

KYRKA OCH STAT I SVERIGE EFTER REFORMATIONEN

AV PROFESSOR SVEN KJÖLLERSTRÖM, LUND

I.

För jämnt 100 år sedan utkom i vårt land två skrifter, som behandlade samma ämne, som skall bli föremål för överläggningar vid detta möte.¹ Den ena var författad av dåvarande ecklesiastikministern, sedermera ärkebiskopen Henrik Reuterdahl, den andra av domprosten i Göteborg, sedermera biskopen över Lunds stift J. H. Thomander. Utgångspunkten för de båda författarna var densamma. Båda voro ense om att stat och kyrka i Sverige voro identiska. »Stat och kyrka äro hos oss ett», konstaterar den sakligt objektive Reuterdahl, medan Thomander på sitt mera agitatoriska språk skriver: »Sverige har en statskyrka i strängaste mening; den är cesareopapistisk, den är en statsanstalt. Det evangeliskt-lutherska prästerskapet är Sveriges rikets huskaplaner.» Från den gemensamma utgångspunkten dra de båda antagonisterna helt olika slutsatser. Reuterdahl förklarar, att det skulle vara både ohistoriskt och oförnuftigt att vilja »göra staten till ett och kyrkan till ett annat». Thomander däremot menar, att det är nödvändigt att så mycket som möjligt skilja dessa båda storheter åt. Det politiska, det borgerliga och det kommunala utgjorde ett särskilt område av det mänskliga samhället och borde skiljas från det religiösa.

Med striden mellan Reuterdahl och Thomander började på allvar debatten om kyrka och stat i vårt land. Före 1800-talets ingång såg man på detta problem med helt andra ögon än nu. Reformatorerna kände inte begreppet stat i vår mening och ett så vanligt och ständigt brukat uttryck som den svenska kyrkan förekommer mycket sällan före 1800-talet. Före denna tid använde man uttryck som rikets religion, landets religion, vår

¹ Föredrag vid Lunds stifts prästsällskap, sept. 1952.

rätta religion eller Guds kyrka och församling i Sverige. Det har visserligen ofta sagts, att statskyrkan infördes i Sverige på Uppsala möte 1593, ja t. o. m. på Västerås riksdag 1527 och att kyrkan i samband därmed utplånades som självständigt samfund och inleddes i statens verksamhet och sedan dess representeras av staten. Gustav Vasa hade visserligen nog så höga tankar om sig själv, men han nöjde sig dock med att tillskriva sig äran av att ha gjort slut på de tu herreskapen i landet d. v. s. på dualismen mellan en världslig och andlig statsordning, som under medeltiden tävlat om makt och auktoritet. Själv karakteriserade han sig som »den heliga kristliga trons överste beskärmare». Detta betydde inte, att kyrkan förvandlades till en statsinrättning eller att den upphörde att vara en självständig organisation. Detta kunde den vara även med konungen som »trons beskärmare». Enligt Melanchthons och de svenska reformatorernas mening var överheten kyrkans *främste* medlem, och det var dess plikt att framför andra främja kyrkans bästa. Det nya i den reformatoriska åskådningen var emellertid något annat.

2.

Enligt reformatorernas uppfattning styr Gud världen genom två olika regementen, ett andligt och ett världsligt. I det andliga möter han människorna med sitt frälsningsbudskap, i det världsliga med lag, men båda äro ett uttryck för Guds vilja och båda äro lika nödvändiga. Genom det andliga regementet vill Gud göra människorna till kristna och genom det världsliga vill han uppehålla rätten, den yttre ordningen och freden. Härvid brukar Gud helt olika medel: ordet och svärdet. Ordets tjänare är prästen, svärdets är överheten. Men både präst och överhet äro Guds tjänare. Dessa båda regementen få emellertid inte sammanblandas. Kristus får inte göras till en ny Moses. Det världsliga regementet duger inte, då det gäller frågor om människans frälsning och salighet. Därför är allt tvång uteslutet i det andliga regementet, medan det måste användas i det världsliga. Under reformationstiden skrevos inte heller några kyrkolagar, utan kyrkoordningar, d. v. s. inga tvångsföreskrifter utan ordningsföreskrifter. Den svenska KO av 1571 har också som motto: »Låten allting ärliga och skickliga tillgå», och den betonar, att kyrkans dom inte »går på någon människas liv, lekamen, gods eller ägor». Däremot är det över-

hetens plikt att se till att Guds ord »må fritt och obehindrat predikat varda», att kätteri och falsk lära utrotas, att mened, svordomar, förtal och förakt för evangeliet straffas. De svenska Vasaregenterna visste dock, att det fanns gränser för det världsliga regementet, och 1565 förbjöd Erik XIV de i landet boende kalvinisterna att tala illa om Gud, hans heliga ord och om sakramenten, men han tillät dem att förbli vid sin tro, enär han inte kunde råda över deras samveten. Samma motivering för en begränsad religionsfrihet möter också i Gustav II Adolfs konungaförsäkran 1611.

Under religionskrigens tid blev det emellertid allt svårare att försvara en religiöst motiverad religionsfrihet, och under tiden efter Gustav Adolfs död och fram till 1809 kom talet om att överheten inte ägde att råda och regera över någons samvete att på ett betänkligt sätt skjutas i bakgrunden och ingick inte före 1809 i någon konungaförsäkran eller regeringsform. Det var i stället en annan princip, som kom att spela desto större roll och med tiden bli rikets främsta fundamentallag.

Vid Uppsala möte 1593 skall ordföranden ha avslutat förhandlingarna med de välkända orden: »Nu har Sverige blivit en man och alla ha vi en herre och Gud.» Detta åter och åter citerade uttalande utgjorde ända fram på 1800-talet det eftersträvansvärda idealet ur både kyrklig och politisk synpunkt. Innebörden i det citerade yttrandet kan sammanfattas i orden *enhet i religionen, unitas religionis*. I Sveriges första grundlag, regeringsformen av 1634, börjar den första paragrafen: »Medan enighet i religionen och den rätta gudstjänsten är den kraftigaste grundvalen till ett lovligt, samdräktigt och varaktigt regemente», skola alla bekänna den rena evangeliska läran.

Bestämmelsen om enhet i religionen och om religionen som det innersta samhällsbandet eller den kraftigaste grundvalen för regementet, stod kvar i våra regeringsformer ända fram till 1809, trots de växlande statsformerna, och behärskade det allmänna tänkesättet långt fram på 1800-talet. Samma år som Reuterdahls och Thomanders skrifter utkommo, skrev en av 1800-talets mera betydande statsmän och politiker, J. A. von Hartmansdorff: »Ännu mindre än ett tillfälligt bolag kan vara utan bolagsregler, som utgöra grunden för dess samverkan och bestånd, ännu mindre kan samhället umbära ett gemensamt rättesnöre för sina medlemmars inbördes förhållanden. Detta rättesnöre kan icke vara den yttre världsliga

lagen, medan den inre andliga är högre.» För Hartmansdorff var detta rättesnöre Svenska kyrkans bekännelse. Trosbekännelsen utgjorde för honom den kärna, kring vilken samhällen bildas, och enheten i religionen var det starkaste värdet mot alla samhällsupplösande faktorer.

Så länge kyrka och stat betraktades som en enhet, religionen som samhällets innersta grundval och det världsliga regementet som en Guds ordning och som Guds eget regemente, existerade inte problemet kyrka och stat i vår mening. Frågeställningen var en helt annan än dagens. Striden fördes inom kyrkan eller om man så vill inom staten, inom den enhet, som kyrka och stat utgjorde, och stridsfrågan var denna: Vilken andel i kyrkoregementet eller kyrkostyrelsen bör tillkomma vart och ett av de tre stånden i samhället: överhetsståndet, läroståndet och hushållsståndet eller lekmännen i gemen. Här om hade man olika meningar, och problemet löstes olika under olika tider och i olika länder.

3.

I de evangelisk-lutherska kyrkorna i Tyskland avskaffades med reformationen biskopsämbetet, och med tiden trädde furstarna i de medeltida biskoparnas ställe. Fursten blev summus episcopus och innehade det yttre kyrkoregementet. Först revolutionen 1918 gjorde slut på furstarnas summeepiskopat, och reformationens hemland kunde också få evangeliska biskopar. I Sverige blev förhållandet ett annat. Även hos oss har visserligen teorien om konungen som summus episcopus spelat en viss roll särskilt under 1800-talet, men ingen svensk författning tilldelar konungen denna titel. I Sverige bibehölls nämligen episkopatet och därmed var föreställningen om en högsta biskop, en summus episcopus, egentligen omöjliggjord. Bibehållandet av episkopatet blev också av största betydelse för vår kyrka, och striden inom kyrkostyrelsen har oftast stått mellan episkopatet och lekmännen. Som kyrkans främste medlem kom givetvis överheten att härvid spela en viktig roll. Ofta har det varit överheten, som ivrat för att bereda lekmännen ett ökat inflytande i kyrkostyrelsen. Både Gustav Adolf, Axel Oxenstierna och drottning Kristina arbetade sålunda för att få till stånd en av präster och lekmän sammansatt kyrklig överstyrelse, ett s. k. consistorium generale. Avsikten med denna överstyrelse eller detta centralorgan (ett sådant som nu även SYPF arbetar

för!), var emellertid inte att minska utan att öka överhetens makt inom kyrkan och skapa en biskoparna överordnad och kontrollerande myndighet eller som Johan Stiernhöök en gång uttryckte saken en »suprema jurisdictio såväl in ecclesiasticis som secularibus». Motståndarna till ett sådant centralorgan ha alltid hävdad, att det i första hand åligger prästerna att föda men också att regera Guds församling. Idealet angavs av Johannes Rudbeckius med följande ord: »Så har ock Guds församling alltid dessa ärender befallt prästerna, så att när någon oreda har sig yppat i Guds församling, ha de genom koncilier, synoder och prästmöten det rättat.» Den gamla medeltida sockenförfattningen utgjorde enligt biskoparna grundvalen för lekmännens representation i kyrkan.

Försöken under 1600-talet att bereda lekmännen ökat inflytande i kyrkostyrelsen strandade. I stället blev det prästeståndet vid riksdagen med biskoparna i spetsen, det s. k. rikskonsistoriet, som blev kyrkans viktigaste organ. Som högsta instans i utomordentliga fall tänkte man sig kyrkomötet med representanter även för lekmannastånden. Med det kungl. enväldet under 1600-talets sista och 1700-talets första årtionden övergick emellertid kyrkostyrelsen i konungens hand. Nu förbjöds rikskonsistoriet, och KL av 1686 nämner inte något om ett kyrkomöte, vilket naturligtvis inte hindrade konungen från att sammankalla ett sådant om han ville. Det har allt sedan frihetstidens och liberalismens dagar varit tradition att i mörka färger teckna det karolinska enväldet, då kyrkostyrelsen uppgick i statsstyrelsen och kyrkan, som det brukar heta, förlorade sin frihet och självständighet och prästerskapet degraderades till kungl. ämbetsmän. I verkligheten var det karolinska enväldet en storhetstid i vår kyrka. Den enhetlighet, som ännu idag trots allt präglar vår kyrka är liksom dess organisatoriska fasthet och slutenhet ett arv från denna tid. 1686 års KL utgör ännu alltjämt grundstommen i kyrkans författning och alla försök, som gjorts att skapa en ny, ha strandat. De kyrkliga böckerna från denna tid ägde på sina håll mycket högt anseende ännu under 1800-talet, trots att de ersatts av nya, och 1703 års bibelöversättning avlöstes först 1917.

I samband med enväldets fall och tillkomsten av frihetstidens författning gjorde pietisterna ett försök att få till stånd ett av präster och lekmän sammansatt kyrkligt centralorgan fast utan resultat. På ledande episkopalt håll glädde man sig visserligen åt den återvunna politiska fri-

heten, men denna frihet fick inte utsträckas till kyrkoväsendet. Den historiskt framvuxna kyrkoförfattningen hade utgjort det starkaste värdet kring religionens enhet och renhet, och en förändring skulle kunna medföra de allvarligaste konsekvenser. Resultatet av författningsreformen vid frihetstidens början blev, att fyrståndsriksdagen trädde i den enväldiga konungens ställe. Hade riksdagen tidigare varit Kungl. Maj:ts organ, blev det nu tvärtom. Riksdagen blev även kyrkans representation och var det fram till 1865. Då varje stånd endast hade en röst, kunde alltså lekmännen överrösta prästeståndet i en kyrklig fråga, såvida denna inte var av privilegienatur. Thomander framhöll också vid ett tillfälle, att riksdagens tre lekmanstånd hade laglig makt att ifråga om psalmbok, kyrkohandbok och katekes besluta en underdånig skrivelse, som stred mot alla riksdagsprästernas enhälliga mening. Det bör även tilläggas, att i de nya privilegierna sockenstämman erhöll vidgade befogenheter och blev en viktig faktor i kyrkans liv. Under den tid då riksdagen även utgjorde kyrkans representation, ägde den definitiva sammansmältningen mellan kyrka och stat rum. Kyrka och stat blevo ett. Kyrkliga och borgerliga angelägenheter avgjordes på sockenstämman lika väl som i riksdagen. De kyrkliga frågorna angingo alla och intresserade alla. Hos församlingens lärare, »vigde och kallade till att bevåra läran», som det hette redan under 1600-talet, låg dock oftast avgörandet; kyrkoherdens röst vägde tyngst på sockenstämman och prästeståndets i riksdagen, och dessa röster borde vara lekmännen »till god rättelse». Så var det också. Det nära sambandet mellan kyrka och stat karakteriserades av psalmsångaren C. M. Franzén med dessa ord:

Ett äkta par är stat och kyrka
 Och ouplösligt är dess band.
 Vid hennes hjärta han får styrka
 Och hon får trygghet vid hans hand.

Tegnér sjöng 1840:

Som hjärtat uti mänskokroppen
 i staten kyrkan inbyggd är.
 I stela massan är hon Anden,
 dess själ, dess liv hon innebär.

Den Tegnériska slutsatsen förnekades dock av många, och Franzén hade med bävan och oro frågat:

Vad Gud befallte sig förena
Skall det bli skilt av mänskobud?

Detta var omkr. 1850 den stora frågan. Somliga menade, att det enda konsekventa och riktiga vore att fullständigt upplösa det omaka och för kyrkan mycket olyckliga äktenskapet, medan andra åter höllo före, att det räckte med en skilsmässa till säng och säte; andra åter försvarade det bestående.

Vad var nu den viktigaste orsaken till kravet på skilsmässa och vem bär huvudansvaret för den utveckling, som började under 1850-talets senare hälft? Problemet kan här endast antydast.

4.

Med skärpa hade reformationens män hävdad, att den världsliga överheten var vårdare av lagens *båda* tavlor, »custos utriusque tabulae», och att det sålunda ålåg den att beivra förseelser även mot de tre första buden i dekalogen. Straffbestämmelser mot sådana förseelser intogos också i missgärningsbalken i 1734 års lag. Det sista utslaget av denna överhetens »custodia utriusque tabulae» blev den s. k. sakramentslagen, antagen av riksdagen och sanktionerad av Kungl. Maj:t 1855 som ett tillägg till den nyssnämnda missgärningsbalken. Anledningen var denna. På 1840-talet hade de s. k. norrlandsläsarna börjat hålla egna nattvardsgångar, döpa sina barn och kräva rätt till vigsel utan föregående nattvardsgång, när de inte kunde godkänna de nya kyrkliga böckerna från seklets början utan önskade förbli vid de gamla från enväldets dagar. Sakramentslagen föreskrev nu straff på 300 dalers böter för den lekman, som döpte eller utdelade Herrans nattvard och 50 daler för den som mottog sakramentet av en lekman. Lekmännens sakramentsförvaltning hade härmed i lag förbjudits och kriminaliserats.

Reaktionen mot sakramentslagen blev ganska våldsam och från hela det liberala Sverige höjdes kravet på ökad religionsfrihet; reformations-tidens föreskrifter om att konungen inte ägde rätt att tvinga någons samvete drogås åter fram, och uttalanden av Luther och Melanchthon citera-

des i tal och skrift. »Kristi evangelium kan icke och skall icke vara en världslig lag», skrev Thomander, och en tidning underströk, att den evangeliska kyrkan inte längre kunde i staten se sin beskyddare och vårdare utan tvärtom sin förföljare. Omslaget kom också mycket snart, och redan 1858 började man att riva de skyddsmurar, som under århundraden byggts upp för att skydda enheten i landets religion. Sedan dess har raseringsarbetet pågått oavbrutet, och alla s. k. kyrkliga tvångslagar ha undan för undan upphävts. Arbetet gjordes så grundligt, att när den nya religionsfrihetslagen antogs, kunde en talare i riksdagen framhålla, att den som utträder ur den svenska kyrkan befriar sig endast från skenet av ett tvång. Den frihet, man en gång kämpat för, då dop och nattvardsgång, kyrklig vigsel och kyrklig jordfästning voro obligatoriska, var redan förverkligad, då den nya religionsfrihetslagen utfärdades. Vad som återstod var att anpassa föråldrad lag till nutida uppfattning.

Det torde knappast kunna råda någon tvekan om att till de faktorer, som bidragit till den kyrkliga enhetsstatens upplösning och tvångslagarnas avskaffande, hör reformatörernas krav, att den världsliga överheten icke äger rätt att tvinga någons samvete enligt Luthers princip: »Ingen kan eller skall tvingas till tro. Detta står varken i kejsarens eller påvens makt.» Viktigare torde dock vara en annan faktor, som inte kan ledas tillbaka till reformationen utan till den katolske filosofen Cartesius och naturrätten.

Genom Cartesius' lära om att kroppsligt och själsligt äro helt och hållet artskilda lades grunden till ett nytt tänkesätt, som kom att få vittgående konsekvenser. I enlighet med naturrätten ansåg man snart nog staten vara en inomvärldslig inrättning, en korporation av människor och inte såsom reformatörerna menat en gudomlig stiftelse. Någon religiös uppgift tillkommer inte denna stat, vars enda mål är *salus publica*. Staten behöver dock religionen och tillåter t. o. m. flera religionssamfund. Kyrkan fattas nämligen som en förening inom staten. Hand i hand med statens sekularisering gick rättens. Rätt och sedlighet, brott och synd, skildes åt, och i stället för den lutherska läran om lagen som ett uttryck för Guds vilja trädde rätten, och dess grundval hette tvång. Med den mer eller mindre starkt pietistiska kristendomsåskådningen följde uppfattningen, att religionen inte hade något att skaffa med det världsliga och politiska livet. Kristendomen hörde till människans inre liv och hade intet med politik

att göra. Redan under 1700-talet var den stora emancipationen från kristendomen i full gång och påverkade utvecklingen i vårt land. Det är sålunda ingen tillfällighet, att man i 1809 års regeringsform strök den gamla föreskriften om enhet i religionen och gudstjänsten som den kraftigaste grundvalen för ett varaktigt regemente. I stället för Gud, har någon sagt, sattes den allmänna opinionen. Samtidigt kunde man emellertid i den berömda sextonde paragrafen föreskriva, att konungen inte ägde rätt att tvinga eller låta tvinga någons samvete. Istället skulle han »skydda var och en vid en fri utövning av sin religion, så vitt han därigenom icke stör samhällets lugn eller allmän förargelse åstadkommer».

Med regeringsformen av år 1809 skapades förutsättningarna för den följande utvecklingen. På 1820-talet började man tala både om statsreligionen och om statskyrkan, och ett årtionde senare var kritiken mot den bestående ordningen i full gång, samtidigt med att amerikansk frikyrklighet på allvar började sin propaganda i landet. I Amerika hade som bekant kyrka och stat radikalt skilts åt, och detta ideal fick även ivriga förespråkare i vårt land.

5.

Den avgörande kyrkliga kritiken mot förhållandena i Sverige kom från Thomander, landets främste representant för allt nytt, som rörde sig i tiden, politiskt lika väl som kyrkligt. Kyrkans olycka, alla hennes fel och brister berodde enligt Thomander på sammanblandningen av religiöst och politiskt eller kyrkligt och kommunalt-borgerligt. Biskoparna voro visserligen politiskt durkdrivna herrar, men inte ens halva antalet hade ådagalagt några teologiska insikter. De hade stort politiskt inflytande, men huru många biskopar ha vi, frågade Thomander, »vilkas omdömen är hört i andliga mål». Felet med biskoparna, »ämbetsmannaväldets självskrivna målsmän», var deras självskrivnenhet i riksdagen, varigenom de tvingades att ligga i »nästan ständigt delo med världens människor om denna världens lumpenheter». Riksdagsprästerna hade fått sina uppdrag inte därför, att de vore de kyrkligaste utan därför att de vore »med världsliga ärender och mål mest bekanta». Följden av biskoparnas och riksdagsprästernas politisering hade blivit, att de kyrkliga ärendena sattes i efterhand och bagatelliserades i riksdagen. Resultatet för kyrkan hade

blivit andlig likgiltighet och indifferentism å ena sidan, religiös fanatism och sekterism å den andra. Sådan var situationen under det världsliga påvedömet i Sverige omkring 1850 enligt Thomander.

Det program, som Thomander i detta läge framlade var detta: Skilj ut allt borgerligt-kommunalt, allt politiskt från kyrkan och överlämna detta till statliga och kommunala myndigheter men skapa samtidigt självständiga och mera kyrkliga organ för kyrkliga ärenden. Dessa få inte sammanblandas med en mängd andra, »som världens människor anse viktiga eller viktigare», såsom förhållandet var både i sockenstämman och i riksdagen; enligt en riksdagsprost var riksdagen den sämsta tänkbara representationen för kyrkan. För kyrkans ärenden fanns det inte någon hedersplats, ja inte ens »en särskild skräpvrå». Thomanders paroll var därför, att kyrkan för handläggandet av sina egna angelägenheter måste ha »sin särskilda plats, sin särskilda tid och sina särskilda målsmän». Detta särskiljande var för Thomander A och O. Det innesluter hela hans kyrkoprogram.

I praktiken innebar detta, att sockenstämman skulle delas i en kyrklig och en kommunal, de kyrkliga frågorna skiljas från riksdagen och förläggas till ett särskilt kyrkomöte och prästerna frigöras från sådana »världsliga bestyr, som lämpligen kunna av andra tjänstemän eller kommunalmyndigheter förrättas». Från den världsliga lagen borde alla kyrkliga straff, främst skampålen och kyrkoplikten avlägsnas och från kyrkolag allt som kunde överlätas till världsliga myndigheter såsom frågor rörande sjukvård och fattigvård, folkundervisning samt äktenskap och trolovningar.

Thomanders kyrkliga emancipationsprogram hade emellertid en gräns. Thomander ville inte helt upplösa sambandet mellan kyrka och stat. Skilsmässan skulle endast gälla säng och säte. I detta hänseende var Thomander konservativ och insåg det värde, som låg i det gamla talet om enhet i religionen. Statspåvedömet hade visserligen sina olägenheter, men fördelarna var »oberäkneliga» skriver han och tillfogade: »Trosbekännelsens enhet inom ett land medför oskattbara fördelar som en kyrkostat bör noga akta sig för att i oträngt mål förspilla, fördelar för statslivet, för umgängeslivet och för familjelivet.» Därför var allmän religionsfrihet »ett av de mest obetänksamma steg, statsmakterna kunde vidtaga». Följden skulle endast bli, att »en påvisk befolkning skulle växa upp som

svampar ur jorden». Religionsfrihet var för Thomander största möjliga frihet inom statskyrkans ram både för den enskilda individen och för den enskilda lokalförsamlingen. Av samma mening som Thomander var för övrigt både Peter Wieselgren och P. G. Ahnfelt, medan H. B. Hammar och alla frikyrkliga och snart även de politiskt radikalare krävde en fullständig skilsmässa mellan kyrka och stat. I sin förtrytelse över Thomanders ståndpunktstagande skrev Hammar: »Vi kunna icke annat än yttra vår smärtsamma förvåning över att en man med så djup blick, så omfattande lärdom och en så levande övertygelse om evangelii eviga sanning kan famla i ett så tjockt mörker i denna enkla fråga och så nästan på slump framkasta sina tankar.»

