

# SOCIOLOGIEN OCH DEN TEOLOGISKA FORSKNINGEN

AV DOCENT BERTIL PFANNENSTILL, LUND

Sociologien är en syntetisk vetenskap. Den sträcker ut sina tentakler till alla vetenskaper, som behandla den mänskliga andens skapelser. Även i vårt vardagstänkande röra vi oss med sociologiska termer och begrepp. Människan är ju ej blott en psykologisk och biologisk varelse, hon är också en social varelse. Den moderna själsforskningen räknar nu alltid med människan som en bio-psyko-social enhet. På grund av denna enhet har man ofta bortsett från möjligheten av att analytiskt skilja de biologiska, psykologiska och sociologiska elementen åt, varför man stundom gjort ett element allena rådande. Det hörde ju till 1800-talets vetenskapshistoria med darwinismen som riktlinje att biologisera alla människoandens skapelser. Man ville förklara allt utifrån kampen för tillvaron. I början av innevarande århundrade, då psykologien var på modet, försökte man att psykologisera allt: t. o. m. logikens lagar ville man återföra på psykologiska associationslagar. Psykologien fick emellertid snart en konkurrent i sociologien. De kollektiva strömningarna i tiden medförde en ökad förståelse för det sociala livet. Människan betraktas ej längre som en isolerad individ, som är sig själv nog. Hon bildar i stället med sina gelikar en social miljö, som hon ej kan frigöra sig från. Alla våra kulturskapelser äro ett uttryck för dessa relationer mellan människorna, de äro ett uttryck för socialt liv. Men även om man hävdar sociologien som en syntetisk vetenskap, får man ej därmed gå så långt, att man hemfaller åt en sociologism. I likhet med alla andra vetenskaper måste sociologien nöja sig med att se tillvaron ur *en* aspekt, må vara en betydelsefull aspekt, eftersom det sociala livet alltid är en medbestämmande faktor i vår uppfattning av tingen och människolivet. Varje vetenskapligt problem, som framdrivits av människans livsbetingelse, måste ju också taga hänsyn till de sociala livsbetingelserna, om problemets lösning skall kunna ge människan ledning i hennes aktuella livssituation.

Det är ju en sådan uppgift, som ej minst teologien fått sig förelagd. Dess drivande motor är ju religionen, och då de religiösa problemen angå hela människan, måste de också röra människornas förhållande till varandra och till de sociala verk, som framgått ur detta förhållande. Sociologien kan sålunda ge ett bidrag till den teologiska forskningen, men naturligtvis ej på något sätt ersätta den. Lika litet som biologismens och psykologismens förespråkare lyckades ge en ersättning för religionen, fastän de ofta trodde det, lika litet kan sociologien göra det. Men sociologen kan dock lägga nya synpunkter på den religiösa verkligheten, och då alla vetenskaper i större eller mindre utsträckning stå under ömsesidig påverkan av varandra, så blir det också möjligt för sociologien att i många avgörande punkter förnya den teologiska forskningen. Detta gäller för nästan varje teologisk specialdisciplin: religionspsykologi, religionshistoria, kyrkohistoria, systematisk teologi, praktisk teologi liksom även för teologens kall som präst eller lärare. Det är naturligtvis omöjligt, att inom ramen av en artikel dryfta alla de relationer, i vilka dessa teologiska discipliner stå i förhållande till sociologien. Det är ej heller nödvändigt, ty genom att påvisa vissa religionssociologiska problemställningar är det lätt att ur dessa draga ut konsekvenserna för specialdisciplinernas vidkommande. Genom att jag på detta sätt ställer teologi och sociologi i relation till varandra, kanske det också blir lättare att förstå den ständigt omdiskuterade frågan, vad sociologi i själva verket är.

Hittills har jag kanske en smula oförsiktigt tagit ordet sociologi i min mun utan att definiera dess innebörd. Men jag måste försvara mig med att en definition i detta fallet ej ger mycket upplysning. Det har skrivits stora luntor om vad sociologi är, och nästan varje sociolog med självaktning har sin specifika definition. Men då inte ens en så traditionellt etablerad socialvetenskap som nationalekonomien är lätt att fånga in i en definitions trånga ram, måste ju dessa svårigheter vara så mycket större för sociologien. Man har därför mera utbyte av att få framlagt några konkreta problem, som höra till sociologiens rayon. En sådan illustrationsmetod är här så mycket mera på sin plats, som syftet med denna artikel är att sätta sociologien i relation till vissa teologiska forskningsuppgifter, d. v. s. till sådana problem, som ha aktuellt vetenskapligt eller praktiskt intresse för teologen eller den teologiskt intresserade lekmannen. Det avgörande är sålunda att fastställa de synpunkter, varur

sociologien kan komplettera den teologiska forskningen, sådan som denna hittills i allmänhet bedrivits.

Även om en direkt definition ej kan ge mycket, är det dock nödvändigt att förutskicka ett par ord om arten av de forskningsuppgifter, som jag anser vara väsentliga för sociologien. Jag har vid ett tillfälle definierat sociologien som läran om *etos*.<sup>1</sup> Om jag särskilt i en artikel om sociologi och teologi anser mig kunna hänvisa till denna bestämning, har det främst sin grund i att termen *etos* användes av sådana religionssociologer som Ernst Troeltsch, Max Scheler och Max Weber, varför jag kan anknyta till en i religionssociologien redan etablerad tradition. Den ej minst betydelsefulla tillämpningen har denna term fått vid undersökningen av förhållandet mellan kristendomens *etos* och kapitalismens. Den utgör ett lämpligt korrektiv mot tendensen att tänka sig förhållandet mellan en andlig strömning och en ekonomisk-social attityd i en materialistisk eller ekonomisk sociologis termer. Max Scheler hävdar sålunda beträffande den moderna kapitalistiska inställningen, att kapitalismen i första hand ej är ett ekonomiskt system av egendomsfördelning utan ett helt livs- och kultursystem. Detta system har enligt honom framsprungit ur de målsättningar och värderingar, som höra till en viss biopsykisk människotyp, just bourgeoisie. Denna människotyp kan blott förlora sin härskareställning antingen därigenom, att den i sin egen natur bär ett frö till sitt eget utdöende, eller därigenom, att åtminstone dess *etos* avlöses av ett annat *etos*, som kommer till makten genom en annan människotyp.<sup>2</sup> *Etos* blir sålunda framför allt ett uttryck för en andlig egenart hos en folkgrupp, ja, för folklivet såsom sådant — n. b. om man ej tager »folket» i dess mera administrativa mening. Man kan därför också tala om sociologien som folklivsforskning, en term, som ju för kyrkohistoriens vidkommande använts av H. Pleijel.

Den sociologi, jag åsyftar, har fått sin mest bekanta utformning i Max Webers religionssociologiska standardarbete: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Max Weber försöker ju här göra en korrelation mellan den puritanska och den kapitalistiska andan. Detta förhållande är emellertid ej ett enkelriktat kausalförhållande, som man kunde vara benägen att tro på grund av Webers metodologiska uppläggnin

<sup>1</sup> Method and Object in Sociology. Theoria Vol VIII (1942), s. 37.

<sup>2</sup> Vom Umsturz der Werte. I—II, Lpz 1919, II, s. 321.

av sitt ämne. Det är i stället en fråga om ömsesidig anpassning. Puritanismens etos anpassar sig till kapitalismens etos lika mycket som det senare anpassar sig till det förra. Detta beror på att de båda etos äro väsenslika eller rättare sagt tillsammans bilda en enhet. Det var ju det stora felet med den marxistiska sociologien, att den endast kunde förstå påtagliga materiella eller ekonomiska faktorer som verkande orsaker. Det är framför allt i motsats till denna sociologi, jag velat använda etosbegreppet, som ger ett bättre uttryck för det andliga och sociala livets egen dynamik. Det sociala livet är nämligen en andlig-materiell enhet, varför det ekonomiska blott är en ingrediens i denna enhet och naturligtvis färgat av den övriga helheten.

Min teori om sociologien som etos-lära står i full överensstämmelse med den starka strömning i amerikansk sociologi och socialpsykologi, som utgår från Thomas' och Znanieckis stora sociologiska monografi över den polske bonden. Där framställes sociologien som läran om »social attitudes and social values». Det är ju ett allmänt bekant faktum, att man beskriver sociologien som läran om de sociala attityderna. Emellertid har jag ej velat skriva under denna uppfattning, då jag anser, att de sociala attityderna främst äro *socialpsykologiens* objekt, ej sociologiens. Fastmer borde man i »the social values» se objektet för sociologien. Men ej heller en sådan definition av sociologien är lämplig. Talar man om sociala värden, har man ju redan i bestämningen förutsatt det sociala. Och vidare uppvisa ju alla värden en social relation. Genom termen etos har jag däremot trott mig finna den enhet av attityd och värde, som måste utgöra sociologiens objekt. Sociologien studerar nämligen ej blott attityden — attityden i sträng bemärkelse hör egentligen till psykologien — men sociologien studerar ej heller enbart värdet — värdet hör ju till *all* kulturvetenskap. Däremot det sätt, som attityd och värde stå i förhållande till varandra och bestämma varandra, är det sociologiens uppgift att undersöka, det blir sociologiens objekt, och denna enhet uttryckes bäst genom termen etos.

