

ANTON FRIDRICHSEN OCH FESTSKRIFTEN TILL HANS 60-ÅRS DAG

AV LEKTOR OLOF LINTON, HALMSTAD

När Anton Fridrichsen kom till Uppsala, betydde detta ett helt nytt incitament i den svenska exegetiken och teologien över huvud taget. Han passade inte in i de rådande klichéerna. Man var van att skilja på konservativa och moderna exegeter och kunde också tänka sig åtskilliga mellanstadier mellan dessa båda ytterligheter. Man var också bland de modernt-kritiska van att tänka sig saken så, att de konservativa lade in dogmatiska förutsättningar i de nytestamentliga texterna, medan de moderna »befriade» N. T. från denna övermålning. Att vara modern kom därför gärna att betyda att man genom kritik av källorna uppvisade att Jesustraditionen ursprungligen vore odogmatisk. Under, messiasstro, kyrka och sakrament framträdde härvid som sekundära ting, skapade av den kristna församlingen. När Fridrichsen yttrade sig i dessa frågor, blev man därför konfunderad. Ofta tedde sig hans teser påfallande radikala, och man väntade sig därför att han skulle dela denna odogmatiska tolkning, som man förutsatte att varje fördomsfri forskare måste komma till. Men detta var just felet. Man såg inte att den »moderna» riktningen också var dogmatisk — fastän på annat sätt. Det var icke därför att man avstod från att fullfölja den vetenskapliga linjen, som man kom att tolka N. T. bibelteologiskt, utan det var därför att man fullföljde den mera konsekvent. Vad det gällde var att tolka N. T. såsom det faktiskt föreligger utan att modernisera det. Det gäller — som Fridrichsen ofta uttryckt saken — att krypa ur sitt eget skinn för att bli istånd att med oförvillade ögon se den nytestamentliga verkligheten i dess konkreta rikedom. Detta var den »realistiska» bibeltolkningens program. Ting, som förut skjutits i bakgrunden som komprometterande, blevo nu framdragna i ljuset och ställda i centrum. Det gällde framför allt de nämnda tingen: under,

Den fjärde januari detta år fyllde professorn Anton Fridrichsen 60 år och hyllades då av vänner och kolleger Europa runt med en för svenska förhållanden ovanlig festskrift. Redaktionen av denna tidskrift har givit lektorn Olof Linton i uppdrag att på en gång framföra dess tacksamhet och dess hyllning till den ovärderlige, inspirerande medarbetaren och att omnämna innehållet i nämnda festskrift.

Red.

messiastro, kyrka och sakrament. I åtskilliga sammanhang har Fridrichsen pekat just på dessa ting såsom centrala tankar i urkristendomen, ja, redan hos Jesus själv. Bibelteologien, som alldeles försvunnit bakom tidshistorien, filologien och litterärkritiken, kom till heders igen.

Detta betydde dock för Fridrichsens del ingalunda något förakt för dessa ting såsom utanverk. Detaljen blir för honom aldrig något oväsentligt. Särskilt utforskandet av det nytestamentliga språket har han riktat med åtskilliga undersökningar, som åsyfta att klargöra ett begrepps eller en vändnings minsta nyanser.

Fridrichsen är isolationismens fiende. Därför både tar han och ger. Alltid beredd att lyssna och lära, att förmedla till studenterna icke bara sina egna tankar utan den aktuella forskningens arbete. Och denna kontakt har icke bara gått via böcker. Genom hela Fridrichsens liv och verk går en strävan att nå också personlig kontakt med kolleger i andra länder. Nu då det internationella samarbetet har lidit sådant avbräck, har han därför också en särskild funktion att fylla. Såsom ett löfte om en sådan kontakt över gränserna få vi också hälsa den festskrift, som framlagts till prof. Fridrichsens 60-årsdag. Den innehåller bidrag från de mest skilda håll. Här nedan följer en kort redogörelse för dess innehåll. I denna har också medtagits de medverkandes adresser, då det kan vara av intresse för denna tidskrifts läsare att se, var de frejdade forskare, som medverka, nu ha sin verkstad.

Rudolf Bultmann, Marburg, behandlar i uppsatsen »Bekennnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief» 1 Petr. 3: 18 f., 22, 1: 20, 2: 22—24 under andragande av fornkristna analoga texter. Lucien Cerfaux, Louvain, »Le thème littéraire parabolique dans l'évangile de saint Jean», undersöker termerna παραβολή och παροιμία hos Johannes. Oscar Cullmann, Basel (Strasbourg), ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, fäster uppmärksamheten på ett i nytestamentlig tid vanligt axiom, att den som går före måste vara förmer än den som kommer efter, varför Johanneslärjungarna framhävt Johannes som den förste, medan det för de kristna blev ett problem, att Johannes kom före. Synoptikerna låter därför Johannes själv försäkra, att den efterföljande är förmer, medan Johannes-evangeliet förklarar, att Jesus egentligen är den förste, Joh. 1: 30. Albert Debrunner, Bern, visar i uppsatsen »Über einige Lesarten der Chester Beatty Papyri des Neuen Testaments», att åtskilliga läsarter i dessa våra äldsta bevarade bibelfragment äro mer beaktansvärda än man hittills räknat med. Martin Dibelius, Heidelberg, den nyligen avlidne ledande »formhistorikern», analyserar i uppsatsen »Die Bekehrung des Cornelius» Apg. 10: 1—11: 18 och söker här framvinna en »Urform der Bekehrungsgeschichte des Cornelius». A. J. Festugière, Paris, undersöker »L'Épinomis et l'introduction des cultes étrangers à Athènes», medan Maurice Goguel, också i Paris, gör »Observations sur la

conception protestante de l'autorité du Nouveau Testament». Jean Hering, Strasbourg, »Καλῶς πάντα πεποίηκεν. Remarques sur Marc 7: 37», antar som ursprunglig text κυλλοὺς παντελεῖς πεποίηκεν. Joachim Jeremias, Göttingen, behandlar i »Der Zusammenstoss Jesu mit dem pharisäischen Oberpriester auf dem Tempelplatz. Zu Pap. Ox. V, 840» ett apokryfiskt evangeliefragment och gendriver åtminstone en del av de skäl, som tala mot den historiska rimligheten av den där berättade dramatiska episoden. W. G. Kümmel, Zürich, granskar i en uppsats betitlad »Mythische Rede und Heilsgeschehen im Neuen Testament» Bultmanns krav på en »Entmythologisierung» av det nytestamentliga budskapet. Han vill dock icke helt bestrida Bultmanns tes utan uppställer följande maxim: »Wenn trotzdem die Forderung auf eine 'Entmythologisierung' des Neuen Testaments grundsätzlich berechtigt ist, so kann diese Notwendigkeit nicht vom modernen Menschen her (und auch nicht vom Wesen des Mythos her), sondern nur vom Zentrum der neutestamentlichen Verkündigung aus begründet werden» (s. 115). Gösta Lindeskog, Uppsala, sammanställer i »The Veil of the Temple» berättelsen Mk. 15: 38 parr. om förlåtens rämnande vid Jesu död med Hebr. 6: 19, 9: 3, 10: 20, och vill förklara sammanhanget med att vi bakom båda dessa vittnen ha »a cultic pattern», som i passionshistorien historiserats och i Hebréerbrevet spiritualiserats. T. W. Manson undersöker ännu en gång »Mark II. 27 f.», orden om människosonen som herre över sabbaten och om sabbaten som gjord för människans skull. Som bekant har man här velat tolka människosonen såsom missförstånd för »människa». Manson går motsatt väg och vill med utgångspunkt från judiskt material, där det heter att sabbaten är gjord för Israel och ej Israel för sabbaten, som urlogion antaga: »The Sabbath was made for the Son of Man, and not the Son of Man for the Sabbath», och i anslutning till Dan. tolka »människosonen» = Israel. På det viset skulle det också bli gott sammanhang mellan 2: 27 och 28. W. Michaelis, Bern, bestrider i »Zur Herkunft des johanneischen Paraklet-Titels» Bultmanns tes, att begreppet paraklet skulle stamma från judisk gnos, med hänvisning till att ingen fast term med denna betydelse finnes i det åberopade materialet. Arthur D. Nock, Harvard University, Cambridge, Mass., utgår i uppsatsen »Word-Coinage in the Hermetic Writings» från några språkliga nybildningar i de hermetiska skrifterna och gör i anslutning härtill intressanta reflexioner rörande grekernas syn på språkliga nybildningar över huvud taget. Han skiljer på tre slags nypräglningar: sådana, som bero på förbiseende eller okunnighet, sådana som avse en ny sak, och sådana som äro gjorda för effektens skull. Tyvärr meddelar förf. endast sällan någon översättning av orden, vilket är skada, då det i stor utsträckning rör sig om mycket singulära glosor, som endast få torde ha sett förut, även om beståndsdelarna ofta äro gamla bekanta. Albrecht Oepke, Leipzig, framdrager »Ein bisher unbeachtetes Zitat aus dem fünften Buche Esra» (5. Esra = de två första kap. i Vulgatas 4. Esra), och diskuterar i anledning härav denna texts ålder samt idékomplexet Ecclesia kontra Synagoga. Bo Reicke, Uppsala, publicerar i »Les deux fragments grecs onciaux de 1 Tim. appellés 061 publiés» två manuskript, Musée du Louvre, Collection des manuscrits, n° E 7332, av vilka det ena (A) omfattar 1 Tim. 3: 15—16, och det

andra (B) 1 Tim. 4: 1—3 och konstaterar att texten ganska nära överensstämmer med codex D. Harald Riesenfeld, Uppsala, behandlar »The Meaning of the Verb ἀρνεῖσθαι» och särskiljer två betydelser, den ena »säga nej», den andra (oftast med personligt objekt) »ej vilja veta av», vilken senare betydelse ger upphov till den tekniska innebörden »förneka» i motsats till »kännas vid», »bekänna». Johannes Schneider, Berlin, gör i en studie betitlad »Zur Komposition von Joh. 10.» gentemot Bultmann gällande att Joh. 10: 1—18 och 27—30 bilda en enhet (medan han anser, att v. 19—26 inskjutits av evangelisten). C. Spicq, Le Saulchoir, Étioilles, försvarar »L'Authenticité du chapitre XIII de l'Épître aux Hébreux» mot dem som med utgångspunkt från språkliga eller dogmatiska skäl velat bestrida dess äkthet: »Le chapitre XIII est non seulement de la même main que le reste de l'Épître, mais il s'y soude étroitement.» Ethelbert Stauffer, Bonn, försöker i en uppsats, kort och gott kallad »666», lösa ett gammalt exegetiskt problem, som gjort konservativa, spekulativa och historiskt orienterade exegeter lika mycken huvudbry. Resultatet sammanfattas med stor övertygelse i slutorden: Uns aber ist diese Lösung eines fast zweitausendjährigen Rätsels der Schlusspunkt unter die Interpretatio Domitiana der Apokalypse. Computemus numerum bestiae:

ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ	= 1	= 1
ΚΑΙΩΑΡ	= 20 + 1 + 10	= 31
ΔΟΜΕΤΙΛΑΝΟΣ	= 4 + 70 + 40 + 5 + 300	= 419
ΣΕΒΑΣΤΟΣ	= 200 + 5 + 2	= 207
ΓΕΡΜΑΝΙΚΟΣ	= 3 + 5	= 8
Α ΚΑΙ ΔΟΜΕΤ ΣΕΒ ΓΕ		= 666

Denna tolkning stödes med myntomskrifter med denna formulering. Om denna tolkning är så säker som artikelförfattaren menar är visserligen tvivelaktigt. Men både kritiken av andra hypoteser och uppläggnigen av den egna tesen är gjord med kraft och fantasi.

Slutligen har Johannes de Zwaan, Leiden, ställt hela hermeneutiken under debatt i en kort men principiellt viktig uppsats med titeln »Hermeneutical Plus-Value». Förf. vill med denna term antyda att varje ord utöver den fixerbara betydelsen har ett »Plus-Value» av mycket skiftande art. Detta gäller redan vid språklig kommunikation mellan samtida men ännu mer, när avståndet i tid och rum vidgar sig. Särskilt fäster förf. uppmärksamheten på vådan av att på bibliska texter tillämpa den västerländska tendensen att vilja se en vilande betydelse bakom termerna.

Som synes rymmer denna festskrift ett ganska skiftande innehåll. Där finnas små fina filologiska analyser av samma art, som jubilaren så flitigt strött omkring sig. Där finnas vidare aktuella debattinlägg, som måste glädja var och en som i likhet med festskriftens mottagare alltid velat stå mitt i debattens friska luftdrag. Åter andra bidrag vända våra blickar från allfarvägarna till en text,

som knappast någon tagit notis om. Men författarna till de 21 uppsatserna ha ofta inte blott haft denna allmänna kontakt med jubilarens intressen. Åtskilliga ha kunnat direkt anknyta till hans egna undersökningar, och på sina ställen uttalas också en förhoppning, att han skall hjälpa till med det problem, som de varit inne på. Denna ståtliga festskrift är därför en sällsynt mångsidig hyllning till en intensivt levande forskare, som gärna tar och ger i motsats till somliga vetenskapsidkare, som i sin iver att få gnaga på sitt ben i fred sky kontakten med andra. Nu hylla vi honom därför inte bara för vad han själv uträttat i vetenskapens tjänst utan också för vad han förmedlat utifrån och för vad han givit genom sin inspirerande lärargärning.

Även denna tidskrift, som sedan många år räknat prof. Fridrichsen som medredaktör och medarbetare, vill till 60-årsdagen framföra sitt tack och sin hyllning, och det är vår förvisning att denna tidskrifts läsare instämma häri.

DOPET SÅSOM INLEMMANDE I KRISTI KROPP¹

AV PROFESSOR OSCAR CULLMANN, BASEL

Flerparten teologer äro i dag så långt eniga, att de överlag anse, att den urkristna dopaktens särskilda innebörd ligger i dess relation till den enskilde, vilken just genom dopet dör och uppstår med Kristus (Rom. 6: 3 ff.).² Däremot gå åsikterna isär, så snart försöket göres att närmare bestämma arten av denna relation, d. v. s. att fastställa, vad det är i den enskildes dop, som direkt verkar hans delaktighet i Kristi död och uppståndelse. Enligt K. Barth,³ som här tar upp en term från Calvin, rör det sig i N. T:s dop endast om frälsningens *cognitio*, varför det alltså över huvud taget ej är möjligt att tala om en »verkan» i egentlig mening. Ät den enskilde blir endast »Bescheid gesagt».⁴ I och med att dopet definierats som *cognitio* har också frågan om barndopet implicite ställts och a priori blivit negativt besvarad. Ty det är fullständigt meningslöst att meddela ett spädbarn upplysning om Kristi död och uppståndelse, och tron såsom svar, d. v. s. såsom enda möjliga mottagande av denna upplysning, är hos barnet utesluten. Därför har K. Barth rätt när han på grundval av denna bestämning bestrider barndopets bibliska karaktär, och var och en, som ansluter sig till denna bestämning, måste i själva verket möta stora svårigheter, när det gäller att försvara barndopet.⁵

¹ Denna artikel av professor Cullmann, vars arbete *Christus und die Zeit* anmäldes i ett tidigare häfte, utgör ett kapitel i ett nu snart utkommande arbete av Cullmann med titeln »Die Tauflehre des neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe». Kapitelrubrikerna i detta arbete äro följande: 1. Die Begründung der Taufe in Christi Tod und Auferstehung. 2. Die Taufe als Aufnahme in den Leib Christi. 3. Taufe und Glaube. 4. Taufe und Beschneidung.

Artikeln utgör en översättning från förf:s manuskript av kap. 2. Översättningen har gjorts av pastor Gunnar Anshelm, Lund.

² Under alla förhållanden bör detta vara en högst preliminär bestämning. I det följande komma vi att se, att dopakten ytterst egentligen inte gäller den enskilde utan kyrkan såsom Kristi kropp.

³ K. Barth: *Die kirchliche Lehre von der Taufe* (Theol. Studien, H. 14), 1943, s. 18.

⁴ K. Barth, a. a. s. 20. På sid. 19 talar han om ett skeende vars »Kraft nun einmal diese, nicht eine kausative, nicht eine generative, sondern die *kognitive* Richtung hat.»

⁵ Här kan jag instämma i vad K. Barth, a. a. s. 28, har att säga, men endast i den ifråga-

Emellertid synes mig denna bestämning icke göra rättvisa åt det, som sker i N. T:s dop, och jag vill på grundval av de nytestamentliga texterna mot den ställa en annan. All diskussion om barndopet måste utgå från denna fråga, d. v. s. från den teologiska bestämningen av dopets väsen och andemening över huvud. Det är ju i realiteten fåfängt att fråga, huruvida källorna för vår kännedom om urkyrkan ge belägg för dop av späda barn. Ty de nytestamentliga texterna tillåta oss icke att med säkerhet besvara *denna* fråga vare sig i ena eller andra riktningen, och därmed få vi låta oss nöja. Ej heller de textställen, som berättar om dop av »hela hus», medge, åtminstone i detta hänseende, någon entydig slutsats, eftersom vi ju inte veta, om det just i dessa »hus» funnits späda barn. Textställen av denna art komma endast i fråga för fixerandet av själva dopläran, men icke såsom verksamma bevis för barndopets praxis i apostolisk tidsålder, och försvararna av den bibliska karaktären hos denna praxis skulle inte göra uppgiften lätt för sig genom att utan vidare hävda, att den skulle framgå av omnämmandet av »hela hus».

Men å andra sidan böra ej heller motståndarna till tanken på ett urkristet barndop åberopa sig på att dop av barn icke nämnes på något ställe i N. T. Ty det kan fastslås, att i en missionskyrka som den nytestamentliga, d. v. s. vid en tid då kyrkan växte fram, förutsättningarna sällan funnos för en sådan praxis, hur mycket den än stod i samklang med den urkristna läran. Endast två mycket skilda tillfällen kan man räkna med: dels när det var fråga om övergång till den kristna kyrkan av ett helt hus, där också spädbarn funnos, och dels när barn föddes i äktenskap, där bägge föräldrarna eller åtminstone en av dem tidigare omvänt sig och undfått dopet, ett fall som måste inträffa i nytestamentlig tid även om det inte skedde i den allra tidigaste perioden.

Svagheten i nästan alla försök att bestrida ett urkristet barndop är, att de inte hålla dessa båda helt artskilda fall isär. Redan det sätt, på vilket de i den samtida judendomen hållas åtskilda, när det gäller proselytdop, borde ge oss anledning att inte skjuta undan denna fråga. De grundläggande historiska påpekanden, som Joachim Jeremias i sin för hela denna fråga ytterst betydelsefulla skrift⁶ ger på denna punkt, få icke förbigås i denna diskussion:

varande satsens förra del. Ty även med en »kausativ» tydning är något *ex opere operato* ej bevisat.

⁶ J. Jeremias: *Hat die älteste Kirche die Kindertaufe geübt?* 1938. Vidare måste här nämnas A. Oepke: *Zur Frage nach dem Ursprung der Kindertaufe* (Festschrift für Ihmels), 1928, och Johannes Leipoldt: *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte*, 1928, arbeten som samtliga innehålla grundläggande ting om förhållandet mellan det urkristna dopet och proselytdopet. På dessa skrifter, framför allt den förra, bygger Giovanni Miegge: *Il Battesimo dei Fanciulli nella storia, nella teoria, nella prassi*, s. a., en klartänt

när hedningar övergingo till judendomen, undfingo också deras barn samtidigt proselytdopet. Däremot behövde sådana barn icke döpas, vilka föddes först sedan föräldrarna övergått; de gällde som helgade genom sina föräldrar, ett också genom analogien till 1 Kor. 7: 14 betydelsefullt faktum.⁷

Genom J. Jeremias noggranna undersökningar synes mig åtminstone möjligheten till ett *indirekt* belägg för dop av barn i urkristendomen ha framkommit. Här kommer nu också i betraktande det sätt, varpå berättelsen i Mark. 10: 13 ff. (Matt. 19: 13 ff., Luk. 18: 15 ff., Jesus välsignar barnen) blivit bevarad.⁸ Mera ville jag helst inte säga härom. När jag alltså här avsiktligt uttrycker mig så försiktigt som möjligt om den historiska frågan angående belägg för barndopets praxis i N. T., så vill jag å andra sidan med allt eftertryck från början betona, att det i N. T. finns avgjort färre, ja *över huvud taget icke några spår alls av dop av sådana vuxna, som fötts och fostrats av redan kristna föräldrar*. Rent kronologiskt skulle detta fall vara möjligt redan omkr. år 50, om inte tidigare, i varje fall säkert inom nytestamentlig tid. Men det enda, som vi höra om barn till kristna föräldrar, möter i 1 Kor. 7: 14 och stämmer överens med proselytdopets praxis, enligt vilken endast barn till hedningar, vilka övergå, döpas men däremot icke sådana barn, som födas först efter föräldrarnas övergång, och i varje fall är ett *senare* dop, i vuxen ålder, av dessa kristenbarn på grund av *detta* textställe direkt uteslutet.

men hos oss alltför litet observerad undersökning, som framgått ur diskussionen om valdenserkyrkan 1942, samt Herrmann Grossmann: Ein Ja zur Kindertaufe (Kirchliche Zeitfragen, H. 13) 1944, som redan tar hänsyn till de skrifter av K. Barth och Fr. J. Leenhardt: Le baptême chrétienne, son origine, sa signification. 1944, i vilka den motsatta ståndpunkten hävdas. En ståndpunkt, som överensstämmer med H. Grossmanns, intager Albert Schädelin: Die Taufe im Leben der Kirche (Grundriss 1943). Nyligen har också en uppsats framlagts av Theo Preiss: Le baptême des enfants et le Nouveau Testament (Verbum Caro 1947, s. 113 ff.), där också slutsatsen drages, att barndopet står i överensstämmelse med den nytestamentliga dopläran. Tyvärr har hänsyn ej kunna tagas till de nyligen i Holland framkomna viktiga bidragen till vår fråga, som också ta ställning mot K. Barths skrift, nämligen G. C. Berkouwer: Karl Barth en de kinderdoop, 1947, och G. C. van Niftrik: De kinderdoop en Karl Barth (Nederlands theologisch Tijdschrift 1947, s. 18 ff.).

⁷ (Strack-)Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd I, 1922, s. 110 ff.

⁸ Jag hänvisar till min första gången i Revue d'Histoire et de Philos. rel., 1937, s. 424, publicerade uppsats angående spår av en gammal dopformel i N. T., där jag påvisar hur gestaltningen av denna berättelse influerats av dopliturgiens terminus technicus $\omega\lambda\upsilon\epsilon\upsilon\varsigma$. Oberoende av mig och på andra vägar har J. Jeremias, a. a. sid. 25, kommit fram till en analog slutsats, varvid han inte som jag utgår från Mark. 10: 14 utan från Mark 10: 15 och visar att Markus liksom Joh. 3: 3 och 5 tillämpar botordet från Matt. 18: 3 på dopet och använder ordet $\acute{\omega}\varsigma\ \pi\alpha\iota\delta\acute{\iota}\omicron\nu$ i innebörden »såsom barn». — Våra bägge förklaringar har J. Jeremias ställt samman i en notis i Z. N. W. (1940) under titeln Mark. 10: 13—16 Parr. und die Übung der Kindertaufe in der Urkirche.

Förnekarna av »barndopets bibliska karaktär» böra alltså göra sig räkenskap däröver, att i N. T. det *av dem hävdade vuxendopet av söner och döttrar, födda och fostrade av föräldrar, som tidigare blivit kristna, är långt mindre betygt än barndopet*, av vilket åtminstone tänkbara spår kunna uppletas, ja, att ett sådant vuxendop överhuvud taget alls icke är belagt.

Men frågan skall över huvud inte angripas ur bevisbarhetens synvinkel utan skall ställas på ett annat sätt. Såsom saken ligger till, kan frågan endast lösas på den nytestamentliga lärans område: är barndopet förenligt med den nytestamentliga uppfattningen av dopets väsen och innebörd? Det stora värdet av K. Barths skrift ligger däri, att den tar upp frågan ur denna synpunkt, och den har under alla förhållanden den förtjänsten att ha väckt kyrkan till besinning över dopets betydelse i N. T., även om det svar, som den ger, samtidigt som det pekar på utomordentligt viktiga och delvis obeaktade aspekter, likväl icke synes mig utifrån N. T:s ståndpunkt i sina väsentliga slutsatser kunna fasthållas.

Framför allt måste frågan strikt dryftas som ett nytestamentligt exegetiskt problem under, som antytts, den nytestamentliga teologiens synvinkel och får alltså inte heller sammanblandas med »folkkyrka eller bekännelsekyrka». K. Barth förebrår med sitt »hinc, hinc illae lacrymae»⁹ försvararna av barn-dopet, att de enbart låta sig ledas av strävan att medelst barndopet rädda folkkyrkotanken. Måhända låter det sig sägas om åtskilliga av företrädarna för barndopet. Men vid studiet av K. Barths utredningar måste man ovillkorligen fråga sig, huruvida inte detta »hinc, hinc illae lacrymae» mutatis mutandis kunde finna tillämpning på hans eget i och för sig säkerligen legitima intresse för förverkligandet av en bekännelsekyrka. Står hos honom inte bekämpandet av barndopet, vars praxis han rent av betecknar som »ett sår på kyrkans kropp»,¹⁰ på ett eller annat sätt i tjänst hos denna sak?

Så snart frågeställningen »folkkyrka—bekännelsekyrka» sammanblandas med bestämningen av barndopets innebörd, förskjutes a priori hela problemet till ett perspektiv, som icke är det nytestamentliga. Därmed skall givetvis icke förnekas, att inte undersökningen av dopets väsen och innebörd kan leda fram till *slutsatser*, vilka kunna påverka det berörda ecklesiologiska problemet. Men för mig kommer det här endast an på att man icke, när det gäller att fastställa det utslagsgivande i dophandlingen, närmar sig texterna utifrån denna frågeställning, som med säkerhet icke är den nytestamentliga.

Förvisso hade den kyrka, i vilken den nydöpte upptogs, i N. T. bekännelse-

⁹ A. a. sid. 39.

¹⁰ A. a. sid. 28.

karaktär, och det är också riktigt, att alla dop av från judendom eller heden-
dom omvända vuxna, d. v. s. de enstaka dop, som vi med säkerhet höra om
från urkyrkan, nästan utan undantag ge anledning till fastställande av de vuxna
dopkandidaternas tro. Men det är felaktigt att härur dra tvenne alltför hastiga
slutsatser: å ena sidan att urförsamlingens bekännelsekaraktär vore bunden till
dopet, å andra sidan att tro och bekännelse vore betingelser för ett meningsfyllt
och regelmässigt dop. Beträffande den förra slutsatsen är att säga, att dopet
såsom *vuxendop* i urkristendomen visserligen är en betydelsefull anledning till
trons bekännelse men visst icke den enda och att kyrkans bekännelsekaraktär
ingalunda står eller faller med den. Vid varje gudstjänst i urkyrkan torde tros-
bekännelsen ha lästs, inför rätta avlades en bekännelse, vid demonutdrivning, i
kyrkans undervisning,¹¹ måhända också vid överlåtelse av ett församlingsämbete.

Vad den andra slutsatsen beträffar, trons förhållande till dopet, skall i detta
sammanhang ej utredas, hur tron utan tvivel står i ett oupplösligt förhållande
till dophandlingen. Men detta förhållande måste noggrant angivas, och på inga
villkor får man ur det faktum, att denna tro vid vuxendopet måste förefinnas i
dopaktens ögonblick, a priori draga den slutsatsen, att just denna tidsbestämda,
eller rättare sagt samtidiga impuls till tro skulle utgöra det konstituerande
elementet för dopet över huvud.

Nödyändigheten att skilja frågan om barndopet från problemet »bekännelse-
kyrka—folkkyrka» framgår också av,¹² att Irenaeus redan långt före Konstantin
bejakar barndopet, och detta fast han bevisligen tillhör en »bekännelsekyrka».