Thomanders långt syftande emancipationsprogram möttes av ett ganska kompakt motstånd från ledande kyrkligt håll. Hela kritiken kan sammanfattas med de ord, varmed prästeståndet i sitt cirkulär till rikets prästerskap efter riksdagen 1853—54 berörde själva den bakomliggande principfrågan: avsöndrandet av kyrkans angelägenheter från de politiska. Det heter bl. a.: »För den normala utvecklingen av samhällets andliga och världsliga krafter vore det visst icke fördelaktigt, att de båda efter regeln och under alla förhållanden strängt avsöndrades från varandra. Statens världsliga angelägenheter skulle då komma att sakna den inre livande kraft och den yttre helgd, som de alltid måste vinna genom föreningen med de andliga. Och de andliga åter skulle lätteligen förlora sitt fotfäste i världen, bliva luftiga drömbilder, fromma önsknningar, fantastiska om än välmenande hugskott, som icke hade något hem i verkligheten. Det andliga elementet behövs för att rena och uppvärma det världsliga, det världsliga behövs för att temperera det andliga och åskådliggöra dess verksamhet; skarpt avsöndrade från varandra skulle det andliga liv, som bör genomströmma stat och kyrka, antingen kunna nedsjunka till iskyla eller uppsjuda till feberhetta.» Idealet vore icke att skilja kyrka och stat. I stället borde kyrkan genomtränga staten i alla riktningar och allt mer söka närma den till Guds rike på jorden, »i vilket andligt och världsligt så småningom så sammansmälta, att de utgöra en enda harmonisk enhet». Den tro, den kärlek, det hopp, som är kyrkans livselement, borde »uppliva statens medlemmar till trohet, kärlek och frimodighet i sitt kall».

Thomander seglade emellertid för förlig vind, och det blev också han, som hembar segern. Genom de nya kommunallagarna av år 1862 delades

sockenstämman i kommunalstämma med vald ordförande och i kyrkostämman med kyrkoherden som självskreven ordförande, och prästerskapets inflytande inskränktes till den rent kyrkliga förvaltningen. År 1863 kom lagen om allmänt kyrkomöte, vartill Thomander utarbetat förslag. Samtidigt kom den första egentliga dissenterlagen. Härmed uppgavs principiellt den för äldre tider konstitutiva regeln, att varje svensk medborgare skulle tillhöra svenska kyrkan. Genom representationsreformen 1865 räddades visserligen det under 1800-talet mycket hårt trängda episkopatet, men följderna av reformen blev för kyrkans vidkommande, att prästerskapet i mycket stor utsträckning förlorade sitt inflytande på det profana samhälls- och kulturlivet. En lundensisk historiker har också framhållit, att för biskoparnas samhällsinflytande 1865 års reform innebar något av en katastrof. Inom skolväsendet trängdes biskopar och domkapitel allt mer undan av de nyskapade centrala myndigheterna, och samma utveckling skönjes inom alla områden. Den nyligen beslutade kommunindelningen med boskillnad mellan den borgerliga och kyrkliga indelningen är ett annat lika typiskt exempel. Thomanders program har helt segrat. Även i ett annat hänseende har detta steg för steg realiserats.

Som representanter i den gamla fyrståndsriksdagen hade lekmännen för första gången tagit del i kyrkorepresentationen. Det skulle säkert vara en stor överdrift att orda om deras insatser på detta område. Vid 1800-talets mitt var man dock tämligen ense om att lekmännen skulle beredas ett ökat inflytande inom kyrkostyrelsen. Det var ju också i överensstämmelse med reformationens krav, och Thomander skriver: »Man må förakta och hata den profana hopen så mycket man behagar . . . folket måste vara med, detta är demokratiens sanning i despotier så väl som i republiker.» Denna princip har också genomförts. Med kyrkomötesförordningen gjordes början, och sedan dess har utvecklingen fortsatt. Jag bör blott erinra om de senaste domkapitels- och kyrkomötesreformerna. Den sista är helt i överensstämmelse med P. G. Ahnfeldts yrkande 1855. Härtill kommer så den synodala författningens utbyggnad i form av stiftsmöten och stiftsråd, framvuxna på frivillighetens väg utanför den officiella kyrkoförfattningens ram. Hade utvecklingen fram till 1800-talets mitt lett till en av den världsliga överheten styrd prästkyrka, har utvecklingen under de senaste 100 åren fört till mera synodala författningsformer, samtidigt med att biskopsämbetet, särskilt genom de årliga biskopsmötena,

fått en helt annan ställning inom kyrkan, och det ännu i dag hörda talet om de svenska biskoparna som statens tjänare måste bero på en mycket stor okunnighet.

För statens vidkommande har följden av det Thomanderska programmet blivit ett ständigt vidgat verksamhetsområde. 1800-talets polis- och nattvaktarstat har avlösts av den moderna välfärdsstaten. Enligt biskop Berggrav är välfärdsstatens paroll att ta sig an »människorna i alla livets angelägenheter ända ned till tandvård och badvatten». Socialvården har blivit den sekulariserade välfärdsstatens stolthet. Men »över dörrarna till de statliga och kommunala socialbyråerna», yttrade en gång den kände tyske nationalekonomen, professor Werner Sombart, »står det i osynlig skrift: Själens torde avlämnas i tamburen». Till denna utveckling har i vårt land J. H. Thomander verksamt bidragit.

6.

Den här givna teckningen av utvecklingen från reformationen och fram till våra dagar torde ha visat, att förhållandet mellan andlig och världslig överhet, mellan stat och kyrka, växlat under olika tider. Men det torde inte kunna visas, att kyrkans storhets- och svaghetsperioder stå i ett direkt förhållande till ett närmare eller fjärrare beroende av den världsliga överheten. Forskningen synes sålunda vara ense om att uppgörelsen efter enväldets fall 1718 för kyrkan innebar en stor seger och att kyrkans självständighet då räddades. »Det ideal», skriver en forskare, »som mer än ett århundrade, ja, i sina grunddrag ända sedan reformationens genomförande föresvävat de svenska kyrkomännen och deras kyrkopolitik hade fullständigare än någonsin realiserats under frihetstidens första decennier.» »Segern» följdes emellertid inte av någon kyrklig storhetstid utan snarare tvärtom. Vad skall då kyrkan göra? Ett svar kan genast ges. Det finns ingen patentlösning. Den evangelisk-lutherska kyrkan känner ingen författningsdogm vare sig för kyrkan eller staten och ännu mindre för förhållandet dem emellan. Gud gillar, skulle väl Luther ha sagt, alla förnuftiga stats- och kyrkoförfattningar, om blott en rätt åtskillnad göres mellan andligt och världsligt regemente och möjligheter finnas för evangeliets förkunnelse. Därför gäller det i första hand att verkligen tänka igenom dagens situation och att inte utan vidare överta

problemställningar och lösningar, som voro aktuella för 100 år sedan. Liberal teologi står inte högt i dagens kyrkliga läge, men när det gäller kyrkopolitik och frågor rörande förhållandet mellan kyrka och stat, tänker man ganska allmänt i sekelgamla kategorier och hävdvunna frågeställningar. Blott ett exempel på detta vanetänkande. När Thomander riktigt skulle måla ut den fara, som hotade kyrkan på grund av hennes nära förbindelse med staten, underlät han inte att framhålla den risk, som förelåg, för att staten en vacker dag skulle komma att använda »de besoldade drömtydarna, de kyrkliga statsämbetsmännen, prästerna, till någon förment nyttigare sysselsättning såsom mantalsskrivare, mönsterskrivare, kokoppympare, lösdrivarefogdar, rävd- och vargskinnsprövare, magasinförvaltare, jaktuppsyningsmän, vävproberare, värvare och uppsiktshavande för det hos regeringen rådande partiets räkning m. m.», allt till förfång för det egentligt prästerliga. Nu har ju inte minst Thomander befriat det svenska prästerskapet från alla dessa göromål, men i debatten om kyrka och stat saknas aldrig talet om vådorna av det arbete, som prästen utför för statens räkning. Jag tror för min del inte, att den svenska kyrkan av i dag bör vara allt för snar att avsäga sig den rest av civilt arbete, som ännu åvilar prästerskapet. Det kanske förhåller sig så som prästeståndet yttrade 1854: »Det världsliga behövs för att temperera det andliga och åskådliggöra dess verksamhet.» Programmet för kyrkan kan näppeligen vara fortsatt emancipation från det världsliga, det profana och samhällliga utan ökad aktivitet inom alla välfärdsstatens ordningar. Här behövs alltfört både evangelium och den kärlek, som inte söker sitt. Biskop Berggrav yttrade i sitt förut citerade anförande vid det stora mötet i Hannover: »Till skillnad från polisstaten kan ännu i välfärdsstaten en stark folkopinion göra sig effektivt gällande. Kyrkan måste därför skänka sådan inspiration till de allmänna angelägenheternas handhavande, som kan verka opinionsbildande.» När allt kommer omkring, torde detta vara ett ganska gott program, och frågan är väl, om det inte låter sig bäst realiseras i förbindelse med staten, en förbindelse som i Sverige bestått sedan Ansgars dagar och som i varje fall till dags dato varit kyrkan till större båtnad än skada. En evangelisk-luthersk kyrka som den svenska är inte bunden av det förgångna, men den bör måhända hämta lärdomar av det förgångna och kanske t. o. m. inspireras därav, även då den vaksamt följer utvecklingens gång och bereder sig på allt.

EKKLESIA CONTRA KYRKA?

AV BISKOP GUSTAF AULÉN, LUND

Emil Brunner låter oss inte sväva i okunnighet om vad han avser med den bok, som i svensk översättning fått den omständliga titeln »Den missförstådda kyrkan och kyrkans missförstånd» (originalets titel: *Das Missverständnis der Kirche*¹). Boken är en kampskrift. Den är skriven med energi och intensitet, men ledsamt nog också med högst påfallande resentment. Det som Brunner eftersträvar är inte precis några obetydligheter. Av företalet framgår nämligen att han 1) vill lösa protestantismens olösta fråga om vad kyrkan är, 2) att han för detta ändamål vill utnyttja de senaste femtio årens nytestamentliga forskning, något som hittills blott skulle skett »i ringa mån», att han 3) vill göra ett inlägg i den ekumeniska debatten — enligt ett senare uttalande avser detta inlägg varken mer eller mindre än att avlägsna det avgörande hindret för ekumenisk gemenskap. Med hänsyn till allt detta är författaren förvissad om intresse från alla dem som vill ha problemet kyrkan »grundligt» utrett, men förklarar slutligen 4) att boken inte bara framgått av ett teoretiskt intresse, utan i åtminstone lika hög grad av en önskan »att förverkliga en sann Kristusförsamling».

1. Vid hans lösning av protestantismens olösta kyrkofråga behöver vi inte uppehålla oss länge. Den består nämligen helt enkelt däri att Brunner förklarar kyrkan vara ett »missförstånd». Hans huvudtes är att allt vad kyrka heter, i vilka former den än må uppträda, innebär ett avfall från och en ödesdiger ombildning av Nya testamentets ekklesia, vilken är fri persongemenskap under Andens ledning. Allt går ut på att så skarpt som möjligt fixera motsättningen mellan kyrkan å ena sidan och ekklesian å den andra. Denna motsättning sammanfaller med motsättningen mellan

¹ Den tyska upplagan har tidigare recenserats på ett instruktivt sätt i denna tidskrift. Då Brunner nu i den svenska dräkten kommit oss in på livet, kan det finnas skäl att något utförligare analysera hans teorier.

Ande och institution. Kyrkans olycka eller rättare hennes stora försyn-delse är att hon har sin tillvaro såsom en institution. Den nytestamentliga forskningen anses av Brunner bestyrka dessa distinktioner. Detta tål att undersökas.

2. I min ungdom var det vanligt att den då ledande teologien också talade om ett avfall, som gick tillbaka till urkristendomen. Detta bestod bl. a. just däri att kyrkan hade uppträtt på skådeplatsen i stället för det Guds rike som Jesus hade förkunnat. Jesus hade aldrig avsett att grunda någon kyrka. Hans gudsrikesförkunnelse bestod närmast i en enkel lära om Gud såsom vår Fader och om mänsklighetens broderskap — om någon direkt samfundsskapelse var det emellertid icke fråga. När kyrkan kom till genom apostlarnas åtgöranden, betydde detta som sagt ett avfall från den ursprungliga rena läran. Brunner underskriver helt och fullt satsen att Jesus icke har något med kyrkan att göra. Men han skiljer sig från den tidens teologer genom att mellan Jesus och kyrkan inskjuta ekklesian, som har sitt liv i Kristus och genom Kristus. När han sålunda ger gemenskaps- och samfundssynpunkten en central ställning, har detta utan tvivel sin bakgrund i de senaste decenniernas nytestamentliga forskningar, men en helt annan fråga är om dessa forskningar verkligen bestyrker Brunners huvudtes om den skarpa motsättningen mellan kyrkan och den nytestamentliga ekklesian.

Brunner har givetvis rätt i att intet av de olika existerande kyrkosamfundet sammanfaller med den nytestamentliga ekklesian samt att alla försök att kopiera denna är dömda att misslyckas. I hans teckning av kyrkoidéns utveckling över gammalkatolicismen till den utbildade romerska kyrkoidén, liksom av reformationen och därefter följande samfundsbildningar lägger man märke till hans sats att Rom mer än något annat kyrkosamfund avlägsnat sig från och står fri i förhållande till »traditionen». Eljest innebär skildringen knappast några överraskningar. Detta gäller även om den i bästa överensstämmelse med schweizisk-reformert tradition gjorda missteckningen av Luther, vilken väl skulle ha insett hur främmande kyrkan som institution är för Nya testamentet men sedan på grund av historiens övermäktiga tryck återfallit i institutionella synpunkter.

Men det verkligt överraskande är att en så lärd, kringsynt och framstående teolog som Brunner på allvar vill göra gällande att den nutida

exegetiska forskningen skulle bekräfta hans teori om den radikala motsättningen mellan ekklesian och kyrkan. Man kan tryggt säga, att denna forskning gått i en alldeles motsatt riktning och mer och mer framhållit inte bara den fundamentala betydelse som kult, dop och nattvard har för ekklesian, utan också det organisatoriska elementet alltifrån den fullmakt och befogenhet som Jesus givit sina sändebud. I själva verket måste också Brunner medge att vi inom Nya testamentet inte bara möter en persongemenskap under Andens ledning, fri från organisatoriska och institutionella inslag, utan också sådana drag som visar hän mot den kommande »kyrkan». När han vill skjuta dessa senare drag åt sidan såsom mer eller mindre ovidkommande och dekretera »vad som egentligen avses», rör han sig framför allt med två argument. Han hänvisar till hur Paulus vid apostlamötet vann gehör för sina synpunkter gentemot »pelarna» i Jerusalem. Detta skulle bevisa att dessa apostlar icke haft någon organisatoriskt auktoritativ ställning. Argumentet torde vara hållbart endast under den förutsättningen att det skulle vara omöjligt att med skäl övertyga personer i ledande ställning och att man glömmer att apostlarna var evangeliets tjänare, icke dess herrar. Brunners andra argument, som återkommer vid många tillfällen, är att den johanneiska »församlingsuppfattningen» i så hög grad ställer »det ämbetsmässiga-auktoritära» i bakgrunden, att man kan tala om »dess bristande aktning för apostlaauktoriteten». Då dessa skrifter hör till det senaste skiktet i Nya testamentet, skulle dess hållning bevisa att utvecklingen inom Nya testamentet inte kan legitimera den senare institutionella kyrkan. Dessa Brunners utsagor om de johanneiska skrifterna hör till det allra mest överraskande i hans bok. Redan det tjugonde kapitlet i evangeliet — mycket annat att förtiga — är en avgörande instans mot dylik argumentering.

Det är nu nödvändigt att något granska vad Brunner säger om »ansatspunkten» för den så småningom skeende fatala ombildningen av ekklesia till kyrka. Jag citerar: »Denna punkt, det är i sanning kusligt, ligger helt nära den nytestamentliga ekklesias centrum, och den förändring som skett består i en obetydlig förskjutning: det som låg nära centrum blev centrum; så var fallet med den heliga måltiden, den s. k. eukaristien. Från att vara en församlingens handling, som den enligt Herrens ord ständigt upprepade, blev den heliga måltiden frälsningsgåvan själv, det som konstituerade församlingen». Det är naturligtvis alldeles riktigt att en efterhand

skeende förskjutning i institutionalistisk riktning är knuten till nattvardens sakrament. Men den framställning Brunner ger av »ansatspunkten» för denna så småningom skeende förvandling är fylld av oklarheter och motsägelser. När Brunner några sidor tidigare skildrar »den nytestamentliga verkligheten», alltså ekklesians verklighet, skriver han följande ord om sakramentets betydelse: »Förkunnelsen av Gudsordet kan man höra utan att tillhöra församlingen, utan att identifiera sig med den, utan att vara i församlingen och ta del i dess liv. Men de s. k. sakramenten är *Verbum commune*, den form av ordet genom vilken den enskilde realiter inlemmas, blir en del av församlingen.» Alltså — ena ögonblicket heter det att sakramentet är den form av Ordet, genom vilken den enskilde *realiter inlemmas* (kurs. av mig), m. a. o. något i allra högsta grad för ekklesian konstitutivt, nästa ögonblick tänkes ansatspunkten för den ödesdigra övergången från ekklesia till kyrka vara just detta att sakramentet är konstitutivt för församlingen. Denna senare text — att sakramenten inte skall betraktas såsom konstitutiva för församlingen — utlägger Brunner vid ett annat tillfälle så: »Församlingen uppbygger sig i dem, men de alstrar icke församlingen. De är givna åt församlingen, men församlingen äger icke bestånd genom dem.»

Vill man komma roten till dessa oklarheter på spåren, kan man lämpligen stanna inför satsen att avvägen till kyrkan beträdes, när den heliga måltiden från att vara en församlingens handling blir frälsningsgåvan själv — detta skall enligt Brunner också betyda »att det icke längre är Guds agape, Guds givande kärlek, som, såsom den helige Andes gåva, binder samman de enskilda med varandra». Den teologi, som döljer sig bakom dessa satser, är minst sagt dunkel. Det skulle alltså förhålla sig så, att sakramenten, så länge de betraktas såsom församlingens handlingar, skulle vara ett uttryck för Guds agape, men att de, när de betraktas såsom frälsningsgåva, icke längre skulle vara detta. Det förefaller snarast befogat att dra rakt motsatta slutsatser. När sakramentet betraktas såsom församlingshandling, ligger tonvikten på det subjektiva — sakramentet är en gemenskapshandling, en bekännelsehandling, en tacksägelsehandling o. s. v. Men när det ses såsom frälsningsgåva, är det en Kristushandling, en handling av Guds givande agape genom Jesus Kristus. Det behöver ju inte sägas att dessa båda synpunkter på intet sätt utesluta varandra. Men därigenom att Brunner spelar ut tanken på sakramentet såsom församlings-

handling mot tanken på evangeliet, Ordet och sakramenten, såsom den frälsningsgåva, genom vilken Anden skapar och uppbygger ekklesian, blir det honom möjligt att genomföra sin spiritualistiska tolkning av ekklesian.

När Brunner bekämpar varje organisatoriskt eller institutionellt element, bekämpar han i själva verket något som från första begynnelsen fanns i den nytestamentliga ekklesian. Det organisatoriska elementet kan alltså icke såsom sådant utgöra en skiljogräns mellan ekklesia och kyrka. Brunner framkastar vid ett tillfälle frågan om Nya testamentets ekklesia är verklighet eller idé. Han svarar att den är bäggedera. Ja, denna ekklesia är otvivelaktigt en verklighet, men föreställningen om att den skulle vara till såsom fri persongemenskap under Andens ledning utan något organisatoriskt element är lika otvivelaktigt en idé utan verklighetsgrund.

Det är tacknämligt att Brunner med sådan energi knutit samman Anden och ekklesian (kyrkan). En institution utan Ande är förvisso ingen kyrka. Faith-and-Order-konferens i Lund 1952 framhöll också på goda grunder att läran om kyrkan skulle behandlas i nära sammanhang med såväl läran om Kristus som läran om den helige Ande. Den teologiska behandlingen av kyrkotanken har här helt visst försummelse att gottgöra. Men det vanskliga i Brunners bok är att han utan vidare ställer Anden och det organisatoriskt-institutionella elementet i principiell motsättning till varandra. Detta element får under sådana förhållanden representera avfallet och blir s. a. s. kyrkans ursynd. Nu kan det självfallet ingalunda bestridas att kyrkan såsom institution många gånger genom strävhet, stelhet och andelöshet kommit i motsättning till Anden. Men ingen kan rimligen påstå att kyrkans försyndelser bara skulle vara knutna till det institutionella. Det finns i kyrkans historia ingen brist på försyndelser av annat slag. Och framför allt: det föreligger ingen principiell motsättning mellan Ande och institution. Anden behöver ovillkorligen sina tjänande redskap för att kunna genom Ord och sakrament utföra sin kyrkobyggande gärning. Brunner kommer inte ifrån detta faktum bara genom att deklarerera, att det ord som i vår bibelöversättning återges med »ämbete» rätteligen borde översättas med »tjänst». Givetvis är det i Nya testamentet genomgående fråga just om tjänst, men om tjänster med särskilda uppdrag och särskild befogenhet, alltså om en viss organisation, som fungerar såsom redskap för Andens kyrkobyggande gärning.

3. Med sin bok åsyftar Brunner också, såsom vi hört, att göra ett in-

lägg i den pågående ekumeniska debatten. Vid första påseende kan det se ut som om Brunners intentioner skulle tämligen nära sammanfalla med vad som eftersträvas i den nutida ekumeniska debatten. Brunner inriktar sig på en nytestamentlig orientering och detsamma gör också i allra högsta grad den samtida ekumenikens teologiska utredningar. Vid närmare granskning finner man emellertid att det föreligger en väsentlig olikhet mellan de båda parternas tillvägagångssätt och syften. För ekumeniken är den bibliska orienteringen kompassen, som visar vägen fram till kyrkans livskällor och som pekar på vad som är väsentligt för kyrkan — i vilka olika gestaltningar den sedan må uppträda. För Brunner är Nya testamentet däremot ett tillhygge, som han brukar i sin — man kan gott säga — kamp mot kyrkan.

När Brunner vill hjälpa ekumeniken tillrätta, skriver han: »Har en gång detta misstag (den falska uppfattningen av ekklesia som kyrka) blivit undanskaffat, skall ett betydande steg ha tagits på vägen till övervinnandet av kyrkornas söndring.» Ja, det är i själva verket, såsom Brunner på ett annat ställe säger, rentav fråga om »det avgörande hindret» för broderskap och samarbete. »Det är icke en kyrkornas enhetsorganisation, som vi i första rummet behöver, tvärtom kan en sådan till sist göra grundfelet, missuppfattningen av kyrkan, ännu större, i det att den ännu en gång identifierar kyrka och institution. Det vi behöver är den helige Ande.» Om denna sista sats kan förvisso ingen meningsskiljaktighet råda. Men i övrigt förhåller det sig svårligen så att de ekumeniska problemen skulle kunna lösas bara genom Brunners makalösa upptäckt av motsättningen mellan ekklesia och kyrka. Denna distinktion är inte någon trollstav, som med ett slag trollar bort alla de problem, med vilka ekumeniken brottas. Det finns inte heller några som helst utsikter att den skulle accepteras av de rådslående ekumenerna.

