Kristi självutgivelse — detta som jag vid framställningen av Paulus uttryckte med namnet »korsets agape» — eftersom agape i Nya testamentets mening är fyllt av allt detta, och eftersom samtliga de däri ingående tonerna alltid måste klinga med, kunna vi karakterisera den nytestamentliga agapetanken såsom det »uppfyllda» och »fulltoniga» agapebegreppet. Här är både lagen och synden och Guds dom över synden med, så visst som det utan lag icke finns någon synd och utan synden icke någon syndaförlåtelse. Agape betyder just »Guds syndaförlåtande kärlek», den kärlek, som skänker den under lagens dom och under Guds vrede stående syndaren Guds förlåtelse.

Om det nytestamentliga agapebegreppet är det uppfyllda och fulltoniga agapebegreppet, så kan däremot *Marcions* betecknas såsom det *uttömda* agapebegreppet.⁵⁵ Då han talar om Guds kärlek, kan han visserligen göra bruk av en mängd väsentliga drag ur det nytestamentliga agapebegreppet, och han gör detta med en intensitet, som visar hur mycket just dessa drag betytt för honom. Men samtidigt är det andra väsentliga drag, som han utstött ur kärlekens sammanhang. Framför allt gäller ju detta skapelsen och lagen, vilka han tillskriver den lägre skaparguden. Men en agape-

⁵⁵ Det bör kanske framhållas, att uttrycket »det fulltoniga» agapebegreppet användes i mitt arbete »Den kristna kärlekstanken», 1936 såsom beteckning för den nytestamentliga agapetanken i dess motsats mot den marcionitiska agapetanken och alltså icke tillskapats nu i polemiskt syfte.

tanke, ur vilken lagen är avlägsnad är, såsom vi ovan sett, icke längre Nya testamentets agape. Här måste vi i stället tala om ett »uttömt» agapebegrepp; det är tomt på en väsentlig del av sitt innehåll.

Utgår man nu vid sin behandling av den kristna kärlekstanken från det marcionitiskt uttömda 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 uttömda agapebegrepp och yrkar på att agape måste kompletteras med något annat, som ursprungligen saknas däri. Men om Marcion under förra hälften av 100-talet missuppfattade 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 uttömda 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 *uttömda* 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 sumera 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 uttömda agapebegrepp, men sedan underkänna agape såsom kristendomens grundmotiv och kräva att agape skall kompletteras med något annat (nomos). I uppfattningen av vad agape är står man då kvar på Marcions ståndpunkt, och i den allmänna kristendomstolkningen (agape + nomos) slår man in på Tertullianus' väg. Men här måste det sägas: *vestigia terrent*. Tertullianus' nomistiska kristendomstolkning är i lika hög grad som Marcions kristendomstolkning en förvanskning.⁵⁶ Det avgörande ordet mot Marcion har sagts icke av Tertullianus, utan av Irenaeus. »Tertullianus riktar sitt angrepp mot Marcion väsentligen ut ifrån nomosmotivet, Irenaeus ut ifrån agapemotivet.»⁵⁷ Ty Irenaeus' huvudinvändning mot Marcion är, att denne genom att utstöta skapelsen och lagen »skamlöst nedsatt» och förminskat Gud och Guds agape.⁵⁸ Irenaeus fasthåller vid Nya testamentets agape i dess fulltonighet och visar, att Marcion *uttömt* detta, samt att det, när Marcion talar om kärleken, i verkligheten icke är agape i Nya testa-

⁵⁶ Jfr Den kristna kärlekstanken, II, 1936, sid. 134—141, som framställer »Tertullianus' kamp mot agapetanken».

⁵⁷ O. a. a., sid. 191.

⁵⁸ O. a. a., sid. 195.

mentets mening han talar om. I min framställning har jag anslutit mig till Irenaeus, professor Wingren åter gör gällande, att Tertullianus' väg är den rätta.

Utgår man däremot från det nytestamentliga, uppfyllda och fulltoniga agapebegreppet, så blir det totalt meningslöst att därtill vilja summera något annat, det må vara lagen eller nomos. Agapetanken i Nya testamentet innesluter ju med nödvändighet lagen, och den utesluter med nödvändighet nomosmotivet.

Jag har så utförligt dröjt vid denna fråga, icke därför att jag till varje pris vill upprätthålla en av mig uppställd tes, utan emedan jag i Wingrens motsatta tes spårar något som är *analogt med judaisternas kamp mot Paulus' förkunnelse av »Kristus allena» och katolicismens kamp mot Luthers tal om »tron allena»*. Det är intet ovanligt i kyrkans historia, att man, då evangelium kompromisslöst framställes, gör gällande att »lagen» är bortglömd. Så fick Paulus taga ställning till frågan: »göra vi alltså lagen om intet genom tron?» och tillbakavisa den med orden: »Bort det! Vi göra tvärt om lagen gällande» (Rom. 3: 31). Och när Luther förkunnade »rättfärdiggörelsen av tron allena», fick också han höra, att han försummade lagen.

När Paulus och Luther göra gällande människans »rättfärdiggörelse av tron allena», så är det i grunden proklamerandet av *agape allena*. »Rättfärdiggörelsen av tron allena» är »articulus stantis et cadentis ecclesiae». Detta kan med andra ord uttryckas så: *Agape, Guds syndaförlåtande kärlek, är kristendomens grundmotiv — agape allena.*