Fr. Leenhardt hävdar i sin skrift om dopet,¹³ att barndopet i grunden är
ett helt annat sakrament än vuxendopet, och han hänvisar i detta sammanhang
till att nytestamentliga textställen bruka anföras till barndopets bibliska moti-
ivering, vilka alls inte tala om dopet, medan de nytestamentliga doptexterna
inte låta sig tillämpas på barndopet. Detta påstående av Leenhardt låter sig
emellertid förklaras ur hans med K. Barths beslätade uppfattning av dopets
betydelse, vilken icke svarar mot dopets egentliga innebörd. Vi kunna häremot
fastslå att N. T:s egentliga doplära mycket väl låter sig tillämpas på barn-
dopet, oberoende av om detta praktiserats eller ej, och att omvänt de andra
nytestamentliga texterna, som anföras till belägg för barndopet, också kunna
finna sin legitima tillämpning på vuxendopet.¹⁴ Fördens skull är det så betydelse-

¹¹ Se min skrift *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* (Theol. Studien H. 15) 1943.

¹² Så helt riktigt H. Grossmann, a. a. s. 27.

¹³ Fr. J. Leenhardt, a. a. s. 69.

¹⁴ A. Schädelin, a. a. s. 182, betonar likaså att dopet i och med införandet av barndop
ej blivit ett annat sakrament.

fullt att i första hand göra klart för sig, vad det teologiskt betyder för varje enskild att i dopet dö och uppstå med Kristus, efter det att det avgörande, allmängiltiga dopet («Generaltaufe») ju redan utförts på Golgata för *alla* människor. [Kristi kors såsom ett dop har av Cullmann behandlats i kap. 1. *Red:s anm.*]

Det synes mig vara riktigast att här utgå från skillnaden mellan dop och nattvard. Det kan påvisas,¹⁵ att över huvud endast två former av kyrkans gudstjänstliga verksamhet torde ha förefunnits i urkyrkan: nattvardsgudstjänsten och dopet, den förra med all säkerhet förknippad med Ordets förkunnelse. Också i nattvarden blir församlingen delaktig av Kristi död och uppståndelse. Vad är det då, som skiljer dop och nattvard från varandra? Jag har i annat sammanhang påvisat,¹⁶ att det hör till nattvardens väsen att den *upprepas*, medan det däremot hör till dopets väsen att det *inte* kan upprepas för den enskilde. Här måste emellertid i samband med vår undersökning av dopets innebörd ännu en sak tillfogas: i nattvarden rör det sig om den konstituerade *församlingen* såsom sådan, medan det i dopet är den *enskilde*, som inom församlingens ram göres delaktig av Kristi död och uppståndelse.

Däriigenom blir K. Barths invändning ohållbar, enligt vilken den följdriktiga konsekvensen av spädbarnens mottagande till dop måste bli att även tillträde till nattvarden medgäves dem.¹⁷ I själva verket har den *upprepade* tillägelsen av Kristi död och uppståndelse, som genom *församlingen* sker i nattvarden, sin egenart bredvid dopets engångshandling just däri, att det här verkligen är de redan *troende*, med avskiljande av de icke-troende och de för tro ännu icke mogna, som ständigt på nytt såsom församling i nattvardshandlingen försäkra sig om sin frälsning. I dopet däremot blir den enskilde för första gången och en gång för alla ställd på den frälsningshistoriska punkt, där Kristi död och uppståndelse, syndernas förlåtelse och helig ande i detta nu, d. v. s. mellan Kristi uppståndelse och hans återkomst, enligt Guds vilja skola vara verksamma för honom. Denna *engångshandling*, som innebär infogande i Kristi kyrka, är vad som skiljer dopet från nattvarden; delaktigheten i Kristi död och uppståndelse är, vad som förbinder dem bägge.

I Rom. 6: 3 ff. beskriver Paulus *vad* som tilldrar sig i dopet: dopkandidaten växer samman med [»wird eine Pflanze«, grundtexten *σύνφυτος*] med den döde och uppståndne Kristus. I 1 Kor. 12: 13 anger han i klara ord, *hur* denna delaktighet i Kristi död och uppståndelse upprättas just i och genom

¹⁵ Urchristentum und Gottesdienst, s. 24 ff.

¹⁶ A. a. s. 72 och 77.

¹⁷ K. Barth, a. a. s. 39.

dopet: »*i en och samma Ande äro vi döpta till att utgöra en och samma kropp*». Av den föregående versen framgår tydligt, att denna Kristi kropp är församlingen, kyrkan. För bestämningen av dopets väsen och innebörd måste man ställa samman dessa *bägge* ställen, Rom. 6: 3 ff. och 1 Kor. 12: 13. Det senare stället innehåller det otvetydiga svaret på den ovan uppställda frågan, från vilken vi utgingo: vad har urförsamlingens dopakt för *särskild* betydelse, då vi ju dock alla redan äro döpta på Golgata?

Förbindelsen mellan de båda textställena, Rom. 6: 3 ff., och 1 Kor. 12: 13, är inte godtycklig. Det finns nämligen en inre förbindelse mellan dem såtillvida, att Kristi kropp, i vilken vi genom dopet inlemmas, på en gång är Kristi korsfästa kropp (Kol. 1: 24; 2 Kor. 1: 5; 1 Petr. 4: 13) och hans uppståndelsekropp (1 Kor. 15: 20—22). Samma tankeförbindelse mellan å ena sidan att dö och uppstå med Kristus, å andra uppbyggandet av Kristi församling, som blott är *en*, utgör grundvalen för Pauli ord i Gal. 3: 27—28, en i alla hänseenden betydelsefull doptext: »I alla som haven blivit döpta till Kristus, haven *ikelätt eder Kristus* . . . alla ären *I ett* i Kristus.»

Bland de ställen i N. T., där det läromässigt talas om dopet, finnas däremot inga, där kunskapsmeddelelsen om Kristi frälsningsverk, eller den *cognitio*, som K. Barth och i sista hand också Fr. Leenhardt antager,¹⁸ betraktas som den egentliga tilldragelsen i dopets engångshandling. Jag finner intet ställe, där det säges eller antydes, att dopaktens egentliga, utöver den historiska händelsen på Golgata gående innebörd skulle vara att söka häri. Visserligen nämnes för det mesta i de nytestamentliga berättelserna, att den — vuxne — dopkandidaten, om vilken det ju där är fråga, redan före dopet nått fram till tro och sannolikt genom en bekännelse betygar denna sin tro.¹⁹ Men vi höra aldrig, att denna *cognitio* skulle utgöra den egentliga tilldragelsen i dopet. Däremot är genom de avgörande Paulustexterna i 1 Kor. 12: 13 och Gal. 3: 27 f. dopaktens innebörd klart angiven som ett inlemmande i Kristi kropp. Gud inlemmar, *han meddelar inte bara att han gör det*, och *i detta ögonblick* består därför den döptes mottagande av denna handling i intet annat än att han är ett passivt objekt för detta gudomliga handlande, att han *låter sig av Gud inlemmas*. Han fogas till [wird hinzugetan, Acta 2: 41, grundtexten *προσετέθησαν*], ett oförtydligt passivum.²⁰ Allt vad som ytterligare är att räkna med vid dopet, måste under-

¹⁸ A. a. s. 69.

¹⁹ Den äldsta liturgien nämner denna trosbekännelse.

²⁰ Sätillvida måste mot Fr. Leenhardt, a. a. s. 57, invändas: le baptême est le sacrement par lequel l'Eglise se recrute.

ordnas denna bestämning och förklaras utifrån den. K. Barth talar nog också om kyrkans uppbyggande i dopet, men det avgörande är här, att han inte tillmäter denna Guds gärning *såsom sådan* någon kausativ kraft, utan fattar kungörandet av denna gärning och dess mottagande i tron såsom dopnåden. Givetvis måste kyrkan förkunna, vad Gud bringar till fullbordan i dopet. Men det behöver likväl inte betyda, att Guds mest personliga handlande i dopet här skulle vara bundet vid »die kognitive Richtung».

Även nattvarden är något som sker med *Kristi kropp*. Men vi ha tidigare sett, hur detta skeende på ett karakteristiskt sätt skiljer sig från vad som sker i dopet. Just i samma 1 Kor. (kap. 10: 16 ff.) säges, att brödsbrytelsens gemenskap är en delaktighet i Kristi kropp och att vi, de många, som få del av detta ena bröd, som är ett, äro *en enda* kropp. I nattvarden förökas inte Kristi kropp genom att nya lemmar fogas till (Acta 2: 41, se ovan), utan den bestående församlingen undfår såsom Kristi kropp, i denna sin högsta bestämmelse, för varje gång ny kraft. I dopakten försiggår däremot något annat med Kristi kropp: den förökas kvantitativt genom detta tillfogande (προσετέθησαν) av dem som »döpas till Kristi kropp». Denna tillväxt innebär för Kristi kropp själv ett högst reallt förlopp, och såtillvida angår dopet alltså inte bara, som det vanligen säges, den enskilde utan *kyrkan* såsom helhet. Med varje dop vinnes också en ny seger över de fientliga makterna, när en ny lem ställes på det rum, där den kan undandragas dessa makter.

I denna mening kan jag skriva under vad K. Barth har att säga om »Guds förhärligande i Jesu Kristi kyrkas uppbyggande».²¹ Men varför skulle inte detta förhärligande av Gud redan som sådant, oberoende av »die kognitive Richtung», kunna ha kausativ verkan för den enskilde?

Liksom på Golgata är det även här Gud, som handlar i Kristus, och förvisso är också detta infogande (Hinzutun) ett obetingat *fritt* handlande, som varken är bundet till vår mänskliga hållning eller vår tro. Det kyrkliga dopet skulle erhålla en alltigenom annan karaktär än det av Jesus fullbordade allmän-giltiga Golgatadopet, med vilket det dock är oupplösligt förbundet, ifall Guds gärning här bundes vid den mänskliga tros- och bekännelsehandlingen, medan det ju i själva verket är denna försoningsgärnings djupaste innebörd, att den fullbordats utan någon som helst delaktighet från deras sida, vilka den kommer till godo, ja, rent av mot deras vilja, deras vetskap, deras tro.²² Om tron i det kyrkliga dopet inte längre i första rummet måste vara det *efterföljande svaret*

²¹ A. a. s. 21.

²² Detta betonar också G. Bornkamm: Taufe und Neues Leben bei Paulus (Theol. Blätter, 1939, sp. 237, A. 14.).

på Guds handlande, utan i stället blir betingelse för detta handlande, då ligger Golgata och det kyrkliga dopet i egenskap av upptagningsakter i det gudomliga nådesförbundet inte längre på samma plan. Här förbigås frågan, vilken roll tron måste spela i dophandlingen, likaså vad det betyder, att den vuxne dopkandidatens före eller under dopet förhandenvarande tro så ofta nämnes i N. T. Här gäller det att visa, att dopet på Golgata och dopet i kyrkan äro förbundna med varandra enligt *sitt innersta väsen* såsom av människan fullständigt oberoende gudomligt handlande. I bägge fallen ligger i detta deras innersta väsen, att tron måste *följa på* det gudomliga handlandet som svar på detta. I förhållande till det *kyrkliga* dopet måste tron *följa efter* också när tron på det allmängiltiga Golgatadopet är för handen redan före den genom vattnet fullgjorda dopakten, såsom regeln är vid de nytestamentliga vuxendopen. Det kyrkliga vattendopet kräver också i detta fall en tro, som blott kan följa på dopakten, nämligen tron på detta särskilda, som nu skett i kyrkans närvaro: *infogandet av en ny lem i Kristi, den korsfästes och uppståndnes, kropp*. Om denna tro inte följer på dopet, så blir förvisso den i dopet inneslutna gudomliga gåvan försmådd och försmäddad och dess frukter förintas; men gåvan själv bevarar sin realitet och den är inte beroende av att människan med sin tro bekänt sig till Kristus utan av att Kristus genom denna människas inlemmande i sin kyrka bekänt sig till henne och därmed upptagit henne i sin döds och sin uppståndelses gemenskap.

Allt vad N. T. implicite lär om en förekommande nåd, en *gratia preveniens* (Rom. 5: 8—10; Joh. 15: 16; 1 Joh. 4: 10 och 19), gäller i än högre grad dopet såsom *inlemmande* i Kristi kropp. Dopnåden är inte en »bild» av *den gratia preveniens*, som Gud på Golgata låtit komma oss till del. Den är mer, nämligen en visserligen av det som en gång för alla timade på Golgata *helt och hållet beroende*, men likväl *ny och särskild* manifestation av denna *samma gratia preveniens*. Det gudomliga frälsningsverket går vidare i kyrkans tid.

På Golgata har Guds förekommande nåd i Kristus kommit *alla* människor till del, och för dem alla har tillgång öppnats till Kristi rike. I dopet öppnas tillgång till det rum, som jag i annat sammanhang benämnt »den inre kretsen» av detta rike, nämligen till Kristi kropp, till kyrkan.²³ Golgata och dopet förhålla sig till varandra som det vidsträcktare, alla omfattande Kristi rike förhåller sig till kyrkan. *Gratia baptismalis* (dopnåden) är den särskilda manifestationen av en och samma *gratia preveniens* från Golgata. Att denna sär-

²³ Utifrån detta äro nöddop meningslösa. Ett döende barn kommer ju alls icke att tillhöra denna Kristi jordiska kropp.

manifestation förekommer, hänger samman med, att det i N. T. räknas med å ena sidan en genom Kristus förlossad mänsklighet, å andra sidan en kyrka, ett regnum Christi och en corpus Christi.

Protestantiska teologer visa många gånger en nästan överdriven ängslan att ens ställa den fråga, från vilken vi i denna uppsats utgått, nämligen huruvida inte Kristus i varje individuellt dopögonblick i sin kyrka, i nutiden, i dag, varje gång utför en *ny handling*, som inte bara består i förkunnandet av den historiska Kristusgärningen. Förvisso dör han inte varje gång på nytt, och den en gång för alla på Golgata utförda gärningen upprepas inte, men väl låter han, som nu sitter på Guds högra sida, den döpte på det särskilda rum, som hans *kyrka* utgör, få del av det, som skett ἐφάπαξ mellan långfredag och påsk, och detta inte först och främst genom ett »meddelande» till förstånd och tro utan just genom att ställa honom på detta särskilda rum, inlemma honom i sin kropp.²⁴

Det svarar inte mot nytestamentlig norm, om man av pur ängslan för »katolska» eller kanske också endast »anglikanska» eller »lutherska» tolkningar underlåter att ställa eller a priori förnekar frågan om Kristi särskilda verkan i och inverkan på kyrkan i dess aktuella tillvaro, med hänsyn tagen till allt som sker, också i dopet. Det skulle i vårt fall innebära, att man förväxlade det allomfattande regnum Christi med den mycket snävare kyrkan i deras resp. särställning.²⁵ För den vidsträcktare kretsen av regnum Christi ha vi den nämnda historiska dophandlingen på Golgata. För kyrkan ha vi ett särskilt handlande i varje dopakt. I Kristi död och uppståndelse ha alla människor del. För dem alla, döpta och odöpta, har han dött på Golgata. Men för kyrkans medlemmar är denna samma delaktighet i Kristi död och uppståndelse bunden just till detta »att ha blivit döpt till Kristi kropp», den korsfästes och uppståndnes.

Vad som skedde på Golgata står kronologiskt och frälsningshistoriskt i samma relation till vad som händer i dopet som till motsvarande förlopp i nattvarden. Därmed har å ena sidan sagts, att dopet icke på något sätt utgör

²⁴ K. Barth har i sin skrift klart ställt frågan angående dophandlingens särskilda innebörd och han bemödar sig till skillnad från de flesta utredningar om dopet att fastställa vad dopet med hänseende till Kristi historiska engångshandling särskilt har att betyda. Men låter han sig därvid ändå inte påverkas av den ovan berörda ängslan för att tillerkänna den i nuet utförda dopakten karaktären av ett *förnyat* Kristi *handlande*, vilket för medlemmarna i kyrkan på ett särskilt sätt »verkar» delaktighet i hans död och uppståndelse på denna bestämda plats, d. v. s. i kyrkan? Det vill i varje fall synas så, när han blott ser det primära skeendet i dopet som frälsningens »cognitio» och när enligt hans uppfattning en människas inlemmande i Kristi kropp inte utan denna cognitio kan vara dopets fundamentala, absolut fria gudomliga nådeshandling.

²⁵ Se min skrift »Königsherrschaft Christi und Kirche», (Theologische Studien, H. 10) 1941.

en upprepning av denna historiska engångshandling utan alltid innebär, att något nytt sker, som varje gång en ny lem fogas in erinrar oss om att frälsningshistorien fortsätter också i nutiden, men å andra sidan är denna dess nukaraktär helt och hållet beroende av det, som en gång för alla timade på Golgata, detta ἐφάπαξ i tidernas mitt.²⁶

I betraktande av vad N. T. utsäger om kyrkan såsom Kristi kropp, våga vi därför verkligen hävda, att delaktigheten i Kristi död och uppståndelse enligt Guds frälsningsplan måste på ett särskilt sätt, om än inte uteslutande, vara förbunden med *denna plats*. Kyrkan är på grundval av den gudomliga hushållningen *den helige Andes* område, låt vara att Anden för övrigt »blåser vart den vill». Detta skall nu inte betyda, att kyrkans medlemmar i frälsningshänseende äga företräde framför de icke-döpta, för vilka Kristus också har dött och uppstått, men väl består den speciella dopnåden för de i kyrkan upptagna i deras särskilda »Inpflichtnahme». Det är K. Barths förtjänst att ha betonat denna sida i dopet, och vi övertaga uttrycket från honom.²⁷ Men å andra sidan måste vi just till honom rikta den frågan varför detta ianspråktagande vid dopakten måste vara bundet till dess förkunnande för dopkandidaten och dennes samtidiga erkännande därav. I verkligheten är dopet självt kausativ nåd: det verkar »iklädandet av Kristus» (Gal. 3: 27), på samma sätt som inryckningen i militärtjänst för en ung man så att säga automatiskt medför, att han iklädes en uniform.²⁸

Utan tvivel är det oändligt mycket värre för de döpta än för de odöpta, om de falla ur den delaktighet i Kristi död och uppståndelse, som förlänats dem i och med deras upptagande i kyrkan, d. v. s. om deras tro, det svar som obetingat måste följa, skulle utebli. I detta sammanhang måste de nytestamentliga ord förstås, som tala om en synd som inte kan förlätas, för vilken bot ej är möjlig, och andra med dem beslätade textställen, som tala om ett slutgiltigt utstötande ur församlingen. Men trots detta förblir det så, att även sådana, som på detta sätt falla ur dopnåden, emedan de inte ha någon tro, likväl kvarstanna under detta dopets tecken. Ingen mindre än K. Barth betonar på det kraftigaste denna dopets »character indelebilis». ²⁹ »Die ganze reichlich üble abendländische Menschheit steht unter diesem Zeichen.»³⁰ Men om otron kan

²⁶ Se mina utredningar i »Christus und die Zeit», 1945, där det är mig angeläget att visa hur varje frälsningsepok å ena sidan har sitt egenvärde, å andra sidan är bunden vid »das Geschehen der Mitte».

²⁷ A. a. s. 22.

²⁸ J. Leipoldt, a. a. s. 60, söker förklara »iklädandet av Kristus» utifrån mysterierna.

²⁹ A. a. s. 47.

³⁰ K. Barth, a. a. s. 45.

fördärva blott den allmännare dopverkan, inte det reella skeendet i själva dopakten, så måste i följd härav medgivandet göras, att det nytestamentliga dopet endast kräver den *efterföljande*, men inte den samtidiga tron.

Barndopets motståndare söka ofta framställa saken, som om varje dopuppfattning, där tron inte postulerades såsom betingelse, med nödvändighet måste förutsätta antingen en *magisk* eller en *symbolisk* verkan, och att man endast i fall av vuxendop skulle kunna undgå alternativet magi eller symbol, emedan endast i ett sådant fall en reell men icke en magisk innebörd i dopet vore möjlig.³¹ När vi här betrakta dopkandidatens inlemmande i kyrkan såsom den av allt mänskligt oavhängiga gudomliga dopnåden, kan ingen magisk innebörd vara förbunden därmed, redan av den orsaken, att kvarstående i denna nåd beror av det efterföljande mänskliga svaret, något som här dock icke närmare skall utredas. I det följande skola vi se, hur *församlingens* aktiva roll i själva dopakten utesluter varje opus operatum. Här skall emellertid närmast påvisas hur det i dopakten såsom sådan rör sig om ett reellt, inte bara ett symboliskt handlande, trots att dess *allmännare* verkan helt är bunden vid den döptes efterföljande tro och står och faller med den.

Vi måste här mycket noga skilja mellan tvenne realiteter: dels upptagandet i kyrkan i *dopaktens ögonblick*, som framställer en reell, av varje bekräftande motprestation oavhängig nåd, och dels den *fortsatta verkan* av detta upptagande, som framställer en i lika hög grad reell men av tron avhängig nåd.

Jag kan för att illustrera den förstnämnda realiteten, upptagandets nådeakt, inte tänka mig någon mera adekvat analogi än den av K. Barth anförda:³² förlänandet av medborgarskap genom regeringen i en stat. Men just detta exempel spränger egentligen K. Barths egen bestämning av dopaktens innebörd. Ty det grundläggande, som tilldrar sig, när medborgarskap förlänas, är själva upptagandet i vederbörande stat, däremot inte meddelandet om och erkännandet av denna tilldragelses innebörd. Akten i fråga har såsom sådan kausativ verkan. Här lämnas inte bara kunskap [wird Bescheid gesagt], utan här sker också något avgörande nytt. Allt vad staten i fråga på grundval av sina historiska, tillkämpade förmåner har att bjuda en människa av fördelar, tillförsäkras den nye medborgaren inte bara under förutsättning, att han bejakar dem, utan de *förlänas* honom *de facto* i naturaliseringens ögonblick, oberoende av om han vill det eller ej, förstår det eller ej. Helt oberoende av om den nye medborgaren efteråt bekräftar den eller ej, ja även oberoende av om han ådagalägger sin vilja att bekräfta den, ger denna akt åt hans liv en mycket påtaglig

³¹ Så också Fr. Leenhardt, a. a. s. 69.

³² A. a. s. 20.

och avgörande vändning och är alltså högst reell. Väl tillkännages i de flesta fall före en naturalisering viljan att bli upptagen till medborgare, men detta tillkännagivande hör *inte konstitutivt* till själva den akt, som företages av statens regering. K. Barth glömmer att även omyndiga barn, spädbarn utan eget åtgörande tagas med i en naturalisering och att i och genom denna samma akt på grundval av alla de facto förlänade fördelar och pålagda förpliktelser också deras borgerliga tillvaro på exakt samma sätt i det avgörande ögonblicket får sin bestämning. Det kan också erinras om att segerrika stater efter ett krig på grundval av fredsfördragen kunna utfärda dekret om införlivande av hela landsändars befolkning som medborgare i staten, utan att dessa människor därvid betyga sin förståelse därav eller sin vilja att bejaka detta. Också denna akt har *exakt samma verkan* som den på direkt begäran utförda naturaliseringen: den är för dessa invånare samma i högsta grad reella tilldragelse, genom vilken de på dagen för dess genomförande träda in i det effektiva åtnjutandet av alla den ifrågavarande nationalitetens fördelar men också påläggas alla med densamma förbundna förpliktelser.

Detta exempel synes mig särskilt lyckligt, därför att det ger oss anledning att fråga, vad som egentligen sker *i det ögonblick*, då medborgarbrevet överlämnas. Det visar sig då, att det *i denna akt* är den ifrågavarande statens regering som handlar, i det att den samtidigt med upptagandet av den nye medborgaren på honom överför denna nationalitets alla fördelar, medan den nye medborgaren själv förhåller sig passiv. Att såväl spädbarn som vuxna, med eller utan föregående ansökan, beröras av denna akt och att den för båda kategorierna har exakt samma ögonblickliga verkan, ger vid handen, att den inställning till saken, som den nyupptagne *före eller under* själva akten tillkännager sig hysa, *icke kan betraktas såsom väsentlig förutsättning för själva akten i fråga*. Viktig för staten och även för den nye undersåten är emellertid hans på naturalisering *följande* bekräftelse. Men även om den uteblir, bibehåller naturaliseringsakten som sådan sitt värde som en högst reell och inte enbart en symbolisk handling. Om den som vuxen eller som spädbarn till medborgare upptagne senare genom sitt praktiska förhållande förnekar den nationalitet, som inte endast tillerkänts honom genom ett medborgarbrev utan som omedelbart med alla andliga och materiella privilegier *förlänats* honom,³³ så förlora de på honom de facto överförda fördelarna sin kraft för honom, och han

³³ Om vi gå tillbaka till det förut använda exemplet om invånarna i ett helt område, som på grundval av ett fredsfördrag utan eget åtgörande erhålla segrarstatens nationalitet, så kunna vi här erinra om, att dessa invånare, även deras barn, *omedelbart* t. ex. inträda i de bättre livsmedelsförhållanden, som finnas i en segerrik stat.

kommer att, på grundval av denna akt av medborgarskapsförläning, vilken kan ha företagits utan hans egen vilja, att bli landsförrädare. Därmed blir då emellertid i detta fall också i efterhand besannat att nämnda akt i ögonblicket för dess utförande de facto *verket* den nu förlorade delaktigheten i allt det, som staten i fråga på grundval av hela sin historiska utveckling kan erbjuda, och detta även om den ifrågavarande medborgaren redan då reste inre motstånd eller inte hade någon förståelse för det, som skedde.

Även om liknelsen med nödvändighet inte kan vara fullkomlig, är den dock synnerligen väl ägnad att illustrera, hur dopet såsom upptagande är en av den mänskliga hållningen oavhängig gudomlig akt, som i och med inlemmandet i Kristi kropp förlänar den nydöpte nåden att »ha iklätt sig Kristus» (Gal. 3: 27, Rom. 6: 3 ff.) och detta just på denna bestämda plats i Kristi kropp.

Den *helige Andes* uppståndelsemakt är i verksamhet i denna kropp, som ju konstitueras genom den. Liksom enligt Paulus sjukdom och död egentligen redan nu skulle kunna besegras genom församlingens helt och hållet rätta åtnjutande av nattvarden (1 Kor. 11: 30), så betyder också dopet ett upptagande i *den* kropp, i vilken Andens uppståndelsemakt redan bryter igenom som ett under. Det är ju det radikalt nya, att Kristus på grundvalen av långfredag och påsk »döper med Ande».

Även i detta hänseende måste vi än en gång skilja mellan den dophandlingen åtföljande *fortsatta* dopverkan och det, som tilldrar sig *under* själva handlingen. Vad den förra angår, så kommer den nydöpte enligt urkristen åskådning att på den plats, där han ställes, allt framgent befinna sig inom Andens sfär, givetvis då under trons förutsättning. I församlingens gemenskap är han ställd under särskilt skydd mot anfäktelserna i den ändens tid, vari han lever (Hebr. 10: 25, se också Did. 16: 2). I denna Ande får han ständigt på nytt genom den troende församlingens nattvardsfirning erfara Kristi närvaro. Så kan de döpta i Kristi kyrka var dag ständigt på nytt mottaga dopets gåva. Om nu detta är den hela livet bestämmande konsekvensen av dopet i dess egenskap av inlemmande i Kristi kropp, då måste emellertid också det *mäktiga ögonblick* självt, då en människa en gång för alla av Gud ställes på denna plats, där så väldiga ting sker, äga kraft att skänka dopgåvan. Jag sammanfattar: samma dopgåva, vars mottagande i den döptes fortsatta liv inom församlingen beror av hans tro, skänkes i och under dophandlingen åt honom utan hans eget åtgörande, i det att Gud inlemmar honom i Kristi kropp.

När Paulus säger, att vi i en och samme Ande äro döpta till Kristi kropp, så betyder det inte att meddelandet av helig Ande skulle vara *betingelsen* för upptagandet i kyrkan, om det än visserligen också på grund av Andens fria

verksamhet förekommer, att Anden redan i förväg tar en människa i besittning (Acta 10: 44); fastmer menar Paulus att den helige Ande är verksam i själva inlemmandets akt. Sitt väsen likmätigt kan den helige Ande icke meddelas som en statisk storhet utan endast handlande, in actu; och i det nämnda ögonblicket består hans handlande med dopkandidaten just däri, att han inlemmar honom, »ihn hinzutut».