Att Brunner inte kan ha något till övers för tanken att en växande gemenskap mellan kyrkosamfunden skulle manifesteras sig i något slags organisation är självklart, eftersom han betraktar allt organisatoriskt och institutionellt som kyrkans stora försyndelse. Det han framför allt efterlyser är givetvis det kristna broderskapet. Konfronterar man dessa satser med det representativa dokument, som avgavs vid Faith-and-Order-konferensen i Lund, möter man där ett uttalande om att det visserligen kan finnas olika meningar om arten av den enhet, som eftersträvas, men man

förklarar sig samtidigt helt ense om två ting: »None of us looks forward to an institution with a rigid uniformity of governmental structure and all of us look forward to a time when all Christians can have unrestricted communion in Sacrament and fellowship with each other.» Det är en välkänd sak att hindren för en sådan »unrestricted communion» i varje fall till väsentlig del hänger samman med de olika kyrkosamfundens olikartade institutionella utgestaltning. Men ingen kan rimligtvis tänka sig att dessa ekumeniska problem skulle försvinna därigenom att man förklarade det institutionella i kyrkan såsom oväsentligt eller rentav såsom synd. Rapporten talar emellertid inte bara om vad som kan vara eftersträvansvärt, utan också och framför allt om den enhet, det kristna broderskap, som är till och som existerar såsom en oss given enhet i Kristus. Detta sker med stark nytestamentlig orientering, och om detta konferensens uttalande kan man med skäl säga att det systematiskt bygger på den nytestamentliga forskningen. Men när Brunner påstår att »ett av de förnämsta hindren för en sann ekklesias daning och vardande» är »att nämna Kristus och kyrka i samma andedrag», så är det just denna oskiljaktiga förening av Kristus och kyrkan, Anden och kyrkan, som rapporten betraktar såsom huvudvillkoret för att rätt förstå vad kyrkan är, och då också rätt förstå vad enheten och broderskapet i Kristus innebär. I själva verket är det inte heller frågan om broderskapet, som är det ekumeniska problemet — detta broderskap förnimmes starkt i alla ekumeniska sammanhang, utan i stället hur detta faktiska broderskap skall få manifesteras sig i »unrestricted communion in Sacrament and fellowship».

4. Boken har, säger Brunner, inte bara ett teoretiskt syfte. Den besjålas av »önskan att förverkliga en sann Kristusförsamling». Denna sanna Kristusförsamling kan då inte vara något annat än den ekklesia, som hela boken igenom ställs i skarpaste motsättning till »kyrkan». Hur skall alltså denna ekklesia förverkligas. Kan »kyrkan» spela någon roll i detta sammanhang?

Man är närmast böjd att tro att detta icke skulle kunna vara fallet. Om kyrkan genom själva sin konstitution betyder avfall från den sanna Kristusförsamlingen, borde den ju helst försvinna och lämna rum för det samfund, som den en gång förträngt. När man lyssnar till den Brunnerska kyrkokritiken, får man också gång på gång intryck av att detta skulle vara hans mening. Brunner talar om att det i nutiden finns en vidsträckt

misstro mot allt som heter kyrka, att »begreppet kyrka blivit hårt belastat» och att, vad värre är, »kyrkorna staplat upp hinder mellan Jesus Kristus och den enskilda människan, som ofta inte går att komma förbi». Han säger oss att kritiken inte bara kommer från individualistiskt håll, utan också från dem som i kyrkorna saknar kristen gemenskap: »Vem tänker egentligen, när han hör talas om kyrka, på broderskap och livsgemenskap?» Allt detta är ju hårt tal. Men det betänkliga i saken ligger inte i kritiken såsom sådan, utan däri att kritiken här ställer sig på avstånd från det föremål som kritiseras. Kritiken blir m. a. o. en kritik utifrån, en negativ kritik. Detta framträder ännu tydligare, när man ser hur Brunner associerar sin kritik med den av honom omtalade oviljan mot kyrkan — han bör härvid ha grundade anspråk på applåder från dem som gärna vill komma kyrkan till livs. Han går t. o. m. så långt att han anknyter till Voltaires smädelser: »Ecrasez l'Infame är ett skri som stiger icke blott från upplysningsrationalismens Kristushat utan även från den mänsklighet, på vilken kyrkan våldfört sig, och är därför ett varnings-tecken från Kristus själv till den kristenhet som förråder honom för kyrkans skull.» När Voltaire och Kristus här nämns »i samma andedrag», har »kyrka» blivit ett smädenamn, och man känner sig frestad att dra den slutsatsen att Brunner liksom Voltaire skulle vilja »krossa den skändliga».

Men det vill han ändå inte. Han utreder tvärtom i ett särskilt kapitel att det är kyrkornas uppgift att »tjäna ekklesias vardande» eller i varje fall — »såsom ett långtifrån självklart minimum» — att icke hindra detta. Redan det lilla tillägget om vad som är »minimum» visar nogsammt hur skeptiskt Brunner ser på saken. När det vill sig väl, kan han emellertid göra mer positiva uttalanden. »Institutionen kyrka har trots allt bevisat sig vara Kristusgemenskapens verksammaste 'externum subsidium'. — — Det kan alltså aldrig bli fråga om att från särskiljandet av ekklesia och kyrka härleda ett negativt omdöme om kyrkorna eller en fientlig hållning gentemot dem. Ett medel som Guds försyn så länge och så mäktigt brukat får icke utlämnas som byte åt en upplösande kritik». Svårigheten att harmoniera ett sådant uttalande med de ofta förekommande starkt negativa är påtaglig. Den vacklande hållningen hänger måhända ihop med ett än stigande, än fallande resentment.

När Brunner ser hän emot framtiden, sjunker kyrkornas betydelse för ekklesias vardande åter undan. Vi måste, säger han, i nutiden räkna med

nya former för evangeliets utbredande och för kristen gemenskap. Det har sitt intresse att se vilka företeelser han här tänker på: »Wicherns inre mission i Tyskland, KFUM, KFUK, Kristliga studentrörelsen, Oxford-grupprörelsen och våra dagars MRA, missionsällskap sådana som Baselmisionen, China-Inland-Mission, som icke är organiskt förbundna med någon viss kyrka.» Kyrkorna förklaras visserligen vara omistliga »med hänsyn till lärans och förkunnelsens kontinuitet», men i fråga om evangelisation och skapande av celler för levande gemenskap står de tillbaka för nybildningarna »och i framtiden kommer de troligen att ställas i skuggan av dessa». Brunner slutar detta framtidshoroskop med att understryka att »begreppet kyrka på sista tiden blivit alltmer problematiskt och *ett praktiskt hinder* (kurs. av mig) just för det arbete, för vars skull kyrkorna är till». Det lär under sådana förhållanden inte kunna bli så värst mycket med den omtalade tjänsten för ekklesias vardande. Resultatet av Brunners resonemang kan sammanfattas sålunda: kyrkorna skall vara medel för ekklesias vardande, men de är samtidigt ett praktiskt hinder för denna sin uppgift. Eller är det bara »begreppet kyrka», som utgör detta praktiska hinder?

Den som skriver så som Brunner gör, kan inte rimligen beskyllas för någon kärlek till kyrkan. Om man konstaterar detta, beror det inte på de stränga orden, ty kärleken kan gott vara hur sträng som helst. Det är icke kyrkan som har Brunners hjärta, utan det är i stället en rad s. k. fria sammanslutningar och rörelser, som har den stora förtjänsten att inte vara organiskt förbundna med någon kyrka. Sådana bildningar, vilka, om de skall fylla Brunners anspråk, givetvis borde vara fria från allt vad organisatoriskt och institutionellt heter, representerar för honom »den pneumatiska persongemenskapen» — de framträder visserligen inte som ekklesia själv, men de innesluter dock »avgörande element» hos denna, allsammans i överensstämmelse med gammal välkänd spiritualism. I själva verket förhåller det sig ju så att de omnämnda sammanslutningarna och rörelserna inte bara vuxit fram på kyrkans mark utan att de också har sina organisationer samt alltså måste komma under samma fördömelse som »kyrkorna». Därtill kan läggas att det också inom kyrkosamfunden själva finns en uppsjö av sammanslutningar i persongemenskapens tjänst alltifrån ordnarna i den romersk-katolska kyrkan till låt mig säga våra kyrkobroder och kyrkliga ungdomsföreningar. Och slutligen torde väl inte

ens Brunner på allvar kunna förneka att kristen persongemenskap primärt är en gemenskap skapad och närd genom Ordet och sakramenten och därför en gemenskap som har sitt fäste och sitt hem inom kyrkan.

Den huvudtes, på vilken Brunner bygger upp sin bok, är ingenting annat än ett doktrinärt missförstånd från Brunners sida. Därför att det så förhåller sig, är det knappast förvånande att Brunner, såsom vi sett, invecklar sig i allehanda motsägelser både när det gäller att fastställa vad som är konstitutivt för ekklesia och vad som utmärker ekklesias förhållande till kyrkan. Det är egendomligt att en så framstående teolog som Emil Brunner skall ha skrivit en bok av denna karaktär och att han, som deltagit i så många ekumeniska sammanhang, skall ha velat ge ekumeniken anvisningar, om vilka han måste veta att de inte kan ha någon positiv påföljd. Det förefaller mig icke alldeles omöjligt att en bidragande orsak till bokens karaktär kan ha varit en viss irritation vid ekumeniska debatter, som låst sig fast just i institutionella frågor. Irritationen må vara förklarlig. Men nog skulle man ändå av en man med Brunners teologiska kvalitet kunna ha väntat sig en mera genomtänkt och mera positivt konstruktiv behandling av de djupt allvarliga kyrkoproblem boken berör.

Professor Linton uttalar i ett lagom sarkastiskt förord en önskan om att Brunners skrift skall ge anledning till en debatt »över gränserna». Ja, problem saknas sannerligen inte. Brunner vill lösa dem genom ett radikalt utdömmande av kyrkan såsom »institution». Vem skulle kunna undgå att se de risker och problem som är knutna till kyrkans institutionella sida? De är allom uppenbara. Men professor Linton får ursäkta: det är faktiskt skäligen lönlöst att diskutera härom med en författare, som överhuvud saknar blick för denna sida av kyrkans liv, och som inte vet någon annan utväg än att spiritualistiskt lämna alltsamman och flyga bort — inte precis i en modern flygmaskin, snarare i en luftballong.

BIBELNS ARBETSETOS OCH MÄNNISKOVÄRDET

ETT UTKAST

AV KYRKOHERDE ERIK BEIJER, BJÄRGES

Utan överdrift torde man kunna säga, att *arbetet* blivit ett av de svåraste etiska problemen i nutiden. Detta hänger samman med att man ej tycks ha funnit någon formel, som passar för det alltmer mekaniserade moderna arbetet, där den enskilda människan alltmer tycks bli dömd att endast vara en kugge i ett väldigt maskineri, som individen från sin utsiktspunkt icke kan överblicka. Detta gäller lika mycket industriarbetaren som kontoristen och tjänstemannen. De personliga relationerna mellan människorna, som på ett påtagligt sätt gjorde arbetet till en kallelse, tycks ha försvunnit och ha i varje fall blivit svåra att upptäcka. Kallelsetanken, som varit lutherdomens klassiska synpunkt på arbetet, har råkat i en kris. Detta yttrar sig i bristande arbetsglädje och i en känsla av arbetets meningslöshet. Arbetet har endast blivit ett medel att uppehålla livet. Detta i sin tur har medfört en besvärande känsla av att människan i produktionen endast är en opersonlig faktor, en produktionsfaktor. »Människovärdet vi fordra tillbaka» sjöng arbetarrörelsen vid proletariats uppmarsch. Den lille kontoristen, »Pinneberg», och den underordnade tjänstemannen kan i dag helt stämma in i sången. Arbetet har blivit ett problem.

I denna situation är det en viktig uppgift att teologiskt ta upp arbetets problem till behandling. Det är inte så mycket, som är skrivet på detta område i vårt land. Av moderna svenska etiker är det egentligen endast Arvid Runestam och Gustaf Wingren, som sysslat med arbetets etiska problem. Runestam kommer in på frågan i sitt arbete »Jagiskhet och saklighet» (1944). Runestam vill här försöka tolka rättfärdiggörelseläran i moderna kategorier. Då han tecknar den moderna människans livsläge, finner han, vilken roll plikt känslan spelar. Det finns ett specifikt

modernt pliktmedvetande. Detta är emellertid ej religiöst förankrat som den gamla plikt-känslan, men detta medför paradoxalt nog, att plikten blivit mera »lagisk» och för med sig en ny skuldkänsla. Runestam företar en intressant psykologisk analys av denna moderna plikt-känsla och den i dess spår följande skuldkänslan. Utifrån denna utgångspunkt behandlar Runestam den moderna arbetsmänniskans problem med tillhjälp av de från Fritz Künkel lånade termerna »jagiskhet» och »saklighet». Luthers kallelselära är en saklighetens teologi.

Gustaf Wingren, som ju redan i sin doktorsavhandling behandlade Luthers kallelselära, har i ett par smärre uppsatser behandlat det moderna arbetets problem: »Arbetsglädje» (i »Hälsa och själ», red. av K. Hillbom och J. Nilsson, 1947) och »Arbetets mening» i denna tidskrift, årg. 1949. I den förstnämnda uppsatsen utför han, hur den frigörelse från omsorgen om det egna jaget, som tron innebär, föder den glada omsorgen om nästan, kärleken och arbetsglädjen. Tankarna utföras vidare i den senare uppsatsen i anknytning till den interpretation av den lutherska kallelseläran, som Wingren redan givit i sin avhandling. Arbetet ryckes in i själva den kristna trons centrum, skapelsen och inkarnationen. Det finns inga profana livsområden — gör man en uppdelning mellan nästakärleken och det vanliga kallelsearbetet, hamnar man i en »sektarism», där man förlägger den kristna kärleken vid sidan av den triviala kallelsegärning, i vilken man är ställd. Kristus steg ner i vår vardagsvärld, och det är i denna värld jag upplever och förverkligar den sakramentala gemenskapen med honom. I dopet dör jag med honom, men denna död sker i det arbete för min nästa, där den gamla själviska människan kuvas och dödas. I nattvarden bli vi en enda kropp med Kristus, men detta gemenskapsliv med honom leva vi inte vid sidan av det dagliga arbetet, utan just i detta.

Den grundligaste undersökning av arbetets plats i kristendomen, som vi ha på svenska, är Sven Carlsons (Svenaesus') prästmötesavhandling »Arbetets värdering», Linköping 1934. Förf. rycker in arbetet i det kristna livets centrum genom att göra det till ett uttryck för agapemotivet, arbetet är »ett i och med gemenskapen med Gud givet oreflektat och spontant uttryck för det nya kärlekssinnet» (sid. 5). Grundvalen för en självständig etisk värdering av arbetet är den av Jesus skapade teocentriska gudsgemenskapen, och denna innesluter i sig det etiska livet. Gudsgemenskapen är kärleksgemenskap och med denna gudsgemen-

skap är det rätta etiska förhållandet givet. I detta sammanhang rycker nu Carlson in arbetet. Det är nu klart, att agapemotivet är en utmärkt slagruta för att finna det ätkristna, men man läser dock Carlsons arbete med en besvärande känsla av att den teologiska konstruktionen fått göra våld på det material han behandlar. Verkligheten är alltför komplicerad för att låta sig fångas i formler. Detta gäller inte minst de bibliska partierna av Carlsons arbete. Man observerar där, hur lätt han förbigår den roll för arbetets bedömande, som det eskatologiska motivet i urkyrkan spelar. Detta motiv är dock ett bibliskt grundmotiv, som på det närmaste hänger samman med hela Bibelns verklighetssyn.

Vill man tänka igenom arbetets plats i den kristna livs- och verklighetsuppfattningen är det nyttigt och nödvändigt att gå till Ordet och söka få ett grepp kring Bibelns arbetsetos. Arbetets plats i den bibliska litteraturen har behandlats av Erik Stave i »Samhällsliv, egendom och arbete i Bibelns ljus», I, Gamla Testamentet, 1927, II, Nya Testamentet, 1928. Verket är som alla Staves arbeten en rikhaltig materialsamling, behandlingen av stoffet är rent historisk, men det saknas ett försök till en verklig syntes, ett försök till en biblisk teologi, i vilken arbetet organiskt kan infogas. Något sådant låg inte för Stave och hans forskargeneration. Det kan därför vara frestande att i en tid, som präglas av arbetsetikens kris, söka tänka igenom arbetets plats i Bibeln och dess samband med Bibelns verklighets- och människouppfattning. Efterföljande rader vilja endast vara ett skissartat utkast till en sådan undersökning, som kanske kan visa, var en dylik bör sätta in och koncentrera sig.

*

Det finns ingen biblisk *lära* om arbetet eller människan, ty en lära förutsätter ett slutet system, något avslutat helt, som sedan kan utifrån betraktas. I motsats härtill skildrar Bibeln ett *skeende* — Guds handlande — och i detta är människan indragen, hon är medagerande i detta drama, och detta handlande är ej något avslutat, utan det är i gång. Såväl det förflutna som det framtida griper in i och aktualiseras i människans nusituation. Hon är i sitt handlande bestämd av och delaktig i detta gudomliga skeende, vars tvenne poler heta skapelse och frälsning. Därför kan synen på arbetet aldrig isoleras från synen på människan. Och män-

niskan är just inordnad i det skeende, som utgör nerven i den bibliska uppenbarelsehistorien. M. a. o. man kan inte förstå Bibelns arbetsetos och dess förhållande till människovärdet, utan att söka få något grepp om *Bibelns verklighetsuppfattning*.

Här kan det ju givetvis endast bli fråga om några summariska antydningar. I samma mån som forskningen blivit alltmera skarpsynt för de skiftande olikheter, som vi möta i de skilda bibliska skrifterna, har också frågan om Bibelns enhet tvingat sig på forskarna och krävt att bli besvarad utifrån de nya utgångspunkterna. Frågan om Bibelns enhet är aktuell, och trots alla olikheter kan man dock tala om *en enhetlig biblisk verklighetsuppfattning*. Hörnstenarna i denna är tankarna på den levande Guden som *livets skapare, frälsare och fulländare*. Bibeln skildrar människans och världens historia i de fyra nyckelorden *skapelse, syndafall, återlösning* och *fulländning*.¹

Det är för synen på arbetet viktigt att stanna inför det första begrepps-paret: *skapelse* och *syndafall*. Vi finna, att Bibeln inte har någon statisk uppfattning av dessa. Detta bör man framför allt observera i fråga om syndafallet, som i Gamla Testamentet knappast ses som en isolerad akt, som för all framtid förändrar människans existens, kvalitet och egenskaper. Frågan om syndafallets plats och betydelse är synnerligen svår att klargöra, och man förstår inte de bibliska tankarna om synden utan att först stanna inför den bibliska skapelsetankens karaktär.

Man lägger då märke till, att den för oss så naturliga tanken på en *creatio ex nihilo* ej tycks spela någon större roll i det bibliska tänkandet.² Detta är en filosofisk tanke, som ej svarar mot biblisk verklighetsuppfattning. Gud kan visserligen betraktas som hantverkaren, som med konstförfarna händer framställer konstverket:

Himlarna förtälja Guds ära
och fästet förkunnar hans händers verk.

Ps. 19: 2.

I urtiden lade du jordens grund
och himlarna äro dina händers verk.

Ps. 102: 26.

¹ A. Fridrichsen, Bibelns världsåskådning och livssyn, i Södermanlands Bibelsällskaps Årsskrift, 1936. Strängnäs 1936. Sid. 4 f.

² H. Ringgren, Art. *Skapelse* i Svenskt Bibliskt Uppslagsverk (SBU) II, 1952, sp. 1158 ff. En motsatt uppfattning hävdas av W. Foerster, Art. $\kappa\tau\acute{\iota}\zeta\omega$ etc. i ThWBNT III, sid. 1011. Jfr A. Ehrhardt, *Creatio ex nihilo*, Studia Theologica IV, 1951.

I detta sammanhang kommer i Gamla Testamentet in en känsla av människans litenhet och absoluta beroende av Gud. Detta är en konstitutiv tanke i den gammaltestamentliga människouppfattningen. Det är snarare människans litenhet inför Skaparen, som framhäves, än människans syndighet, men distansen mellan Gud och skapelse kan bli så stor, att det blir utrymme för tanken på skapelsens syndighet. Människans litenhet får karaktären av kreaturlighet. Denna litenhet och detta absoluta beroende kan uttryckas med bilden av leret i krukmakarens hand:

Ve dig, som vill gå till rätta med din Skapare,
ja, ve dig, du skärva bland andra skärvor av jord!
Skall väl leret säga till krukmakaren: »Vad kan du göra?»
Och skall ditt verk säga om dig: »Han har inga händer?»
Jes. 45: 9.

Denna sida av skapelsetanken kommer särskilt fram i Guds stora tal till Job i Job 38 ff. — här möta vi en rad utomordentligt sköna uttryck för biblisk skapelsetro.

Men just här liksom annorstädes i Jobs bok möta vi en annan tanke, som måste betraktas som Israels speciella skapelsetro. Skapelsens innehåll och innebörd är Jahves kamp och seger över kaosmakterna, fördärvmakterna, urtidsmörkret, urtidshavet, urtidsdraken.³ Tankarna äro gemensamma för hela den främreorientaliska kulturkretsen, men ha fått sin speciella prägel och utformning inom Israel. Ur den överflödande rika mängden av textställen griper jag endast ut ett par stycken:

Med sin kraft förskräckte han havet,
och genom sitt förstånd sönderkrossade han Rahab.
Blott han andades, blev himmelen klar;
hans hand genomborrade den snabba ormen.
Job 26: 12 f.

Samma tankar möta vi ofta i Psaltaren:

Gud, Du är ju min konung av ålder,
Du är den som skaffar frälsning på jorden.
Det var ju Du, som delade havet genom din makt;
Du krossade drakarnas huvuden på vattnet.
Ps. 74: 12 f.

³ H. Ringgren, Art. *Skapelse* i SBU II, sp. 1158 ff. Dens., Den bibliska skapelseberättelsen och dess religionshistoriska bakgrund, (Finsk) Teologisk Tidskrift, Årg. 53, 1948, sid. 128 ff.

Du är den som råder över havets uppror;
 När dess böljor resa sig, stillar Du dem.
 Du krossade Rahab, så att han låg lik en slagen;
 Med din mäktiga arm förströdde Du dina fiender.
 Ps. 89: 10 f.

I skapelsehymnen Ps. 104 heter det om urtidsvattnen, tydligt uppfattade som personliga väsen:

Uppöver bergen stodo vattnen.
 Men för din näpst flydde de;
 För ljudet av ditt dunder hastade de undan.
 Ps. 104: 6 b, 7.

Vi möta samma syn hos profeterna, t. ex. Jesaja; Jes. 27: 1 har urtidsmytens drakkamp applicerats på framtiden, då Jahve skall krossa sina fiender:

På den tiden skall Herren med sitt svärd,
 det hårda, det stora och starka,
 hemsöka Leviatan, den snabba ormen,
 och Leviatan, den ringlande ormen,
 och skall dräpa draken, som ligger i havet.

Denna parallellitet mellan skapelse och frälsning hör till det viktigaste i den israelitiska verklighetssynen; vi få tillfälle att återkomma till den. I Jes. 51: 9 f. sammanställs skapelsen med uttåget ur Egypten:

Vakna upp, vakna upp, kläd dig i makt,
 Du Herrens arm;
 Vakna upp såsom i forna dagar, i förgångna tider.
 Var det icke Du, som slog Rahab
 och genomborrade draken?
 Var det icke Du, som uttorkade havet,
 det stora djupets vatten,
 och som gjorde havsbotten till en väg,
 där ett frälsat folk kunde gå fram?

Skapelsen sammanställs alltså här med den i folkets historia avgörande händelse, som uttåget ur Egypten utgjorde, och denna händelse appliceras nu på det uttåg ur främlingslandet som Deutero-Jesaja tecknar. Vi stöta här på något synnerligen viktigt i den israelitiska skapelsetron: Skapelsen är samtidigt frälsning.^{3*} Som sådan måste skapelsen ständigt förnyas och

^{3*} Jfr G. Lindeskog, Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken, I, UUA 1952: 11, Uppsala 1952, sid. 236 f. Kampmotivet spelar nog en större roll i G. T.

aktualiseras. Detta sker i kulten. Frågan om skapelsemytens kultiska förankring har mer och mer uppmärksammats, och den frågan har framkastats, om vi inte i skapelseberättelsen i Genesis stå inför en kulttext eller i varje fall finna spår av en sådan.⁴ Den israelitiska årsfesten har nämligen omfattat en mimisk-symbolisk eller dramatisk framställning av Jahves kamp mot och seger över kaosmakterna och den därpå följande skapelsen av kosmos. Att skapelsemyten i den form vari den nu möter oss i Genesis skulle ha varit en kulttext i vanlig mening är föga troligt,⁵ men att det ligger kultiska realiteter bakom densamma kan knappast betvivlas.