Nu kanske det blir lättare att förstå såväl skillnaden som sammanhanget mellan sociologiens objekt och kulturvetenskapens. Om vi nu taga kulturvetenskapen i vidsträckt bemärkelse och låta däri ingå alla objekt, som äro uttryck för mänsklig verksamhet, kunna vi ur denna synpunkt räkna teologien till kulturvetenskapen. Kulturvetenskapen

differentieras ut i olika vetenskaper med hänsyn till olika värdeobjekt. Varje vetenskap har sålunda sina värden att undersöka, systematiskt, historiskt, psykologiskt etc., t. ex. nationalekonomien det ekonomiska värdet, estetiken det estetiska värdet etc. Teologien skall undersöka den kristna kärlekstanken. Den systematiska teologien kan logiskt och systematiskt utreda de kristna grundbegreppen, deras logiska utveckling och det systematiska förhållandet mellan dem. Härför behövs ingen sociologi, lika litet som det behövs någon sociologi i en logisk utredning av kausalitetsbegreppet. Men ett teologiskt system som helhet är däremot sociologiskt betingat. Luthers teologi förstås ej uteslutande utifrån de teologiska idéernas egen dynamiska utveckling. Även om man menar, att Luther har gett en riktigare tolkning av Nya Testamentets grundbegrepp, så förklarar ej detta uppkomsten av en luthersk teologi. Den yttre sociala och politiska situationen har också varit en medbestämmande faktor. Och sedan Luther uppträdde, ha vi haft en mångfald protestantiskt-teologiska system, och i vart och ett av dem hävdas det, att detta system och inget annat är den riktiga tolkningen och tillämpningen av Nya Testamentets lära. Man kan säga, att varje tid haft sitt teologiska system. Särskilt gäller detta med hänsyn till en tids religiösa ledare och predikanter. Deras religiösa uppfattning är ofta ett uttryck för tidens behov, för tidens allmänna problemläge. Vi kunna med den tysk-danske sociologen Th. Geiger tala om en tids kulturstil. Trots alla differenser mellan ett kulturområdes olika delar, så finns det alltid tendenser till en enhetskultur, må vara att en sådan enhet är svårare att spåra i modern civilisation än för tidigare perioder. För att få ett teologiskt-sociologiskt exempel på vad en sådan enhetskultur innebär, räcker det att hänvisa till kapitlet om »Hustavlan i lilla katekesen» i H. Pleijels skrift »Katekesen som svensk folkbok». Där heter det sålunda, att »Hustavlan uttrycker en bestämd samhällssyn. Den återgiver helt enkelt den svenska stormaktstidens sociologiska uppfattning... För alla stormaktstidens svenskar var detta sociologiska schema en självklar sak.» »Det var med katekesens hjälp, som man sökte teoretiskt motivera och praktiskt klargöra den lutherska enhetskultur, som ... utgjorde ett noga genomtänkt och målmedvetet försök att ge uttryck åt den lutherska åskådningens strävan efter ett kristet samhällsliv.»<sup>3</sup> Detta gäller naturligtvis ej blott

<sup>3</sup> A. a. (Lund 1942), ss. 42, 44.

teologiska system, utan också filosofiens system äro underkastade samma lagar. Ett idésystem har nämligen ej blott sin egen dynamiska och dialektiska utveckling, det är också underkastat de förändringar, som det sociala livet och det övriga kulturella livet motiverar. Upplysningsfilosofi, romantisk filosofi, materialistisk filosofi ha ju varit förknippade med särskilda tidsepoker, vars andliga situation över huvud gått i stil med de filosofiska teorier, som framförts.

När vi sålunda vilja tala om en relation mellan sociologisk teologi och systematisk teologi, måste vi antaga ett både—och, d. v. s. såväl en självständig systematisk vetenskap som en studie av de teologiska grundbegreppens och grundsystemens sociologiska schema. Men naturligtvis mena vi ej uteslutande med sociologi studiet av samhällets ekonomiska och politiska struktur. Sociologiens objekt är, såsom framgått av vår definition, i första hand seder, bruk, handlingar eller beteenden, som framgått ur människornas förhållande till varandra, trosformer, tänkesätt o. dyl. Man kan därför säga, att sociologen studerar det moderna samhället på samma sätt som etnologen studerar det primitiva samhället. Även om man menar, att det primitiva samhället är mera enhetligt än det moderna, så ha vi ju visat, att även för moderna samhällen kan man spåra en viss enhetlighet. Men det avgörande för sociologien är inte, att ett visst administrativt område utgör en etos-enhet. Man kan nämligen dela upp samhället i flera dylika enheter. Den sociologiska kartläggningen av samhället sammanfaller inte med de politiskt-administrativa gränserna. Det gäller sålunda att koppla ihop vissa väsenslika strömningar med motsvarande sociala grupper. I en artikel i Svensk Tidskrift har jag sålunda velat ge en antydan om att det etos, som utmärker ett träindustrisamhälle, är till sin struktur likartat med det etos, som hör till en viss frikyrklig attityd.<sup>4</sup> Sociologiens uppgift blir i detta fall att undersöka dels statistiskt, vad det finns för korrelation mellan yrkesfördelningen och anslutningen till en frikyrklig rörelse, dels det mer specifikt sociologiska och socialpsykologiska problemet, om de attityder, som framgå ur människornas förhållande till varandra i ett träindustrisamhälle, ha motsvarigheter till de värden, som det religiösa livet i frikyrklighetens form har möjligheter att förverkliga. Man kan t. ex. göra en jämförelse mellan sällsformsformerna i ett dylikt samhälle och i ett bondesamhälle, för att nu blott nämna *en möjlig*

<sup>4</sup> Det kyrkliga och det okyrkliga Sverige. Sv. Tidskrift XXIX (1942), ss. 411 f.

orsak. Man kanske då finner, att industrisamhällets innevånare ha större fritid än bondesamhällets. I båda fallen finns kanske en strävan att använda fritiden till religiös aktivitet, men en sådan strävan tillfredsställes naturligtvis lättare i frikyrkans lekmanorganisationer. Därtill kan ju komma bondesamhällets mera konservativa natur, mera formella attityd, som bättre passar ihop med kyrkans stelhet och högtidlighet än med missionshusets mera intima lokaler, där människorna på ett annat sätt direkt kunna komma i kontakt med varandra. Naturligtvis räcker ej blott en orsak som förklaring till en så komplicerad social situation som den ovanstående.<sup>5</sup> Ofta är ju frikyrkligheten lika starkt utbredd bland bondebefolkningen omkring träindustrisamhället som bland befolkningen i själva samhället. Orsaken därtill kan t. ex. ligga i en företeelse, som kulturantropologer och religionshistoriker kalla diffusion («imitation» var den tidigare sociologiska termen), d. v. s. en kultur- eller livsstil sprides från ett område till ett annat.

Därmed är naturligtvis ej sagt, att det alltid lyckas genom en dylik sociologisk undersökning fastställa en grupp, vars olika livs- och kulturområden uppvisa en väsenslik struktur. Jag har blott med ett exempel velat visa, att metoden för sociologen är just att med hjälp av statistiska, historiska och socialpsykologiska undersökningar hopfoga sammanhörande sociala attityder och värden till en enhet. Det är samma förfaringssätt vi kunna återfinna hos Troeltsch, då han gör gällande, att den religionssociologiska undersökningen i sista hand skall gå ut på att konstatera, om det mellan den religiösa gemenskapens sociologiska schema och de politiskt-sociala bildningarna råder »eine innere Berührung und Durchdringung», så att det t. o. m. kan uppstå »eine innere Einheitlichkeit des Gesamtlebens».<sup>6</sup> Emellertid finns det hos Troeltsch en tendens att göra denna enhet för universell. Han framhåller sålunda, att en dylik »innere Einheitlichkeit des Gesamtlebens» ej nåddes i antiken, däremot förverkligades den under medeltiden för att åter upplösas i den moderna världen. Men såsom vi påpekat, är det ej nödvändigt för sociologen att uppvisa en sådan allt omfattande enhet; det räcker att, som en sociolog har sagt, uppdelat »människotäcket» i smärre delar med hänsyn till olika vane-

<sup>5</sup> Andra faktorer äro nämnda i min anf. art.

<sup>6</sup> Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912, ss. 14 f.

sammanhang. Häri ligger just den sociologiska kartläggningen av samhället.

Metodologiskt komma ju sådana sociologiska undersökningar mycket nära den moderna etnologiens eller kulturantropologiens teori om kulturkretsar. Även här visar det sig sålunda, hur intimt sociologien är relaterad till etnologien. Sociologien har följt med i etnologiens egen utveckling, vilket är ganska självklart, om den sociologiska uppfattning vi nu förfäktat är riktig, nämligen att en tidsperiods olika vetenskaper i stort sett följa samma sociologiska grundschema eller höra till samma kulturstil. Därför är det fullt naturligt, att den specifikt sociologiska problemställningen hade svårt att göra sig effektivt gällande under förra århundradet liksom i början av innevarande århundrade. När sociologien började uppstå som självständig vetenskap, kunde den också verka mycket befruktande på *religionshistorien*, som ju har etnologiska förankringar. Religionshistorien eller den religiösa etnologien var ju från början bunden vid 1800-talets individualistiska människouppfattning. Man ville i överensstämmelse härmed förklara religionens ursprung utifrån det individuella själslivet. Filosofiskt, d. v. s. religionsfilosofiskt, finna vi denna inställning klarast framträdande hos Ludwig Feuerbach. Även om Feuerbachs teorier rönt kraftigt motstånd i vida kretsar, så blev det i alla fall hans filosofi, som kom att utgöra den religionsfilosofiska konsekvensen av 1800-talets empiriska undersökningar av religionens uppkomst. Feuerbach menade som bekant i sitt arbete »Wesen des Christentums» att religionen blott kan förklaras psykologiskt, d. v. s. såsom en utveckling av människans natur. Människan måste göra sig ett begrepp om sitt släkte, vilket hon idealiserar. Människan vill bli lik denna idé, hon har om sitt släkte. Den blir det högsta idealet, och därför personifierar hon detta ideal till en Gud. Gud är sålunda det som människan önskar vara. Religionen blir en illusion, ett uttryck för människans önskan att vara bättre än hon är.

Denna teori överensstämmer ju med de konsekvenser, som man måste draga ur de teorier om religionens ursprung, som senare kommo att framföras av 1800-talets stora religionshistoriker. Vi kunna här nämna animismen och naturismen. Därmed har jag naturligtvis ej sagt, att dessa teorier äro helt igenom felaktiga eller ogrundade. Men de äro ensidiga och otillräckliga och behöva därför kompletteras. Redan därav, att ani-



mismen är grundad på en felaktig psykologi, kan man sluta, att den ej heller kan utgöra en hållbar grund för en förklaring av religionens uppkomst. Mera avgörande för oss är emellertid de metodologiska synpunkterna. Man förklarar religionen utifrån den enskilda och isolerade människans tankar och reflexioner. Man utgår från att den primitiva människan hade samma individualistiska filosofi som 1800-talsmänniskan, att hon gjorde samma stränga åtskillnad mellan kropp, själ och social miljö, som till stor del även den moderna människan gör. Härigenom fick man en psykologisk grundval för en animistisk teori. Denna teori måste nödvändigtvis leda till att religionen ej kunde bli något annat än en illusion. Menar man nämligen, att gudstron och själsföreställningen hade uppstått som vaga fantasibilder, som hörde till drömmen, så måste ju de religiösa föreställningarna uteslutande höra till hallucinationens värld. Till samma konsekvenser leder också Max Müllers naturism eller naturmytologiska religionsuppfattning. Visserligen utgick han från att religionen hade sin grund i människans oändlighetskänsla inför naturen, men teorien kom att leda till att religionen uppfattades som en undrande känsla inför det oförklarliga i naturen. Men också en sådan religionsteori måste föra till att religionen betraktas som en illusion eller åtminstone som en övergående period i mänsklighetens utveckling; alltefter vetenskapens växande möjligheter att förklara naturens under försvinner religionen alltmer. Därmed behöva vi ej förneka, att ett animistiskt element eller ett naturistiskt ingår i den religiösa känslan, men ett sådant element kan ej vara ensamrådande. Framför allt ur metodologisk synpunkt uppvisar denna förklaring en viss bristfällighet.