Här skulle nu en invändning kunna resas. Är en människa, som ännu inte kan förstå, långt mindre tro, verkligen skickad till ens ett *passivt mottagande* av denna dopets gåva? Kan hon vara objekt för en sådan Andens verksamhet? Här rör det sig inte om frågan, huruvida ett spädbarn *behöver* dö med Kristus,³⁴ utan frågan gäller möjligheten för ett om också rent passivt mottagande av den nåd, som inlemmandet i Kristi kropp genom den helige Ande utgör. Vi skulle här helt enkelt kunna svara med en motfråga: hur kunde det, som timade på Golgata, komma alla människor till godo, innan de trodde därpå, ja utan att de någonsin gjorde det, trots deras uppenbara otro och deras vägran att på denna väg låta sig frälsas? Men med avseende på den helige Ande synes en särskild svårighet föreligga här, vilken vi icke få gå förbi. Kan den helige Ande verka hos ett spädbarn, som ännu icke har möjlighet att tro? Frågan måste ställas, eftersom ett kristligt dop utan den helige Andes samtidiga verkan är otänkbart. Det finns intet kristligt dop utan andemeddelelse, och vi måste även här göra allvar av vår tidigare hypotes att allt, som över huvud gäller i fråga om dopet, också måste äga tillämpning på dopet av späda barn.

I Apostlagärningarnas dopberättelser brukar vid dopen tungomålstalande omedelbart inställa sig såsom en yttring av den helige Andes mottagande. Hos ett spädbarn är en sådan yttring utesluten. Detta har emellertid såtillvida intet att betyda, som en sådan rent utvärtes bestämbar manifestation av Anden hos den döpte inte heller, när det gäller de vuxna, på något sätt postuleras som nödvändig i N. T.

³⁴ Den långt tidigare, i synnerhet efter Augustinus, med hänsyn till barndopet ofta framkastade och flitigt dryftade frågan angående barnens *oskuld*, utifrån vilken fråga nödvändigheten för späda barn att dö med Kristus har betvivlats, kan inte *direkt* besvaras utifrån N. T. Den har i nyare tid varit föremål för behandling i uppsatser av H. Windisch: Zum Problem der Kindertaufe im Urchristentum (Z. N. W., 1929, s. 119), och A. Oepke, T. W. B. z. NT., bd I s. 541. J. Jeremias, a. a. sid. 17, framhäver gentemot Windisch att judendomen väl aldrig tillämpat föreställningen om barnens syndfrihet på hedniska barn, och vidare erinrar han i anslutning till Oepke om, att i judendomen bredvid läran om barnens syndfrihet står en annan lära, nämligen att den onda lusten alltifrån moderlivet bor i människan. — Frågan har ingen avgörande betydelse för vårt problem, om delaktigheten i Kristi död och uppståndelse i dopet betraktas som *inlemmande* i hans korsfästa och uppståndna kropp. »Insegleet» på detta inlemmande måste varje lem erhålla.

Men det betyder verkligen icke heller något avsteg från vårt ämne, om vi här hänvisa till den välsignande hand, som den inkarnerade Jesus lagt på barnen (Matt. 19: 13). Evangelisterna ha nämligen, sannolikt med avsikt, traderat denna berättelse så, att den skulle kunna betraktas som en riktlinje för den måhända redan på deras tid uppblossande diskussionen om dop av barnen. Men dessutom måste i sammanhang med den här under debatt ställda frågan, huruvida ett spädbarn kan vara objekt för den helige Andes verkan, erinras om, att just *handpåläggningen* är den med dopet förbundna särpräglade gest, på vilken *andemeddelelsen* följer. Jesu Kristi välsignande hand, som i evangelierna vilar på barnen, är där instrumentet för Anden, likaväl som den hand, som han lägger på de sjuka. De spädbarn, som evangelierna tala om (βρέφη, Luk. 18: 15) inträda genom Jesu handling i gemenskap med honom. Visserligen är det ännu ej något dop, men likväl har denna tilldragelse med full rätt sedan äldsta tid framhävts till legitimering av barndopet, i vilket det ju inte rör sig om något annat än ett upptagande av barnen i gemenskap med Jesus Kristus. »Förmenen dem det icke . . .» Μη κωλύετε.

Är det inte klenro, oförenlig med nytestamentlig uppfattning av den helige Andes verkan, när det osynliga gudsunder, som inlemmandet av barnet i Kristi församling genom den helige Ande utgör, anses vara en omöjlighet?

Men i den mån som detta under är bundet till dophandlingens yttre fullgörande, skulle här, vad beträffar det som sker i själva dopögonblicket, den invändning om magi, som vi tidigare berört, åter kunna framkastas. Här får och *måste* hänvisas till den vid dopet närvarande *församlingens* tro, som står bakom andeverkningen. Vid de nytestamentliga dophandlingarna är den synliga församlingen, som i nödfall kan reduceras till »två eller tre», dock endast undantagsvis frånvarande, såsom i den etiopiske hovmannens fall (Acta 8: 26 ff.). Tron hos denna församling inträder inte i dopögonblicket *ställföreträdande* för barnets saknade tro. Denna formulering synes mig föga lycklig.³⁵ Den användes oriktigt i de klassiska apologierna för barndopet, så att dess bekämpare likaledes oriktigt endast fattat i sikte en »ställföreträdande» tro, när talet kommer in på den betydelse, som tron hos de vid dopet närvarande vuxna medlemmarna av kyrkan har. I verkligheten rör det sig i fråga om tron hos denna församling icke om en sådan tro, som träder i *stället* för barnets ännu ej förhandenvarande tro, utan om en sådan, som anknyter till det, som sker med den döpte och har detta skeende till objekt, *oberoende av om den*

³⁵ Också det tungomålstalande, som i regel inställer sig, förutsätter väl närvaron av en församling, även om Paulus i 1 Kor. 14 just beträffande församlingen drar värdet av denna verkan av anden i tvivelsmål, försåvitt tungomålstalandet icke utrydes.

?
*döpte är ett barn eller en vuxen.*³⁶ Skulle tron saknas i den vid dopet närvarande församlingen, vore den inte församling och då vore den helige Ande frånvarande. Men där en troende församling finns, där har den i församlingen verkande Anden, för vilken inga gränser gäller, också kraft att draga in ett spädbarn i sin sfär, såsom enligt Paulus detta också kommer alla döpta till godo vilka »i en och samma Ande döpas till Kristi kropp».

I detta sammanhang, nämligen såsom funktion av församlingens liv, måste *äktenskapet* nämnas. Detta adlas enligt Ef. 5: 22³⁷ genom att infogas i Kristi kropp. Därför hör enligt 1 Kor. 7: 14 det barn, som födes i ett sådant äktenskap mellan döpta föräldrar, a priori genom sin blotta födelse med till Kristi kropp, och vi ha redan nämnt, att detta motsvarar den praxis, som gällde vid proselytdop. Detta ställe är emellertid varken bevis för barn- eller vuxendop. Båda äro obehövlige för dem, som fötts av *kristliga föräldrar*, försåvitt Pauli tanke här går ut på att deras redan i födelsen förvärvade helighet skulle förslå i detta fall. Detta är, om också icke alldeles säkert³⁸ så dock med all sannolikhet, den rätta exegesen av detta ställe.

Eftersom denna text alltså liksom de till dop av hela hus hänförliga texterna inte medger någon entydig slutsats varken i ena eller andra riktningen beträffande *doppraxis*, bör den heller inte dras in i debatten annat än i sammanhang med *dopläran*. Utifrån denna ståndpunkt måste i varje fall sägas, att den helt säkert, även i de fall, då dessa barns dop, såsom här, anses umbärliga, förutsätter ett *kollektivt helighetsbegrepp*, i betydelsen av ett *upptagande i Kristi kropp vilket icke är bundet vid någon personlig avgörelse* utan vid blotta födelsen i ett äktenskap mellan kristliga föräldrar, som ha undfått dopet. Då förutsätter också detta upptagande en gudomlig, av människan obunden nådeshandling. Vare sig Paulus här vill beteckna ett barns dop såsom obehövt eller ej, står det fast att från det här företrädade helighetsbegreppet går en direkt linje till barndopet, men *icke till ett på en senare avgörelse vilande dop av söner och döttrar i redan kristna familjer*. Sätillvida vinner den av J. Jeremias framlagda hypotesen, att redan i nytestamentlig tidsålder detta steg mot

³⁶ Detta gäller också vad H. Grossmann, a. a. s. 33 f., sagt härom. — Om ett »ställföreträdande» skulle blott kunna talas i det under alla förhållanden problematiska fallet av »dop för de döda», varom 1. Kor. 15: 29 talar. Men betydelsen av detta ställe självt förblir ännu så länge så dunkel för oss, att det icke bör framdragas till belysning av frågan om barndopet. Se härom K. L. Schmidt (Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 1942).

³⁷ H. Grossmann, a. a. s. 20, hänvisar med all rätt till att det i detta textställe också är fråga om dopet (Ef. 5: 26).

³⁸ Se härtill min uppsats *La délivrance anticipée du corps humain d'après le Nouveau Testament i Hommage et reconnaissance Rec. de Trav. publ. à L'occasion du 60:e anniversaire de K. Barth, 1946, s. 31 ff.*

barndop i realiteten tagits, även utifrån detta teoretiska övervägande en hög grad av sannolikhet.³⁹ I dessa kristenbarns fall betyder då detta inte någon övergång från vuxendop till barndop utan en övergång från ett med praxis vid proselytdop analogt (och även analogiledes på föräldrarnas helighet vilande) avstående från dop till dop av barn, vilket — i motsats till avgörelsedop och bekännelsedop — bygger på samma helighetsåskådning som motsvarande avstående i 1 Kor. 7: 14.

Det bör noga observeras, att Paulus i 1 Kor. 7: 14 uteslutande talar om barn, vars föräldrar vid barnens födelse redan äro kristna. För barn till *konverterande judar eller hedningar* kommer denna vers däremot inte i fråga, utan i stället de texter, som tala om dop av *hela hus*. Vi ha sett, att ingen säker slutsats här kan dragas, som skulle betyga den faktiska förekomsten av *sådana* barn-dop, om än proselytdopets praxis här ligger nära. Vad åter *dopläran* beträffar, kunna vi dock i varje fall ur dessa ställen dra den slutsatsen, att också här familjens *dopsolidaritet* är det utslagsgivande och icke varje familjemedlems individuella avgörelse.⁴⁰

En dopnåd, som kommer en hel *gemenskap* som sådan till godo, nämligen Israels folk på vandrigen genom Röda havet, förutsattes i 1 Kor. 10: 1 ff., ett ställe som långt mer än hittills borde observeras i diskussionen om barn-dopet. Där är det fullt tydligt att den nådesakt, som betraktas som typ för dopet, avser det förbund som Gud slutit med *hela folket*.

I detta sammanhang måste också här hänvisas till kontinuiteten mellan det förbund, som Gud slöt med Abraham med tanke på hans folk, och förbundet i kyrkan, vilken såsom Kristi kropp (Gal. 3: 16) bringar detta gamla förbund till fullbordan.⁴¹ Förbundet i det med Abraham slutna förbundet, omskärelsen, betecknas såsom insegel, *σφραγίς*, i Rom 4: 11 såsom insegel på Abrahams trosrättfärdighet, med tanke på gemenskapen av alla de troende, för vilka han skall bliva fader (Rom. 4: 11 b och 12). Med *σφραγίς* betecknas emellertid redan i nytestamentlig tid, och inte först senare, *dopet*. Därpå går verbet *σφραγίζεσθαι* tillbaka (2 Kor. 1: 22, Ef. 1: 13 och 4: 30). Liksom omskärelsen så är också dopets *σφραγίς* mer än en bild, ett tecken, den är

³⁹ Så ser H. Grossmann, a. a. s. 18, just i nämmandet av »heligheten» hos dessa barn tvärtom en hänvisning till deras dop.

⁴⁰ J. Jeremias, a. a. s. 24 ff.

⁴¹ K. Barth, a. a. s. 37, underskattar väl dock betydelsen av familjesammanhanget i N. T. Visserligen har äktenskap och familj i den fortlöpande tidsepoken mellan Jesu uppståndelse och hans parusi intet som helst egenvärde. Men just genom sitt inordnande i kyrkan erhålla de dock sitt adelsmärke, som de i och för sig, som sådana, icke äga. 1 Kor. 7 företräder inte på något avgörande sätt en annan inställning än Ef. 5: 22 ff.

det insegel, som Gud sätter på det förbund, han slutit med en av honom fritt vald gemenskap. Också här betygas därför till slut, att det väsentliga i dopakten är inlemmandet av en lem i det gudomliga nådesförbundet i Kristi kropp, genom vilket förbundet med Abraham fullbordas.⁴²

⁴² Förhållandet mellan dop och omskärelse behandlas av Cullmann i ett följande kapitel.

RELIGION OCH ILLUSION

AV DOCENT SVEN EDVARD RODHE, LUND

I.

Religion, d. v. s. människans gudsförhållande, är illusion. I religionen frigör människan sig från livets skrankor; hon låter allt som trycker, hämmar och är motbudande falla, och hennes från all verklighet befriade självkänsla framträder för henne som ett särskilt väsen, Gud. I Gud, en fantasiföreställning, en produkt av människans önsketänkande, objektiverar och personifierar människan sitt eget begrepp. Intresset för Guds verklighet är människans intresse för sin egen verklighet, sitt fortbestånd, sin odödlighet. I Guds personlighet upphöjer människan och dyrkar personligheten, sin egen, den mänskliga personligheten såsom höjd över naturen, som fri, oinskränkt och oförgänglig. Gud såsom moraliskt fullkomlig är människans eget samvete, tänkt som ett absolut väsen, den personifierade morallagen. Kristus är föreställningen om det från alla individuella inskränkningar och bristfälligheter frigjorda människans begrepp, människans sanna väsen såsom det absolut fullkomliga och goda. Inkarnationen är föreställningen om hur detta bekräftas och blir till visshet i erfarenheten. Anden är den religiösa inställningens föreställning om sig själv, den representerar den religiösa entusiasmen, den är en objektivering och personifiering av själva religionen i religionen. Undren äro förverkligade övernaturliga önskingar, deras makt är inbillningskraftens makt. Nattvardens betydelse ligger i att människan, då hon äter och dricker, tänker på givaren av matens och dryckens goda gåva, på människan, och även på naturen, vars renande och helande krafter också vördas i dopet, fastän det sker, som om de inte vore människans gåvor och naturens krafter utan Guds. Gudsföreställningen är kort sagt en primitiv överföring av människans egna egenskaper på ett inbillat, främmande väsen; religionen är människans förhållande till sitt eget väsen — och däri ligger dess sanning och moraliska betydelse — men till sitt väsen icke såsom sitt eget utan såsom ett annat väsen, som är skilt från människan och står i motsatsförhållande till henne — och däri ligger religionens osanning, dess begränsning, dess motsägelse mot förnuft och moral. Såsom

sådan är religionen dömd att försvinna och bör försvinna. Kristendom, gudstro, religion med allt vad den innebär har i själva verket redan försvunnit icke blott för förnuftets betraktelsesätt utan även ur mänsklighetens liv, i det att den inte längre är något annat än en fix idé, som står i den mest påtagliga motsättning mot våra brand- och livförsäkringsinrättningar och allt vad vår moderna kultur rymmer. Den bör också övervinnas och försvinna. Gudstro innebär en människas själviska och ofruktbara isolering kring sig själv och sin självskapade avbild, religionen med sin dogmbildning betyder partisplittring och intolerans, den alstrar hat och förföljelse. Först när gudstrons hämmande skrankor äro försvunna och religionen får vara vad den i grund och botten är, ett uttryck för de skatter människan själv döljer i sitt inre, kan moralen komma till sin fulla rätt och den sanna människokärleken göra sig gällande, spontan, verklighetstrogen och universell. Så skall ock teologien med sina fantastiska spekulationer försvinna och uppgå i en verklighetstrogen lära om människan, i antropologi och psykologi. —

Det anförda är hämtat från Ludwig Feuerbachs *Das Wesen des Christentums*, som utkom 1841. Det utgör en kort, väsentligen med Feuerbachs egna ord och uttryck gjord sammanfattning av grunddragen i hans uppfattning av religionen och kristendomen.¹ Genom en nyligen utkommen avhandling, i vilken Feuerbachs åskådning gjorts till föremål för en grundlig idéhistorisk utredning, har den aktualiserats.²

Det kan på sitt sätt te sig som en överloppsgärning att aktualisera Feuerbach. Feuerbach är alltjämt aktuell, och detta behöver inte särskilt understrykas. Icke så, som om Feuerbach vore allmänt läst. För de flesta är han väl föga mer än ett namn ur idéhistorien. Men den religionsfilosofiska uppfattning, som han utvecklade, fortlever alltjämt med oförminskad för att inte säga ökad styrka. I den aktuella diskussionen framföras alltjämt och från olika håll de synpunkter Feuerbach företrädde, vanligen på ett eller annat sätt modifierade och kompletterade och ofta banaliserade och förtyglade, men dock i väsentliga punkter desamma. I åtskilliga fall kan man från den dagsaktuella situationen följa en linje, som går tillbaka till Feuerbach själv, i andra fall rör det sig om diskussionsinlägg, som systematiskt sett äro motsvarigheter till Feuerbachs åskådning men där ingen direkt historisk påverkan från Feuerbach kan konstateras.

¹ Det givna referatet täcker delvis det referat av Feuerbachs uppfattning, som Karl Barth givit i uppsatsen *Ludwig Feuerbach* (i *Zwischen den Zeiten*, 5, 1927; även i *Die Theologie und die Kirche*, 1928).

² Yngve Ahlberg, *Kristendomskritiken hos Ludwig Feuerbach*, 1947.

Vad det historiska sammanhanget beträffar, är väl det kända och även ofta betygade sambandet mellan Feuerbach och kristendomskritiken från marxistiska kretsar det mest påfallande. Det händer emellertid understundom, att Feuerbach avvisas i sådana kretsar, alldeles bortsett från att han naturligtvis inte jämt och ständigt åberopas som den store lärofadern. Det må därför understrykas, att Feuerbach haft ett förblivande inflytande på Marx och Engels och även på Lenin, och av dem själva erkännes ha haft det. Deras och deras efterföljares kritik av religionen och kristendomen bär väsentligen Feuerbachs prägel. Därmed är inte sagt, att Marx och marxisterna i allt skulle vara Feuerbachs osjälvständiga eftersägare. Tvärtom ha Marx och Engels själva kritiserat Feuerbach i flera avseenden och tagit avstånd från honom, varvid de även modifierat och kompletterat hans religions- och kristendomskritik. De företråda en mera programmatisk och praktiskt inriktad materialism, de ha mottagit starka intryck av senare tiders naturvetenskapliga och tekniska teorier och rön, varvid de omfattat utvecklingsläran med särskild kärlek, och de ha framför allt kompletterat Feuerbachs psykologiska inställning med historiska, sociologiska och i synnerhet socialekonomiska synpunkter. Men grundtanken i Feuerbachs kristendomskritik ha de bevarat.³

En annan historisk linje, som är mera speciell och mindre beaktad, är den linje, som över Danmark från Feuerbach leder in i svensk idédebatt. Hegelianismen fick starkt rotfäste i Köpenhamn, och icke minst vänsterhegelianismen framträdde med en alltmer ökad betydelse. Kierkegaard skänkte Feuerbach ett visst bistert gillande, och Hans Bröchner stod honom inte så fjärran i sin panteistiskt färgade humanism. C. N. Starcke disputerade 1883 på en monografi över Feuerbach, som blev rätt uppmärksammas och i vilken han visar stor uppskattning av Feuerbach; i princip ger han Feuerbach rätt i dennes kristendomskritik. Vidare skriver Höffding med påtaglig sympati för Feuerbach i sin välkända filosofihistoria, att »övergången från romantik till positivism, från spekulativt tänkande till en på vetenskaplig erfarenhet grundad livs- och världsåskådning försiggår i denne energiske mans utvecklingsgång på ett utomordentligt karakteristiskt sätt. I denna utvecklingsgång innehålles en hel kritik av romantikens filosofi, och den framstår tillika som typisk för mången personlig livsutveckling från barndomens tro till mannaålderns på tänkande och

³ Särskilt instruktiv är Friedrich Engels' skrift *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 1888, i vilken Engels tar sin utgångspunkt i den tyska översättningen av C. N. Starckes nedannämnda avhandling och till vilken han fogat Marx' elva teser om Feuerbach. Två svenska översättningar, 1929 och 1942, äro vittnesbörd om hur denna skrift och även Feuerbach bevarat sin aktualitet.

erfarenhet grundade övertygelse».⁴ Höffdings försök att i psykologien inrymma en hel världsåskådning liksom hans psykologiskt-etiska religionsfilosofi överensstämma också med Feuerbachs intentioner, även om de alls icke helt kunna återföras på Feuerbach. I Starckes och Höffdings efterföljd fullföljer Jörg. Jörgensen med sin 'humant areligiösa' ståndpunkt denna religionsfilosofiska tradition i Köpenhamn.⁵ Nu räknades särskilt Höffding i vida kretsar av en äldre generation i Sverige och särskilt Sydsverige som en filosofisk auktoritet av första ordningen, och han hade med allt vad han representerade direkt och indirekt ett stort inflytande. Man kan spåra över Danmark förmedlade feuerbachska tänkesätt — Brandes' roll i sammanhanget är betydelsefull — i den profana humanism, som icke minst med Lund som utgångspunkt utmyntats över landet av skickliga litteratörer och journalister. Som en av sina andliga lärofäder kunna de räkna Feuerbach, vilken mera öppet och följdriktigt än de flesta kunde hävda 'det sant mänskliga' som det högsta goda och med större rätt än många kallade sig själv humanist.⁶

Kristendomskritiken från uppsaliensiskt håll torde däremot inte historiskt härleda sig från Feuerbach. Emellertid är den i väsentliga avseenden en direkt motsvarighet till Feuerbachs åskådning. Feuerbach står i brytningspunkten mellan å ena sidan den egendomliga syntes av kunskapsteoretiskt motiverad idealism och idealistiskt-spiritualistiskt omtolkad kristendom, som karakteriserade i synnerhet det inflytelserika tyska tänkandet under förra delen av 1800-talet och som nådde sin höjdpunkt med Hegel, och å andra sidan de till sina intentioner kunskapsteoretiskt realistiskt-positivistiska och i övrigt natura-

⁴ Harald Höffding, *Den nyere Filosofis Historie*, bok 6—8, 3. uppl., 1921, s. 259.

⁵ Jfr särskilt Jörgen Jörgensen, *Om Religionens och Religiositetens Værdi, Aktuelle Stridsspørgsmaal*, 1931, s. 9 ff., samt meningsutbytet i *Er Gud en Virkelighed?* av Paul Brodersen och Jörgen Jörgensen, 1935.

⁶ Om Feuerbachs ställning och hans inflytande på samtid och eftervärld överhuvud ger S. Rawidowicz besked i sitt omfattande och utomordentligt översiktliga ehuru föga djupgående arbete *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, 1931. Det är förbluffande att iakttaga, hur nästan alla mera framträdande teologer, filosofer och psykologer, som överhuvud yttrat sig i religionsfilosofiska spörsmål, alltsedan *Das Wesen des Christenthums* kom ut, sett sig föranlåtna att på det ena eller andra sättet ta ställning till Feuerbach. Detta gäller det tyska språkområdet, där Feuerbach f. ö. haft ett beaktansvärt inflytande inom litteraturen och konsten, särskilt såsom lärofader för Gottfried Keller och den unge Wagner. Men Feuerbachs inflytande sträcker sig än längre, i synnerhet genom hans förhållande till marxismen. Icke minst i den ryska idédebatten är han, enligt vad Rawidowicz visar, en central gestalt. I Gunnar Aspelins stora idéhistoriska översikt *Tankelinjer och trosformer*, (Vår egen tids historia VI), 1937, där vidare perspektiv anläggs än de i den nämnda monografien, bekräftas intrycket av Feuerbachs betydelse. Om hans inflytande på det litterära området i Danmark, Sverige och Norge vittnar Gunnar Ahlström i sin grundliga undersökning *Det moderna genombrottet i Nordens litteratur*, 1947.

listiska och materialistiska strömningar, vilka spelat så stor roll under senare delen av århundradet och vilkas företrädare varit främmande för eller negativt inställda till kristendomen. Vad exklusivt uppsvenska förhållanden beträffar, står Hägerström i detta avseende som en sentida svensk mosvarighet till Feuerbach. Det försök till uppgörelse med boströmianismens kristna idealism, som Hägerströms tänkande både historiskt och systematiskt sett innebär, är en motsvarighet till den uppgörelse med Hegel, som sätter sin prägel på Feuerbach. De tankar, som Hägerström och hans andas barn ha gjort sig i religiösa frågor, erinra slående om Feuerbachs. Därmed skall dock ingalunda förnekas, att det också finns stora skillnader mellan Hägerström och Feuerbach, vilka framför allt bero därpå, att Hägerström är mer kunskapsteoretiskt orienterad och reflekterad än Feuerbach, medan Feuerbach har starkare religionsfilosofiska intressen och är mera teologiskt initierad än Hägerström och hans lärjungar.

På sitt sätt är det sålunda onödigt att gå tillbaka till Feuerbach. De tankar han företrädde finnas på många håll och i mera aktuella sammanhang. Icke desto mindre är det högst befogat, icke blott ur historisk utan även ur principiellt systematisk synpunkt att gripa tillbaka på Feuerbach, och det är värdefullt, att han blivit aktualiserad. I religionsfilosofiskt avseende är Feuerbach överlägsen de flesta om inte alla av sina många sentida meningsfränder. Med en annan insikt om vad saken gäller och med en större grundlighet och skärpa än dessa genomför Feuerbach sin kristendomskritik. En bidragande omständighet därtill är, att Feuerbach — i motsats mot de flesta andra kristendomskritiker — i kraft av sitt intresse för saken gjort sig besväret att ägna teologien och särskilt Luther ett rätt ingående studium. Just därför väcker han intresse. Måhända kan man genom att ta hänsyn till Feuerbachs kristendomskritik i någon mån uppsåra, vad som egentligen ligger bakom och betingar hans många meningsfränders mera ytligt kritiska hållning gentemot kristendomen.

II.

Den första kritiska fråga, som man ställes inför av Feuerbach, är frågan, om Gud är en illusion eller ej, om det är sant, att Gud är verklig eller om det inte är sant. Frågan innehåller ett enkelt och klart alternativ, och den kräver ett enkelt och klart svar. Varje försök att på något vis förklara alternativet för felaktigt ställt har alltid varit och kommer allid att vara ett försök att undfly den väsentliga och ofrånkomliga frågan.

Feuerbachs svar är klart: det är inte sant, att Gud är verklig, Gud är en illusion. I och för sig är detta svar inte särskilt originellt för Feuerbach. Det

är snarare den intensitet, varmed han förkunnade gudsföreställningens illusionära karaktär, som i modern tid särskilt förknippat svaret med Feuerbachs namn. Men han har många meningsfränder. Otaliga äro de som upprepat Feuerbachs svar på frågan, både sådana som varit beroende av honom och sådana som inte varit det. Och ej färre äro de som före Feuerbach sagt det samma, om än kanske i något andra ordalag, såsom t. ex. de som, då lärjungarna på den första pingstdagen talade om Guds väldiga gärningar, drevo gäck med dem och sade, att de voro fulla av sött vin. Frågan om Gud är verklig eller ej framkallas emellertid av Feuerbach, och den kräver sitt svar.

Svaret på frågan är, att Gud är verklig, och själva innebörden i detta svar är, att Gud inte är en illusion, utan att det är sant, och i enkel och vanlig mening sant, att Gud är verklig. De som påstå något annat och i likhet med Feuerbach göra gällande, att gudsföreställningen är en illusion och att det inte är sant, att Gud är verklig, ha fel. De ha fel, ty de påstå något som strider mot vad som verkligen är förhållandet, nämligen att Gud är verklig. I och för sig finns det inte mycket att tillägga. Det blotta påståendet, att Gud är en illusion, kan i sista hand endast bemötas med det blotta konstaterandet, att påståendet är felaktigt och strider mot vad som verkligen är förhållandet. Denna principiellt sett mycket enkla omständighet är emellertid ofta föremål för missförstånd och vantolkningar. Gentemot de vanligaste av dessa — som dock ej speciellt karakterisera Feuerbachs argumentation — kan det vara skäl att med några allmänna synpunkter understryka, vad det innebär och vad det inte innebär, att satsen, att Gud är verklig, är sann.

