

MARTIN LUTHER, EN AKTUELL GESTALT

TILL 400-ÅRSMINNET AV HANS DÖD

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

Den 18 februari 1946 hade 400 år förflutit sedan Martin Luthers död. Därmed ändades ett livsverk, som bildar gränslinje i mänsklighetens religiösa historia, ett livsverk, som bevarat sin aktualitet århundradena igenom ända till denna stund.

I historien är vi vana vid att dra en gränslinje någonstans omkring år 1500. Då tar nyare tiden sin början, heter det. Nu vilar det alltid något i viss mån godtyckligt över alla sådana gränsdragningar i historien. Det nya, som bryter fram, har ju sina rötter djupt i det förgångna. Tidskedena går så fullkomligt kontinuerligt och omärkligt över i varandra, att det alltid närmast blir en lämplighetsfråga, var gränslinjen precis bör dragas. Vad nu gränsen kring år 1500 beträffar, är den nog ganska väl motiverad. Det var en sådan rad av betydelsefulla förändringar som då sammanträffade under den korta tidrymden av en eller två generationer och som bidrog till att omprägla tidens ansikte: här var den väldigt vidgade geografiska vyen genom upptäckten av nya världen; här var den astronomiska omvälvningen genom den nya, kopernikanska världsbilden; här var antikens återupptäckt genom renässansen och evangeliets återupptäckt genom reformationen; och här var den just utbildade boktryckarkonsten, redo att sprida de nya idéerna över världen.

Varför har nu dessa ting hämtats fram och införts i vår betraktelse? Inte så mycket för att måla det allmänna läget för 400 år sedan, utan för att få en jämförelsepunkt, en bakgrund, mot vilken Luthers egendomliga aktualitet i nutiden klart avtecknar sig. Om vi låter pionjärerna på de övriga områdena framträda en efter annan, så har de ju alla utfört ett verk, som gör dem förtjänta att ihågkommas. Var och en av dem har utfört något, som vi inte kan tänka bort ur historien. Men när vi firar

deras minne, så är det för den betydelse de hade en gång, men inte därför att de nu skulle ha någon särskild aktualitet. Ingen kan påstå, att Copernicus eller Columbus eller någon av renässansmännen skulle vara aktuella gestalter i det närvarande i den meningen, att man i den aktuella diskussionen skulle vara nödsakad att diskutera deras tankar och frågeställningar. Men till skillnad från alla dessa andra är detta just fallet med Martin Luther. Går man till den svenska systematiska teologien av i dag och frågar, vems tankar som där spelar den största rollen, så hänvisas man icke till någon nu levande teolog, utan till namnet Martin Luther. Och hans tankar diskuteras inte som en historiskt intressant åskådning, som en gång haft mycket att betyda men nu spelat ut sin roll, utan de diskuteras i aktuellt nutidsintresse, för att komma till rätta med just de problem, som nu äro brännande. Och så är det inte bara inom den svenska teologien, utan inom hela den evangeliska världen över huvud. Under de senaste decennierna har man kunnat tala om en verklig Lutherrenässans. Ända ut i våra dagars politiska tänkande har hans inflytande sträckt sig. Med iver diskuteras man långt utanför teologernas krets för och emot Luthers tankar om »andligt och världsligt regemente» — för att bara nämna ett exempel.

Vad är orsaken till denna egendomliga aktualitet? Orsaken är inte, som någon kanske skulle misstänka, att den lutherska kyrkan och den evangeliska teologien så styvt håller på sin lärofader, att den känner sig på säkra sidan, endast när den som stöd för sin mening kan anföra ett auktoritativt uttalande av honom. Orsaken ligger djupare.

Någon sällsynt gång i mänsklighetens historia händer det, att något nytt framträder, som fullständigt förändrar själva grundvalarna för det andliga livet. Dessa ögonblick är mycket sparsamt förekommande. I allmänhet bygger man vidare på en given tradition. Man ändrar och förbättrar här och var, kanske bygger man om en hel våning, kanske bygger man rent av om hela huset efter ny ritning. Men alltjämt bygger man dock på den gamla grunden. Det är få som har kraft att tränga ned under denna. De allmänna förutsättningarna, som gällt som självklara för gångna släktled och som anses som självklara i det närvarande, blir sällan ställda under debatt. Men så händer det någon enstaka gång att det kommer en som gräver sig ned ända till urberget. Han finner, att den gamla grunden inte var bärkraftig och att det hela måste läggas om

på nytt sätt. Det är blott mänsklighetens verkligt stora och »härliga», som det förunnas att göra en sådan grundläggande och universell insats.

Det var denna situation som förelåg vid reformationen. Martin Luther var en av dessa få, som fick skåda djupare in i det andliga livets hemligheter än andra. Under den våldsamma själsliga kampen i klostret, som bildade förutsättningen för hans nya reformatoriska åskådning, fördes han så djupt ned, att han stötte på urberget, på vilket den kristna tron vilar. Därigenom öppnades hans ögon för att den grund som kyrkan traditionellt hade byggt på inte var bärkraftig. Här måste en ombyggnad ske från grunden.

Vill man få grepp om reformationens innebörd och vari dess revolutionerande inverkan på det andliga, religiösa livet bestod, så bör man ge akt på att religionen framträder i två former: vi kan benämna dem den *teocentriska* och den *egocentriska* religionen. I religionen är det alltid fråga om förhållandet mellan två: mellan Gud och människan, mellan Gud och mig (denna konkreta människa), eller — för att använda Augustinus' berömda ord — det är frågan om Gud och själen, själen och Gud. Det är de båda polerna i det religiösa förhållandet. Avgörande för en religions hela art och mening är nu, vilken av dessa poler som är den behärskande och som präglar förhållandet. Om det egna jaget, om människan själv står som centrum för det religiösa förhållandet, så har vi att göra med egocentrisk religion; om Gud är det religiösa förhållandets tyngdpunkt och centrum, har vi åter att göra med teocentrisk religion.

Nu skulle man kunna sätta hela denna distinktion mellan egocentrisk och teocentrisk religion ifråga genom följande enkla och nära till hands liggande reflexion: ligger det inte i sakens natur, att *all* verklig religion måste vara teocentrisk? Om namnet *Gud* inte skall vara bara ett tomt ord, så måste det väl betyda det centrala i livet, det centrala i tillvaron. Blir det inte då meningslöst att överhuvud tala om Gud, om detta som jag kallar Gud inte är det centrala i mitt liv? Är det inte alltså meningslöst och motsägande att tala om en egocentrisk religion, och blir inte all religion med nödvändighet teocentrisk?

Det ligger åtskilligt berättigat i detta resonemang. Rent teoretiskt borde det förhålla sig så. Och i själva verket finns det ingen religion, som inte i en mening är teocentrisk. Men nu är det här inte fråga bara om teoretiska spekulationer. Religionen är ett existentiellförhållande.

Teocentriskt och egocentriskt är inte bara olika teoretiska tankemöjligheter, utan olika praktiskt-religiösa livsinställningar, olika livsmakter som kämpar med varandra om herraväldet. Och då ställer sig saken annorlunda. Det är något egendomligt med människans hela existens, att *allt har en tendens att kretsa kring det egna jaget*. Så är det, när jag betraktar världen omkring mig, så är det i det mänskliga handlingslivet, och samma tendens sträcker sina verkningar ända in på religionens område. När jag betraktar världen, står jag ju alltid helt naturligt i medelpunkten. Vart jag går, tar jag medelpunkten med mig. Var jag befinner mig, har jag alltid zenit över mig. Alla linjerna från horisonten löpa samman i det egna jaget som medelpunkt.

Det hör till jagets natur att inta medelpunktsställning. Teoretiskt vållar detta mindre svårighet. De stora komplikationerna inträda på vilje- och handlingslivets område. Också där föreligger samma centrering kring det egna jaget. Och när så de olika jagens intressen kolliderar med varandra, bryter striden ut. Här är den djupaste grunden till människolivets sönderslitenhet och djupa tragik. Men här kommer nu religionen och avsetter människan, avsetter jaget. Då den talar om Gud, så betyder detta, att den säger till människan: det är alldeles falskt, att du skulle vara tillvarons centrum. Du står under en annan makt, som du är skyldig lydnad och av vilken hela din tillvaro ytterst beror. Den spänning, som sålunda uppkommer mellan det egna jaget som centrum och Gud som centrum, är inte bara ett intressant teoretiskt problem, utan ett praktiskt problem på blodigt allvar. Jaget har alltid med sig något av självklar medelpunkt. Det lönar sig inte att söka bortdisputera eller behändigt eliminera det; saken står dock kvar. När då Gud träder in i vår tillvaro, så betyder det konflikt med detta till synes så naturliga och självklara sakförhållande. Vi går här å ena sidan och bär medelpunkten med oss, å andra sidan vet vi, att inte vi, utan Gud är tillvarons allt behärskande centrum. Och vi inte bara vet det teoretiskt, utan räknar också praktiskt med det i ett levande gudsförhållande. *Detta är religionens väldiga problematik: hur Gud skall få vara Gud inom en mänsklighet, där det egna jaget såsom något helt naturligt och självklart tillvällar sig ställningen såsom tillvarons centrum.*

Det är denna religionens stora problematik, som Luther upptäckt, och han har tillika funnit dess rent kristna lösning. Nu är det kanske

inte längre svårt att förstå, varför Luther ännu i dag är en aktuell gestalt och kan spela en avgörande roll i dagens debatt. Han har trängt till botten på en av mänsklighetens eviga frågor och givit ett svar, som århundradena sedan dess inte hunnit tillägna sig och smälta. När vi nu går tillbaka till Luther, så betyder detta icke, att vi går tillbaka till ett redan tillryggalagt stadium i historien, utan det betyder, att vi sträcker oss fram emot något ännu icke uppnått.

Vari består då Luthers svar på religionens nyss framställda problematik?

Utan Gud kan människan inte leva — det visste inte bara Luther, det vet varje kristen, det vet över huvud taget varje religiös människa. Saken tycks alltså vara mycket enkel med avseende på religionen: människan *behöver* Gud; därför söker hon honom. Här tycks man ha nyckeln till alla religioner, till alla fromhetsövningar: människan behöver Gud; därför söker hon honom. Men — och därmed kommer vi till en mycket viktig sak — det vilar alltid något tvivelaktigt över den religion, som bygger blott på människans behov. Ludwig Feuerbach, den store religionsbestridaren och religionsupplösaren från förra århundradet, såg just häri religionens väsen, men också det som måste åstadkomma religionens upplösning. Religionen — menar han — är bara människans önskedröm. Det är hennes egna behov och önskningar som föder religionen. Men därför är religion ingenting annat än illusion, önsketänkande, som projiceras ut i tillvaron, en illusion, som därför så småningom måste upplösas och förflyktigas. Nu skall det inte bestridas, att denna kritik kan vara ganska berättigad mot många former av religion. Luther har långt före Feuerbach riktat en liknande kritik mot den falska religionen, men gjort det vida radikalare och med argument, som på helt annat sätt slår igenom.

Vari består då felet i denna ut ifrån det mänskliga behovet konstruerade religion? Jo, det består däri, att *människan till och med i själva gudsförhållandet gör gällande sig själv som tillvarons medelpunkt*. Gud degraderas till medel för människans tillfredsställelse. I allmänhet hade man inte inom kyrkan sett det betänkliga i detta, eller man hade trott sig kunna avhjälpa det på sublimeringens väg. Gud är ju inte bara ett gott vid sidan av andra goda ting; han är det högsta goda, som kan tillfredsställa vårt djupaste behov. Och så menade man, att allt var gott och väl, bara man riktade sitt begär på Gud och icke på de timliga tingen.

Luther med sitt vid Nya testamentet och särskilt vid Paulus skolade sinne upptäcker genast det tvetydiga i den på denna grundval byggande fromheten. Med skakande allvar riktar han sin gensaga mot hela denna fromhetsart: »Också i himmelen söka de endast sitt eget», säger han. Av Augustinus hade den katolska kyrkan lärt, att synden egentligen består däri, att människan går där nedböjd mot jorden — »curvatus», som Augustinus uttrycker det — nedböjd till jorden, sysslade med dess låga angelägenheter, då hon enligt Guds vilja skulle gå upprätt, med sitt begär riktat mot de himmelska förmånerna. Javäl, säger Luther, människans synd består däri, att hon i allting är böjd och krökt, men inte däri, att hon är böjd mot jorden, inte däri att hon intresserar sig för dess angelägenheter, ty det skall hon göra enligt Guds vilja; det är Gud som satt henne här på jorden till att verka, det är här hon skall utföra hans tjänst; det är inte meningen, att hon skall fly från sina jordiska uppgifter. Synden består däri, att människan är böjd och krökt, men i en helt annan mening, att hon är själviskt inkrökt i sig själv, »incurvatus in se», som Luther fyndigt och karakteristiskt korrigerar Augustinus' uttryck. Guds vilja är att vi skall handla, icke inkrökt, utan rakt fram, i kärlek till Gud och kärlek till nästan. Om kärleken heter det i Skriften: »den söker icke sitt». Att människan i allting blott söker sitt eget, det är just uttrycket för hennes synd, för hennes fördärv. Men hur stort är då inte fördärvet, när det om det, varigenom människan menar sig alldeles särskilt uppfylla Guds vilja och tjäna honom, måste sägas: »också i himmelen söka de endast sitt eget». Den falska gudskyrdan är dubbel synd.

Och när man då från katolsk sida sökte förbättra situationen genom att svara: det är inte meningen att Gud skall vara människans tjänare, utan det är människan som genom sina gärningar och sin laguppfyllelse har att tjäna Gud och därigenom förvärva sig salighet, så genmäler Luther, att detta blott gör saken värre. Ty det betyder ju, att människan gör sig själv till sin frälsare och tillskriver sig det som måste vara Guds gärning. Detta är det andra sättet varpå man kan ställa sig själv i centrum, när man vill frälsa sig själv genom sina egna gärningar eller tror på sin egen förträffliga beskaffenhet i stället för att tro på Gud och på hans gärning genom Kristus. Att komma med egen förtjänst inför Gud är dubbel synd. Ty först och främst är våra gärningar, även de bästa, alltid befläckade med synd. Väl märker vi det inte, när vi bara mäter

oss med den borgerliga rättfärdighetens måttstock och lämnar Gud ur räkningen. I borgerligt hänseende kan vi naturligtvis vara rättfärdiga och ostraffliga. Men ställda inför Guds rättfärdighet måste det gå upp för var och en, att talet om förtjänst inte är något annat än hädelse. Den som inför Gud åberopar egen förtjänst, »gör Gud till en krämare», som ger sin salighet i utbyte mot människans gärningar och prestationer. Det är att på ett förtäckt sätt vilja störta Gud från tronen och själv inta hans plats och tillskriva människan det som endast tillkommer Gud.

På denna nya basis har nu nästan alla de kristna grundbegreppen fått en ny innebörd för Luther, eller rättare sagt, de har återfått sin urkristna innebörd, som under tidernas lopp hade gått förlorad. Se t. ex. på *syndbegreppet*. Syndbegreppet hade för medeltidskyrkan fått en rätt moralistisk färgning — såsom det för övrigt har än i dag för den populära uppfattningen. När Nya testamentet talar om synd, anlägger det ett långt väldigare perspektiv än det snävt moraliska. Synd är inte bara denna lilla moralistiska angelägenhet, att människan begår ett moraliskt felsteg. Synden är för Nya testamentet en *makt*, som slagit mänskligheten under sig och under vilken den från Gud bortvända världen trälar. Synden är inte något som jag har valt och som jag därför när som helst med ett nytt och bättre val kan göra mig fri ifrån, utan den är en makt, som utövar sitt herravälde över vårt släkte och driver det mot dess fördärv. Det är en syn på människosläktet, vars realism vi under de sista tidernas händelser lärt oss att bättre förstå. Men nu — säger evangelium — har Gud genom Kristus skänkt vårt släkte en ny begynnelse. I tillhörigheten till honom blir syndens övermakt bruten, och detta har endast Gud kunnat skänka; vi kan aldrig åt oss skapa detta nya läge. Här ställer sig nu Luther helt och hållet på Nya testamentets grundval. Han är moralismens svurne motståndare. Rättfärdig, »rätt» inför Gud är inte den, som kommer med sina moralistiska prestationer, utan den som i tron mottar Guds gåva i Kristus. Detta är innebörden i Luthers lära om »rättfärdiggörelsen genom tron allena». Endast så får Gud den honom tillkommande äran och får behålla sin plats såsom den som skänker allt.

Men om Gud verkligen får stå i centrum för vårt liv, så för detta också med sig en helt och hållet ny syn även på det timliga livet och dess förhållanden. Icke blott i de andliga sysselsättningarna har vi att tjäna Gud. Hela livet skall vara en tjänst åt honom. Därför får den jordiska

kallelsen en central ställning inom den evangeliska kristendomen. Reformationen har lärt oss »att denna jord, och icke blott himlen är Guds», med alla de konsekvenser som detta för med sig.

För 400 år sedan hade Luther trängt fram till den principiella lösningen på religionens djupaste problematik. Men det gick också nu på samma sätt som det hade gått en gång förut. Lösningen hade nämligen blivit given en gång tidigare: i Nya testamentet och genom den «Guds gärning varom detta bär vittne. »*Alltsammans kommer från Gud*» — så hade Paulus sagt, så hade hela Nya testamentet vittnat. Men detta var mer än vad den egocentriska religiositeten kunde tillägna sig. Även om den inte direkt säger: allt kommer från mig själv, så kan den dock icke fullt instämma i att *allt*, verkligen restlöst *allt*, kommer från «Gud. Den försökte en kompromiss, där åtminstone ett andra centrum reserverades åt människan vid sidan av Gud. Det var detta som skedde inom den katolska kristendomsformen, och det var häremot, som Luther reste sin gensaga.

Men också nu var saken för stor för att kunna mottas och kompromisslöst tillägnas. När den egocentriskt inställda människan får tag i ordet om *tron*, så omformar hon också detta genast till en prestation från hennes sida: det är inte gärningar som krävas av mig, utan det är tro, menar hon. Och så förvandlas ordet om *tron* till sin raka motsats, till en ny form av gärningsrättfärdighet: jag *slipper* att prestera gärningar, men jag *skall* prestera tro. Och så behåller i alla fall det egna jaget medelpunktsställningen. *Tron*, som var Luthers huvudord, håller man alltjämt fast vid, men innebörden blir en annan. Av *tron* blir en »lära», eller av *tron* blir »stortron», som i vårt land en gång för länge sedan Jesper Svedberg så ivrigt bekämpade. Och så avlöstes ortodoxien av pietismen med dess moralism och av upplysningstiden med dess nya form av moralism. Men även om dessa åskådningar sedermera förträngts av andra, så har dock i alla skiften det egna jaget vetat att hävda sin medelpunktsställning i religionen. Luther är icke distanserad genom den följande utvecklingen. Hans djupa grepp på religionens och kristendomens grundfråga väntar alltjämt på att bli fullt uppfattat och helt genomfört. Det är detta som gör, att Luther ännu 400 år efter sin död verkar såsom en mitt i nutiden aktuell gestalt.

STATEN OCH MÄNNISKAN

AV BISKOP GUSTAF AULÉN, STRÄNGNÄS

I drygt tre år satt Eivind Berggrav inspärrad och bevakad i sin sportstuga i Asker, ett par mil utanför Oslo. Visserligen lyckades det honom att i någon mån uppehålla kontakten med vad som under dessa ockupationsår hände i Norge. Men från aktivt deltagande i Norges och den norska kyrkans kamp var han avkopplad. På tvångsinterneringens tid kan man emellertid tillämpa det gamla ordstävets: intet ont som icke har något gott med sig. Resultatet av Berggravs intensiva arbete under dessa år har nu kommit i dagen. Han hade inte väl sluppit ut från sitt fängelse, förrän han publicerade den ena boken efter den andra. Tre av dessa ha nu utkommit på svenska: *Folkdomen över förrädarna*, *Klar kamp* samt *Staten och människan*. En fjärde bok har utgivits i Norge med titel: *Kirkens ordning i Norge*.

I *Folkdomen över förrädarna* upptar Berggrav det oerhört svåra problemet om behandlingen av quislingarna i Norge. Det är en skrift, som vänder sig mot hämndkänslor och naken vedergällning och som kräver en rättsprocedur, vilken förtjänar detta namn. När Berggrav därvid närmast ställer sig avvisande gentemot införande och tillämpning av dödsstraff, blev han icke bönhörd. Men bönhörd blev han däremot i hög grad genom den höga standard, som präglat den norska uppgörelsen med förrädarna och som säkerligen kommer att prägla den också i fortsättningen.

Klar kamp innehåller en på grundval av dagboksanteckningar vilande högdramatisk framställning av Berggravs upplevelser under den första ockupationstiden. Skildringen går fram till början av år 1941 och avslutas med det berömda herdabrev, som de norska biskoparna utfärdade, sedan Högsta domstolens medlemmar tvingats att nedlägga sina ämbeten, och som utgjorde inledningsakten till den senare kyrkokampen. Den norska kyrkans upplevelser under ockupationsåren aktualiserade frågan om en revision av kyrkoordningen. Berggrav meddelar i förordet, att boken

Kirkens ordning i Norge skrivits under sommaren 1943 som ett »diskussionsgrunnlag» och att den syftar till »en inre frigörelse av kyrkan, när vi vänder tillbaka till vår gamla norska, fria stat». Avsikten är ingalunda att upplösa förbindelsen mellan kyrka och stat, men väl att klarlägga den frihet, som kyrkan måste äga och som bör stärkas även genom vissa organisationsåtgärder. Boken har sitt stora intresse, icke bara genom de förslag som framlägges, utan också och icke mindre genom den grundsyn som bär upp det hela.

Berggravs störst upplagda och mest omfattande arbete från interneringstiden är emellertid *Staten og mennesket*, ett friskt, oförskräckt och uppslagrikt inlägg i nutidens mest brännande frågor. Det är blott alltför naturligt att ämnet måste locka honom, ja att det rentav måste tvinga sig på honom. Att ge sig i kast med ett ämne av detta slag är ett djärvt företag. Ingen kan vara fackman på alla de livs- och forskningsområden, som här anmäler sig till beaktande. Men därför är det blott så mycket mera tacknämligt, att saken behandlas från olika utgångs- och orienteringspunkter, icke bara t. ex. från yrkespolitikens. Det vore ansvarslost, om kyrkans och teologiens män underlåte att vara med och draga sitt strå till stacken.

De förhållanden, under vilka boken kommit till, har givetvis inneburit stora svårigheter, icke minst när det gällt anskaffandet av nödig litteratur. »Arbetet måste», skriver förf., »försiggå i hemlighet och under ständig risk för husundersökning och konfiskation — stor tack til dem som listet inn illegale böcker och blad». I betraktande av dessa omständigheter måste man förvåna sig över att boken innehåller ett så rikhaltigt stoff som den gör. Även om ett och annat skulle vara att invända mot de historisk-kritiska överblickarna, så uppväges detta mer än väl av den klarsyn, som skärpts därigenom att författaren stod mitt uppe i ett av de svårast tänkbara politiska lägen. Den förtrogenhet med statslivets problem, som han vunnit genom de ingalunda avundsvärda personliga upplevelserna, har bidragit till att giva en sällsynt konkretion, pregnans och intensitet åt hans utredningar och uttalanden.

Ett av kapitlen bär överskriften: »Kan staten bli menneskelig»? *Staten og mennesket* är en bok om de risker, som är förbundna med det nutida statslivet. Den som upplevat en nazistisk ockupation har haft daglig erfarenhet av dessa »risker». Men även om det diaboliska elementet här

framträdde i all sin nakenhet och all sin styggelse, så är Berggravs bok ingalunda bara en uppgörelse med nazismen. Riskerna är icke begränsade till denna form av totalitär statsmakt. De finns överallt — också hos demokratiska stater. Också där finns det totalitära tendenser. Och framför allt: risken ligger i den amoraliska inställning, som är karakteristisk för senare tiders statsliv, även om den aldrig så mycket söker dölja sig bakom moraliskt camouflage. Berggrav betraktar »de nyaste machiavelisterna av 1940» såsom avslöjarna av de krafter, som hela tiden lekt bakom masken. Den självhärliga statstanken utan moral och samvete hade här bragts till mognad. »Blir det statskamufslasjens endelikt? Neppes — hvis vi ikke river alle masker av og ser selve det grinende statsansikt som i *alle* statsformer mer eller mindre har vært det egentlige. Hvis ikke dette skjer, vil vi bare komme til å korse oss i forferdelse over *den* masken som *vi* har fått gjennomskue, og går så videre og lar staten anlegge en ny. Der fins autoritære og der fins demokratiske masker og ideologier. Det er ikke forkledningen, kamufslasjen og dobbeltspillet som er *årsak* — de er bare sekundære følger av den dype *konflikt* som statens eget hedenske vesen i nyere tid har ført inn i folkenes liv» (sid. 29 f.).

Det finns gott om skarp kritik i boken om Staten og mennesket. Men det är minst av allt en negativ bok. Den stannar icke vid kritiken. All dess strävan är positivt inriktad. Den går ut på att uppspara de möjligheter, som kan finnas för att övervinna eller i varje fall begränsa de demoniska krafter, som är verksamma i det nutida statslivet. Den brännande frågan är: »Kan staten bli mänsklig». Det som gör den »omänsklig», »demonisk» är statens tendens att vilja tillskansa sig en absolut suveränitet inom alla livsområden, alltså de totalitära tendenserna. Det faller icke Berggrav in att vilja inskränka statens makt till det minsta möjliga. Staten skall ha den suveränitet, som är nödvändig för att den skall kunna fylla sina funktioner — författaren talar i detta sammanhang gärna om »myndighet» såsom ett mera expressivt ord för vad saken gäller. »Makt er surrogat. Det egentlige er myndighet.»

En huvudfråga blir då: »kan vi sørge for at staten beholder sin *nödvendige* suverenitet uten at den behöver å være allmakt»? Det svar som boken ger i olika kapitel hör till dess mest intressanta och mest levande innehåll. Här kan blott ges en och annan antydning. Den eftersökta begränsningen av statens suveränitet kan icke knytas till några enbart

materiella intressen. Icke heller räcker det med att bara hänvisa til. att statens myndighet »hviler i folket». Denna traditionella demokratiska formel kan endast ha någonting att säga om begränsningen under den förutsättningen att folket har en reservoar av »själens grundkrafter», som maktdemonien icke kan få bukt med.

Det avgörande blir om man erkänner förpliktelser, som ligger över det mekaniska och det immanent humana. Berggrav sammanfattar sin huvudtanke i följande satser: »Å hevde at makten er et i menneskelivet ustyrlig fenomen som en bare har å føye seg etter, svarer ikke til det faktiske i menneskets situation. Den makt en aldrig så suverene stat kan ha i det fysiske, kan ikke rokke ved den kjendsgjerning at det eksisterer krefter og verdier av immateriell art som mennesket til syvende og sist respekterer høyere enn alt annet. Friheten og retten og demokratiet kan ikke beholde liv hvis det ikke er noe som gir frihet og rett. All mulighet for å »menneskeligjøre» staten vil derfor anhegne av om staten på samme måte som menneskene kan bringes til å respektere disse verdier. De ligger ikke innenfor statens suverenitetsområde. Staten kan undertrykke dess *fremtreden*, men ikke kvele dess rot. Statens *nödvendige* suverenitet kan ikke bero på at den *mestrer det som ligger utenfor dens mulighet*. Tvert imot må suvereniteten bli mere sann og sunn ved at den befris for en slik usannhet» (sid. 63 f.).