I kultdramat avspeglas Israels verklighetssyn. Guds goda skapelse är en seger över kaosmakterna, men den är alltid hotad. Det gamla Israel hade ju ingen böjelse för teoretiska spekulationer. Man upplevde direkt livets egen dialektik. Man lever i skapelsen och denna är uttryck för Jahves seger. Men lika starkt upplever man livets egna anomalier; det betyder att de onda, gudsfiendliga makterna ha inkräktat på och hota att ockupera Guds vackra värld. Dessa makter voro för israeliten mycket påtagliga, det var öknen (som f. ö. kan betraktas som en kaosmakt i paritet med urtidshavet, se den för oss överraskande sammanställningen i Jer. 51: 42 ff.), torkan, de fiendliga makterna. Den mänskliga existensen är värnlös. Utebli höst- och vårregnen ödelägges landet och människorna duka under. Israel, klämt mellan mäktiga grannar, lever alltid på Jahves nåd. Därför måste skapelsen ständigt förnyas. Detta sker i kulten: »Den gammal israelitiska gudstjänsten var ett värn mot dessa fördärvsmakter; här firade Gud varje gång sin triumf över ondskan.»⁶

Hela denna verklighetsuppfattning är nu viktig för den bibliska synen på arbetet. Som arbete räknades givetvis endast kroppsarbetet: åkerbruket, boskapsskötseln, hantverket o. s. v. På den kulturnivå, som vi möta

än Lindeskog menar. Han orienterar sin framställning från den teologiska Genesisframställningen och undervärderar den levande plats kampmotivet torde ha haft i kultreligionen.

⁴ H. Ringgren, Är den bibliska skapelseberättelsen en kulttext? Svensk Exegetisk Årsbok, XIII, 1948, sid. 9 ff. A. Haldar, The Notion of the Desert in Sumerian-Accadian and West-semitic Religions, Uppsala Universitets Årsskrift 1950: 3, 1950, sid. 7 anm. 3.

⁵ H. Ringgren, SEÅ XIII, sid. 21.

⁶ A. Fridrichsen, O. a. a. sid. 8.

i de bibliska skrifterna, finns givetvis inget utrymme för ett kulturskapande arbete såsom konst och vetenskap. Arbetet är det tunga arbetet, som man ju helst överlät åt slavar och fattiga daglönare, och detta tunga arbete är egentligen en störning, en anomali i skapelsen. Livets höjdpunkt är festen, högtiden, då livets krafter förnyas. I veckan representeras denna höjdpunkt av sabbaten. Den är den enda dag, som har ett eget namn, och hur dunkelt än sabbatens ursprung är, är det klart, att den redan från början haft en rent religiös karaktär som en helighetens och helgelstens dag. Den har därför teologiskt motiverats med, att Gud på sjunde dagen vilade ut efter det fulländade skapelseverket, Gen. 2: 2 f. Exod. 20: 11, 31: 15—17. Det är alltså inte skapelseverket som sådant, som får motivera sabbaten, utan *vilan* efter det fulländade arbetet. Till den rent religiösa förklaringen av sabbaten kommer en mera rationalistisk motivering, Deut. 5: 14 f. Vi skulle kunna säga, att vi här finna ett stycke gammalislraelitisk arbetsskyddslagstiftning, och det är intressant att lägga märke till motiveringen för lagstiftningen. Liksom man själv varit slav i Egypten, men av Jahve befriats ur trälomshuset, så skall man låta slavar och husfolk njuta sabbatsvila. Detta kastar en blixtbelysning över synen på arbetet, det kan liknas vid trältjänsten i främlingslandet.⁷ Liksom Jahve befriade sitt folk härur, är sabbaten ett stycke av frälsningen, befrielsen från plågan. Det går från denna uppfattning av sabbaten en rak linje till tankarna på skapelsens uppfyllelse och förverkligande i Guds Rike, sådana vi möta dem i Nya Testamentet. »Alltså står en sabbatsvila ännu åter för Guds folk. Ty den, som har kommit in i hans vila, han har funnit vila från sina verk, likasom Gud från sina», Hebr. 4: 9 f. Samma tanke möta vi typiskt nog också i Upp.: »Saliga äro de döda, som dö i Herren herefter. Ja, säger Anden, de skola få vila sig från sitt arbete, ty deras gärningar följa dem», Upp. 14: 13. Livet i Guds Rike skildras ej med arbetstermer, utan med kultermer, det är Lammets bröllop och där råder den kultiska glädjen. I detta sammanhang kan man påpeka den framstående plats bilden av bröllopet och bröllopsglädjen har i Jesu liknelser. Det är säkert ingen tillfällighet, att Jesus så ofta använder detta motiv, själva saken har fått färga bildvalet. Vi möta här den gammaltestamentliga kultglädjen från årsfesten, då skapelsen förnyades

⁷ J. Hempel, Das Ethos des Alten Testaments, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 67, Berlin 1938, sid. 134.

och upplevdes som frälsning, men nu är hela denna klassiska israelitiska linje uppfylld, fullbordad, upphöjd till det himmelska planet.⁸

Här finns inget utrymme för arbetet. Israel har inte känt något kallelsetos.⁹ Arbetet, det tunga och ofta resultatlösa arbetet, bondens med den ofrukt samma och motsträviga jorden (jfr Jesu liknelse om de fyra-handa sädesåkrarna, som exakt avspeglar den palestinensiske bondens erfarenhet), det tålmodsprövande strävandet med de motspänstiga dragdjuren, hantverkarens med det motsträviga materialet, allt detta hör till livets anomalier. Juden har spekulerat över dessa förhållanden och sökt ett svar på frågan, varför arbetet måste vara så tungt och svårt. Då man hävdade, att Israel hade en positiv inställning till arbetet, har man hänvisat till att Adam skulle bruka lustgården, Gen. 2: 15, men här har ju arbetet en helt annan karaktär än det man konkret upplever. Detta arbete är helt kvalitetsskilt från Adams paradisiska tillvaro. Arbetet hör hemma i den förstörda skapelsen, det beror på de onda makter, som hota att ockupera och förstöra Guds vackra värld. Människan har avfallit från Gud och därmed har hennes arbete fått den karaktär det har. Hela läget kommer klart till uttryck i det myckna resultatlösa arbetet, jfr Leviticus 26: 20. Men även då det lyckas, hör det samman med och är präglad av människans litenhet och förgänglighet. Skapelsens omedelbara gudsnärhet har försvunnit. Hela vemodet i denna livssyn, som på ett så egendomligt sätt kontrasterar mot Israels eljest så optimistiska och livsglada syn på tillvaron, kommer fram i Ps. 90, där människolivet ses under Guds vrede:

Vårt liv varar sjuttio år
 eller åttio år, om det bliver långt;
 och när det är som bäst, är det möda och fåfänglighet,
 ty det går snart förbi, likasom flöge vi bort.

Ps. 90: 10.

⁸ Om sabbatsdagen som »eine kultische Vorausnahme der messianischen Zeit», se E. Hoskyns, Jesus der Messias, i *Mysterium Christi. Christologische Studien kritischer und deutscher Theologen*, herausgeg. von G. K. A. Bell und A. Deissmann, Berlin (Kassel) 1931, sid. 97 f. Om sabbatens, söndagens betydelse för arbetet genom att med Ordet kasta ljus över detta jfr K. Barth, *Die Arbeit als Problem der theologischen Ethik*, *Theologische Blätter*, 1931, sp. 255 f. — Det kan i detta sammanhang vara frestande att påpeka den ganska obibliska karaktären i Annie Coghills mycket sjungna psalm, »Verka tills natten kommer», Sv. Ps. 416, »denna rastlöshetens höga visa» (Emil Liedgren). I varje fall gäller detta vissa rader i stroferna 3 och 5.

⁹ J. Hempel, O. a. a. sid. 133.

Sitt mest utpräglade uttryck har denna syn på livet och arbetet fått i Gen. 3: 17 f. Arbetet är en förbannelse. Att arbetet skulle ge livet värde och att det själv skulle vara ett värde, är en Bibeln totalt främmande tanke. Nu erbjuder syndafallsberättelsen som bekant en rad synnerligen svårlösta exegetiska problem. Teologiskt står den som en egenartad och främmande hieroglyf inom den gammaltestamentliga fromheten och tycks snarast vara av rent aitiologisk art, d. v. s. den vill i mytens form ge svar på en rad frågor, såsom: Varför måste människan arbeta så hårt för sitt uppehälle? Varför är barnafödandet förenat med smärta? Varför krälar ormen på sin buk och varför känner man normalt en sådan avsky för detta djur?¹⁰ Kanske denna berättelsens aitiologiska karaktär går ännu djupare, i det den från varje människas erfarenhet inför synden vill ge ett svar på själva syndens uppkomst.¹¹ Men det märkliga är ju, att trots att syndafallsberättelsen skildrar det tunga arbetet, födandets smärta och döden som syndens följder, synes Gamla Testamentet aldrig för övrigt gripa tillbaka på syndafallsberättelsen i sin antropologi. Gamla Testamentet känner ingen lära om människans totala och principiella syndighet och har ingen arvsyndslära.¹² Israels och den äldre judendomens människosyn är principiellt optimistisk. Ett mera allmänt intresse och en teologisk interpretation, som räknar med arvsynd och arvskuld, får syndafallsberättelsen först i senjudendomen, framför allt i IV Esra, vars människosyn ju står nära den paulinska med dess bild av Adam.¹³

Människan lever alltså i en värld, i en skapelse, som ständigt är hotad av fördärvmakter och fördärvad av synden. Det är en väldig distans mellan henne och Gud. I denna värld hör arbetet hemma. Och i denna mening accepteras arbetet såsom något alldeles självklart. Vi möta i den israelitiska livsstilen ingen som helst ringaktning för det tunga arbetet såsom i den grekiska kulturen med dess förakt för det tunga och manuella arbetet, där den vise ställes i medveten motsats till den arbetande. Arbetet

¹⁰ H. Ringgren, SEÅ XIII, sid. 20. — K. Budde, Die biblische Paradiesgeschichte, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 60, Giessen 1932. Sid. 44. — G. Quell, Art. ἀμαρτάνω etc. i ThWBNT I, sid. 285.

¹¹ G. Quell, O. a. a. sid. 285 f.

¹² K. Budde, O. a. a. sid. 45. — L. Köhler, Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1936, sid. 166 ff.

¹³ H. Schmidt, Die Erzählung von Paradies und Sündenfall, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge etc., 154, Tübingen 1931, sid. 49 f.

hör nu en gång till människolivets lott. I Vishetslitteraturen med dess stundom något småborgerliga och snusföruftiga livssyn möta vi som bekant en hel rad varningar för lättjan:

Gå bort till myran, du late;
se, huru hon gör, och bliv vis.
Huru länge vill du ligga, du late?
När vill du stå upp från din sömn?
Ja, sov ännu litet, slumra ännu litet,
lägg ännu litet händerna i kors för att vila,
så skall fattigdomen komma över dig såsom en rövare
och armodet såsom en väpnad man.

Ordspr. 6: 6, 9—11.

Detta är ju ingen direkt positiv värdering av arbetet, men klokheten bjuder människan att arbeta, inte så mycket för arbetets egen skull, ej heller för att genom det tjäna nästan, utan för det egna uppehållets och välståndets skull. Temat varieras hos Syrak, fast man där på grund av den inträngande grekiska dualistiska människosynen med dess kvalitativa skiljande mellan kropp och själ kan förnimma en ton av förakt för det manuella arbetet i jämförelse med det intellektuella, d. v. s. skriftstudiet:

Den skriftlärdes vishet vinnes genom
lämplig ledighet,
och den som är fri ifrån sysslor, han kan bliva vis.
Huru kan den bliva vis, som går bakom plögen,
— — —
och vilkens tal rör sig om tjurkalvar?

Syrak 38: 24 f.

Här följer nu en uppräknig av olika slag av handens arbete och deras utöware. Om dem alla gäller:

Dem förutan kan ingen stad byggas,
och de behöva icke leva såsom främlingar
eller vandra omkring.

Deras arbete föraktas alltså inte som sådant. Men det har sin begränsning:

Till folkets rådplägingar hämtas de icke,
och i folkförsamlingen vinna de ingen utmärkelse.
På domarsätet sitta de icke,
och förbundet med dess stadgar begrundas de ej.

Syrak 38: 32, 33.

Vi finna alltså hos judendomen ett självklart accepterande av arbetet. Av Paulus och den rabbiniska litteraturen veta vi, att den skriftlärde skulle kunna ett yrke. Denna syn, för vilken arbetet på ett naturligt sätt tillhör denna tidsålders villkor, möta vi också hos Jesus. Han har aldrig särskilt sysselsatt sig med arbetets problem, han har ingen arbetets etik. Det är för honom självklart, att var dag har sin egen plåga, Matt. 6: 34.^{13*} I denna plåga ingår givetvis även arbetet för den dagliga existensen. I detta arbete har människan att ta sin självklara del. Det är ej arbetet, som Jesus varnar för i avsnittet Matt. 6: 25—34, utan det bekymmer, som blir mamontjänst och misstro mot Gud, vantro.¹⁴ Fåglarna och liljorna äro givetvis icke förebilder däri att de ej arbeta, utan de få illustrera Guds omsorg om sin skapelse. Det är ett ord om tron, riktat mot klen tron, mot det bekymmer, som glömmar Gud och menar, att människan själv kan skapa garantier för sin säkerhet. Som sådant säger ordet inget annat om arbetet, än att det tillhör människolivets normala villkor. Den bekymmerslöshet Jesus förkunnar har givetvis inget gemensamt med lättjan; Jesus inskärper tvärtom troheten i den dagliga gärningen, Luk. 16: 10 f. Men denna jordiska gärning räknar han till »det minsta». Han har ingen positiv värdering av arbetet som självständigt livsvärde. Arbetet tillhör den nuvarande eonen och delar dess förgänglighet.

Därför spelar arbetet som kulturskapande faktor ingen som helst roll för Jesus. Han mötte detta kulturskapande arbete i de hellenistiska miljöer, som överallt voro insprängda i Palestina, men när hans lärjungar med stolthet visade honom på det herodianska templet och prisade dess skönhet — tog han detta till utgångspunkt för det apokalyptiska tal, där han talar icke bara om detta tempels utan också om hela den gamla eonens undergång, Mark. 13: 1 ff. par.

Jesus var ingen proletär ledare och urkristendomen ingen socialistisk-revolutionär rörelse, som t. ex. Kautsky menade.¹⁵ Jesus förkunnar

^{13*} Om det mödosamma jordelivet, jfr E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments⁴, Gütersloh 1948, sid. 54.

¹⁴ K. Bornhäuser, Jesu Bergspredikan. Försök till tidshistorisk tolkning, sv. övers. Stockholm 1930, fattar Bergspredikan som riktad direkt till apostlarna, och dessa voro uttryckligen befriade från arbetsplikt: »Jesus säger icke: Gud kläder den *fromme*, även när han icke arbetar, utan han lovar sina tolv: Gud skall kläda *eder*», sid. 195. Se hela avsnittet sid. 191 ff.

¹⁵ K. Kautsky, Der Ursprung des Christentums, 1908. Kritik av Kautsky bl. a. i H. Windisch, Der messianische Krieg und das Urchristentum, Tübingen 1909.

Gudsrikets ankomst, ja, det är i hans gestalt redan närvarande, och han samlar kring sig en messiansk menighet. Efter uppståndelsen samlar sig urkyrkan kring honom som den uppståndne och upphöjde Herren och ser i honom uppfyllelsen av Gamla Testamentets löften. Man står inför den nya eonen, den nya skapelsen, ja, man lever i Anden redan i dess krafter. Här har det jordiska arbetet förlorat allt egenvärde. Det har ingen kulturskapande betydelse. Det är i detta sammanhang av intresse att närmare granska perikopen om Marta och Maria, Luk. 10: 38—42. Berättelsen är svår att tolka, främst därför att vi ej känna dess »Sitz im Leben». Sådan den nu föreligger har den infogats i sammanhanget av Lukas, som därvid strukit alla konkreta ortsangivelser, om den nu ursprungligen haft några sådana; enl. Joh. bo ju Marta och Maria i Betania. Vi kunna därför endast gissningsvis förmoda, vad som aktualiserat denna tradition. Då i berättelsen motsatserna utgöras av *diakonia* och *Ordets hörande*, kan man förmoda, att bakom ligger en viss spänning mellan diakonin och kulten, jfr Acta 6: 1 ff.¹⁶ Det kan också tänkas att ordet hör hemma i missions-situationen: När missionären, aposteln kommer, vad är då det viktigaste? Jo, att höra Ordet, att ta emot Ordet är det rätta mottagandet av Ordets budbärare.

Sådan traditionen nu föreligger, har den av Lukas infogats i evangeliets sammanhang, och detta sammanhang får då ge oss en fingervisning hur evangelisten själv tolkat scenen. Vi finna då, att perikopen placerats mellan berättelsen om den barmhärtige samariten, Luk. 10: 25—37, och Jesu undervisning om bönen, Luk. 11: 1 ff. Detta kastar ljus över perikopen. Berättelsen om den barmhärtige samariten slutade med en appell till handling: »Gå du och gör sammalunda!» Vägen till Livet går genom kärlekens handlande mot nästan. Men nu kommer scenen med Marta och Maria som en antites: Det viktigaste är dock hörandet av Ordet, mötet med Kristus i gudstjänsten och den uthålliga bönen. Det är alltså samma värdenas rangordning, som vi möta i 1. Kor. 7: 29—35, där Paulus, utan att principiellt fördöma äktenskapet, dock menar att den ogifte står friare, icke är så bunden av världen, som den gifte.

Jesus är alltså ingen revolutionär socialreformator. När han enligt Matteus 11: 28 kallar till sig de arbetande och betungade för att giva dem

¹⁶ F. Hauck, Das Evangelium des Lukas, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament III, Leipzig 1934, sid. 149 f.

ro, måste detta tolkas rent religiöst. De arbetande och betungade äro ej de som sucka under livets tunga bördor, utan de som tryckas till marken av de fariseiska och skriftlärdas fordringarnas tunga ok, jfr Matt. 23: 4, Acta 15: 10. Den ro, den vila, Jesus bjuder de människor, som sträva för sin frälsning, är den eskatologiskt tänkta sabbatsvila, om vilken vi redan talat, jfr Hebr. 3: 11 f.; 4: 1 ff.; se även Acta 3: 20. Denna sabbatsvila och den därmed förbundna festglädjen upplever man redan nu i Jesu gemenskap, jfr Jesu svar på fastefrågan, Mark. 2: 18 ff. Jesus fullföljer här en linje, som går genom hela Gamla Testamentet, där ron, vilan, är förbunden med den deuteronomistiska historiesynen: Vilan, ron, är besittningstagandet av det utlovade landet, Deut. 3: 20, 12: 9, 10. Denna tanke får sedermera en rent messiansk eller eskatologisk karaktär.¹⁷ Särskilt gäller detta i senjudendomen. Och i urkyrkan är ordet rent religiöst uppfattat.¹⁸

Det är i detta sammanhang vi ha att se tolkningen av det mycket diskuterade agrafon, som år 1897 fanns i Behnesa i Egypten, Oxyrhynchus pap. 1:

Jesus säger:

— — —

Res upp stenen och du skall finna mig där.

Klyv trästycket och jag är där.

Ordet har senast behandlats av Joachim Jeremias, som här velat se en utsaga om arbetets välsignelse. Också i det tunga arbetet, som lätt kan synas meningslöst, är Herren närvarande och denna hans närvaro helgar arbetet, det får en fördold härlighet. Herren är med överallt, där hans lärjungar troget göra sin plikt och denna hans närvaro gör vardagsarbetet till en gudstjänst.¹⁹ Detta är överinterpretation. Om detta logion verkligen står den evangeliska ordtraditionen nära och icke haft den panteistiska eller »pankristiska» prägel, som det nu tycks ha, har det i varje fall ej sagt mer än t. ex. Matt. 28: 20, där Jesus lovar lärjungarna att vara med dem alla dagar intill tidens ände. Detta gäller också under arbetet, trots dess möda, farlighet och förgänglighet. Denna arbetets tunga karaktär ändras icke, men också under dessa hårda villkor kan en Jesu lärjunge ha

¹⁷ H. Ringgren, Art. Ro i SBU II, sp. 921 f.

¹⁸ H. Riesenfeld, Art. Ro i SBU II, sp. 922 f. — E. Hoskyns, O. a. a. sid. 99 f.

¹⁹ J. Jeremias, Okända Jesusord, sv. övers. Stockholm 1951, sid. 86 ff.

frid, ro, vila i sin Herres gemenskap. Detta säger en hel del om urkyrkans livsuppfattning, men det säger ingenting om arbetets välsignelse.

Detta ger oss alltså förklaringen till urkyrkans ställning till de sociala frågorna. Den sysslar icke med några sociala eller ekonomiska reformer. Man har mycket undrat över, hur urkyrkan kunnat förena det kristna kärleksbudet med sitt accepterande av slaveriet. Men slaveriet var en fråga, som hade med hela samhällsstrukturen att göra. Den värld, i vilken den unga kristendomen framträdde, var ekonomiskt uppbyggd på slavväsendet. Att förkasta slaveriet betydde en social och ekonomisk revolution, det krävde ett särskilt ekonomiskt program för samhällets uppbyggnad. Och detta var något, som låg helt utanför den unga kyrkans horisont. Kyrkan kunde förverkliga en viss kärlekskommunism inom den egna församlingens ram, såsom i urförsamlingen i Jerusalem (om nu icke Actas skildring härav är en senare idealisering), men den kunde icke resa några krav på världens ekonomiska och sociala gestaltning. Om Kyrkan hade gjort så, hade den förblandat världen med Gudsriket, hade den sökt förvandla världen till ett Guds Rike. Men urkyrkan visste mycket väl, att Guds Rike icke var av denna världen, Joh. 18: 36. I de ordningar, som världen erbjöd för den mänskliga sammanlevnaden, hade också de kristna att leva sitt liv i väntan på parusin och söka förverkliga kärleken. Detta gällde också slaven och här ställes samma krav på honom som på hans herre. Paulus har med stor konsekvens hävdad denna inställning i 1. Kor. 7, i Filemonbrevet och i hustavlorna.²⁰

*

Här möta vi alltså en tanke, som inifrån spränger den eskatologiskt bestämda ramen och förmår att åt arbetet vinna ett värde, som det i sig själv icke har. Vi ha tidigare sett att skapelsen och historien — och de båda gå ej att skilja åt; jfr sammanställningen av skapelsen och befrielsen ur Egypten, Jes. 51: 9 f. — båda äro uttryck för Guds kärlek. Skaparviljan är också frälsarviljan. Denna Guds kärleksvilja möter folket i förbundslagstiftningen. Israel är föremål för Guds kärlek, det är utkorat av

²⁰ M. Dibelius, *Das soziale Motiv im Neuen Testament*, i *Kirche, Bekenntnis und Sozialethos*, herausgeg. von der Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum, Genève 1934, sid. 29.

honom. Därför skall folket älska. Och denna kärlek har tvenne poler: Du skall älska Herren din Gud och du skall älska din nästa. I denna i Lagen manifesterade Guds vilja har människan en kritisk norm på livsföreteelserna. Härifrån faller ljus också över arbetet. På denna punkt möta vi Jesus som Lagens uppfyllelse.