Att det är sant att Gud är verklig betyder *för det första* inte, att det är möjligt att *bevisa*, att det är sant och att Gud är verklig. Det kan visserligen förefalla vara en rimlig fordran, att man måste kunna bevisa sitt påstående, att Gud är verklig, om man skall kunna göra anspråk på att påståendet är sant i motsats mot det felaktiga påståendet, att Gud inte är verklig. Kan det vara sant, om det inte kan bevisas? Det är en mycket vanlig uppfattning, att eftersom Guds existens inte kan bevisas, kan det inte heller vara sant, att Gud är verklig. Det måste vara fråga om en trosutsaga, som inte, i varje fall inte i vanlig mening, är sann. Man påträffar denna uppfattning såväl hos kristendomens apologeter som hos dess kritiker. Apologeterna mena, att eftersom Guds existens inte kan bevisas, är det inte i vanlig mening sant, att Gud är verklig, och dra därav den slutsatsen, att det är fråga inte om sanning i vanlig mening utan om ett annat slags sanning, en trossanning. Kritikerna dra däremot från samma förutsättning en annan slutsats. De mena, att eftersom Guds verklighet inte kan bevisas och sålunda inte är i vanlig mening sann, är det

alls inte sant, att Gud är verklig, utan gudsföreställningen är en illusion.⁷ Dessa trons apologeter och kritiker begå ett gemensamt fel. Detta består dock inte däri, att de påstå, att Guds existens inte kan bevisas, utan det består däri, att de förutsätta, att ett påstående eller en sats, som inte kan bevisas, inte heller kan vara sann och i vanlig mening sann. Ty det finns naturligtvis en mängd satser, som inte kunna bevisas men som icke desto mindre äro sanna. Därmed åsyftas inte något slags aprioriska eller axiomatiska sanningar utan fastmera och framför allt i detta sammanhang sådana satser, i vilka existensen av något konstateras. Man kan inte bevisa verkligheten av något, vad det vara månde, men det är dock klart, att det finns en mångfald sanna existentialomdömen. Det är inte — för att anknyta till Kants exempel från hans diskussion av det ontologiska beviset — möjligt att bevisa, att de hundra kronor, som jag påstår mig ha i fickan, äro verkliga, men det är likväl sant. Så är det även riktigt, att Guds existens inte kan bevisas, men det är felaktigt, att därav dra den slutsatsen, att det inte är sant, att Gud existerar. Det är sant, att Gud är verklig, ehuru det inte kan bevisas. Kravet, att om man påstår, att Gud är verklig, man också måste kunna bevisa det, kan förefalla rimligt men är det inte.

Mera positivt skulle detta kunna uttryckas så, att Guds existens är en *självklar* sanning, och visserligen självklar i den meningen, att satsen, att Gud är verklig, såsom sann är sann i och för sig själv och inte sann på grund av någon annan sats än den själv.⁸ Den är inte sann såsom en slutsats, som följer ur andra satser. Det finns inga grunder för den, ur vilka den skulle följa och genom vilka den skulle vara sann. Den är sann, därför att den är sann, och därutöver finns ingen grund för dess sanning.

Att det är sant, att Gud är verklig, och att detta är i angiven mening självklart, betyder sålunda *för det andra* inte, att satsen uttrycker en *tankenödvändighet*, så att det skulle vara logiskt orimligt och i sig motsägende att bestrida och betvivla Guds verklighet. Eftersom Gud är verklig, är det felaktigt att bestrida och betvivla Guds existens. Påståendet, att Gud inte är verklig, strider mot vad som faktiskt är förhållandet och är sålunda felaktigt. Däremot är det inte logiskt orimligt eller självmotsägende att påstå, att Gud inte existerar. Det föreligger ingen logisk nödvändighet att tänka sig, att Gud är verklig. Den självklara sanningen, att Gud är verklig, innebär inte, att det är sant, att Gud är verklig,

⁷ Ett aktuellt exempel erbjuder meningsutbytet Kristendomen: mot — för, av Stellan Arvidson och Torsten Bohlin, 1946. Jfr särskilt Bohlins framställning av »den religiösa sanningsvissheten», s. 47 ff., och Arvidsons sammanfattande återblick s. 59 f.

⁸ Jfr för detta bruk av termen självklar G. E. Moore, *Principia Ethica* (1903) 1929, § 86, s. 143 f.

eftersom vi måste tänka oss Gud såsom verklig och inte kunna tänka oss Gud annat än som verklig, försåvitt vi inte skola motsäga oss själva. Tvärtom, vore Gud verklig, *därför* att vi inte kunde tänka oss Gud annat än som verklig, vore Guds verklighet *inte* en självklar sanning, utan en ur tänkandet och tanke-nödvändigheten härledd sanning. Uppfattningen att detta senare är förhållan-det finns — i princip — företrädd i den aristoteliskt-thomistiska traditionen och jämväl i protestantisk teologi och religionsfilosofi, och detta inom så skilda riktningar som ortodoxien och 1800-talets idealistiska spekulation. Det utgör principen i det ontologiska beviset för Guds existens, som ligger till grund för övriga gudsbevis. Uppfattningen är emellertid felaktig. Guds verklighet följer lika litet ur min tanke på Gud, som de hundra kronornas verklighet är en följd av min uppfattning av dem, såsom Kant utför det i sin kritik av det ontologiska beviset. Likväl är det därför inte riktigt att påstå, att eftersom Gud inte måste tänkas som verklig, gudsföreställningens kunskapskaraktär och sanningshalt måste ifrågasättas — en tankegång, som ofta kan spåras i nyare teologi, vilken i reaktion mot gudsbevisens rationalistiska tänkesätt tagit alltför starka intryck av Kant och Schleiermacher.⁹ Därav, att Guds verklighet inte är en sanning, som det skulle vara i sig motsägende att bestrida, följer ju ingalunda, att det inte är någon sanning alls. Ett tredje gives och gäller. Guds verklighet är en självklar sanning men icke desto mindre en sanning i vanlig och enkel mening. Därmed är givetvis inte klargjort, vad sant i sin vanliga och enkla mening innebär, liksom ej heller, vad det betyder, att något är verkligt. Men analysen av begreppen sanning och verklighet är en generell filosofisk uppgift, vars lösning inte har någon speciell betydelse för frågan

⁹ Det är framförallt den liberala teologiens religionsfilosofiska ståndpunkt som karakteri-seras av ett dylikt tänkesätt. Men även så representativa och inflytelserika försök till en nyorienterande uppgörelse med den liberala teologien och dess förutsättningar hos Kant och Schleiermacher som Anders Nygren, *Dogmatikens vetenskapliga grundläggning* (1922), 1935, och Emil Brunner *Die Mystik und das Wort*, 1924, 2. uppl. 1928, förefalla var och en på sitt sätt inte vara helt oberoende av det berörda tänkesättet. Då Ritschl i sin »värdeomdömeteologi» skiljer mellan teoretiska och religiösa omdömen som uttryck för »mot-satta själsfunktioner» och »heterogena kunskapsarter» och då Nygren räknar religionen som ett »kategoriskt avgränsat, autonomt erfarenhets- eller giltighetsområde» samt då Brunner sätter religionens »existentiella tänkande» mot den vanliga kunskapen, ge de visserligen uttryck åt väsentligt olika uppfattningar. Men på en punkt råder det överensstämmelse dem emellan, och det är just beträffande frågan om de religiösa föreställningarnas sanningshalt, som inte utan vidare förnekas men ej heller utan vidare påstås, utan som man lämnas i ovisshet om. Inför deras utredningar känner man behovet av en fortsatt, kunskapsteoretisk och religionsfilosofisk fördjupad prövning av den bakomliggande Kant-Schleiermacherska problemställningen. Från rent teologiska synpunkter har också de religionsfilosofiska upp-gifternas angelägenhet i detta avseende nyligen starkt understrukits av Ragnar Bring i uppsatsen *Teologi och religionsfilosofi*, S. T. K. 1947, s. 37 ff.

om sanningen av Guds verklighet utöver den betydelse den har för frågan om sanningen och verkligheten med avseende på vilka satser och föremål som helst; varmed naturligtvis på intet sätt är förnekad, att den religiösa kunskapen och erfarenheten också erbjuder sina särskilda problem.

Att det är sant och självklart sant, att Gud är verklig, betyder för *det tredje* givetvis inte heller, att Guds verklighet *inses* och *påstås* eller måste inses eller utan vidare kan inses av var och en; något som särskilt behöver understrykas, eftersom uttrycket 'självklar' lätt kan ge upphov till missförstånd i denna riktning. Att det är självklart sant, att Gud är verklig, är emellertid varken liktydigt med eller implicerar, att Guds verklighet är en självklar sanning för alla och envar eller ens för någon överhuvudtaget. En sak är, att Gud är verklig, en annan, att någon inser och påstår, att Gud är verklig, och det ena följer inte heller ur det andra. Därför måste man också skilja mellan grunderna för Guds verklighet och grunderna, d. v. s. skälen eller orsakerna till att någon inser och påstår, att Gud är verklig. Dessa två slags grunder förväxlas lätt, och detta inte bara vid frågan om Guds verklighet utan även då det gäller verkligheten av vad det vara månede. För att åter anknyta till det redan berörda kantska exemplet kan det sålunda ligga nära tillhands att påstå, att det visst är möjligt att bevisa, att de hundra kronor, som jag har i fickan, äro verkliga. Jag kan ju ta fram dem, titta på dem, känna på dem och köpa mig något för dem; deras verklighet kan, såsom det stundom heter, »empiriskt bevisas». I ett dylikt resonemang ligger emellertid den påtalade förväxlingen innesluten. Den omständigheten, att jag ser eller känner de hundra kronorna, ligger inte till grund för deras verklighet. Att de hundra kronorna äro verkliga *följer* inte av att jag ser dem. Överhuvud är ingenting verkligt, *därför* att det uppfattas. Om det är sant, att en viss sak är verklig, så kan denna sanning inte härledas ur att saken uppfattas, liksom den ej heller kan härledas ur något annat. Däremot kan den omständigheten, att jag ser och känner de hundra kronorna, vara ett skäl till att jag inser och påstår att de äro verkliga. På samma sätt måste man skilja mellan å ena sidan grunderna för att det är sant, att Gud är verklig, och några sådana grunder finns inte, och å andra sidan grunderna eller orsakerna och skälen till att denna sanning, som sålunda är i angiven mening självklar, omfattas och påstås. Frågan om vilka dessa senare skäl äro öppnar omfattande teologiska och psykologiska perspektiv: å ena sidan det grundläggande teologiska problemet om uppenbarelsen och å andra sidan de svårbemästrade psykologiska frågorna om människans religiösa upplevelser och erfarenheter i alla dess skiftningar, varvid det naturligtvis inte bara gäller den extatiska upplevelsens ytterlighetsfall, med

vilka alltför ofta »religiös upplevelse» identifieras, utan framför allt de vanligare och normala formerna för religiös erfarenhet, från flyktiga och knappt förstådda känslor av andakt och högtid till reflekterad och medveten insikt. Men hur än därmed må förhålla sig, finner man på den vägen blott skäl och grunder till att sanningen, att Gud är verklig, blir insedd, omfattad, trodd och påstådd, men däremot inte några grunder till den självklara sanningen, att Gud är verklig. Gud är verklig, och Guds verklighet är inte beroende av om den förnekas eller bejakas, liksom den ej heller är beroende av de orsaker och skäl, som kunna leda till att Guds verklighet bejakas och förnekas.

Bakom misstagen och förväxlingarna beträffande Guds existens och dess bevisbarhet ligger ofta ett högst legitimt intresse att slå vakt om *religionens egenart*. Oberoende av bevisfrågan kan det också ligga nära tillhands att med hänsyn till religionens egenart sätta ifråga, om det i vanlig och enkel mening är sant, att Gud är verklig. I religionen är det ju, om den rätt förstås och inte felaktigt intellektualiseras, fråga om tro och inte på samma sätt som inom kunskap och vetenskap om det blotta vetandet. Religionen, människans gudsförhållande, ligger på det subjektivt-personliga planet och inte på ett opersonligt objektivt plan, såsom fallet är med den rena kunskapen. I religionen rör det sig inte bara om ett kyligt intellektuellt konstaterande, utan det gäller en hjärtats sak, ett hela personlighetens engagement. De religiösa omdömena äro uttryck för personliga ställningstaganden, och de satser, i vilka de komma till uttryck, höra hemma i ett annat meningssammanhang än t. ex. de naturvetenskapliga teorierna. Går detta ihop med satsen, att det är sant att Gud är verklig? Svaret är, att det *för det fjärde* vore att alldeles missförstå satsen, att Guds verklighet är en självklar sanning, om den förmenades strida mot tanken på religionens personliga karaktär. Det gör den ingalunda, liksom den naturligtvis på intet vis ger något uttömmande besked om vad religionen är. Satsen säger inte, att religionen består i ett omdöme om Guds existens, utan blott att det är sant, att Gud är verklig. Vad satsen däremot strider mot och vad som i och med den bestrides som felaktigt, är, att det inte skulle vara sant, att Gud är verklig, och detta av vilka grunder eller skäl ett sådant påstående än må göras. Det är sålunda felaktigt, att på grund av religionens subjektivt-personliga karaktär sluta sig till att satsen att Gud är verklig inte kan vara sann. Tanken att det, som har en djupt ingripande personlig betydelse, inte kan vara sant och verkligt är överhuvud ytterligt förfelad. Det är sant och i vanlig och enkel mening sant, att Gud är verklig, vilket subjektivt tillstånd i övrigt satsen än må vara uttryck för och i vilket meningssammanhang den än må höra hemma. Den som sätter tro och vetande eller religion och

teologi i ett sådant motsatsförhållande mot varandra, att han låter vetandet karakteriseras av objektivitet, saklighet och logiskt sammanhang i motsats mot den rent subjektiva tron, han kommer, i den mån han är konsekvent, att förneka, att Gud existerar; han står i själva verket, vilka intentioner han än må ha, principiellt på den ståndpunkten, att de religiösa föreställningarna äro illusioner.¹⁰ Det går inte att komma ifrån alternativet, att gudsföreställningen antingen är en illusion, eller också att det är sant, och i vanlig mening sant, att Gud är verklig. —

Icke möjligt att bevisa men dock sant, och i vanlig mening sant, utan att strida mot religionens egenart, står det fast, att Gud är verklig. Varje påstående, som innebär något annat och detta motsatt, är felaktigt. Det är av vikt, att detta klart konstateras. Det förhåller sig inte så, att det finns en rad olika världs- och livsåskådningar, vilka alla på något vis skulle vara objektivt sett jämförbara och vilka såsom blotta uttryck för subjektiva reaktioner inför tillvaron skulle vara oberoende av frågan om vad som är sant och verkligt. Religionen är alls ingen privatsak i denna mening. Varje åskådning, enligt vilken Gud inte är verklig, är felaktig och strider mot vad som verkligen är förhållandet. Det är verklighetsfrämmande och därför förfelat att — såsom Feuerbach och hans många meningsfränder göra — försöka klarlägga de villkor människan lever under utan att räkna med Guds verklighet.

III.

Den andra frågan, som man ställes inför av Feuerbach, sedan den första besvarats, är frågan, varför Guds verklighet, som i och för sig är en självklar sanning, alls icke är självklar för alla och envar utan tvärtom betvivlas och bestrides.

Det kan inte bli tal om en fullständig utredning av detta problem. I likhet med frågan om skälen och orsakerna till att Guds verklighet bejakas leder frågan om anledningarna till att Guds verklighet förnekas alltför långt in i de teologiska problemen om uppenbarelsen och de religionspsykologiska problemen om den religiösa erfarenhetens natur. Likväl kan det vara skäl att vända sig med frågan just till Feuerbach, för att se, hur denne på många sätt förebildlige gudsförnekare motiverar sin kristendomskritik, och undersöka, huru-

¹⁰ I en sådan situation synes mig t. ex. Hjalmar Lindroth i sin nyligen publicerade uppsats *Teologi och religion*, S. T. K. 1947, s. 124 ff. ha hamnat i sin iver att å ena sidan hävda religionens egenart och å andra sidan teologiens vetenskapliga karaktär.

vida han inte företräder synpunkter med principiell betydelse och allmän räckvidd.

Med önskvärd tydlighet framträder hos Feuerbach, vad det är, som motiverar hans kritik av kristendomen. Det är tanken på människovärdet, människans absoluta värde.

Feuerbachs positiva åskådning präglas av övertygelsen om människans absoluta värde och av en obegränsad tilltro till människans resurser. Öppet och tveklöst ger han uttryck åt sin uppfattning. »Gott och mänskligt, ont och omänskligt är ett och detsamma», säger han, och satsen gäller för honom som självklar. Lika klart står det för honom, att denna uppfattning inte går ihop med religionen och framför allt inte med religionen i dess högsta form, kristendomen. Han finner en uppgörelse med kristendomen vara ofrånkomlig. Feuerbachs kristendomskritik är det negativa och polemiska uttrycket för hans positiva övertygelse om människans värde. Principen i hans kritik är enkel. Visst finns det, säger Feuerbach, egenskaper, som kunna kallas gudomliga; men dessa egenskaper äro inte egenskaper hos något från människan skilt och henne motsatt väsen, Gud, utan de äro människans egna egenskaper och tillhöra människans väsen. I religionen överföras emellertid dessa egenskaper mer eller mindre omedvetet från människan och tillskrivas ett inbillat väsen, Gud, som dyrkas och tillbedjes. Däri, i denna överföring av mänskliga egenskaper på en inbillad gudomlighet eller i denna objektivering av människans väsen i en illusionär storhet, ligger enligt Feuerbach religionens hemlighet och kristendomens väsen. Sin kritiska princip genomför han med stor grundlighet. Punkt för punkt går han igenom kristendomen, och han försöker därvid gå djupare än sin samtids idealistiskt omtolkade kristendom och uppehåller sig särskilt vid Luther. Punkt för punkt och inte minst med hänsyn till Luther finner han därvid sin grundtanke bekräftad. Religionen visar sig vara, som han säger, »det högtidliga blottandet av de dolda skatter människan bär i sitt inre». Resultatet av kritiken är, att religionens illusoriska karaktär blir ådagalagd. Och i detta resultat ser Feuerbach icke blott en kritisk negation av kristendomen utan lika mycket den riktiga tolkningen av dess väsen, varigenom dess egentliga betydelse blir klargjord och bevarad. Själv kände sig Feuerbach som en andra Luther. Genom att, som han menade i Luthers efterföljd, klarlägga kristendomens väsen kom han med den definitiva befrielsen från övertrons och dogmernas band och återgav människan hennes sanna värde. Kristendomens egentliga och sanna innehåll är läran om att människan har ett absolut värde och att människan för människan är Gud — homo homini Deus.

Denna tanke på människans absoluta värde, som ligger till grund för Feuer-

bachs uppgörelse med kristendomen, är väsentlig. Sin särställning som kristendomskritiker intar Feuerbach genom den öppenhet, varmed han hävdade den, och genom den grundlighet, varmed han med den såsom utgångspunkt kritiserade religionen och kristendomen. Feuerbachs skrift om kristendomens väsen har därigenom blivit något av ett klassiskt dokument, som det ständigt på nytt kan vara skäl att återvända till, då kristendomen kritiseras och avvisas. Ty det råder intet tvivel om att Feuerbach öppet uttalar och följdriktigt utvecklar vad som mycket ofta oklart förutsättes och räknas med som något självklart, antingen nu kristendomen avvisas, utan att några klara argument anges, eller människans, det sant mänskligas, absoluta värde hävdas, utan att en ordentlig uppgörelse med kristendomen kommer till stånd. Bakom likgiltigheten för, och de mest olika slag av kritik av kristendomen finner man ständigt på nytt tanken på människovärdet som ett avgörande ehuru inte klart medvetet, uttalat och erkänt motiv. Sådana moderna och dominerande kulturströmningar som den konservativt eller liberalt färgade humanismen och den radikala socialismen förenas, hur motsatta varandra de i övrigt än må vara, i sitt främlingskap inför och sin kritik av kristendomen av den gemensamma övertygelsen, att gott och mänskligt och ont och omänskligt är ett och det samma, såsom Feuerbach rakt på sak uttrycker det. Styrda av samma övertygelse äro väl också deras tankar, vilka av hänsyn till den nyare naturvetenskapen eller den moderna kunskapsteorien eller något dylikt mena sig vara nödsakade att avvisa kristendomen och förneka Guds existens. Varje tid har haft sina vetenskapligt och filosofiskt upplysta kristendomskritiker; men när allt kommer omkring har näppeligen någon blivit gudsförnekare av naturvetenskapliga eller kunskapsteoretiska betänkligheter. Varje tid kan behöva sin Feuerbach, som säger ifrån, vad kritiken är motiverad av.

Dock är Feuerbach otillräcklig. Hans kristendomskritik är väsentlig, icke som om den på något vis innehölle en vederläggning av kristendomen och ett bevis för gudsföreställningens illusoriska karaktär, men genom att öppet framställa och grundligt utveckla ett mycket vanligt motiv till att kristendomen avvisas och Guds verklighet förnekas. Likväl är den otillräcklig, ty i all sin öppenhet och radikalism är Feuerbach långt ifrån klar i sin grundläggande tanke på människovärdet. Om man frågar, vad Feuerbach egentligen menar med människans väsen och hennes absoluta värde, finner man inte något tillfredsställande svar hos honom. Karakteristiskt nog blir han också skäligen torftig och intetsägande, då han på egen hand och utan det stöd, som motsatsförhållandet till kristendomen ger honom, skall utveckla sin egen positiva åskådning, den nya antropologiska filosofien, som skall ersätta kristendomen

och teologien. Endast en analys av den obestämda uppfattning av människovärdet, som Feuerbach rör sig med i sin kristendomskritik, kan ge vid handen, vad den för Feuerbach väsentliga och för mången alltjämt tydligen självklara tanken på människans absoluta värde egentligen går ut på.¹¹

En av faktorerna i Feuerbachs tanke på människovärdet kommer man på spåren, om man tar hänsyn till hur han betonar den konkreta, enskilda människan i sin humanistiska förkunnelse. Då Feuerbach säger, att gott och mänskligt är ett och detsamma, är han särskilt angelägen om att understryka, att han med mänskligt inte menar något abstraktum, inte någon viss på abstraktionens väg utvald och framhävd egenskap hos människorna, utan att mänskligt betecknar den enskilda, konkreta människan och hela människan med kropp och själ. Om emellertid mänskligt har denna betydelse och gott betyder detsamma som mänskligt, är den enskilde och var och en enskild det goda och det absoluta värdet. Men att var och en enskild är det absoluta värdet kan rimligtvis inte innebära något annat, än att för var och en enskild hans jag, sådant det nu är, är det allt annat överordnade. Det absoluta värdet är jaget. Allt vad som i övrigt är gott och värdefullt kan endast ha relativt värde eller värde såsom medel för den egna självhävdelsen. Feuerbachs tanke, att gott och mänskligt betyda ett och detsamma, visar sig innebära, att värde betecknar jaget och det som gagnar mig. Egocentricitetens och den egoistiska självhävdelsens påtagliga faktum är en av de reala faktorerna — om än inte den enda —, som ligger bakom de vaga idéer och det vackra tal om människovärdet, varmed kristendomskritiken motiveras.

Förhållandet mellan Feuerbachs åskådning å ena sidan och kristendomen och religionen å den andra kan därmed klarare bestämmas.

Det är för *det första* alldeles klart, att Feuerbachs åskådning är kristendomen motsatt. I och för sig står visserligen tanken på människovärdet ingalunda i någon motsats mot kristendomen. Tvärtom är det för kristendomen väsentligt att hävda människans och den enskilda människans värde. Människovärde kan emellertid betyda mycket. Och vad det än enligt kristen uppfattning betyder,

¹¹ Det synes mig sålunda vara förhastat, då Karl Barth i sin ovan nämnda uppsats menar, att Feuerbach kan avfärdas med det blotta konstaterandet, att tanken på människans absoluta värde är det grundläggande i hans åskådning. »Hier steckt seine Plathheit», skriver Barth, »aus der sich die Plathheit seiner Religionserklärung erst ergibt. Und wer hier nicht in der Lage ist, ihm einfach ins Gesicht zu lachen, der wird mit weinerlicher oder entrüsteter Kritik seiner Religionserklärung niemals beikommen». (s. 31). Non ridere nec detestari sed intelligere, skulle man med Spinozas ord kunna invända och därmed motivera analysen av tanken på människovärdet. Det må nämnas, att Barth senare, i arbetet *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 1947, behandlat Feuerbach mindre kärvt.

innebär det i varje fall inte, att den enskilde är det absoluta värdet, så att jaget i egocentrisk självhävdelse skulle vara det allt annat överordnade. Försåvitt som Feuerbach i grund och botten förutsätter och företräder en dylik uppfattning, är hans uppfattning kristendomens raka motsats.

För *det andra* är det uppenbart, att Feuerbachs anspråk på att ha klarlagt kristendomens väsen och att kritiskt ha upplöst den är obefogat. Själv menar Feuerbach, att han klarlagt kristendomens väsen genom att upplösa den i vad som enligt hans kritik utgör dess grundläggande faktorer: å ena sidan tanken på människovärdet, som enligt Feuerbach är riktig och som han gör till sin, och å andra sidan gudsföreställningen, som han förkastar som illusorisk och betingad av tanken på människovärdet. Det är emellertid klart, att Feuerbach med sin uppfattning av vad människovärde innebär alls icke upplöst kristendomen och i sin egen åskådning bevarat dess väsentliga innehåll. Feuerbach har missförstått kristendomen, och hans kritik förfelar sitt syfte. Han har tolkat kristendomen och kritiserat den, som om den innehölle hans egen uppfattning av människovärdet, vilken i själva verket är kristendomens motsats.

Feuerbachs kritik är dock inte utan föremål. Hans argumentation har sin betydelse, och hans missförstånd är förklarligt. Ty för *det tredje* träffar hans analys och kritik visserligen inte kristendomen, men det finns en religiositet, som ofta ger sig ut för att vara och ofta anses vara kristendom och den sanna religionen men som bottnar i egocentricitet, och den träffas av Feuerbachs kritik.

Den åskådning, som Feuerbachs kritik närmast träffar, är den med Feuerbach samtida klassiska tyska idealismens spekulation. Denna, som nådde sin höjdpunkt med Hegel och vars efterverkningar än i dag göra sig gällande, är i främsta rummet en högst avancerad och betydelsefull kunskapsteoretisk åskådning, men såsom sådan aldrig rätt uppskattad och förstådd av Feuerbach. Den har emellertid också teologiskt-religionsfilosofisk innebörd och gör anspråk på att vara kristendomens och religionens fulländning. Och visserligen rymmer den väl kristna tankar, men den framstår dock ur teologisk och religionfilosofisk synvinkel väsentligen som uttryck för en egocentriskt motiverad religiositet, låt vara i förrädiskt förfinad form. Ty idealismens uppfattning, att förnuftet är en innehållslig princip med religiös betydelse, den överordnade och avgörande måttstocken för de religiösa och kristna föreställningarnas sanningshalt och värde, är ingenting annat än ett uttryck för mänsklig självhävdelse. Förnuftet är dock den enskilda människans, det egna förnuftet, och den centrala betydelse, som tillskrives förnuftet, grundar ett egocentriskt betraktelsesätt. Men om förnuftet tillika fattas som en överindividuell storhet, 'världs-

anden' som Hegel talar om, är detta förvisso en projektion av jaget, en objekivering av det egna förnuftet till en illusorisk gudsföreställning. Det är inte kristendomen utan den omtolkade kristendomen i idealismens spekulaton, som Feuerbachs analys och kritik passar in på. Feuerbach, själv en lärjunge till Hegel och trots alla försök till frigörelse beroende av hans åskådning, riktar sig mot kristendomen överhuvud och menar sig nå sitt syfte särskilt genom att ta hänsyn till Luther, men hans argumentering träffar blott hegelianismens och idealismens företrädare, med vilka han delar den väsentliga förutsättningen och övertygelsen om människans inneboende värde.¹²

Och dock träffar den inte blott dessa och deras efterföljare, vilka annars ha varit och alltjämt äro talrika nog för att för mången liksom för Feuerbach sätta sin prägel på vad som menas med kristendomen och med att »vara religiös». Den har för *det fjärde* en långt vidare räckvidd. Idealismens teologiska och religionsfilosofiska uppfattning är ett speciellt uttryck för en allmän, högst naturlig och mycket vanlig inställning, som för det mesta inte uttryckligen formuleras i läror och doktriner. Det är den inställning, som Luther kallade den naturliga människans religion och som just består i att människan i egocentrisk självhävdelse tillbedjer sin egen, självskapade avbild och i det heliga ser tjäniliga medel för själviska syften. Feuerbachs uppfattning av religionen och kristendomen överensstämmer också påfallande med Luthers framställning av den naturliga, falska religionen — det är däri, i denna överensstämmelse, som förhållandet mellan Feuerbach och Luther består, men däremot inte, såsom Feuerbach själv menar, i att han i Luthers efterföljd skulle ha återfört kristendomen och den sanna religionen på människovärdet. Och däri ligger den viktiga och vittgående betydelsen av Feuerbachs religionskritik. Den har sin betydelse, och betydelse för envar, såsom en kritisk och avslöjande gensaga mot den falska religionen. Sätillvida har Feuerbach rätt i sitt påstående om religionens illusionära karaktär, som fromhetslivet hos var och en är genomvävt av önskedrömmar och illusioner, vilka äro betingade av den egoistiska övertygelsen om det egna jagets absoluta värde. Det finns ingen, som inte vad hans gudsförhållande angår träffas av Feuerbachs kritik, såvisst som ingen ens i sitt gudsförhållande är helt oberoende av själviska uppsåt och tankar. Vem faller icke, full av sin självkänslas söta och starka vin, offer för en illusorisk

¹² Feuerbachs inflytande bör ses i samband med detta hans förhållande till idealismen. Som ett barn av denna — »der verlorene Sohn des deutschen Idealismus» kallade idealisten Windeband honom (Zur Charakteristik Ludwig Feuerbachs, Im neuen Reich, 1872, II, s. 741) — vilket likt barnet i sagan om kejsarens nya kläder klarögt avslöjar den högt beprisade, har han med sitt inflytande följt efter den tyska idealismen i dess vittomfattande inflytelsesfär.

gudsföreställning, och för vem är eller borde inte tanken vara förtrogen, att Gud är en illusion? Så länge det finns mänsklig själviskhet och självtillräcklighet, komma de tankar, som Feuerbach företrädde, att vara aktuella och ha sitt berättigande. Men det enda alternativet till falsk religion och illusorisk gudstro är inte, såsom Feuerbach menade, den egocentriska och gudsförnekande tron på människans och jagets absoluta värde, utan denna tro är en jagets förhävelse, som genom väckt självkänedom kan bli ett genomgångsstadium och öppna möjligheten till sann religion och ett rätt gudsförhållande.