Från denna utgångspunkt undersöker Berggrav betydelsen av de »livsgrupper», de transpolitiska myndighetskällor, som utgöres av religionen, moralen, vetenskapen och rätten. Staten måste »hålla kanalerna öppna» för den transpolitiska myndighet, som dessa makter representera. Vad boken har att säga om dessa ting är som en frihetens höga visa. Endast genom att respektera de myndighetskällor, som människolivet har, kan staten upprätthålla den myndighet, som den behöver och som är statskonstens högsta angelägenhet. Utan annan myndighet än maktens går det stadigt utför. »Men ingen bör tenke på å *beröve* staten myndighet. Staten likner skipperen på en fullrigger. Han har roret i sin hand, ikke vinen. Han bestemmer over seilene, men ikke over den makt som fyller dem til framdrift eller forlis, alt etter som de blir riktig eller forkjært satt.»

Det säger sig självt att i en bok av detta slag frågan om rätten skall bli det centrum, kring vilket det hela kretsar. De historisk-kritiska översiktterna tar sin utgångspunkt hos Machiavelli och belyser sedan hur rätten

icke minst under senare tid alltmera uppluckrats och relativiserats. Rätten upphör att vara »något heligt». En nutida rättsfilosofi har bidragit till detta resultat och har, säger författaren, därmed i själva verket fungerat som »Hitlers profet». »När det ikke eksisterer noe hellig forpliktende *over* staten, når det moralsk-rettslige gjøres servilt, og det fysisk-materia-listiske blir suverent, da kommer det totalitäre og det tvangsregjerende av seg selv.» Ju mer staten hyllar »makt- og intresseretten», desto mer tömmer den ut kraften i folkets spontana rättsmedvetande. »Det er ikke 'sterkere statsmakt' vi trenger, men sterkere rett. Ikke sterkere makt-rett, men dypere respekt for retten som noe majestetisk.»

Rättens renässans är ett huvudvillkor för att vägen skall kunna gå framåt mot ett bättre sakernas tillstånd. Vad detta innebär och vilka möjligheter som här finns utvecklar Berggrav konkret och realistiskt såväl med tanke på inrikes förhållanden som med avseende på den mellanfolkliga sammanlevnaden. Till de mest intressanta partierna i boken hör det kapitel, som bär överskriften: Tror noen at statene seg imillom —? När det gäller de internationella förhållandena är det nödvändigt att arbetet för en fastare gemenskap börjar där möjligheterna är störst, d. v. s icke på det egentligt politiska utan på de rättsligt-kulturella och de ekonomiska områdena. »Det synes som om en vitenskapelig, en religiös og en federativ-politisk interesse, sammen med de økonomiske interesser, skulle kunne møtes i gjenoprettelsen av et idealt myndighetsområde av *fellesmenschelig rett*.» »Retten, flankert av arbeidets, kulturens, vitenskapens, troens folk, må stå forrest ved tilblivelsen av en ny verdensstruktur.» Berggrav drar upp några konturer för det »retts- og arbeidssamband», som här möjligen skulle kunna förverkligas. Man kan, säger han, tänka sig ett »samband» bestående av fyra grupper såsom en utbyggnad av det som allaredan fanns före 1939: »1) De internationale domstoler, forbundet med et mellom-folkelig rettsinstitut og en lovgivende forsamling, 2) Det internationale arbeidsbyrå, selvstendig utbygd, men *inbygd* i rettssamfundet, 3) Folkesambandets humanitäre avdelning (de sosiale og hygieniske oppgaver), 4) Av det hittilværende institutt for intellektuelt samarbeid måtte det bli noe helt nytt: *det kulturelle og religiöse kontakt-samband*».

Mycket har hänt sedan Berggrav i juli 1944 avslutade sin bok. Men den har genom allt detta icke mist något av sin aktualitet, snarare tvärtom. Det kunde därför vara frestande att ge en mera detaljerad redogörelse för

bokens uppslag och överväganden. Då detta emellertid skulle föra alldeles för långt och då boken närmast är tänkt som ett diskussionsinlägg vill jag här inskränka mig till att dryfta ett par frågor, som dels rör den historisk-kritiska överblicken, dels det principiella rättsproblemet.

Vilka faktorer har medverkat i den utveckling, som lett till rättens uppluckring och staternas amoralitet? Det är, säger Berggrav, två linjer som vi här kan följa, båda utgående från renässansen: »suveränitetslinjen» och »sekulariseringslinjen». Vid olika tillfällen berör framställningen också den viktiga frågan om och i vilket avseende kyrkan och kristendomsuppfattningen kan ha, givetvis mot sin vilja, medverkat till den tragiska utvecklingen. Det är denna senare fråga jag nu skulle vilja ta upp till behandling.

Berggrav erinrar (sid. 41) om den tillgång, som den romerska medeltidskyrkan hade däri genom att den anknöt till »naturrätten». De protestantiska kyrkorna ville däremot icke bygga på naturrättens grund. De ville endast veta av »Guds lag, en biblisk uppenbarad lag». Med utgångspunkt härifrån skriver författaren: »Uten tvil har protestantismen et stort ansvar for den utvikling som kom, ikke fordi den ut fra sitt evangeliske syn lot naturretten fare, men fordi den ikke hade noe å sette isteden. Den overlot verden til seg selv». Närmare besked om hur Berggrav ser på protestantismens inställning får vi, då han (sid. 78 f.) framhåller att den protestantiska ortodoxien överbetonade arvsynden och hamnade i en pessimistisk uppfattning av människan, detta till skillnad från bibeln, som visserligen är »radikal nok hva det onde angår», men ändå alls icke hemfaller till pessimism. Det talas om »en forunderlig likhet» mellan Luthers och Machiavellis människosyn, mellan Luthers »extrema uttryck» om mänskligheten såsom en »massa perditionis» och Machiavellis tal om homo politicus såsom »pur malignitia». Enligt förf. är arvsyndsläran huvudorsaken till att reformationskyrkan ställde sig så avvisande till naturrätten. »I det hele gav ortodoxien, og senere også pietismen, slipp på politikken — den måtte få romstere for seg selv. Det ble ikke til det gode for reformationskirkene.»

Nu skall det ingalunda förnekas, att protestantismens ställning till statslivet mången gång karakteriserats av stor svaghet och passivitet. Detta gäller delvis också om den äldre protestantismen, och då i synnerhet om den tyska lutherdomen. Att den lutherska ortodoxien på andra håll kun-

nat utveckla en betydande kraft är å andra sidan ovedersägligt. Därpå finns goda exempel i Norden. Frågan är emellertid om benägenheten att överlämna världen åt sig själv och avstå från att taga befattning med »politiken» skall härledas från reformationens grundsyn eller om den har andra orsaker. I själva verket torde nog ett och annat frågetecken kunna sättas vid den ovan refererade framställningen.

I slutet av boken Staten og mennesket har Berggrav infört ett föredrag, som behandlar Luthers ställning till statslivet. Rubriken heter »Når kusken er gal — Luther om plikten til ulydighet». Här utvecklas med all skärpa och med stöd av karakteristiska Luthercitat, att Luther ingalunda var sinnad att utan vidare låta statsmakten gå sin egen väg, att det tvärtom var kyrkans plikt att tala med klara ord i överensstämmelse med vad Guds lag krävde, när överheten svek sin plikt och i själva verket gick djävulens ärenden. Lydnaden för överheten hade sin bestämda gräns. Allt detta är otvivelaktigt riktigt, och det visar att »arvsyndsläran» och Luthers förmenta »pessimistiska» bedömande av människan ingalunda tvingat honom att intaga endast en passiv hållning till statsmakten. Det mest diskutabla i den Berggravska framställningen torde vara den roll, som där tilldelas arvsyndsläran. Det är till en början helt visst, att det icke föreligger någon »förunderlig likhet» mellan Luthers och Machiavellis bedömande av människan. Machiavellis bedömande är ett utslag av ohöjlt människoförakt. Luthers position är här i själva verket, trots den skenbara likheten, så olik Machiavellis som möjligt. Det är icke människoföraktet som talar i hans stränga ord. Vilken betydelse har då arvsyndsläran och »pessimismen»? Ingenting annat än att människan, när det gäller iustitia coram deo, är syndare, icke har något gott att komma med, ingen värdighet, som skulle kunna tillräknas henne såsom »förtjänst». Sedd från denna synpunkt är mänskligheten en »massa perditionis». Men helt annorlunda ligger saken till, när det gäller iustitia civilis. Det var varken Luthers eller ortodoxiens mening att förneka att människan här skulle kunna göra sådant som var gott, nyttigt och rättskaffens. Alltså, just när det gäller det »civila» livet, kan arvsyndsläran icke gärna ha tjänstgjort såsom någon slags spärr, vilken hindrade kyrkan att ställa krav på samhällslivet. Hur det nu än må förhålla sig med användandet av naturrättsbegreppet, så är det under alla omständigheter uppenbart, att såväl Luther som hela den äldre protestantismen betraktade Guds lag såsom en universellt för-

pliktande lag och icke tvekade att ställa också samhällslivet in under dess förpliktelse. Inom ortodoxien talade man härvid med förkärlek om »lagens första bruk». Lagens »andra bruk» bestod däri att lagen väckte till liv människans medvetande om synd. Genom dess »första bruk» gjordes lagens krav gällande i det mänskliga samhällslivet. Detta ställdes in under lagens välde och tuktan, lagen utövade sin makt att stävja det ondas framfart och att skapa ordning i den mänskliga sammanlevnaden. Den vakade över rättsordningens upprätthållande. Vill man efterforska den verkliga orsaken till att en passiv hållning till samhällslivets frågor så småningom växte fram inom protestantismen, så torde denna, principiellt sett, ligga däri att man inom de pietistiska strömningarna eliminerade »lagens första bruk» och helt koncentrerade sig på lagens uppgift att väcka syndmedvetandet till liv. I och med denna förskjutning medverkade kyrkan otvivelaktigt till den sekulariseringsprocess, som var i gång. Med denna inskränkning av lagens betydelse kommer uppenbarligen »världen» och livet i världen att betraktas såsom någonting profant, ett område som ligger utanför den religiösa horisonten.

Den andra fråga, som jag här vill beröra, gäller rättens grund. Avsikten är icke att kritisera, snarare att meditera något över saken i anknytning till en del uttalanden i boken.

Staten og mennesket omspänner snart sagt alla det mänskliga livets områden. Men den är först och främst en bok om rätten. »Retten må stå forrest ved tilblivelsen av en ny verdensstruktur» (sid. 106). »Retten må være suveren etter sitt vesen, ellers er den ikke lenger rett. Rettsfølelsen er et utslag av en anerkjennelse av disse høyere verdier, som vi uvilkårlig har å böje os for» (sid. 213). Skall internationell rätt bli myndighetsskapande, »må det være retten i sin majestet som blir anerkjent, den rett som på sitt område er summa potestas» (sid. 98). »I dag fremtrer uretten som en veldig faktor. *Den* reiser kravet om rett» (sid. 106). Inför den tragiska utvecklingen på rättens område frågar Berggrav: »Hva er det altså staten har brutt med, hva er det retten har tapt?» Svaret blir: »Det er altfor selvfølgelig å svare at det er »Gud». Ser vi tilbake på rettens utvikling, så er nok dette sant. Men for at det skal bli klart hva det betyr, må vi se det på bredere basis. Det er *fundamentene* som er blitt borte. Det finnes ikke lenger *hold*.»

Vi minns från det föregående att Berggrav hos reformatorerna och de

protestantiska teologerna efterlyste en ersättning för den Lex naturae, som gått förlorad eller höll på att gå förlorad. Naturrätten hade betraktats som en allmängiltig rättsgrund. Den försvann ju icke med reformationen. Hos Grotius bildar den, såsom Berggrav framhåller, utgångspunkten för hans tal om en jus gentium. Tankar från det naturrättsliga betraktelsesättet har sedan gått igen mångenstädes, icke minst i den berömda amerikanska deklARATIONEN om »de mänskliga rättigheterna». I olika sammanhang diskuterar Berggrav teorien om dessa mänskliga rättigheter. Vi kan finna både positiva och kritiska uttalanden härom. När han utreder statens förhållande till de olika »livsgrupper», som är frihetens bärare, talar han om dessa såsom »menneskerettighetenes pionärer». »Staten skal sørge for at menneskerettighetene får full mulighet til utfoldelse» (sid. 142 f.). Samtidigt understryker han emellertid, att dessa mänskliga rättigheter icke är någon konstant och oföränderlig storhet. Det är här fråga om praktiska angelägenheter. »Noen glir bort, andre gror fram etter som situasjonene skifter.» I det kapitel, som bär överskriften »gjensidighet» och som framhåller gjensidigheten såsom någonting för samfundslivet väsentligt, blir kritiken mera ingående. Det talas om de oförlikneliga manifesten om de »mänskliga rättigheterna» från 1776 och 1789. »Men det ligger i selve ordet at det bare var den ene forutsetning for gjensidighet som ble fremhevet: enernes rett og krav. Slik har det ofte vært. Folk tenker at pliktene, dem *har* vi, rett må vi sikre oss.» »I rettighetskravene ligger alltid misstenksomheten på lur. Dette krav har tært på demokratiets livsevne, bortsett fra at denne styreform aldeles ikke for alvor realiserte gjensidigheten som sin ledende tanke. . . . Når plikten svekkes og kravsomheten stiger, får maktdemonien en sjanse» (sid. 76). Vad Berggrav här mera i förbigående säger torde ha en betydelse som går vida utöver det sammanhang, i vilket kritiken är inställd. Det är en vanskelig sak att bygga rätten på vissa fixerade rättigheter, både därför att det då blir mera fråga om krav som människorna ställer än om rätt, och därför att »rättigheterna» alltid är mer eller mindre beroende av de skiftande situationerna. Utan att på något sätt undervärdera den betydelse, som frågan om »rättigheterna» har på sin plats och i sitt sammanhang, må det hävdas att rättsmedvetandet och rätten snarare har sin grund i ett *krav som ställes på människorna* än i ett rättighetskrav som människorna ställer. Endast därigenom torde en relativisering och uppluckring av rätten kunna und-

vikas. Det är nämligen här fråga om ett universellt krav, som i lika hög grad gäller den enskilde och samfundslivet, den enskilde i hans förhållande till samfundslivet och samfundslivet i dess förhållande till den enskilde.

Men jag återgår till den detroniserade naturrätten och frågan om en ersättning för denna. *Lex naturae* kommer svårligen att åter bestiga någon tron i rättens värld. Även om den rättsfilosofiska kritiken här skulle ha lämnat några möjligheter kvar, har dessa i varje fall tillintetgjorts av nazismen. Nazismen pretenderade mitt i all sin ohyggliga framfart att äga sin egen rätt, en rätt byggd på Blut und Rasse, alltså i eminent mening en naturrätt. Den åskådningsundervisning, som »herrefolkets rätt» givit oss har gjort oss för alla tider immuna mot att söka rättsfrågans lösning på naturrättens grund. När naturrätten här använts till att sanktionera rättsupplösning och rättskränkning, har den därmed definitivt komprometterats.

Nu är det emellertid uppenbart, att den katastrof för rättens sak som vårt släkte upplevat framkallat en storm av indignation, ett intensivt motstånd gentemot rättskränkningarna och rättens förfall. Rättsmedvetandet reste sig i denna rättens kris till försvar för rättens kränkta majestät, till kamp mot rättens förfall. Kampen fördes såväl utifrån kristna som utifrån mera allmänt humana synpunkter. När rättsmedvetandet härmed framträdde såsom ett kämpande rättsmedvetande, återspeglar detta i själva verket rättsmedvetandets faktiska villkor i vår värld. Det kunde icke bygga på rent rationella överväganden, icke på någon förment allmängiltig naturrätt. Kampen uppbars av en tro på rättens majestät i motsättning till den relativiserande rättsupplösningen, och den fördes både på det intellektuella och det politiska planet. Vad det sistnämnda planet beträffar ägde den uppenbarligen storpolitisk betydelse.

När en författare talat om förnekelsen av rättstanken såsom ett av tidens mest framträdande drag, skriver Berggrav härom följande ord: »Det som ikke synes, kan likevel være. Det som bor i folkene, har lite fått komme til orde, fordi regjeringer og presse har overdøvet den dypere folkstemme. En tro på *rettens hellighet* har utvilsomt sterkere makt hos folkene enn hos verdens statsjurister. For resten kan man også gjøre jurister urett. Fordi om det er noen av dem som preger en moteretning, og disse blir de som debatteres og er »oppe», så kan det være — og *er det* — i

dommernes dype ledd, og hos en stor skare jurister med respekt for sitt fag, også i dag mange som *tror* på retten. Det er unödig å diskutere i hvilken utstrekning en slik tro faktisk finnes. Man har i ethvert tilfelle ikke annet å gjøre enn å bygge *på den*. Nasjonenes representanter må gi et samlet uttrykk for rettens absolutheit. Om det skjer på religiöst eller sociologisk grunnlag, er ikke egentlig hovedsaken. Det vil nemlig i alle fall bli de folk som i alvor anerkjenner noe *over* menneskene, som kommer til å bli bærere også av troen på retten. Så meget tör anses klart, at det i menneskesinnet eksisterer et *perspektiv bestemt av rettsidealet*.» Med anknytning till detta uttalande vill vi fastställa 1) att själva rättskategorien såsom innebärande en åtskillnad mellan rätt och orätt är ofrånkomlig, 2) att rättsmedvetandets kamp förutsätter en tro på rättens majestät (dess »hellighet»), 3) att denna tro kan bygga såväl på religiös (kristen) som på sociologisk (den mer eller mindre sekulariserade humanitetens) grundval.

Så ställs vi till sist inför frågan om kristendomens förhållande till rätten. Det är tydligt att det för kristendomen aldrig kan bli tal om någon rättens relativisering. Från kristen synpunkt har rätten sin fasta och orubbliga grundval i det krav, som Guds Lag ställer, det krav på omsorg om nästan, som lika mycket riktar sig till den enskilde som till samfundslivet i dess helhet. Kristendom och kyrka har därmed en förpliktelse inför rätten, som under inga omständigheter får svikas. Kristendomen har visserligen intet monopol på att föra rättens talan, och den har icke heller någon anledning att eftersträva något sådant. Ännu mindre kan kristendomen göra gällande, att inga andra än de medvetet kristna skulle kunna gå rättens ärenden. Men Kristi kyrka har, som sagt, en ovillkorlig förpliktelse att hävda rättens majestät och att därmed stärka, härda och rena rättsmedvetandet. Även om andra grundvalar för den suveräna rätten skulle svikta, står den grundval, på vilken kyrkan här bygger — Guds orubbliga vilja — oåterkalleligen fast.

I detta sammanhang blir frågan om en ersättning för den förlorade naturrätten aktuell. Det kan icke förnekas, att teologiens tolkning av lagen icke sällan kännetecknats av en exklusivitet, som varit ägnad att förrycka och förtränga det universella perspektivet. Dylik exklusivitet måste övervinnas, och den övervinnas, så snart man gör allvar av att den lag, om vilken det här är fråga, är en skapelsens, en Skaparens lag. Men hur viktig den synpunkt är, som härmed antydes, är det minst lika viktigt,

i själva verket kanske ännu viktigare, att lagen inom den kristna förkunnelsen får — eller rättare sagt återfår — den ställning, som rätteligen tillkommer den. Det är obestridligt att protestantismen, alldeles särskilt från pietismens tid, haft en ödesdiger tendens att inskränka lagens betydelse. Det ligger i denna tid makt uppå, att vi icke undanskymma den del av lagens gärning, som våra fäder kallade »lagens första bruk», utan i stället hävda denna i all dess fullhet och mäktighet. Detta är den första och grundläggande förutsättningen för att kristendomens och kyrkans förhållande till samhällslivet skall kunna bli vad det borde och måste bli.

DEN SENGREKISKA RELIGIONENS PSYKOLOGISKA BAKGRUND

AV PROFESSOR MARTIN P:N NILSSON, LUND

Den mest djupgående revolution i mänsklighetens andliga liv, som historiens gång medfört, är den antika hedendomens fall och kristendomens seger. Ty det betydde icke blott ett religionsskifte utan också slutet på en gammal, stor och högt utvecklad kulturepok och början till en ny, grundligt olika kultur, en ny världs- och livsåskådning, som blev härskande över människornas sinnen. Problemet är rikt, oerhört mångskiftande och invecklat, och den som söker lösa det efter en formel, skär av de finare rottågor, ur vilka omvandlingen hämtat näring. Redan för en mansålder sedan och tidigare kom man till den riktiga insikten, att saken ej ligger så enkelt till som en strid mellan den klassiska hellenismen och den nya kristendomen. Antikens hedniska religion undergick under senantiken en så djupgripande omvandling, att den mera skiljer sig från Greklands klassiska religion än från den religion, med vilken den kämpade om herraväldet över människornas hjärtan och själar. Den synkretism, den blandning av religiösa idéer, som är utmärkande för senantiken, omsluter såväl hedendom som kristendom. Sedan förra århundradets slut har den varit föremål för ett livligt och intresserat forskningsarbete, varav ekot trängt ut även till vidare kretsar. Dess slutresultat, vilket ännu icke är bokfört, bör vara en framställning av den andliga och religiösa miljö, vilken andas barn såväl senhedendomen som kristendomen äro. Vad jag har att säga här gäller emellertid blott den sengrekiska hedendomen och

Föredrag vid Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund årshögtid den 25 september 1945. Ämnet behandlas ingående i den andra delen av min *Geschichte der griechischen Religion*, som är under förberedelse. För vetenskapens dekadens och kraftläran se A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, 1944.

dessutom dess mest särpräglade form, men det har även en viss betydelse för uppfattningen av kristendomens ställning till sin tid.

Den ivrigt bedrivna utforskningen av den senantika synkretismen har huvudsakligen sysselsatt sig med läror och idéer, och endast i allmänna ordalag och i förbigående vidrört den gromark, ur vilken idéer och läror växt upp. Men denna är det viktigaste och det avgörande. Ty om dessa idéer och läror ej funnit en gynnsam och fruktbar jordmån, hade de försvunat. Man finner deras ursprung i orienten. Även under århundradena före perserkrigen utgöto sig orientaliska inflytanden i en mäktig ström över grekerna, de upptogo dem, men de sovrade dem och omarbetade dem i grekisk anda. Varför inträffade motsatsen under senantiken? Varför orientaliserades den grekiska världen då allt mer särskilt i religiöst avseende? Det finns en omvändelse icke blott av den enskilde utan av mänskligheten; en sådan ägde rum under senantiken, en omvändelse från rationalism till mystisk och ockultistisk tro. Problemet är att finna grunderna till denna omvändelse. Det saknas ingalunda medel att rycka detta problem in på livet; för senantikens religiösa erfarenhet i den mening, som William James tillägger ordet i en berömd bok, föreligger ett rikt material i talrika skrifter. Problemet grundläggande vikt är så stor, att det förtjänar att upptagas till behandling och belysas.

Den som känner den latinska litteraturen från kejsartidens början, vet, att trots blomstringen en känsla av trötthet smög sig över den antika världen. Man hade blivit trött på att söka och forska och satte vetenskapen tillbaka för strävan efter ett riktigt och lyckligt liv. I vår tid har vetenskapen framställts som motståndare till religionen, ägnad att upplösa den. Så var det under senare delen av Greklands klassiska tid, dock är det riktigare att använda ordet rationalism än vetenskap; sofisterna bekämpade tron på gudarna med rationalistiska argument. Grekerna ha lagt grunden till vetenskapen och gjort beundransvärda upptäckter från Thales till Aristarchos från Samos, men den grekiska vetenskapen hade en inneboende svaghet. Den bestod huvudsakligen i logiskt tänkande, som utgående från enstaka, ej sällan otillräckliga iakttagelser uppställde allmänna lagar. Ej utan skäl har man förevidt den, att den saknade experimentet, som är den moderna vetenskapens livsnerv; åtminstone användes det i allt för obetydlig mån. Det är karakteristiskt, att antiken hann längst i den vetenskap, som endast beror på iakttagelser och utesluter experimen-

tet, astronomin. Då erfarenhetsmaterialet ej förmerades, malde tanke-
kvarnen tom, och samtidigt framträdde en böjelse för det sensationella
och underbara, som framkallat en egen litteraturart, paradoxografien.
Under den äldre kejsartiden var läget det, att vetenskapen icke fram-
bragte nya resultat, filosoferna tvistade om de hävdvunna skolfrågorna;
ingenstädes fann man en ledning. Man greps av begär efter auktoritet,
efter tro. Med en invand vördnad för ålderns rätt sökte man auktoriteten
i forntidens skrifter, eller också fann man den i den gudomliga uppen-
barelsen. Därför skattade man orientens uråldriga traditionella vishet
högt i motsats till grekernas lust att finna på nyheter. Den grekiska
rationalismen förtärde sig själv liksom en eld, som slocknar av brist på
brännämnen. Medan vetenskapen ändade i ofruktbara ordstrider och själ-
lösa kompilationer, fick den religiösa trosvilligheten ny livskraft.

Omslaget inträdde redan i mitten av den hellenistiska tiden, omkring
200 f. Kr., då de hellenistiska staternas yttre vanmakt och inre förfall blevo
uppenbara och blandningen mellan grekerna och de orientaliska folk,
bland vilka de levde, redan fortskridit långt. Grekerna hade lärt känna
orientens föreställningar och visdom, men de förmådde icke mera som i
äldre tid att pröva och sovra dem utan nöjde sig med att enligt tidens
förhärskande böjelse bearbeta och utbygga dem systematiskt. Vid denna
tid konstruerades astrologiens system på babylonisk grundval med hjälp
av grekisk vetenskap. Vid samma tid levde Bolos från Mendes, som gav
kraftbegreppet den ockultistiska vändning, som behärskade senantiken.
Föreställningen om kraften hade upptagits av vetenskapen, t. ex. som för-
klaring av magnetstenens förmåga att draga järn till sig, och blev allmän;
man behöver blott nämna stjärnornas krafter, som bestämmande inverka
på jordelivet. Då antiken ej som modern vetenskap kunde karakterisera
och mäta olika krafter, fick kraften lätt en bismak av det hemlighets-
fulla och underbara, den blev ockultistisk. Denna föreställning om ockulta
krafter gav ett sken av berättigande åt magi och trolldom; i själva verket
återvände senantiken till en primitiv kraftföreställning.

Religionen gjorde vetenskapen sig underdånig. Senantikens så kallade
vetenskap är spekulativ och mystisk och åberopar sig på uppenbarelsen
och umgänge med den övernaturliga världen. Men den har liksom magien
alltid ett praktiskt syfte, den söker icke för sökandets skull. Grund-
åskådningen var föreställningen om sympati eller antipati mellan vissa

ting, växter, djur, vilken i sin ordning beror på kraftföreställningen. De analogier, med vilka den grekiska rationalismen arbetat, sköto upp som vildskott i mystikens drivhus. Det fanns ej längre någon skillnad mellan religion och vetenskap, båda berodde på gudomlig uppenbarelse; religionen hade uppslukat vetenskapen.

I stället för sökandet och forskandet trädde tron och uppenbarelsen. Därför tilltogo övertro, vidskepelse och trolldomstro i förfärande grad, de legitimerades av läran om den ockulta kraften. I orienten hade den gamla tron och vetenskapens förbindelse med religionen ej blivit bruten. Grekerna hade alltid beundrat österlandets visdom och nu förstärktes denna beundran på ett ödesdigert sätt. I orienten fann man den gamla obrutna traditionen och mycket underbart. Därför återopade man orientens visdom och utgav skrifter under namnen på orientens vise män, Zoroaster, Ostanes m. fl., även Hermes Trismegistos skall räknas till denna rad. Dessa namn voro en rekommendation för de skrifter, som buro dem.

Så blev vetenskapen i Grekland vad den alltid varit i orienten, ett annex till religionen. Denna omvandling är innerligt förbunden med den religiösa omvandlingen. För att bättre förstå senantikens religiösa erfarenhet är en jämförelse med liknande företeelser i andra tider, även vår egen, tjänlig. Den rör sig på mystikens och ockultismens fält, dess teologi är teosofien, vilken alltid följer ockultismen som dess teoretiska skugga.