I Bergspredikan se vi nämligen Jesus som den nye Moses, som från saligheternas berg proklamerar det nya Israels, det nya Gudsfolkets lag, kärlekens lag. Jesus har icke kommit för att upphäva Lagen, men för att uppfylla, fullborda den, Matt. 5: 17. Hans revolutionerande frihet i förhållande till den gamla Moselagen kommer därav, att han interpreterar och förverkligar den utifrån dess verkliga centrum, den levande Guds viljan, d. v. s. kärleken. Vad denna tolkning innebär, se vi, när Jesus konfronteras med ett konkret bud, t. ex. sabbatsbudet, Mark. 3: 1 ff. Han sätter sig suveränt över sabbatsbudets befallning att vila, dess förbud mot arbete, ty sabbatsbudet är uttryck för Guds kärlek till sin skapelse och kan därför ej komma i konflikt med det arbete, som avser att hjälpa en människa i nöd, som alltså avspeglar samma kärlek. Men detta innebär en principiell syn på arbetet: det skall stå i kärlekens tjänst.

Denna linje fortsätter hos Paulus. Han arbetar själv — icke för att han skulle behöva det; som apostel hade han rätt att slippa det tunga arbetet för livets uppehälle, och han har i 1. Kor. 9 med en rad argument hävdad denna apostoliska rätt — utan för att han bättre skall kunna tjäna församlingarna, när han frambär evangeliet, 1. Tess. 2: 9 f., 2. Tess. 3: 7 ff. Ingen skall kunna hindra eller försvåra evangeliets väg genom att säga, att aposteln på ett otillbörligt sätt levde på sin evangelieförkunnelse. (Hela denna fråga blev senare ett problem, som vi se av Didache 11: 3 ff.) Detta ger nu Paulus moralisk rätt att förmana församlingarna att arbeta. Tessalonikerna, som tydligen i eskatologisk överspändhet slutat att arbeta, få den kärva förmaningen, att om någon icke vill arbeta, så skall han icke heller äta, 2. Tess. 3: 6—13. Genom ordentligt arbete skall var och en sörja för sig själv, så att han icke i onödan ligger någon till last, 1. Tess. 4: 9—12. Framför allt skall man arbeta, därför att genom arbetet skapas förutsättningarna för att kunna hjälpa andra. Också här gäller det paulinska ordet, att ingen lever för sig själv, Rom. 14: 7. Denna apostelns inställning till arbetet möta vi i hans eget yttrande i Ef. 4: 28. I sekundär form finna vi samma tankar i det tal Paulus enligt Acta 20: 18 ff. håller

till de församlingsäldste, han samlat omkring sig i Miletus före sin avresa till Jerusalem. Genom sitt arbete skall man icke bara skaffa sig själv nödortoftigt uppehälle, utan man skall taga sig an de svaga, under det man minns Jesu egna ord: »Saligare är att giva än att taga», Acta 20: 32—35. Den skenbara konservatismen i urkristendomens ställning till egendom, arbete och sociala förhållanden visar sig alltså innerst rymma en kärlekens radikalism, som utan några utopiska världsförbättrarfantasier, utan några illusioner om tillvarons villkor, kan göra arbetet till ett instrument för kärleken.²¹

Det är mot bakgrunden av detta man kan söka sig fram till en systematisk betraktelse av arbetet inom den kristna etiken med förankring i den bibliska uppenbarelsen. Arbetet har i sig inget egenvärde som i den moderna, sekulariserade livssynen, där arbetet hotar bli en religion — och detta en mycket lagisk religion, som ständigt piskar sina dyrkare till nya prestationer och föder det jäkt, som är den moderna människans kännetecken. Arbetet har inget religiöst värde i sig själv, det tillhör denna tillvaros villkor, det är en av de ordningar, i vilka vi möta våra medmänniskor. Men just därför kan vi just i dessa konkreta ordningar, där vi också som kristna äro nödgade att leva vårt liv, möta vår nästa i kärlek. Arbetet kommer henne till godo. Genom vårt arbete och vad vi tjäna därpå kunna vi hjälpa våra medmänniskor. Och detta har en viktig konsekvens för den stora frågan om människovärdet. I sig själv har den arbetande människan inget speciellt egenvärde, lika litet som hennes arbete. Men som redskap för Gud och hans kärlek — och det betyder för det Guds handlande, som ständigt förnyar hans skapelse — får människan värde. Detta är alltså det människovärde, som arbetet skänker.²² Mot denna bakgrund har det systematiska tänkandet att nalkas det tekniska frågekomplex, som arbetet i den moderna maskinkulturen utgör.²³

²¹ M. Dibelius, O. a. a. sid. 31 f.

²² Till hela denna fråga se H. Lindström, Om människovärdet, Stockholm (tr. i Lund) 1951.

²³ Frågan har senast behandlats av A. Gyllenkrok, Arbetet, nästan och Gud, Ny Kyrklig Tidskrift, 21 årg. 1952, sid. 56 f., som särskilt diskuterar svårigheten att få någon mening med den klassiska lutherska kallelseläran i den moderna kapitalistiska produktionsordningen, vars huvudord ju inte är tjänst utan vinst och konkurrens.

TEOLOGISK LITTERATUR

KARL BARTH: *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen.* (Theologische Studien 34.) 56 sid. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1952. Pris Schw. fr. 3: 75, vid subskription 3: 25.

Det hör inte till vanligheten, att Karl Barth utger skrifter som handla om enskilda människor. Men nu har det hänt. Till råga på allt handlar denna bok om en ännu levande människa, Rudolf Bultmann. Under rubriken lyder: ett försök att förstå honom. Detta är kanske det kraftigtigaste vittnesbördet hittills om betydelsen av Bultmanns exeges ur systematisk synpunkt. Visserligen torde Barths framtidsvision av teologien under 1900-talets andra hälft såsom en avmytologiseringens teologi i Bultmanns efterföljd (s. 53) vara värd åtskilligt tvivel, långt mer tvivel än Barth tycks ägna denna ur hans egen synpunkt mycket dystra profetia. Det bultmannska programmet är för tunt och för negativt för att orka bära upp någon längre framtid. Dessutom förutsätter det en alldeles speciell existentialistisk filosofi, vars spridningsområde är centraleuropeiskt. En engelsman eller en nordbo måste läsa Heidegger innan han tillfullo kan begripa Bultmann. Dylika bindningar vid konkreta filosofier begränsa alltid räckvidden av teologiska arbetsprogram, både i tid och rum, fastän de å andra sidan förorsaka eruptiva framgångar inom det lokala spridningsområdet för vederbörande filosofi under den tidrymd då filosofien ifråga är up to date. Vad fallet Bultmann angår, innebär det nu sagda, att vi under den närmaste framtiden ha att vänta en stegrad aktivitet från i hans anda arbetande teologi — ungdomen vid de teologiska fakulteterna är starkt influerad, och av ungdom finns det i kontinentens teologiska lärosalar en myckenhet, icke en ynkelig rest som hos oss — och dock är hela denna strömning icke bärare av någon verklig framtid för det teologiska arbetet i Europa. Det finns all anledning att noga iaktta det bultmannska fenomenet och inte titta åt annat håll bara, som vi i vår svenska avkrok fått för vana. Men när man iakttar fenomenet, bör man iaktta det med en nypa skepsis.

Så gör även Barth. Det mest anmärkningsvärda i hans skrift är den

lugna upphöjdheten, balansen i omdömet. Man bör betänka, att skriftens författare är en man som lång tid suttit i centrum och som nu har känslan av att det aktuella teologiska läget håller på att glida honom ur händerna och att han inte så länge till skall vara det Greenwich, utifrån vilket andras longituder anges. Omsorgsfullt och vänskapligt redogör han för alla de sidor i Bultmanns exeGES som han kan bejaka, innan han fixerar sitt non possumus. Och det är ganska mycket han kan bejaka. Han erinrar själv om anledningen till denna relativa samstämmighet: det gemensamma arbetet i tidskriften »Zwischen den Zeiten» i den »formhistoriska» skolans tecken för cirka 30 år sedan. Differensen mellan denna skola och den »religionshistoriska» skolan markerar Barth med utpräglad skärpa (s. 9 f.; jfr min uppsats Några karakteristiska drag i modern teologi, denna tidskrift 1951, s. 243 f.). Det drag, som Barth främst bejakar hos Bultmann, är den fundamentala förståelsen av Nya testamentet som dokumentet för ett kerygma, en predikan (s. 4 f.). Det bibliska ordet är fel uppfattat, om det ej uppfattas såsom krävande och givande visavi sin läsare och åhörare. Ordet syftar mot ett verk och en funktion i åhöraren på samma sätt som ett av läkaren utskrivet recept syftar mot ett verk och en funktion vid apoteksdysken och sedan i sjukrummet. Dessa funktioner i apoteket och i sjukrummet skola tagas med vid själva tolkningen av dokumentet, alltså vid tolkningen av receptet. Annars feltolkar man receptet. Att bortse från bibelordets funktion i den hörande människovärlden är en feltolkning av bibelordet. Ordet såsom nu förkunnat ord ingår i det konnex, som interpreten har att tolka. Detta skulle Barth, åtminstone någorlunda hjälpligt, kunna acceptera.

Men blott någorlunda. Redan i detta, som nu sagts, ingår något, som Barth protesterar emot. Om vi återgå till parallellen med receptet — som varken finns hos Barth eller Bultmann utan som jag själv nu valde — så avser den receptskrivande läkaren icke att berätta om *händelser* som *skett* på läkarmottagningen. Han avser verkligen blott att något *skall* ske i apoteket och i sjukrummet, och denna avsikt är hela meningen med receptet. Nu finns det en tydlig tendens hos Bultmann att uppfatta meningen med Nya testamentet på ett besläktat sätt. I det urkristna kerygmat är Kristi död och uppståndelse centrum. Men kerygmat nedskrivs för att bli predikat, d. v. s. för att — obs! nu ha vi flyttat oss till sjukrummet! — det som kerygmat beskriver skall ske med den, som hör kerygmat: hans »gamla människa» skall dö och »en ny människa» skall uppstå. Detta tal om gammal och ny människa är visserligen ett bibliskt tal, men vi måste ju alla medge, att det är Martin Luther som gör detta tal

till nyckeln för nära nog allting. Bultmann anknyter också i sina skrifter emellanåt till Luthers »tropologiska» exeGES, enligt vilken en utsaga om Kristus är en utsaga om den troende, den hörande människan (jfr Gerhard Gloege, *Mythologie und Luthertum* 1952, s. 67—71, 155—159). Härmed sammanhänger Bultmanns benägenhet att även som exeget laborera med den typiskt lutherska distinktionen »lag och evangelium». Ty lagen, dödandet, den gamla människan äro samhöriga storheter. Evangeliet, livgivandet, den nya människan äro likaså samhöriga storheter. Mittet i kerygmat är Kristi död och uppståndelse. Men meningen med denna mitt är ett skeende hos kerygmats *hörare*, just *hans* död och uppståndelse. Den död och den uppståndelse, som skedde därborta, utanför Jerusalem, får enligt Bultmann aldrig lösgöras från den nu och här skeende döden och uppståndelsen, hos den hörande människan. Ordet skall vara det ljudande, det mig träffande ordet — annars feltolkar man det. Och här börjar Barths protester. Ty ordet handlar primärt om något som *har* hänt, något avslutat, något som skedde just »därborta» utanför Jerusalems murar (s. 21, 23).

Felet med Bultmanns teologi är enligt Barth detta: soteriologien uppslukar och förtär kristologien (s. 18). Skeendet med den *människa*, som nås av frälsningen, får uppsuga skeendet i Jesus Kristus, från vilken frälsningen kommer. Det blir ingen plats över för självständiga utsagor om Kristus och hans verk. Alla sådana utsagor äro att tolka existentiellt eller antropologiskt och handla då om *oss själva*, om de akter, som försiggå i oss och som det predikade kerygmat blott är till för att utlösa. Vi tolka då Nya testamentet på ett sätt, som gör att allt hänger på en väntad, en fordrad procedur i oss, en vår avgörelsegärning inför ordet, vilken, då den skall ske, inte kan stödja sig på en *redan skedd* död och uppståndelse, ett bärande faktum, utan vilken, då den skall ske, blott har ett till oss ropat ord om död och uppståndelse att gripa om, ett ropat ord, vars fulla mening s. a. s. blir till genom akten hos höraren, alltså akten hos *mig*. Därmed förvandlas, menar Barth, evangeliet självt till lag och fordran (s. 19). Det egendomliga är, att Bultmann kan replikera med precis samma invändning åt motsatt håll. Att låsa tron vid skedda fakta utanför Jerusalem för 1900 år sedan är att förelägga tron rena arbetsuppgifter, plikter: detta *skall* tros. Bultmann vill befria nutidens människor från dylika olidliga trosplikter och på nytt göra evangeliet till evangelium, en befriande gåva. Och samtidigt vill han ingenting annat vara än en korrekt vetenskaplig exeget. Han säger: dessa gamla bibliska texter äro till sin intention kerygma, de tala icke om »fakta» utan om skeenden med oss

människor, skeenden som äro *vårt eget liv*, vår egen befrielse från det gamla, vår egen förnyelse till vår sanna existens.

Men i detta sista förutsätter Bultmann redan en alldeles *bestämd* modern människa. Det är inte vilken europeisk människa som helst som känner sig hemmastadd med denna »översättning». Det språk man tillgriper för att klargöra en sak måste förut vara förtroget för den människa man talar till, i annat fall hjälper inte översättningen stort. Och Bultmann förutsätter uppenbarligen, att existentialfilosofien i Heideggers utformning är den moderna människans livstolkning. Det är underligt med filosofier. Har man väl fått dem i sig, betraktar man dem genast som självklarheter, och det väcker ens förvåning, att det finns människor som acceptera *andra* filosofier! Av egen erfarenhet vet jag, att den lundensiska religionsfilosofien är nästan omöjlig att ens göra begriplig för ett av Bultmann influerat auditorium och att det är ännu värre att göra Heideggers och Bultmanns filosofi begriplig för typiska adepter från Lund. Men var för sig leva dessa lokalt avgränsade människogrupper i samma sinnesstämning som skåningen, vilken hörde uppsvenskar tala dialekt och förvånade sig över att det fanns dialekter överallt — bara Skåne var utan. Att få en bultmannian att inse, att han med sin heideggerska filosofi talar dialekt, är så gott som ogörligt. Han är ju den moderna människan helt enkelt! Innan vi här norröver göra oss lustiga över detta, är det klokt av oss att betänka att vår idéhistoriska teologi, med dess bestämda förankring i en annan konkret filosofi, också den är en utpräglad dialekt, stundom förnäm och dryg i tonen, men dock en dialekt, som gör sig skyldig till fixerbara och påvisbara fel. Hos Bultmann är dock detta allvarligare än hos oss andra bygdemålstalare. Ty när han kläder sin utläggning av Nya testamentet i den existentialfilosofiska dräkten, avser han direkt att *närma* sig den nu levande människan därigenom. Ifall han då i stället krånglar till bibelutläggningen för henne just genom sin filosofi, är detta dubbelt pinsamt.

Barth känner även på denna punkt igen sin egen ungdom i den Bultmann han kritiserar. Välbekant är att Barths dogmatikband av 1927, som han efter 5 år underkände, var i viss mån präglad av existentialfilosofi. I och för sig skulle han även nu kunna acceptera ett existentialistiskt språk som en dräkt åt Nya testamentets innehåll i nuet, förutsatt att det behövdes för den moderna människans skull och förutsatt att man tydligt relativiserade en dylik dräkt och tänkte sig den som *en* gestalt av interpretation, en gestalt bland andra möjliga. Den, som brukar något blott och bart som *instrument*, känns igen därpå, att han när som helst kan ta ett annat

instrument och använda det i stället. Vill man icke det, finns det anledning att misstänka, att instrumentet är herre och icke redskap. Och då går just *öppenheten* inför bibeltexterna förlorad. Man kan icke tänka sig många olika möjligheter vid tolkningen, utan möjligheterna äro tidigare givna i ett »Vorverståndnis» (s. 45, 48 ff.). Detta innebär i själva verket en minskning av förmågan att höra något från det dokument man tolkar. Det synes vara en teologisk huvudprincip hos Barth, att en rätt tolkning av bibliska texter alltid måste utgå från att texten vill säga något som den hörande icke besitter utanför texten och som möjligen kan stå i motsats mot alla element i vår nutida kultur — därtill skall man, när läsningen börjar, vara beredd. De bindningar en tolkare står i åt sidorna måste släppas, om bindningen vid texten så fordrar. Annars sker det motsatta: tolkaren låses vid sin moderna livsåskådning och tappar kontakten med den text det åligger honom att tyda (s. 50). Det man då är låst vid är just en »myt», myten om den moderna människan som måttet. Ur den myten trodde Barth att Bultmann och han och flera till för 30 år sen tågade ut som ur det trälomslandet Egypten. Och därför smärtar det honom tydligen att nu se en begåvad skara teologiska ungdomar växa upp i Europa, som längtar till Egyptens köttgrytor: en »kritisk» teologi, en »existential» interpretation (s. 52 f.).

En svensk läsare, som har någon kunskap om vad för sorts ungdom som nu studerar i Uppsala och Lund, frågar sig kanske vad som menas med *denna* form av oro för ungdomen. Men det är nog ett allmänt fenomen, att vår nordiska tidtabell är en annan än kontinentens. I början och mitten av 1930-talet, då kyrkokampen satte in i Tyskland, levde våra studenter relativt obesmittade av konservativ kyrklighet — den strömningen kom inte hit förrän med 1940-talet, ungefär vid den tid då Bultmanns avmytologiseringsprogram vann sina första anhängare därnere (Bultmanns programskrift utkom 1941). Det är otvivelaktigt så, att vi också häruppe så småningom komma att få känning av denna nya kontinentala våg, vars kraft ligger däri, att den väcker en slumrande längtan efter kristen tro i kyrkofrämmande grupper, en sedan länge uppdämd längtan. Det är möjligt, att den teologiska fakulteten i Tübingen riktigt bedömer läget, då den i en 1952 utgiven »Denkschrift» hävdar, att det hastiga avgörandet i striden mot den liberala teologien sammanhängde med det praktiska tvånget i början på 1930-talet att finna kyrkliga formler i kampen mot nationalsocialismen och att detta hastiga avgörande övertäcker sakliga svagheter (Für und wider die Theologie Bultmanns, s. 8—10). Det finns, menar man i Tübingen, berättigade moment i den

liberala teologien, fr. a. i den historiska metod den genomdrev, vilka visserligen inbäddades i en liberalistisk världsåskådning av diskutabelt värde men vilka också hade kunnat lyftas ut ur denna världsåskådningsmässiga ram och infogas i en av reformatorisk, biblisk substans fylld teologi (jfr Gerhard Ebeling, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode* i *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1950, s. 40—46). Detta är tankar som systematiker i vårt land ha hyst länge, alltsedan Einar Billings och Nathan Söderbloms dagar. Men den faktiska utvecklingen blev i kyrkliga kretsar en annan, vad det nu berodde på. I den antiliberala reaktionen undertryckte man verkliga insikter, insedda sanningar. Och därmed avlar man ny reaktion åt andra hållet, kontrareaktion. Nu är kontrareaktionen kommen, i och med den bultmannska avmytologiseringen. Så tyder man fenomenet i Tübingen (jfr min uppsats *Utläggningens problematik*, denna tidskrift 1950, s. 403 ff.).

Men intet återvänder. Varje skede sätter sina spår. Bultmanns avmytologiseringsarbete är orienterat ut från en mitt, som han kallar »kerygma» eller budskap, tilltal, predikan. En äkta liberal som Fritz Buri i Basel är här oförstående. För honom står i princip människan med sig själv som norm i mittpunkten. Buri vill inte blott i likhet med Bultmann avmytologisera, på det att kerygmat må bli hört. Buri vill, som han själv säger, »avkerygmatisera» kristendomen (*Kerygma und Mythos* 2, 1952, s. 85—101). Och å andra sidan: eftersom ändå detta centrala begrepp, kerygmat, får utgöra centrum i Bultmanns hela arbete, därför kan Barth igenkänna huvudsaken i sin egen antiliberala kamp hos Bultmann och bejaka just det som Buri förkastar. Barths och Buris motsatta attityder visavi fenomenet Bultmann följa såtillvida helt och hållet de ritningar man med stöd i förhandskännedomen om dessa trenne herrar hade kunnat uppgöra. Det intressanta härvidlag är uteslutande Karl Barths sidoreflexioner, argument och motiveringar. Man hade kunnat vänta sig, att hans kritik av Bultmann skulle gått rakt på inslaget från Heidegger. I stället söker Barth nu gång på gång i sin skrift framställa Bultmann som *lutheran*. Det dubiösa hos Bultmann kommer från Luther och lutherdomen. Vi ha nyss nämnt Bultmanns orientering kring begreppsparen lag och evangelium, gammal och ny människa, död och uppståndelse. Dessa element äro onekligen undanskymda hos Barth (jfr min skrift *Predikan* 1949, s. 124 f., 302—308 och flerstädes). I existentialfilosofiens teckning av människans läge, där hon framför sig har sitt sanna själv och bakom sig en livsform, där hennes själv är förlorat, möter en ateistisk tydning av människans situation, som är till strukturen lik Luthers antropologi — fastän utan

Kristus, utan Gud, utan evighet. Barth gör verkligen den djärva omvridningen, att han påstår, att det är *Luther* som är urupphovet till Bultmann och urfelet med Bultmann. Och detta är det intressanta med hans Bultmann-kritik. Därmed öppna sig helt nya perspektiv i denna debatt.

Inflytandet från Heidegger är enligt Barth inte något självständigt andligt element vid sidan om inflytandet från Luther (s. 47 f.). Ty Heidegger och existentialfilosofien överhuvud kommer från Kierkegaard, och Kierkegaard är en lutheran från det lutherska Danmark. »Und ist nicht endlich der dänische Lutheraner *Kierkegaard* der Vater doch auch des philosophischen Existentialismus? Darf man nicht fragen: ob das Unternehmen Bultmanns anderswo als eben auf dem Boden des Lutherums möglich geworden wäre — und verständlich sein kann?» Att Bultmann egenhändigt gärna hänvisar till Luther och stöder sig på honom är allmänt känt (nu senast i *Kerygma und Mythos* 2, 1952, s. 203 f., 207). Att hos Bultmann kraftiga inslag från hans teologiske lärare Wilhelm Herrmann och därmed från Albrecht Ritschl, goda bevarare av modern luthersk tradition, fortleva, det ligger i öppen dag. Vad behöva vi mer några vittnen? Barth säger sig ännu vänta på det avgörande beviset, en undersökning av den unge Luthers kristologi, som sätter läran om Kristus i relation till Luthers allt uppslukande fråga: hur skall jag få en nådig Gud? Frågan om *trons rättfärdighet* är det centrum hos Luther, kring vilket allt annat får vrida sig (s. 46 f.). Läran om Gud, om Kristus, om Skriften osv., allt detta återföres på läran om trosrättfärdigheten. Så som Barth tyder saken, innebär Luthers teologi, att allting hotar att bli underordnat under *människan*. Soteriologien uppslukar kristologien och berövar denna dess självständighet. Därmed börjar den bultmannska avmytologiseringen, någon gång på 1510-talet. Därmed börjar nämligen den existentiala eller antropologiska tolkningen av bibeltexterna.