Denna bristfällighet består däri, att både animismen och naturismen utgår från den enskilda människan. De taga endast hänsyn till människans relation till sig själv och till den yttre naturen. Människans gemenskap med den sociala miljön hade denna tids tänkare ingen större förståelse för. Tänkte man sig en relation här, betraktades människan och miljön som två oförenliga motpoler, som voro inbegripna i kamp med varandra. Det funktionella förhållandet hade man ännu ej fått upp ögonen för. Det är egentligen först genom den framstående, nyligen avlidne etnologen Malinowski, som den funktionella synen på allvar slog igenom. Till och med Émile Durkheim, som står som förste representant för en medvetet utformad sociologisk religionsteori, höll fast vid denna dualism

mellan individ och samhälle, men han bröt dock med den tidigare etnologien och religionsforskningen genom att låta den sociala faktorn bli den primära för religionens ursprung. Den sociala miljön var även för honom något utanför individen. Men tack vare denna extrema uppfattning kunde Durkheim bli banbrytaren för den moderna sociologien, ty därigenom kunde Durkheim antaga den sociala miljön som en realitet. Detta fick avgörande betydelse för hans religionsuppfattning. Om nämligen religionen kunde betraktas som en social företeelse, då måste ju religionen åtminstone vara lika verklig som samhället, den måste vara något objektivt, ej en illusion. Den tidigare uppfattningen av religionen som grundad hos den enskilda människan eller i ett tillfälligt psykiskt tillstånd fann i Durkheim en ivrig vedersakare. Den stora förtjänsten hos Durkheim ligger sålunda däri, att han uppvisat det religiösa livets sociala förankring. Därmed är ej sagt, att de konklusioner, han drager ur denna teori, äro hållbara. Man har sålunda mot Durkheim anfört, att även han måste göra de religiösa föreställningarna till illusioner. Liksom naturismen grundade religionen i människornas okunnighet om de naturliga krafterna, så, menar man, grundar Durkheim religionen på människans misstolkning av de sociala krafterna. Konsekvensen skulle då bli, att på samma sätt som naturvetenskapens framsteg enligt den förra uppfattningen skulle föra med sig religionens försvinnande, så borde sociologien, som skall lära oss känna samhällets verkliga natur, så småningom upplösa dessa felaktiga föreställningar om samhället, som religionen utgöres av. Emellertid är det ej möjligt att draga denna slutsats ur Durkheims slutgiltiga religionssociologi, även om det i hans tidigare sociologi finns en grundval för en dylik uppfattning. I den sociologi, som han så småningom drevs till, betonades nämligen mera samhällets andliga sida: religionen betraktades då ej längre som något sekundärt i förhållande till samhället, utan stundom t. o. m. som något primärt, framför allt som något genetiskt primärt, då han framhåller, att rätt, moral, vetenskap framsprungit ur religionen. Det grundläggande för det kulturella livet och därmed även för det sociala livet skulle här vara religionen. Religionen är egentligen icke en social produkt, utan samhället är en religiös produkt liksom alla andra av kulturens skapelser. Bäst uttrycker man väl Durkheims innersta mening så, att religionen är en nödvändig ingrediens i det sociala livet;

den är en viss aspekt av det sociala livet, och tillsammans med de andra aspekterna få vi just det som i egentlig mening är en social enhet.

Det är klart, att ej heller den sociologiska religionsforskningen kan bevisa realiteten av trosföreställningens objekt. Ett sådant krav skulle ju innebära detsamma som att återgå till de rationella bevisen för Guds existens. Vad det ur vetenskaplig synpunkt gäller, är blott att ådagalägga de religiösa föreställningarnas nödvändighet. Medan animismen utgick från att religionens ursprung låg i ett förvirrat psykologiskt tillstånd, och medan naturismen hävdade, att religionens grund var att söka i en okunnighet om naturens lagar och krafter, menar sålunda den sociologiska religionsteorien, att de religiösa trosföreställningarna kunna vara lika »eviga» och reala som de sociala företeelserna själva, d. v. s. som människan själv, ty människan är en social varelse.

Om religionen är en social företeelse både till uppkomstsätt och utvecklingshistoria, så måste naturligtvis de religiösa föreställningarna stå i ett förhållande av givande och tagande till de andra sociala företeelserna. Detta måste följaktligen också gälla de kristna dogmerna och trossatserna, varför den *systematiska teologien*, såsom vi redan i annat sammanhang visat, kan ha mycket att lära av sociologien. Man kan sålunda undersöka den växelverkan, som råder mellan religionen eller dogmerna och de övriga sociala eller kultursociala områdena, d. v. s. i vad mån man kan finna ett gemensamt etos eller ett gemensamt sociologiskt schema för olika företeelser, andliga och materiella. De religiösa dogmerna och trosföreställningarna ställas in i en ny relation, i ett nytt sammanhang. Denna nya relation upphäver naturligtvis inte den systematiska eller idéhistoriska synen på de kristna dogmerna och idéerna. Dessa besitta ju också en verkande kraft i det sociala livet. Man får ej bortse från reciprociteten mellan de sociala företeelserna.

Hur genom en sociologisk undersökning den systematiska aspekten på en trossats kan komma i en ny belysning och därigenom vissa teologiska grundbegrepp bli mera förståeliga, är lätt att visa. Ett lärorikt exempel är kontroversen mellan Sombart och Scheler med anledning av Max Webers teori om den protestantiska konfessionens rationalism i förhållande till den katolska. Weber hade ju hävdad, att det var den protestantiska, speciellt den puritanska rationalismen, som var den avgörande faktorn i den moderna kapitalismens utveckling. Nu menar

Sombart, att det katolska konfessionssystemet, särskilt som det förelåg hos Thomas ab Aquino, var lika rationellt. Mot denna Sombartska uppfattning anför Scheler följande: Thomas' rationalism gäller det inre livet, medan Luthers och framför allt Calvins rör det yttre livet. Hos Thomas bildar ej den rationella eller naturliga lagetiken någon motsats till nåde- och frälsningsläran, utan dessa utgöra i stället en organisk helhet. För varje handlings- och livsområde skola båda gälla, varför Thomas ej kan förvisa det ekonomiska och politiska livet uteslutande till den naturliga och rationella etiken. Förnuft och rationalisering skattas högt av Thomas just på grund av att de möjliggöra ett genomsyrande av vardagslivet med de kyrkliga nådemedlen. Rationaliseringen utgår sålunda från en inre ordning, från själens harmoni. Annorlunda blir det hos Luther och Calvin, menar Scheler. Enligt dem verkar Guds nåd oberoende av den enskilda människans arbete, vilja och förtjänst. Den blir något irrationellt. Visserligen genomsyrar Guds nåd människans arbete, men hon kan dock ej av egen vilja frambringa denna nåd. Konsekvensen måste bli, att människan riktar sin vilja på arbetet i denna världen, varför det etiska livet kommer att sekulariseras.<sup>7</sup> I modern tid framträder skillnaden starkast, om man tänker på katolicismens mera positiva inställning till ett deltagande i politiken, medan protestantismen i politik och religion ser två skilda riken, som ej få förblandas.

Men vad finns det för samband mellan sekularisering och rationalisering? Föreligger det en logisk nödvändighet att från skillnaden mellan ett irrationellt nådens rike och ett därifrån absolut skilt världsligt härleda, att det senare måste vara rationellt? Måste inte i stället det calvinistiska systemet med sin oförsonliga predestinationslära leda till att den kristne antingen helt och hållet vänder sig bort från denna världen, eller att han, då etiken förlorat sin religiösa förankring, hemfaller åt moralisk förslappning? Detta har ju varit ett livligt omdebatterat psykologiskt problem. Att konsekvensen för kalvinistens livsföring varken blev världsfrånvändhet eller moralisk förslappning utan i stället ett rigoröst etiskt liv, har man tolkat såsom ett uttryck för det irrationella i människans psyke, som ej ledes av rationella slutledningar.

Man har sålunda haft svårt att lösa detta problem logiskt och psykologiskt: *logiskt* har det blivit en paradox, *psykologiskt* har det stått som

<sup>7</sup> Scheler: A. a. ss. 285 ff.

uttryck för människolivets irrationalism. *Sociologiskt* kan det emellertid få sin förklaring. Men denna förklaring kan blott bli uttömmande, om man tager hänsyn till reciprociteten mellan den religiösa inställningen och den ekonomiskt-sociala strukturen. Predestinationstanken är nämligen lika mycket ett uttryck för det nya sociala livet, som den själv i sin tur påverkade den sociala utvecklingen. Man skulle kunna säga, att hade denna lära ej varit uttryck för den nya tidsandan, så skulle den ej heller kunnat påverka det ekonomiska livet på det sätt, som den faktiskt kom att göra. Den hade under alla omständigheter ej fått samma sociala effektivitet, som den nu fick, utan kanske i stället lett till, låt oss säga, moralisk förslappning.

Vi kunna nu först rikta uppmärksamheten på den ena aspekten av problemet och fråga: vad hade det sociala livet för delaktighet i uppkomsten av en teologi, som gick ut på att — särskilt ur viljelivets synpunkt — så absolut skilja mellan ett irrationellt nådens rike och ett rationellt världsligt rike, en skillnad, vars yttersta konsekvens är den kalvinistiska predestinationsläran?