Sådan som den senantika religionen framträder i mysterierna, hermetismen och gnosticismen och når sin höjdpunkt i den nyplatoniska teurgien, har den framvuxit ur samma jordmån som ockultismen, spiritismen och teosofien i vår tid. I denna väckte denna rörelse mycket uppseende, men sysslade uteslutande med livet efter detta och andevärlden, var begränsad till vissa kretsar och sinade bort med tiden. Motsvarande strömning i senantiken var mycket mera utbredd, vände sig till gudar och daimoner och samlade hedendomens sista krafter till försvar mot den segerrikt framträngande kristendomen. Denna andliga bakgrund för senantikens religiositet är mycket viktigare än frågan, varifrån de religiösa lärorna härstamma, en fråga som ej alltid kan besvaras med visshet. I vår tid var den spiritistiska och ockultistiska rörelsen en europeisk företeelse, som med förkärlek återopade indisk vishet och framställde mahatmorna som ouppnådda förebilder, senantikens teosofier återopade likaså orientalisk vishet och orientens vise män. Om marken

då ej varit beredd, hade denna rörelse ej vuxit så kraftigt; marken hade blivit beredd genom den allmänna omvändelsen, längtan efter tro. Gamla frön, som inkapslats under den rationalistiska torkan, sköto nya skott, från orienten kommo andra element, som upptogos och utvecklades vidare.

Mystiker ha funnits och finnas i alla tider och i alla religioner. Utmärkande för dem är den högre upplysningen, strävan att förena sig med och uppgå i gudomen, *unio mystica*. Denna strävan yttrar sig på olika sätt. Ett är den stilla hänryckningen, den kontemplativa extasen, i vilken sinnesförmimmelserna svinna bort och människan känner sig höjd upp i en högre, gudomlig värld. Dithän för den stilla kontemplationen, detta mål tjänar det heliga tigande, som övades av nyplatonikerna och övas av indiska mystiker. Hur högt det skattades, visar dess betydelse i hermetismen och den omständigheten, att Sige, tigandet, är en av gnosticisms högst eoner. En dylik extas framkallas ofta genom självhypnos, som främjas av det entoniga mumlandet av böner och formler, t. ex. den indiska *tat tvam asi*. Just i detta syfte skattade nyplatonikerna bönen högt och anbefalldes den varmt; magiska papyrustexter äro fulla av böner, som skola upprepas, ty magierna voro samma andas barn och arbetade med liknande medel. Den våldsammare extas, som yttrar sig i rop och kroppsrörelser, är besläktad med den nämnda, ehuru mystikerna i allmänhet föredraga lugnare former. Antiken kände även detta slags extas t. ex. i Pythias extas. I senantiken blev den allmännare och tjänade som medel till föreningen med gudomen. Den store teurgen, nyplatonikern Jamblichos, beskriver den utförligt, försvarar den och avgränsar den från simpel förryckthet.

Skådande av gudomen, uppenbarelser, visioner äro alltid och överallt mystikernas erfarenhet. Deras betydelse i senantiken intygas därav, att icke blott religiösa utan även pseudovetenskapliga läror, alkemi och astrologi, framställas som uppenbarelser förmedlade av skådandet av en gud. Kunskapen, *gnosis*, vinnes icke mera genom tankearbete utan genom uppenbarelse. *Gnosis* är namnet på en mäktig religiös strömning; även hermetismen är i denna mening *gnosis*, gudomlig uppenbarelse. Den gudomliga uppenbarelsen är visserligen en mycket använd litterär form, men det framgår ofta, särskilt hos nyplatonikerna, att visioner verkligen tillhörde senantikens religiösa erfarenhet och hade en utomordentligt stor betydelse. Redan i andra århundradet e. Kr. hade religiösa svärmare som

Aristides Rhetor visioner. De spela en stor roll i de hermetiska skrifterna och i Jamblichos' skrift om mysterierna, den viktigaste källan för den senantika religiositeten. Jamblichos säger, att själen erhåller ett nytt, högre liv genom att skåda de heliga företeelserna i teurgien, verkar med ny kraft och med rätta håller sig för mer än en människa. Han beskriver ingående de gudagestalter som framtråda, teurgen ser anden stiga ned. Han talar också om syn- och hörselhallucinationer i halvvaket tillstånd. Det är självklart, att dylika företeelser även förekommo i magien, som just sökte framkalla dem. Man skydde inte ens knep och taskspelar-konster för att föregyckla dem.

För att uppnå sådana extatiska och visionära tillstånd betjänade sig senantikens mystiker av samma medel som mystiker i andra tider och hos andra folk, kroppens försvagande och sinnenas insövande genom fasta och askes. De ringaktade kroppen, som för dem var ett hinder för den högre upplysningen. Vad den fromma kontemplerationen, det heliga tigan-det och bönen betydde för dem, är redan nämnt. Detsamma återfinnes i uppenbarelsekrifterna och i de magiska papyrustexterna som nödvän-diga förberedelser, fasta och tigan-de, reningar och mumlande av långa böner.

Överhandtagandet av denna sinnesförfattning är den djupaste grunden för den mystiska trons överhandtagande och dess yttringar i hermetismen, gnosticis-men och slutligen i nyplatonismen och teurgien; samma sinnes-författning återfinnes hos kristna mystiker i senare tid. Känslan av be-frielse från det kroppsliga och upphöjelse över det jordiska, vilken extasen väcker, är grunden därtill, att människan icke mer känner sig tillhöra denna jordiska värld, att hon känner sig pånyttfödd som en ny, andlig människa, till och med upphöjd till det gudomliga, att hon menar sig vara fri från ödet, Heimarmene, det orsaksbetingade, att hon ringaktar det kroppsliga, söker befria sig därifrån genom askes och till och med betraktar det som roten och upphovet till det onda. Denna upphöjelse förlänas genom *gnosis*, den sanna kunskapen om Gud och det gudomliga, som vinnes genom skådande av gudomen. Därur härflyter föraktet för dem, som icke äga *gnosis*, icke kunna skåda gudomen utan äro fjättrade i kroppens bojar. Även återlösningen präglas i de hermetiska skrifterna av dessa föreställningar. Den beror på den känsla, som extasen förlänar, att vara befriad från och höjd över det kroppsliga och att vara delaktig

av det eviga, gudomliga, som mystikern skådar i extasen. Människan uppgår i gudomen. Det är odödlighet, men icke kroppens utan andens odödlighet, i det att anden förenas med gudomen.

Ockultismen är en tåga av samma väv som mysticismen, en avart som uppstår i en övermåttad kultur som den senantika och den moderna, då den gamla tron fallit och övertron i dess ställe gör dig bred och ikläder sig mystiska former och tankar. Ungefär för en mansålder sedan väckte ockultismen och teosofien stort uppseende, Madame Blavatsky och Miss Annie Besant voro i var mans mun, i England stiftades ett sällskap för undersökning av de s. k. parapsykiska företeelserna. De funnos som sökte utforska de märkliga fenomen som förekommo; det fanns ärligt övertygade, det fanns charlataner och bedragare, avslöjanden av taskspelar-konster voro ej sällsynta; i Lund minnas kanske de äldre fru Abend-Roth. Så var det också i senantiken. Spiritisterna använda ännu sin konst för att förutsäga framtiden, det finns medier som spå och sibyllor. I senantiken var denna sida av ockultismen förhärskande, de flesta praktiker, som beskrivas i de magiska papyrustexterna, avse just spådom. Man förutsade framtiden genom att stirra i lampans låga eller i en vattenspegel och på många olika sätt, man kallade till och med döda åter till liv. Vi göra skillnad mellan ockultism och spiritism å ena sidan och magi och trolldom å andra; de senare äro för oss gemen vidskepelse och taskspeleri. Denna skillnad gäller icke för senantiken. De antika magierna använde ockultistiska metoder, i de magiska papyrustexterna ha talrika lån från den högre religionen inbäddats och långa, ej sällan gripande böner upptagits. För den skull äro dessa texter så viktiga för kännedomen om tidens religiösa mentalitet. Redan förut har jag nämnt teurgien, konsten att framkalla gudauppenbarelsen, vilken de senare nyplatonikerna framställde som religionens kröning; den är intet annat än magi, trolldoms-konst, som höljts i en religiös klädnad.

Senantikens teurger och magier arbetade med samma medel och företeelser, som förekomma vid nutidens spiritistiska seanser, blott med vissa skillnader, som äro betingade av tidsomständigheterna. En av de mest diskuterade är den s. k. levitationen, d. v. s. att en människa utan yttre inverkan oberoende av tyngdlagen blir lättare, till och med kan höja sig upp i luften; man har föranstaltat experiment därmed. De indiska fakirerna kunna höja sig upp i luften, detsamma berättas om många helgon

och det erkännes av den katolska kyrkan som tecken på helighet. Det samma berättas i senantiken om den nyplatoniske filosofen och teurgen Jamblichos. Själv omtalar han levitationen i sin beskrivning av extasen. Trollkarlar hade samma förmåga; det berättas ofta, att de svävade i luften. Det fanns också apparater som fullt motsvara nutidens psyko-grafer, ehuru de voro annorlunda inrättade.

Spiritismen har sitt namn av de andeuppenbarelser, som framkallas vid seanserna. Även de senantika teurgerna och magierna framkallade andar. Visserligen finnes den skillnaden, att de moderna spiritisterna umgås med de dödas andar men forntidens magier umgingos med gudar och daimoner, men denna skillnad är betingad av tidsomständigheterna. Antikens polyteism och daimontro äro undanröjda; å andra sidan var livet efter döden intet problem i antiken, därpå trodde man fullt och fast, även om föreställningarna därom växlade. Man var mer intresserad av framtiden, och andarna, till och med de döda, framkallades för att ge upplysning om denna. I vår tid försiggå de spiritistiska seanserna i ett svagt upplyst rum, i antiken framträdde företeelserna oftast i mycket starkt ljus, ehuru dunkelhet icke var obekant. Starkt ljus är lika väl som dunkel ägnat att villa ögonen, särskilt om ögonen växelvis slutas och öppnas, som det föreskrives, då magierna spådde ur företeelser i lampans låga. Ljusuppenbarelser (fotismer) omnämnas mycket ofta i hithörande litteratur; den nyplatoniske filosofen Proklos umgicks t. ex. med sådana.

Att vi tänka oss själen som okroppslig, är en svårighet för den moderna spiritismens tro på andeuppenbarelser; den löses genom en hjälphypotes, den s. k. materialisationen; själen bekläder sig med en astralkropp för att kunna uppenbara sig för dödliga människor. Denna svårighet existerade icke för antiken, som aldrig betvivlade, att gudar och daimoner, om de så ville, kunde uppenbara sig i synlig gestalt. Nyplatonikerna hade emellertid en besläktad men något olikartad hypotes; själen var enligt denna beklädd med ett eteriskt hölje, kallat *ochema*; detta upplyses av det gudomliga ljuset, så att de gudomliga uppenbarelserna kunna inverka på vår föreställningsförmåga.

Den genom suggestion eller självhypnos framkallade trancen är den moderna spiritismens viktigaste hjälpmedel för att sätta sig i förbindelse med andevärlden. Den som försättes i trance kallas medium, därför att han förmedlar denna förbindelse. Samma företeelse återfinnes i antiken,

t. ex. då man spådde genom att stirra i en vattenspegel, en metod som för övrigt påminner om det moderna kristallskådandet. Mediet var vanligen en oskyldig gosse, vars lämplighet för ändamålet först prövades; vissa inledande ceremonier bidrogo att inleda den trance, i vilken han försattes genom stirrandet i vattenspegeln.

Knep och taskspelarkonster av charlataner, som anslutit sig till den spiritistiska rörelsen, bli nu ej sällan avslöjade. Sådana förekommo även i antiken. Om en nyplatoniker Maximos, kejsar Julianos' beundrade lärare, berättas, att han lät en Hekatestaty le och facklorna i hennes händer flamma upp av ljus. En annan nyplatoniker Eusebios varnade den blivande kejsaren förgäves för hans konster. Om Julianos själv berättas, att han vid sin invigning i mysterierna nedfördes i ett underjordiskt rum, där han i början förskräcktes av hemska ljud, vidrig lukt och eldgestalter. Ätskilligt mer kunde anföras, och det är fara värt, att dylika taskspelarkonster spelade en ej obetydlig roll i senantikens mysterier.

Den religiösa omklädnad, i vilken de mystiska och ockultistiska företeelserna draperades, teosofien, var vida mindre lik den moderna, därför att den bestämdes av den tidens religiösa och filosofiska åskådningar, och häri råder en stor skillnad mellan den nutida kristendomen och den antika polyteismen och daimontron. Utrymmet förbjuder ett ingående på de subtila nyplatonska lärorna, det må blott anmärkas, att i kärnan, i förbindelsen med andevärlden och det gudomliga, är den antika teosofien väsenslik den moderna. Därav förklaras de nyplatonska skrifternas djupgående och långvariga efterverkningar. Deras idéer fortlevde och drogo de mystiskt besjälade inom sin trollkrets; jag har sett en amerikansk frimurarebok, som var full av nyplatonism. En annan likhet är åberopandet av främmande folks visdom. I vår tid prisa teosoferna mahatmorna och yogaläran, antikens teosofier prisa orientens vise män och visdom.

Den mystiska och ockultistiska strömningen var i senantiken vida kraftigare och starkare än i vår tid, då den framåtskridande vetenskapen sätter skrankor för den, undersöker de gåtfulla företeelserna, söker förstå dem, framför allt genom en fördjupad kännedom om själslivets företeelser, och avslöjar knep och taskspeleri. I senantiken var vetenskapen död, och det som gick under dess namn, var i själva verket ockultism och teosofi. Numera är ockultismen begränsad till rätt snäva kretsar, i senantiken var den vida mer utbredd, dock var det stora flertalet icke mottagligt för

den. Vanliga människor förundrade sig visserligen över de ockultistiska företeelserna, som ännu åtskilliga göra, och menade, att det måste ligga något under. De voro för dem något gåtfullt, rysligt och otillåtet, och de ställde dem på samma plan som trolldomskonster, och det gjorde också statsmakten, då den icke utan grund inbegrep teurgien under förbudet mot trolldom, ty teurgien var i själva verket ockultistisk magi. För de flesta människor voro de ockultistiska företeelserna något hemskt och farligt, mot vilket de sökte skydda sig, och teosofien var allt för högt flygande spekulationer.

Om man frågar efter grunden till denna radikala omvändelse av antikens mentalitet från rationalism till mystik och ockultism, skall det endast hänvisas till ett faktum. Det gamla Grekland var förött, dött, bärarna av den grekiska bildningen härstammade från orienten, Egypten, Mindre Asien. För att taga blott ett exempel, var nyplatonismens grundare Plotinos egypter, hans efterträdare Porfyrios en fenicier från Tyros, som ursprungligen hette Malchos, och den man, som ombildade nyplatonismen till teurgi och teosofi, Jamblichos, av sina lärjungar kallad den gudomlige, syrier. Dessa män ha fört sitt fäderneslands mentalitet och traditioner med sig och detta verkade grundligare än orientens läror.

Låt oss kasta en blick på det andliga läget, då vid antikens slut nyplatonismen i Jamblichos' anda sökte samla hedendomens krafter till den sista kampen med den framträngande kristendomen under ockultismens och teosofiens fälttecken, vilkas främste tolk kejsar Julianos var. De högre, bildade kretsarna, stodo, i den mån de voro religiöst intresserade, under nyplatoniskt inflytande, läto inviga sig i så många mysterier som möjligt och hyllade en teosofi, som utgav sig för filosofi. Gud och gudarna blevo krafter eller filosofiska principer, den högste guden var transcendent, obegriplig, onåbar, så att en medlare, en andre gud, måste förmedla förbindelsen med företeelsernas värld. Praktiskt tog sig denna religiositet uttryck i mysterier, ockultism, spiritistiska och parapsykiska företeelser, i askes, mantik, teurgi, vilken endast var magi, som gjorde anspråk på att vara religion. Bland folkets breda lager gick denna riktning över i magi och trolldom, övertro och vidskepelse. De bildade serverade man teosofiens finare spis, folket vidskepelsens dagliga bröd. De sjukliga själs-tillstånd, på vilka de nämnda företeelserna bero, äro smittsamma och vunno stor utbredning; de verka starkt på dem som äro mottagliga, men

det stora flertalet saknar den psykiska dispositionen för dem, och de betraktade dem med misstro och fruktan. Extatiska tillstånd spelade i början en stor roll i de kristna församlingarna, profetians ande, tungomålstalande o. s. v., men trängdes snart tillbaka liksom senare de sociala utopierna, som gå under namn av chiliasm; den metafysiska kristendomen, gnosticismen, tillbakavisades och en Origenes' allt för spekulativa teologi rönt med tiden samma öde. Så kom det sig, att kristendomen företrädde den sunda reaktionen mot de ockultistiska gyckelbilderna och den teosofiska dimbildningen. Självklart är i denna tid, att den delade tron på under, trolldom och daimoner, till vilka den räknade de hedniska gudarna, men den fördömde dem och erbjöd skydd mot dem.

Hedendomens kamp mot den framträngande kristendomen fördes på två fronter av två mycket olika klasser. Den ena bestod av folk, som förde ett enkelt, av tidens strömningar oberört liv och därför höll fast vid gammal tro och gamla bruk; den var huvudsakligen att finna bland landsbygdens befolkning; kristendomen var en utpräglad stadsbefolkningens religion. Dess motstånd var passivt men segt och nödgade med tiden kyrkan till stora eftergifter. Den andra klassen bestod av de bildade, som gjorde sig tankar över religionen. De kunde icke nöja sig med att endast föra polemik mot kristendomen utan måste uppställa en religionslära mot den kristna för att visa icke blott kristendomens underlägsenhet utan ännu mer den gamla religionens högre värde. Källorna för denna hedniska teologi flyta rikligt, medan det enkla folkets passiva motstånd endast omtalas tillfälligtvis och dess styrka först ådagalägges av resultaten. Det var icke lika lätt att undertrycka detta som den officiella hedendomen genom kejsrerliga förordningar. Den andliga kampen står med rätta i intressets och forskningens förgrund. Djupast sett har den medfört avgörandet till den nya religionens seger. Den antika hedendomens sista kraftansträngning under ockultismens och teosofiens fälttecken var dömd att misslyckas, men den byggde på anlag i människosjälens djup, som alltid återvända hos somliga och också ha återvänt senare och tagit sig uttryck i former, som tiden präglat. Men en sådan sinnesriktning har aldrig vunnit en sådan styrka och utbredning som under antikens sista tid.

TEOLOGIENS AKTUELLA LÄGE I USA

AV LEKTOR GEO. HAMMAR, SKARA

En översikt av den evangeliska teologiens utveckling i Förenta Staterna under sexårsperioden 1940—45 borde rätteligen vara mycket behövlig, eftersom vi under denna period — alltsedan Hitlers anfall på Norden den 9 april 1940 — varit så gott som avstängda från förbindelser med det stora landet i väster. Men det kan å andra sidan starkt ifrågasättas, om inte okunnigheten i Sverige om den teologiska utvecklingen i USA varit lika stor före kriget, som den torde vara nu efter fem års nödtvungen isolering. Det har kortsynt nog förefallit svensk teologi så ofruktbart och så fjärranliggande att söka kontakt med amerikansk teologi. Via den ekumeniska rörelsen och via världsmissionskonferenserna ha nog en hel del personliga kontakter knutits, men mycket mer har det inte blivit. Den i stort sett liberala 1800-talsteologi, man härvid stött på bakom det beundransvärda praktiska arbete amerikanarna utfört i kristenhetens tjänst, har verkat avskräckande från närmare teologiska kontakter, och USA har fått sig ett stadgat renommé för att vara ett teologiskt efterblivet land.

Slutsatsen, att svensk teologi icke kan få några impulser för sitt arbete från andra sidan Atlanten, har emellertid lett till en betänklig teologisk isolering mellan våra länder. Utan intresse från vår sida för den teologiska utvecklingen i USA kommer heller inget intresse från USA-teologerna oss till del, och det är ju till stor skada, om vi eventuellt skulle kunna ha impulser att skänka i stället för att mottaga.

Inga aldrig så nedslående erfarenheter från tiden före kriget borde hindra oss från att söka förnyad kontakt med USA-teologien nu efter kriget. Utan att vi räkna med betydelsen av den amerikanska teologien och ta den på allvar, kommer det stora landet inte att räkna med betydelsen av vårt lilla lands teologi, av vilken kvalitet den än må vara. Vi inbilla oss gärna, att Sveriges bidrag i vår tid till det teologiska

tänkandet i världen är väl känt i USA, men må vi betänka, att våra teologer, när de inte tryckt sina arbeten på vårt eget språk, i sin gravitering mot tysk vetenskap övervägande tryckt på tyska. Arbeten på svenska och tyska ha inga utsikter att bli lästa i USA annat än av ett fåtal lärda.

Till engelska är emellertid föga av vår moderna teologiska produktion översatt. En enda nutida svensk teolog är mera allmänt känd i USA, och det är prof. Anders Nygren — tack vare hans till engelska översatta »Agape and Eros. A Study of the Christian Idea of Love.» Prof. Nels F. S. Ferré vid Andover Newton Theological School, Newton Centre, Mass., utgav visserligen 1939 efter en tids studier i Sverige en översikt av svensk teologi, »Swedish Contributions to Modern Theology». Den boken blev recenserad hos oss¹ men fick kanske inte så stor spridning i USA. Då har säkert Walter Marshall Hortons korta översikt av svensk teologi i »Contemporary Continental Theology» (1938) blivit läst i vidare kretsar.

Negligera vi utvecklingen i USA, bli vi själva negligerade, och vi kunna för övrigt inte i längden förbli ointresserade av vad som sker i USA på teologiens område, vare sig utvecklingen från vår synpunkt sett ter sig som ett fortsatt förfall för teologien eller vi kunna skönja en glädjande strömkantring. Vid en fortskridande nedgång för teologien i USA kunna vi inte annat än gripas av stark oro för den evangeliska kristendomen som helhet, ty vilken oerhörd kvantitativ betydelse har inte den amerikanska protestantismen, inte bara genom sin egen storleksordning och ekonomiska styrka utan också genom det inflytande denna gren av protestantismen utövar på den nominellt romersk-katolska men i realiteten mycket sekulariserade kontinent som heter Sydamerika, på den ekumeniska världsrörelsen och på världsmissionen. Må man betänka, vad det betyder, att USA redan före kriget stod för hälften av hela världsmissionen, och nu efteråt torde sannerligen inte någon mindre andel falla på USA:s lott utan snarare mera. USA:s betydelse för kristendomen i efterkrigsvärlden blir omätlig. Endast en makt till i världen kan mäta sig med USA i möjlig kraftutveckling, och det är det sfinxlika Sovjetryssland. Må man vidare besinna, att reformationens hemland är ur spelet för obestämd tid. Den evangeliska kristendomens tyngdpunkt kommer under sådana förhållanden ovillkorligen att ligga i USA.

Det ansvar, som vilar på amerikanska teologer, är oerhört stort. Känna

¹ Se STK 1941, s. 241 ff.

de detta? Ja, därom behöver ingen tvekan råda. Man får ett starkt intryck därav vid genomläsning av krigstidens årgångar av *The Christian Century* — världens mest inflytelserika kristna tidskrift, utkommande som en veckotidning och utgiven i Chicago. Det tar tid för en svensk att vänja sig vid denna veckotidning med dess blandning av politiska och kyrkliga notiser, ledare i aktuella kristna och teologiska frågor, som ofta äro skrivna av den mycket verksamme redaktören, prof. Charles Clayton Morrison, korta artiklar i alla möjliga ämnen, där alla möjliga riktningar få komma till tals, dess mycket frispråkiga och ibland åtskilligt naiva brevlåda och dess braskande bokförlagsannonser. Men det finns ingen tidning, som så låter läsaren i längden — om han har tillräckligt tålmod — följa med i vad som händer inom amerikansk evangelisk kristendom och teologi. Tidningen har varit den liberala teologiens huvudorgan i USA och är det alltfört, men man har dessa krigsår också kunnat skönja ansatser till en begynnande, försiktig teologisk nyorientering — inte minst i Morrisons egna ledarartiklar. Det sympatiska med tidningens allmänna liberalism har alltid varit, att den friskt intagit kritik mot de redaktionella åsikterna även i teologiska frågor — brytningarna inom amerikansk teologi ha därför alltid blivit skönjbara t. o. m. i detta den liberala teologiens eget språkrör, som nu tycks vara på väg mot teologisk omorientering.

Kriget har icke medfört någon teologisk nyorientering i USA. De ansatser därtill, som kunna skönjas t. o. m. i *The Christian Century*s ledarartiklar, ha sitt ursprung i en strömkantring inom den teologiska världen i USA, som började före kriget. Kriget har visserligen accentuerat denna utveckling, men samtidigt har kriget verkat retarderande genom en påtagligt minskad teologisk produktivitet. Orsak härtill har dels varit pappersbristen — de amerikanska bokförlagen ha under krigsåren betydligt inskränkt tryckandet av teologisk litteratur — och dels den nationella insatsens krav på offer av tid på bekostnad av det mer fredliga teologiska arbetet. Någon ny »skola» har inte sett dagen under dessa krigsår. I ett enda avseende skulle man kunna tala om en »krigstidsteologi», och det är när det gällt utredandet av den kristnes inställning till krig och pacifism.

Problemet den kristne inför kriget började upptaga tankarna i teologiska kretsar i USA redan innan det japanska anfallet på Pearl Harbour den 7 dec. 1941. Redan 1940 började *The Christian Century* en stor

artikelserie — i den av tidningen så omhuldade enquêteformen — över frågan: »If America is drawn into the war, can you, as a Christian, participate in it or support it?» Man kunde ha väntat sig att ånyo liksom under förra världskriget finna de liberala teologerna på pacifismens linje — den liberala teologiens etik i dess amerikanska form, *The Social Gospel*, har ju alltid utopiskt hävdad bergspredikans genomförbarhet — men denna gång har splittringen inom liberalernas led varit stor i fråga om åsikterna om den kristnes förhållande till kriget. Med all respekt för bergspredikans absoluta etik har denna gång åtskilliga liberaler förklarat sig vara för USA:s deltagande i kriget. De stora liberala predikanterna, såsom H. E. Fosdick och Stanley Jones, ha även nu varit pacifister och non-interventionister, men ej så de egentliga teologerna. Bland dem har man alltmer insett, att pacifismen är en frukt av en religiös idealism, som aldrig mätt djupet av mänsklig syndfullhet. Med ordet pacifism har man i USA skylt över åtskillig politik av typen »America first» och givit isolationismen bergspredikans helgd.

För uppkomsten av en mindre avog stämning även inom kristna läger mot ett krigsdeltagande från USA:s sida har det givetvis spelat stor roll att det gällt ett bekämpande just av nazismen. För inträdet i kriget sörjde ju för övrigt Japan, så att kriget blev ett försvarskrig.

The Christian Century har ingen gång under detta krig intagit en isolationistisk eller pacifistisk ståndpunkt. Likväl reagerade tidningen mycket skarpt på hösten 1941, då Karl Barths »Letter to Great Britain from Switzerland» blivit känt i USA. Vid en tidpunkt, då man i USA kände behov av att komma fram till en »krigets teologi», sökte man ledning härför i Barths ord men fann till sin besvikelse, att Barth blott oreserverat förkunnade det heliga kriget mot Hitler. Föga mildare kritik mötte Karl Barths »Letter to American Christians» på hösten 1943. Trots amerikanarnas avsky för Hitler kände de kristna likväl kriget som sådant som ett problem från kristen synpunkt.