Egocentriciteten och egoismen, som utgöra ett väsentligt moment i tanken på människans absoluta värde och som äro den falska religionens ursprung, visa sig sålunda vara det avgörande skälet för påståendet, att gudsföreställningen är en illusion. Och därmed är ett svar givet på den i anslutning till Feuerbach ställda och undersökta frågan, varför Guds verklighet, som i och för sig är en självklar sanning, betvivlas och bestrides.

Den tanke på människovärdet, vid vilken Feuerbach själv stannar såsom motivet för sin kristendomskritik, är dock inte därmed fullständigt analyserad. Sin mening har denna idé genom självhävdelsens faktum, och därav är påståendet, att religion är illusion, betingat. Detta uttömmar emellertid inte dess innebörd. Feuerbach och hans meningsfränder äro inga förespråkare för ren egoism och ohämmad självhävdelse. Något annat jämte självhävdelsen ingår uppenbarligen i deras idé om människovärdet, och det gäller att även försöka förstå, vad denna andra faktor innebär, om Feuerbachs ståndpunkt och den kristendomskritiska tanken på människovärdet skola bli rätt förstådda.

Det är enligt Feuerbach den enskilda, konkreta människan, som är det absoluta värdet, och analysen visar, att vad detta reallt innebär, är, att det egna jaget sättes i centrum och överordnas allting. Dock är det enligt Feuerbach inte den enskilda, konkreta människan, som är det absoluta värdet. Feuerbach motsäger sig själv, och än påtagligare blir motsägelsen i Feuerbachs åskådning, om man tar hänsyn till vad analysen visat. Den enskilda människan är inte det absoluta värdet, ty Feuerbach känner mycket väl till människans, den enskilda människans fel och brister, och räknar med dem. Han menar visserligen, att gott och mänskligt betyda ett och detsamma, men ett mänskligt handlande betyder inte för honom detsamma som en människas handlande. Om jag handlar, handlar jag naturligtvis såsom människa mänskligt, men mitt handlande kan dock vara orätt och alltså, som Feuerbach ser saken, omänskligt. Och vad den egocentriska självhävdelsen beträffar, vänder han sig uttryckligen mot den. Han vänder sig mot den överhuvudtaget och alldeles särskilt såsom den enligt hans uppfattning återfinnes i religionens och

kristendomens gudstro; denna avvisar han icke minst just därför, att den i grund och botten innebär ett själviskt och isolerande intresse för den egna välfärden. Gentemot allt vad egoism heter förfäktar Feuerbach kärleken och gemenskapen såsom moralens grundprinciper.

Man frågar sig, vad det mänskliga och människovärdet i så fall egentligen beteckna enligt Feuerbach. Det svar, som man kan leta sig fram till hos honom, är dunkelt. Det är människans väsen, säger Feuerbach, som är det goda. Och människans väsen är begreppet om människan och människosläktet, vilket begrepp han fattar såsom något som är den enskilde och alla enskilda människor överordnat, något varigenom den enskilde och var och en enskild har sitt värde, något som står emot den enskilde i hans begränsning och ego-centricitet och har makt över honom, något som hos den enskilde tar sig uttryck i osjälvisk kärlek och människor emellan manifesterar sig i inbördes gemenskap. Man spårar i detta Feuerbachs tal hegelärjungens beroende av den hegelska logikens lära om »det konkret-allmänna». Men frågar man sig, vad den formellt sett av Hegel beroende tanken på människans väsen reallt sett innebär i Feuerbachs åskådning, förefaller svaret inte kunna bli mer än ett: den är i själva verket en gudsföreställning. Den realitet, som ligger bakom Feuerbachs tanke om människans väsen och det mänskliga såsom det absoluta värdet och ger den mening, är Gud. Den sökta andra faktorn i Feuerbachs idé om människovärdet är gudsbegreppet.

Att så är fallet synes Feuerbachs egendomligt tvetydiga inställning till kristendomen bekräfta. Den blir i varje fall under denna förutsättning bättre begriplig. Skärpan i kritiken mot kristendomen förmåler sig hos Feuerbach med ett djupt engagerat intresse. Han förklarar kristendomen med dess gudstro för illusionär och avvisar den, men gör dock anspråk på att i sin egen åskådning bibehålla och bevara det väsentliga i den. Sin förklaring får detta genom dubbelheten i Feuerbachs egen ståndpunkt. Denna innehåller inte blott en faktor, som står i motsats mot kristendomen och motiverar hans kritiskt avvisande hållning mot den, utan även en faktor, som kommer honom att känna sig stå i överensstämmelse med den. Och med hänsyn till att det i grund och botten inte är kristendomen utan dess omtolkning i idealistisk form, som Feuerbachs uppgörelse gäller, kan man sätta ifråga, om det inte är den senare faktorn, gudstanken och gudstron, som trots hans gudsförnekelse och trots allt hans tal om människan är det väsentligaste intresset bakom hans religionskritik. »Den store gudsvännen, om man ironiskt eller rentav på allvar så får kalla den, som ett helt liv igenom icke förmådde skilja sig från sitt

älskade ämne» — så har icke utan rätt Feuerbach blivit karakteriserad av en av sina främsta lärjungar.¹³

I idén om människans väsen och värde, som Feuerbach på ett representativt sätt förfäktar i sin kristendomskritik, förefalla sålunda två element ingå, vilka ömsesidigt betingande och begränsande varandra förena sig till en skenbart enhetlig idé med real betydelse: människovärdet. Självhävdelse och gudstanke, egocentricitet och teocentricitet, människa och Gud, dessa reala motsatser synas vara de faktorer, som omtolkade förenas i läran om det sant mänskligas absoluta värde till den idealbild av människa och mänsklighet, vilken i en välvillig, högfärdig och högst världsfrämmande optimism förmenas utgöra människans faktiska beskaffenhet, så att människan för människan är Gud.

¹³ Gottfried Keller, Gröne Henrik, del 4, s. 188 f. (sv. övers. 1918). Det är också betecknande, att Max Stirner (Caspar Schmidt), som under påverkan av Hegel och Feuerbach författade sitt berömda arbete *Der Einzige und sein Eigentum* och hos vilken det egocentriska motivet framträder i renodlad form, vände sig mot Feuerbach och kritiserade honom för hans teologiska åsikter. En polemisk överdrift men icke desto mindre ett uttryck för en av den egna ensidigheten skärpt observationsförmåga är Stirners omdöme: »Mit der Kraft der Verzweiflung greift Feuerbach nach dem gesamten Inhalt des Christenthums, nicht, um ihn wegzuerwerfen, nein, um ihn an sich zu reissen, um ihn, den langersehnten, immer ferngebliebenen, mit einer letzten Anstrengung aus seinem Himmel zu ziehen und auf ewig bei sich zu behalten» (*Der Einzige und sein Eigentum*, 2. uppl. 1882, s. 35).

FRÅN PLATON TILL LUTHER

RUDOLF JOHANNESSEN: *Person och gemenskap enligt romersk-katolsk och luthersk grundåskådning. Akademisk avhandling. 255 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1947. Pris kr. 9:—.*

Det är ovanligt, att ett förstlingsarbete omspanner så väldiga områden som Rudolf Johannessons strax före jul 1947 ventilerade avhandling om »Person och gemenskap». Förf. börjar med Platon och slutar med Luther. På vägen mellan dessa två har han dessutom hunnit med ganska originella analyser av Aristoteles, Augustinus och Thomas. Överallt visar förf. den typiskt systematiska förmågan att reducera komplicerade tankesammanhang till ytterst enkla grundelement. Genom hela boken går en klar och bestämd, envist fasthållen huvudtes angående relationen mellan romersk-katolsk och luthersk grundåskådning. Man kan visserligen säga, att Johannessons stora tes är en variant av Nygrens distinktion mellan eros och agape, men varianten är fullt självständigt genomförd, och framför allt gör Johannesson inom den storhet, som Nygren kallar eros, viktiga nya distinktioner mellan den platoniska linjen och den aristoteliska. Kanske är denna bok bland alla de doktorsavhandlingar, som inspirerats av Nygrens specifika metod för idéhistoriska översikter och jämförelser, det vackraste exemplet på metodens fruktbarhet.

Men om person och gemenskap handlar framställningen inte, i varje fall inte i första hand. Ifall man förbigår det augustinska kyrkobegreppet, sådant detta framväxer i donatiststriden, och den därmed sammanhängande synen på schismat, har man näppeligen analyserat gemenskapens innebörd hos Augustinus. Ifall man tar upp problemet om förhållandet mellan Christperson och Weltperson i Luthers etik på sid. 246 och efter några synnerligen diskutabla antydningar avslutar sin bok högst upp på sid. 247, har man icke behandlat Luthers personbegrepp. Det är helt andra storheter, som faktiskt stå i analysens centrum, och dessa andra storheter utgöra *bakgrunden* till persontankens och gemenskapstankens olika utformning på romersk och reformatorisk mark. För den augustinska och thomistiska teologiens del är det *värdeperspektivet*, som är bakgrunden, den ram, i vilken allt inspannes. För den lutherska teologiens del är det *Ordets perspektiv*, som är bakgrunden, den »översta synpunkt», som bestämmer åskådningens struktur. Och dessa båda begrepp, värdet och Ordet, bearbetas av förf. med stor energi; de utgöra framställningens tvenne poler, det avgörande motsatsparet. Värdeperspektivet inom den romersk-

katolska teologien har sin rot i grekisk filosofi. Det är därför, som Johannesson placerar sitt kapitel om Platon och Aristoteles framför kapitlet om Augustinus och Thomas och låter allt detta omslutas av den övergripande rubriken »Romersk-katolsk åskådning» (sid. 11—181). Ordets perspektiv hos Luther är den för urkristendomen utmärkande aspekten, kristendomens »ursprungliga och egentliga» aspekt (sid. 10). Men intet kapitel om urkristendomen finnes i boken, utan förf. förutsätter, att om något kan visas vara lutherskt, accepteras det också som kristet överhuvud. Det i egentlig mening systematiska avsnittet, betitlat »Luthersk åskådning», kommer alltså sist (sid. 182—247). Ingen kritisk instans gentemot Luther framföres. Problemet om det urkristna elementets funktion i romersk-katolsk teologi ställes icke såsom en egen fråga. Det enda problem, som klart ställes beträffande romersk teologi är detta: var dominerar den platoniska linjen och var dominerar den aristoteliska?

Häri framträder förf:s egenart i jämförelse med Nygren. Den senare börjar med att fixera två motsatta motiv; han tar icke bara upp Platon och Aristoteles som utgångspunkt utan därjämte även Nya testamentet. Berättigade invändningar kunna resas mot Nygrens bestämning av urkristendomens egenart, men ett försök att fixera denna egenart göres dock, och ingen kan bestrida, att i varje fall något väsentligt är träffat i Nygrens agapetanke. Utifrån den så valda nytestamentliga utgångspunkten ter sig Platon och Aristoteles och hela hellenismen som en enhet, behärskad av eros. Sedan skildras den romersk-katolska teologien av Nygren som en brottning mellan urkristna och erosbestämda element: caritassyntesen är ett försök att förena agape med eros. Johannesson har lämnat urkristendomen utanför framställningen och koncentrerar sin uppmärksamhet på det, som för Nygren var blott den *ena* utgångspunkten, nämligen den grekiska filosofien. Då blir den inbördes *differensen* mellan Platon och Aristoteles genast högst betydelsefull. Rubriken lyder karakteristiskt nog: »Skiljande tendenser i platonisk och aristotelisk filosofi» (sid. 11). Den åtskillnad, som förf. här gör mellan Platon å ena sidan och Aristoteles å andra sidan, blir sedan ett gott verktyg, när det gäller att förstå å ena sidan Augustinus, å andra sidan Thomas. Grovt uttryckt kunde man säga, att Johannesson återför olikheterna mellan Augustinus och Thomas på den grundläggande skillnaden mellan Platon och Aristoteles. Augustinus blir förståelig utifrån platonismen, Thomas blir förståelig utifrån aristotelismen (jfr t. ex. sid. 17 och 140). De sidor i avhandlingen, där förf. jämför Augustinus med Thomas (sid. 133—142), äro glänsande skickligt skrivna och det är en njutning att läsa dem. Här arbetar förf. med finare distinktioner än Nygrens eros och agape och han för analysen längre än Nygren för den. Men Nygrens mera omfattande och stora distinktioner, eros och agape, sammanhånga med en större överblick; han har också satt sig uppgiften före att redogöra för det urkristna inslaget hos Augustinus och i skolastiken, en uppgift, som Johannesson överhuvud icke ser. Hos Johannesson existerar ingen storhet, som motsvarar »caritassyntesen» hos Nygren, utan »värdeperspektivet» uppslukar och förtär allt urkristet stoff. Skildringen av det kristna tänkandet börjar, när skildringen av Luther börjar.

Efter denna inledande karakteristik av arbetet kan ett fortlöpande referat

vara på sin plats. Vi begränsa oss därvid till de stora principiella linjerna, som binda samman kapitlen och som tillsammantagna utgöra avhandlingens grundtes.

Hos Platon är det högsta värdet *subjekttranscendent* (sid. 12). Människan hängiver sig åt något, som ligger utanför henne själv. Hos Aristoteles är det högsta värdet *subjektimmanent* (sid. 13). Människan strävar efter att realisera något, som är inneslutet i hennes eget väsen. »Denna olikhet med dess djupgående konsekvenser för den etiska betraktelsen sammanhänger givetvis nära med Aristoteles' omformning av den platonska idéläran, varvid de över sinnevärlden svävande idéerna flyttas in i tingen såsom inneboende former» (sid. 14). Den klyvning mellan subjekttranscendens och subjektimmanens, som därmed är angiven, blir sedan av fundamental betydelse för interpretationen av Augustinus resp. Thomas.

Ett annat viktigt begreppspar, som uppträder redan i skildringen av den grekiska filosofien och som förf. sedan gör flitigt bruk av, är *värdeobjekt—värdesubjekt*. Om något har värde för mig själv, så är det värderade värdeobjekt, medan jag själv är värdesubjekt. I den aristoteliska »vänskapen» betraktar man icke blott sig själv som värdesubjekt utan man önskar dessutom bevara och utöka vännens värdetillgångar. Om en människa representerar ett värde för mig själv, är hon föremål för uppskattning, och hon har ställningen såsom värdeobjekt. Om något representerar ett värde för min vän och jag uppskattar detta såsom ett värde för min vän, är vännen föremål för välvilja från min sida, och han har ställningen såsom värdesubjekt (sid. 35 f.). »I den sanna vänskapen måste . . . vännen på en gång intaga ställningen som värdesubjekt och som värdeobjekt» (sid. 37). Dels måste jag själv vara fullkomlig och ingenting sakna, om jag skall kunna göra en annan människa till värdesubjekt och betrakta värdetillgångarna utifrån hennes synpunkt. Dels måste denna andra människa också hon vara fullkomlig för att i alla skiften kunna uppskattas av mig och alltså framstå som värdeobjekt. Endast mellan fullkomliga människor är vänskapskärlek möjlig (sid. 37). Hela resonemanget om vänskapen föres i den icke-kristna antiken inom det obrutna värdepersepektivet.

Stort utrymme ägnas också givetvis åt förhållandet mellan samfund och individ enligt Platon och enligt Aristoteles. Både hos den ene och hos den andre möta uppenbara svårigheter att förbinda det kontemplativa och det aktiva livet, individens självständiga existens med gemenskapen (sid. 43—47).

Från utredningarna om platonism och aristotelism går förf. rakt över till Augustinus. Denne betraktar den mänskliga personligheten såsom intentionalt inriktad på ett *transcendent* värde, Gud. Inriktningen på Gud såsom det högsta värdet ligger i varje mänskligt begär, i varje form av mänsklig oro, även om människan gång på gång fäster sig vid förgängliga mål och sålunda icke förstår sin egen inriktning. Denna värdebetraktelse visar sig alltså vara besläktad med den platonska: grundvärdet är klart subjekttranscendent (sid. 52—55, 61). Vissa likheter med Aristoteles, vissa tendenser till subjektimmanens i värdebetraktelsen äro dock oförnekliga. Visserligen är det högsta värdet alltid subjekttranscendent, ty det är Gud. »Så till vida föreligger en stark likhet med

den platonska värdebetraktelsen med dess drag av hängivelse. Men samtidigt sker enligt Augustinus hängivelsen icke helt utan hänsyn till det egna jagets öde, ty i hänvändelsen till det högsta värdet söker människan samtidigt förutsättningen för sin egen existens» (sid. 65). Den bibliska skapelsetanken får tjäna som legitimering, menar förf., för detta tillägg till den platonska hängivelse-tanken. I de för Johannessons Augustinustolkning centrala utredningarna å sid. 65 f. avvägas mot varandra ett hängivelsesdrag och ett jagintresse, varvid är att märka, att hängivelsen är ett platonskt element. Om något kristet inslag är det principiellt sett aldrig tal. »Värdeperspektivet» härskar oinskränkt.

Den enda punkt, där förf. synes finna ett kristet inslag i det augustinska tänkandet, är Augustini tal om *Guds kärlek*. På den väsentliga och avgörande frågan svarar Augustinus även härvidlag helt i överensstämmelse med den värde-metafysiska betraktelsen, ty Gud älskar sig själv, det högsta värdet, då han älskar människorna. Det är sålunda samma inriktning på det högsta värdet här, i Guds kärlek till människorna, som det är i en människas kärlek till andra människor: människans kärlek till en medmänniska är ju bara en väg mot det högsta värdet, Gud. Men ur en synpunkt är dock Guds kärlek »överbaskande». Man kan icke ange något skäl till att Gud tar denna omväg över de syndiga människorna, då han lika väl skulle kunna njuta sig själv utan att älska människorna. Den värde-metafysiska grundpositionen är aldrig heller här genombruten, men förf. anser sig dock böra tala om »ett överbaskande drag», som har »nära samband med inkarnationstanken» (sid. 78 f.). För frågan om gemenskapen är dock detta drag utan betydelse, säger förf., eftersom paradoxaliteten är helt begränsad till *Guds kärlek*. Människans kärlek till nästan är ett enkelt och nödvändigt utslag av hennes egen inriktning på det högsta värdet (sid. 70—74) och vidlades icke av någon paradoxalitet. Därför avvisar förf. Hultgrens tal om en likhet mellan Guds kärlek till oss och vår kärlek till nästan enligt Augustinus. I båda dessa slag av kärlek röjer sig, menar Hultgren i »Det evangeliska kärleksbudet hos Augustinus» 1939, sid. 121 ff., ett bibliskt inslag. Till denna kontrovers återkomma vi senare i våra efterföljande kritiska betraktelser över Johannessons arbete.

Förutom ovan angivna grundtankar ur förf:s Augustinuskapitel må särskilt nämnas en utförlig behandling av det augustinska fridsbegreppet (sid. 88—99) och en lika utförlig analys av motsättningen mellan *civitas Dei* och *civitas terrena* (sid. 99—112). Inom det sistnämnda avsnittet ges en elegant och skarpsinnig utredning utav det augustinska statsbegreppet i jämförelse med det thomistiska (sid. 102 ff.).

Därefter kommer omedelbart det egentliga Thomaskapitlet (sid. 113—181). Förf. anser den thomistiska värdebetraktelsen vara bestämd utav brytningen mellan aristoteliska och platonska tendenser (sid. 114). Liksom det kristna inslaget icke medräknades vid Augustinusinterpretationen såsom en med värdetänkandet sidordnad faktor (sid. 65 f.), så försvinner detta inslag också vid Thomasanalysen. Det hela blir en uppgörelse mellan, en »avbalansering» mellan aristotelism och platonism, d. v. s. mellan subjektimmanens och subjekttranscendens (sid. 120 och 126). När det gäller statsläran och speciellt förhållandet

mellan kyrka och stat, blir spänningen hos Thomas upphov till en reä klyfta mellan oförenliga tankegångar, menar förf., som i detta sammanhang talar om »en principiell oklarhet i den thomistiska värdebestämningen» (sid. 148), »en påtaglig inkonsekvens» (sid. 154; jfr sid. 152). Men inkonsekvensen består blott i att en subjekttranscendent tankegång korsar en subjektimmanent — platonismen verkar störande på aristotelismen. Aldrig någonsin ser förf. någon »inkonsekvens», som består däri, att det bibliska budskapet verkar störande på själva värdeperspektivet. I det avseendet är Thomas liksom Augustinus fullkomligt enhetlig. Och den nyssnämnda spänningen mellan platonisk subjekttranscendens och aristotelisk subjektimmanens är i själva verket också den bara en motsägelse på ytan. På djupet regerar Aristoteles och subjektimmanensen. Människan sträcker sig mot de transcendenta värdena, men då hon riktar sig mot dem, gör hon det »för att förvärva de immanenta kvaliteter, vari hennes egen fullkomlighet består» (sid. 120). »Vad som egentligen värderas är alltså icke det fulländade objektet självt, utan den inverkan som utgår från det samma. Alla subjekttranscendentia värden ha endast betingat värde, rämligen såsom medel att uppnå det subjektimmanenta grundvärdet» (sid. 123). Just detta är den avgörande skillnaden mellan Thomas och Augustinus (sid. 133 f. och 137). I motsättningen mellan Augustinus och Thomas återvänder motsättningen mellan Platon och Aristoteles.

Även hos Thomas har dock skapelsetanken en viss betydelse. Sätillvida likna Augustinus och Thomas varandra, att skapelsetanken för båda är »principiellt likvärdig med emanationstanken» (sid. 124 och 57): det lägre, relativa varat och värdet blir till ur det högre, absoluta, d. v. s. ur Gud (sid. 58 och 124, not 44). Det väsentliga i den bibliska skapelsetron är enligt förf. i stället, att »den ställer Gud ovan varje värdeperspektiv» (sid. 58). Men den funktionen har dock den så omformade skapelsetanken i thomismen, att det högsta värdet, Gud, icke kan underordnas subjektimmanensen. Ur Gud såsom skapare eller prima causa härflyter människoexistensens själva möjlighet (sid. 123, 125 f.). Gud kan därför icke bli medel för människans fullkomning; han är i stället »princip och participationsgrund» för denna (sid. 123). Den närmare gestaltningen av den emanatistiska skapelsetanken blir emellertid på grund av inflytandet från aristotelismen en annan hos Thomas än hos Augustinus (sid. 125 ff.). Här som överallt eljes slår alltså motsättningen mellan platonism och aristotelism igenom.

Olikheten mellan Augustinus och Thomas yttrar sig dessutom särskilt tydligt både i synduppfattningen och i nådesbegreppet. »Synden och nåden ingripa enligt Augustinus i människoväsendets intentionala bestämdhet, enligt Thomas åter i dess substantiella utrustning. Att människan förblir människa trots synden, betyder för Augustinus att den inriktning mot det högsta värdet, vilken är given med den mänskliga existensen, trots perverteringen icke helt utplånas utan fortfarande gör sig gällande i begärets oscillerande rörelse såsom en ständig oro» (sid. 137). Här ligger den platoniska transcendensen i tankegångens botten. Thomas åter med sin subjektimmanens måste fatta synden såsom en förlust eller en förstörelse av vissa egenskaper. »Att människan trots synder förblir

människa, kommer här att betyda, att förlusten icke gäller de immanenta kvaliteter, främst själva förnuftsanlaget, vartill den specifikt mänskliga väsenkaraktären är knuten» (sid. 138). Förändringen genom nåden uppfattas också olika. Hos Augustinus får allt sin prägel av det intentionala sammanhanget. Det mänskliga begärets oroliga pendlande mellan relativa värden upphör och ersättes av den fasta inriktningen på Gud, summum bonum. »Enligt Thomas medför däremot nåden en substantiell omvandling och komplettering av människonaturen genom att ett nytt potensskikt tillfogas det naturgivna» (sid. 138). »När grundvärdet såsom hos Augustinus i princip är subjekttranscendent, kommer människans existens att bestämmas av den transcenderande rörelsen mot det utanför hennes väsen befintliga värdet. När åter grundvärdet såsom hos Thomas är subjektimmanent, blir människan bestämd utifrån de kvaliteter som hon besitter eller eftersträvar... Det är på denna motsättning mellan en transcendent-intentional och en immanent-substantiell människouppfattning, som skillnaden mellan den augustinska och den thomistiska nådeläran slutligen går tillbaka» (sid. 140).

»Med det substantiella tänkandet är reduktions- och kompletteringstanken konform. Betraktelsen av synd och nåd hos Thomas rör sig därför företrädesvis med begrepp som förlust, återställelse och tillägg... När däremot människan såsom hos Augustinus betraktas i sin intentionala bestämdhet, är möjlighet given för en radikalare synduppfattning. Intentionstanken låter sig nämligen förbindas med perversionstanken. Det blir då icke fråga om en kvantitativ uppdelning mellan sådana egenskaper, som den mänskliga substansen förlorat, och sådana, som ännu kvarstå såsom ett grundläggande skikt... Utan hela människans existens är perverterad... Det finns icke hos människan en oskadd del, som förblivit relativt oberörd av synden, utan denna bestämmer den mänskliga existensen i dess totalitet. Fördens skull har emellertid människan icke förlorat sin ursprungliga bestämmelse, utan denna gör sig samtidigt gällande men icke såsom en avgränsad funktion vid sidan av de av synden behärskade livsytringarna utan såsom en oro, som gör sig förnimbar på varje punkt av livslinjen» (sid. 140 f.). Genom dessa distinktioner torde något mycket väsentligt vara sagt. Visserligen röjer sig även på dessa sidor i förf:s arbete den genomgående obenägenheten att ta hänsyn till det bibliska inslaget såsom en faktor för sig både hos Thomas och hos Augustinus. Men om man bortser härifrån och läser Johannessons framställning enbart i syfte att få grepp om den inbördes olikheten mellan Thomas och Augustinus, erhåller man här en suverän och hälsosam korrigerings av vissa gängse uppfattningar i litteraturen. För Johannesson själv utspelas alltsammans inom det obrutna värdeperspektivet, och då Augustinus står mot Thomas, är det principiellt sett Platon som står mot Aristoteles.

Ty hela det stora huvudparti av boken, som vi hittills refererat, Platon, Aristoteles, Augustinus och Thomas, allt är variationer på värdeaspekten; systematiskt sett dyker aldrig på denna långa sträcka något nytt upp. Först med Luther kommer det totalt nya i förf:s skildring. Nu brytes själva värdeper-

spektivet ner. Nu kommer *Ordets perspektiv*. Nu först slår urkristendomen teologiskt igenom.