Fortfarande kanske det finns många, som äro av den övertygelsen, att Luthers verksamhet betecknar en absolut början i tiden. Utan att vilja underskatta den enskilda personlighetens insatser kan man dock säga, att Luthers kritik mot t. ex. klosterlivets lättja framför allt var en indikation på att nya sociala värderingar voro på väg att bryta sig fram. Under medeltidens sista århundraden hade nämligen ett nytt etos börjat uppstå, som innebar en högre uppskattning av arbetet. På 1300-talet finner man sålunda flera politiska tänkare, som vända sig mot munkarnas och nunnornas i mångt och mycket onyttiga liv. Det räcker att här nämna den franske statsteoretikern Pierre Dubois, en av nationalitetsprincipens förste förfäktare, som redan vid 1300-talets ingång i den sociala och nationella nyttans namn förkunnade, att nunnorna i stället för att stänga in sig i kloster borde ge sig ut att verka som folkets lärare och uppfostrare. Men även nya teologiska strömningar gjorde sig gällande, som förebådade Luther och Calvin. Johannes Duns Scotus hävdade sålunda viljans primat och samtidigt en praktisk moralism. Den höga uppskattningen av viljan kan över huvud taget betraktas som ett uttryck för den tidens aktivitet på alla områden, och för att denna aktivitet skulle bli effektiv, måste en sträng moralism predikas för detta livet. Guds

irrationella nåd och ett rationellt handlande i världens angelägenheter voro sålunda tankemotiv två århundraden före Calvins framträdande. Om hävdandet av viljans primat kan förklaras utifrån tidens aktivitet, så kan också det moraliska draget sociologiskt förklaras. En dansk sociolog, Svend Ranulf, har nämligen sökt bevisa, att den samhällsklass, medelklassen eller borgarklassen, som nu börjar göra sig gällande i samhällslivet, alltid har stått som representant för en moralistisk åskådning, ofta med den skarpa övervakning av den enskildes sedliga liv, som man klarast finner föreligga i Calvins Genève. Förresten hade redan Montesquieu, som levde i en tid, då den nya borgarklassen mera energiskt började löpa till storms mot feodalsystemet, kommit till den slutsatsen, att frihandel, demokrati, sparsamhet och lagar för kontroll av sederna hörde ihop. Hur mycket av denna teori, som berodde på iakttagelse, och hur mycket, som hade sin grund i en intuitiv kombinationsförmåga, må här lämnas därhän.

Det nya etos, som uppstod i slutet av medeltiden och början av nya tiden, men som gjorde sig alltmer gällande under de följande århundradena, innebar sålunda framför allt en högre tanke om arbetet, om den personliga insatsen och därmed också om viljan. Arbetet fick ett egenvärde. Medan högskolastikens teologi hade underordnat arbetet under religionen, d. v. s. lättjan förkastades blott i den mån den var till skada för det saliga livet, förkastade protestantismen lättjan, emedan den ej förde till några nyttigheter eller skapade sådana. »Time is money» kom så småningom att bli det extrema uttrycket för denna inställning. Man kanske tycker, att denna krassa attityd ej kunde vara ett resultat av religiösa föreställningar, utan att den fastmer borde kunna förklaras ur de sociala faktorer, vars utveckling ovan antytts. Max Weber skulle alltså ha sett alltför ensidigt på detta problem. Emellertid är Max Webers inställning ej så ensidig, som man varit benägen att tro på grund av hans metod, som går ut på att renodla en av variablerna. Följer man hans framställning i »Der protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», så finner man ju, att han också försöker uppvisa, hur vissa trosföreställningar, sådana som man kan finna dem hos puritanska predikanter och skriftställare, äro en återverkan av kapitalismens etik. Max Weber är nämligen fullt medveten om att det ekonomiska livet och det andliga endast äro två sidor av samma sak, de äro sammanvävda med varandra,

varför en förändring på det ena hållet kan föra med sig en förändring på det andra och tvärtom.<sup>8</sup> Vi ha ju sett, att inte ens vid studiet av den ekonomiska faktorns betydelse för ett religiöst trossystem kan man hålla fast vid en materiell orsak, ty arbetsdriften var ju en nödvändig förutsättning för det nya ekonomiska systemet, men denna arbetsdrift, denna aktivitetsattityd är i själva verket en andlig faktor.

Det kanske nu är möjligt att se predestinationslärans plats i denna sociala utveckling. Naturligtvis mena vi inte, att den nya tidens arbetsdrift och med den sammanhängande attityder skulle ha gett upphov till eller frambringt en predestinationslära. Den nya tidens krav ha blott aktualiserat, strängare betonat eller dragit ut konsekvenserna av vissa punkter i det kristna trossystemet, som alltid funnits där, fastän de ej tidigare uppmärksammats tillräckligt, betraktats som oväsentliga eller oförenliga med det övriga trossystemet. Sociologens uppgift är sålunda ej att undersöka, hur dessa trossatser systematiskt gå att förena, utan han skall endast söka fastställa, varför en tids sociala livsstil driver fram en aktualisering av just de eller de trosföreställningarna. En sådan undersökning erbjuder naturligtvis stora svårigheter, eftersom den ömsesidiga anpassningen mellan det religiösa trossystemet och den sociala livsstilen i stort sett försiggår omedvetet. Emellertid finns det också en viss »systematisk» enhet i ett etos, en väsenslikhet mellan de olika strömningarna, varför det i ganska stor utsträckning är möjligt att fastställa, vilka idéer som kunna tänkas förutsätta varandra. Om sålunda arbetsdriften ej skulle bli undertryckt, måste arbetslivet sekulariseras, och arbetet måste sättas i ära. En brytning med den katolska arbetsetiken blev nödvändig. Det gick ej heller att taga till en sådan trossats som exempelvis, att människan genom sin arbetsprestation skulle kunna förvärva sig salighet. Luther gav visserligen arbetet en religiös prägel genom att betrakta människans jordiska kall som en uppgift, Gud givit henne. Men om möjlighet till salighet skulle göras beroende av storleken av det utförda arbetet, måste ju en värdeskala fastställas. *Antingen* skulle då detta mått bestå i arbetets art, t. ex. det ena arbetet skulle få större värde än det andra. Men därmed vore man tillbaka i den gamla arbetsetiken: det andliga kallet eller det kall, där man kunde utföra goda gärningar, skulle bli något förmer än de andra,

<sup>8</sup> Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen 1920, ss. 83, 205 f.

men då skulle ju arbetets ära bli åsidosatt. *Eller* också skulle arbetets kvantitet kunna mätas. Men då måste religionen dragas ned i den materiella nyttans värld. Penningen skulle i sista hand bli värde-mätaren. Luther kunde ju ej acceptera någon av dessa konsekvenser. Det gjorde egentligen ej heller Calvin, men calvinismen drevs dock, som vi sett, obönhörligen ut i den sistnämnda konsekvensen. Det fanns en utväg att komma bort från denna konsekvens: nådens rike och arbetets rike gjordes så absolut skilda åt, att den enskilda människans andel i nådens rike måste från början vara helt bestämd av Gud, varför hon varken kunde öka eller riskera denna andel genom sitt jordiska liv. Detta är predestinationslärans sociologiska schema, om vi så få säga. Denna lära kunde ej driva människan till moralisk förslappning, ty den var själv uttryck för arbetsdriften, för tidens aktivitet. Dessutom hindrades ju en sådan konsekvens också därigenom, att till denna nya aktivitet hörde en moralisk rigorism: både Luthers och Calvins reaktion mot katolicismen var ju inte minst en moralisk reaktion. Att sedan närmare utreda, var det primära ligger i komplexet medelklassmentalitet-moralisk rigorism-predestinationslära, är här omöjligt, inte minst därför, att det i ett sociologiskt sammanhang ofta ej finns någon primär faktor, utan allt är sammanvävt till en enhet.

Men just på grund av denna enhet kunde människorna ej i längden upprätthålla den absoluta gränsen mellan de båda rikena. Det är i denna utveckling, som den andra aspekten på vårt problem om förhållande mellan den kristna etiken och den kapitalistiska uppfattningen framträder. Denna aspekt gällde ju speciellt puritanismens inflytande på kapitalismens utveckling. Man måste nämligen så småningom söka ett kriterium på vad som utmärkte den religiösa människan, den som var utkorad av Gud. Detta kriterium måste sammanfalla med det som man betraktade som det moraliskt högsta i denna världen, nämligen arbete och sparsamhet. Man kunde ju ej tänka sig, att den människa, som gjort sin plikt här i världen, d. v. s. arbetat och sparat, skulle vara dömd till andlig undergång efter döden. Vidare, då framgången var uttryck för arbete — arbetslöshet betraktades som uttryck för lättja, alltså som synd — måste man så småningom utgå från att den som hade framgång i livet också var utvald av Gud. Samtidigt som penningen härigenom blev ett heligt ting, som ej fick användas till synd och flärd, sporrade den också människan



att förvärva mera, för att hon genom framgången skulle kunna övertyga sig själv, att hon var utkorad av Gud. Men då penningen endast fick nyttjas för att skapa mera arbete, så förstår man, att kapitalism och företagsamhet måste frodas under dylikt system. Det är häri, som Max Weber vill se puritanismens betydelsefulla andel i den moderna ekonomiska utvecklingen och i den hårdhet, som kännetecknade *laissez-faire* tidens inställning till arbetare och fattiga.<sup>9</sup> Då Webers teori förutsattes vara allmänt känd, har jag ingen anledning att utveckla dessa synpunkter närmare. Men då denna teori blivit mycket omdiskuterad, vill jag med ett par ord beröra den prövning, som en dansk sociolog Wolmer Clemmensen, nyligen underkastat den genom att tillämpa den på den ekonomiska utvecklingen i Danmark.<sup>10</sup> En sociologisk teori prövas ju bäst genom en avgränsning av undersökningsområdet, särskilt i detta fall, eftersom den Weberska teorien måste röra sig med ett alltför komplicerat och svåråtkomligt material. Hur omdebatterat problemet i själva verket är, framgår ej minst av de olika förslag, som framkommit för att ersätta Webers teori. Sombart poängterade judarnas inflytande på den ekonomiska utvecklingen: judendomen är ju t. o. m. mera rationell än puritanismen, och rikedom betraktas som uttryck för Guds bevågenhet. H. M. Robertson däremot anför mot Weber, att om över huvud taget ett religiöst system har påverkat den ekonomiska utvecklingen, bör det vara katolicismen, särskilt jesuitismen. Mot denna uppfattning kan man anföra Louis Rouger, som skriver: »Redan spanjorerna iakttago, att calvinisterna i Nederländerna voro bättre affärsmän än katolikerna; bättre också i Tyskland och i Skottland än lutheranerna».<sup>11</sup>

Även Clemmensen söker en dylik syntes. Judendom, jesuitism och puritanism ha alla bidragit till utvecklingen av den kapitalistiska förvärvsetiken, men puritanismen mest, åtminstone med hänsyn till skapandet av »den kapitalistiska andan».<sup>12</sup> Lutherdomen har haft minst andel däri. I Danmark har emellertid lutherdomen påverkat kapitalismens utveckling, men i hämmande riktning, då denna lära stödde ståndssamhället och bekämpade röntetaget. Först med pietismens intåg i landet

<sup>9</sup> Weber: A. a. ss. 105 ff.