Till Barths försvar uppträdde i USA den liberale prof. John C. Bennett vid *The Pacific School of Religion*, Berkeley, California, vilken menade, att Barth dock ej kallat kriget heligt utan rätt. Även prof. John A. Mackay, president för det presbyterianska *Princeton Theological Seminary*, förklarade bekämpandet av nazismen som en lydnessplikt mot Gud. Mot förklarandet av det pågående kriget mot nazismen som ett

rätt krig reagerade *The Christian Century* i känsla av svårigheten att överhuvud tala om ett krig som någonting rätt. C. C. Morrison ägnade åtskilliga ledare åt kriget som problem för den kristne, och 1942 utkom hans »krigsteologi» med boken »*The Christian and the War*», vilken torde ha påverkat opinionsbildningen en hel del.

Typiskt nog för den liberala teologien har den svårt att komma ur sin moralistiska pacifism utan att gå till den andra ytterligheten och förklara kriget rätt och därmed hävda moralismen i alla fall. Morrison bröt med denna liberala moralism och förklarade det vara nödvändigt att strida utan att därför förklara det vara rätt. Problemet blev för honom då att förena denna krigets nödvändighet med Gud som historiens Gud. I kriget ser han Guds dom över allas olydnad mot Guds bud. Inte bara tyskarnas utan också de allierades skuld hävdas så! All moralism måste bort ur synen på kriget: »God does not command us to fight, he condemns us to fight.» Och i det totala kriget är det meningslöst att tro sig bli pacifist genom vägran att bära vapen — genom sitt arbete i nationen är pacifisten i alla fall indragen i kriget.

Mot både ett militaristiskt rättfärdigande av kriget och ett pacifistiskt fördömande av det hävdade alltså Morrison och andra med honom kriget som en gudsdöm över både vän och fiende. Därför kan kriget heller aldrig göras till kyrkans sak i något land. Prästerna få ej av staten låta sig utnyttjas till krigspropaganda. Kyrkan får inte bli en allierad till staten. När den amerikanska flaggan uppställs i kyrkorna under krigstid, får detta inte tolkas som en kyrklig välsignelse av kriget utan som nationens underställande under Guds dom till att i bot mottaga Guds förlåtelse.

Beroende på stark splittring inom de olika kristna samfunden i deras inställning till kriget utsåg *The Federal Council of Churches* i januari 1943 en kommission på 24 teologer, vilka under ledarskap av prof. Robert L. Calhoun vid Yale University, New Haven, hade att utreda »den kristna kyrkans relationer till kriget i ljuset av den kristna tron». Bland medlemmarna i denna kommission kunde man lägga märke till namnen E. E. Aubrey, John C. Bennett, Conrad Bergendoff, Nels F. S. Ferré, W. M. Horton, John A. Mackay, Reinhold Niebuhr, H. Richard Niebuhr, W. Pauck, H. P. Van Dusen. Först i krigets slutskede — i dec. 1944 — blev kommissionen klar med sin undersökning. Resultatet måste nog betecknas som magert och inskränkte sig till olika

redogörelser för kommissionsmedlemmarnas divergerande åsikter om den kristnes förhållande till kriget — en minoritet, inom vilken Nels F. S. Ferré befann sig, företrädde en ren pacifism. Det enda man kunde enas om var, att ingen viss inställning till kriget kunde betecknas som den riktiga, och mycket nog ansågs därmed vunnet: pacifismen hade ej blivit förklarad för den enda kristna inställningen till kriget.

Som man ser av denna redogörelse, ha vågorna under hela krigstiden gått höga om den kristne och kriget, och problemet har resorberat en hel del av det teologiska intresset under den här behandlade perioden och hindrat annat tankearbete. Men den terräng, pacifismen förlorat sedan det förra världskriget, tyder om något på en uppluckring av den liberala teologiens moralism. Kriget har på ett för det teologiska tänkandet mycket nyttigt sätt konfronterat en ytlig liberalism med det ondas ofrånkomliga faktum och framtvingat ett mer realistiskt betraktelsesätt — vilket t. ex. märks på den gamle liberalen C. C. Morrison.

Denna mer realistiska åskådning har dock ej hindrat, att man från teologhåll i USA i alla fall kraftigt protesterat mot den urskillningslösa bombningen och där kanske mer än hos oss förfasat sig över atombombarna, som släpptes över Hiroshima den 5 aug. 1945 och över Nagasaki den 9 aug. 1945 — man har ju i USA starkt känt den egna skulden härtill!

De amerikanska teologerna ha alltså allvarligt bemödat sig att genomtänka den kristnes relationer till kriget. Men också i annat avseende ha de känt sitt ansvar för problem, som kriget ställt. Det har särskilt gällt *missionens* problem. Japans erövringspolitik, som började 1931 med ockupationen av Manchuriet och fortsatte 1933 med kriget mot Kina, kunde ju genom det andra världskrigets utbrott 1939 ej hejdas, utan 1940 tillföll Franska Indokina och Thailand japanerna. Och efter utbrottet av kriget med USA föll så 1942 Malackahalvön, hela Holländska Indien och Filippinerna. 1942 blev det svartaste året för den kristna missionen i hela den nya tidens historia. Detta bakslag för kristen mission uppfattades kanske ingenstades så allvarligt som i USA. Men i och med att Japan 1943 börjar trängas tillbaka från de yttersta erövringarna av Stillahavsövarna, och USA utvecklar sin makt, börjar man i USA också att planera för missionens återupprättande, när kriget en gång är slut. Man har grubblat över det hart när olösliga problemet för missionärerna att efter kriget återvända till dessa områden utan att det kommer att heta, att det

sker i skydd av amerikanska och brittiska soldater, d. v. s. att kristendomen utbreddes med vapenmakt! Det inte minst svåra har man insett vara en kristen mission i det besegrade Japan! Inte minst fruktar man avigsidorna för kristendomen med en amerikansk imperialism i Stilla havet. Diskussionerna om dessa problem ha pågått alltsedan 1943 och sitt ansvar känna de amerikanska kristna i hög grad.

Ett annat missionsproblem, som kriget vållat USA, har varit att kriget indirekt gjort det svårare för amerikanska missionärer att verka i Sydamerika. Detta kan tyckas underligt, men sakförhållandet har varit, att USA:s inträde i kriget medförde nya immigrationslagar i Sydamerika från 1942. Dessa nya lagar voro avsedda som ett strängare skydd mot väntade nazistspioner, men dessa lagar ha också av den romersk-katolska kyrkan kunnat användas mot av denna kyrka ej välsedda invandrare. Särskilt tyckas från Kina och Japan till USA hemvändande missionärer så ha hindrats från att söka sig ett nytt verksamhetsfält i Sydamerika. Svårast har det varit att komma in i Brasilien. Då USA:s utrikesministerium ej velat skapa onödig spänning med Sydamerika och kanske heller inte med de romersk-katolska bevägnarna inom landet, har man fallit undan för Roms avvisande av nya protestantiska missionärer i Sydamerika.

Diskussionens vågor ha gått höga i USA om denna undfallenhet för Rom varit riktig, då de evangeliska missionärerna av folken i Sydamerika ingalunda betraktas som ovälkomna. Man har pekat på att Sydamerika är så sekulariserat och att den romerska kyrkans prästerskap är så otillräckligt i många av länderna. I Peru och Mexiko beräknas det finnas en präst på c:a 8.500 inv., i Brasilien en på c:a 9.500 och i Guatemala en på c:a 25.000. Till jämförelse kan nämnas att hos oss i Svergie har enbart den svenska kyrkan en präst på 2.250 invånare. Endast Chile, Uruguay och Costa Rica ha tillräckligt med präster.

Under diskussionen om denna fråga har man också pekat på att evangelisk mission i Sydamerika övervägande har till uppgift att verka aktiverande på den romerska kyrkan och motverka den tilltagande religionslösheten samt den kraftiga utbredningen av spiritism och teosofi. Den evangeliska missionen i Sydamerika bedrives nästan uteslutande som ytterst välbehörlig sjukhus- och skolmission, och för att bevisa, att den t. o. m. har den romersk-katolska befolkningens förtroende, har man pekat på att t. ex. 90 % av de 800 eleverna i Colegio Ward i Buenos Aires utgöras av romerska katoliker.

Dessa missionsproblem ha här berörts inte bara för att belysa vidden av de praktiska problem den amerikanska evangeliska kristenheten haft att brottas med under kriget utan också för att giva en föreställning om, hur betydelsefullt det blir, vilken ståndpunkt teologien står på i ett land med en så världsomspännande kristen aktivitet. Den teologi, som skrivs i USA, läses inte bara inom landet och delvis också i England och Skottland utan i Kina, Japan och Indien, i Sydamerika och i Kanada, därtill också i Australien och på Nya Zeeland. Men tänka vi här i Norden egentligen på att det finns en evangelisk teologi i Kanada, Australien och på Nya Zeeland, som kan stå under amerikanskt inflytande lika mycket som under engelskt?

Nog om krigsproblemen. Som framgår av det sagda ha de ej givit upphov till någon genomgripande omorientering av den amerikanska teologien. Skall man förstå den aktuella teologiska situationen i USA, måste man söka sig bakom 40-talet. Följaktligen är det här på sin plats att giva perspektiv åt den senaste utvecklingsfasen, innan den viktigaste litteraturen från de senaste åren blir föremål för omnämnande.

Det var på 1930-talet som ett nytt ferment tillfördes den amerikanska teologien, vilken alltsedan slutet av 1800-talet blivit fastlåst i en mycket ofruktbar teologisk stridslinje mellan liberal modernism och biblicistisk fundamentalism. Denna stridslinje höll på 1920-talet att göra teologiens område till no man's land.

Mot liberalismens filosofiska immanenstanke, vilken verkade som frätande syra på den kristna uppenbarelsetron, förmådde amerikansk protestantism länge endast mobilisera en ytterst rationalistisk ortodoxi baserad på Bibelns verbalinspiration. Detta berodde säkerligen på att man inom de stora kristna samfunden i hög grad försummat allt modernt teologiskt tankearbete.

Det fanns procentuellt sett många fler verkliga teologiska tänkare i Amerika på 1600-talet än under 1800-talet. Bland den första generationens puritaner funnos många präster med hög teologisk utbildning från Cambridge och Oxford, men sedan tog det tid att bygga upp ett skolväsen, skapa akademier, bibliotek och tryckerier i det nya landet för att uppehålla de engelska lärdomstraditionerna. Visserligen går USA:s äldsta universitet, *Harvard* i Cambridge, Mass., tillbaka på ett beslut av puritanerna endast sex år efter den första stora puritaninvandringen, och

skolan fick en del medel redan 1636 och mera 1638 genom testamente efter puritanprästen John Harvard samt var i gång 1640, men något universitet i vår mening var det inte utan ett kalvinismens college. Först 1816 fick Harvard en teologisk fakultet i vår mening. Sammalunda är fallet med USA:s därefter närmsta universitet, *Yale* i New Haven, Conn., med namn efter donatorn Elihu Yale. Det grundades 1701 som kalvinskt college, men fick först 1822 egentlig teologisk fakultet. Äldre än båda dessa teologiska fakulteter är då USA:s äldsta teologiska seminarium, det ursprungligen också kalvinska *Andover* i Bostons närhet — grundat 1808. Under 1600- och 1700-talen var man därför för erhållande av högre teologisk utbildning helt hänvisad till privatundervisning.

Under 1800-talet, kan det tyckas, skulle tillräckliga förutsättningar ha funnits för uppblomstringen av en amerikansk teologisk forskning med uppkomsten av alla teologiska seminarier och utvecklingen av de gamla colleges till moderna universitet och med uppkomsten av nyare universitet, men så har inte varit fallet. För det första var det olyckligt, att den teologiska utbildningen i så hög grad kom att gå efter denominationella linjer i de olika samfundens teologiska seminarier. Det berodde emellertid på att universitetsteologien, särskilt vid Harvard, blev misstänkt kättersk, när 1805 unitarianen Henry Ware blev innehavaren av professuren i teologi där. Omedelbart grundade då de strängt kalvinistiska kongregationalisterna *Andover Theological Seminary*, som kom att driva fram prästutbildningen efter denominationella linjer, vilka låste in teologien i de olika bekännelsernas tvångströjor och kom att klavbinda fri forskning.

Med de stora baptistiska och metodistiska samfundens likgiltighet för teologi och de övriga samfundens övergång till väckelsekristendom följde, för det andra, en så stark teologisk tillbakagång, att USA ännu inte kunnat hämta sig därifrån. Härtill kommer, för det tredje, att prästutbildningen ingalunda kunnat hålla takten med den våldsamma befolkningsökningen under 1800-talet. En stor likgiltighet för teologi var det pris USA fick betala för att kristendomens utbredning skulle kunna hålla jämna steg med den hastiga utvecklingen.

Erkännas måste dock, att den moderna teologien i USA fortfarande har en mycket stark kalvinsk tradition att bygga på. Visserligen ha kongregationalisterna numera alldeles förlösat arvet från Calvin, men det har inte den skotska presbyterianismen och den tyska reformerta kyrkan i

USA gjort. Kongregationalisterna och presbyterianerna ha utgjort de teologiskt mest aktiva samfundet. Puritanerna, som ursprungligen voro presbyterianska kalvinister, hade under inflytande från de separatistiska pilgrimfäderna från 1620 övergått till en kongregationalistisk uppfattning av kyrkan men bibehållit den ortodoxa, kalvinska teologien. De hade grundat både Harvard, Yale och Andover, och inom kongregationalismen är uppkomsten av den s. k. New England-teologien att söka — en långlivad teologisk skola, som behärskade så gott som alla universitet och seminarier av kongregationalistiskt ursprung och även många av presbyterianskt ursprung ända in på 1880-talet. Genom denna teologi upplöstes emellertid faktiskt kalvinismen inifrån i en rent liberal väckelse-teologi. Till slut var enda skillnaden mellan New England-teologien och den moderna liberala teologien att den förra i fromt självbedrägeri menade sig representera en kalvinsk tradition. När New England-teologien fick dödsstöten av den moderna liberala universitetsteologien, var därför ombytet vid universiteten ej så radikalt som det kunde synas i förstone. Redan på Boston-synoden 1865 togo kongregationalisterna steget fullt ut och bröto varje förbindelse med den kalvinska Westminsterbekännelsen. Det puritanska, teologiska arvet erkändes därmed som helt bortslösat, och de ursprungliga puritanernas efterföljare äro de som mest bidragit till reformationsteologiens upplösning i USA. I våra dagar är det kongregationalistiska samfundet helt liberaliserat.

Så illa har det inte gått för presbyterianerna. Dessa ha tvärtom spelat en betydelsefull roll för bevarandet av den kalvinska traditionen i USA. De skotska presbyterianer, bosatta på Nordirland, som emigrerade till Amerika i stort antal mellan 1700 och 1750 och slogo sig ned i Pennsylvania, representerade en renare kalvinsk tradition än själva puritanernas. Den kongregationalistiska New England-teologien vann visserligen också insteg bland dem, och på 1830-talet ledde den till en rad kättarprocesser för bristande överensstämmelse mellan denna teologi och Westminsterbekännelsen. 1812 hade emellertid presbyterianerna grundat *Princeton Theological Seminary* i Princeton, New Jersey — ej att förväxla med Princeton University, som växt fram ur ett presbyterianskt college grundat 1646 — och där en strängt konservativ kalvinsk teologi odlats in i våra dagar. Anhängarna av New England-teologien bland presbyterianerna grundade då, för att få utrymme för en friare anda, 1836 *Union Theo-*

logical Seminary i New York, som sedan blivit USA:s mest berömda teologiska seminarium inte minst därför att det var där den avgörande striden för den fria teologiska forskningen fick utkämpas på 1890-talet. Snart kom nämligen Union också liksom Princeton under kontroll av de strängt ortodoxa presbyterianerna. Den kalvinska teologien i USA låstes fast i en steril ortodoxi, och när den moderna europeiska bibelkritiken gjorde sitt intåg i amerikansk teologi genom professorerna Charles A. Briggs och A. C. McGiffert vid Union fingo båda nedlägga sina präst-ämbeten och utträda ur det presbyterianska samfundet efter veritabla kättarprocesser, Briggs 1892 och McGiffert så sent som 1898.

Ehuru från början oberoende av presbyterianernas General Assembly fick denna församling 1870 vetorätt vid val av professorer till Union-seminariet, men efter striden 1892 togs denna rätt bort, och sedan 1905 avkrävas ej längre lärarna vid seminariet något instämmande i Westminsterbekännelsen; d. v. s. i kampen för en fri teologisk forskning har Union numera blivit en okonfessionell men evangelisk-kristen teologisk högskola.

Med undantag för den för den teologiska forskningen i USA så befriande utvecklingen vid Union-seminariet har den presbyterianska teologien i övrigt under bevarande av den kalvinska traditionen bara berett marken för den amerikanska fundamentalismen.

Hur stridslinjen fundamentalism-modernism uppkommit i USA, kan alltså skönjas i den utveckling amerikansk teologi tagit genom kongregationalismens liberalism och presbyterianismens konservatism. Fundamentalismen i egentlig mening är emellertid en interdenominationell rörelse med huvudparten av sina anhängare bland Söderns och Västerens i en lantligt, ovetenskaplig, konservativ biblicism försjunkna kyrkofolk och daterar sig först från 1910. På programmet står Bibelns bokstavsinpiration och jungfrufödelsen som huvudpunkter. Särskilt efter förra världskrigets slut 1919 gick rörelsen till attack mot den liberala teologien. 1923 lyckades fundamentalisterna få i gång en kättarprocess mot den berömda predikanten H. E. Fosdick i New York — den moderna bibelkritikens popularisator i USA. Han måste 1924 nedlägga prästämvet i den presbyterianska kyrka i vilken han tjänstgjorde, därför att The General Assembly krävde hans instämmande i Westminsterbekännelsen. Han blev då i stället en interdenominationell predikant, sedan 1931 i Riverside

Church — den ståtliga gotiska katedral, som John D. Rockefeller, Jr. lät bygga åt Fosdick personligen och efter mönster av dômen i Chartres.

1929 gjorde fundamentalisterna försök att vinna kontroll över det konservativa, kalvinska Princeton-seminariet men misslyckades häri och grundade då sin egen teologiska högskola samma år i Philadelphia, *Westminster Theological Seminary*. Bland fundamentalisterna finner man utmärkta teologer, som äro mycket klarsynta, när det gäller kritiken av den liberala teologien, men inte märka sin egen rationalism.

Vid samma tidpunkt som processen mot Fosdick pågick, ledde också den kände politikern William Jennings Bryan (1860—1925) fundamentalisternas anti-evolutionsrörelse. I fyra stater lyckades de genomdriva förbud mot undervisning i Darwins utvecklingslära i skolorna. 1925 väckte den skandalartade Scopesprocessen i Dayton, Tennessee, den s. k. approcessen, stort uppseende över hela världen och skapade löje kring det så efterblivna Amerika. Skolläraren Scopes hade brutit mot The Tennessee Anti-Evolution Law och dömdes till böter.

Enda förklaringen till att darwinismen i USA vållade en sådan senkommen uppståndelse är att den moderna pentateukkritiken så sent kom till allmänhetens kännedom i USA. I brist på kännedom om historisk bibelkritik blev brytningen mellan darwinismen och Bibelns skapelseberättelse starkare och senare upplevd än i Europa.

Den religiösa liberalismens historia i Amerika börjar typiskt nog med en kongregationalistisk präst i den gamla puritanstaden Boston, William Ellery Channing (1780—1842). Någon upplysningsteologi uppkom inte i USA under 1700-talet. Den renodlade rationalismen och deismen hölls borta från universiteten av den åtminstone skenbart så kalvinska New England-teologien, men 1819 framträdde Channing som unitarian, och 1825 bildades det unitariska samfundet i Amerika. Den kongregationella samfundsprincipen i Boston gjorde det lätt för dessa kyrkor att frigöra sig, och åtskilliga gamla puritankyrkor blevo nu unitariska. Den amerikanska unitarianismen missuppfattas dock, om man tror, att den är en speciellt anti-trinitarisk rörelse, den är fastmer en allmänt liberalistisk, rätt moderat sekt, ehuru numera ej av större betydelse, starkt begränsad till det gamla puritanområdet New England som den förblivit. En mer radikal unitarianism företrädde Theodore Parker (1810—1860), som introducerade samtida tysk teologi i USA och tog sin egen utgångspunkt

i Schleiermacher, men han blev ej mer än en vulgär polemiker utan inflytande på senare liberal teologi i USA. Den klassiske föregångaren till den moderna amerikanska liberalismen är emellertid kongregationalist-prästen Horace Bushnell (1802—1876) — den inflytelserikaste teolog Amerika haft efter Jonathan Edwards, New England-teologiens grundare på 1700-talet. Bushnell är på en gång Amerikas Schleiermacher och Ritschl. Av Schleiermacher var han också i andra hand påverkad genom den engelske romantikern S. T. Coleridge. Bushnell omtolkade kristendomen i en monistisk idealism och har oberoende av Ritschl kommit fram till en försoningslära liknande dennes. Från 1850-talet beredde Bushnell marken i USA för ritschliansk tysk teologi.

Denna ritschlianska teologi kom också till Amerika, sedan amerikanska teologie studerande började förlägga en del av sina studier till tyska universitet från 1880-talet och fram till 1914. Resultatet blev ett starkt inflytande i USA av tysk liberal teologi. Den amerikanska liberala teologien blev mycket eklektisk och rönste också inflytande av William James' pragmatism. De mest betydande amerikanska ritschlianerna voro A. C. McGiffert (1861—1933), H. C. King (1858—1934), G. B. Foster (1857—1918) och W. A. Brown (1865—1943). Med A. C. McGiffert och W. A. Brown, båda lärjungar till Harnack i Berlin och båda knutna till Union-seminariet sedan 1893, gick detta seminarium mot sin stora liberala era. McGiffert blev seminariets president 1917 och efterträddes sedan 1925 av Brown, vilken gjorde lärosätet till den liberala teologiens högborg i USA.

Den liberala andan vid Union har utgjort en skarp kontrast till den konservativa andan vid Princeton, och denna antites har varit symbolisk för hela det teologiska läget i USA på 1920-talet. Den amerikanska teologien har haft svårt att komma ur dilemmat fundamentalism-modernism. I längden har dock fundamentalismen stått sig bättre i USA än den liberala teologien i tysk mening. Redan på 1920-talet blev det uppenbart, att denna liberala teologi var utsatt för en mycket stark sönderfrätning i USA. Faran med den teologiska utvecklingen i Amerika har varit, att den hotat att utmytna i alternativet fundamentalism eller ingen teologi alls. Fundamentalismen har behållit sitt grepp, grundad som den är på en fast biblicism, men inte så den liberala teologien. När den liberala andan segrat vid de amerikanska universiteten, frågade man sig, varför man just skulle

stanna där. Varför inte bli ändå radikalare? Om man inte kunde binda sig vid Bibeln som en ofelbar urkund, kunde man väl inte heller låta binda sig vid tyska professorer som ofelbara? Varför inte experimentera fram en verkligt amerikansk teologi? Och så började man upplösa den liberala teologien i religionsfilosofi, kosmologi, religionspsykologi och sociologi. De olika »skolor», som gjort sådana försök äro många i USA, och här skall endast en typisk riktning beröras, nämligen den s. k. Chicagoskolan. Vid det med baptistiska pengar 1890 grundade stora *Chicago-universitetet* bedrivs en betydelsefull amerikansk psykologisk och sociologisk forskning, och där ha också teologerna fått impulser till ett våldsamt experimenterande med tankar. Som grundare av den teologiska Chicagoskolan räknas G. B. Smith (1868—1929), en lärjunge till Herrmann men sedan influerad av pragmatism. Han tolkade religionen som »emotional adjustment to the cosmic universe» och hamnade så i en ren naturmystik. Shailer Mathews (f. 1863), också i Chicago, har även han genomgått utvecklingen från liberal teologi till pragmatism och utvecklar sedan på pragmatisk grund en spekulativ, kosmologisk metafysik, samtidigt som han som dogmhistoriker tolkar den kristna dogmatiska traditionen såsom sociologiskt betingad grupptro. Henry Nelson Wieman (f. 1884), en av de mest inflytelserika religionsfilosoferna i Amerika, har sökt övervinna både pragmatism och liberal subjektivism genom en naturalistisk objektivism, där Gud identifieras med en aspekt av kosmos. Ytterst hamnar också han i kosmologiska spekulationer och naturmystik.

En annan urvattning, som den liberala teologien varit utsatt för, är det s. k. sociala evangeliet, *The Social Gospel*. Denna teologis stora namn är baptisten Walter Rauschenbusch (1861—1918), och den har ännu en mycket stor spridning bland de amerikanska prästerna. Den har gjort dem socialt vakna för arbetarmassornas problem, men några påtagliga reformer har rörelsen inte lyckats åstadkomma, och som teologi betraktat har det sociala evangeliet endast åstadkommit en upplösning av den liberala teologien i en ren moralism, därtill i hög grad utopisk.

Under 1930-talet har emellertid all grund för en naiv utvecklingsoptimism gått förlorad också i Amerika. Den ihållande ekonomiska depression, som tog sin början 1929 i USA, undergrävde den liberalistiska utvecklingstron mer än förra världskriget förmådde. Signalen till en attack mot den liberala teologien i Amerika gavs av Reinhold Niebuhr (f. 1892)

med hans för amerikansk teologi epokgörande bok »Moral Man and Immoral Society» (1932). Den nye amerikanske teologen avslöjade sig i denna bok som en mycket originell tänkare, därtill temperamentsfull och polemisk. Tidigare hade han skrivit boken »Does Civilization Need Religion?» (1927), vars teologiska tankar äro okritiskt övertagna från den gängse liberala teologien. Den nya boken var mycket oteologisk men innehöll Niebuhrs starka upplevelse av det sociala evangeliets bankrutt både i förhållande till samhällslivets brutala sociologiska faktorer och i förhållande till en absolut, kristen kärleksetik. Ur denna spänning mellan det absoluta etiska kravet och relativiteten i alla mänskliga etiska resultat växer teologien fram för Niebuhr.

Synden blir en fruktansvärd realitet i Niebuhrs tankevärld och tvingar — med en i amerikansk teologi förut okänd styrka — fram tanken på nåden och rättfärdiggörelsen genom tro. Detta sker i Niebuhrs nästa bok »Reflections on the End of an Era» (1934). Niebuhr har inom amerikansk teologi visat vägen tillbaka till Paulus, Augustinus, Calvin och Luther. Hans insats kan därför komma att bli av oerhörd betydelse. Själv tillhör Niebuhr den Evangeliska synoden, en union mellan vissa reformerta och lutheraner av tyskt ursprung.

Med en stor originalitet i tankarna förenar Niebuhr impulser han mottagit från Kierkegaard, Emil Brunner och speciellt Paul Tillich. Tillichs inflytande på Niebuhrs tänkande kunde spåras redan i boken från 1934. Tillich själv blev genom nazismen i Tyskland det året landsflyktig och knöts då i USA som lärare vid Union-seminariet, där Niebuhr själv är professor. Sedan Tillich kommit till Amerika har han varit märkvärdigt improduktiv, och det ryktas, att det är av fruktan för att vid publicering av nya arbeten mötas av oförståelse och hård kritik i USA. Men man måste säga, att Niebuhr gör allt som göras kan för att omsmäla Tillichs tankevärld för amerikanska läsare. Niebuhrs teologi är dialektisk i den meningen, att han låter den logiska spänningen i trons utsagor förbli outjämnad. Han kallar trosutsagorna med förkärlek »mytiska» i den meningen, att rationalisering är omöjlig. I arbetet »An Interpretation of Christian Ethics» (1935) är det »myterna» om skapelsen och syndafallet han söker återvinna åt amerikansk teologi. I arbetet »Beyond Tragedy» (1938) uppehåller sig Niebuhr särskilt vid den kristna historietolkningen och söker utreda förhållandet mellan tid och evighet med kategorier hämtade från Tillichs religionsfilosofi.