Vad man förvänar sig över, när man läser dessa sidor hos Barth, är följande: ser icke Barth, vilken solid biblisk grund det finns för den unge Luthers förbehavande? Ser icke Barth, att frågan om rättfärdigheten (= syndernas förlåtelse) i Nya testamentet verkligen är den centrala frågan? Barths eget huvudbegrepp, »Offenbarung», är också ett fundamentalt nytestamentligt begrepp, nämligen om det får betyda uppenbarande av Guds frälsningsrådslut, av en *ny rättfärdighet*, alltså om det får sättas in emot en människa i *skuldens* situation. Men om accenten förskjutes därhän, att människans situation präglas av brist på *vetande* om Gud, frånvaro av gudskunskap — och denna accentförskjutning äger faktiskt rum hos Barth — då förskjutes också accenten i begreppet »Offenbarung», så att

tonvikten kommer att vila på detta, att ett vetande om Gud är givet i Kristus eller i Skriften. Och denna förskjutning är av oerhörd vikt i en teologi. Den är kanske en ändring på en millimeter, men en millimeter vid utgångspunkten blir kilometrar när man gått ett stycke och skrivit några tusen sidor dogmatik. Rättfärdigheten, som skänkes i syndernas förlåtelse, är motsatsen till människans skuld, och ändå riktar den sig rakt på skulden. Denna rättfärdighet har sitt självständiga innehåll, den är ett under, som ur intet kan härledas och allra minst ur människans skuld, och ändå är detta innehåll sådant, att det saknar mening utanför skulden. Bakom denna rättfärdighet står en Gud, som har bestämt sig för att uppsöka människan i hennes synd och vars majestät ligger däri, att han fullgör vad han bestämt. Men »Offenbarung» med innehållet vetande om det förut okända saknar på ett helt annat sätt adress och riktning. Denna »Offenbarung» har majestät av ett annat slag än den uppsökande kärlekens majestät: beskrivningen av en sådan »Offenbarung» kan börja utan att människan är med i beskrivningen. Kristologien kan vara en läropunkt för sig, som handlar om Guds uppenbarelse i Kristus. Soteriologien är en annan läropunkt, som handlar om människans frälsning. Skillnaden mellan Luther och Barth är härvidlag lätt att se. Men det är förvånande, att Barth så oanfäktad ser skillnaden och självklart menar, att det är *han* som har Nya testamentet på sin sida.

Det finns en gestalt vid dogmhistoriens början som gör sig påmint, när dessa frågor tangeras, Irenaeus av Lyon. Hos honom står mycket kvar som Bultmann skulle kalla myt, syndafallet, Kristi preexistens, Satans nederlag och nedstörtande i den yttersta tiden. Och dock är alltsammans samlat i ett enda gudomligt verk och riktat mot ett enda mål: *människans* frälsning, recapitulatio. Inkarnationen är uppenbarandet av imago Dei, till vilken människan skapats. I kyrkan förvandlas vi till likhet med Kristus, som är Guds avbild, d. v. s. vi bli människor, det som vi äro skapade till. De dödas uppståndelse och yttersta domen äro icke skeenden »för sig» utan skeenden med adress: de betyda, att människans två fiender, döden och synden, nedslås, alltså att människan äntligen blir *fri*, framme vid sitt mål, Kristuslikheten. Ty Kristus är redan nu framme vid målet, i och med att han är uppstånden. Vad som fattas är att *människovärlden* indragits i detta som Kristus vunnit, vad som fattas är att människorna fått sin mänsklighet — och detta sker nu, i församlingen med dess utsträckthet mot yttersta dagen. Martin Werner har i sin dogmhistoria tolkat Irenaeus såsom »antropocentrisk» i sin totalsyn. Men man kan lika gärna vända på saken som Anders Nygren och formulera satsen, att

Irenaeus bättre än någon annan i fornkyrkan givit uttryck åt den nytestamentliga insikten, att Gud är kärlek, *agape*kärlek, uppsökande och utgivande kärlek. Ifall tesen om Guds inriktning på människans frälsning är något för Nya testamentet främmande, en antropocentrisk urspårning som till slut utmynnar i den förskräckliga avmytologiseringen på 1940-talet, så är det i varje fall inte korrekt att flytta sig bara 400 år bakåt i tiden vid letandet efter syndabocken. Man får flytta sig till Lyon på 100-talet. Såvida man icke vill betrakta både Irenaeus och Luther som bärare av ett nytestamentligt budskap. Gör man det, så kommer man i stället med tvingande nödvändighet att sätta ett kraftigt frågetecken för Karl Barth och hela hans teologi.

Felet med Bultmann är verkligen icke detta att han är »lutheran», som Barth säger. Felet ligger i bindningen vid Heidegger. Den »människa», vars räddning Guds verk i Kristus och i kerygmat är riktad på, är av Bultmann känd och genomskådad innan han hör det nytestamentliga ordet. Vad »människa» är, det vet Bultmann, det har Heidegger analyserat fram. Hennes lekamliga död är hennes slut i tiden. Hennes vara är just »Sein zum Tode», intet annat. *Därför* är Kristi uppståndelse på tredje dagen ett tomt mirakel, någonting adresslöst, meningslöst. Och *därför* finns det ingen mening i de dödas uppståndelse på yttersta dagen heller — ty detta sista är ju utsträckningen av Kristi uppståndelse till hans människor. Allt tal om uppståndelse är meningslöst, sålänge den mänskliga tillvaron här ses som en *naturlig* tillvaro. Mening får dylikt först när man upptäcker trälomsdraget i all mänsklig tillvaro, d. v. s. när man ser människolivet utifrån, d. v. s. när man ur Skriften hämtar sin bild av vad »människa» är. Skall man ur en modern filosofi hämta innehållet i termen »människa» och ur Skriften innehållet i termen »frälsning», så blir resultatet en kollision mellan två oförenliga innehåll, vilka dock måste sammanpressas — ty »frälsning» skall vara frälsning just för »människa». Båda termerna äro religiöst uppladdade. Termen »människa» är icke neutral, den är i detta sammanhang full av religion, bibelfrämmande religion. Och så börjar avmytologiseringen, man klipper i begreppet frälsning tills man fått det konformt med den filosofiska antropologi man hyllar — i detta konkreta bultmannska fall: tills man fått frälsningen att innebära en ny existensförståelse och icke mer. Dylikt är så olikt Luther som det överhuvud är möjligt.

Såsom ovan nämnts kritiserar Barth i förbifarten Bultmanns bundenhet vid Heidegger. Men det sker i förbifarten, medan Barth är på väg mot en annan och djupare kritik av Bultmanns bundenhet vid Luther. Få ting

äro mer angelägna i aktuell teologi än att det åvägbringas full klarhet om den klyfta, som skiljer Barth från Luther. Och denna klarhet tycks nu långsamt vara på väg. Det har varit en för många kär tanke, att Barth skulle avvika från Luther någonstans ute i periferien, i läran om överheten eller något dylikt. I verkligheten är det så, att en bred klyfta öppnar sig mellan Luther och Barth inne i själva kristologien och gudsläran, kollisionerna i socialetiken äro rena följdfenomen härtill. När Barth känner motvilja mot Luthers enhet av kristologi och soteriologi, så beror detta på att han icke kan göra kärleken till centrum i gudsbilden: det finns en ära, ett majestät hos Gud som håller igen och vägrar att ge ut sig. Därför står gudomlig och mänsklig natur i Kristus emot varandra, Gud förblir i sin »höjd» även i inkarnationen. Och detta beror i sin tur på att för Barth ingen fördärvsmakt håller människovärlden i trældom. För Luther finns det stål just i kärleken, ty kärleken betyder krig. För Barth med hans fiendelösa syn innebär kärleken, ifall den ensam får regera, slapphet: kärleken behöver begränsas av ett majestät hos Gud, ett majestät som håller igen. Luthers förknippning av Guds majestätiska suveränitet och människans frälsning, av kristologi och soteriologi, är ett utslag av detta, att hos honom den gudomliga kärleken är gudslärans och kristologiens centrum — och mot kärleken står ett antigudomligt fiendevälde. Barths självständiga kristologi, vars satser icke äro soteriologiska satser, satser om människans frälsning, utan satser om Guds »Offenbarung» rakt ut i luften, är ett utslag av detta, att hos honom Guds kärlek vid sin sida har ett självständigt, från kärleken lösgjort majestät — och under majestätet står en icke-gudomlig människa.

Den här antydda differensen mellan Luther och Barth kommer möjligen att träda tydligare i dagen, när Barth nu inom kort i sin stora dogmatik framlägger de band som skola behandla kristologien. Denna differens är av långt större betydelse än skärmytslingen mellan Barth och Bultmann är. Men spänningen mellan dessa båda senare kan möjligen bidra till att vissa stora linjer klarna. Att Barth i sitt försök att härleda Bultmann ur Luther rör vid ett drag hos Luther som irriterar honom är uppenbart. Barth har tidigare vid framställningen av den »antropocentriska» Feuerbach varit inne på precis samma element hos Luther och halvvägs antytt, att Feuerbach, när han gör människan till Guds upphovsman, med en viss rätt stöder sig på Luther (K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* 1947, s. 487 f.). Den linje Barth nu drar mellan Luther och Bultmann är relativt litet chockerande i jämförelse med den linje han tidigare dragit mellan Luther och Feuerbach. Men av störst intresse är

dock relationen mellan Luther och denne Karl Barth som drar alla dessa linjer. Ty vad än 1900-talets senare hälft medför i europeisk teologi, så är det troligt, att Barth kommer att behålla sin ställning som en av seklets viktigaste figurer, med all sannolikhet långt viktigare än Bultmann.

GUSTAF WINGREN.

HOLSTEN FAGERBERG: *Bekennntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie d. 19. Jahrhunderts, XV + 330 sid. Uppsala 1952. Pris kr. 20:—.*

1800-talets teologihistoria har stor betydelse för förståelsen av vår egen tid och dess tänkande. Så ofullständigt kartlagd, som denna tid är, blir man mycket tacksam för allt som här göres. I den avhandling, som här recenserar, belyses den konfessionella teologien på ett förtjänstfullt sätt och särskilt dess kyrko- och ämbetsbegrepp. Svårigheterna att överblicka 1800-talet torde vara större än för något tidigare århundrade dels beroende på överflödande material, dels beroende på inslaget från samtida filosofi, vilket gör källorna tunglästa. Författaren har icke låtit avskräcka sig. Den kyrkohistoriska översikt, han lyckats skapa, är av stort värde för alla som vilja orientera sig i ett utomordentligt intressant avsnitt av 1800-talets teologi. Särskilt roligt är att i denna tids teologi återfinna många av de problem, som alltjämt diskuteras här i vårt land.

Inledningen belyser tidsläget. *Kapitel 1* behandlar särskilt den allmänna inställningen hos 1. Hengstenberg och kretsen kring *Evangelische Kirchenzeitung*, 2. teologien i *Erlangen* och *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche*, 3. en del andra konfessionella teologer såsom Stahl, Kliefoth och Vilmar. Gemensamt för dem alla är utom luthersk bekännelse-trohet oppositionen mot upplysning och rationalism. Framställningen är i detta kapitel lättläst och mycket upplysande.

I *2dra kapitlet* refererar författaren diskussionen om ämbete och kyrka. Kapitlets *första del* behandlar striderna om ämbetet kronologiskt från R. Rothe till Th. Harnack. Det avslutas med en systematisk indelning av de olika åsikter, som framförts. Författaren skiljer därvid: 1) Rothe, som förnekar, att de urkristna församlingarna haft ett ordnat ämbete, 2) Höfling, som talar om ett ämbete *iure divino*, vilket lämnats till det allmänna prästadömet, 3) Reuter, som skiljer ett ämbete »an sich» och detta ämbetes faktiska utformning (endast det förra återgår på Kristus)

och 4) Stahl och Löhe, vilka tala om ett av Kristus stiftat ämbete först anförtrott åt apostlarna och därefter åt apostlarnas efterföljare.

I 2dra kapitlets *senare del* behandlas diskussionen om kyrkan och särskilt tvenne frågor, om vilka meningarna brukat bryta sig. Hur skall för det första *Augustanas sjunde artikel* utläggas? Kyrkan är de heligas samfund, i vilket evangelium rent förkunnas och sakramenten rätt förvaltas. Delitsch och Stahl anmärka på logiken i Augustanas formulering. Att kyrkan bestäms som de heligas samfund, låter sig enligt Stahl icke helt förenas med att den är anstalt, vilket dock för honom är det viktigaste. Höfling och de som följa honom, lägga helt tonvikten på de heligas gemenskap och äro därför nöjda med Augustanas kyrkobegrepp. Kyrkan är ett folk av heliga. I den mån den är anstalt, är detta enligt dem endast sekundärt. Kliefoth vänder sig mot Höflings sätt att tänka. Kyrkan är mer än de heligas gemenskap. Nådemedlen höra med till kyrkan. De äro ingalunda kyrkans notae, utan väsentliga för kyrkan. De äro de medel, varigenom kyrkan blir till. I kyrkan ingår både subjektivt och objektivt, både församling och nådemedel.

Utom denna fråga diskuterades också en annan, nämligen distinktionen *synlig — osynlig kyrka*. Vi ha att göra med tre olika uppfattningar om denna distinktions innebörd: 1. Walther räknade dels med församlingen av troende, vilken ansågs vara osynlig och kyrka i egentlig mening. Dels talade han om en synlig, oegentlig kyrka, som utgjordes av alla kallade, som hålla sig till ord och sakrament. Han kom på så vis att i likhet med de ortodoxa *klyva* kyrkobegreppet. 2) Münchmeyer och andra höllo fast vid att kyrkan var *en*. Den ansågs då vara osynlig till sitt inre väsen, men synlig genom sitt framträdande utåt. Tonvikten kom att läggas på det synliga, kyrkan var alla döpta. 3) Till sist fanns det också en riktning representerad av Delitzsch och Th. Harnack, enligt vilken kyrkan varken var synlig eller osynlig utan båda på en gång. Osynligheten rörde kyrkans livsgrund, synligheten dess utformning som Kristi kropp. De båda första grupperna frågade efter vilka människor, som tillhörde kyrkan. Den sista ansåg icke denna fråga väsentlig, det viktiga var kyrkans väsen, och kyrkan är enligt dem icke endast en församling utan en organisk enhet av nådemedel och församling.

Mot detta kapitel måste anmärkas, att referaten genom sin korthet blivit onyanserade och knappast göra rätt åt det rika materialet. Det författaren ger, är endast vissa yttre konturer.

I det *3dje kapitlet* försöker författaren att ge en framställning av ett för all konfessionell teologi gemensamt sätt att tänka och tala om bekän-

nelsen. Först redogöres för hur denna teologi tänker sig, att bekännelsen uppstår. Författaren följer Thomasius och Kliefoth. Dessa utgå ifrån att religionen är ett möte mellan objekt och subjekt, mellan Gud och människa. Den är en gudomlig handling. Objektivt är den uppenbarelse och subjektivt tro. I detta möte kan man alltid urskilja dels ett objektivt och dels ett subjektivt moment. Som subjektiv funktion tillhör tron subjektet, men dess innehåll uppenbarelsen kommer alltid från objektet. Det objektiva, ordet, som inkluderar Anden, börjar med religionen existera i det mänskliga subjektet. Detta är pånyttfödelse, det är kristendomens livsprincip. Ur pånyttfödelsen utvecklar sig sedan dels ett teoretiskt dels ett praktiskt moment, dvs. ett medvetande och en verksamhet. Kristendomen är sålunda primärt icke lära, men måste bli till lära, den är icke ett handlande, men måste visa sig i ett verksamt liv. Framställes nu dess lära i vetenskaplig form, äro vi framme vid kyrkans bekännelse. Denna är icke alltid densamma, utan utvecklas mot allt större klarhet. När bekännelsen genomgår denna utveckling, förblir alltid det objektiva momentet i tron oförändrat. Det som förändras och utvecklas är det subjektiva. Uppenbarelsen själv förnyas icke, den är alltid densamma, men den uppfattas allt klarare. Den utveckling, det är fråga om, säges dels vara organisk och dels dialektisk. Att den är organisk, betyder, att den uppvisar sammanhang och kontinuitet. Att den är dialektisk, gäller dess form. Formen tänkes under inflytande av Hegel utvecklas på ett dialektiskt sätt från tes till antites och syntes.

I ett särskilt avsnitt diskuterar författaren den konfessionella teologiens syn på skrift och bekännelse. Framställningen följer här huvudsakligen Stahl och Höfling. Skrift och bekännelse tillhöra båda kristendomens teoretiska sida och utvecklas därför ur tron. Skriften är fullkomlig, ty apostlarna voro på ett särskilt sätt utrustade med Ande. Jämte skriften finnes muntlig tradition. Härom äro katoliker och protestanter denna tid överens. Men menade katolikerna, att den muntliga traditionen måste bestämma all skriftutläggning, så menade protestanterna omvänt, att skriften på grund av sin tydlighet och självtillräcklighet måste överordnas den muntliga traditionen. Det blev dock svårt för den konfessionella teologien, att samtidigt hävda bekännelsens och dogmbildningens nödvändighet — så mot upplysningsteologien —, och dess ofullkomlighet — så mot katolsk teologi. I ett sista avsnitt påpekar författaren, att den konfessionella teologien satte ordet först, därefter bekännelsen och sist kyrkan. Bekännelsens auktoritet kunde därför ej göras beroende av kyrkan.

I *4de kapitlet* behandlar författaren tre typer av kyrkotänkande,

anstaltskyrkan hos Stahl, *församlingskyrkan* hos Höfling och *folkekyrkan* hos Kliefoth.

Stahls kyrkotänkande åskådliggöres lättast, om man liknar kyrkan vid en byggnad i tvenne våningar. Övervåningen innehåller en synlig anstalt, i undervåningen finns en osynlig församling. Stahls tendens är att hålla ihop dessa två våningar till en kyrka, och det lyckas till dels, därför att Anden tänkes som livsprincip både för anstalten och för församlingen. Hos Stahl kommer tonvikten, beroende på hans politiskt betingade opposition mot »*contrat social*» och »*Kollegialsystemet*», alltid att ligga på den synliga anstalten. Efter syndafallet umgås Gud icke personligen med människorna, likväl överger han dem icke, utan styr världen dels genom ett sedligt-intellektuellt rike, vilket är tidligt, dels genom Guds rike, som är evigt. Till vardera riket hör ett instrument eller medel, varigenom Gud handlar. Till det sedligt-intellektuella riket hör staten, till Guds rike hör kyrkan såsom synlig anstalt. Kyrkan såsom anstalt är därför från tiden för Kristi ankomst till den yttersta dagen ett den gudomliga viljans verktyg, varigenom Gud utför sin avsikt att frälsa världen. Kyrkan, anstalten, är av gudomligt ursprung, den står över den enskilda människan, och den är utrustad med auktoritet. När Luther talar om kyrkan såsom modern, vilken föder sina barn, förstår Stahl honom, som om han menat denna anstalt. Luthers uttalanden om kyrkan som ordets samfundsskapelse tolkas på samma sätt

Ofta betecknar ordet kyrka hos Stahl utan vidare anstalten. Tages ordet kyrka i denna *trängre* betydelse, överordnas den över församlingen. Församlingen är då de i tro förbundna människorna, kyrkan åter är anstalten med makt över människorna. Tages ordet kyrka i *vid* betydelse, hör likväl församlingen enligt Stahl med till densamma. Kyrkan såsom anstalt och församlingen äro då en enhet. Kristus är huvudet, som regerar i båda, anstalten är hans verktyg, församlingen hans bostad. Anstalten är medel för hans verksamhet, församlingen är föremål för densamma.

I likhet med vad som var förhållandet hos Stahl, omfattar kyrkan enligt Höfling både anstalt och församling, men låg tonvikten enligt Stahl på kyrkan såsom synlig anstalt, ligger den hos Höfling på den osynliga församlingen. Kyrkan får enligt Höfling på intet sätt förvandlas till en synlig anstalt. Den är primärt »*congregatio sanctorum*» och såsom sådan osynlig. Höfling menar sig kunna härleda detta sitt påstående ur reformationens formalprincip och dess materialprincip, men är egentligen beroende av Schleiermachers sätt att tänka. Det som allt kemmer an på för honom, är nämligen, att förhållandet mellan Gud och människa förblir omedelbart

utan att några yttre förmedlande instanser skjutas in. Läran om rättfärdiggörelsen genom tron, som är reformationens materialprincip, förbjuder enligt Höfling förmedlande instanser, som skulle störa gudsförhållandets omedelbarhet. Konsekvensen är, att kyrkan i betydelsen yttre anstalt ej får skjutas in mellan Gud och människa. Någon sådan förmedlande instans behöves icke, ty bibeln är enligt reformationens formalprincip fullt tydlig utan kyrkans förklaring. Sättes kyrkan såsom anstalt mellan Gud och människa, förfaller man enligt Höfling till ett lagiskt betraktelsesätt, och alla lagiska föreställningar måste hållas borta från kyrkan, denna tillhör nämligen evangeliets rike. Höfling skiljer härvid »secundum evangelium», som likställes med »de iure divino», från det lagiska, som gäller »de iure humano». Det förra tillhör frälsningsordningen, det senare räknas till kyrkoordningen. Är nu kyrkan primärt och till sitt väsen en inre och osynlig gemenskap, måste den likväl utåt framträda såsom en de troende samlande anstalt. Höfling arbetar därför också han med tvenne våningar. Till skillnad från Stahl placeras församlingen här i övervåningen, under det att anstalten får hålla till i undervåningen. Det sammanhållande är liksom hos Stahl Anden. Kyrkan-anstalten är Andens instrument eller organ. Såsom församling är kyrkan osynlig, såsom anstalt synlig, dock aldrig fullständigt, ty det skulle enligt Höfling förutsätta fullkomlig lära, något som kyrkan aldrig uppnår i denna tiden.

Mer än Stahl och Höfling betonar Kliefoth, att kyrkan, som här kallas folkkyrka, utgör en organisk enhet. Till denna enhet hör huvudet Kristus, nådemedlen med dess ämbete och församlingen likaledes med dess ämbete. Delarna höra ihop till en totalorganism. Kyrkan får icke identifieras med en av dess delar. Enligt Kliefoth åskådliggöres detta av de nytestamentliga bilderna huvud-lemmar (1 Kor. 12, 12) och vinträdgrenar (Joh. 15). Huvud, vinträd motsvara anstalten, lemmar och grenar motsvara församlingen. Kyrkan kan därför icke identifieras med anstalten. Anstalten är en del av kyrkan, som också omfattar församlingen.

Kliefoths kyrka har sin bestämda plats och funktion i ett världsomfamnande frälsningshistoriskt sammanhang. Den grundläggande tanken är, att Herren dött icke endast för enskilda människor utan för mänskligheten, men icke heller enbart för mänskligheten utan för kosmos. Genom Golgatha har världen såsom sådan befriats från Guds vrede och från djävulens makt.

För att människorna subjektivt skola få del av denna objektiva makrokosmos gällande befrielse, använder sig Gud av kyrkan såsom »frälsningsutbredningsanstalt» och »nådemedelsanstalt». Kyrkan har därför sin plats

i det frälsningshistoriska sammanhanget mellan pingst och Kristi återkomst. Den tillhör tiden mellan uppenbarelsens stadium och fulländningens stadium. Dess uppgift är, att enligt Guds plan genom nådemedlen nå folk efter folk och att i varje folk nå allt djupare.

Ses saken till sist ur individens synpunkt, mottages frälsningen enligt Kliefoth i tvenne etapper dels på ett yttre, dels på ett inre sätt. På ett yttre sätt mottages den, när människan hör ordet och låter sig döpas. Då erhåller hon frihet att välja eller avvisa Gud. Denna frihet kallas av Kliefoth med en från bekännelseskriterierna lånad, men nu i en annan betydelse använd term »arbitrium liberatum». Hon har objektiv men icke subjektiv tro. Därmed är hon dock icke frälst. Hon har endast kommit in i ett mellantillstånd. Frälsningen skall till sist mottagas på ett inre sätt, varigenom människan erhåller »arbitrium liberum», vilket här hos Kliefoth betyder privilegiet att med glädje fylla lagen. De som uppnått mellantillståndet med dess frihet att välja, hänföras till en yttre krets i församlingen »coetus vocatorum» under det att de som kommit fram till slutstadiet, där man med glädje lyder lagen, räknas till församlingens inre krets »coetus vere credentium». Anstalten är kyrkans objektiva gudomliga sida, församlingen är dess subjektiva mänskliga sida. Anden verkar genom anstalten, församlingen är produkten av Andens verksamhet. Både anstalt och församling ingå som delar i kyrkan.