<sup>10</sup> De religiøse Systemers Indflydelse paa de erhvervsetiske Princippers Udvikling i Danmark fra Reformationen indtil det nittende Aarhundredes Begyndelse. Kbhvn 1940.

<sup>11</sup> Rouger: La Réforme et le Capitalisme moderne. Revue de Paris, 1928, s. 907.

<sup>12</sup> Clemmensen: A. a. s. 99.

kunde den lutherska tron bli ett stöd för kapitalismen. Nu möter man i Danmark samma företeelse som tidigare i Holland och de anglosachsiska länderna, ty pietismen, trots ett inslag av mystik, hade dock mycket stränga krav på rationalism och moralism i det yttre livet. I pietismen hävdades också »salighet genom tron allena» men också samtidigt, att beviset på ett kristet sinnelag är »oförtröttelighet i kallet» (Zinzendorf). Clemmensen söker nu med stöd av en mängd pietistiska ströskrifter och predikningar visa, hur pietismen förhålligade arbetsamhet, sparsamhet, företagsamhet och nyttosträvande, alltså just sådana dygder, som stodo i överensstämmelse med den kapitalistiska livsstilen.<sup>13</sup> Han söker också föra i bevis, att det kapitalistiska genombrottet i stort sett sammanfaller med pietismens. Det religiösa systemets betydelse för den ekonomiska etiken ådagalägges, menar han, ej minst därigenom, att pietismens lutherska förankring och mystiska inriktning hindrade kapitalismen från att få den hårda natur, som den hade i puritanismens länder. Fattiga och arbetslösa fingo sålunda en relativt god behandling i Danmark. — Som en sammanfattning av Clemmensens undersökning kan man säga, att även om det är svårt att fastställa en relation mellan religion och ekonomisk utveckling, så är det dock lätt att påvisa, att de religiösa systemen hade stor betydelse — i hämmande eller i befrämjande riktning — på kapitalismens anda eller livsstil, d. v. s. på samhällets andliga struktur.

Genom att på detta sätt inordna ett religiöst trossystem i den sociala totalsituationen kan man få en helt ny syn på en tids religiösa trosföreställningar och teologiska begrepp. Man kommer lättare att förstå dem, och man förhindras att lägga sin egen tids betraktelsesätt på dem. Det är lätt att inse, att den sociologiska analysen härigenom gör ett gott förarbete åt systematikern och dogmhistorikern. Men framför allt hör ju det sociologiska betraktelsesättet ihop med *kyrkohistorien*, vilket tydligt har framgått av de exempel, som anförts. Kyrklig folklivsforskning har ju blivit en viktig gren av kyrkohistorien. Vet man ej, vad som rört sig nere i folkdjupet, hur människorna under en viss tid sett på de sociala, ekonomiska, kulturella och religiösa företeelserna, kan man ej heller förstå t. ex. utvecklingen av en religiös trosrörelse eller en förkunnares förmåga att svinga sig upp till ett religiöst ledareskap. När man skrivit en biografi över någon religiös ledare, har man ofta haft alltför stor förkärlek för

<sup>13</sup> Ibid. ss. 219 ff.

ledarens personliga upplevelser och psykiska konstitution. Dessa synpunkter äro naturligtvis av oerhört stor betydelse och få ej försummas. Men man bortser ofta från att det rationella trosinnehåll, som hans upplevelser få, ej uteslutande är bestämt av själva upplevelsen utan också av det föreställningssätt, som ligger mer eller mindre latent i tiden. Det gäller sålunda att undersöka, i vad mån förkunnelsen motsvarade ett andligt eller socialt behov för den tiden eller för den bygden. Det är lätt att övertyga sig om att varje bygd har sin religiösa egenart, men det är dock mycket svårt att alltid på en gång uppmärksamma de personliga, sociala, etniska, naturgeografiska, socialpsykologiska och historiska faktorerna och göra en rätt avvägning mellan dem. Det är med hänsyn till den olika kombinationen av dylika faktorer, som Bertil Lundman i sin utmärkta lilla skrift om »Sveriges religiösa geografi»<sup>14</sup> indelat vårt land i olika religiösa regioner allt efter den religiösa egenart, som råder i områdena ifråga. Vi få här en religionssociologisk kartläggning av Sverige. Den följer ej administrativa gränser, utan gränserna mellan områdena äro dragna med hänsyn till olika religiösa etos, om vi så få säga. I anslutning till Lundman har jag i ovannämnda uppsats i Svensk Tidskrift företagit en undersökning av västgötareligiositeten eller — för att använda Brilioths term — västgötafromheten.<sup>15</sup> Båda termerna äro ju typiskt sociologiska begrepp eller etos-begrepp. Det har sålunda gällt för mig att fastställa, vad som utmärker detta etos, och vad det är för faktorer, som samverkat för att skapa en specifik västgötareligiositet.

Denna religiositet eller fromhet kan bäst karakteriseras som en konservativ, starkt statskyrkligt orienterad religionstyp, som uppvisar många schartauanska drag men med ljusare lynne än den bohüsländska schartauanismen. Typen framträder tydligt hos J. A. Eklund, född och uppvuxen i Västergötlands mest kyrksamma trakt. Hans välkända psalm Fädernas kyrka är ett vackert uttryck för denna kyrkliga kristendom. Vad som bestämt utbildandet av en sådan religiös tradition i denna bygd, kan jag i denna mera metodologiskt upplagda artikel ej gå in på utan ber att få hänvisa till Lundmans skrift och min nyssnämnda uppsats. En faktor, den kyrkliga väckelsen, vill jag dock här nämna, eftersom den blivit behandlad av en annan författare, Arvid Norberg, som emellertid ej

<sup>14</sup> Lund 1942.

<sup>15</sup> Brilioth: Svensk Kyrkokunskap. Sthlm 1933, s. 38.

tillräckligt uppmärksammat den sociologiska synpunkten, varför hans framställning kan ge mig ett lämpligt illustrationsmaterial, när det gäller att undersöka, hur det sociologiska studiet kan komplettera den kyrkohistoriska forskningen. Även om väckelsen snart förlorar sin exalterande kraft, så har den dock en gång motsvarat ett andligt-socialt behov, och den lever sedan kvar och hjälper till att stabilisera den religiösa egenarten.

Norberg menar, att man under väckelserörelsens tidsperiod ej kan tala om en specifik västgötafromhet, som ej skulle kunna föras tillbaka på någon personlig impuls eller insats, ty väckelsen var enligt honom i främsta rummet ett verk av de religiösa ledarna Landahl, Jungner och Kingren, vars åskådning i stort sett överensstämde med schartauanismen.<sup>16</sup> Norberg överskattar nog i detta sammanhang den personliga insatsen, må vara att den är mycket betydande. Genom sin grundliga undersökning av denna väckelserörelse har han emellertid ej kunnat gå förbi de andra faktorerna. Norberg framhåller sålunda, att Landahls förkunnelse framför allt slog an på allmogen, ty denna förkunnelse motsvarade ett behov hos allmogen, och dessutom talade Landahl på ett sätt, som bönderna förstodo. Den Swedenborgianska väckelserörelsen däremot, som uppträtt före Landahls ortodoxa väckelse, hade blott gripit de bildade klasserna, prästerna och herremännen, vilka nu betraktade den ortodoxa förkunnelsen som vidskepelse.<sup>17</sup> Även om Norberg sålunda ej försummat de sociologiska faktorerna, så har han dock haft svårt att förena denna sociologiska aspekt med den personhistoriska. Han har ej kunnat få in de olika faktorerna i en totalsituation, eftersom han ej varit medveten om den sociologiska synpunktens räckvidd och innebörd. En viss motsägelse har han därför ej kunnat undgå i sin framställning. Det är också på grund av denna omedvetenhet om sociologiens systematiska plats i en kyrkohistorisk undersökning, som Norberg endast kunnat ge en halv förklaring av problemet, hur Landahls åskådning i väsentliga punkter kunde uppvisa en inre släktskap med Schartaus utan att någon direkt påverkan förelegat. Norberg ger nämligen följande förklaring: »Det är något av det djupaste och mest evangeliskt genomtänkta i luthersk

<sup>16</sup> Den kyrkliga väckelsen i Skara stift under förra hälften av 1800-talet. Sthlm 1939, ss. 405 f.

<sup>17</sup> Ibid. ss. 267, 304.

åskådning. . . Därför är det i viss mån fråga om ett commune bonum för all äkta lutherdom». Och han tillägger, »att Landahl var en med Schartau besläktad ande».<sup>18</sup> Hur riktig denna iakttagelse än kan vara ur dogmatisk, teologisk-systematisk och psykologisk synpunkt, så är härigenom ej den fulla förklaringen given, varför denna äkta lutherdom just skulle uppträda i Västsverige. Hänsyn måste naturligtvis också tagas till tidens och folkets andligt-sociala struktur, där man lättast kan få förklaring på varför man bland folkets breda massa accepterade den äkta lutherdomen men ej swedenborgianismen.

Ett artligt problem möter oss i den diskussion, som under 1800-talets sista decennier — och förresten långt in i vårt århundrade — fördes mellan förespråkarna för en juridisk uppfattning av bekännelsens natur och försvararna av den historiskt-evangeliska bekännelsesyner. Vår tid har kanske mycket svårt att förstå, hur man över huvud taget kunde förfäktat en sådan uppfattning, som att bekännelsen skulle vara en tros*lag* med juridiskt bindande kraft. Men studerar man den tidens andliga struktur, inser man lätt, hur på nästan alla kulturella och sociala områden man var s. a. s. formal-juridiskt inställd. Sålunda har hårdheten i den då pågående kulturkampen i Tyskland av många, t. ex. av den framstående tyske historikern Leopold von Ranke, betraktats som uttryck för en alltför sträng tillämpning av juridiskt-formalistiska synpunkter på kyrkan och av ett abstrakt juridiskt statsbegrepp.<sup>19</sup> Tidsandan var ju också mycket för det formella, vilket kanske tydligast framträder i umgängessederna, som för sociologen äro de bästa ledtrådarna för att förstå en tids attityder. Ämbetsmännen sattes högt i ära. Staten betraktades framför allt som en *rättsstat* o. s. v. Hur sådana faktorer påverka en tids religiösa egenart, och hur de trosföreställningar, som äro ett resultat därav, komma och gå, är en av de viktigaste uppgifterna för kyrkohistorikerns och sociologens gemensamma arbete.