Medan förf:s tankar om värdeperspektivet äro fullt klara och liksom stabiliserade, förefaller »Ordets perspektiv» ännu icke fullt genomtänkt. Här och var i detta Lutherkapitel glider tankegången en smula, så att förf. hamnar i motsägelser. Det gäller t. ex. distinktionen Skapare—skapat, som på sid. 226 och 234 har en innebörd, vilken är motsatt den, samma distinktion har på sid. 246. Dylåka fataliteter äro under denne författares nivå; när sådant förekommer, är det ett tecken på att förf. ännu håller på att tänka och inte har tänkt färdigt. Grundtankarna äro dock tämligen fixerade. Vi ange här några av dem.

Den märkligaste tesen bör väl nämnas först. Förf. hävdar, att värdeperspektivet står kvar även i Luthers teologi, fast det hos honom är *begränsat* till det *skapade*. Bara man undviker att göra *Gud* till ett värde, om Gud får stå *över* värdeperspektivet såsom den, vilken talar Ordet, gör värdeaspekten ingen skada — den bringar då s. a. s. icke någon med tron konkurrerande religion in i sammanhanget. Synpunkten återkommer konstant hos förf., alltid i dessa rent kvantitativa kategorier. »Värdesfären, som enligt den romerska åskådningen innefattar människolivet i dess totalitet, har sålunda en plats också i den lutherska, men begränsad till människans förhållande till det *skapade*» (sid. 225). Håri ser förf. något specifikt bibliskt hos Luther. »Det väsentliga i den bibliska skapelsetanken torde . . . vara, att den ställer Gud ovan varje värdeperspektiv» (sid. 58). Det väsentliga är alltså icke något positivt. Innebörden i skapandet, skapargärningen står ej i centrum. Huvudmomentet är en avgränsning: Gud ryckes upp ovanför det *skapade*, ovanför värdena. Till denna skillnad mellan Skaparen och det *skapade* lägger förf. sedan en »förbindelse» dem emellan (sid. 229). Beskrivningen av »förbindelsen» är emellertid endast en beskrivning av den hållning visavi det *skapade*, som tron medför. Med dessa bestämningar är sålunda den kristna skapelsetron karakteriserad (jfr sid. 223—226).

Till värdeplanet hänför nu enligt förf. Luther också *gärningarna* (sid. 184). »Gärningen är uttryck för människans hållning under värdets aspekt» (sid. 185). I gärningen är människan »inriktad mot ett värde som mål» (sid. 184). Detta är innebörden i Luthers tal om att »gärningarna skola hålla sig till jorden» (sid. 186). När Luther säger så, är det »liktydigt med att värdeaspekten endast får läggas över skapelsen» (ibid.); den får icke utsträckas att omfatta också Skaparen — där tar en annan aspekt vid, Ordets aspekt, tron, detta nya, för all romersk teologi okända. För förståelsen av Johannessons åskådning är det synnerligen viktigt, att man observerar, att sådana begrepp som »gärning» och »handling» aldrig ha ett självständigt innehåll vid sidan om begreppet »värde» utan omedelbart refereras på värdets begrepp och översättas till värde-termer. När förf. skall avvåga relationen mellan den rena värdebetraktelsen och den juridiska betraktelsen inom den medeltida fromhet, som Luther mötte och bekämpade, säger han: »Det ligger . . . i sakens natur, att värdemomentet blir det överordnade. Ty domen härledes ur och motiveras av människans handlingssätt, d. v. s. av hennes värde- och målsättningar» (sid. 189). Man kunde ju i och för sig tänka sig, att en *lag* av något slag bleve det överord-

nade. Domen kunde vara en granskning efter en lag, och lagen kunde ses väsentligen som ett uttryck för laggivarens vilja: Gud fordrar dessa gärningar. I så fall skulle den johannessoniska översättningen till värdestermer vara missvisande, eftersom den förflyttade centrum till en punkt, som för den angivna åskådningen icke vore centrum.

Vad den utgående medeltidens fromhet beträffar, är det möjligt, att värdeaspekten faktiskt var centrum. Men vad Luther beträffar, är det fullkomligt klart, att då *han* talar om gärningarna, om lagens regemente på jorden, är värdeaspekten icke på minsta sätt central. Det avgörande är Guds anordning och befallning. Luther talar om trons liv i Gud och om gärningarnas liv i människovärlden med samma enkelhet, utan behov av att översätta talet om gärningar till tal om värden. Med trons förtröstan lever den kristne i Gud, med kärlekens gärningar lever han i nästan, samma nästa, som just lagen talar om. Luther brukar icke oftare uttryck av värdekaraktär om gärningarna än han brukar beslätade uttryck om tron och dess förväntan. Han kan säga, att vi ge vår nästa gåvor, men han kan lika ofta säga, att vi av Gud en gång komma att få mottaga det eviga livets gåva. Värdestermerna släppas i Luthers skrifter fram tämligen vårdslöst både på tal om gudsförhållandet och på tal om förhållandet till nästan, men denna vårdslöshet härskar lika mycket på båda punkterna — och den härskar därför, att Luther aldrig själv kommer på den idén, att någon skall säga, att detta är centralt för honom. Centrum i tron är *Gud*. Centrum i etiken är *nästan*.

Med Johannessons syn på gärningarna såsom uttryck för människans hållning under den till det skapade begränsade värdeaspekten följer däremot som en nödvändig konsekvens följande: så snart lagen talar om gärningar, är den *icke* ett Ord från Ordets Gud. Då är lagen bara en »föreskrift» för ordningen på värdeplanet. Med den envisa följdriktighet och stringens, som utmärker förf:s hela tänkande, drages också uttryckligen denna slutsats, och förf. påstår, att Luther lär så (sid. 185 och 234—238). Förf. skiljer därför skarpt mellan lagens usus civilis, som berör gärningarna (värdeperspektivet), och lagens usus spiritualis, som berör gudsförhållandet (Ordets perspektiv). Om en människa pinas av samvetskval över begångna onda gärningar, så har ett dylikt skuldmedvetande icke i denna gestalt inför Gud någon mening. »Hos den som tryckes av en sådan skuld, finns överhuvud ingenting för Ordets Gud att förlåta» (sid. 236). Ett sådant skuldmedvetande måste »undergå en dimensionsförändring för att bringas i korrelation till den evangeliska förlåtelsen» (sid. 236). Syndkänslan måste skärpas och förvandlas till sin kvalitet, så att människan ser sin *otro*. Då först är hon inne under Ordets perspektiv. Eller rättare: hon måste in under Ordet för att överhuvud upptäcka, att det inför Gud blott finnes *tro resp. otro*.

Just i denna sista vändning märks det ju, att Johannesson ändå har elementärt väsentliga ting ur Luthers tankevärld för sig. Mycket av vad han säger om Luthers syn på Ordet, om *tro* och *otro*, om kärlek och vrede i Ordet, verkar klargörande och är nyttigt att höra. Ställer man frågan, hur det då kan komma sig, att totalbilden av Luthers åskådning blivit så egendomlig i förf:s fram-

ställning, torde svaret härpå till väsentlig del vara att söka i den omständigheten, att förf. drar in den filosofiska värdeaspekten i Luthers teologi och lägger denna över gärningarna, varigenom enheten hos Luther sönderbrytes: sammanhanget mellan gudsförhållandet och gärningarna spolieras. Denna söndersprängning av Luthers teologi framträder dels så, att enheten mellan tro och nästankärlek aldrig bringas på klara formler (se sid. 242—247), dels så, att den organiska förbindelsen mellan lagens usus civilis och lagens usus spiritualis går förlorad. Båda dessa sammanhang har jag sökt beskriva i min bok om Luthers kallelsetanke och i just dessa tvenne stycken är jag nu föremål för kritik från förf:s sida (sid. 221 f. resp. 237). I intetdera fallet blir jag övertygad utav invändningarna.

Ifall grundfelet är den nyssnämnda prolongationen utav värdeaspekten in i halva Luther, så medför detta vissa följder också för skildringen av Ordets perspektiv hos Luther. Ordet måste tunnast ut och spiritualiseras, när det inte får tränga ner i »det skapade» och gestalta, nydana, utan ständigt skall vara begränsat till en övre sfär ovanför värdeplanet. Det är typiskt, att frågan om relationen mellan Ordet och det konkreta skriftordet, bibelordet, icke med en enda sats vidröres i hela Lutherkapitlet hos Johannesson. Här är förf. påverkad av ett allmänt, ytterst diffust »Wort»-begrepp, som ligger i den europeiska teologiska atmosfären sedan 1920-talets början och som länge förorsakat allhandla ohägn. Det vore en uppgift, värdig en man med Johannessons klarhet, intelligens och kunnighet, att hjälpa till att sticka hål på denna bubbla i stället för att själv falla offer för hennes bedrägliga glans.

Mitt i spiritualiseringen slår dock, såsom nyss antydde, kraftiga stötar från den verkliga Luther igenom. Det element, som det här främst gäller att uppmärksamma i förf:s framställning, är *delningen mellan lag och evangelium*, vilken man ju aldrig får möta i den dialektiska teologien på ett klart sätt utförd. »Ordet vari Gud uppenbarar sig, är enligt Luther evangelium och lag, löfte och hot, d. v. s. Gud framträder här för människan i kärlek och vrede» (sid. 185 f.). På det personliga plan, som är bestämt av Ordet, gäller den regeln, att man icke kan tala om t. ex. Guds kärlek (evangeliet) utan att tron impliceras häri, icke heller om Guds vrede (domen, lagen) utan att tron impliceras häri. Denna sammanhållning av Guds tilltal och människans svar är något, som förf. särskilt utvecklar beträffande evangeliet och tron. Här har förf. väsentliga ting att säga. »Trons och därmed Ordets innebörd kommer med nödvändighet att vantolkas, så snart man skiljer Ordet från tron för att i efterhand söka hopfoga dem. I stället bör man utgå ifrån att Ordet och tron från början äro oskiljbara» (sid. 192; jfr sid. 194 ff.). Huvudsynpunkterna repeteras på ett klargörande sätt överst på sid. 198.

Men då det här talas om Guds Ord i lagen, är det aldrig fråga om Guds krav på gärningar. Ordet såsom lag är i strängaste mening enbart lagens andliga bruk. Liksom evangeliet är en »Ordets omedelbara tillsägelse», för vilken ingen motivering finnes i människans gärningar, så är också vreden (lagen såsom Ord) en omedelbar tillsägelse, för vilken ingen motivering finnes i människans gärningar (sid. 206). Skulden går icke före vreden. Skulden ligger i

otron. Och otron är lika ett med Guds vrede, som tron är ett med evangeliet (sid. 207). Relativt intakt och ogrumlat av gudsförhållandets omskiftelser ligger gärningslivet därnere på sitt värdeplan, vilket regleras av lagen såsom »föreskrift», icke av lagen såsom Guds Ord. Fullständigt entydigt talar förf. om den naturliga människan såsom genom sitt förnuft iståndsatt att utföra den föreskrivande lagens gärningar och motsvara de av Gud för det skapade fastställda kraven (sid. 228, 233 och 239).

Inkarnationen, Kristus är, kunde man säga, ett nej till varje försök att tänka det skapades sfär såsom undanryckt Guds nyskapelse. Därför frågar man sig givetvis, hur förf. med sin klyvningstendens kommer tillrätta med Luthers Kristustro. Denna är för förf. icke systematiskt sett väsentlig. Guds kärlek och Guds vrede, Ordet såsom evangelium och Ordet såsom lag, tro och otro — alla dessa storheter bestämmas av förf. oberoende av Kristus, utan att Kristus behöver nämnas. Sekundärt och till belysning av redan fastställda satser infogas efteråt Luthers tankar om Guds handlande i Kristus. Det finns två ställen i förf:s Lutheranalys, där Guds människoblivande i Kristus beröres, bägge gångerna med nästan samma formulering, sid. 211 f. och sid. 223 f. På sid. 211 anger förf. först det för Gud och för människan specifika. Alla substans-kategorier utsöndras. »Gud är till sitt väsen den som talar Ordet, människan den som är ställd under Ordet.» Då människan faller i synd, blir Guds Ord en uppenbarelse av Guds vrede. Denna vrede kan människan icke bejaka, ty att bejaka den vore tro, men människan är ju fallen och bunden i otro. Utifrån denna tankegång ser förf. huvudinnebörden i människoblivandet såsom ett Kristi bejakande av *vreden*. »För att Gud på nytt skall kunna möta mänskligheten med sin kärlek, måste det omöjliga ske, att vreden restlöst bejakas. Detta sker, då Gud i Kristus själv går in under sin egen vredes dom och i människans ställe bär dess förbannelse, d. v. s. då den som talar Ordet själv ställer sig under Ordet, då Gud blir människa» (sid. 212). Inkarnationen ligger däri, att Gud på en gång talar (d. v. s. är Gud, Ordets Gud) och svarar (d. v. s. är människa), står det på sid. 224, men sedan heter det såsom en konkretisering härav, att Gud i Kristus på en gång är den som faller *vredesdomen* och den som ställer sig under denna. Inkarnationen är alltså Kristi kors. Uppståndelsen nämnes alls icke och har tydligen icke någon systematisk betydelse. Men detta innebär, att Gud icke segrande och nygestaltande går in i världen. Även inkarnationen tilldrar sig däruppe i »Ordets perspektiv»; trots att det är fråga om Kristi kors, måste man faktiskt säga: »däruppe». Ty det skapade, tingens värld, får aldrig smaka Guds seger.

Frånvaron av Kristi uppståndelse i inkarnationstanken yttrar sig i bestämningen av den kristna människans handlande såsom frånvaro av kärlek till nästan. Ty hos Luther hänga dessa två realiteter samman. Gudsmakten i Kristus utgjutes i Kristi mänsklighet och besegrar synd och död, den nyföder och *skapar*. Och i tron är Kristus själv närvarande: hans gudom måste utgjas och bli människa, bli *kött i gärningar*, som nå nästan — den skapande Guden bryter sig ner på »gärningarnas» plan. Just så beskriver Luther gång på gång saken, men så beskriver aldrig Rudolf Johannesson saken. Etiken uppfattas

i samma negativa kategorier som inkarnationen: människan kan »icke resa krav eller uppställa betingelser för sitt förhållande till medmänniskan» (sid. 245). Här kommer nu den förut påtalade glidningen i förf:s bestämning av distinktionen Skapare—skapelse, och det är signifikativt, att den kommer just här. I ämbetet kan en domare ingripa med stränghet mot sina medmänniskor, men i den personliga hållningen ger han upp alla krav. Det senare, det personliga, är bestämt av människans ställning under Ordet, det förra av lagen i dess usus civilis. Normalt räknar förf. lagen i dess usus civilis till »det skapades» område, men här svänges det hela om: lagen, som driver till handlingen i ämbetet, är *Guds* vilja, Skaparens verk, och den personliga hållningen — i vilken Ordets aspekt skulle göra sig gällande etiskt — faller på människans egen lott, blir alltså uttryck för »det skapades» attityd, icke för Skaparens verk (sid. 246). Så fjärran är Gud från den kristnes handlingar och så omöjligt är steget över klyftan, som skiljer »Ordets perspektiv» från gärningarnas plan. Icke ens den inkarnerade Kristus förmår överbrygga denna klyfta. Grunden till allt detta är förf:s syn på skapelsetankens innebörd. Det karakteristiska för Gud såsom Skaparen är enligt Johannesson icke det att Gud skapar. »Det väsentliga i den bibliska skapelsetanken torde däremot vara, att den ställer Gud ovan varje värdeperspektiv» (sid. 58). Från en sådan utgångspunkt kan man aldrig komma fram till inkarnationen.

Med den grundsyn, förf. har, måste givetvis Prenters avhandling om *Spiritus Creator* bli en rätt anstötlig Lutherundersökning. Långa stycken har Johannessons egen positiva framställning karaktären av en uppgörelse med Prenter (sid. 194 ff. och 208 ff.). Som vanligt för Johannesson även här sitt resonemang med skärpa och intelligens. Men om man efteråt läser Prenter själv och därefter Luthers egna utsagor i texterna, märker man strax, att Prenter i *sina intentioner* behåller rätt på varje punkt. Vad Johannesson raserar, är vissa av Prenters hjälpbegrepp, som i *Spiritus Creator* begagnas, för att konformitetstanken och Kristustron hos Luther skola framträda klart. Med dessa hjälpbegrepp, som också enligt min mening äro dubiösa, lyckas Prenter dock få fram något av den egenartade Kristustro, som finns hos Luther, medan samma Kristustro i Johannessons framställning nästan medvetet förflyktigas.

På ett ställe (sid. 216—218) skiljer Johannesson på *Ordets form* och *Ordets innehåll* utan att ange några hållbara stöd för en sådan distinktion i Luther-materialet. Hela förf:s syn på Ordet bäres upp av förutsättningen, att en dylik skilsmässa mellan form och innehåll i Ordet är möjlig. I avhandlingens inledning (sid. 10) säger förf., att den romersk-katolska teologien nalkas kristendomens urkunder med värdebetraktelsen såsom den övergripande aspekten. I den frågeställningen inpassas »svar» från Bibeln. Luthers insats är »ett införande av den kristna läran under en helt annan aspekt», nämligen Ordets perspektiv. Här är värdeperspektivet och Ordets perspektiv båda rent formala storheter: man kan ta konkreta bibelord och placera dem in i värdeperspektivet eller — som Luther — in i Ordets perspektiv, vilket alltså är något annat än det konkreta bibelordet självt. Den principiella förklaringen till det säregna

faktum, att Johannesson talar om Ordet utan att en enda gång tangera problemet om bibelordet och »Ordet», ha vi att söka här. »Ordet» har s. a. s. färglagts av »värdet» och fått samma formala karaktär som detta. Men därmed spiritualiseras Luthers ordbegrepp. På värdebetraktelsen stämmer distinktionen form—inhåll förträffligt, ty den värderande inställningen är en sak, de konkreta värderade föremålen äro något annat: »svaren» äro en sak, frågeställningen en annan. Men Ordet är bara Ordet, Guds Ord, i vilket något alldeles bestämt utsäges. Johannessons formala »perspektiv» är möjligen något riktigt, men det skall icke kallas »Ordet». Vilket berättigat teologiskt intresse, som kan ligga bakom förf:s sökande efter en sorts motsvarighet hos Luther till värdeperspektivet i skolastiken, är svårt att säga. Man känner liksom på sig, att här är en riktig *intention*, som råkat spåra ur en smula. Det säkraste tecknet på urspårning är att halva Luthers teologi faller utanför »perspektivet» ifråga.

Men nu måste man komma ihåg, att det är denna abstrakta ordaspekt, som är slagrutan, med vilken man hittar eventuella kristna inslag i idéhistorien — eller rättare: naturligtvis inte hittar några. Frånvaron av ett kapitel om urkristendomen gör, att Luther blir mallen, och värdeaspektens prolongation in i Luther gör, att hela gärningsplanet, etiken, nästanrelationen faller ut ur »Ordets perspektiv» hos Luther. I den del av Luthers åskådning, som behärskas av värdeaspekten, befinner sig ju uppenbarligen Luther på principiellt samma linje som Augustinus och Thomas enligt förf.; det specifikt lutherska, d. v. s. det egentligt kristna, tar inte vid, förrän vi tala om gudsförhållandet hos Luther (sid. 184—186).

Denna omständighet torde inverka på förf:s bedömning av romersk-katolsk teologi och kraftigt bidra till att intet med värdeperspektivet sidoordnat kristet inslag blir synligt. Ett gott exempel är förf:s beskrivning av Augustinus — och nu återvända vi till meningsmotsättningen mellan Johannesson och Hultgren. I sin analys av nästankärleken enligt Augustinus utgår Johannesson från distinktionen mellan värdeobjekt och värdesubjekt. Primärt är nästan ett *värdeobjekt*, ett mediärt objekt, i vilket människan djupast sett älskar det högsta värdet, Gud. »Ett sådant mediärt objekt för den ytterst på det gudomliga värdet riktade kärleken är emellertid endast att finna i den människa, som bevarat förbindelsen med Gud... Värdekaraktären hos en person bestämmes nämligen av dennes egen värdeinriktning» (sid. 70 f.). Sekundärt börjar man alltså intressera sig för hur nästan värderar, d. v. s. för nästan som värdesubjekt. »Detta förklarar, att Augustinus helt kategoriskt kan säga, att all kärlek till personer är förbunden med välvilja (som ju avser värdesubjektet). Den som älskar medmänniskan kan icke vara likgiltig för de värderingar, som bestämma hennes livshållning utan måste söka förhjälpa henne till större fullkomning, d. v. s. till en riktigare värdeinställning» (sid. 71; jfr 73). »Denna vilja till den andres förbättring, kärleken till honom i hans egenskap av värdesubjekt, är alltså intimt förknippad med och baserad på hans ställning som värdeobjekt» (sid. 72). Man känner igen resonemanget från förf:s framställning av den aristoteliska vänskapen (sid. 35—37), en framställning, för vil-

ken vi ovan redogjort. Men en sak känner man inte igen, och det är det för Augustinus helt självklara, att man skall *älska* en *ofullkomlig*, syndig medmänniska. Hos Aristoteles var vänskapens välvilja ett förhållande mellan fullkomliga människor (sid. 37). Detta gäller antik åskådning överhuvud. Inom det rena värdeperspektivet kan aldrig en dylik kärlek till ofullkomliga medmänniskor visas vara *nödvändig*. Det vore nog att älska dem, som i värde stå över en själv, och så stiga upp mot Gud. Men hos Augustinus är nästankärleken *nödvändig*, även då den innebär ett steg nedåt bland värdeobjekten. Här störes i själva verket värdeperspektivet av ett med detta sidoordnat inslag från Nya testamentet.

Nu ordar förf. om ett »överraskande» drag i den augustinska kärleksåskådningen, nämligen om Guds kärlek till människan och världen såsom ur en synpunkt omotiverad, »så till vida som det icke föreligger någon nödvändighet för Guds kärlek att nå sitt mål genom att välja vägen över skapelsen» (sid. 77 f.). Gud skulle likaväl kunna njuta sig själv, det högsta värdet, utan att älska människorna, d. v. s. utan att ta ett steg nedåt bland värdeobjekten (jfr sid. 139 f.). När Augustinus talar om att Guds kärlek handlar så, är det samma faktor, samma värdeperspektivet störande faktor, som driver honom: Nya testamentets konkreta ord. Det »överraskande draget» i Guds kärlek återfinnes även i nästankärleken, och Augustinus utsäger direkt på flera ställen, att den kristnes nästankärlek födes ur Guds kärlek till oss i inkarnationen. Hultgren, som lägger vikt vid sammanhanget mellan dessa två slag av kärlek, avfärdas litet för lättvindigt av förf. (sid. 70—79), så lättvindigt, att förf. ett par gånger hänvisar till fel sida hos honom. När förf. drar sig ur problemet om det urkristna inslaget i den augustinska inkarnationstanken med en hänvisning till att denna tankes paradoxalitet icke smittar av sig på »den mänskliga inställningen» (sid. 79), är detta sålunda knappast riktigt i och för sig, som historiskt omdöme betraktat. Och när meningen därjämte tydligen är den, att förf:s ämne, gemenskapstanken, motiverar en koncentration på »den mänskliga inställningen» och tillåter en mindre noggrann analys av sådant, som rör Guds verk med människan, förtjänar det påpekas, att förf. i Lutherkapitlet förfar alldeles tvärtom. Först på sid. 238 tas frågan om »den mänskliga gemenskapen» hos Luther upp till egentlig behandling, varefter de följande få sidorna, en knapp sjundedel av Lutherkapitlet, ägnas däråt. Det är frågan om gudsförhållandet som dominerar hela framställningen utav Luther, ty blott där har ju Ordets perspektiv sin rätta plats. Den disproportion, som så uppkommer, har den verkan, att tendensen att icke se det kristna inslaget hos Augustinus ytterligare skärpes. Ty »Ordets perspektiv» ensamt representerar hos Luther det specifikt kristna. På »gärningarnas» plan är det meningslöst att tala om urkristna inslag. Däröver är värdeaspekten lagd hela vägen, hos Augustinus, Thomas och Luther — och däröver skall den ligga. Dit ner når inte Ordet.

Men har man slagit sönder distinktionen mellan Ordets form och Ordets innehåll, vilket man måste göra, då rör man sig inte längre med ett formalt ordperspektiv, som står över ordet självt, och då letar man icke längre efter

ett sådant »perspektiv» såsom tecken på kristna inslag i tänkandet under medeltiden. Då kan man utan vidare medge, att värdeperspektivet tar hand om och söker omforma bibelns budskap. Intet annat »perspektiv» står vid dess sida, ingen systembildande princip. Men bibelordet självt är där. Detta ord är *aldrig* systembildande, icke i urkristendomen, icke hos Luther. Det är kerygmat bara, det innehållsfyllda budskapet. Det är Guds ord både såsom löfte och såsom lag och det sjunker icke ner till »föreskrift» för ordningen på värdeplanet, då det börjar att tala om gärningar utan även då är det Guds *ord*, Guds tilltal och befallning. Det är orimligt att av detta ord fordra, att det hos Augustinus och Thomas skall bli formalt och systembildande, när det aldrig är det annars. Utgår man från det konkreta bibelordet, ter det sig ganska naturligt att betrakta Augustinus' och Thomas' teologi som resultatet av en blandning eller av en oupplost spänning mellan Bibeln och filosofien: ordet bryter igenom på den och den punkten men förmår icke slå sönder den stora filosofiska ramen, »värdeperspektivet». Med Luthers teologi och predikan sker undret, att det tusenåriga fängslet brister i stycken under bibelordets tryck, men intet nytt fängsel, intet system skapas — åtminstone inte av Luther själv.

Vill man ge en totalbild av Johannessons avhandling, kan man säga, att den rymmer två skikt. I vartdera skiktet tecknas en motsättning. Först ha vi den stora motsättningen mellan romersk teologi och Luther, mellan värdeperspektivet och Ordets perspektiv. Här klappar författarens hjärta. Sedan ha vi inom värdeperspektivet den lilla motsättningen mellan Augustinus och Thomas, mellan subjekttranscendens och subjektimmanens, mellan platonism och aristotelism. Här är författaren tämligen likgiltig och lidelsefri, rent skildrande, beskrivande. Anmälaren är för sin del övertygad om att teckningen av denna senare motsättning har större förblivande värde än teckningen av den förra, mer universella och svårfixerade motsättningen. De allmänna antydningar, som finnas i den dogmhistoriska litteraturen om augustinismen såsom platonskt och thomismen såsom aristoteliskt bestämd, ersättas här av en djupgående och grundlig analys av texterna, under ständig och ofta verkligt skarpsinnig jämförelse mellan Augustinus och Thomas. Den stora motsättningen mellan värdeperspektivet och Luther blir däremot en smula skev, dels på grund av det bibelteologiska kapitlets frånvaro, dels på grund av den lutherska teologiens uppklyvning i två aspekter, vilka kvantitativt skiljas från varandra. Å andra sidan visar förf. genom uppläggningsen av denna stora motsats tydligare än genom något annat i hela boken sin förmåga av eget systematiskt tänkande och sin konstruktiva kraft.

Härtill vill anmälaren gärna foga tvenne reflexioner om den svenska teologiens typ och om dess läge i stort sett. Den första reflexionen kan omedelbart anknytas till det nu senast sagda. En ung teolog med Rudolf Johannessons läggning skulle antagligen icke i något annat land än i Sverige kommit på den tanken att skriva en *historisk* avhandling. Visserligen är hans historiska vetande så omfattande, att det gränsar till lärdom, men överallt drives han av sin konstruktiva lust till systematikerns typiska syssla: att själv bygga med mate-

rialet. Är det inte trældom under historien, när praktiskt taget endast historiska avhandlingar skrivs i systematisk teologi i vårt land? Följden måste bli, att egna tankeprodukter ofta flyttas in i historiska personer under uppenbart våld mot källorna. Nästan alltid skall Luther då bli offret. Det förefaller, som om ett förnyande av den religionsfilosofiska debatten, vilken vilat lika länge som den historiska inställningen härskat, skulle kunna föra oss ut ur det slaveri under historien, i vilket vi leva, ett slaveri, som hotar att övergå till våld mot historien.