Så långt hade Niebuhr hunnit i sitt teologiska arbete före kriget. Man kunde tydligt skönja konturerna till något betydelsefullt nytt inom amerikansk teologi. Liksom Union Theological Seminary varit inkörsporten till USA för den liberala teologien, blev seminariet även nu genom Niebuhr banbrytande för en förnyelse av den amerikanska teologien. Snart nog började missnöjet med den gamla liberala teologien göra sig allt allmänare gällande i USA under inflytande från Niebuhr och 30-talets tyska teologi. Karl Barth och Emil Brunner började översättas till engelska i ganska stor utsträckning, ett par arbeten av Paul Tillich översattes även, och slutligen fick man översättningar av Kierkegaard och introduktioner på engelska till hans tankevärld. Ja, man var i USA nu så mogen för något nytt, att det t. o. m. uppstod en liten krets av mer eller mindre barthianskt färgade teologer, t. ex. G. B. Richards och Walter Lowrie. Men vanligen förstås inte Barth alls eller också räknas han till den reaktionära fundamentalismen.

Alltfler liberala teologer började på 1930-talet ägna sig åt vad man kallade »rethinking liberal theology». Den kanske mest inflytelsesrike teologen inom denna grupp är baptisten W. M. Horton (f. 1895), professor vid *Oberlin Graduate School of Theology*, Oberlin, Ohio. Han hade förut närmast varit en anhängare av den radikala Chicagoskolan men skrev 1934 en bok, som han kallade »*Realistic Theology*». Han utsatte däri den liberala teologien för kraftig kritik dock utan att själv lyckas frigöra sig ur dess grepp. Vid Union Theological Seminary sökte även prof. H. P. Van Dusen (f. 1897) lägga sig till med de nya teologiska talesätten men, som man kan se av hans böcker »*The Plain Man Seeks for God*» (1933) och »*God in These Times*» (1935), utan att lyckas dölja sin i grund och botten gamla liberala ståndpunkt.

Till de missnöjda liberalerna får man kanske också räkna prof. Robert L. Calhoun (f. 1896) vid Yale. Liksom Reinhold Niebuhr är också dennes broder, prof. H. Richard Niebuhr (f. 1894) vid Yale, starkt influerad av Tillich, och det gäller också om Wilhelm Pauck (f. 1901). Slutligen kan som ännu ett lovande tecken nämnas, att det konservativa Princeton-seminariet 1937 fick en högt ansedd president i prof. John A. Mackay (f. 1889), förut en av ledarna för den sydamerikanska protestantismen och en man öppen för det nya inom teologien.

När kriget bröt ut, var alltså en teologisk nyorientering i full gång i USA. Den nya utvecklingen har kriget inte hejdat men, som förut nämnt,

på en gång accentuerat och retarderat. När stormaktskriget i Europa bröt ut i september 1939, befann sig Reinhold Niebuhr i Skottland. Han hade blivit inbjuden att hålla s. k. Gifford Lectures i Edinburgh. Han talade över ämnet »*Human Nature and Human Destiny*», och det var uppgjort, att han skulle komma till Sverige för att hålla Olaus Petri-föreläsningar över samma ämne i Uppsala, men kriget tvingade honom att avbryta sin vistelse i Europa hastigare än som var planerat, och besöket i Sverige blev ej av. 1941 utkom emellertid första delen av hans föreläsningar i tryck under titeln »*The Nature and Destiny of Man. I. Human Nature*». Arbetet gjorde ett oerhört intryck i USA, och utan tvekan torde man kunna säga, att det rymmer något av det djupaste i analys av människan och synden som hela vår samtida teologi presterat. Niebuhrs arbete utgör en fruktansvärt sann analys av det isolerade jagets andliga villkor. Med detta arbete har Niebuhr med en gång ryckt upp bland de stora teologerna i världen. Amerika har med det fått en kristen antropologi, som ledigt kan mäta sig med Brunners »*Der Mensch im Widerspruch*». 1943 utkom så andra delen av dessa föreläsningar under titeln: »*The Nature and Destiny of Man. II. Human Destiny*». Boken utgör ett lika imponerande verk som första delen och är ett storstilat försök att tolka den kristna historie- och frälsningssynen. Dessa båda arbeten tillsammans torde komma att räknas till de klassiska teologiska verken i USA och utomlands som Amerikas hittills kanske enda verkligt betydande bidrag till modern systematisk teologi.

Den teologiska tyngden av Niebuhrs båda böcker har blivit överväldigande för de gamla liberalerna i Amerika. De känna sig desorienterade och veta inte var de skola sätta in kritiken. De gamla slitna kategorierna liberalism och ortodoxi vilja inte riktigt stämma på Niebuhr. De kunna inte beskylla honom för att vara ortodox — därtill är han för liberal i den meningen, att han tillgodogör sig hela den fria teologiska forskningen. Och de kunna inte räkna honom till den liberala teologien — därtill är han för ortodox! Så finna de inget bättre skällsord än neo-ortodox för att därmed i alla fall inränga denna teologi, som inte längre passar in i stridslinjen fundamentalism-modernism, i den gamla terminologien. Man vill i USA inte förstå, att det gives något tredje, som genombryter de gamla kategorierna. Fundamentalisten stämplar allt, som ej är fundamentalism, som liberal teologi, och liberalen vill ha allt, som ej är liberal teologi i

hävdivunnen mening, till fundamentalism. Från båda håll ropar man sitt: »Tertium non datur!» Det är en olycka för närvarande i USA, att man inte ser, att teologien växt ifrån motsättningen liberal-ortodox. Men det är detta faktum som gör, att de s. k. liberala teologerna endast få milda reservationer att komma med mot Niebuhr — de tvingas böja sig för den kraft, varmed Niebuhr hävdar den kristna trons syn; de kunna ej annat, om de vilja vara kristna själva. Niebuhr kan inte beskyllas för att vara ovetenskaplig, därför böjer sig också t. ex. den liberale prof. C. C. Morrison i *The Christian Century* för denna teologi och anammar den själv. Morrison finner det blott egendomligt, att han trots sitt accepterande av tron i Niebuhrs mening inte blir anti-liberal, d. v. s. i betydelsen ovetenskaplig. Morrison föredrar därför tills vidare att kalla sin egen teologi för »arrested liberalism» — hämmad liberalism, d. v. s. en liberalism, som inte upplöser tron!

I alla händelser är det nu inte längre sant, att USA icke har någon betydande teolog. I själva verket torde det för närvarande finnas få teologer i världen med ett så globalt inflytande som Niebuhr — den ende, som kan göra honom äran stridig att vara den mest internationellt läste teologen, är Karl Barth. Vad Niebuhr skriver citeras i Sydamerika och Kanada, debatteras i Indien och Kina, och kritiseras i Skottland, England, Australien och på Nya Zeeland. Niebuhr har emellertid inte vilat på lagrarna sedan han skrev sitt stora verk. 1944 utkom en briljant skriven, liten bok av Niebuhr om politisk demokrati, diktatur och världsläget i allmänhet, »*The Children of Light and the Children of Darkness*». 1944 föreläste också Niebuhr vid själva det radikala Chicagouniversitetet. Han talade över ämnet »*Changing and Unchanging Elements in the Human Situation*», och i *The Christian Century* säges efteråt: »No recent visitor to the campus of the university has left so deep an impression.» Ja, Niebuhr betecknas som »the most original and creative mind» i hela den amerikanska kristenheten.

Under 1947 har Niebuhr friår från den akademiska undervisningen och kommer att göra en stor föredragsresa till Nya Zeeland, Australien och Europa. Försök skall göras att få honom till Sverige också.

Men står Niebuhr fortfarande trots sitt stora inflytande ensam i USA om att ha genombrutit fronten liberal teologi—fundamentalism? Vad ha de missnöjda liberalerna åstadkommit de senaste åren? W. M. Horton har

under kriget utgivit boken »Our Eternal Contemporary» (1942), som utgör ett försök att nå fram till en kristologi — något ytterst välbehövt i USA. Anknyttande till Karl Heim tar Horton häri avstånd från ritschlianismens Kristustolkning, men boken har blivit ett mellanting mellan teologisk avhandling och uppbygglig predikan. I alla händelser vittnar arbetet om att Horton nu på allvar börjar söka sig fram på andra vägar än den liberala teologiens. 1944 utkom av Horton boken »Theology in Transition», vilket ju låter lockande att läsa för att få mer klarhet om Horton, men vid närmare påseende visar boken sig vara ett omtryck av två av hans äldre arbeten, nämligen »A Psychological Approach to Theology» (1931) och »Realistic Theology» (1934). Det mest anmärkningsvärda ligger i den nya titeln, varmed Horton ju angiver, att han anser de båda böckerna vara uttryck för en övergångsteologi medan han numera sträcker sig efter något annat. Som övergångsteologi karakteriserades just hans »Realistic Theology» i en svensk avhandling från 1940.¹ Den kritik, som riktats mot Horton från svensk sida, har han upptagit mycket välvilligt och erkänt den vara riktig och befogad. I övrigt tycks Horton ännu inte riktigt ha funnit slutgiltigt uttryck för sin teologi ens i sin senaste bok, »The Christian Faith» (1945).

Prof. Henry Pitney van Dusen har under krigsåren endast utgivit den lilla boken »What is the Church Doing?» (1943), som handlar om kyrkorna i de ockuperade länderna, kyrkorna på missionsfälten och den ekumeniska rörelsens försök till verksamhet under krigsåren. Det troliga är, att Van Dusen på grund av allt större praktiska uppgifter blir rätt improduktiv som teolog. Från 1945 är Van Dusen president vid Union Theological Seminary efter W. A. Brown. När den liberala teologiens nestor i USA, W. A. Brown, avled den 15 dec. 1943, hade tiden ohjälpligt gått förbi honom, men ändå betecknar presidentombytet vid Union inget radikalt brott med den föregående tiden. Brown hade ju själv varit med om att släppa in en ny anda vid Union de senaste åren, och med Van Dusen lever ändå den gamla liberala andan kvar — Van Dusen är lärjunge till Brown. Man får hoppas, att Van Dusen kommer att leda det berömda seminariet med lika stor vidsynthet som Brown gjort.

Till gruppen av dessa teologer har nu också Nels F. S. Ferré vid Andover Newton sällat sig med boken »The Christian Faith» (1942). Han

¹ Hammar, Christian Realism in Contemporary American Theology, Uppsala, 1940.

går däri till häftigt angrepp mot den liberala amerikanska teologien — icke utan inflytande från kritiken, som presterats från svenskt håll — och hävdar kristendomen som en teocentrisk och kristocentrisk kärleksreligion. Han har även utgivit boken »Return to Christianity» (1943).

Prof. John A. Mackay vid Princeton-seminariet har med arbetet »A Preface to Christian Theology» (1941) också bidragit till den teologiska renässansen i USA på ett betydande sätt. Detsamma kan sägas om H. Richard Niebuhr. Han senaste arbete heter »The Meaning of Revelation» (1942). Som helhet kan sägas, att de nya friska vindarna inom amerikansk teologi skapat ett intresse för teologi i USA, vilket bara för 15 år sedan skulle förefallit alldeles otroligt, så komprometterad som teologien då var. Givet är, att den liberala teologien i gammal mening ännu ingalunda uppgivit terrängen, tvärtom är bokproduktionen från detta håll ymnig. Som några typiskt liberala arbeten från de senaste åren skall nämnas H. F. Rall, »Christianity: An Inquiry into Its Nature and Truth» (1941), A. C. Garnett, »A Realistic Philosophy of Religion» (1942) och festskriften till den gamle liberalen Eugene W. Lyman, »Liberal Theology: An Appraisal» (1943). När den sistnämnda boken i *The Christian Century* recenserar under rubriken: »Liberalismen lyfter på huvudet», så visar detta emellertid, hur sjuk man anser liberalismen vara. Den liberala teologien har alltmer inskränkt sig till att producera moralistisk religionsfilosofi. Med acceptering av den svenka analysen från 1940 av det teologiska läget i USA förklarar *The Christian Century* 1942, att den liberala teologien i USA upplöstes i filosofi, psykologi och sociologi.

Sedan 1940 har man i USA gjort ett intressant experiment med att årligen anordna en konferens mellan naturvetenskapsmän, filosofer och teologer i New York i avsikt att övervinna fördomarna dessa forskare emellan. Den yttersta avsikten med dessa konferenser har varit att skapa förståelse för likaberättigandet av de olika synpunkterna på tillvaron. Tanken kan kanske vara god, men då dessa *Conferences on Science, Philosophy and Religion* 1940 och 1941 ägnade sig åt grundproblemet att skapa ömsesidig förståelse, fastnade man i kravet på att göra naturvetenskapens, filosofiens och teologiens begrepp »interchangeable». Men det var ju ej för att göra synpunkterna på tillvaron »utbytbara» man hade samlats utan för att erkänna det befogade i olika sätt att se på tillvaron. Det döljer sig icke så litet »liberal teologi» bakom uttrycket »interchangeable»,

vilket ju till slut måste innebära, att teologiens, filosofiens och naturvetenskapens syn på tillvaron i grund och botten skulle vara en och densamma. Redan 1942 övergav man på konferenserna grunduppgiften och samlades kring frågan, vad varje vetenskapsgren kan bidra med till en sann demokrati efter kriget!

Den liberalistiska andan är alltså ännu mycket stark i USA, men en väg till teologiens förnyelse är tydligen öppnad och därmed också en väg till en teologi i närmaste kontakt med Bibeln och reformationen. Vägen tillbaka till Calvin är inte svår att finna i USA — den traditionen finns starkt bevarad inom alla de olika samfundet av presbyterianskt och reformert ursprung. Men hur är det med vägen tillbaka till Luther? Bland här nämnda amerikanska teologer finns inte en enda lutheran. Varför inte? Den lutherska traditionen finns ju väl bevarad inom de många lutherska samfundet, som tillsammans äro av samma storleksordning som den presbyterianska och reformerta gruppen. Traditionen från Luther borde alltså kunna göra sig lika starkt gällande inom amerikansk teologi som traditionen från Calvin. Att så inte är fallet, utan att lutherdomen hittills ej alls betytt något för utvecklingen av den amerikanska teologien, beror på två ting.¹ Dels ha de lutherska kyrkorna i USA ända in i våra dagar förblivit immigrantkyrkor i splendid isolation från det övriga kyrkolivet i Amerika, och dels ha de, i stället för att söka kontakt med modern europeisk luthersk teologi, ofta isolerat sig även från Europa i en petrifierad ortodoxi.

I fråga om den lutherska teologiens problem i USA förekom en för läget mycket belysande artikel i *The Christian Century* för den 4 dec. 1942 under rubriken: »Luthersk isolering». Därifrån citeras: »In the rediscovery by American Protestantism of the truth of the Reformation Lutherans of America should weigh the fact that they have played an almost negligible role. Their policy of isolation has debarred them from impregnating the rest of Protestantism with the truths which it had lost.» Detta faktum blir så mycket sorgligare som det alldeles riktigt påpekas i artikeln, att amerikansk kalvinism aldrig tillförne varit så mottaglig för lutherska inflytelser som den är för närvarande. Men för att komma i

¹ Här bortses då från lutheranernas förnämliga bidrag i USA till den kyrkohistoriska forskningen, eftersom denna artikel endast söker teckna det allmänna teologiska läget i USA och därför inte tar hänsyn till den i USA blomstrande exegetiska och historiska forskningen.

kontakt med luthersk teologi måste man söka sig ända till Europa, när det finns en sådan massa lutheraner inom landet. Den nu refererade artikeln skrevs med anledning av att lutheranerna i USA — utom Augustanasynoden — vägrat att mottaga fullt medlemskap i The Federal Council of Churches. Det hedrar svenskättlingarna att de ej vägrade!

Lutherdomen i USA har lidit av en väldig splittring. Denna tycks nu under kriget dock till stor del ha övervunnits. 1944 etablerade äntligen åtta lutherska kyrkor (American, Norwegian, Augustana, United Danish, Danish Evangelical, Finnish Evangelical, Lutheran Free Church och United Lutheran Church) samarbete i The National Lutheran Council med planer på en federal efterkrigsmission. Den stora lutherska Missourisynoden var också villig att vara med under förutsättning, att det blott skulle gälla samverkan lutheranerna emellan och ej dessutom samverkan med andra amerikanska samfund. Resultatet har blivit en sammanslutning utan Missourisynoden, och därmed är vägen öppen för samarbete med andra samfund och för medlemskap i The Federal Council of Churches. Men även om detta problem löses, nämligen samverkan med andra amerikanska kyrkor, är steget därifrån och till en för den teologiska utvecklingen i USA befruktande luthersk teologi långt. The Christian Century betonar i en artikel 1 nov. 1944, att »Lutheranism is capable of taking a place in the very front rank of American Protestantism», och fortsätter: »Liturgically, ecclesiastically, theologically and ethically it has something which our common Christianity needs.» Det göres alltså allt för att hälsa lutheranerna välkomna som medlemmar i en Ecclesia Americana, men komma dessa lutherska kyrkor att ha några teologiska impulser att skänka det övriga Amerika, om de ej söka kontakt med nutida europeisk-luthersk teologi? Hur mycket skulle t. ex. inte den livaktiga svenska lutherska teologien ha att skänka den amerikanska lutherdomen? Men det måste finnas villighet att mottaga impulser också! Erkännas måste dock att Augustanasynoden sökt förbindelse med svensk teologi; dels var docent Martin Lindström över i Rock Island ett helt år och dels ha flera av deras lärare varit på besök i Sverige.

TEOLOGISK LITTERATUR

PAULUS OCH DEN JUDISKA FORSKNINGEN

*Några reflexioner med anledning av Joseph Klausners bok
»From Jesus to Paul»*

Paulus är för judarna en stötesten och för hedningarna en dårskap. Man har lättare att förstå evangeliernas Jesus, om man gör den lämpliga reduktionen i texterna och framställer honom som den originelle etisk-religiöse läraren, som talade i korta, kärnfulla sentenser och i underfundiga liknelser om gudsriket. Men de paulinska skrifterna tillåta icke någon sådan reduktion. Materialet är ensartat, och man måste antingen acceptera allt eller radikalt förkasta det allra mesta. När den moderna judiska forskningen gripit sig an med urkristendomen, ha åtskilliga företrädare för densamma givit prov på en förvånande förmåga av inlevelse i evangeliet och ådagalagt en långt gående förståelse för Jesusgestalten. Men över Paulus faller domen hård och oåterkallelig; han är kättaren och renegaten, som förrått det judiska arvet och hamnat i en paganistisk synkretism. Jesus tillhör judendomen, men Paulus är icke mera jude, hans teologi är oförenlig med judiskt tänkande och kännande.¹

Till samma resultat kommer professorn i hebreiska språket och litteraturen vid hebreiska universitetet i Jerusalem, Joseph Klausner, i sitt stora arbete »Från Jesus till Paulus», den hittills grundligaste judiska behandlingen av det paulinska problemet. Klausner har tidigare gjort sig bekant genom sin bok »Jesus av Nasaret», liksom Paulus-boken skriven på hebreiska men därefter översatt till ett flertal andra språk. I detta arbete, som påbörjades 1907 och som författaren var sysselsatt med under flera år, är grundtanken den, att Jesus ansåg sig vara Messias, som genom botpredikan ville bringa Israel förlossning men som aldrig avsåg att grunda en ny religion att spridas bland hedningarna. Ungefär samtidigt började Kl. syssla med det paulinska problemet. 1929 var han färdig med manuskriptet, men under araboroligheterna i augusti samma år plundrades

¹ Se mitt arbete »Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum», s. 310 ff.

hans bostad i Talpioth nära Jerusalem, varvid allt material till Paulusboken förstördes. Kl. återupptog emellertid arbetet, som efter 32 års förberedelse var färdigt 1939. Det är en mäktig prestation; den engelska översättningen, som utkom 1942, omfattar 610 textsidor.¹

Här behandlas främst två frågor. 1. Huru kom det sig, att kristendomen skildes ut ur sitt judiska sammanhang? 2. Varför accepterade icke judendomen Pauli förkunnelse, lika litet som Jesu? Efter noggranna förberedelser är författaren beredd att besvara dessa frågor. I arbetets tre första »böcker» genomgås de tidshistoriska problemen. Först behandlas den judiska diasporan vid tiden för kristendomens uppkomst. Det fanns en ortodox diasporajudendom men vid sidan av denna också en hellenistisk sådan, vilken genom sin blandning av judendom och hellenism var acceptabel för den tidigare kristendomen men oacceptabel för den traditionella judendomen. Bland hedningarna utgjorde proselyterna och »de som fruktade Gud» en utmärkt jordmån för den urkristna missionen. I den hedniska världen funnos för övrigt ett flertal yttre och inre faktorer, som gynnade spridningen av kristendomen, alltför välkända för att här behöva refereras men som förf. grundligt genomgår. Kristendomens etiska förkunnelse var framför allt förberedd av den stoiska filosofien. En negativ förberedelse låg i senantikens relativism och skepticism, som gjorde, att människorna längtade efter något fast att hålla sig till. I religionssynkretismen fann kristendomen byggstenarna till kristologien: myten om gudomen, som dör och uppstår, kejsarkulten och sakramentalismen. I denna graeco-romerska värld verkade den hellenistiska judendomen genom sådana litteraturverk som Salomos vishet, Fjärde Mackabéerboken, de sibyllinska oraklen och Filos skrifter. Sibyllinerna med sin blandning av judendom och hellenism voro viktiga. Här fanns den etiska monoteismen, predikan om de yttersta tingen, Messias och universalismen, en förkunnelse, som föregick Paulus just på de platser, han valde till sina missionsfält. Filo blev läromästare såväl för den johanneiska som den paulinska kristendomsåskådningen. I sin etiska åskådning representerar Filo den höjdpunkt, som de kristna betrakta som en nyhet för Jesus, då han talar om fiendekärleken, vilken Filo med rätta härleder ur Mose lag. I dogmatiskt avseende betecknar han i viss mån en kompromiss mellan judendom och hellenism. Han förstod icke, att judendomen måste vara exklusiv, utan sökte påvisa överensstämmelser mellan dem båda. Judendomen avvisade därför de filonska spekulationerna, men kristendomen accepterade dem, ehuru i förgrovd och materialiserad form, såsom t. ex. Logos-idén.

¹ From Jesus to Paul. Translated from the Hebrew by William F. Stinespring.

I fjärde boken övergår Kl. till att tala om källorna. Det karakteristiska för Kl. är, att han går långt i sin beredvillighet att tillerkänna dessa historiskt värde. Det gäller redan Apostlagärningarna men framför allt de paulinska breven. Sålunda godtagas såväl 2 Tess. som Ef. br. Kl. menar, att man i fråga om en sådan författarpersonlighet som Paulus måste vara ytterst försiktig med att på grund av stilistiska, ja t. o. m. sakliga skäl förneka autenticiteten av brev, som en gammal tradition tillerkänner honom. Däremot kunna icke Pastoralbreven vara äkta, framför allt av det skälet, att de återspegla kyrkliga förhållanden, som icke kunna antagas vara utvecklade redan på paulinsk tid.

I femte boken behandlas judekristendomen och hednakristendomen. Många, som gjorde anspråk på att vara Messias, framträdde under det andra templets sista dagar. De blevo alla avrättade och glömda. Jesus blev avrättad, men han blev icke glömd. Hur skall detta förklaras? Klausners förklaring är följande. Tre kvinnor hade en vision av Jesus. Bland dem var Maria Magdalena, en hyperhysterisk kvinna. Hennes vittnesbörd blev det avgörande. Att hon, liksom de andra männen och kvinnorna kring Jesus, hade en vision, vari hon trodde sig se Jesus såsom den uppståndne, är icke något uppdigtat eller avsiktligt bedrägeri, ty en tro, som omfattar miljoner människor och som äger bestånd i årtusenden, kan icke var baserad på dikt eller medvetet bedrägeri. Men enbart visionen, som Kl. givetvis betraktar såsom något blott subjektivt, förklarar icke allt. En vision hade icke kommit till stånd, om icke Jesus gjort ett särskilt intryck på sina lärjungar. Man bevarade klart i minnet några huvudfakta ur Jesu liv och verksamhet, som återfinnas i evangelierna, om vilka Kl. gentemot hyperkritiken hävdar, att de tillkommo, medan ännu ögonvittnen voro i livet. Under intrycket av upprepade visioner övervann man så småningom katastrofen, vilken tolkades i ljuset av Jes. 53: Jesus måste vara en lidande Messias. Det fanns dock en politisk sida i denna messianism, och den kom till synes i den negativa attityd gentemot den världsliga makten, som finns redan i Jesu förkunnelse och som är framträdande i den första kristna tiden. Riket skulle komma, men först vid dagarnas ände. Med denna omböjning av den judiska messianismen vann man två syften: 1. man undgick att komma i konflikt med romarna och 2. Jesus kunde icke betecknas som en falsk Messias i likhet med dem, som sökt upprätta riket »i denna tid», Apg. 1:6. Redan tidigt vunnos hellenistiska judar för den nya läran, varom berättelsen om pingstundret i Apg. är en erinran. Det var dessa andligen rotlösa människor, som rekryterade den första stora anslutningen till kristendomen. Karaktären av den

palestinska kristendomen angavs av Jakob, Jesu broder, och den uppvisar tydliga släktdrag med esséismen. Det uppstod emellertid spänning mellan de hellenistiska och palestinska kristna. Härvid blev Stefanus gripen av några judiska fanatiker och stenad — mot den judiska lagen, men kristendomen fick sin första martyr. Mot hellenisterna uppstodo nu förföljelser, medan de tolv, som voro lagobservanter, icke berördes därav utan kunde stanna kvar i Jerusalem. Filippus, en hellenistisk jude, var den förste, som bröt mot Jesu föreskrift att icke gå till hedningarna eller samariterna. Han omvände den etiopiske hovmannen, som icke var jude till börd. Mer och mer avlägsnade man sig från den judiska messiasidén och skapade en Messias för hedningarna. Det var också nödvändigt att alltmer taga avstånd från judarna, som nu voro utsatta för omvärldens förakt.

I sjätte boken skildras Pauli liv och gärning. Paulus hade i viss grad grekisk bildning, men han var också säkerligen lärjunge till Rabban Gamaliel. Paulus har utan tvivel personligen känt Jesus. Det är t. o. m. möjligt, att han varit närvarande vid korsfästelsen. Ja, visionen på vägen till Damaskus blir oförklarlig, om ej Paulus verkligen känt Jesus i livstiden. Denna vision är icke dikt eller bedrägeri utan ett psykologiskt fenomen av samma art som de första visionerna i uppståndelsehistorien. P. torde liksom andra bekanta historiska personligheter ha lidit av epilepsi. Det visionära tillståndet hos honom har inträtt strax före ett anfall, ett fenomen, som icke annars är okänt. Händelsen utanför Damaskus daterar Kl. till omkr. år 31. I de närmast följande kapitlen tecknas utvecklingen inom judekristendomen och den paulinska missionsverksamheten. Fari-seerna sågo i den förra ända till de sista åren av Pauli verksamhet endast en judisk sekt, och med undantag för någon enstaka episod levde denna fram till år 70 sitt ostörda liv såväl i Jerusalem som i det övriga Palestina. Därför hade den också tillfälle att utvecklas med förvånande snabbhet. Paulus hade ingen framgång bland judarna med sin egenartade konception av den nya läran, men däremot blir han den, som mer än någon annan gör sig förtjänt av namnet »hedningarnas apostel». Rastlöst verksam och med växlande framgång färdas han fram och möter till slut sitt öde i Rom.