Sådana uppgifter äro emellertid ej uteslutande av vetenskapligt intresse. Varje människa, som skall verka på en plats i samhället, bör också lära känna detta samhälle. I *prästens praktiska tjänst* ingår det ju att vara en kunnig rådgivare i ett konfliktmättat samhälle. Samhället är ju ständigt underkastat förändring, och därför finns det alltid sociala

<sup>18</sup> Ibid. s. 271.

<sup>19</sup> Se Gustaf Jacobson: Bismarck. Sthlm 1942, ss. 199, 208.

och andliga konflikter. Det är med rätta, som modern sociologi framför allt vill studera »social change» och de »cultural lags»,<sup>20</sup> som bli följden av att samhällets och kulturens olika delar ej förändras lika fort eller på samma sätt. Att försöka finna medel att övervinna dessa »eftersläpningar» eller »glapp» hör just till den applikativa sociologiens förnämsta uppgifter. Ett exempel kan belysa detta närmare. Makarna Lynd konstaterade i sin bekanta undersökning av »Middletown», att bilismens utveckling direkt medförde en minskad kyrksamhet, eftersom man nu lätt kunde komma ut på landet på söndagarna med sin bil.<sup>21</sup> Det religiösa intresset som sådant behövde naturligtvis ej ha minskat, men intresset för söndagsgudstjänsterna hade inte förmått göra sig gällande gentemot intresset för utflykten. Kan nu en sådan konflikt lösas genom att man predikar emot söndagsutflykter och betraktar dem som synd? Något ökat gudstjänstintresse skulle detta knappast medföra. Skall man då betrakta all social förändring som en oemotståndlig nödvändighet, resignera och låta gudstjänstintresset bli allt svagare? Konflikten, »eftersläpningen» vore därmed övervunnen, men på bekostnad av ett kulturvärde. Den enda utvägen, som återstår, är att försöka en ömsesidig anpassning mellan de båda intressena, såsom man exempelvis har gjort, då man förflyttat huvudgudstjänsten till en annan tid, t. ex. kvällen, eller förlägger gudstjänster till sport- och utflyktsplatserna.

Någon kanske tycker, att sådana problem lösas lika bra utan studier i sociologi, och att det för att sköta det sociala arbete, som en präst bör delta i, fordras blott en smula erfarenhet och sunt förnuft. På sätt och vis kan detta vara riktigt. Sociologien liknar i detta avseende psykologien. Den som har psykologisk blick, kanske ej behöver studera psykologi, och den som ej har psykologisk blick, kan ej erhålla den genom psykologiska studier. Emellertid har det visat sig, att studier betyda oerhört mycket, och det praktiska livets män, läkare, lärare, jurister, affärsmän äro eniga om att poängtera betydelsen av psykologiska studier för att förstå våra medmänniskor. Kan det då ej förhålla sig på samma sätt med sociologien? Den som har djup förståelse för de sociala problemen, kan få denna för-

<sup>20</sup> Se t. ex. W. F. Ogburn: *Social Change*. London 1923, ss. 200 ff. »Lag» översättes stundom med »eftersläpning». En mera adekvat term är dock »glapp», fastän den ur språklig synpunkt ej är tilltalande.

<sup>21</sup> R. S. & H. M. Lynd: *Middletown*. London 1929, ss. 259, 362.

ståelse än mer fördjupad, men framför allt systematiserad och mera erfarenhetsgrundad. Den som saknar den sociala inblicken kan av sociologien få uppslag, lärdomar och erfarenheter, som han tidigare ej reflekterat på. Han får veta, att för att hjälpa en enskild människa i hennes själsliga konflikter, måste han också taga hänsyn till den sociala miljö, i vilken hon är inplacerad. Han kan också genom ett samhällsstudium lära sig, vad som man kan ändra på, och vad som med all sannolikhet ej går att ändra på. Han kan också lära sig förstå, att varje samhälle har sitt andliga behov, det talar sitt speciella sociala språk, som man måste vara lyhörd för, annars kan man ej göra sig tillräckligt förstådd. Någon patentlösning får man naturligtvis ej begära av sociologien. Det kan man ej heller begära av någon vetenskap. Den enskilde vetenskapsmannens bidrag kan därför ofta tyckas vara helt värdelöst. Men så är dock ej fallet. 999 forskare kunna arbeta med samma problem, utan att någon lösning kan åstadkommas. Den tusende forskaren löser problemet, men därmed har ej de 999 forskarnas arbete varit förgäves, ty hade dessa ej samvetsgrant försökt den ena möjligheten efter den andra, så kanske den tusende forskaren aldrig fått det uppslag, som ledde honom på rätt spår. Så också med sociologiens praktiska uppgifter. Det kanske ej är mycket man lär sig genom elementära kurser i sociologi och socialpsykologi. Men några uppslag kanske man får, och när man sedan kommer ut i det praktiska livet, så fyllas dessa uppslag med konkret material. Man ser ej längre likgiltigt på samhällets olika problem. Man kan s. a. s. placera dem, och man kanske också får erfara den upplevelsen att vara den, som med hjälp av 999 föregångares små iakttagelser får taga det avgörande steget för att lösa ett socialt eller kulturellt problem.

# NÅGRA HUVUDTANKAR I NUTIDA SVENSK SYSTEMATISK TEOLOGI EXEGETISKT GRANSKADE

AV DOCENT OLOF LINTON, UPPSALA

I slutet av min föregående uppsats i SvTK v: »Eskatologien som exegetiskt och systematiskt problem» vidrörde jag det påtagliga förhållandet att bibelteologien på sista tiden fått en starkare ställning än tidigare både inom systematisk och exegetisk teologi. Den systematiska teologien har blivit mer biblisk och exegetiken mer teologisk. Därmed ha dessa båda huvudgrenar av den teologiska forskningen kommit varandra närmare än förut. De arbeta delvis med samma material och samma problem. Därmed inställa sig också nya möjligheter till fruktbärande samarbete men också till konflikter — närmare besett höra ju dock konflikterna också de med till det fruktbärande samarbetet. Detta närmande betyder emellertid för ingen del att de båda arbetsfälten skulle sammanfalla. Samgåendet är endast partiellt. Det är inte fråga om att reducera den dogmatiska forskningen till bibelteologi. Den kristna idéhistorien tiderna igenom behåller sin fasta plats inom systematiken. Inte heller är det fråga om att reducera den exegetiska forskningen till bibelteologi. De historiska, idéhistoriska, religionshistoriska och språkliga problem, vilka tidigare exegetgenerationer med sådan entusiasm och framgång gripit sig an med, behålla sin plats också nu. Det är alltså inte meningen att det ena skall förskjuta det andra, exegetiken och systematiken ha var sin uppgift. Idealet är inte att de sammanfalla. Men idealet är inte heller — som man ibland tidigare menade — att de inte alls ta befattning med varandras arbete. Exegeten kan inte förbehålla sig bibelteologien men kan inte heller lämna den helt åt systematikerna. Ett tankeutbyte måste komma till stånd och har ju också kommit till stånd — icke minst i vårt land. Till detta tankeutbyte vill nedanstående vara ett bidrag.

Innan jag går in på mitt ämne måste jag emellertid förutskicka några anmärkningar. För det första: det är inte min avsikt att ta upp mer än



en ringa del av alla de problem som sysselsätta nutida svensk systematisk teologi och äro av exegetiskt intresse. För det andra kan jag i denna uppsats inte heller ta befattning med de olika riktningar som svensk teologi av idag rymmer. Jag kommer väsentligen att begränsa mig till en eller två av våra systematiker. Detta innebär icke någon sidovördnad mot övrigt teologiskt tänkande i vårt land. Anledningen till denna begränsning är nödvändigheten av en viss koncentration. Skulle man ta hänsyn till inbördes mycket olika grundinställningar, skulle det bli en mycket brokig, kanske förvirrande diskussion.

För det tredje måste jag förutskicka att jag blott avser att göra ett inlägg i ett fortgående teologiskt tankeutbyte. Det är inte fråga om att sätta sig till doms över teologiska medarbetare. Uppsatsens formulering: »några huvudtankar i nutida svensk teologi exegetiskt granskade», är kanske därför inte alldeles lyckad. Den kan inge den föreställningen: här kommer nu den exegetiske fackmannen och granskar systematikernas mer eller mindre amatörmässiga funderingar. Sådana tankar ligga mig alldeles fjärran redan av den anledningen, att de stora bibelteologiska frågorna äro av en sådan djupgående art, att de inte bara fordra vissa språkliga och historiska insikter utan också en betydande förmåga att abstrahera från förutsättningar, som synas oss självklara. Det arbetet gör ingen enskild, utan det är resultatet av generationers kunskapssamlade och penetrerande analys. Det är en på samma gång historisk och systematisk uppgift. När jag därför går till min »granskning», kan det mycket väl hända att felet ligger på min sida, antingen därför att de »kritiserade» ha de bättre skälen, eller därför att jag missförstått dem. I så fall vore jag emellertid tacksam för att få reda på vari deras företrädare och mitt fel ligger. Ibland får man bara höra talas om exegetisk »klarsyn» eller att man totalt missförstått vederbörande. Man ville gärna höra något mer. Man ville gärna få besked om vari missförståndet består och vari »klarsynen» ligger.