Men även om idealet av Lutherforskning nåddes och ingen förvanskning av Luther skedde, måste man fråga sig, om Luther lämpar sig som norm för allting. Tendensen i svensk teologi är den, att Luther ses som evangeliets sanne interpret och att allt färre element i den övriga dogmhistorien värderas positivt. Johannessons avhandling representerar i detta avseende den absoluta kulminationspunkten. Det är frånvaron av en klar och genomförd bibelteologi, som möjliggör en sådan grundsyn. En förnyelse av den bibelteologiska debatten — och den tycks nu ha börjat — skulle störta Luther från hans domaretron, där han förresten själv inte vill sitta. Har väl Skriften kommit i centrum, är det antagligt, att en ny och något positivare syn på vissa andra gestalter i dogmhistorien *vid sidan om Luther* kommer att bli följden. Undertecknad är personligen övertygad om att fornkyrkan återger *vissa* sidor i det bibliska budskapet med större renhet och styrka än reformationen gör det — gäller det Bibelns kärna, torde ingen utombiblisk författare överträffa Luther. Hur som helst: har den ena avslutningsreflexionen fått utmynna i en önskan om en ny religionsfilosofisk principdiskussion, så får den andra utmynna i en önskan om en mera medveten bibelteologisk orientering. Inför den kritiske läsare av dessa rader, som härtill säger: »Läkare, bota dig själv», medger jag gärna, att vad jag i bokväg producerat icke tillfredsställer någon av dessa båda önskningsar.

Ifall vad ovan sagts förmedlar det intrycket, att Johannessons avhandling är en svag bok, har recensionen förfelat sin verkan. Arbetet hör till det starkaste, som skrivits inom Norden på teologiens område under senare år. Förf. har redan med detta sitt första verk fått kontakt med hela det källmaterial, på vilket den västerländska teologien i de stora huvudkonfessionerna vilar. En början är gjord, som ger anledning till goda förhoppningar.

GUSTAF WINGREN.

EINAR LILJA: *Den svenska katekestraditionen mellan Svebilus och Lindblom. Samlingar och studier till svenska kyrkans historia. 16. LIII + 353 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1947. Pris kr. 8:—.*

Katekesens stora betydelse för fromhetslivet har icke undgått den kyrkohistoriska forskningen. Redan år 1889 skrev Johan Wahlfisk den egentligen första självständiga och utförliga utredningen över den kateketiska undervisningens historia i Sverige. Bland mera moderna arbeten kan man nämna H.

Pleijels studier över den svenska katekestraditionens utvecklingslinjer och D. Helanders framställning av den lindblomska katekesen. Genom E. Liljas nyligen utgivna avhandling, *Den svenska katekestraditionen*, har vår kunskap om svenskt fromhetsliv ytterligare ökats och den kyrkohistoriska forskningen fått ett värdefullt tillskott. Boken behandlar tiden mellan Svebilius' och Lindbloms katekeser, en tid, som får en särskild nyans genom framkomsten av och brytningen mellan olika fromhetstyper.

Man instämmer gärna med förf., när han vid bestämmandet av forskningsuppgiften framhåller, att katekesen med dess utläggningar måste räknas »bland de viktigaste hjälpmedel, som burit den kristna trons huvudtankar till det svenska folket» (sid. 3). Däremot ställer man sig tveksam till förf:s bestämning av den svenska katekestraditionens innebörd och omfattning. Till denna tradition räknas de tryckta katekesutläggningarna. Handskriftskatekeserna, som i regel sägas ha haft ett begränsat inflytande, höra emellertid icke hit. Förf. har dock använt en del handskrifter i den historiska framställningen »för att belysa tendenser i den kateketiska utvecklingen» (sid. 12). Man kan ifrågasätta, om icke här kommer till synes en alltför statisk bedömning av materialet. Många av de tryckta katekesutläggningarna utkommo i själva verket endast i en enda upplaga. Stundom voro väl dessa katekeser experiment av enskilda präster och lekmän, som ibland ville förtjäna en extra slant på översättning, eller tävlingskrifter, insända till den ecklesiastiska kommittéen vid slutet av perioden. Det förefaller sålunda sannolikt, att en del av de tryckta katekeserna knappast ha haft någon större spridning.

Bland katekeshandskrifterna skulle man å andra sidan med all säkerhet kunna finna flera, som haft större betydelse för fromhetslivet än mången tryckt framställning. O. Ekmans och H. Schartaus katekeser — för att nämna några — levde länge sitt liv såsom handskrivna utläggningar, innan de befordrades till trycket. Olof Lind, Tollstadius' medarbetare i Skeppsholms församling, skrev en katekes, *Enfaldiga Barnafrågor*, som spriddes i avskrifter bl. a. i Hudiksvall och lästes »med begärlighet af många», innan den fram på 1800-talet utkom i tryck.¹ Den förde »ett underjordiskt liv» i svenska församlingar. Medan de tryckta utläggningarna måste genomgå censur och därigenom konformerades med härskande ortodox åskådning, framträder i manuskriptkatekeserna de olika fromhetstypernas dogmatiska syn mer pregnant och oförvillat. Det synes därför nödvändigt, att till den svenska katekestraditionen mellan Svebilius och Lindblom även räkna de handskrivna utläggningarna. När förf. använder endast en del av handskriftskatekeserna för att bestämma tiden för en fromhetstyps inträngande och omfattningen av samma fromhetstyps utbredning (sid. 219), synes icke materialet vara fullständigt för att draga bestämda historiska slutsatser. Och att en grundligare handskriftsundersökning skulle kunna belysa både den bibliografiska och den historiska framställningen är säkert.²

¹ ULA: UDA: Uppsala domkapitels prot. 8/6, 13/7, 27/7, 24/8 1737.

² Westin 52 i UUB innehåller t. ex. *Grundeliga Påminnelser* — en anonym katekes i »naturlig ordning» —, *Nödiga Språk* av K. Wrangel, en annan fragmentarisk frågekatekes, *Ett lysande ljus i mörkret*, som också upptages i Nordin 1739 jämte *Första grunden till den christeliga*

Källmaterialet framlägges i kap. 2. På ett synnerligen föredömligt sätt har förf. här registrerat ett material, som ofta är svåråtkomligt, en litteratur, som kanske mer än någon annan varit utsatt för tidens nötning. Därvid har han icke minst gjort den bibliografiska forskningen en betydande tjänst. I stort sett synes förf. ha nått fullständighet. Om vissa kompletteringar skulle kunna göras beträffande de tryckta utläggningarna, ha de dock ingen större betydelse för resultatet.

Materialet uppdelas efter olika fromhetstyper. Vid bestämningen av fromhetstypen har förf. haft stora svårigheter, eftersom de tryckta utläggningarna stodo under censurans välde. Det har i allmänhet endast varit möjligt att uppspåra pietistiska, herrnhutiska och neologiska ferment i den ortodoxa grundströmmen. Att bestämningarna på sina håll blivit oklara är under sådana förhållanden förklarligt.

Förf. omnämner en handskrift med titeln, Nödigaste christendomsfrågor (T 253) »av herrnhutisk karaktär» (sid. 242). På ett annat ställe omtalas en mindre handskrift (T 67), som endast omfattar fyra blad — också rubricerad, Nödigaste christendomsfrågor. »Dess fromhetstyp står närmast pietismen» (sid. 72). T 67 är emellertid endast ett utdrag ur T 253, ett sammanhang, som undgått förf. Utdraget, som står »närmast pietismen», skulle alltså ha en förebild av herrnhutisk karaktär, något, som knappast är troligt. I Stockholms domkapitels expedition förvaras en större handskrift, Nödigaste christendomsfrågor, ett intressant dokument till pietismens historia,¹ som har ett tydligt sammanhang med T 67 och T 253. Stockholmshandskriften upptager i sig stora delar av den s. k. äldre pietismens dogmatik, tryckt av H. Lundström i KÅ 1903 och känd i flera avskrifter. Tydligt tillhöra dessa tre skrifter med samma titel en klar pietistisk krets. De mindre handskrifterna ha måhända varit avsedda såsom populära katekeser i den pietistiska propagandan.

Liknande exempel på svårigheten att bestämma fromhetstyperna kan man också uppleta särskilt i de tryckta katekesutläggningarna, som förf. rubricerar såsom pietistiska. »Syndens allvar, ånger, gottgörelse och levande tro» äro knappast användbara uttryck vid en bestämning av denna art. Ej heller kan man finna någon säker pietistisk proveniens i citat av följande lydelse: »Genom tron, som är bättringens ädlaste del, inympas människan i Kristus, livets träd, och får hans Ande, liv, kraft och lust att vinnlägga sig om att i allt behaga Gud» (sid. 152). Att prästens ansvar beträffande ovärdiga nattvardsgäster inskärpes är icke typiskt endast för pietisterna. Förf. har dock gjort anspråk på att dogmatiskt fixera materialet (sid. 142). Under sådana förhållanden måste också den tabell, som presenteras sist i avhandlingen, i vissa stycken bli diskutabel.

I huvudkapitlet 3 ger förf. en sammanfattande karakteristik av fromhets-

Salighets Lärän (jfr Lilja, o. a. a. sid. 44). I T 11 i Karlstads stiftsbibl. finner man P. Alsterblads Frågor, Catechismi-Frågor av S. D. G., A. Hedrén, Kristna Lärän, Biblisk Språkbok, och E. Bergströms kateketiska föreläsningar i Uppsala (jfr Fant och Låstbom, Uppsala ärkestifts herdaminne, 3, sid. 271 f.). Flera andra handskrifter skulle kunna nämnas. Den Strickerska saml. i KB innehåller dessutom skrivelser bl. a. från A. Ramstedt till belysning av katekesfrågan på 1700-talet.

¹ Rec. ämnar återkomma till denna handskrift.

typerna i katekestraditionen, som emellertid ej framträda i en renodlad gestalt utan endast fragmentariskt. Av särskilt intresse är frågan om fromhetstypernas assimilering. Det ortodoxa schemat sätter — tvärs igenom alla riktningar — sin prägel på de kateketiska framställningarna. Utifrån denna assimileringprocess måste Schartaus kateketiska författarskap ses. Här strålar 1700-talets olika religiösa strömningar samman. Det ortodoxa schemat får sin färg av inslag från wolffianism, pietism och herrnhutism. Schartau levde alltså ej i ett lufttomt rum. Han står i beroende av den föregående traditionen. Men med en egen genialitet har han satt sin prägel på traditionen.

Vid karakteristiken av fromhetstyperna har icke ortodoxien skildrats i sin egenart. »Det torde här vara överflödigt att ge en allsidig teckning av den ortodoxa fromheten» (sid. 144). Man skulle vilja invända häremot: ingenting vore nödvändigare. Den ortodoxa fromhetstypen borde framställas så, att man ser, vad som kännetecknar den till skillnad från pietism, herrnhutism och neologi. Härigenom kunde man mer markant fixera katekesernas dogmatiska ställning. I stället går förf. över till att beskriva den »praktiska» fromheten inom ortodoxiens ram och hämtar bevisen från denna fromhetsart. Det ter sig en smula säreget, när han använder J. Arndt för att belysa den ortodoxa fromheten. Man skulle gärna ha velat veta något mer om skillnaden mellan »praktisk» fromhet och »ren» ortodoxi. Var icke ortodoxien såsom sådan »praktisk»? Man tänke på ususbegreppet. Vid framställningen av olikheten mellan ortodoxi och pietism kommer förf. delvis in på den ofruktbara frågeställningen: lära och liv. Vilken åskådning hade mest lära och mest liv etc.? Det borde också klarare utsägas, att dogmatiska bestämmingar, som möta både i ortodoxi och pietism, dock ha olika innebörd.

Ett exempel härpå är imago-diabolitanken. Citatet: »den levande tron upprättar Guds beläte i människan, så att hon får ett nytt andligt liv» (sid. 153), är en formulering av så allmän karaktär, att den täcker både ortodox och pietistisk utformning av imago diaboli såsom utbytt mot imago dei. Såsom meningen här står, tjänar den på intet sätt att klargöra dessa begrepps olika innebörd i pietism och ortodoxi. Ty tanken finns hos Luther i Genesiskommentaren och disputationerna, hos Flacius och Arndt, de ortodoxa liksom pietisterna — givetvis i olika betydelse. På samma sätt skulle man önskat, att skillnaden mellan ortodoxi och pietism närmare preciserats beträffande frågan om svaghetssynder och uppsåtliga synder, synen på prästämbete, nattvard och skriftermål (sid. 157 ff., 178 f.).

Fromhetstypernas ställning i katekesmaterialet och deras kyrkohistoriska betydelse behandlas i kap. 4. Här söker förf. precisera dels när en fromhetstyp först uppträder i katekesmaterialet, dels också dess omfattning. Genom en dylik undersökning kan han också få fram en klarare bild av den folkliga, kyrkligt fostrade fromheten överhuvud under 1700-talet fram till 1811.

Det är i den spenska formen, som den pietistiska fromheten främst kommer till synes i vår katekestradition. Ortodoxiens självförsvar gentemot de nya idéerna framträder emellertid dels genom censuren dels också genom bearbetning av de pietistiska katekeserna. Från och med 1740-talet öka emellertid de

pietistinfluerade katekeserna i antal. Ortodoxiens självförsvar genombrytes, och dörren öppnas för en allmän påverkan av pietismen på det svenska kyrkolivet. Pietismen var icke längre en exklusivitet. I jämförelse med pietismen är det herrnhutiska inflytandet svagt. Censuren har bl. a. verkat störande.¹ Ungefär samtidigt som de herrnhutiska katekeserna började göra sig gällande i katekes-traditionen konstaterar prästeståndet 1772, att den »herrnhutiska villfarelsen» förlorat sina anhängare. För neologien betydde decenniet 1800—10 en högkonjunktur. Förf. konstaterar sammanfattningsvis, att den ortodoxa traditionslinjen varit den dominerande under perioden. Därefter kom den pietistiska. I många avseenden övervanns segraren av den besegrade. I jämförelse härmed ha de herrnhutiska och neologiskt påverkade utläggningarna endast utgjort en obetydlig del av katekestreditionen.

Förf. är också inne på problemet, varför den herrnhutiska fromheten i så ringa grad påverkat katekesmaterialet, medan historiska undersökningar kommit till ett annat resultat, nämligen att väckelsekristendomen i vårt land under senare delen av 1700-talet representerades icke av pietismen utan av herrnhutismen. Det förefaller, som om förf. ännu mer energiskt hade bort diskutera denna fråga, som nästan allt material från denna tid — utom katekeserna — ställer såsom en generalfråga. Varför går materialet i katekesutläggningarna i rakt motsatt riktning mot det allmänna materialet? Det räcker knappast med en hänvisning till, att de kateketiska läroböckerna voro »instrument i den religiösa folkundervisningen under kyrkans kontroll» (sid. 243), ty kyrkans kontroll sträckte sig även till den herrnhutiska litteraturen, Nådenes ordning, Sions Sånger och predikningar. Att herrnhutismen icke slog igenom i katekestreditionen sammanhänger måhända med att herrnhutarna på ett annat sätt än pietisterna kunde utnyttja både ortodoxa och pietistinfluerade katekeser. Det gick tämligen lätt att supplera det objektiva med det subjektiva och det tvärtom. Herrnhutarna voro dessutom ofta taktiskt kyrkovänliga och tillämpade detta med stor skicklighet. Herrnhutismen hade också en annan och mer lättillgänglig litteratur, som vikarierade för katekeserna. I vidare mening skulle man kunna kalla Nådenes ordning för herrnhutismens egentliga »katekes». Och dess betydelse var mycket stor.

Frågan om de motiv, som stimulerade den rikliga produktionen av katekesutläggningar mellan 1689 och 1811 kan, menar förf., icke besvaras endast med en hänvisning till de nya fromhetstypernas framträdande i det kyrkliga livet. Även andra faktorer måste tagas med i räkningen. Denna fråga utför förf. i kap. 5. Främst bland de praktiska faktorer, som framtingat nya läroböcker vid sidan av Svebilius' katekes, nämnes de allmänna katekesförhören. Stegningen av katekesproduktionen beror sålunda i väsentlig grad på en ökad intensitet i katekesförhören. Men också andra motiv ha varit verksamma t. ex.

¹ Lilja (o. a. a. sid. 236 not 73) omnämner de svårigheter, som Eric Giers hade med utgivandet av sin bok, *Kärnan af Doct. Lutheri lära*. En amper kritik av Giers' bok finner man i K. Wrangels *Påminnelser* (UUB: Westin 52) och i *Några anmärkningar öfver then Boken kallad: Kärnan af Doct. Lutheri Lära*, i Stockholms domkapitels expedition, skrifter, som på ett markant sätt belysa motsättningen mellan de olika fromhetstyperna.

missionstanken och inflytande från utlandet. Särskilt dominerar inflytandet från Tyskland, som icke minst förmedlats genom den tyska församlingen i Stockholm. Det inflytande från England, som kan spåras i synnerhet genom Isaac Watts' skrifter, har med all säkerhet gått via Tyskland.¹

I slutkapitlet behandlar förf. bakgrunden till och tillkomsten av den lindblomska läroboken. De intressanta inslag, som kunna påvisas i den svenska katekestraditionen omkring 1800, äro dels förkärleken för den »naturliga ordningen» i utläggningen, något, som för övrigt framkallade en bestämd motvilja mot Luthers lilla katekes, dels också en tydlig pastoral tendens, vars inspirationskälla säkerligen varit Speners Einfältige Erklärung. Denna glidning från det didaktiska till det pastorala gör sig i stigande omfattning märkbar under 1700-talet. Härmed infördes ett ferment i katekestraditionen, genom vilket den intellektualistiska inställningen till undervisningen uppluckrades.

Kritiken mot Svebilius' katekes² resulterade i den bearbetning av samma lärobok, som går under J. A. Lindbloms namn. Vid behandlingen av den lindblomska katekesens tillkomsthistoria synes förf. i åtminstone två avseenden ha kommit utöver den värdefulla framställning, som givits av Dick Helander. Dels har han kunnat påvisa några nya viktiga handskrifter, dels har han också insatt den nya läroboken i dess allmänna kateketiska miljö och därigenom givit ett vidare perspektiv. Den lindblomska katekesen var ortodox ehuru med ett neologiskt inslag. En katekesutlagning, som varit en typisk produkt av den kateketiska situationen vid denna tid, skulle emellertid snarare ha burit en pietistisk än en neologisk signatur. En dylik utveckling var dock på väg i Schartaus katekeser. Så mynnar den svenska katekestraditionen ut dels i Lindbloms katekes av ortodox prägel med neologiska inslag³ dels också i Schartaus katekeser med en pastoral pietistisk-ortodox inställning.

Lilja har givit oss en fangslande framställning av en viktig brytningstid i vår kyrkas historia. Metodiskt har han delvis brutit en ny väg, och kommit till resultat, som även vidgar vårt perspektiv utöver det allmänna kyrko- och fromhetslivet. Hans bok är uttryck för ett gediget forskningsarbete. Den tillhör de böcker, som bli till verklig nytta för den bibliografiska och kyrkohistoriska forskningen.

DAVID LINDQUIST.

YNGVE AHLBERG: *Kristendomskritiken hos Ludwig Feuerbach*. 307 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1947. Pris kr. 8:—.

Den uppgift, som Y. Ahlberg ställt sig i sin avhandling *Kristendomskritiken hos Ludwig Feuerbach*, ar att framställa Feuerbachs åskådning med kristendomskritiken som dess grundtema. Uppgiften är ingalunda överflödig, ty —

¹ Lilja, o. a. a. sid. 283. En upplaga av Watts' *Kleine katechetischen Schriften*, tryckt i Hannover 1751, förvaras i Jämtlands folkbibliotek, Östersund.

² Jfr Westen, *Sv. kongl. hofclericiets historia*, 3, sid. 804.

³ Jfr här J. H. Thomander, *Skrifter*, II, sid. 376 ff.

såsom Ahlberg framhåller i ett inledande kapitel — Feuerbachs åskådning har inte tidigare gjorts till föremål för någon mera ingående undersökning, som varit orienterad kring denna för Feuerbach otvivelaktigt avgörande problemställning. Med den största grundlighet har Ahlberg gått till verket. I en första avdelning ger han en brett lagd framställning av den feuerbachska kritikens filosofiska och teologiska förutsättningar, varvid naturligt nog den största uppmärksamheten ägnas åt Hegel, vänsterhegelianen Feuerbachs lärofader. Den andra avdelningen handlar om Feuerbachs genomförande av kristendomskritiken, och framställningen följer här Feuerbachs skrifter i kronologisk ordning. *Das Wesen des Christenthums*, Feuerbachs klassiska huvudverk, samt hans Luther-studie tilldra sig i detta sammanhang framför allt intresset. Den tredje och sista avdelningen ger en utblick över den filosofi, som Feuerbach menade vara framtidens, och en översikt över Feuerbachs religionsfilosofiska och teologiska position.

Avhandlingen har sin stora förtjänst i den energi, varmed kristendomskritiken hävdas som grundtemat i Feuerbachs tänkande. I tidigare ställningstaganden till Feuerbachs åskådning från både teologiskt och filosofiskt håll möter man ofta en ytlighetens brist på förståelse för djupet och allvaret i Feuerbachs intentioner. Ahlbergs centralt orienterade inställning ter sig i jämförelse därmed påfallande riktig. Han har dock knappast helt gått iland med den uppgift han ställt sig, men så har han inte heller gjort det lätt för sig. Feuerbachs både positiva och negativa inställning till å ena sidan Hegel och å andra sidan Luther kan ge en antydning om de svårigheter som föreligga vid frågan om vad Feuerbach egentligen har i tankarna vid sin uppgörelse med kristendomen. Från sin utgångspunkt ger sig Ahlberg oförskräckt i kast med problemen, men det blir trots allt inte så mycket Feuerbachs förhållande till kristendomen som hans — även för honom själv oklara — förhållande till Hegel, som kommer att dominera i framställningen. Om ock ensidig och i åtskilliga stycken oklar är dock Ahlbergs avhandling ett välkommet bidrag till diskussionen kring en både historiskt och systematiskt betydelsefull men ej sällan med orätt föraktad gestalt inom religionsfilosofien och teologien.

SVEN EDVARD RODHE.

KRISTENDOMEN OCH RÄTTEN

En recension av märket K. H. (Knut Hagberg?) i Sv. D. i mars 1946 riktade uppmärksamheten på STK såsom »en av de innehållsrikaste och solidaste periodiska publikationerna i Norden, saklig, vidsynt och väsentlig». Häftet 4/1946 infriade omdömet, särskilt biskop Auléns avhandling »Om att rätt dela mellan lag och evangelium». Han erinrar att den gamla formeln: »älska nästan såsom sig själv», som »ju icke rimligen kan betyda annat än den sakliga omsorgen om den livets gåva, som blivit oss given», borde kunna stå på vakt mot en alltför känslöbetonad tolkning av kärleksbudet, vilken skulle »sätta rättssynpunkten på avmagringskur» samt att rättsprincipen har en rikare innebörd än »var och en sitt» och går längre än tillfällig välgörenhet och hjälpsamhet. Han nämner naturrätten som en metafysisk tankegång, som icke låter sig teoretiskt försvaras, rättskategorien såsom ofrånkomlig och rättsmedvetandet såsom en variabel faktor. Han manar till samverkan mellan kristendomen och den sekulariserade humaniteten på Lagens plan trots skiljaktigheter på Trons, *under kristen själv-rannsakn beträffande förmågan* (kursiveringen av insändaren).

Härefter verkar professor A. Nygrens avhandling i häfte 1/1947 »Kristendomen och rätten», om än icke i ingressen och slutyrkandet så dock mångenstädes i motiveringen som ett steg tillbaka, som knappast förklaras av att den härleder sig från mars 1945. Han utgår från »den förvirring, som f. n. råder inom rättsfären», jämfört med tidigare perioder, då kristendomen och naturrätten haft större inflytande. Med förvirring torde i sak avses de totalitära statsmakternas inre och yttre ogärningar i kampen för att komma upp ur 1918 års nödläge, i form av Hitlers deklaration av statsnyttan som norm för rätten, oberoende av lagar och bevis. Denna utveckling måste dock i grunden anses föranledd av rivaliteten från seklets början mellan Tyskland och England, vilken varken kristendomen eller den internationella rätten kunnat hindra! Trots det att för kristendomen mera direkta vägar stodo till buds än över rätten! 1945 dominerades emellertid rättssträvandena av Atlantchartan och FN:s födslovändor och hade profanhumanismen fått en obestridlig väckelserörelse åtminstone i västerlandet.

Prof. Nygren anser nu (sid. 4) att rättsbegreppets skiljande från den religiösa tron (som han betonar icke behöver vara enbart den kristna) innebär en upplösning, att ett kulturarv förtäres och blir till intet (i varje fall till ett lägre värde), ehuru det icke ursprungligen är en kristendomens gåva till världen. Han lämnar öppet huruvida det är gåva av någon religion över huvud taget

eller av fullständigt »profanhumanistiskt» ursprung, vilket närmast synes sammanfalla med biskop Auléns ståndpunkt. Nygren gör en värdering som för honom är självklar. Man vet dock föga om den rättsutveckling, som kunnat ske ur platonism, stoicism och judendom, sådan denna var vid Jesu födelse och med obesträtt Messiashepp.

Kyrkans direkta betydelse som rättsbildande faktor upphörde i Västerlandet med reformationen. Senare bevis finnas dock på att kristendomen verkat upplösande på ett värdefullt rättsarv. I ordvändningar, ärvda från de medeltida lagarna (se Svensk rättstradition, H. Munktel 1942, Verdandi nr 449, som i huvudsak ligger till grund för det följande) säges i nuvarande regeringsform: »Konungen bör rätt och sanning styrka och befordra, vrångvisa och orätt hindra och förbjuda, . . . ingens samvete tvinga eller tvinga låta, utan skydda var och en vid en fri utövning av sin religion, såvitt han därigenom icke störer samhällets lugn eller allmän förargelse åstadkommer» (i förbigående må uppmärksammas att de avslutande orden peka på rättsmedvetandet, på sätt Aulén synes hava avsett, som ett högre samhälleligt värde än vilken religion som helst).

Karl IX försökte emellertid under utländskt inflytande att få tortyren legaliserad. Under de stora trolldomsprocesserna på 1660- och 1670-talen kommo också olika tvångsmedel till användning just i den protestantiska kristendomens tjänst. På 1680-talet förbjödos de, men likväl förblev tortyren i praxis och förbjöds definitivt först av Gustaf III 1772. Långt starkare än det romerskrättsliga inflytandet var åtminstone på vissa områden tidvis det, som utövades av biblisk rätt och når sin höjdpunkt efter reformationen. Någon motsättning mellan Guds ord och svensk rätt kunde enligt den tidens uppfattning ej finnas. Härav blev följden att särskilt under 1600-talet en rad av mosaiska regler upptogos i den svenska rätten, en stor hårdhet i rättskipningen, »öga för öga och tand för tand». Något inflytande på den nuvarande svenska rättens särart har denna episod ej haft. Så långt Munktel.

Med 1500- och 1600-talens teologiska inställning kan icke kristendomen frichtas från ansvaret för tortyren. Vår Magna Charta kan ha förkristet ursprung. Att humanismen återställt en av kyrkan störd värdebalans torde icke kunna bestridas. Kyrkan har ej heller varit den drivande kraften vid dödsstraffets avskaffande. Sådana frågors lösande skulle nog också bliva kyrkan övermäktiga. Biskop Berggrav var själv bestämd motståndare till dödsstraff t. o. m. för de värsta krigsförbrytarna 1945, men ansåg det icke föreligga absolut bindande skäl för en kristen ståndpunkt för eller emot. Ingen kyrklig myndighet torde väl, även om den ansåge dem bjudna av klokheten, för kristendomens Herre vilja taga ansvaret för domarna i Nürnberg. Rättsvetenskapen har också hellre velat se denna rättegång som »naturrätt» än vanlig rätt. Ståndpunktagande till frågor om expropriation av egendom, strejk och blockad, ocker, villkorlig dom, jury m. m. skulle vålla liknande svårigheter för att icke tala om internationell rätt, som skulle omfatta Turkiet, Indien, Kina m. fl. mångskiftande kulturer. Kyrkans domsrätt beträffande avvikelser från läran sekulariseras nu.