I *5te kapitlet* behandlar författaren ämbetet, dels Höflings *sakramentala kyrkoämbete*, dels Kliefoths *tre ämbeten*, dels Stahls och Vilmars *odelade ämbete*.

Höfling skiljer på ämbete i vid och ämbete i trång betydelse. Ämbetet i vid betydelse, av Höfling kallat »das Kirchenamt an und für sich», tillhör divino jure genom det allmänna prästadömet alla kristna. Alla kristna ha makt och rätt att förvalta nådemedlen. Ämbetet i trång betydelse, av Höfling benämnt »Gemeinschaftsamt», tillhör åter dem som av församlingen kallats till detta speciella ämbete. Höfling skiljer här liksom Luther på den situation, då den kristne är ensam, och då han befinner sig tillsammans med andra kristna. I den senare situationen måste nådemedlen förvaltas av därtill särskilt kallade personer. Ämbetet i vid betydelse, ämbetet i sig, är enligt Höfling av gudomligt ursprung. Det gavs först åt apostlarna, som därefter lämnade det i arv till församlingen. Det tillhör frälsningsordningen. Ämbetet i trång betydelse, »Gemeinschaftsamt», tillhör den mänskliga kyrkoordningen, men är likväl också det velat av Gud. Kyrkan nödgas skaffa sig detta ämbete dels på grund av inre nödvändighet eller gudomlig ordning, som föreskriver, att ett sådant

ämbete måste finnas och fungera, dels på grund av de enskilda människornas olika karismatiska (här lika med naturliga) utrustning. Till innehållet skiljer sig icke detta särskilda ämbete från det allmänna prästadömet. Skillnaden är rättslig.

Höfling vill undgå ett institutionalistiskt ämbetsbegrepp. Därför lägger han det allmänna prästadömet till grund för hela framställningen av ämbetet, och därför fattar han det särskilda ämbetet såsom blott och bart en funktion av det allmänna prästadömet, en av Gud velad och instiftad funktion. Ett institutionalistiskt ämbetsbegrepp skulle nämligen introducera en ny oevangelisk ceremoniallag och göra ämbetet till ett för frälsningen outhärligt nådemedel vid sidan av ord och sakrament, samt på katolskt sätt införa en mellaninstans mellan Gud och människa, vilken komme att omintetgöra gudsförhållandets omedelbarhet. Av alla dessa skäl måste Höfling förkasta detsamma.

Hos Höfling kompliceras, vad som nu sagts, av distinktionen *sakramental* — *sakrificiellt ämbete*. Den indelning, vi hittills lärt känna, gäller ämbetet såsom en rent sakramental funktion. Jämte den sakramental funktion, vari Gud vänder sig till människorna, finns emellertid enligt Höfling också en sakrificiell funktion med motsatt rörelseriktning från människorna till Gud. I lokalförsamlingarna förenas sakramental och sakrificiell funktion hos samme ämbetsinnehavare, men icke i kyrkan i stort, där skiljas de. Konsekvensen är att episkopalsystemet avvisas.

Påverkad av Höflings uppdelning av ämbetet på en sakramental och en sakrificiell funktion skiljer Kliefoth tre olika ämbeten från varandra, ett sakramentalt nådemedelsämbete, ett sakrificiellt församlingsämbete och ett ämbete för kyrkoregementet, som icke kan hänföras till någondera av de två första. Nådemedlen kräva ett givande och ett mottagande. Givandet kräver ett ämbete. Detta är 1) av gudomligt ursprung, 2) en ordets och sakramentens tjänst, 3) sakramental och 4) ett enda. Dess förste innehavare var Kristus, han lämnade det i arv till apostlarna och dessa till presbyteriatet. Av gudomligt ursprung är emellertid endast ämbetets substans ej dess form. Denna kan variera från tid till tid. Så undgås romersk-katolsk lagiskhet. I församlingsämbetet återfinna vi det allmänna prästadömet, vilket tänkes ha dels en lyssnande och passivt mottagande funktion, dels en självuppoffrande. Både lyssnande och offer uppfattas som människans svar på Guds givande. Såsom Kliefoth ser saken, är det sakramental nådemedelsämbetet helt nytt för det nya testamentet utan någon motsvarighet i det gamla och är därför intet prästämbete. Det gammaltestamentliga präst- och offer-ämbetet har emellertid sin fort-

sättning också i nytestamentlig tid, nämligen i församlingsämbetet. Från det sakramentalade nådemedelsämbetet kan församlingsämbetet skiljas, dels genom sin rörelseriktning — det förra rörde sig från Gud till människa, det senare från människa till Gud —, dels också genom att vara byggt på naturordningen, som ger varje människa och varje folk sin speciella uppgift — nådemedelsämbetet var byggt på frälsningsordningen. Utom dessa båda ämbeten, som äro varandras motpoler, räknar Kliefoth också med ett tredje rättsligt, kyrkoregementet anförtrött ämbete, vilket tenderar att överordnas de båda andra.

Försöket att på detta sätt dela ämbetsfunktionerna på skilda ämbeten överges helt av Stahl och Vilmar, vilka båda lära ett enda ämbete. Ordets tjänst (Apg. 6, 4) och kyrkoregementet hänföras av Stahl båda till samma herdeämbete, som är insatt av Gud, och ges till vissa människor på livstid. Detta ämbete är instiftat av Kristus och har oavbrutet traderats till våra dagar. Någon ny ceremoniallag är det dock icke fråga om, eftersom detaljerade föreskrifter icke givits för ämbetets utformning. Det är icke heller ett prästerligt medlarämbete mellan Gud och människor.

Allmänna prästadömet är åter enligt Stahl till sitt väsen helt olika herdeämbetet. Det förra rör endast människans personliga gudsförhållande, det senare skall föra ut evangeliet till folken. Förhållandet mellan särskilt ämbete och allmänt prästadöme beskriver Stahl så, att allmänna prästadömet är bas för ämbetet, utan att ämbetet därför skulle härledas från allmänna prästadömet. Lekmän och präster ha båda makt att förvalta ord och sakrament, men endast de senare ha kallelse till detta. I nödfall skola lekmännen visa sin solidaritet med ämbetet och rycka in i dess uppgifter utan särskild kallelse. Enligt författaren invecklar sig Stahl här i vissa motsägelser.

Enligt Vilmar utgöra ämbetet och det allmänna prästadömet tvenne helt skilda ordningar. Föredömet för det senare är ett gammaltestamentligt allmänt prästadöme. Det andliga ämbetet är instiftat av Kristus själv och betrott med både nyckelmakt och kyrkoregemente. Karakteristiskt för Vilmar är vidare, att löftet om Anden och om Kristi närvaro till tidens ände tänkes givet till ämbetet, som därmed tänkes såsom en Kristusrepresentation.

Såsom av ovanstående referat framgår, har författaren i stor utsträckning nöjt sig med att referera debatten samt vissa huvudpersoners åskådning. Hur upplysande ett sådant referat än är, hade man i en systematisk avhandling väntat sig att få följa begreppens historia, men detta gives icke. Den systematiska analysen av detta tidsskede kunde ha förts be-

tydligt längre och hade då säkert varit mer givande. Möjligen hade författaren med annan uppläggnings utan att öka avhandlingens volym kunnat skapa större klarhet. Såsom avhandlingen nu föreligger, presenteras allt för ofta summariska referat, tunga för en läsare och samtidigt onyanserade. Såsom förarbete för ett fortsatt studium av 1800-talets tyska och svenska teologi är emellertid detta arbete av stort värde. Vi vänta därför av författarens hand fortsatta utredningar, böcker eller uppsatser, och hoppas då, att ett rent systematiskt sätt att nalkas forskningens föremål skall komma att dominera över det huvudsakligen kyrkohistoriska, som nu använts.

GÖSTA HÖK.

HERMANN SCHUSTER: *Das Werden der Kirche. Eine Geschichte der Kirche auf deutschem Boden. Mit Beiträgen von Hans Frh. von Campenhausen und Hermann Dörries. 2. verbesserte Auflage. 569 sid. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1950. Pris DM. 18:—.*

Föreliggande arbete är — vilket titeln knappast ger vid handen — en kortfattad översikt över hela den kyrkohistoriska utvecklingen från äldsta tider till nutiden, från och med reformationen dock begränsad till att omfatta närmast Tysklands kyrkohistoria. Huvudvikten lägges ej vid namn och data utan vid de stora linjerna. Skildringen uppehåller sig främst vid de avgörande skedena och behandlar blott de personligheter, som räknas för främst i fråga om inflytande. Den vill ge en enhetlig tolkning av kyrkohistoriens mening eller snarare ge läsaren vägledning till en sådan tolkning. Måttstocken, som enligt författarens egna ord (i företalet) ligger bakom det hela, är det genom Martin Luther återupptäckta evangeliet. Därför står också Luther för författaren i framställningens medelpunkt. Ej blott den följande tiden anses stå i beroende av honom utan även det föregående tänkes syfta mot honom som sitt mål.

Gamla kyrkans tid behandlas i en sakkunnig och överskådlig skildring, till största delen författad av den ene av medarbetarna, Hans von Campenhausen (§§ 5—17). För den följande tiden lägges tyngdpunkten på förhållandena inom Tyskland. Så finnes t. ex. en utförlig framställning om den sachsiske teologen Gottschalks teologi, ehuru källorna härtill måste sägas vara ganska knapphändiga. Skolastiken hade få representanter bland tyska teologer, endast Albertus Magnus bland de mest kända.

Hela perioden får därför ett ringa utrymme, och dess teologi anses ha varit främmande för den tyska andan. Att det rakt motsatta varit fallet med Luthers teologi ter sig följdriktigt utifrån de utgångspunkter förf. valt.

Den efterreformatoriska teologin får — såsom ett återupplivande av skolastiken — en torftig behandling. Chemnitz och Gerhard äro ej ens nämnda.

En av bokens stora förtjänster är att den i så stor utsträckning tar hänsyn till den kulturella utvecklingen överhuvud. Konsten under de olika epokerna får sin beskrivning. v. Campenhausen har här bidragit med avsnitten om medeltidens kyrkliga konst (§§ 40 och 46). Germanernas religion och omvändelse till kristendomen behandlas i ett intressant parti av boken, författat av Hermann Dörries (§§ 18—32). I avsnitten om den nyare tiden bringas den kyrkliga utvecklingen hela tiden i kontakt med den allmänna kulturutvecklingen. De viktigaste strömningarna i litteratur och filosofi intaga ett relativt stort utrymme.

Framställningen har förts ända fram till tredje rikets tid och några synpunkter på det närvarande läget i Tysklands kyrka anföras som avslutning.

Hela arbetets uppläggnings medför givetvis, att det bringar föga nytt vare sig ur historiska eller systematiska synpunkter. Som ovan antytts, är dessutom själva teologins historia stundom ganska bristfälligt behandlad. Men boken har sitt värde i den goda överblick som ges över utvecklingen, liksom över stora och eljest svårtillgängliga forskningsområden. Den utmärker sig också för ett lättläst och levande framställningssätt. Arbetet avser ej att ersätta de framställningar i kyrkohistoria, som användas vid den teologiska utbildningen utan vänder sig snarare till undervisare och till intresserade lekmän såsom en översiktlig handledning och ett försök att påvisa de bärande linjerna i den kyrkohistoriska utvecklingen.

BENGT HÄGGLUND.

BRUCE M. METZGER: *Index of Articles on the New Testament and the Early Church Published in Festschriften. Journal of Biblical Literature Monograph Series, Volume V. XV + 182 sid. Society of Biblical Literature. Philadelphia 1951.*

Vad som publiceras i festskrifter hemfaller lätt åt glömskan och är ofta svårt att återfinna på grund av böckernas tillfälliga karaktär och

olikartade titlar. Artiklarna äro emellertid ofta av förblivande värde. Någon förteckning över festskrifter finnes ej, ännu mindre över de däri ingående uppsatserna. För den nytestamentliga forskningens och patristikens del fylles nu denna brist av ovanstående index, som är ett mycket lätthanterligt hjälpmedel för den som studerar på nämnda fält.

Registret över artiklarna omfattar i en första del studier, som avse N. T., och i del II sådana, som gälla de fem första kristna århundradenas teologi och kyrkohistoria. Det är systematiskt ordnat med sådana rubriker som *The Jewish Background*, *The Criticism of the New Testament*, *Individuals in New Testament*, *New Testament Philology*, *New Testament Theology*. I andra delen sker uppställningen dels efter de behandlade personerna, dels efter ämnesområden, såsom t. ex. teologi, historia, konst och arkeologi.

Av mer än 1200 festskrifter, som förf. rådfrågat, ha närmare 600 visat sig innehålla artiklar, som röra N. T. eller gamla kyrkan. Antalet förtecknade artiklar uppgår till 2150. Registret avser att omfatta allt hithörande material från den tid, då seden att utge festskrifter begynte (de äldsta i detta arbete använda äro från 1870-talet), fram till 1950.

Det bakomliggande arbetet att uppsåra mängden av festskrifter inger respekt. Eftersom biblioteken — som regel — ej ha dessa skrifter under särskilda avdelningar, blir samlandet delvis beroende av tillfälligheter. Förf. gör icke anspråk på fullständighet utan räknar med att nya fynd kunna komplettera den långa listan. Han slutar sitt företal med det italienska ordspråket *Chi non falla non fa*.

Bland svenska festskrifter saknar man de till Holmquist 1938 och till Söderblom 1926, vilka även innehålla artiklar över hithörande ämnen. Ytterligare ett par arbeten, som ej finnas med i förteckningen — de tyska festskrifterna till Steinbüchel och Tillmann — kunna här nämnas. Men detta torde vara helt sporadiska luckor.

En bok som denna behöver ingen närmare rekommendation. Dess stora värde som hjälpmedel vid forskningen ligger i öppen dag.

BENGT HÄGGLUND.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

FÖRSVAR FÖR EN NYGREN-TOLKNING

AV LEKTOR HANS NYSTEDT, VISBY

I sista numret av Svensk Teologisk Kvartalskrift har undertecknads studie »Plikt och kärlek» angripits av professor Valter Lindström. Jag säger med avsikt icke recenserats, ty Lindströms inställning till boken är alltigenom polemisk och icke recensentens. Han lämnar t. ex. icke någon upplysning om att nära hälften av utrymmet upptages av analyser av allmänna etiska centralproblem, vilka analysers eventuella värde är oberoende av huruvida jag rätt uppfattat Nygrens åskådning. Denna Lindströms inställning vill jag dock på intet sätt kritisera eller ens beklaga. Vad jag skriver om Nygrens etik är inte ett referat utan ett systematiskt tolkningsförsök, och Lindström har ansett att det intressantaste och viktigaste är frågan om min tolkning av Nygren är riktig, en fråga som inte kan avgöras utan energisk diskussion. Jag griper med glädje tillfället att ingå i svaromål, särskilt som Lindström tagit upp ett par mycket centrala punkter och här syftar till ett förintande av min argumentation.

1. Lindströms första anmärkning går ut på att jag blandat ihop kristendomens mening i vissa etiska frågor med Nygrens egen. Härmed vill Lindström naturligtvis icke låta påskina att Nygrens åskådning skulle divergera från kristendomen utan endast i klarhetens intresse upprätthålla en sträng boskillnad mellan de satser, som enligt Nygren ingå i den kristna tron, och de satser, som denne vill åta sig att vetenskapligt bevisa vara sanna. Låt oss därför kalla de förra satserna »den kristna etiken» och de senare satserna »den teologiska etiken», låt vara att Nygren själv använder dessa termer utan åtskillnad. Den kristna etiken består alltså av kristna värderingar och trostankar, medan den teologiska etiken är ett system av vetenskapliga påståenden, bl. a. om vilka satser som ingå i den kristna etiken samt om varför de måste sägas ingå i den. Satsen att den spontana kärleken både som ideal och som förverkligad i människors sinnelag är specifikt kristen skall nu tydligen enligt Lindström höra till den kristna etiken, och vad Nygren själv som teologisk

etiker vill påstå skall endast vara att ifrågavarande sats ingår i den kristna tron.

Om detta Lindströms antagande skall antas vara riktigt, går det inte att komma ifrån att Nygren uttryckt sig till ytterlighet vilseledande. På sid. 276 i *Filosofisk och kristen etik* skriver han: »Härigenom har kristendomen . . . bevisat sig i stånd att skapa ett självständigt etiskt ideal», och vidare »... vår uppgift att undersöka . . . hur förverkligas inom kristendomen det spontana kärlekssinnelaget?» Enligt Lindström har Nygren här endast velat göra gällande att *kristendomen tror sig* ha bevisat sin kärleksskapande förmåga, och uppgiften gäller blott att undersöka vad *kristendomen tror* om kärlekens förverkligande. På sid. 316 står det att undersökningen visat dels »att den filosofiska etiken är en integrerande del i det filosofiska systemet», dels »att kristendomen är en från etisk synpunkt skapande faktor.» Här skulle Nygren alltså ha bredvid varandra ställt en vetenskaplig sats och en trossats. På sid. 285 står det: »Det etiska förhållandet betraktas (i kristendomen) ej såsom medel för uppnåendet av ett från religiös synpunkt önskvärt mål.» Det naturliga är här att antaga att denna sats är ett teologiskt påstående att satsen: »Det etiska är ej medel för ett religiöst mål», ingår i den kristna etiken. Men med denna tolkning måste man antaga att även den konsekvens som Nygren drar av detta teologiska påstående, är teologisk. »Därmed uppstår först möjligheten av en oegennyttig, 'ointresserad' etisk strävan.» Skulle man som Lindström antaga att denna sats enligt Nygren icke ingår i den teologiska utan i den kristna etiken, vore man nödsakad att hänföra hela behandlingen i *Filosofisk och kristen etik* av det kristna ethos' egenart till den kristna tron, och det teologiska inslaget i boken skulle komma att inskränka sig till det nakna påståendet att *kristendomen tror sig ha* denna egenart. Så har icke heller Lindström uppfattat Nygrens intention.

Det kan i själva verket icke råda någon som helst tvekan om att Nygren i *Filosofisk och kristen etik* framför sitt påstående om den spontana kärlekens specifika kristlighet med vetenskapliga anspråk. Här ändras ingenting därav att han på vissa punkter (t. ex. sid. 266) sätter in ett »enligt kristendomen». En av mina anmärkningar mot Nygren är just att han i detta sitt ungdomsverk inte håller skillnaden klar mellan sina egna teologiska påståenden och kristna trostankar. (Att han i sina mogna verk gör sig skyldig till samma fel vågar jag däremot ej göra gällande.) I beviset för att den spontana kärleken är specifikt kristen ingår nämligen tanken att Gud själv *verkligen*, inte blott enligt Paulus och Luther, är subjektet i den kärlek som inom kristendomen förverkligas.

2. Lindströms andra anmärkning består i att jag skall ha konstruerat fram en motsättning mellan Nygrens formala och kristna etik, vilken konstruktion vilar på en total misstolkning av Nygrens formala pliktkategori. Orsaken till mitt misstag skall bl. a. vara att jag antagit att Nygren med uttrycket »handla av plikt» menat »handla av plikt-känsla». Att jag tagit detta för självklart är riktigt, och jag finner det anmärkningsvärt att Nygren, om han menat något annat, ej påpekat detta för att skydda sig mot misstolkning. Lindström menar emellertid att uttrycket »göra det goda för dess egen skull» klarare återger vad Nygren avser. Här måste ett formallogiskt påpekande göras. Eftersom Nygren genom satsen »gott är det som göres av plikt» definierat begreppet »det goda» inom etiken med användande av uttrycket »göra av plikt», kan detta senare uttryck ej definieras med tillhjälp av begreppet »det goda», om detta senare ord i bägge definitionerna skall betyda samma sak, ty i så fall föreläge en cirkeldefinition. Emellertid vill jag ta upp mitt bemötande från en helt annan utgångspunkt.

Tanken att man bör »göra det goda för dess egen skull», kan tolkas på olika sätt. För det första kan det betyda att man för dess egen skull bör göra vad man *anser* vara gott, för det andra att man bör göra vad som *verkligen* är gott. Låt oss kalla den första tanken »den subjektiva pliktteorien» och den andra »den objektiva pliktteorien». Ansluter sig Nygren till den objektiva teorien är det riktigt att begreppet »handling av plikt» blir formalt i den mening i vilken Nygren avser att det skall vara formalt. Även om man vet att en person vid ett tillfälle gjort vad han ansåg vara gott och gjort det för detta godas egen skull, kan man inte avgöra om han gjort det »av plikt» förrän man mätt handlingen med sitt eget ideal och sett efter om man håller med om att det gjorda verkligen var gott. Blir så ej fallet måste man förneka att personen handlat av plikt, även om han aldrig så starkt vägletts av sitt eget ideal. Helt annorlunda ställer sig saken om man låter det avgörande vara att den handlande själv ansett att han gjort det goda. Då måste man erkänna att han handlat av plikt, även om man själv hyllar ett helt annat ideal. I så fall blir pliktkategorien icke formalt i *den fordrade meningen*, ty då kan man avgöra huruvida en handling utförts av plikt utan att rådfråga något ideal. Det räcker med att veta att den handlande vägletts av sitt eget ideal, vilket detta sedan än må vara. På grunder, som jag i mitt andra kapitel utförligt redovisat och som Lindström icke attackerat, har jag antagit att den sistnämnda tolkningen är den inom ramen av Nygrens system naturliga. Härav följer att begreppet »handling av plikt» hos

Nygren icke är formalt i den meningen att det måste kompletteras av ett innehållsligt ideal för att kunna användas i den etiska bedömningen.

Detta hindrar naturligtvis inte att något annat måste till för att man skall få en riktning för handlandet i handlingssituationen. Man måste anse något visst för gott för att kunna göra det goda för dess egen skull, och detta goda kan inte vara det att handlingen sker av plikt. I denna mening är det som jag »erkänt» att plikt-kategorien är formal och behöver kompletteras, men när jag senare påstår att Nygrens kristna etik svär mot hans formala beror detta icke på att jag »glömt bort» mitt tidigare erkännande utan därpå, att den kristna etik som Nygren tecknar icke får rum inom hans formala ram. I själva verket kan det enligt Nygrens sätt att resonera icke bli fråga om en *etisk* komplettering utan endast om en *psykologisk*. Man måste ha samvetsupplevelser för att kunna lyda samvetet, men vad samvetet upplever är enligt Nygren något subjektivt och enligt det sinnelagsideal, som jag anser framgå ur hans filosofiska etik, fullkomligt likgiltigt. Om viljans bestämningsgrund är plikten, är handlingen enligt detta ideal sedligt god, vare sig den handlande ansett plikten bestå i att hämnas en förolämpning eller att hjälpa en ovän. Enligt kärleksetiken däremot är hämnden icke en god handling.

Icke ens om vi antaga att jag misstagit mig i mitt påstående att Nygren omfattar den subjektiva pliktteorien, blir det emellertid möjligt att harmoniera hans pliktetik och hans kärleksetik. Detta skall jag nu söka uppvisa. Uttrycket »göra det goda för dess egen skull» är fortfarande dubbeltydigt även om man utgår från att »det goda» betyder det verkligen goda och icke blott det den handlande anser vara gott. Dels kan uttrycket innebära att den handlande kommit underfund med *handlingens* etiska godhet och utför den emedan han vill handla etiskt, dels kan det innebära att handlingens troliga *resultat* är gott och att den handlande direkt önskar framkalla detta resultat utan tanke på huruvida han samtidigt handlar etiskt. Om man t. ex. lindrar någons nöd är motivet i första fallet att man vill utföra den av idealet bjudna handlingen, men i det andra fallet att man har en direkt önskan att lindra nöden. Att Nygren med uttrycket »handla av plikt» avser det första motivet och icke det senare framgår alldeles klart. Att ha plikten till viljans bestämningsgrund skall vara detsamma som Kant kallar att handla »aus Achtung fürs Gesetz» (E 107), och motsatsen skall vara att handla av böjelse. Hur Lindström kan finna någon skillnad mellan en handling av aktning för det sedligt bjudna och en handling av plikt-känsla är mig omöjligt att förstå. Klart

är att böjelsen enligt Nygrens filosofiska etik inte får uppträda som bestämningssgrund, om handlingen skall kunna erkännas som etiskt god.