Som en inledning till de direkt bibelteologiska frågorna, ville jag emellertid gärna få ta upp en viktig principiell fråga, som i detta sammanhang icke saknar betydelse. Det gäller frågan om den *systematiska teologiens basis*. Man kan här visserligen kanske göra gällande att denna fråga är ovidkommande, eftersom den systematiska teologien nu inte gör

anspråk på att vara en normativ disciplin utan endast vill tolka kristendomens egenart. Men även om så är, måste man ju ha någon sorts föreställning om var kristendomen är att finna. Och just här röja sig de mest vittgående meningsskiljaktigheter. För den ene är Luther den kristna trons ypperste interpret efter Nya testamentet, för den andre är han ärkekättaren, som rivit sönder den kristna trons sammanhang. I denna motsättning intar som bekant »lundateologien» en extremt luthersk ståndpunkt, en mycket mer deciderad ståndpunkt än den föregående generationen. Där var man ofta ganska kritisk mot Luther, Luthers lära var på sin höjd ett steg i rätt riktning. Nu krävdes en radikalare uppröjning än hans. Men inte bara i förhållande till denna äldre »liberala» eller »radikala» teologi är »lundateologien» Luther-orienterad. Även i förhållande till äldre »konservativ» luthersk teologi innebär den en skärpning av koncentrationen på Luther. För denna äldre, lutherska teologi hade Luthers verk i stort sett väl förvaltats av den lutherska kyrkans övriga fäder alltifrån Melanchthon. Nu fick man höra att redan Luthers närmaste medarbetare och efterföljare, icke minst Melanchthon, i väsentliga stycken förfuskat mästartens verk. Luther blev inte längre bara den förste och främste lutherske teologen utan snart sagt den ende verkligt lutherske teologen. »Gnesiolutheranerna» ha övertrumpats. Detta betyder en radikal inknappning av den systematiska teologiens historiska förankring. Men alltjämt är med allt detta Luther principiellt sett icke den systematiska teologiens basis, ehuru det kunde se ut så, när man ser i vilken vid utsträckning Lutherforskning och systematisk teologi gått hand i hand med varandra i detta land. Den principiella basen för tron var enligt Luther själv Bibeln, och denna aspekt vidhåller man: det är som interpret av Skriften, som Luther dokumenterar sin enastående ställning i den kristna teologiens historia. Det är icke främst som profet och banbrytare för en ny tid, icke som en ljusets banérförare mot medeltidens mörker, icke som opponent mot romersk kyrkomakt, som han kan göra anspråk på en äreplats i den kristet-västerländska idéhistorien, det är som reformatorn, återknytare till Nya testamentet.<sup>1</sup>

Detta betyder också att hela mellantiden mellan Nya testamentet och

<sup>1</sup> Jfr t. ex. A. Nygren, *Ur kristendom och reformation*, 1932, s. 28: »I reformationen bryter åter det kristna frälsningsbudskapet igenom i hela sin kraft — men visserligen blott för ett ögonblick», jfr ock s. 147 ff.

Luther får stå tillbaka — inte som forskningsobjekt, men i bedömningen. Visserligen ha många stora teologer i olika tider och framför allt de gammalkyrkliga symbola stått på vakt om kristendomens egenart och förhindrat kristendomens uppgående i den utgående antikens synkretism.<sup>2</sup> Men redan från början blir det kristna budskapet förorenat och det inte bara i fråga om utanverk utan i själva centrum, nådes-läran, agape-motivet, i fråga om själva gudsgemenskapens art. Det strålande ljuset av Nya testamentets tro förmörkas hastigt, och då det åter efter en del vällovliga men fruktlösa försök tändes igen, blir det åter snart förmörkat — inte bara av fiender utan också av vänner, ända tills vi nu igen få lära oss vari kristendomens egenart verkligen består. Om detta är riktigt, är den kristna idéhistorien ett ganska tragiskt kapitel, som gör ett nästan kusligt intryck. Och dock innebär denna syn på sätt och vis en rehabilitering för de kristna tänkarna. En tidigare generation av protestantiska teologer hade ofta strukit ännu mer — redan apostlarna och i synnerhet Paulus hade missförstått Mästaren i grund, och mellan dem och oss hade ingen — icke heller Luther — förstått Jesu enkla lära. Men även om man tar med Paulus och Luther och möjligen några få andra, blir dock den systematiska teologiens historiska förankring ytterst smal. Ha verkligen alla andra förstått så föga av kristendomens budskap?

Frågan kan ställas också därför, att det ser ut som Aulén åtminstone i vissa sammanhang räknade med en betydligt bredare basis. Liksom Nygren utgivit ett arbete med titeln *Urkristendom och reformation* har Aulén publicerat en studie under rubriken *Gammalkyrkligt och reformatoriskt*<sup>3</sup> och denna skillnad är symptomatisk. När det gällde agape-läran inträdde förvanskningen enligt Nygren så gott som omedelbart, när det gällde försoningsläran stod sig det äktkristna enligt Aulén vida längre. Det gammalkyrkliga eller »klassiska» försoningsmotivet; Kristus — segraren, vek inte förrän omkring 1100-talet definitivt för den »latinska» försoningsläran, enligt vilken Kristus qua homo gör rätt för människan.<sup>4</sup> Så synes alltså Aulén intaga en betydligt mer positiv inställning till den

<sup>2</sup> Jfr t. ex. A. Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och Agape* (i det följande citerad: *D. kr. kärlekstanken*), Del II, 1936, s. 13, G. Aulén, *Gammalkyrkligt och reformatoriskt*, LUÅ 1930, I: 3, s. 17.

<sup>3</sup> Jfr anm. 1 och 2.

<sup>4</sup> *Gammalkyrkligt och reformatoriskt*, s. 9 ff.

kristna teologiska traditionen. Egentligen är dock skillnaden icke så stor. Agape-läran var — ungefär så utför Nygren sina tankar — oskyddad av symbolbildningens murar och där kunde främmande motiv obehindrat bryta in.<sup>5</sup> Försoningstanken hör närmare samman med symbolbildningen och åtnjöt i högre grad dess skydd. Men då komma vi åter till tesen att man egentligen — då man hade händerna fria — röjde sitt främlingskap för kristendomens innersta nerv.

Vare därmed hur som helst. I varje fall stå vi inför en radikal syn på den kristna tankens historia. Basen blir ringa. Men är icke detta äkta reformatoriskt? Bibeln allena skall ju vara normativ?

Med denna reduktion inställa sig emellertid stora problem och det egendomligt nog just i samband med Skriftens hävdande gent emot kyrkoläran. Det medel, genom vilket distansen mellan Bibeln och det medeltida systemet överbryggades, var ju den allegoriska tolkningsmetoden. Med den gick alla räkningar jämt upp, och med dess medel kunde allt bringas i överensstämmelse med Bibeln och läsas ut därur. Men med denna metod hade man också verkligen fullt ut kunnat utnyttja *hela* Bibeln för egen tanke och tro. Detta blev med den ordagranna, realistiska tolkningen svårt eller omöjligt. Och så uppstod på ett nytt och närgående sätt problemet om Bibelns betydelse för tro och liv. Skulle varje bibelställe vara normativt också i sin realistiska innebörd? Med denna tolkning blev ju somligt i Bibeln väsentligen konkret historia och inte anspelningar på mystiska skeenden, annat blev kultföreskrifter och inte häntydingar på själens rening el. dyl. Men då kunde heller inte Bibeln i sin helhet bli normerande. Reformationen betyder inte bara en återgång till Bibeln utan också en reduktion av möjligheterna för Bibelns tillämplighet.

Luther löste denna fråga i anslutning till den kristna bekännelsen och Paulus' distinktion mellan lag och evangelium. Kristus var Bibelns stjärna och kärna, det Gamla testamentet hade avlösts av det Nya förbundet. Det Gamla testamentets många bud, lagen, hade inte en evig mystisk betydelse utan en förberedande konkret betydelse.

Också i dessa stycken vill man vara luthersk. Men mycket har hänt på skriftforskningens fält sedan Luthers dagar. Luther såg *hela* Bibeln ur Kristustrons och evangeliets synvinkel: det senare får kasta sitt ljus

<sup>5</sup> D. kr. kärlekstanken II, s. 60 ff.

över det tidigare. Denna princip har den nyare forskningen förkastat. Till att tolka en text kan man principiellt blott använda tidigare och samtida texter. Man vill inte bara frigöra Nya testamentets tolkning från kyrkans omtolkning utan också Gamla testamentets tolkning från Nya testamentets omtolkning, ja tolka varje text med bortseende från senare texter, så att varje text får tala för sig själv. Den traditionella *interpretatio christiana*, som lagt Gamla testamentet under Nya testamentets lydno, sprängdes sönder.

Hur skulle man nu ställa sig? Skulle man ytterligare reducera trons fundament och begränsa det till Nya testamentet? Som bekant ha icke röster för en sådan radikal amputering av Bibeln saknats. Men de ha ej kunnat slå igenom. När man velat lösa sambandet, har det tvärtom visat sig hur starkt det är.

Men hur skall man då betrakta Gamla testamentet och i vad mån hör detta med till trons fundament? Eller — mer historiskt uttryckt — är Nya testamentets religion någonting nytt i förhållande till det Gamlas?

I detta stycke synes i varje fall Nygren inta en ganska prononcerad ståndpunkt, såsom framgår t. ex. av en uppsats i Svensk Teologisk Kvartalskrift för en del år sedan, riktad mot Bultmann,<sup>6</sup> liksom av åtskilliga yttranden i arbetet *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*.<sup>7</sup> Kristendomen inför i religionshistorien en ny Guds bild och en ny totalinställning. Gamla testamentet behärskas av *nomos*, Nya testamentet av *agape*. I Gamla testamentet finns på sin höjd ansatser till den fullständiga omvärdering som framträder med Jesus. Med honom kommer något principiellt nytt, något innehållsligt nytt, en ny religiös totalsyn, medan Bultmann gjort gällande att Jesus icke ville bringa något innehållsligt nytt utan endast uppfyllelsen av det som var utlovat. Det nya bestod enligt

<sup>6</sup> Båda inläggen återfinnas i SvTKv 1930, 4:de häftet. Bultmanns uppsats är i sin tur en kritik av K. Holls studie »Urchristentum und Religionsgeschichte», först tryckt i *Zeitschr. f. system. Theol.* II (1924), sedan omtryckt i Holls »Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte» II (1928) och även utgiven på svenska (1925).

<sup>7</sup> Jfr D. kr. kärlekstanken I, s. 37 ff., SvTKv 1930, s. 331 ff. Nygren uttrycker också skillnaden mellan Gamla testamentets rättsgemenskap och Nya testamentets kärleksgemenskap i anslutning till Holl så att Jesus vänt upp och ned på förhållandet mellan religion och moral: moralen är icke längre gudsgemenskapens förutsättning utan dess utflöde. Jfr också G. Aulén, *Den kristna gudsbilden genom seklerna och i nutiden*, 1927, s. 27 ff.