Men prof. Nygren säger: »Den kristna tron äger den fasta punkten utanför, som gör att det blir mening i talet om rätten.» — »Rätt är det i det konkreta

livet, som överensstämmer med eller ligger i linje med denna gudomliga skaparvilja och går dess ärende i tjänande verk.» Tanken går ofrivilligt till Abrahams beredskap till offret av Isak, vars förekommande nyligen i radio avhandlats som ett bevis på kärleksrik Försyn även för den enskilda människan i ett så undanskymt läge som Isaks. Stoikerna reagerade redan mot ringaktningen för slavarna och betonade allas lika människovärde. Mot folkreligionerna ställde de sig förstående och sökte tolka dessas myter som allegoriska uttryck för sanningen. De bidrogo till en högre uppskattning av allt arbete, även det kroppsliga. Betydelsefullast är kanske deras strävan att betrakta alla människor som medlemmar av ett enda samhälle. Det fanns i själva verket en stor likhet mellan stoisk och kristen etik, ehuru någon påverkan icke är att förmoda (Doc. G. Oxenstierna, Nord. Fam.-bok 1933).

Sanningen torde vara att kristendomen är så fragmentarisk och paradoxal i sitt ursprung att den aldrig kunnat vara någon sådan fast punkt, och att den fortsatta uppenbarelsen sker genom mänsklig värdering, andarnas splittring och fri tro. Prof. Nygren yrkar ej heller att den kristna moralläran på något område skall vara normerande för rätten (såsom förläggare Johan Hansson nyligen föreslagit) och framhåller, att nya tidens reaktion mot det kyrkliga förmyndarskapet på vetenskapens, rättens och andra områden icke utan vidare bör rubriceras som begynnande upplösningsfenomen. Förvisso icke! Att det s. k. indiciebrevet mer och mer kommit att få stor användning är en konsekvens av vetenskapens och teknikens utveckling, säger Munktell. Snarast skulle teologien hava att lära mycket av rättsutvecklingen härvidlag, när det gäller att utreda, vad som *verkligt* en gång sagts och gjorts till mänsklighetens välfärd — eller skada.

Prof. Nygren fortsätter: »Här fanns en sammanblandning av världsligt och andligt, som fördärvade dem båda. Det som stämplar denna (ovannämnda) utveckling som en begynnande upplösning, är att detta fullt legitima frigörande från det kyrkliga förmyndarskapet tillika antog formen av emancipation från kristen livssyn» (sid. 6). Förvirringen inom rättssfärerna skulle sålunda inom demokratierna inskränka sig till motiveringen!

Vidhållande av sammanblandning för att upprätthålla en livssyn, som ej längre har betvingande makt i sitt eget sanningsvärde, tyckes Nygren här taga avstånd ifrån, men skriver dock: »Det finnes en gudomlig vilja över människan, en gudomlig rättslag, under vilken hon är ställd och som just tar sig uttryck i de relationer, i vilka hon står inställd. Kristendomen har i sin gudstro den osvikliga kompassen, då det gäller rätt och orätt . . . Vad det kommer an på är, att tron på rätten som en gudomlig ordning hålles levande och tillföresnäring» (sid. 10).

Domen om en gudomlig rättslag närmar sig betänkligt naturrätten. I de sista orden framkommer skapelsetanken, tillämpad direkt eller över förmedling av samvetet eller rättvisekänslan. Någon annan väg att aktualisera denna i samhällslivet, än den positivistiska (av Nygren såsom relativiserande och värderande tillbakasatta) rättsåskådningen och de demokratiska institutionerna, torde icke finnas. Vädjan till människornas förnuft och klokhets att i djupaste

mening tänka på eget väl måste då förbliva av utslagsgivande betydelse. Som professor Engeström erinrat (Kristen humanism 1945) kan kärlek komma i motsats till rättvisan, nämligen beträffande dem som därigenom berövas rättvisa, och är det icke givet att kärleken är det högre idealet. Här gälla den schweiziske nationalekonomen och filosofen Röpkes ord i inledningen till »Civitas humana» (1944): »För det första innebär en begränsning till den moraliska aspekten med förbiseende av den institutionella en mycket farlig ensidighet, som man t. o. m. i teologien brännmärker som supranaturalism eller spiritualism och som ger oss intrycket av något ohjälpligt verklighetsfrämmande.» Lagstiftningen måste riktas mot ogärningarna mera än personerna. Även Hitler återopade Försynen och nazisterna återopade skapelseordningen för herrefolksidén.

Biskop Aulén har icke i sin ovannämnda utredning gått in på, vad som ens i stora drag är »Lag» och vad »Evangelium» i biblisk mening efter klar nutida tolkning för nutiden. Han har dock framhållit vanskligheten i att skilja mellan dem, med betonande av huru nödvändigt det är att vinna klarhet. Detta talar ju närmast väl för »Lagen», som ju även hedningarna hava, urskuldande för rättsvetenskapen, som gått egna vägar, men ej för kristendomen från dess egna synpunkter inför de totalitära staternas djupa återfall. (Inför dylika återfall kan det vara av stort värde att bestående lagstiftning är eget verk av och representerar egen vilja hos stora skikt av mänskligheten, oberoende av motiveringen.) Än svårare torde det vara att skilja mellan andlig och världslig rätt (inom Lagen?) från prof. Nygrens utgångspunkter.

Detta torde ej heller påkallas om emancipationen från kristen livssyn kan bringas att återgå. Även enligt »Den nya kyrkosynen» finnas stora och trängande, teoretiskt utredande uppgifter på detta område, bl. a. inkarnationsproblemet. Återvinningen kan endast ske genom en gudstro av för både känsla och förnuft betvingande och fantasien gripande sanningsvärde, som medför ett sinnelag, vilket i sin tur omedvetet kan färga den aktuella rätten så, att en växelverkan uppkommer av vilja, tro och vetande till människosläktets lycka. Viktor Rydberg visade vägen för *sin tid*.

EVALD BECKMAN.

SVAR

Ovanstående diskussionsinlägg erfordrar icke något utförligare bemötande, då det uppenbarligen är grundat på en rad elementära begreppsförväxlingar. Det är nog att här blott peka på två sådana.

1. Min uppsats behandlar den *principiella* frågan om »kristendomen och rätten». Överstelöjtnant Beckman talar däremot om den *historiska* frågan, hur »kyrkan» eller enskilda kristna förhållit sig till rätten. Om det hade gällt denna senare fråga, hade jag naturligtvis fått peka på åtskilliga drag, där »kyrkan» eller vissa kristna illa förverkligat kristendomens syn på rätten. Men härifrån kunna ju inga slutsatser dragas, att detta skulle vara kristendomens

syn. Denna fråga måste besvaras principiellt, under aktgivande på kristendomens eget idéinnehåll.

För att förebygga en sådan konfusion, påpekade jag redan i början av min uppsats, att frågan om »kristendomen och rätten» kan betraktas från olika synpunkter, varvid jag särskilt stannade vid tre. »Det är en fördel att från början ha sett, att det här är fråga om tre olika problem.» Överstelöjtnant Beckman kan tjäna som ett exempel på vart det för, om man sammanblandar dessa problem.

2. Diskussionsinlägget bygger vidare på förväxling mellan begreppen »positiv rätt» och »positivistisk åskådning».

Avsikten med min uppsats var att visa, hur själva rättsbegreppet implicerar vissa tankar av religiös innebörd. Denna fråga synes överstelöjtnant Beckman överhuvud icke ha observerat.

ANDERS NYGREN.

MAX SCHELERS RELIGIONSFILOSOFI

I det sista numret av denna tidskrift recenseras undertecknads avhandling om Max Schelers religionsfilosofi av docent Axel Gyllenkrok. Ehuru jag anser den allmänna kritik han därvid riktar mot den blott delvis vara berättigad, skulle det föra för långt att här ingå på en diskussion. Emellertid gör sig Gyllenkrok på samtliga tre ställen, där han stöder sin kritik med direkta exempel ur avhandlingen, skyldig till uppenbara fel, som jag ej kan underlåta att påpeka, då de komma min avhandling att framstå i en så vitt jag förstår oförtjänt dålig dager.

1. Gyllenkrok påstår att jag »inleder framställningen av den berömda värderangordningen med att den 'utgör ett paradexempel på hur han kan resonera' och i fortsättningen talar om 'bevis' och 'slutsatser' angående värdenas förhållande till varandra, trots att Scheler själv uttryckligen säger att detta förhållande måste fattas på intuitivt sätt». I själva verket talar jag här, som läsaren lätt kan övertyga sig om, ej om värderangordningen utan om värderelativiteten, d. v. s. tanken att de lägre värdena äro »grundade» i de högre.¹ Ingen torde kunna förneka att Scheler härtill verkligen knyter det resonemang, vars löslighet jag sökt påvisa. Intuitionens roll i Schelers filosofi har jag utförligt behandlat och flera gånger framhävt. Möjligen borde jag vid framställningen av värderangordningen för undvikande av missförstånd ytterligare ha understrukt den.

2. För att ge exempel på min jakt efter motsägelser tar Gyllenkrok upp min behandling av ett ställe där Scheler »låter ... undslippa sig påståendet att endast den religiösa akten — tydligen i motsats till den religiösa teorien — kommer åt det absoluta». Denna Gyllenkroks tolkning är ej möjlig. För det

¹ Meningen lyder in extenso: »Det kan vara befogat att något närmare ingå på Schelers framställning av denna värderelativitet, då den utgör ett paradexempel på hur han kan resonera».

första säger Scheler samma sak i något andra ordalag strax förut på samma sida (*Vom Evigen im Menschen II*, sid. 309), för det andra påpekar han mellan dessa två ställen uttryckligen att det i resonemanget är fråga om något »ausschliesslich dem religiösen Erkenntnisakte (und keiner Art anderer Erkenntnisakte) spezifisch eigentümlich». Tonvikten ligger här alltså icke på ordet »Akt» utan på ordet »religiös». Att metafysiken enligt Scheler kan ha Gud till objekt beror på en snarast panenteistisk tanke att världen, som är metafysikens primära forskningsområde, så vitt den är real, är ett med Gud. Jag har nu hos Scheler velat konstatera även ett teistiskt motiv, enligt vilket Gud och världen till sin realitet äro skilda. Spänningen mellan dessa motiv, vilken spelar en mycket stor roll i min avhandling, har jag låtit förklara även Schelers bristande konsekvens vid bestämmandet av metafysikens relation till det absoluta. Att jag härvid använder mig av logisk explikation kan ej kritieras med att Scheler själv ofta brister i logiken.

3. Slutligen påstår Gyllenkrok att i min avhandling icke finnes »någon upplysning om Schelers tanke på all kunskaps grundläggning i kärleken». På sid. 79 behandlar jag några uttalanden om kärleken som den rörelse inom värderiket genom vilken människan får möjlighet att med sina akter nå allt högre värden, ett motiv som jag senare ofta återkommer till. I en not påpekar jag: »Härmed sammanhänger motivet 'Liebe fundiert Erkenntnis', som Scheler ofta kommer in på.» Vidare refererar jag om också ytterst kortfattat några psykologiska iakttagelser, som Scheler sätter i samband med detta, samt ger hänvisningar till hans skrifter. Behandlingen av kärlekens roll vid bestämningen av filosofien, som Gyllenkrok efterlyser på sid. 176 i min avhandling, finnes på sid 183.

HANS NYSTEDT.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

FÖRSLAG TILL TEOLOGISK-FILOSOFISK ÄMBETSEXAMEN, UTARBETAT AV TEOLOGISKA FAKULTETEN I LUND

I sitt år 1946 avgivna betänkande rörande akademiska lärarbefattningar samt anslag till den vetenskapliga utbildningen m. m. har 1945 års universitetsberedning framhållit, att lärarutbildningen vid universitet och högskolor för närvarande ej kan anses vara i allo tillfredsställande. Lärokurserna ha icke tagit nödig hänsyn till skolans krav och i flertalet ämnen har ansvällningen av lärostoffet i kurserna på ett oproportionerligt sätt förlängt studierna för blivande läroverkslärare. Samtidigt betonas önskvärdheten av att den normala studietiden för varje ämne bringas att sammanfalla med den som förutsättes i examensstadgan (SOU 1946: 81 sid. 70 f.).

I skrivelse av den 24 april 1947, ställd till »professorerna i de ämnen, vilka ingå i skolans undervisningsämnen», erinrade universitetsberedningen om sitt ovan anförda principuttalande och anhöll samtidigt om ett utlåtande rörande tänkbara förändringar av studiekurserna för ämbetsexamen. Till de teologiska fakulteternas professorer översändes tillika en av styrelsen för kristendoms-lärarnas förening utarbetad skrivelse angående »lärokurser, examenssystem, ämneskombinationer m. m.» för blivande kristendomslärare. Denna hade tidigare ingivits som svar på en skrivelse från 1946 års skolkommision, lärarutbildningsdelegationen.

Då teologiska fakulteten i Lund i samband med diskussionen om prästutbildning vid olika tillfällen behandlat frågan om de blivande kristendoms-lärarnas utbildning, beslöt fakulteten att — samtidigt med att varje professor till universitetsberedningen yttrade sig om sitt ämne — avge ett gemensamt förslag till teologisk-filosofisk ämbetsexamen. En kortfattad skiss härav översändes den 31 maj 1947 till universitetsberedningen och skolkommisionen. Under höstterminens lopp har fakulteten sedan ingående dryftat frågan och den 15 dec. 1947 enhälligt beslutat att avge följande förslag.

I.

1. Man torde kunna utgå ifrån att det vid varje svenskt gymnasium kommer att finnas en lektor i kristendoms-kunskap såsom huvudlärare i detta ämne. Vad dennes utbildning beträffar finner fakulteten det ofrånkomligt, att kravet på genomgången disputationssprov på akademisk avhandling fasthållles. Man

måste nämligen av honom såsom huvudrepresentant för ämnet kräva en sådan djupgående förtrogenhet med de teologiska problemen, som endast kan vinnas genom det metodiska arbetet på en egen, självständig vetenskaplig undersökning. Nödvändigheten att upprätthålla detta krav understrykes ytterligare genom en jämförelse med utvecklingen på andra områden. Sålunda har erfarenheten visat, att det inom det praktiska livet, inom industrien och affärsvärlden, föreligger ett behov av personer med ådagalagd förmåga till självständig vetenskaplig forskning. För att tillmötesgå detta aktuella behov ha också de flesta fackhögskolorna på senare tid infört eller begärt att få införa doktorsdisputation. Det är emellertid ett kulturellt intresse att vår högsta vetenskapliga grad, doktorsgraden, innehas även av andra än dem, som representera industri- och affärsvärlden.

Så som licentiatexamen nu är konstruerad är det fullkomligt otänkbart, att denna examen skulle kunna ersätta doktorsdisputationen, vilken alltid försiggår offentligt och under gemensam bedömning av hela fakulteten, resp. sektionen.

2. Med det ringa timantal, som tillkommer ämnet kristendomskunskap, kommer lektorn att i stor utsträckning handha undervisningen i detta ämne på gymnasiet. Vid de största läroverken är det emellertid ofrånkomligt, att en del av denna undervisning måste omhändershas även av mindre kvalificerade lärarkrafter.

3. När det gäller undervisningen på det lägre stadiet, synes den kommande utvecklingen ställa problemet i ett nytt läge, i det att det kommer att erfordras ett betydligt ökat antal kristendoms lärare på detta stadium. Utan tvivel kommer antalet av skolor att väsentligen ökas. Sedan Högre lärarinneseminariet nedlagts, kommer dessutom en lärarekategori att försvinna, som i mycket stor utsträckning undervisat i ämnet kristendomskunskap. F. n. undervisa över 100 därifrån utexaminerade lärarinnor i kristendomskunskap i våra skolor. Om härtill — till denna kommande minskning av utbildade kristendoms lärarinnor — lägges, att redan nu något över 50 lärare undervisa i detta ämne utan någon som helst teologisk examen, är det uppenbart, att i framtiden behovet av lärare med teologisk utbildning kommer att bli väsentligen större än för närvarande. Detta bestyrkes av en inom Skolöverstyrelsen verkställd statistisk undersökning angående det framtida behovet av läroverkslärare, varav framgår att det antal kristendoms lärare som behövs intill år 1960 är 254, medan den antagna tillströmningen beräknas till 100. Den beräknade bristen skulle alltså utgöra 154. Det bör härvid observeras, att denna beräkning är gjord utan hänsyn till den planerade omorganisationen av skolväsendet med dess ökade krav på lärarkrafter.

4. Alltsedan de nuvarande kompetensfordringarna för kristendoms lärare vid början av detta århundrade tillkommo, ha de ansetts alltför betungande och därför ständigt utsatts för kritik från olika håll. Kravet på både fullständig teologisk ämbetsexamen och partiell filosofisk ämbetsexamen innebär en sådan arbetsbelastning, som saknar någon som helst motsvarighet i fråga om andra ämneskombinationer. Sålunda konstaterade den kände humanisten J. A. Lundell redan ett årtionde efter de nuvarande kompetensfordringarnas tillkomst, att

»de akademiska prov, som fordras för kompetens till sådana platser (lärareplatser i kristendomskunskap) ta vida längre tid och sålunda jämväl kräva vida större kostnader än i andra ämnen». Själv räknade han med »en ökning å mer än 40 %». Enligt en offentlig utredning av år 1936 utgör studietiden för kristendoms lärare 7,1 år och för övriga adjunktskompetenta lärare 5,3 år. Någon ändring i detta avseende torde icke ha inträffat under det senaste årtiondet.

5. Fakulteten, som sedan länge haft sin uppmärksamhet riktad på detta missförhållande, framlade i våras en kortfattad plan till en helt ny studie- och examensordning, åsyftande att begränsa kraven i fråga om de teologiska studierna för blivande kristendoms lärare och förklarade sig beredd att senare framlägga ett detaljerat förslag i ärendet.

II.

När det gäller att för detta ändamål fastställa kursfordringarna, är det av vikt att klart fatta i sikte den *uppgift*, som bör åligga kristendoms läraren.

Vad kristendomsundervisningen bör ge är en *objektiv* framställning av vad kristendom är. Den bör ge en skildring av kristendomens ursprungliga innebörd sådan denna möter oss i de bibliska skrifterna, men vidare också visa, hur den under tidernas lopp ingått förbindelse med och påverkat skilda tankeströmningar och samhällsförhållanden och hur den framträder i kyrkans och skilda religiösa riktningars nuvarande liv, samt slutligen lämna en allmän överblick över religionens värld.

Om undervisningen sålunda koncentreras på det väsentliga, blir följderna att också lärareutbildningen kan koncentreras. Det synes fakulteten möjligt att det som här oundgängligen skulle behöva medtagas skulle kunna inhämtas på *fyra terminer*. Stoffet skulle lämpligen kunna fördelas på följande fyra ämnen:

1. Bibelkunskap,
2. Kyrkohistoria och kristen samfundskunskap,
3. Kristen idéhistoria,
4. Allmän religionshistoria.

1. Den första och mest centrala uppgiften vid kristendomsundervisningen måste givetvis vara att göra lärjungarna förtrogna med innehållet i de bibliska skrifterna. »Det måste rådas bot på den generande obildningen på detta område» (1940 års skolkommision. SOU 1947: 34, s. 426). Även om hänsyn till skolans olika stadier kräver, att åtskilligt disparat berättelsestoff medtages och genomgås i undervisningen, måste denna dock i sin helhet inriktas på att ge lärjungarna en totalsyn över det bibliska budskapet i dess innebörd och dess historiska sammanhang.

Även om det givetvis skulle vara en stor tillgång för läraren att äga en sådan kännedom om det bibliska stoffet, som endast vinnes genom studier av det samma på grundspråken, kräver detta så lång tid, att den åsyftade förkortningen av studierna icke kan vinnas på annat sätt än genom att avstå från

sådana grundspråksstudier. Den tid som står till buds måste användas till en kort introduktion i de bibliska skrifternas historia, och till en mera djupgående framställning av det gammaltestamentliga och nytestamentliga budskapets sakliga innebörd och skilda utformning hos olika bibliska författare.

2. Även när det gäller undervisningen i kyrkohistoria på realskolestadiet, är det av pedagogiska skäl ofrånkomligt, att åtskilligt berättande stoff, vare sig detta gäller framträdande händelser eller ledande personligheter, kommer att träda i förgrunden. Målet måste emellertid här liksom i all historisk undervisning vara att ge någon inblick i det historiska sammanhanget och förstå gångna tider och personer ut ifrån deras egna förutsättningar.

Med denna målsättning är det av vikt att de blivande lärarna få stifta någon bekantskap med den historiska forskningens kritiska metod, som syftar till ett självständigt inträngande i det historiska materialet. Det gäller härvid att ge en framställning av kristendomens fortsatta gång genom tiderna, varvid tyngdpunkten bör falla på de nyskapande gestalterna, de nutida kyrkosamfundet och fromhetsriktningarna samt den kristna missionens verksamhet i nutiden.

3. Mot bakgrunden av det sålunda genomgångna framträder frågan »Vad är kristendom?» under ett vidgat perspektiv. Lärjungen även på realskolestadiet måste få åtminstone något intryck av vad som är den inre *meningen* i den kristna trosåskådning, som i så hög grad satt sin prägel på vår västerländska kultur och som utgör substansen i det nuvarande religiösa livet. De kristna grundtankarna, som i sitt eget sammanhang ha en klar och pregnant mening, kunna lätt — lösryckta ur detta sammanhang — te sig som dunkla och obegripliga »dogmer». En grundskada i den traditionella undervisningen har varit, att den snarast understött denna ytliga, atomistiska föreställning om en samling »dogmer». Även på detta område är det av vikt, att den rådande utbildningen avhjälpes. Redan på realskolestadiet kunna dessa frågor gestaltas på ett intresseväckande och fångslande sätt, i all synnerhet om den kristna livssynen framställs i sitt samband med och i sin avgränsning gentemot skilda kulturströmningar.

För att läraren skall bli i stånd att meddela denna särskilt krävande undervisning, är det nödvändigt att utbildningen gestaltas så, att han verkligen får grepp om de kristna grundtankarna. Detta kan icke ske därigenom att han blott studerar en dogmatisk framställning av kristendomens läroinnehåll, resp. studerar »kristen tros- och livsåskådning». Tyngdpunkten i denna utbildning måste läggas på den kristna idéhistorien, där man får stifta bekantskap med den kristna tanken och det kristna livet i dess naturliga växt och inre sammanhang. Först mot denna bakgrund kan studiet av den kristna trons och det kristna ethos' innebörd gestaltas fruktbart.

4. När lärjungarna sålunda fått en föreställning om vad kristendomen varit och är, böra de givetvis också få en utblick över religionens värld. »Undervisningen i realskolan om främmande religioner kan enligt sakens natur icke bli omfattande. Det gäller på detta stadium att ge konkreta drag, som belysa det karakteristiska i de religioner som behandlas» (1940 års skolkommision. SOU 1945: 61, s. 250).

Vid den blivande kristendomslärarens utbildning i religionshistoria måste därför tyngdpunkten läggas på de religioner, i vilkas miljö kristendomen vuxit fram eller som den senare mött, framför allt på de nu levande världsreligionerna. Givetvis får framställningen icke gestaltas efter det inom den nutida forskningen övergivna evolutionistiska schemat, vilket hittills väsentligen präglat gängse läroböcker i ämnet. En viss insikt i religionspsykologi är givetvis också nödvändig.

III.

1. I fakultetens studiehandbok bör uppgift införas om för vart och ett av dessa ämnen lämplig kurslitteratur. Det är av vikt, att studiekurserna äro centralt inriktade och ta sikte på det för lärarens kommande gärning huvudsakliga. Om möjligt böra de läroböcker, som företrädesvis komma till användning vid skolans kristendomsundervisning uppmärksammas, så att icke — något varöver ofta och icke utan rätt klagats — universitetsstudierna och skolans undervisning falla isär såsom totalt skilda världar, utan så att universitetsstudierna bli verkligt fruktbringande för läraregärningen. I viss utsträckning förutsätter detta emellertid, såsom fakulteten ovan framhållit, att kristendomsundervisningen i skolan omläggas och att mera ändamålsenliga läroböcker för skolan utarbetas.

2. Vad den för lärareutbildningen nödvändiga universitetsundervisningen beträffar, kan den i många fall samordnas med undervisningen för teologie kandidatstadiet. I den mån detta icke är möjligt — t. ex. i de båda exegetiska ämnena, med avseende på den del av undervisningen som förutsätter språkkunskaper i hebreiska och grekiska — bör fakulteten anordna särskild undervisning. Då numera möjlighet förefinnes för stipendierad docent i varje teologiskt ämne, torde inga större svårigheter möta härför.

3. De fyra terminer, som beräknas åtgå för den teologiska lärareutbildningen, böra på de olika ämnena fördelas på följande sätt:

1. Bibelkunskap	I 1/2 termin
2. Kyrkohistoria och kristen samfundskunskap	I »
3. Kristen idéhistoria	I »
4. Allmän religionshistoria	1/2 »

Om man beaktar, att ämnet bibelkunskap innesluter de båda exegetiska ämnena, att ämnet kyrkohistoria och kristen samfundskunskap innesluter ämnena kyrkohistoria och praktisk teologi samt att ämnet kristen idéhistoria innesluter de båda systematiska ämnena, så finner man, att proportionen mellan de olika ämnena i den här föreslagna lärareexamen är *exakt* densamma som i teologie kandidatexamen.

4. Godkända vitsord i de nämnda fyra teologiska ämnena tillsammans med inom filosofisk fakultet erhållna betyg i minst ett skolämne kunde bilda en ämbetsexamen, förslagsvis kallad teologisk-filosofisk ämbetsexamen.¹ Den så-

¹ Någon hänsyn till den för blivande lärare obligatoriska kursen i psykologi samt pedagogikens teori och historia har här icke tagits.

lunda föreslagna examen skulle enligt fakultetens mening tillgodose det praktiska undervisningskravet i skolämnet kristendoms-kunskap. I relation till kristendoms-lärlarnas hittillsvarande utbildning kan den synas svag, men i jämförelse med lärareutbildningen för andra skolämnen blir den därmed fullt jämbördig samt överlägsen Högre lärarinneseminiariets teoretiska utbildning i ämnet. Det bör också understrykas, att den här föreslagna examen tar direkt sikte på lärarens uppgift, vilket icke är fallet med den nuvarande teologie kandidat-examen.

I detta sammanhang bör emellertid uttryckligen framhållas, att lektorskompetens i ämnet kristendoms-kunskap icke bör kunna erhållas genom att denna lägre teologiska utbildning påbygges medelst en högre utbildning inom filosofiska fakulteten. Fakulteten har redan ovan framhållit nödvändigheten av att huvudrepresentanten för ämnet kristendoms-kunskap vid ett läroverk äger en mera djupgående teologisk utbildning.

5. Det är ofrånkomligt, att en skarp gränslinje måste dragas mellan den ovan föreslagna teologisk-filosofiska ämbetsexamen och teologie kandidatexamen. Den förra kan icke såsom den senare utan komplettering tjäna som grund för teologie licentiatexamen, ej heller berättiga till prästerlig församlingstjänst, under det att teologie kandidatexamen givetvis i förening med vederbörlig utbildning inom filosofiska fakulteten självklart ger lärarekompetens i kristendoms-kunskap. Emellertid torde det icke stöta på oöverstigliga svårigheter att finna en formel för förhållandet mellan dessa båda examina och därigenom underlätta övergången från lärare till prästbanan liksom från lägre till högre examen.

Enklarest torde vara, att fordringarna för betyget Med beröm godkänd i Teologisk-filosofisk ämbetsexamen sättes lika med fordringarna för betyget Godkänd i de i Teologie kandidat-examen ingående ämnena, varvid ämnet bibelkunskap motsvarar gamla testamentets exegetik och nya testamentets exegetik, ämnet kyrkohistoria och kristen samfundskunskap motsvarar ämnena kyrkohistoria och praktisk teologi med kyrkorätt samt ämnet kristen idéhistoria motsvarar ämnena dogmatik med symbolik och teologisk etik med religions-filosofi. Därmed är tillika frågan om grundvalen för fortsatta studier för Teologie licentiat-examen löst. En Teologisk-filosofisk ämbetsexamen med betyget Med beröm godkänd i samtliga fyra teologiska ämnen bör nämligen såsom likvärdig med Teologie kandidat-examen berättiga till avläggande av Teologie licentiat-examen.

6. Med tanke på att det finns och kommer att finnas många lärare med kompetens att undervisa i kristendoms-kunskap i klasserna 3—6 i den blivande enhetsskolan, som säkerligen skulle vilja handha undervisningen i kristendoms-kunskap även i klass 7—9, synes det böra tagas i övervägande, om icke dessa under vissa förutsättningar skulle kunna erhålla kompetens härför genom att avlägga tentamen i den teologiska delen av Teologisk-filosofisk ämbetsexamen.