Åtskilligt i Pauli gärning finner sin förklaring i hans psykiska läggning. I hans natur finnes en polaritet mellan å ena sidan höga ideal och å andra sidan primitiva lidelser, som han bekämpade. En sådan personlighet men endast en sådan kan nå verklig storhet. Han saknade ödmjukhet och hade en utomordentlig självtillit. Men han kände sina svagheter, och stundom lyckades han besegra dem. Han besatt i hög grad energi och mod, han vek aldrig tillbaka, och han var beredd att lida för sin tro.

Men det fanns också tungt svårmod i denna trosvissa natur. Han var en despot, som icke kunde skilja mellan sin egen person och sitt verk. Men han kunde också vara öm och mild. En annan sida av det polära i hans väsen visar sig däri, att han på en gång var en mystiker och en handlingsmänniska. Slutligen förstod han att nyttja anpassning och kompromiss, vilket gjorde honom till en skicklig politiker.

Det största intresset tilldrager sig den sjunde boken, där Kl. framställer Pauli lära. Paulus led av en mindervärdeskänsla inför de övriga apostlarna, Jesu verkliga lärjungar. Därför kom han att överdriva Jesus såsom den döde och uppståndne Messias på bekostnad av den jordiske Jesus. Då nu den sanne Jesus enligt P. icke är av kött och blod utan visionens Jesus, är det lätt att förstora honom hur mycket som helst, en process, som dock redan påbörjats av de tolv. De första lärjungarna kommo från apokalyptiska kretsar, där man trodde på allehanda under i messias tiden. Därför var det lätt för dem att tro på Maria Magdalenas berättelse, att Jesus hade uppstått från de döda, ty i Messias' dagar skulle en allmän uppståndelse äga rum, och det var naturligt, att Messias först skulle uppstå. Korsfästelsen och döden tolkades efter Jes. 53. På detta sätt räddades den första församlingen från att desillusioneras och Jesus från att bli bortglömd. Allt detta övertog P. från de första lärjungarna och urförsamlingen i Jerusalem. Men vad han mottog utvecklade han vidare. Lärjungarna, som hade sett Jesus i livstiden, kunde inte gå så långt som Paulus. Ett viktigt psykologiskt moment är det visionära draget hos P. Det fanns i judendomen en nationell och en universell linje. Paulus, diasporajuden, tog från den judiska messiasidén dess universella sida men ignorerade den politiskt-nationella. P. betonar flerstädes sitt fariseiska ursprung, och han känner sig alltid som en jude. Men utan att vara medveten därom formade han en åskådning, som blev en blandning av judendom och hedenom. P. var inte blott en »farisé», han var också en lärjunge till tannaiterna. Det är svårt att finna mera typiska talmudiska skriftutläggningar än sådana ställen som t. ex. Rom. 10: 6—11, 2 Kor. 3: 3—18, Gal. 3: 16; 4: 22—31, 1 Kor. 9: 9—11. Det är därför fel att tro att P. endast var en »Septuagintajude», såsom somliga kristna forskare göra, men å andra sidan ha de kristna exegeter fel, som hävda motsatsen, att P. alltigenom är en representant för sin tids judendom. Det är uppenbart, att P. icke kunnat undgå att influeras av paganismen trots sin fariseiska skolning. Större delen av sitt liv tillbragte han ju också i den hellenistiska världen. Avgörande är, att P. som hellenistisk diasporajude icke hade kontakt med den autentiska, levande judendomen, som var rotad i sin egen kulturella

grund. Detta förklarar det egendomliga faktum, att P. skapade en religion, som var judendom och icke judendom på samma gång.

Med utgångspunkt från det viktiga stället 1 Kor. 8:4—6 diskuterar Kl. förhållandet mellan Gud och Kristus. Vi ha här en äkta monoteism, och dock är det inte ren monoteism. Jesus är visserligen den andre i förhållande till Gud, men den paulinske Messias har en speciell funktion, som i judendomen tillhör Gud. På andra ställen går P. så långt, att han ställer Gud och Jesus på samma plan, t. ex. 1 Kor. 1:3, 2 Kor. 1:2. Här är den fundamentala skillnaden mellan judisk och paulinsk messiasföreställning. Det egendomliga är, att Kristus och icke Gud är den som skall besegra Satan och göra ett slut på synden och döden. På det sättet blev Jesus jämbördig med Gud i fråga om betydelse men honom överlägsen ifråga om verkningarna(!). Tre faktorer ha bidragit till denna kristologiska utveckling. 1. Behovet att förminska den politiska sidan i det nya messiasbegreppet. 2. Behovet av att sätta den korsfäste och uppståndne Jesus i stället för den historiske. 3. Inflytandet från hellenismen.

Distinktionen mellan ande och kött fanns redan i G. T. Men P. betonade den mer än någon annan farisé. Kött och synd rent av identifieras. Pauli konception av andemänniskan är en annan än mysteriereligionernas. Han står här mitt emellan fariseisk judendom och de paganistiska mysterierna. Att vara i Gud är icke någon autentisk judisk idé; ännu mindre kan man i judendomen tala om att vara i Messias.

Pauli förkastande av Toran och ceremoniallagen bygger på en falsk exeGES av den talmudiska utsagan: »När en man är död, så är han fri från ceremoniallagen». P. menar, att Jesu död på korset upphävde både Toran och ceremoniallagen. P. drog ännu en slutsats: När Jesus dog på korset, dog också den gamla människan, och med honom uppstod en ny människa till liv. Kristus blev lagens ände, ty med honom såsom Messias uppfylldes å ena sidan vad profeterna sagt om den kommande tiden och å andra sidan gjordes slut på synden. Sålunda blev lagen överflödig. Hela detta resonemang kunde judarna icke acceptera. I Rom. 7 talar P. om sig själv. Talmud räknar upp sju typer av fariséer, av vilka de flesta fördömas. Att döma av Rom. 7 synes den fanatiska lagivraren Paulus ha tillhört någon av dessa typer. Men det finnes ingen religion, vilken som judendomen i Talmud tar hänsyn till den mänskliga svagheten. Halakans gyllene regel lyder: »Vi skola icke pålägga församlingen något förbud, som icke majoriteten är i stånd att iakttaga» (Baba Kamma 79 b, Baba Bathra 60 b). Pauli minst sagt originella syn på lagen kunde ej accepteras av den palestinska judendomen, ja, inte ens av diasporan. Detsamma var

förhållandet med de tolv och nästan hela urförsamlingen i Jerusalem, dem som stått Jesus nära. De visste ju, att Jesus hade en helt annan inställning till lagen, Matt. 5: 17, 18.

Paulus abrogerade Toran och ceremoniallagen, men i stället satte han nya ceremoniallagar, nämligen sakramenten. Här kommer ett främmande element in, t. ex. Rom. 6. Såväl dopet som nattvarden ha judiska förebilder, men de paganiserades av Paulus.

Toran ersattes förutom av sakramenten av tron på Kristus, hans ställföreträdande lidande och försoningsdöd. Judendomen lär, att ånger ger försoning. Johannes döparen och Jesus proklamerade först av allt: »Gören bättring!» Bakgrunden för den paulinska försoningsläran är hans synduppfattning. Det förfärligaste i Pauli lära är, att kött och synd betraktas som identiska, och eftersom människan är »kött och blod», så äro alltså människa och synd identiska. Härav kommer den avgrundsdjupa pessimismen hos Paulus, och härifrån härledes den ödesdigra predestinationsläran. För Kl. liksom för juden i allmänhet är denna exklusiva frälsningslära, enligt vilken frälsning endast kan givas genom tron på Kristus, ett dystert kapitel i religionshistorien.

Kl. menar, att G. T. har en rikedom av universalistiska idéer vid sidan av nationalistiska. När därför Paulus säger, att Gud icke allenast är judarnas Gud utan också hedningarnas, Rom. 3: 29, så säger han ingenting nytt. Men Kristus betyder för P. icke blott ett upphävande av lagen utan också av den judiska nationalismen. Denna paulinska universalism kunde judendomen såsom bärare av idén om ett profetiskt-monoteistiskt gudsherravälde icke acceptera. Vidare var P. individualist; för judendomen gäller det *folket* och mänskligheten såsom en enhet, bestående av de olika *folken*. Denna judiska messianism kan ej göras beroende av *en* enda person eller äga sin adressat uteslutande i den enskildes själ. Vidare är för judendomen himmelriket i *denna världen*, och det skall förverkligas successivt genom världens reformering under den Allsmäktiges ledning. Principen är universalism genom nationalism. Judendomen är orten för framåtskridandet i världen.

Den paulinska uppfattningen om den kommande tidsåldern rymmer ett judiskt element, men detta har uppblandats med främmande beståndsdelar och därmed förvanskats. P. trodde, att Jesus skulle återvända redan i hans livstid, Jesus såsom Guds son skall döma syndarna, 2 Kor. 5: 10, men till syndarna räknas också de människor, som ej trott på evangeliet. Denna messiasföreställning är vitt skild från den judiska, som för övrigt icke känner parusi-begreppet. Undan för undan har det kristna framtids-

hoppet tvungits att skjuta fram tidpunkten för parusien. I detta hopp har också inkluderats, att Israel skulle omvända sig till kristendomen. Men folket Israel skall alltid bestå, och det kan aldrig bli något annat.

Pauli etik var som Jesu av interimistisk karaktär. För Jesus var dock bättringen ett villkor för frälsningen; för P. betydde etiken endast, att man i väntan på parusien skulle leva på ett tillbörligt sätt. Det fanns sådana, som missförstodo P. i libertinistisk riktning. Därför tvangs P. till etiska förmaningar. Dessa skilja sig märkvärdigt nog mindre från den fariseiska moralläran än Jesu etiska undervisning. Det finns dock hos P. främmande inslag, t. ex. från Stoaen. Den högsta etiska principen är för P. *agápe*. Denna princip är emellertid alltigenom en judisk idé, som P. liksom Jesus gjorde bruk av vid sidan av andra judiska etiska idéer. Men liksom Jesus, betonade och förstorade P., för sin del kanske under främmande inflytande, dessa idéer därhän, att de miste sin judiska karaktär. En liten dosis medicin är livgivande, men en alltför stor dosis är ett dödligt gift(!). Paulus talade så mycket om kristlig kärlek, att han glömde att betona *rättfärdigheten*, utan vilken kärleken kan vara ett starkt underlag för det individuella livet men icke för socialt och nationellt liv(!). Kl. slutar sin framställning av den paulinska etiken med att återge 1 Kor. 13, vilket han kallar en sublim dikt. Det är en strålande kombination av judiskt-bibliskt innehåll och grekiskt-stoiskt uttryckssätt. Men här saknas begreppen sanning och rättfärdighet. I mänsklighetens och folkens totala historia gå sanning och rättvisa före tro, hopp och kärlek, antingen vi såsom »kött och blod» och som individer gilla det eller inte. I etiskt avseende hade judendomen intet att lära av Paulus.

Jesus ville icke grunda en religion eller en kyrka. Men Paulus var den klart medvetne skaparen och organisatorn av kristendomen såsom ett nytt religiöst samfund. Han gjorde kristendomen till ett religiöst system, skilt både från judendom och hedendom, ett mellanting men med dragning åt hedendom. P. är ej så originell och självständig som Jesus. Jesus skapade de underbara folkliga liknelserna och de korta, slående aforismerna, vilka likt hullingförsedda pilar träffa sitt mål. Paulus var exeget, skriftlärd, teolog. Jesus var palestinsk jude, P. var diasporajude, Jesus var lantbo, han stod nära jorden och naturen, P. var storstadsbo. Jesus var mera ursprunglig och omedelbar än Paulus. Paulus hade personliga svagheter, som vi ej finna hos Jesus och som göra, att helgontiteln ej synes vara alldeles adekvat för honom.

Jesus blev sig själv ovetande upphovsmannen till en ny religion däri- genom, att han radikaliserade vissa judiska idéer. Endast genom sin onatur-

liga död såsom en lidande Messias blev han auktoriteten för denna nya religion. Men den ideologiska och organisatoriska strukturen för den kristna tron som en ny religion och som en kyrka byggdes av Paulus, den hellenistiske juden, född i Tarsus, skolad i Jerusalem, en Septuagintalärd, en utmärkt grekisk skriftställare och en lärjunge till Rabban Gamaliel. Utan Paulus och hans radikala brytning med Toran och ceremoniallagarna hade det stannat vid en judisk sekt.

Trots att grundvalarna för alla Pauli läror äro judiska, så är hans lärosystem både kontradiktionen till den judiska religionen och förnekandet av den judiska nationen. Det finns hos P. något fantastiskt, t. ex. i hans imaginära parusiförväntan och i hans motsvarande förakt för denna världen. Pauli antinomistiska evangelium anammades av hedningar, som missförstodo det, splittrades i sekter och ofta hamnade i libertinism. Men i stället för lagen lade P. en ännu tyngre börda på sina konvertiter: dogmerna. T. o. m. det mest sublimala hos P., agape, blev ingenting annat än sakramental mysticism. Efter P. fortsätter paganiseringsprocessen, och skilsmässan mellan judendom och kristendom blir definitiv.

Talmud nämner ej Paulus vid namn, man kännes ej vid honom. In toto kan judendomen absolut ej acceptera P. Men det finns hos honom enstaka idéer och uttryck, som inget folk, ej ens det judiska, har råd att undvara, t. ex. 1 Kor. 6: 19; 13; 2 Kor. 3: 6; 6: 16 o. a. Men viktigare än dessa detaljer är det faktum, att G. T. tack vare P. paradoxalt nog också blev de kristnas bibel. Därigenom spriddes judiska tankar överallt, där kristendomen slog rot, och det har också visat sig, att endast i en sådan miljö har diasporajudendomen haft möjlighet att existera. Judendomen och kristendomen äro ej blott två skilda religioner utan också två skilda världsåskådningar. De kunna ej försonas, ej heller kan judendomen assimileras med kristendomen. Men judarna hoppas, att judendomen i form av etisk-profetisk monoteism en gång skall bli världsreligion. Då skall det visa sig, att Paulus trots allt också varit vad Maimonides så vackert kallade Jesus — en vägrödjare för Konungen-Messias.

*

Vi ha i snabba drag tecknat huvudtankegången i Klausners omfattande framställning. Man måste skänka sin beundran åt den lärdom och den energi, varmed förf. genomfört uppgiften. Arbetet betyder ett ytterst värdefullt tillskott till den judiska vetenskapens nytestamentliga forskning och kan icke undgå att väcka intresse bland kristna

teologer. Såsom alltid är det lärorikt att i detaljer lyssna till en grundlärdd judisk rabbinist. Framför allt ligger dock behållningen däri, att man föres in i det judiska tänkandet. Men en diskussion är oundviklig. Varje sådan framställning blir ett religionssamtal i vetenskaplig form. Den judiske forskaren menar sig ge en historiskt riktigare bild av den urkristna religionsutvecklingen än den kristna teologien, därför att den senare är dogmatiskt bunden. Men den kristne teologen har å sin sida samma intryck, att hans judiska kollega icke kommer utöver de gränser, som bestämmas av dennes religiösa tradition. Det är fråga om tvenne olika Paulus-tolkningar, den judiska och den kristna. Det finns kristna teologer, vilkas tolkning kommer den judiska mycket nära, dessa, som emfatiskt betona skillnaden mellan Jesus och Paulus. Vi kunna icke dela deras mening utan hävda i princip, att Paulus verkligen är den kongeniale interpreten av Jesusgestalten och hans gärning.¹ Klausner har rätt i att en väldig historisk process förberedde marken för kristendomen såväl inom som utom judendomen. Tiden var fullbordad. Han har rätt i att urkristendomen rör sig mitt i sin tids religiösa tanke- och föreställningsvärld, den judiska såväl som den hellenistiska. Den kristna teologi, som t. ex. tror, att kristendomen är absolut genuin och autokton, har icke förstätt religionshistoriens tydliga vittnesbörd. Den har icke förstätt vad som ligger i kristendomens karaktär av att vara en *historisk* religion, och den har icke gjort allvar av inkarnationstanken i dess djupaste innebörd. Den har icke heller gjort allvar av skapelsetanken utan ödesdigert absolutifierat den nytestamentliga exklusiviteten och därmed avlivat tanken om den allmänna uppenbarelsen, som tydligt finnes i N. T. Å andra sidan: har Klausner rätt, så har Paulus endast åstadkommit en förvanskning av judendomen. Framgången med hans mission kan då förklaras som en skicklig anpassning till det dåtida hedniska tänkesättet i religiösa ting. Vad han skapat av värde är då endast en honom själv omedveten konsekvens av hans verksamhet, nämligen att G. T. kom att ingå i den kristna kanon och att detta är det positiva värdet av den väldiga kristna gärningen i historien.

Men kristendomen känner icke igen denna Paulusbild. Och det är av historiska skäl svårt att förstå, att en slik egendomlig karikatyr, som Paulus förmenas ha åstadkommit, skulle ha kunnat ha en sådan genomslagskraft i den andliga världen genom tiderna, som det paulinska evangeliet faktiskt haft.

¹ Jag ber att få hänvisa till min bok »Bibeln och den nyare forskningen», kap. »Jesus och Paulus».

Det är något väsentligt, som fattas i Klausners Paulus-bild — och det är den äkta personliga religiositetens egen evidens, den inspirerade Kristus-upplevelsen, den av intet rubbade övertygelsen att ha funnit en gudsuppenbarelse, som är för mer än något annat han lärt känna i religionens värld. Detta, som Klausner närmast väl vill kalla fanatism och fantasteri, är kännetecknet på den sanne Paulus, Jesu Kristi tjänare, vilken, tvingad av Kristi kärlek, blev hedningarnas apostel.

Denna intensiva religiositet kan icke nullifieras, om man vill göra rättvisa åt Paulus. Att tolkningen av de paulinska skrifterna erbjuder betydande svårigheter är ingen nyhet i Paulus-forskningen, och man kan icke helt fritaga Paulus från skuld härutinnan. Men till hans försvar må anföras, att det för honom gällt att tolka de mest djupliggande hemligheterna i Kristus-dramat, för vilka språkets uttrycksmedel äro och förbli begränsade. Det personliga livet rymmer hemligheter, som inga vetenskapliga metoder kunna uppenbara och som endast kunna gripas i gemenskapens upplevelse. Pauli egen Kristus-upplevelse är väl historiens mest klassiska exempel härpå. Att Paulus sedan för att tolka Kristus-dramat i dess frälsningshistoriska sammanhang tillgripit uttrycksmedel och föreställningsformer, som ur judisk synpunkt kunna betecknas såsom paganistiska, är begripligt, men det är riktigt endast i samma mening, som det språk han begagnar, kan kallas »paganistiskt», eftersom det är grekiska. Men det är icke riktigt i den meningen, att det innehållsliga resultatet blivit något som är besläktat med tidens polyteistiska mytologier. Resultatet blev icke judendom, som Kl. också betonar, men icke heller hedendom utan kristendom, vilket bevisas därav, att varken tidens judendom, ej heller dess hedendom kändes vid den nya företeelsen. Det fanns icke en omedelbar övergång från någotdera hållet, utan det krävdes omvändelse, radikal förvandling för att bliva kristen. Detta historiskt påvisbara faktum borde vara upplysande nog för att inse det falska i påståendet, att kristendomen skulle var blott en habil religionssynkretism. Kristendomen är en ny organism med ett eget »organisationsplan» — för att använda en modern naturvetenskaplig term, där gamla ord få en ny innebörd för att beteckna det nya innehållet. Paulus själv betonar med all intensitet, att något nytt har skapats, och detta nya är motsatt både judendomen och paganismen.

Men det nya är icke en självskapelse av Paulus. Han är interpreten av den nyskapelse i historien, som han betecknar med namnet Kristus. Detta säges icke för att frånkänna Paulus originalitet. Tvärtom måste visavi Klausner det originella hos Paulus hävdas. Felet med Kl., vilket han delar med många andra, är, att han vid analysen av Paulus glömmer

bort Paulus själv och den för honom primära livsrelationen, nämligen relationen till Kristus. Vid den urkristna tankevärldens skapelse gick det ej till så, att en amorf massa av föreställningar godtyckligt eller i bästa fall efter vissa eklektiska principer östes ihop från olika håll. Så groteskt uppstår icke en historisk organism med förmåga att bestå genom årtusenden utan att mista sin karaktär och originalitet. Denna tankevärld är heller icke en anonym skapelse i den meningen, att den är en produkt av »kollektivet», massan. Massan skapar icke, den kan blott påverkas. Det gestaltande i denna process är personligheter med originalitetens äkta kännetecken, av de namngivna främst Johannes och Paulus. Fenomenet upprepas för övrigt genom hela kyrkohistorien.

Den personliga särprägel lider dock alltid av en viss ensidighet, vilket blir en kännbar avigsida, när verket in toto av ortodoxien absolutifieras och dogmatiseras. Ensidigheten är tydlig hos Paulus: i hans syn på kvinnan, på äktenskapet och andra sociala förhållanden, såsom också Klausner utförligt framhåller. Det är möjligt, att det är den eskatologiska synen, som härvid bundit Paulus, kanske också personliga egendomligheter.

Uppenbara felaktigheter vidlåda ävenledes Klausners framställning. När han såväl i sin Jesusmonografi som i det föreliggande arbetet vill göra gällande, att det redan i Jesu messiasföreställning finnes ett politiskt moment, som sedan går igen i urkristendomen, så är detta en teori, som känns igen från åtskilliga andra framställningar i ämnet men som strider emot all sund uppfattning av källorna. Tolkningen av den paulinska kristologien lider av påtagliga svagheter. Att Kristus skulle ges en roll framför Gud kan icke utläsas ur källorna. Men det är förklarligt, att Kl. med sin judiska uppfattning här icke kan tränga in i den paulinska logiken utan måste göra sig skyldig till ett visst förgrovande och karikerande. Likaså faller hans uppfattning av de faktorer, som förmenas ha bidragit till den kristologiska utvecklingen hos Paulus, till marken. Framställningen av den paulinska etiken visar tydligt, hur litet Kl. förstått att leva sig in i Pauli innersta upplevelse. Hur kan man med Romarbrevet för ögonen påstå, att P. glömde att betona rättfärdigheten i sin iver att förkunna agape? Det förhåller sig ju tvärtom så, att rättfärdigheten är det stora problemet och utgångspunkten för Paulus. Rättfärdigheten från Gud måste komma till sin rätt. Men mänskligheten visade sig på grund av synden icke förmå presteras denna rättfärdighet. Då finner P. lösningen av denna för honom så brännande fråga i Kristusgärningen. Guds rättfärdighet manifesteras genom frälsningen: »Det som lagen icke kunde åstadkomma, i det den var försvagad genom köttet, det gjorde Gud, då

han, för att borttaga synden, sände sin Son i syndigt köttets gestalt och fördömde synden i köttet», Rom. 8: 3. Kl. har mycket starka ord att säga om Pauli synduppfattning men ser icke, att denna ju har sin motivering i en intensiv känsla för rättfärdigheten. Rättfärdighetens radikalism är bakgrunden till den paulinska soteriologien.

Klausner anklagar Paulus för antinationalism och religiös individualism. Det förra är riktigt i den meningen, att den paulinska universalismen spränger de judiska gränserna. Men det är väl ändock tydligt, att Paulus även bär det judiska folkets öde på sitt hjärta. Och vidare: Klausner förbiser alldeles, att det också finnes en folktanke hos Paulus, som är barn av den gammalisraelitiska: genom Kristus har det nya gudsfolket, Israel efter anden, skapats, och än mer: detta gudsfolk betyder uppfyllelsen av det löfte, som redan givits åt Abraham, trons fader. Frälsningshistorien omfattar även det utvalda folkets historia. Man må bedöma och värdera Pauli historietolkning hur man vill, men det kan väl icke förnekas, att P. på denna punkt resonerar konsekvent utifrån judiska förutsättningar.

När Kl. hävdar, att Jesus icke ville grunda någon kyrka, så kan han stödja sig, om han så vill, även på många stora auktoriteter inom den kristna teologien från ett något tidigare skede. Denna fråga är säkert mycket komplicerad, och det kan väl hända, att förloppet Jesus-urkristendomen och Paulus fram mot den följande kyrkoutvecklingen icke är så rätlinigt, som man i den innevarande epoken vill framställa saken. Men så mycket torde väl kunna hävdas, att språnget från Jesu evangelium till den paulinska kristologien icke är så stort, som man förr gjorde gällande. Om man hävdar, såsom också Kl. gör, att Jesus själv ville vara Messias, så har man redan gått ett långt steg på vägen till att erkänna, att kyrkogrundandet ingalunda skett så helt utan anknytning till Jesu egna intentioner. Ty Messias är otänkbar utan en messiansk menighet. Att denna messianska menighet, som Jesus grundade i lärjungakretsen, dock icke utan vidare är identisk med den följande kyrkobilidningen ha klarsynta kristna i alla tider erfarit och erkänt.

Efter dessa kritiska anmärkningar, till vilka åtskilliga andra skulle kunna fogas, är det på sin plats att ännu en gång erkänna verkets betydelse. Det är alltid av stor och renande nytta för den kristna teologien att ta del av den judiska religionsforskningen, allra helst på det nytestamentliga området, när det är pålitliga auktoriteter, som föra pennan. Klausner hör till dem. Den kristna teologien måste såsom forskning vara självkritisk och mottaglig för kritik. Att driva teologi är en allvarlig

sysselsättning, eftersom det gäller de högsta värdena. Orden måste vägas med vikter av guld. Risken att glida in i nötta spår är stor. En framställning, helt obunden av traditionella synpunkter, kan därför vara av stor betydelse, även om den på nästan varje punkt eggjar till motkritik. Man tvingas till ett nytt genomtänkande av problemen.

Men framför allt lär man genom studiet av judisk teologi känna judendomen själv, och det kan icke anses vara en obetydlig angelägenhet. Det är den nödvändiga förutsättningen för en rättvis bedömning av den religion, som står kristendomen närmast, och för att rätt kunna bemöta den judiska kritiken av kristendomen, som även det är en angelägenhet av vikt.

Det finns mycket i kristenhetens historia, som icke kan försvaras. Kristenheten har ett skuldkonto och ett stort sådant även gentemot judendomen. Detta skuldkonto får icke ökas, och här har teologien en viktig uppgift i försonande syfte. Men det finns också en rikedom av orättvisa beskyllningar mot kristendomen, som icke kunna stå oemotsagda.

Ingenting är lättare än att generalisera historiens oerhört komplicerade process. Exempel kunna uppvisas i mängd. När en författare med så höga anspråk och så stort anseende som Arthur Koestler påstår, att de sista hundrafemtio åren av profana rörelser inneburit mer påtagliga förbättringar i vanligt folks villkor än ett tusen femhundra års kristendom (Yogin och kommissarien, s. 154), så måste man för ett slikt, oerhört generaliserande påstående, för att det skall kunna göras trovärdigt, kräva en utomordentligt ingående historisk bevisning. Vem är mäktig den? Koestler tillfogar dock, att detta endast gäller den materiella verkligheten. Men han har ingenting att säga om vad den kristna historien har kunnat betyda för människovärdets höjande, utan vilket näppeligen de materiella värdena kunna anses vara allas rättighet. När samme författare talar om den »tynande kristendomen» (op. cit., s. 153), så är väl också detta ett högst summariskt påstående, som förtjänar att närmare undersökas.

Men religionerna kunna icke fordra, att de utanförstående kritikerna skola kunna höja sig upp till en rättvis och saklig bedömning av de religiösa företeelserna, om de icke själva gentemot varandra kunna prestera detta.