Om vi nu övergå till Nygrens kristna etik blir förhållandet ett helt annat. Om den som driven av spontan kärlek lindrar någons nöd, skall kunna sägas göra det goda för dess egen skull, måste detta innebära att det är gott att nöden lindras och att det är detta lindrande, som den kärleksfulle avsett att förverkliga. Kärleken till den nödställde, icke aktningen för sedelagen, är det som bestämmer viljan för handlingen. Trots att pliktetikens och kärleksetikens ideal kan uttryckas med samma ord »det goda för dess egen skull» är det alltså tydligt att de båda idealen äro mycket skilda. Orden *betyda* helt olika saker i de båda fallen. Nu kan man naturligtvis här invända att en och samma person på en gång kan handla av kärlek och av aktning för kärleksbudets krav och att det ofta, kanske oftast, är omöjligt att avgöra i vad mån det ena och det andra motivet ligger bakom en handling. Detta är otvivelaktigt riktigt, och jag har även sökt göra gällande att Nygren ibland likställer de två nämnda motiven i sin kristna etik, men tyvärr går det ej att på denna väg harmoniera pliktideal och kärleksideal, då detta helt skulle stå i strid med grundstrukturen i Nygrens etiska system. Plikt och böjelse skola ju utesluta varandra som viljans bestämningssgrunder, och de båda idealen fordra var för sig ensamrätt. En handling, helt framvuxen ur aktning för pliktkravet, kan inte samtidigt vara helt sprungen ur spontan kärlek.

3. En tredje anklagelse, som Lindström riktar mot min framställning, är att jag inte hållit isär den situation, då en människa har att avgöra hur hon bör handla, och den situation, då andra ha att bedöma denna människa ur etisk synpunkt. Tydligen menar Lindström att Nygren självt strängt iakttagit denna distinktion. I själva verket lyser den helt med sin frånvaro hos Nygren, medan jag själv i anslutning till W. D. Ross energiskt hävdar att det här är fråga om två fullständigt olika typer av bedömanden (kap. 7). Vid den första etiska bedömningstypen har man att fråga efter vilka krav situationen ställer på handlingen, men vid den andra typen har man att skärskåda den handlandes motiv. Endast i det sista fallet är det sålunda fråga om bedömande av sinneslag. Ett grundfel i Nygrens, Stanges och flera andra etikers åskådningar är emellertid just att de anse att alla etiska bedömanden äro av samma typ och att alltså även satsar om en människas plikt primärt måste yttra sig om hennes sinneslag. Plikten kommer sålunda att bestå i att handla av gott sinneslag, och det finns ingen anledning att i handlingssituationen bedöma sin egen handling annorlunda än man utifrån bedömer andras handlingar. Om

man med en god handling menar en handling av plikt, har man enligt en teori av denna typ att i handlingssituationen introspektivt fråga sig, vilken handling man upplevt som plikt och sedan utföra den av plikt. Jag håller fullständigt med Lindström om att ingen i avgörelsens situation är hjälpt med en dylik rekommendation, men det visar endast, att det är något fel med teorien.

Det sammanfattande omdömet om Lindströms kritik av min tolkning av Nygrens etik måste alltså bli att han inte på någon enda punkt lyckats uppvisa att jag missuppfattat eller vantolkat dennes uttalanden. Däremot vill jag nu lika litet som tidigare påstå att den bild av den logiska strukturen i Nygrens etiska tänkande, som jag framlagt, utan vidare träder en till mötes vid läsningen av hans skrifter. Det har kostat mig många års möda att få fram den, och jag är fullt medveten om att den på många även med Nygrens författarskap förtrogna delvis måste verka överraskande. Detta är icke ett bevis för att den är felaktig. Vore det ett dylikt bevis, skulle allt idéhistoriskt arbete nödgas inskränka sig till referat och klassifikation.

FÖRNYAD KRITIK AV EN NYGREN-TOLKNING

AV PROFESSOR VALTER LINDSTRÖM, ÅBO

Lektor Hans Nystedt vill göra gällande, att min anmälan av hans arbete »Plikt och kärlek» i det senaste numret av denna tidskrift icke är en recension utan ett angrepp. De skäl, som anföras för denna mening, ge dock knappast anledning till en sådan karakteristik. Det förhåller sig nämligen icke så, att jag uteslutande uppehållit mig vid författarens tolkning och kritik av Nygrens etiska åskådning endast därför att detta utifrån min subjektiva ståndpunkt föreföll mest intressant och viktigt. Utan detta skedde av den anledningen, att författaren själv angivit syftet med sitt arbete såväl genom bokens titel, som återger två huvudord i Nygrens framställning av den filosofiska och den kristna etiken, som genom dess undertitel »Studier i Anders Nygrens etik». Det föreföll då befogat att även i en recension låta detta vara huvudsaken och att betrakta de »analyser av allmänna etiska centralproblem», som ingå i arbetet, såsom gjorda i syfte att kasta ljus över Nygrens åskådning och att erbjuda ett underlag för kritik av densamma. Ur denna synpunkt ha också dessa analyser omnämnts och bedömts av mig (s. 274 överst).

1. I vilken mening talar Nygren om »det spontana kärlekssinnelagets specifika kristlighet»? I min recension har jag under kritik av Nystedts framställning velat bestrida, att Nygren skulle ha kommit fram till denna tes genom en psykologisk undersökning av olika människors förmåga att prestera en osjälvisk spontan kärlek. Likaså har jag velat bestrida, att det härvidlag skulle röra sig om ett uttryck för Nygrens egna trostankar. I stället har jag gjort gällande, att Nygrens tes är resultatet av »en vetenskaplig teologisk behandling av det kristna ethos». Sedan Nygren t. ex. i sitt arbete *Filosofisk och kristen etik* gjort en jämförelse mellan kristendomens ethos och andra etiska *åskådningar*, kommer han fram till slutsatsen: »Kristendomen har visat sig i stånd att skapa ett självständigt etiskt ideal, som blott kan uppställas på dess religiösa grundval, nämligen det alltigenom spontana kärlekssinnelaget, men den har tillika visat sig i stånd att skapa en mot detta ideal svarande gemenskap, vilken även den bevisar sig vara specifikt kristen därigenom att den endast kan förverkligas på den kristna gemenskapens grundval» (s. 300). Av mina påpekanden kan ingalunda dragas den slutsatsen, att Nygren enligt min mening »endast velat göra gällande, att *kristendomen tror sig* ha bevisat sin kärleksskapande förmåga» eller »att kristendomen *tror sig ha* denna egenart». Egenarten hos det kristna ethos både i fråga om ideal och förverkligande är något som Nygren konstaterar utifrån en vetenskaplig jämförelse mellan kristendomen och olika filosofiska och religiösa åskådningar. På denna väg kommer han fram till satsen om den spontana kärlekens specifika kristlighet. Huruvida den kristna trosåskådningen svarar mot hur det »verkligen» förhåller sig, diskuterar han däremot icke alls. Att Nygren icke blott på vissa punkter utan genomgående talar om hur det förhåller sig »enligt kristendomen», måste man taga på allvar, om man skall kunna ge en riktig »systematisk tolkning» av hans åskådning på denna punkt.

2. Beträffande förhållandet mellan plikt-kategorien och kristendomens spontana kärleksideal skriver Nystedt nu: »Man måste anse något visst för gott för att kunna göra det goda för dess egen skull, och detta goda kan inte vara det att handlingen sker av plikt. I denna mening är det som jag 'erkänt' att plikt-kategorien är formal och behöver kompletteras, men när jag senare påstår att Nygrens kristna etik svär mot hans formala beror detta icke på att jag 'glömt bort' mitt tidigare erkännande utan därpå, att den kristna etik som Nygren tecknar icke får rum inom hans formala ram.» Är ramen verkligen formal, bör ju vilken etisk åskådning som helst få plats inom densamma. Att kristendomens spontana kärleksideal icke får plats inom den pliktetik, som Nystedt skisserar, måste man

dock utan vidare erkänna. Men i denna skiss är det icke längre fråga om plikt-kategorien i Nygrens mening som en formal ram, vilket blir mycket tydligt, när det hos Nystedt t. ex. talas om »pliktetikens och kärleksetikens ideal» eller om »pliktideal och kärleksideal». Nygren talar om plikten som det etiskas kategori eller form och om den spontana kärleken som den kristna etikens innehåll, medan Nystedt genom en psykologiserande omtolkning av Nygrens pliktbegrepp låter detta gälla även etikens innehåll.

Om man aktger på Nygrens distinktion mellan kategori och ideal, blir det också klart, hur det förhåller sig med den påstådda cirkeldefinitionen i satserna »gott är det som göres av plikt» och »att handla av plikt är att göra det goda för dess egen skull». I den förra satsen är det fråga om en formal bestämning av det godas begrepp, det är fråga om vad det goda till sitt väsen är, vad vi utsäga därmed att vi beteckna något som gott. Frågan gäller med andra ord den etiska kategorien, den gemensamma formala bestämningen för varje förhållande, som bör kallas etiskt. Satsen »gott är det som göres av plikt» kan Nygren därför också formulera så: Det etiska förhållandet består däri, att jag följer den etiska fordran utslutande därför att den är etiskt fordrad. *Vilken* den etiska fordran är, är därmed icke utsagt. »Det goda» i den första satsen är alltså liktydigt med det som gör ett förhållande etiskt. I den andra citerade satsen »att handla av plikt är att göra det goda för dess egen skull» syftar däremot begreppet »det goda» icke på den etiska kategorien utan på den etiska fordran, det etiska idealet (se Nygren, *Etiska grundfrågor*, s. 108 f., 115).

3. Nystedt har enligt min mening kommit att missuppfatta Nygren inte minst av den anledningen, att han vid sin analys av det etiska problemet sorglöst växlar mellan att tala om den människa, som står i avgörelsens och handlingens situation, och den eller de personer, som bedöma denna människa ur etisk synpunkt. Det är visserligen sant, att Nystedt i anslutning till W. D. Ross framhållit, att det är fråga om två helt skilda slag av frågeställningar. Det skulle blott ha gällt att tillämpa denna insikt på Nygrens etiska framställning och undersöka, vilkendera frågeställning han arbetar med. Även om Nygren icke teoretiskt utrett skillnaden mellan de båda nämnda aspekterna, kan man dock snart finna, att han alltid talar om ett och samma subjekt i handlingens situation. Nystedt har på en punkt observerat, att Nygrens framställning är korrekt, om man utgår ifrån att så är förhållandet. Men han tolkar icke Nygren konsekvent utifrån denna insikt utan växlar mellan de två frågeställningarna.

Naturligtvis är jag villig att erkänna värdet av en systematisk tolkning, som söker påvisa de avgörande intentionerna i en framställning. Men man får då icke nalkas den åskådning, som göres till föremål för undersökning, med ett färdigt schema, i vilket åskådningen passas in. Schemat kommer då icke sällan att fungera som en Prokrustes-bädd. Ett bevis för att en tolkning är riktig kan man alltid finna däri, att enskilda utsagor från den undersökta åskådningen kunna infogas i tolkningens totalsyn utan att deras ursprungliga mening förvanskas.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

ETT STANDARDVERK AV NORDISK TEOLOGISK VETENSKAP

Här i Norden råder för närvarande en teologisk verksamhet som utan överdrift kan sägas vara livligare och framgångsrikare än någonsin tidigare. De nordiska länderna kunna i detta nu uppvisa en lång rad teologiska forskare som gjort bestående insatser i sin vetenskap, också livligt uppmärksammade utanför Nordens gränser. På senare tid kan man även tala om ett omfattande och mycket fruktbarande samarbete på olika linjer mellan de nordiska ländernas teologer. Detta är en anledning till glädje icke blott för den som hyser en stark tro på värdet av gemenskap i det vetenskapliga arbetet överhuvud, utan för envar som värmts av den »nordiska tanken», särskilt i dess kulturella aspekt.

En förnämlig frukt av nordisk teologi och tillika av nordiskt teologiskt samarbete är det bokverk som jag på efterföljande rader ville fästa uppmärksamheten vid. Dess titel är *Nordisk teologisk uppslagsbok för kyrka och skola*. Som förläggare stå C. W. K. Gleerup i Lund och Ejnar Munksgaard i Köpenhamn. Första delen är nyligen utkommen och bär årtalet 1952. Den andra av de tre beräknade delarna väntas under loppet av innevarande år eller början av nästa. Huvudredaktör är domprosten Ragnar Askmark i Göteborg. Vid hans sida står en redaktionskommitté, bestående i övrigt av tretton kända lärde: två danskar, två finländare, en norrman och åtta svenskar. Bland de senare finner man också en humanist. Namnen äro: Molland, Rosenqvist, Skydsgaard, Bring, Edsman, Gerleman, Kjällerström, Lindroth, Nygren, Nörregaard, Pinomaa, Pleijel, Werin.

En blick på medarbetarlistan i första bandet gör ett imponerande intryck. Man möter här inemot ett och ett halft hundratal namn. Samtliga äro fackmän på sina respektive områden, och bland dem finner man många av de främsta på teologiens område. Listan upptar ej blott universitetsteologer, utan även lärda kyrkomän och skolmänniskor, vidare en lång rad humanister vid eller utanför universiteten: filosofer, historiker, litteraturhistoriker, språkmän, arkeologer.

Skall man nu närmare karakterisera detta bokverk, så träder först dess nordiska läggning omedelbart i ögonen. Den markeras på ett rentav

symboliskt sätt redan därigenom att varje författare skriver på sitt eget språk: svenska, danska, norska, t. o. m. nynorska. Finskan saknas av begripliga skäl. De finländska författarna skriva här alla på svenska. Vissa svårigheter uppstå givetvis härigenom, t. ex. i fråga om den alfabetiska uppställningen, men de ha av redaktionen i det stora hela lyckligt bemästrats. I förhållande till sin närmaste föregångare, Fredrik Nielsen-Oskar Andersen, Kirke-Leksikon for Norden (fyra band 1900—1929), är det nya verket mindre och lärthanterligare, bestämdare nordiskt begränsat samt givetvis modernare. Engnells och Fridrichsens kända Svenskt bibliskt uppslagsverk (två band 1948—1952), även det en frukt av nordiskt samarbete av hög valör, har specialiserat sig på bibliska ämnen, medan Teologisk uppslagsbok intresserar sig för alla teologiens grenar och därtill dess gränsområden i mycket vid omfattning.

Man konstaterar vidare en medveten strävan att vara aktuell. Stor uppmärksamhet ägnas åt kyrkans ställning i samtiden och det nutida teologiska forskningsläget. Artiklarna föra oss gärna in medias res utan att tyngas av en alltför stor belastning av tillbakasyftande historiskt stoff. Strävan efter aktualitet kunde lätt medföra frestelsen till att komma med färdiga omdömen och definitiva s. k. »forskningsresultat». Att tala om forskningsresultat skall man ju vara försiktig med i vetenskapligt sammanhang. Det är mest dilettanter som tala om »forskningsresultat». Vetenskapen är alltid på väg, alltid stadd på vandring, och det visar sig alltför ofta att det som är »vetenskapens sista ord» i dag är »en övervunnen ståndpunkt» i morgon. Det synes som om detta uppslagsverk skulle på ett välgörande sätt ha undgått att falla för en sådan frestelse. Olika meningar komma till tals på tvistiga punkter. Man är i allmänhet angelägen att klargöra problemlägena och ge en antydan om den vetenskapliga diskussionen utan att dock läsaren behöver förlora sig i mängden av meningar eller sväva i okunnighet om vad författaren i varje fall själv tror och menar. Till ledning för den som vill kontrollera uppgifterna eller gå vidare är varje artikel försedd med en litteraturförteckning, ofta mycket utförlig.

Redan vid en flyktig blick finner man att denna teologiska uppslagsbok på ett påfallande sätt skiljer sig från de flesta andra uppslagsverk därigenom att antalet artiklar är jämförelsevis litet. Detta beror ej på en godtycklig begränsning av ämnessfären och stoffet, utan på en medveten princip. Man har nämligen strävat efter att de artiklar som upptagas skulle så mycket som möjligt skildra större sammanhang och skissera längre utvecklingslinjer. I dessa sammanfattande framställningar stoppas

så enskildheterna in, var och en på sin rätta plats, och få där sin riktiga belysning. I stället för en i uppslagsböcker vanlig atomistisk framställning få vi här en mer syntetisk. Risken med en sådan metod är ju att man i stället för en uppslagsbok får ett samlingsverk av lärda avhandlingar — man erinrar sig t. ex. Haucks Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche — varvid läsaren lätt drunknar i stoffmassan, för att icke tala om att ju mer avhandlingsmässig en artikel är, desto fortare blir den föråldrad. Det förefaller som om denna uppslagsbok skulle hålla en god medelväg mellan alltför långa och alltför korta artiklar. Det är klart att läsaren ofta kommer att känna sig besviken, när han ej alls finner det uppslagsord som han söker. Icke bara kalenderbitaren, utan även den vetgirige av vanlig typ, vill ju bekvämt och fort få besked om den sak han intresserar sig för. Denna olägenhet kommer emellertid här att, som man hoppas, väsentligen upphjälpas därigenom att verket i slutet blir försett med ett mycket omfattande register med spalthänvisningar. Vikten av att detta register blir så utförligt, för att icke säga uttömmande, som möjligt kan ej nog framhållas.

Det är givet att i ett verk med så många olika medarbetare ojämnheter måste förekomma i fråga om framställningssätt och stil. Somliga artiklar äro synnerligen ledigt skrivna, ja, rentav briljanta i fråga om klarhet och åskådlighet, andra äro mer torrt akademiska. Men vederhäftigheten är ett genomgående kännetecken. Redaktionen har strävat efter att alltid få den rätte mannen för varje ämne. När en artikel till sin natur måste omfatta vitt skilda tidsskeden eller helt olika sidor av en sak, ha flera författare anlitats. Artiklarna *Gud* och *Gudstjeneste* t. ex. ha vardera uppdelats på icke mindre än tre författare. Någon gång stå två författarnamn under en och samma artikel. (Artikeln *England* har tyvärr genom förbiseende icke fått något författarnamn alls.)

När det gäller märkliga personligheter eller betydelsefulla åskådningar, finner man hos många författare en högst lofvärd strävan att få fram det väsentliga och karakteristiska, med avstående från diverse biografiska eller andra detaljer. I vissa fall hade man kanske kunnat gå än längre. Det är viktigt att man i ett arbete av denna natur alltid gör klart för sig vad folk vill veta och behöver veta, och vilka frågor som den vetgirige ställer. Och när det gäller svårbegripliga ting, är ingen grad av tydlighet överflödig.

För de många illustrationerna är man tacksam, icke minst för de talrika porträtten. Dessa äro dock av något olika valör. En höjdpunkt betecknar den vackra bilden av filosofen Harald Höffding. Tekniskt mindre lyckad

är tyvärr den dystert sotiga bilden av Erik Gustaf Geijer, efter ett original (en dagerrotypi) som dock i och för sig på ett gripande sätt återger dragen av den av åldern märkte mannen.

Några kritiska anmärkningar med avseende på innehållet böra kanske också få göras, närmast med tanke på kommande delar och en eventuell ny upplaga. Det är alls icke min mening att söka sak med författare eller redaktörer, icke heller att försöka spela den tråkiga rollen av felfinnare och besserwisser. Men det är nu en gång så, att berömmet alltid verkar starkare, om icke bristfälligheter och skönhetsfläckar helt förtigas.

Man hade, synes det mig, kunnat vara något frikostigare med uppslagsord, även om registret i praktiken kommer att verka som ett i högsta grad nyttigt och nödvändigt komplement. Här blott några exempel på sådant som tillfälligtvis kommit för mig. Bland sammanställningarna med »apostolisk» kunde man gärna ha tagit med *Apostolisk succession* en sak som ju ofta frågas om, och som även haft betydelse för den kyrkliga debatten i Norden. *Deuterojesaja* hade väl förtjänat en egen artikel lika väl som *Habackuk* eller *Haggai*, även om termen, som kan förmodas, återkommer i artikeln *Jesaja* i nästa band. Varför är ej *Tor Andrae* med bland andra biskopar och vetenskapsmän? Att nu levande ej tas med är ju välbetänkt. *Björgvin Bispedöme* finns en artikel om, men *Bergens stift* borde också ha stått som uppslagsord till hjälp för svenska läsare. *Jämte Barnekår hos Gud* borde stå ett uppslagsord *Barnskap hos Gud*. Flera exempel av liknande natur kunde anföras.

Vid ordet *Avlat* (t. ex. i avlatshandel) finns mycket riktigt en hänvisning till det danska *Aflad*. Men notisen i den danska artikeln: »af lat. *indulgentia*, eftergivelse» är besynnerlig. Etymologiskt måste ju ordet härledas av tyskans *Abläss*. Meningen är väl att säga att aflad är *översättning* av *indulgentia*. Skall man gå vidare i småsaker, frapperas man av uttrycket *Ryland-papyren* i stället för *Rylands-papyren* (av namnet John Rylands) i en artikel om bibeln. *Herresvad* (det bekanta cisterciensklostret i Skåne) har väl i art. *Eskil* fått denna form genom tryckfel. Det bör heta *Herrevad* eller möjligen *Herivad*. Mer störande är det, när författaren till det berömda verket »*Psyche*» en gång kallas *Edwin Rodhe* i stället för *Erwin Rohde*. Sista upplagan av *Gezeliernas bibelverk* utkom 1863—1865 (icke 1866, som här och även annars ibland uppges).

Litteraturanvisningar är alltid en svår och besvärlig sak. Tryck- och skrivfel äro nästan oundvikliga. Men också urvalet ställer på svåra prov. Varför är icke i art. *Altare Yrjö Hirns* berömda bok *Det heliga skrinet medtagen*? Den skulle förtjäna det både som ett snillrikt verk och som

en mycket känd nordisk bok. I litteraturen till *Ande* borde för Gamla testamentets vidkommande mellan Reitzenstein och Büchsel upptagas S. Linder, *Studier till Gamla testamentets föreställningar om Anden* (1926), eller liknande. I art. *Antisemitism* kunde Hugo Valentins kända bok ha varit med, även om den omtalas hos Briem. Vid art. *Augustinus* borde väl Söderbloms översättning av Bekännelserna med dess utförliga inledning ha nämnts vid sidan om Sven Lidmans. I fråga om Franciskuslitteratur kan erinras om att vi på svenska bl. a. ha en översättning av »*Legenda trium sociorum*» av Lisa Lundh i serien Religionens människor och dokument, 6 (1926). Med nordiska författares verk bör man i nordiska arbeten vara frikostig. I allmänhet visar dock detta uppslagsverk en glädjande och högst berömvärd strävan att göra rättvisa åt den nordiska litteraturen.

När det gäller omskrivningen av hebreiska ord, hade väl intet hindrat att, som vanligen sker, återge *'alef* med tecknet ' och *'ajin* med tecknet '. Nu begagnas samma tecken för båda dessa gutturaler. Det hebreiska *bet* med mjukt uttal återges ibland med *v*, ibland med *b*. Ett enhetligt beteckningssätt hade varit önskvärt. *Evigt liv* borde enligt redaktionens egna principer återges med *chajje' 'olám*, icke *hajje' olám*.

Ett studium av den nya uppslagsboken är en fängslande sysselsättning. Det kommer säkert att gå mången som det gått undertecknad: man börjar med *Abraham* och kan ej sluta förrän man kommit till *Höjsangen*, noga genomläsande eller åtminstone genomögnande artikel efter artikel. Slutintycket blir en glad förvåning att vi här i Norden verkligen äga så många ypperliga fackmän på det teologiska området och överhuvudtaget haft en möjlighet att få till stånd ett standardverk sådant som *Nordisk teologisk uppslagsbok*, vilket utan ringaste tvivel snart kommer att pryda många prästers och undervisares bokhyllor i Sverige och övriga nordiska länder.

JOH. LINDBLOM.