Man måste skilja mellan kristenheten eller kyrkan å ena sidan och kristendomen eller ännu tydligare evangeliet å andra sidan. Vad kristenheten eller kyrkan samlat på sitt skuldkonto genom tiderna skall icke föras tillbaka på evangeliet självt, ehuru intet är vanligare än denna

konfusion. Icke minst den judiska behandlingen av N. T. visar, att det är en lätt uppgift att kritisera detsamma. Ingenting kan för övrigt synas lättare för en modern människa. Vad är kristendomen annat än en samling av dunkla myter och legender? Och dess etik? Är den inte vad varje hygglig människa känner med sig? Den som så resonerar, har aldrig varit inne i evangeliets helgedom, har aldrig erfarit vad levande religion vill säga. Han har heller aldrig förstått något av kristendomens egentliga historia, den ofta förbisedda och glömda, icke sett dess människoförvandlande kraft.

Judendomen har i stort sett förblivit en nationalreligion, men kristendomen har mer än någon annan religion blivit universell, och våra dagars världsmision talar icke om »kristendomens tynande kraft». Att som Klausner förklara denna kristendomens expansionskraft därmed, att kristendomen av Paulus förvandlats till en paganiserad judendom och därigenom gjorts acceptabel för »hedningarna», visar blott, hur svårt det är att utifrån bedöma en religions innersta väsen. Marcus Ehrenpreis har en gång härom sagt några visa ord: »Kristus, som genom sin offerdöd tagit på sig hela mänsklighetens synder, är oförenlig med våra religiösa grundbegrepp. Inför honom stå vi främmande och oförstående. Det finns i varje religion, bortom allt som kan förklaras, ett *mysterium*, en sista hemlighet, som förblir otillgängligt för utomstående. Vi, judar och kristna, kunna gå en lång sträcka tillsammans och tala med varandra, men förr eller senare komma vi fram till en stängd dörr, till vilken de kristna ha nyckeln, men vi ha den icke. När vi komma fram till denna stängda dörr, ha vi judar intet annat att göra än att böja oss i vördnad inför den och tuga. Vi begära och vänta — och detta är meningen med vårt samtal — att den kristna världen skall lära sig vörda det mysterium, som utgör det djupaste i judisk religion, det som är svårt för utomstående att fatta och svårt för oss att förklara» (»Judendom och kristendom», Judisk Tidskrift, november 1933). Kristendomen är inkarnationens religion, judendomen känner icke någon uppenbarelse i denna mening. Här går gränsen, den oöverstigliga, mellan kyrkan och synagogan.

Vi bevittna nu en sekulariseringsprocess av skrämmande omfattning och en frenetisk kamp mot kristendomen och religionen över huvud utan tidigare motstycke. Allt vad högre religion heter ställs inför samma fiende—ateismen. Detta är en gemensam situation, som aktualiserar behovet av ökad förståelse religionerna emellan. Vägen till förståelse är lidelsefritt tankeutbyte på vetenskaplig grund. Joseph Klausner har med sina böcker om Jesus och Paulus givit tungt vägande bidrag till det judiskt-kristna religionsamtalet.

GÖSTA LINDESKOG.

SVEN LÖNBORG: *Mellan påsk och pingst. Det äldsta evangeliet och Lukas-traditionen. 162 sid. P. A. Norstedts & Söners förlag, Stockholm 1945. Pris kr. 6: 75.*

Lektor Lönborg vill med denna bok vederlägga den nutida exegetikens uppfattning av Jesus. Det är messiastanken och eskatologien, som framför allt är föremål för kritik. Hela den forskning, som begynte med J. Weiss' och A. Schweitzers betonande av eskatologiens centrala roll och som nu har ett femtioårigt arbete bakom sig, är enligt Lönborg förfelad. Den är bara en sorts modeteologi. Jesus har i stället varit en representant för en universell religion, som opponerade mot offerkulten och framhävde rättfärdigheten och barmhärtigheten som det centrala, en religion, »som genom sin underbara enkelhet är lika fattbar för den lärde som för den olärde, för juden som för greken, för buddisten som för den kristne» (s. 62). Denna religion hade före Jesus förkunnats av profeterna, framför allt Jesaja — det finns innehållsligt sett ingenting i Jesu förkunnelse, som inte fanns hos Jesaja. Samma budskap har också framförts av Platon. Även Paulus och Johannes ha trots ett visst beroende av den omtolkning av Jesu budskap, som begynte omedelbart efter hans död, kommit fram till en rätt förståelse av dessa Jesu intentioner — också för dem blir till sist det väsentliga ett liv i kärlek.

Uttalanden som de ovan anförda skapa hos läsaren en stark misstanke om att Lönborgs uppfattning av Jesus och urkristendomen egentligen beror på att de egna önskningsarna så skymt blicken, att fakta ej längre kunna iakttas. Mistanken blir ingalunda skingrad, då man tar del av hans argumentering för sin åsikt. Enligt Lönborg fanns det från början bland Jesu lärjungar två grupper med var sin uppfattning om Jesus. Den ena gruppen, ledd av apostlarna — som efter Jesu död organiserat sig som ett tolvmannakollegium för mission bland Israels tolv stammar (men varför tog man då med förrädaren Judas i detta kollegium?) — betraktade Jesus som Messias och trodde på hans snara återkomst i härlighet till Israels befrielse och det eskatologiska gudsrikets upprättande. Denna grupps syn på Jesus finnes nedlagd i det äldsta evangeliet, Markus. Den andra gruppen tillskrev i enlighet med Jesu egna intentioner ej hans egen person någon avgörande betydelse, men bevarade hans budskap om den kultlösa rättfärdighets- och barmhärtighetsreligionen oförfalskat. Från denna grupp härstammar vad Lönborg kallar »Lukastraditionen». Han menar sig nämligen i Lukas' särgods finna denna icke-eskatologiska och icke-messianska syn på Jesus. Denna representerar icke en senare aveskatologisering av Jesustraditionen

utan dess ursprungliga gestalt. Den är skriftligt fixerad redan före Markus, vilket evangelium i sin tur skrevs redan hösten 40.

Lönborg ägnar mycken uppmärksamhet åt dateringen av Markus. Han bygger på Mark. 13 och menar, att dessa ord om förödelsens styggelse på heligt rum syftar på Caligulas försök att uppställa sin bild i Jerusalems tempel, något som förhindrades bl. a. genom Herodes Angrippas ingripande. Från samma tid härstammar apokalypsen i 2 Tess. 2! («det som håller tillbaka» = Agrippa) och den ursprungliga framställningen i Joh. Apok. (616 = Gaios Kaisar). Apokalypsen i Mark. 13 är skriven av evangelisten själv, och evangeliet har alltså samma datum. Redan dateringen av Markus är som synes mycket äventyrlig. Den tidshistoriska tolkningen av Mark. 13 är synnerligen tvivelaktig, liksom tesen, att denna apokalyps författats av evangelisten själv. Denna tidiga datering av Markus, som förf. i och för sig ej kan ha något intresse av, använder han sedan vid dateringen av »Lukastraditionen». Han söker visa, att denna är ännu äldre än Markus. Argumenteringen på denna punkt är mycket typisk för Lönborgs arbetsmetod. Han bygger den på uppståndelseberättelserna. Här föreligger en dubbel tradition, dels föreställningen om den tomma graven, först representerad av Mark:s berättelse om kvinnorna vid graven, dels föreställningen om syner, som lärjungarna haft. De senare ha enligt Lönborg alla ägt rum i Galiléen. De ha *bekräftat* lärjungarnas tro på Jesu uppståndelse, ej givit upphov till denna. Uppståndelsetron var nämligen *själveklar* för Jesu lärjungar efter hans död, ty det var en allmänt gängse föreställning bland judarna, att de rättfärdiga omedelbart efter döden upptogos till Gud, naturligtvis utan att kroppen hade något med detta att göra. »Tron på en uppståndelse, då kroppen blir till jord men anden omedelbart efter döden kommer till Gud, har . . . varit gemensam egendom för de allra flesta fromma judar på Jesu tid» (sid. 66). De äldsta synerna av den Uppståndne äro de, som nämnas av Paulus i 1 Kor. 15, dock med uteslutande av uppenbarelserna för de tolv och för femhundra bröder, vilka Lönborg anser vara sekundära tillägg till Paulustexten. De grundläggande uppenbarelserna voro sålunda de för Petrus, Jakob och »alla apostlarna». Berättelserna härom ha utplånats av den senare traditionen, men det finns spår av dem i evangelierna. Uppenbarelsen för Petrus går igen i Matteus' berättelse om hur Petrus söker gå på vattnet, då Jesus kommer till lärjungarna på Genesarets sjö. Allt detta har Petrus upplevt i en dröm! Uppenbarelsen för alla apostlarna återspeglas i berättelsen om hur Jesus går på vattnet — det är ju en ej sällan inom forskningen framförd åsikt, att denna berättelse går tillbaka på en uppenbarelse av den Uppståndne. Uppenbarelsen för Jakob återfinner Lönborg

i Emmausberättelsen. Enligt Lukas utgjorde nämligen den uppenbarelse, som omtalas däri, den andra i ordningen. Den icke namngivne lärjungen i denna berättelse var enl. Lönborg Jakob. Den namngivne lärjungen Kleopas, antar han vara Jesu farbroder Klopas, och han finner det då ej för djärvt att anta, att den onämnde var dennes brorson Jakob. Detta stödes också av Hebréerevangeliets uppgift, att Jesus uppenbarat sig för Jakob vid en måltid. Emellertid skall enligt Lönborg alla de äldsta uppenbarelserna ha ägt rum i Galiléen. Han förlägger därför Emmausberättelsen till ett Emmaus vid Genesaret strax söder om Tiberias, — det var till den sistnämnda staden de två lärjungarna återvände, ej till Jerusalem. I Tiberias hade nämligen apostlarna sitt stamtillhåll under den första tiden efter Jesu död, menar Lönborg.

Det är den sålunda tolkade Emmausberättelsen, som ger Lönborg argumentet för dateringen av »Lukastraditionen». Om Emmausberättelsen återger en av de äldsta galileiska synerna, måste den vara äldre än Markus, som ju har den såsom sekundär bedömda berättelsen om kvinnorna vid graven. Lika gammal anser Lönborg »Lukastraditionen» i dess helhet vara. Den har sålunda »förelagat färdig, sannolikt avfattad i skriftlig form, redan under det första årtiondet efter Jesu död, innan ännu det äldsta evangeliet sett dagen» (s. 82).

Det faller utan vidare i ögonen, att vi här ha att göra med en konstruktion, som bygger på gissningar och lösa förmodanden i en omfattning, som gör att resultatet icke kan göra anspråk på någon grad av tillförlitlighet. Därtill skall blott påpekas, att själva utgångspunkten för Lönborgs resonemang, teorien, att tron på Jesu uppståndelse från början var självklar, är ohållbar. Den bild av den judiska uppståndelsetron, som han på ett mycket smalt källmaterial ger, är helt missvisande. Den vanliga judiska föreställningen representeras av tanken på uppståndelsen till den yttersta domen vid tidens slut. I den apokalyptiska och fariseiska litteraturen kan man finna hur många belägg som helst för denna tanke. Vid sidan härav finns i vissa, mestadels hellenistiskt influerade kretsar tanken, att människans öde avgjordes omedelbart efter döden. Mest utpräglad framträder denna tanke i esséernas typiskt ojudiska föreställningar om människans kropp och själ, sådana de referas i det av Lönborg anförda Josefus-stället. Men också andra belägg finnas. Dessutom — och det är en vanlig föreställning — förbands tanken på den yttersta domen med tanken på ett själarnas mellantillstånd i väntan på domen, för de goda ett saligt liv i paradiset, för de onda en dyster tillvaro, som redan föregriper deras slutliga öde. Endera av de två sista föreställningarna ligger till grund för orden om Lasarus'

och den rike mannens olika öden efter döden och för Jesu ord till rövaren på korset. Men även om på dessa ställen tanken på den slutliga saligheten, resp. den slutliga fördömsen omedelbart efter döden skulle föreligga, är det så tydligt som helst, att det icke är denna föreställning som dominerar Nya Testamentet utan tanken på uppståndelsen till den yttersta domen. Att tala om *uppståndelse* i samband med tanken att människan fördes direkt till paradiset eller helvetet efter döden skulle icke ha fallit någon jude in. Uppståndelsen var den döda människans återvändande till livet i den yttersta tiden. Det är denna föreställning det är fråga om i de första kristnas tro på Jesu uppståndelse. Detta, som skulle ske med alla på den yttersta dagen, det hade nu skett med honom: han hade *uppstått* från de döda. Detta var minst av allt något självklart. Det var ett ofattbart under, som satte Guds insegel på messiastron och messiasgärningen. Tron på Jesu uppståndelse kunde därför uppstå först genom erfarenheter, som övertygade lärjungarna om att detta oerhörda verkligen inträffat. Tanken, att den första uppenbarelsen för Petrus utgjorts av en dröm, faller därför på sin egen orimlighet.

Man måste betrakta Lönborgs argumentering för »Lukastraditionens» ålder som helt misslyckad. Emellertid står och faller ej hans huvudtes därmed. Man har i själva verket anledning anta, att de stycken i evangelie-traditionen, som han betecknar med detta namn — fränsett inledningsberättelserna — verkligen representera ett lika gammalt traditions-skikt som det synoptiska stoffet i övrigt, trots att vi ej vet något om dess nedtecknande före Lukasevangeliets tillkomst. Den ensidigt litterärkritiska aspekten på dessa frågor är ju numera förlegad, och då blir datum för den skriftliga uppteckningen ej längre avgörande för traditionens värde. Man kan därför hålla med Lönborg om att »Lukastraditionen» är gammal, fastän man måste förkasta hans bevis därför. Frågan blir då den, om denna tradition verkligen är sådan, att man utifrån den har anledning konstruera en helt annan Jesusbild, än den som synoptikerna i övrigt ger oss. Går man till de stycken ur »Lukastraditionen», som Lönborg till sist avtrycker i sin bok, slår det en, hur genomsyrade av den messianska synpunkten Lukas' inledningsberättelser äro. Man förvånar sig över att förf. med sina utgångspunkter kunnat räkna dessa stycken till Lukastraditionen. Men dessa berättelser måste ju bedömas på ett annat sätt än Lukas' särgods i övrigt. Att vi här röra oss på ett område, om vilket det ej förelåg någon ursprunglig fast tradition, visar jämförelsen med Matteus. Vad Lönborg anför ur »Lukastraditionen» för övrigt är mera fritt från direkt messianska klanger. Att en sådan föreligger i berättelsen om Jesu besök i Nasarets synagoga,

kan dock blott den, som i förväg gjort sig döv för sådana toner, undgå att höra. Också när Jesus framträder med makt att förlåta synder (7: 49) och uppväcka döda (Nain), är den messianska innebörden av hans handlande tydlig nog. Men eljest framträder messiaskaraktären och eskatologien ej direkt i dessa stycken. Ha vi då anledning anta, att de stamma från kretsar, som icke räknade Jesus som Messias och som hade en icke-eskatologisk, rent »etisk» gudsrikestanke? Uppenbarligen endast under den förutsättningen, att dessa stycken ej låta sig inordnas i den av den eskatologiska messias- och gudsrikestron präglade synoptiska traditionen i övrigt. Detta låter sig emellertid utan minsta svårighet göra. Det enda ord, som ev. skulle falla utanför, är Luk. 17: 21, om det översättes och tolkas så som Lönborg gör. Men då det förhåller sig så, har man icke skäl att uppge den övriga traditionen för detta enda ord utan har i stället att fråga sig, om denna tolkning av ordet är den riktiga.

Det vore mycket att tillägga om Lönborgs arbete i detalj. Han visar ibland en förvånande likgiltighet för exakthet i uttrycken. När t. ex. Paulus säger att han talar med tungor (pres.) mer än andra, låter Lönborg detta — för att det skall gå ihop med hans syn på Paulus — bli ett uttalande om att Paulus förr i tiden *har talat* med tungor. När Markus säger, att Jesus förbjöd sina lärjungar att omtala detta [att han var Messias] för någon, säger Lönborg, att Jesus enligt Markus förbjöd dem »att tala så om honom». Matt. har enligt Lönborg samlat det han tog från Talkällan på ett ställe, i Bergspredikan — medan i själva verket det stoff, som han har gemensamt med Lukas och som givit upphov till teorien om Talkällan, återfinnes på många olika ställen i evangeliet. Sådant är emellertid bisaker.

Starka invändningar kunna, som vi sett, göras mot Lönborgs arbete. Trots detta kan man icke undgå att känna respekt för den intill ålderns dagar bevarade kärlek till dessa frågor, som boken vittnar om. Å andra sidan är det just denna kärlek till ämnet, som hindrar förf. från att se klart.

ERIK SJÖBERG.

EMIL BRUNNER: *Rättvisa. En lära om samhällsordningens grundvalar. Bem. översättning av Elisabeth och Elof Åkesson. 351 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1945. Pris kr. 8: 50, inb. kr. 11: —.*

År 1943 utgav Emil Brunner (på Zwingli-Verlag i Zürich) sitt arbete *Gerechtigkeit*, som med lofvärd snabbhet överflyttades till vårt

språk. Det präglas alltigenom av medvetandet, att frågan om rätten är den västerländska odlingens, liksom all odlings, ödesfråga, särskilt brännande i den generation, som upplevt nihilismens ingalunda avslutade revolution.

Om »värderingarna», speciellt de moraliska värderingarna, äro oberoende av alla föreställningar om deras riktighet och av våra teoretiska övertygelser, skulle det sakna praktisk betydelse, hur man ställer sig till frågan om hållbarheten i rättvisans idé. Betraktar man idén om rättvisa som ohållbar vidskepelse, skulle det under denna förutsättning icke påverka vårt beteende. De senaste decenniernas historia synes ge eftertryckliga belägg för att denna syn på värderingarna icke håller streck. Det förefaller, som om den utbredda övertygelsen om rättvisans chimäriska karaktär väsentligt bidragit till maktpolitikens ohöljda framträngande. I annat fall vore sådana försök som Brunners undersökning av Rättvisans idé bortkastad möda. Har han åter rätt i att en rehabilitering av rättvisans idé är av eminent praktisk betydelse, ger det anledning till förnyat genomtänkande av värderingens problem. Denna sida av saken ägnar Brunner av naturliga skäl icke särskild uppmärksamhet.

Idén om rättvisa har haft det klent med hemortsrätten i den senaste mansålderns etik. I evangelisk etik har den tett sig en smula misstänkt vid sidan av kärleken, som icke lönar efter förtjänst. Vad man än för övrigt lägger in i begreppet rättvisa, så har man svårt att undgå tanken på behandling efter förtjänst och kommer därigenom i viss motsats till den kristliga agape. I samtidens politiska tänkande åter har den utomordentliga relativiteten i alla rättvisekrav starkt betonats. Uppifrån och nerifrån ter sig rättvisan helt olika. Den svage och den starke döma också på skilda sätt om skälighetens krav.

En första angelägenhet för Brunner är att klargöra förhållandet mellan det rättvisa handlandet och den kristna kärleken. Han anser det höjt över diskussion, att det egentliga kristna handlandet präglas av agape. Denna kärlek ger mer än vad som rättvisligen kan krävas. Den går utöver skyldigheten.

Liksom i Das Gebot und die Ordnungen är det en annan synpunkt på kärleken, som måhända har ännu större betydelse för Brunners konstruktion. Kärleken rör sig alltigenom på det personliga livets plan. Den är personlig, oreserverad självmeddelelse, icke prestationer av »kärlek» till nästans fromma. Enligt denna syn på kärleken faller strängt taget allt, vad man gör till nästans tjänst, utanför kärlekens ramar. Man kan vara uppfylld av välvilja mot sina medmänniskor, men ändå sakna kärlek.

Det är uppenbart, att om man bestämmer kärleken på detta sätt, måste den kristna kärleken kompletteras genom inriktning på plikter vid sidan av kärleksplikterna. Kärleken i angiven mening kan icke ligga till grund för hela den kristna sedligheten. Det är naturligt och ofrånkomligt, att de mänskliga relationerna måste få trygghet och stadga, innan kärlek kan bevisas. Rättvisan blir nödvändig för kärlekens skull, som medel och förutsättning för den. Genom argumentering av denna art menar sig också Barth kunna härleda den samhällliga rätten ur rättfärdiggörelsen (i skriften *Rechtfertigung und Recht*) och anser sig icke med avseende på rättslivets plikter behöva göra något undantag från regeln, att det i kristlig mening goda måste kunna deduceras ur rättfärdiggörelsen.

Om kärlek icke är möjlig utan stöd av rätten, synes det icke föreligga någon anledning att ställa kärlek och rättvisa mot varandra. Att upprätthålla rätten blir ett led i kärlekens handlande. Å andra sidan blir dock det rättvisa handlandet något underordnat, ett blott medel utan etiskt egenvärde. Att göra rätt utan kärlek skulle snarast bli ett ont.

Håller man sig till de nytestamentliga vittnesbörden, förefaller det, som om *uttrycket* kärlek där hade en betydligt vidare innebörd. Till kärleken räknas också den aktiva, utvärtes hjälpen, om den lämnas av gott hjärta.

Att tjäna nästan genom att upprätthålla rättvisans krav, harmonierar då helt och hållet med kärlekens fordran. Däremot är det svårt att prestera ett försvar för en rättvisa, som även på lång sikt står i strid med kärleken i betydelse av tjänande av nästan. Endast så långt äro rättvisans krav förenliga med kärleken, som deras upprätthållande gagnar nästan. Om det är till skada för nästan att »gå två mil med honom», är det knappast en kärleksplikt. En soldat på post bör icke heller i kärlekens namn gå två mil med en fiende, som vill locka bort honom från hans vaktjänst. Det är kärlekslöst mot de egna. Den egentliga motsatsen mellan kärlek och rättvisa uppkommer, då man begränsar rättvisan blott till vad som fordras enligt konventionella eller juridiskt gällande regler. Ingen rättsregel bjuder oss att hjälpa nödställda i främmande land eller överhuvud några, som vi icke ha försörjningsplikt mot. Ändå är det blott en enkel akt av rättvisa, om man hjälper, så långt man kan.

Ställer man på nu antytt sätt rättvisan i samband med kärleken, kanske kärlek på lång sikt, upphäves den principiella motsättningen mellan kärlek och rättvisa, vilket medför avsevärda lättnader, även om problem kvarstå, vilka vi här måste förbigå.

I motstats till kärleken, som har sin sfär i jag-du-förhållandet, mani-

festerar sig rättvisan enligt Brunner på tingens och de sakliga relationernas område. Rättvisa kan det bli tal om, när rättigheter föreligga eller när något tillkommer en bestämd person. Den förutsätter därför en ordning, i kraft av vilken var och en får sin plats sig tilldelad, bildlikt talat. Brunner tar energiskt avstånd från den rättspositivistiska åskådningen, enligt vilken all rätt grundar sig på utfärdad, gällande lag. Men i själva verket går Brunner blott ett steg högre upp i resonemanget. Rättvisan grundar sig enligt honom på gudomlig ordning eller skapelseordning.

Man kan därför enligt Brunner icke upprätthålla tanken på rättvisa utan att falla tillbaka på en gudomlig lagstiftare. I en naturalistiskt fattad värld finnas inga rättigheter, blott maktsfärer; styrkan enbart ger ingen rätt. Om det bara kommer en starkare, upplöser sig maktens rätt i ingenting. Den undertryckta rättvisan däremot förblir rättvisa, hur länge den än får vänta på erkännande.

Skapelseordningen är hos Brunner liksom hos övriga samtida teologer, vilka operera med detta olyckliga begrepp, ett svårfixerbart mellanting mellan faktisk ordning och ideal ordning. Den är icke en faktisk ordning, såtillvida som den ofta åsidosättes. Men den är å andra sidan icke blott ideal, då tingens egen struktur på något sätt låter den lysa igenom. Skapelseordningen är vad man kan upptäcka såsom tingens *normala* gestalt. Brunner anser t. ex. möjligt att uppvisa, att monogamien är det normala förhållandet mellan man och kvinna. Så hör också största möjliga mått av personlig frihet till människans normala liv. Svårigheterna i detta uppfattningssätt må här förbigås.

Då Brunner grundar rätten på skapelseordningen, anser han sig ha fått en plattform, gemensam för troende och icke-troende. En gudstro av något slag förutsättes dock för rätten. Den totalt sekulariserade kan icke inlägga någon rimlig mening i talet om rättvisa.

Då skapelsens ordning visar oss människorna med olika utrustning trots allt gemensamt mänskligt, blir följderna, att rättvisan kräver vissa gemensamma grundrättigheter och samtidigt att rättigheterna i vissa avseenden bli olika. Det lika och gemensamma är den mänskliga personligheten, skapad till gemenskap med Gud. En oförytterlig mänsklig rättighet blir därför allt, som är av väsentlig betydelse för förverkligandet av denna bestämmelse. Brunner kommer så med kristen motivering till franska revolutionens mänskliga rättigheter, ehuru han uttryckligen stryker under att förhållandet till Gud är oberoende av alla yttre villkor. Brunner menar — ej utan skäl — att ringaktningen för rättvisans idé sammanhängt därmed, att man ej förstått att kombinera mänsklig likhet och olik-

het vid avvägandet av de mänskliga rättigheterna. De egalitära strävandena ha strandat på den faktiska olikheten, vilket i sin tur frestat till att ge upp rättvisans idé.

I arbetets senare del drar Brunner ut konsekvenserna av de nu skisserade principerna för hemmets, det ekonomiska livets, statens och den internationella ordningens vidkommande. De vanskliga frågorna behandlas på ett kringsynt och stimulerande sätt. Det torde icke vara lätt att uppleta något samtida arbete, som på ett så knappt utrymme ger en så fyllig orientering.

Spetsen i Brunners framställning är riktad mot den totalitära staten, vilken genom sin frihetsfientlighet berövar människorna den för alla lika rätten att utveckla den egna personligheten. Socialism i varje form är därför enligt Brunners tanke etiskt förkastlig. Då monopolvälde och pauperism var för sig äro lika stora fiender till friheten, blir å andra sidan samhällelig kontroll över det ekonomiska livet och samhällelig hjälp ett etiskt krav. Den form av ekonomi, som enligt Brunner harmonierar med skapelseordningen, är därför en modifierad planhushållning, som icke förintar friheten i det huvudsakligen efter liberalismens principer utformade samhället. Han anser privatkapitalismen acceptabel från etisk synpunkt, under villkor att kapitalets innehavare förvalta sina tillgångar under ansvar och att samhället förhindrar ett åsidosättande av arbetarnas skäligena intressen.

Beträffande den rättvisa statsförfattningen är av särskilt intresse, att Brunner med skärpa framhäver, hurusom formellt demokratisk författning icke ger någon garanti för rättvisa. Majoritetsförtryck och korttänkt-het hos folkviljans bärare kunna reellt upphäva den demokratiska friheten, även om till namnet folket är herre i eget hus. Rättvisan och samhällslugnet kunna därigenom utsättas för hårda påfrestningar. Rättvisan i ett samhällsskick bör bedömas mera efter rättvisan i dess lagar än efter den formella demokratien. Brunner säger dock klart ifrån, att normalt demokratien erbjuder de största garantierna för rättvisa, »eftersom den gör var och en medansvarig i maktens utövning». Han menar dock, att en demokratisk regering inte nödvändigt bör avgå efter nederlag i en votering. Om det är regeringen eller folkförsamlingen, som därvid lider nederlag, beror på vilkendera som har rätt.

Brunner betonar ofta, att det i hög grad beror på den historiska situationen, vad som i ett visst ögonblick skall te sig såsom rätt, t. ex. vad som är rättvis lön för arbete av visst slag. Å andra sidan är det hans tanke, att relativismen icke är fullständig. De mänskliga rättigheterna utgöra

den ideala riktpunkt, efter vilken kan bedömas, om föreliggande förhållanden äro ett led i förverkligandet av rättvisans ideal. Härvid måste också hänsyn tagas till det faktiska läget och olikheterna i individernas utrustning. Det vore icke rättvisa, om presidenten i Förenta staterna utsåges genom lottkastning bland alla myndiga medborgare, utan hänsyn till kompetens. De valprocedurer, som begagnas äro å andra sidan långt ifrån fullkomliga instrument för ett rättvist avgörande av ledarefrågan i en världsmakt. Men under förhandenvarande förhållanden låter det sig icke göra att finna den fullkomliga rättvisan. Ett presidentval är dock mera prägladt av rättvisa än de ständiga militärrevolterna i Rom under kejsartiden, skulle man kunna säga i Brunners anda.

Samtiden är benägen att företrädesvis betona relativiteten i alla rättsbegrepp. Men om »relativiteten» renodlas, så att det icke blir möjligt att skilja mellan *mer eller mindre* orättvisa, kommer det mänskliga samlivet att baseras enbart på makt av ena eller andra slaget. Om maktutövningen icke har en riktpunkt i rättvisans ideal kommer våldsmomentet i makten att framträda ohöljt. Skulle den insikten slå igenom över hela linjen, att rättvisan blott är maskerad makt, torde bellum omnium inter omnes icke vara långt borta.

Hur djupt fäste rättvisans idé har även i samtiden trots all relativism, framgår av det enkla faktum, att all civiliserad lagstiftning dock utgår från grundsatsen, att båda eller alla parter skäligen intressen skola beaktas vid samhällelig reglering av olika frågor. Även om icke all partiskhet kan undvikas vid avvägningen härav, är själva kravet dock absolut och icke möjligt att eliminera från något, som skall ha skenet av lag.

Kanhända är detta sinne för rättvisa tillräckligt att bygga på utan tillbakagång till något så tvivelaktigt som de s. k. skapelseordningarna. Den religiösa tron blir dock icke flyttad ur högsätet, ty *helgd* över rätten och orygglig respekt för densamma vinnes dock svårligen utan att lydningen på något sätt förbindes med tron på en gudomlig bjudande makt.

Den olikhet i fråga om förmåner, som är oundviklig på grund av olikheter i personlig utrustning, blir kanske lättare att in concreto motivera, om hänsynen till det allmänna bästa och till det i situationen möjliga får fälla utslaget. Man får väl då också lättare att försona sig med den hypotetiska karaktären i många omdömen om samhällelig rättvisa. Det bjuder mera emot att tänka, att skapelseordningen skulle vara det avgörande, samtidigt som den är så svår att tolka, att vi absolut icke få någon vägledning genom densamma vid olika tjänstemäns inplacering på det statliga löneschemat etc.

Emil Brunner vänder sig till en vidsträckt publik, icke blott till teologerna av facket. Icke minst för dem har hans framställning dock ett utomordentligt intresse. Hans grepp på problemen och hans diskussionsmetod äro i många avseenden föredömliga.

SIGFRID VON ENGESTRÖM.

ETT NYTT FÖRNÄMLIGT ARBETE OM LUTHER PÅ SKANDINAVISKT SPRÅK

REGIN PRENTER: *Spiritus Creator. Studier i Luthers teologi.* 344 sid.
Universitetsforlaget i Aarhus, Samlerens Forlag, Kbhvn 1944. Pris [danska] Kr. 13: 50.

Numera professorn vid Århus universitet Regin Prenter har i sin doktorsavhandling givit oss en utomordentligt stimulerande bok. Till formen en luthermonografi, ägnad frågan om den helige Ande i Luthers teologi, innehåller denna bok mycket mer än en historisk framställning av reformatorns tankar. Författaren ger läsaren en utförlig framställning av sin syn på kristendomens egenart och dogmhistoriens skiftningar och diskuterar därefter mot denna bakgrund vissa sidor hos Luther. Luther blir på så vis insatt i ett större systematiskt och idéhistoriskt sammanhang, vilket ökar klarheten. I Prenters arbete föreligger därför både en systematisk programskrift av utomordentlig räckvidd och aktualitet och ett på historiskt primärmaterial byggt lutherarbete. Denna mindre vanliga sammanställning har uppenbara fördelar. Författaren går på djupet. Han nöjer sig icke med att rätt återge viktiga tankegångar, utan vill också principiellt förstå dem i alla konsekvenser. Man övertygas därigenom om tankarnas inbördes sammanhang och principiella vikt. De stå icke lösruckta ur det idéhistoriska sammanhanget. Men det har också ofrånkomliga olägenheter. Många påståenden förbli — hur riktiga de än äro — i denna avhandling obevisade. Det beror på att författaren berör så stora delar av dogmhistorien och att han i stort sett av utrymmesskäl nödgas inskränka det redovisade källmaterialet till vad som gäller Luther. Här frågar man, om det icke vore önskvärt, att i en historisk framställning ha belägg och källhänvisningar för alla viktigare påståenden. En annan olägenhet är, att Prenter i sin framställning ofta glider över från en rent historisk redogörelse, för hur Luther tänkt, till systematisk tolkning av

tankarna och systematisk diskussion. Det blir på så sätt svårt att med önskvärd klarhet kunna skilja, det som otvetydigt kan hämtas fram ur källorna, och det som deduceras fram genom principiella överväganden och analys av totalsammanhanget. Man frågar, om den av författaren medvetet genomförda syntesen av historisk och systematisk framställning enbart gagnat klarheten. Borde icke det rent historiska utforskandet av Luthers åskådning klarare än här skett skiljas från den mer komplicerade debatten om olika åskådningars tolkning och inre systematiska sammanhang? Det ena gör icke det andra överflödigt, men man bör tydligt se, var bevisföringen är av det ena eller av det andra slaget.

Luther har — enligt Prenter — ingjutit ett nytt innehåll i ordet »caritas». När Luther talar om den ingjutna kärleken, menar han något annat än Augustinus. Det är icke människans trängtan efter Gud såsom det högsta goda, som här åsyftas, utan i stället ett Guds eget verk i Kristus genom den helige Ande. Människan får, insatt såsom en lem i Kristus, del av Guds eget verk, som han utträttar genom den helige Ande. Det visar sig på olika sätt. I anfäktelsen får hon del av Kristi död och blir på så vis konform med Kristus i odium sui och condemnatio sui. I anfäktelsens situation får hon också del av Kristi liv. Här visar sig konformiteten med Kristus i den förbön och de suckar, varigenom den helige Ande själv manar gott för oss (Rom. 8: 26). I fortsättningen visar sig samma konformitet i det kristna livets glada och spontana lydnad mot Guds bud. Människan är icke subjekt i den så tolkade »caritas», Gud själv är subjekt. Caritas är en beteckning för det, som ingjutes i människans hjärta, när Kristus är närvarande och lever sitt liv i henne, vilket sker, när hon befinner sig i den livssfär, där den helige Ande utför sitt verk. Caritas har således för Luther intet samband med människans idealism. Människan är i sin helhet kött till dess Kristus födes i hjärtat och Gud börjar leva sitt liv i henne, men då är hon också i sin helhet Ande, både till kropp och själ.

Den konformitet med Kristus, som ger den ingjutna kärleken dess innehåll, är nu också identisk med tron på Kristus. Kristustrons betydelse belyses genom en ingående analys av förhållandet mellan begreppen favor Dei och donum, vilka icke få skiljas från varandra. Sökes frälsningen i favor Dei skild från donum, lösgöres den från Kristustron och därmed från Kristi levande närvaro i oss i nuet. Den blir en abstrakt idé, som teoretiskt accepteras. Det är det som skedde i ortodoxien. Sökes den åter i donum isolerad från favor Dei, tillvaratages icke dess karaktär av en främmande rättfärdighet. Den blir då på ett oriktigt sätt vår egendom. Exempel på detta ha vi i pietismen. Att Luther bestämmer nåden både

såsom favor Dei och som donum och aldrig skiljer dessa två från varandra, är därför enligt Prenter innerst endast ett uttryck för att den i oss levande och närvarande Kristus ensam ger tron dess innehåll. Av den helige Ande verkad Kristuskonformitet är detsamma som Kristustro. Men för att icke här komma fel, måste också fasthållas, att Kristi frälsande närvaro i oss och i nuet endast är en närvaro för tron. Därför att det är en verklighet, som här uppleves, är det tal om erfarenhet, troserfarenhet; människan känner den helige Ande i sig och erfar den, tron själv är denna erfarenhet. Samtidigt är tron ett fasthållande av Guds ord och därför tro. Utan denna faktiska erfarenhet av den helige Andes närvaro är Kristusbudskapet endast bokstav, med denna erfarenhet blir det Ande. Bokstaven är aldrig annat än lag. Det är först Andens närvaro, som gör Kristusbudskapet till evangelium och gåva. Det är således här fråga om en verklighet, som erfares i tro på ordet.

Gäller detta den unge Luther, blir saken ännu tydligare, när hos den färdige reformatorn den ovan refererade konformitetstanken också uttryckes, dels i det dualistiska motivets kampbilder, dels i dialektiken mellan lagens andra bruk och evangeliets bruk. Den helige Ande möter oss i lagens andra bruk såsom en naken Gud för att förena oss med Kristus i hans förnedring och på så sätt göra oss konforma med honom. I evangeliet möter oss samme Ande såsom gåva (donum) för att förena oss med Kristus i hans uppståndelses kraft och härlighet. Att lagen på detta sätt får vara vägrödjare för evangelium, är intet annat än ett uttryck för Kristi ständiga kamp och seger över djävul och lag såsom fördärvmakter.

Identifikationen av Kristuskonformitet och Kristustro för över till frågan om helgelsens framåtskridande. Här gör författaren gällande, att detta framåtskridande måste identifieras med tvenne rörelser, där Gud själv i Kristus är verksam genom den helige Ande, nämligen å ena sidan den i tron ständigt förnyade flykten bort från all egen fromhet till Kristus, vår främmande rättfärdighet, och å andra sidan rörelsen ut i kallelsen till nästan, dvs. den rörelse som bär namnet kärlek. Det första kan betecknas som bön, under det att det andra betecknas som gärning. Viktigt är, att denna den helige Andes verksamhet eller dessa rörelser icke förväxlas med en tillväxande real fromhet (formell lydnad för lagens första och andra tavla), som är tvetydig, i det att den lika väl kan vara egenrättfärdighet (och därmed synd i högsta potens), som den kan vara en Andens frukt. Den helige Ande är icke kausalt orsak till något, som växer hos människan. Helgelsen är identisk med livet i Andens livsfär, identisk med det liv, Kristus lever i oss, således aldrig något, som kan bli vår

egendom och av oss summeras. Vi måste i Anden alltid fly bort från allt, som blivit vår egendom, till den främmande rättfärdigheten i Kristus.

Samma tankar infogas hos den äldre Luther i ett annat schema. Själen helgas efter lagens första tavla, så att gudsförhållandet blir riktigt i tro, hopp och kärlek. Denna helgelse visar sin realitet, i det att också kroppen helgas efter den andra tavlan, när människan i sin kallelse röres till gärningar riktade mot nästan. Andens frukter infinna sig, när människan på så sätt samarbetar med Gud. Trons rörelse bort från all egen fromhet till Kristus, vår främmande rättfärdighet, identifieras här med sann lydnad för lagens första tavla. Kärlekens rörelse ut till nästan identifieras åter med sann lydnad för lagens andra tavla.

En redogörelse för Luthers syn på förhållandet mellan den helige Ande och dennes instrument ordet och sakramenten bestyrker den tolkning, som hittills presenterats. Luther skiljer i likhet med Augustinus på yttre och inre ord. Det inre ordet är Kristus själv, såsom han är närvarande genom den helige Ande. Denne nu levande Kristus är inkarnerad i det yttre ordet. Därför möter han oss i det yttre ordet och endast där. Men han är icke mekaniskt bunden till det yttre ordet. Det yttre ordet kan finnas utan den levande Kristus och är då lag, icke evangelium. När människan mött det yttre ordet dröjer det också något, innan det inre ordet följer. Det inre ordet kommer strax (mox, sobald), när Gud så vill. Kristus och den helige Ande är obunden. Människor kunna bringa ordet till örat, men icke in i hjärtat. Det är förbehållet Gud, som ger växten. Det betyder, att Gud måste tala in i hjärtat, samtidigt som örat lyssnar, annars förblir det yttre ordet människoord och lag. Gud har med andra ord skriften i sin hand. Därför måste människan i tron mottaga Kristus såsom gåva, hon måste invänta det inre ord, där Kristus själv kommer som gåva till var och en som väntar och beder.

När Luthers sakramentslära framställes, göres samma synpunkter gällande. Sakramentsordet uppfattas av Luther icke såsom i katolicismen som konsekurationsord utan i stället såsom ett löftesord, utlovande den levande Kristus, vilket ord måste mottagas i tro. Tecknet är den stadfästelse, som endast kan mottagas av den, som tror löftesordet. Därför mottager den, som tror löftesordet, i tecknet den nu närvarande, inkarnerade Kristus själv. Tecknet förkunnar, att löftet är uppfyllt och ger oss det som lovas, nämligen Kristus själv och med honom det tecknet betyder. Tecknet som symbol betecknar något Realt, som gives med tecknet. För dopets del är detta lekamlig död och lekamlig uppståndelse med Kristus, dvs. verklig delaktighet av Kristi död och Kristi uppståndelse.

Gud, som döper, sörjer för att det, som tecknet betyder, icke uteblir. Nattvardens betydelse är för den unge Luther kommunion med Kristus och de heliga, för den äldre syndernas förlåtelse och evigt liv, förvärvade genom att Kristus utgivit sin lekamen och sitt blod. I sak är här ingen skillnad. Det ena hör oupplösligt ihop med det andra.

Ord och sakrament höra ihop på så vis, att det förkunnade ordet icke är något annat än det till sakramentet hörande löftesordet, löftet om Kristus, som gives oss med sakramentets tecken. Därför konkurrera icke ord och sakrament med varandra. De höra ihop. Sakramentet finns icke utan löftet, som förkunnas i ordet. Detta löfte har åter sin uppfyllelse i sakramentets tecken. Den i ordet utlovade Jesus kommer i sakramenten till den, som tror löftet. Predikan blir så ett led i sakramentens rätta bruk. Gällde nu för ordet, att Anden icke är bunden till ordet, gäller detsamma om sakramentet. Är icke Anden närvarande, blir löftesordet lag, tecknet gärning och tron försvinner. Kristus möter i sakramentet, men icke ex opere operato. Uppgives tanken på det yttre ordets nödvändighet, leder detta till spiritualism, imitatiofromhet och lagiskhet. Uppgives tanken på Andens suveränitet över det yttre ordet, leder detta lika mycket till lagiskhet. Det ord, som alltid och på ett mekaniskt sätt är effektivt, förbindes som regel med människans möjligheter att göra motstånd. Människan inriktas därmed lagiskt på den egna verksamheten att undgå frälsningshindren. Luthers tal om ett inre ord och Andens kommande till det yttre ordet tillvaratar därför i lika hög grad det evangeliska som hans tal om det yttre ordet. Det ena är ett lika nödvändigt led i en evangelisk åskådning som det andra.

I detta sammanhang skall också påpekas, att Prenter försöker göra Luthers tankar om ubikvitet och om nattvardens välsignelserika verkan för det lekamliga religiöst begripliga. Genom det första anser han, att Luther tillvaratar Kristi sanna gudom, genom det senare tillvaratar Luther Kristi sanna mänsklighet. Nattvardens lekamliga verkan står i linje med tanken på köttets uppståndelse. Luthers nattvardslära är därför enligt Prenter ett konsekvent uttryck för inkarnationen.

Om författaren att börja med endast berör den helige Andes roll i frälsningsverket, insättes nu vad som vunnits i ett större sammanhang. Författaren påpekar, att Luther tagit treenighetsläran på fullt allvar. Han talar om den helige Ande som en person och som Gud, icke som en kraft. Samtidigt avvisar han all modalism. Den tredje personen kan på intet sätt identifieras med den första och den andra. Den helige Ande är en skapande Ande, »*Spiritus Creator*», och här samordnas världens skapelse och

upphållelse med den skapelse, som sker i den nya födelsen. Den helige Ande tillhör skapelseordningen lika mycket som frälsningsordningen. I det ena fallet är det fråga om skapelse av intet lika mycket som i det andra, och detta är Andens verk. Vad som gäller den unge Luther, gäller här också den äldre. Detta visas genom en analys av tredje trosartikelns i katekeserna, där utom vad som tidigare sagts särskilt det organiska sammanhanget mellan helgelse, syndernas förlåtelse, köttets uppståndelse och evigt liv påpekas. Helgelsen är icke en isolerad företeelse i den enskilda själen, utan något, som försiggår i kyrkans stora eskatologiska sammanhang.

Prenter vill redan genom bokens uppställning visa, att det — bortsett från alla nyanser — finns ett klart och tydligt sammanhang mellan den unge Luthers framställning av allt detta och den äldre Luthers tankar om samma sak. Det är därför — enligt Prenter — oriktigt att göra någon större skillnad på den unge och den äldre Luthers teologi. I sak lär Luther hela tiden detsamma. Den senare protestantiska teologien har däremot uppgett det mest väsentliga hos Luther. Uppenbarelse realismen, dvs. tanken på Kristi reala närvaro, saknas där som sammanhållande länk mellan rättfärdiggörelselära och helgelselära. Därför blir denna teologi oevangelisk, vare sig den antinomistiska rättfärdiggörelseläran eller den nomistiska helgelseläran dominerar. I förra fallet blir tron själv en laggärning, i det senare förnyelse. Alltsammans kommer att stå med lagens förtecken. Detsamma gäller också 1800-talets historicism. Kristus möter som förebild, icke som gåva. Där Kristus icke blir närvarande genom Andens kommande, delas han. Resultatet blir imitatiofromhet. Protestantisk teologi är därför till typen helt lik romersk katolsk teologi, där imitatiofromheten enligt Prenter också dominerar. Å ena sidan står så bibeln och Luther, å andra sidan katolsk och protestantisk teologi. De varandra motsatta typerna låta sig icke förenas. Hur skiljelinjen drages, beror på hur nåden tänkes, såsom Guds egen uppsökande närvaro i Kristus i ord och sakrament och i det heliga Gudsfolk, som utgör kyrkan, eller såsom hjälpande nådeskrafter i ord och sakrament avsedda att stödja människan i hennes uppåtsträvande mot Gud.

Avhandlingen ger i första hand en utomordentligt viktig, på källstudier uppbyggd kännedom om vissa hittills icke tillräckligt observerade tankegångar hos Luther. Den digra notapparaten vittnar om hur grundligt denna rent historiska undersökning genomförts. Vi ha här ett viktigt bidrag till kännedomen om Luther. Icke mindre viktig är den systematiskt bearbetade totalbild av Luthers teologi, som författaren skisserat med ut-

gångspunkt från det historiska materialet, och den dom, han fäller över all efterluthersk teologi. Genom den energiska framställningen tvingas läsaren här att brottas med den protestantiska teologiens problematik i dess helhet. Ingen kan förbli likgiltig. Har Prenter rätt uppfattat sammanhanget och logiken i Luthers tänkande, kommer förvisso som en följd av detta det dogmatiska tänkandet i mycket att tvingas in på nya banor. Skulle han åter i ett eller annat vederläggas, kommer han likväl att i hög grad befrukta den dogmatiska diskussionen. Boken måste därför rekommenderas för alla, som på något område arbeta med de av protestantisk teologi ställda problemen. Den går utöver diskussionen om detaljerna till det principiellt avgörande. Boken är icke fort läst, men ger genom sin logiska klarhet och konsekvens samt rikedom på tankar stor behållning.

GÖSTA HÖK.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

GENMALE TILL DOCENT C.-M. EDSMAN

Docent Carl-Martin Edsman har i sin artikel »Evangeliskt och katolskt om Corpus Christi, kyrkan och den enskilde» i *STK* hft 4, 1945, fortsatt den polemik mot min avhandling »Vetekornet», som han begynte i *Kyrkohistorisk Årsskrift* 1944, s. 356—66. Det måste sägas vara ganska anmärkningsvärt, att Edsman därmed lyckats belägga hälften av våra 4 teologiska recensionsorgan för sina högst speciella synpunkter på min bok.¹ Det förefaller också något överraskande, att förf. sålunda ägnar ca 35 sidor åt en skrift, som enligt hans eget slutomdöme »kommer en vetenskaplig karikatyr farligt nära» och »gjort både kyrka och teologisk forskning en otjänst». Edsmans framställning torde också ge anledning till vissa anmärkningar ur polemisk renlighetssynpunkt.

Först en del relativt perifera ting. Den som läser Edsmans artikel i denna tidskrift måste få den uppfattningen, att min avhandling huvudsakligen behandlar kyrkofrågan, närmast kyrkan som Kristi kropp i NT. Åt dessa ting ägnas emellertid blott 75 av de 430 sidorna i min bok. Min avhandlings huvudfrågor, Jesu döds betydelse och domstankens utformning i Fjärde evangeliet, förtiger recensenten och fastslår utan grund, att jag givit »en tillämpning av den paulinska, redan i och för sig överinterpreterade $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ-tanken på de johanneiska skrifterna» (s. 286). I själva verket nämns föreställningen Kristi kropp ytterst sällan i »Vetekornet» (se index)! När E. skriver, att jag med termen personalism markerar, »att den personliga integriteten icke går förlorad inom kollektivet» (s. 273), innebär detta vidare otillbörligt bortseende från senare delen av min definition: »Personalism är en åskådning, som förutsätter individens (personens) integritet samt tillerkänner honom värde, vilja eller exklusivt ansvar» (Vetekornet s. 26). När jag i det norröna avsnittet exemplifierar satsen, att en individualist i gamla Norden ansågs vara en niding, anser E. detta strida

¹ Jfr den helt annorlunda bedömningen från så olika forskare som G. Aulén i: *SvDbl* 14/1 1945, H. Backman, i: *Vår Kyrka* nr 10, 1946, och G. Widengren, i: *Ord och Bild* nr 12, 1945, s. 559 f. och 563.

mot min »programförklaring, 'att ett fastställande av den ena eller andra åskådningens förekomst icke innebär någon värdering'» (s. 275). Edsman förväxlar här forskningens värderingsfrihet med det förhållandet, att värderingar föreligga i materialet. En individualist av t. ex. stoisk-kynisk typ brännmärkte naturligtvis omvänt den familje- och gruppbundne! Anmärkningen för bristande litteraturkännedom (s. 274) tar jag lätt. Min avhandling var bibelteologisk och religionshistorisk, icke direkt religionssociologisk. Det är därför häpnadsväckande, att E. betecknar »frånvaron av en principdiskussion om kyrka och sociologi» som »ett grundfel» hos min avhandling (s. 293). Flera av de efterlysta arbetena, som jag i årtal haft på mitt bord på Carolina, hade jag vid genomläsning funnit sakna intresse för min exegetiska avhandling, ehuru jag sedan — innan Edsmans artikel kom — utnyttjat dem för min religionssociologi. De flesta av de filologiska anmärkningarna gälla antingen sådant, som jag själv rättade vid disputationen, eller äro av sådan art, att fackmän ha svårt att välja mellan Edsmans och mina tolkningar.

Edsmans huvudsakliga ironi gäller dock min användning av identitetstanken i NT, en fråga som även stod i förgrunden i KÅ. Då jag fastställt, att kyrkan i NT är identisk med Kristus, liksom kungen i GT är identisk med folket, anser E. detta innebära, att »det nu är kollektivet som är Gud. Ström förbiser alldeles, att det finns en uppstånden, individuell Herre; den andra personen i gudomen utplånas helt enkelt» (s. 286). Med stor lärdomsapparat utvecklar nu recensenten, att detta av katolska forskare, kyrkomöten och påvar anses vara monofysitiskt kättereri (s. 273 f., 281).

Därtill skulle man först kunna svara, att Luther å andra sidan i sina Tischreden varnar för att »metaphysice» skilja Gud och Kristus från kyrkan, ämbetet, Ordet och sakramenten.² Men mera avgörande är följande synpunkt. Frågan komme givetvis i ett annat läge, och Edsmans åsikt kunde förtjäna beaktande, om det gällde att i *vår tids tankeformer* uttrycka förhållandet mellan Kristus och kyrkan. Alltifrån Tertullianus och Augustinus är vår teologi bestämd av den aristoteliska logiken och hela vårt tänkande är behärskat av individualistiska tankegångar. Men nu skriver jag icke aktuell dogmatik eller religionsfilosofi utan bibelteologi. Jag har att återge Skriftens tankegång. Och där gäller Mowinckels ord: »Det dreier sig hos det gamle Israel om en helt annen måte å se og føle på, enn vår tid ante, en 'tenkning' ikke i 'begreper', men i helhetsoplevelse og helhetstilegnelse».³ Det är därför ingen tillfällighet, att forskare, som

² Josefson, i: Den nya kyrkosynen, 1945, s. 165.

³ Mowinckel, i: NTT 38, 1937, s. 4.

verkligen veta något om orientalisk mentalitet, just använt ordet identisk om individ och grupp, Kristus och kyrkan, eller tillbakavisat användningen av den västerländska logiken på individ-kollektivfrågan i Skriften.⁴ Det färskaste exemplet är Engnell, som i sin senaste bok skriver om de förmenta oklarheter, som förhållandet mellan individ och kollektiv skapa i texterna: De »visa sig ideligen överhuvud taget vara tillfinnandes blott för ett västerländskt skrivbords-logicistiskt sinne».⁵ Nu skriver Edsman: »Genom att på nytestamentligt område driva [identitets-]tanken till sin spets och i de mest skilda sammanhang söka genomföra densamma har [Ström] själv avslöjat det absurda i att dogmatiskt pressa djärva hyperboler och bilder» (s. 274). Det är just vad Edsman gör men icke jag! Jag lägger fram de nytestamentliga bilderna och hyperbolerna, Edsman pressar mina ord till ett dogmatiskt system! Ett flagrant exempel föreligger överst på sid. 277. Jag har på s. 245 f. i Vetekornet givit prov på att Paulus och Jesus se något olika på kollektivismen. Edsman förbiser detta och ondgör sig över att jag icke får sammanhang mellan Jesus och Paulus.

In summa: antingen är Edsmans anmärkning på min användning av ordet och begreppet 'identisk' en strid om ord, i det att vi blott ha olika meningar om lämpligheten av just detta uttryck, eller också förstår han inte den tankegång, som detta uttryck täcker. Johannes talar om att Jesus och Fadern äro ett — utan att fördenskull äventyra andra personen i gudomen. Både han och Paulus, ja t. o. m. synoptikerna räkna med kyrkan som identisk med Kristus — utan att förneka den upphöjde Herren.

Det var knappast förvånande, att en forskare med så ensidigt lärdomshistorisk inriktning som Edsman icke skulle finna behag i en mångskiftande, bibelteologisk avhandling av Vetekornets typ. Men däremot är det underligt, att han även efter den speciella opponentsituationen tagit anstöt av en terminologi, som borde vara varje religionshistoriker förtrogen och förståelig.

ÅKE V. STRÖM.

⁴ S. A. Cook skriver: »Likeness and identity are one (för semiten)» (The Old Testament, s. 105), H. Schaeder: »Die uns selbstverständliche begriffliche Unterscheidung zwischen Mensch als Individuum und Mensch als Kollektivum darf in die Denkform der altiranischen Religion nicht hineingetragen werden» (Studien zum antiken Synkretismus, s. 213 n. 3), Engnell talar upprepede gånger om 'identitet' konung-präst eller gud-konung (Studies in divine kingship, 1943, s. 5 f., 15, 29 o. s. v.) och H. Koehnlein påpekar att kyrkan »non seulement ressemble à un corps, mais encore elle est le corps du Christ» (i: RHPHR 17, s. 364).

⁵ Engnell, Gamla Testamentet 1, 1945, s. 192.