Bultmann alltså allenast i realiserandet, icke i idéerna,<sup>8</sup> medan Nygren som sagt i Nya testamentet ville finna en principiellt ny totalinställning.<sup>9</sup> Agapeprincipen, nådesprincipen, blir för Nygren ett universellt användbart kristendoms-kriterium, som kan användas både religionshistoriskt och kyrkohistoriskt. Religionshistoriskt betyder det: kristendomens särmarke i jämförelse med all annan religion; kyrko- och dogmhistoriskt betyder det: värn om kristendomens egenart. Detta tillämpas endast på en punkt med någon tvekan: på Gamla testamentet. Men denna tvekan får ej slå igenom. Även Gamla testamentet faller principiellt utanför agapelinjen. Därmed är en mycket skarp gräns dragen mellan de båda förbunden.

Den systematiska analysen för alltså till att basen för framställningen av den kristna tron blir begränsad till ett minimum. Så gott som allt före och efter Nya testamentet faller utanför. I sin renhet framträder kristendomen ytterst sporadiskt, mestadels är den förorenad, ja, inte blott det, utan behärskad av ett främmande *grundmotiv*. Ja, inte ens i Nya testamentet hållas enligt Nygren linjerna alltid klara, så klara som hos Jesus och Paulus (jfr nedan!).

Förutsättningen för denna radikala reduktion är det använda kriteriet: samklang med kristendomens grundmotiv. Aulén har en gång formulerat denna princip så: »Det avgörande ligger i trosutsagornas inre sammanhang med kristendomens grundfaktum.»<sup>10</sup> Detta är kanske en nödvändig, systematisk princip såtillvida som systematiken måste aktgiva på trosutsagornas sammanhang. Det gäller då att finna sambandet mellan de

<sup>8</sup> SvTKv 1930, s. 314: »Jesus uppträder icke och förkunnar en ny gudstanke, han lär inte, att juden gör sig falska föreställningar om Gud, utan han bringar det budskapet, att gudsrikets ankomst står för dörren.» Ibid. s. 317: »Jesu gudsbegrepp är alltså detsamma som Gamla testamentets och judendomens, speciellt vad beträffar 'förhållandet mellan religion och sedlighet', s. 321: »Det är alltså icke förkunnelsen av ett nytt gudsbegrepp, som är det egendomliga för Jesu predikan, utan påståendet, att hans ankomst betyder världens sista stund, att avgörelsen inför honom betyder avgörelsen beträffande frälsning eller dom.» — Denna polemik är som sagt riktad mot Holl, men Nygren har i det väsentligaste gjort gemensam sak med Holl. Hans reservation gäller huvudsakligen Holls tal om ett nytt guds*begrepp*. I stället talar han — liksom Aulén — om guds*bild*. Men skillnaden blir inte stor.

<sup>9</sup> D. kr. kärlekstanken I, s. 37 ff., II, s. 28 ff. Jfr ock Aulén, Den kristna gudsbilden, s. 26: »Religionshistorien över huvud känner, misstänker jag, svårligen något viktigare faktum än denna i evangeliet skeende söndersprängning av rättsordningens religiositet.»

<sup>10</sup> Den allmänneliga kristna tron, 3:dje uppl., s. 113.

faktiskt förefintliga trosutsagorna — framför allt i Nya testamentet — inte bara att registrera dem. Detta är naturligtvis en svår uppgift och man kommer lätt — nödvändigtvis? — i följande dilemma: *antingen* överordnas det faktiska och trostankarna registreras som trostankar, även där det är svårt eller omöjligt att finna sambandet, ja, eventuellt t. o. m. en motsägelse måste konstateras. *Eller* också blir den systematiska analysen det överordnade, och »grundmotivet» blir *inte bara ordnande utan även reducerande princip*, så att det som strider däremot faller utanför det »äktkristnas» ram. Denna senare utväg ha Nygren och Aulén valt, och den är historiskt-analytiskt mycket intressant men den ligger inte i sakens natur. Ty ingen vet på förhand om kristendomen från början är konstruerad utifrån en grundläggande princip. Den är själv i varje fall framvuxen i ytterst komplicerad andlig situation.

De mer principiella betraktelserna ha redan tagit alltför stor del av denna uppsats i anspråk, och det är på tiden att något granska mer direkt bibelteologiska frågor. Dessa äro många. Utom de frågor, som redan vidrörts: Gamla testamentet och Nya testamentet, »nyheten» i Jesu förkunnelse, så stora frågor som dessa: Jesus och Paulus, agape-motivet i urkristendomen, människotolkningen, försoningsläran, Nygrens tolkning av Jesu liknelser etc. Men det kan inte bli fråga om så mycket här, och inte heller kan jag gå igenom dessa frågor en och en. Därtill hänga de för mycket tillsammans. Jag får därför nöja mig med att taga upp själva grundtanken, agape-motivet, och behandla detta och andra problem, som därvid träda fram.

Att det blir tal om *agape* i en diskussion rörande Nygrens teologi, ligger i sakens natur. Agape har blivit dess mest karakteristiska huvudord. Upptäckten är emellertid ej ny. Ganska länge har man sett distansen mellan kärleken i Nya testamentet och kärleken i Platons mening, skillnaden mellan kärleken såsom Guds nådefulla barmhärtighet — agape — och människans ideallängtan — eros. När Nygren framlade sitt stora arbete i frågan hade han sällskap med åtskilliga andra, som vid ungefär samma tid också sysslade med ämnet.<sup>11</sup> Uppläggningsen av distinktionen

<sup>11</sup> Så finnes det t. ex. *trots många och stora olikheter* åtskilliga beröringspunkter mellan Nygrens arbete om eros och agape och L. Grünhut, *Eros und Agape. Eine metaphysisch-religionsphilosophische Untersuchung*, Leipzig 1931 (Bücher der kommen-

var också delvis analog. Men ingen genomförde den så energiskt som Nygren.

Vari består då skillnaden mellan dessa diametralt olika principer? Kortast kan man uttrycka saken så:

Agape kommer ovanifrån, från Gud, och sänker sig ned, till människan, Eros utgår nedifrån, från människan, och sträcker sig uppåt, mot idéerna, mot Gud. Den förra är omotiverad, ty där finnes intet att älska hos den alltigenom ovärdiga människan, den senare motiverad.<sup>12</sup>

Det egendomliga för Nygren är nu att dessa båda »motiv» framställas som varandras oförenliga och ständiga motsatser.<sup>13</sup> Så har man i allmänhet inte förstått saken. Man har talat om olika aspekter, som inte utesluta men komplettera varandra. Detta gäller både om äldre och nyare teologer. Utan att taga någon anstöt har man talat både om Guds väg till människan och människans väg till Gud.

Nu uppställa sig flera frågor av både exegetisk och systematisk natur

den Gemeinde 1), där övertiteln skvallrar om likheter medan undertiteln vittnar om differenser. Där läsa vi t. ex. s. 11: »Eros ist eine Weltkraft, die immer von unten nach oben gerichtet ist. Das weniger Vollkommene liebt das Vollkommene... Der Mensch strebt nach den Ideen... lehrt Platon... die Gottheit... ist der letzte Zweck alles Eros. Auch Plotins Eines und Sankaras Brahman...» S. 20: »Diese Liebe Gottes ist schlechthin unverdient» (fortsättningen: »So mich aber Gott liebt, weil ich es bin» visar dock, att de båda inte mena alldeles detsamma med sina utredningar). S. 20: »Eros ist die Liebe, die am meisten empfängt, Eros liebt in überschwenglicher Seligkeit. Agape dagegen ist die Liebe, die ohne jeden Grund liebt und nichts empfängt». S. 23: »Es ist klar, dass Agape eine Kraft ist, die wesensnotwendig in entgegengesetzter Richtung wirkt wie der Eros. Agape kann nur von Gott ausgehen.» S. 23: »Agape ist nicht blinde Liebe. Sie liebt einen Wert, diesen schafft sie aber selbst, nämlich die Gerechtigkeit.» S. 62: »Wo ist Agape? Nirgends in der ganzen ausserchristlichen Welt. Die Liebe des Griechen und des religiösen Inders ist Eros, die Sehnsucht nach einem unendlich Guten...» S. 81: »In seiner Lehre vom Glauben kommt Luther dem Wesen der Agape sehr nahe, dann aber irrt er davon wieder ab» — åter en sats, som både visar likhet och olikhet. — Angående den rika litteraturen om agape jfr H. Riesefeld, Étude bibliographique sur la notion biblique d'ΑΓΑΠΗ, Conjectanea neotestamentica V, Uppsala 1941.

<sup>12</sup> Jfr D. kr. kärlekstanken I, s. 49 ff. och schemat s. 171. Samma tankar återvända oupphörligt i detta arbete. Det går dock ej att genomföra denna distinktion *filologiskt*. Agape användes alltifrån begynnelsen också om kärleken till Gud och får även ersätta eros i kristligt språkbruk liksom eros kan förekomma även om den nedstigande kärleken, såsom Nygren på tal om Proklos också säger: »Eros har förändrat sin rörelseriktning... Ovanifrån stiger eros ned...» (D. kr. kärlekstanken II, s. 383).

<sup>13</sup> D. kr. kärlekstanken II, s. 11 f.



— varvid det icke alltid går att hålla dem i sär. Den första lyder så: Är verkligen agape-motivet urkristendomens, Nya testamentets huvudmotiv?

Denna första och avgörande fråga måste besvaras jakande. Däri har Nygren obetingat rätt, och det är kanske bäst att pointera redan nu att vi alltså äro ense i själva grundfrågan: agape-motivet dominerar i Nya testamentet. Det uttryckes stundom även med själva orden ἀγαπᾶν och ἀγάπη. Det är nog att nämna några av de viktigaste ställena: Joh. 3: 16: »Så älskade Gud världen...», Rom. 5: 8: »Gud bevisar sin kärlek till oss däri, att Kristus dog för oss, medan vi ännu voro syndare», Rom. 8: 37: »... genom honom som älskat oss», Gal. 2: 20: »... i tron på Guds Son som älskat mig och utgivit sig själv för mig», etc. och särskilt 1 Joh. 4: 19, där den gudomliga kärlekens prioritet uttryckligen framhäves: »vi älska, därför att Han först har älskat oss», samt det programmatiska: »Gud är kärleken» (1 Joh. 4: 8). Däremot förekommer i NT aldrig ἔρωσ eller ἐρᾶν, icke heller om kärleken mellan man och kvinna.<sup>14</sup> Vidare måste anmärkas — något som ju också Nygren själv gör — att orden oftare avse människors kärlek än Guds kärlek och därvid användas om människors kärlek till människor och till Gud. Detta får enligt Nygren sin förklaring i att kärleken till nästan är ett utflöde av Guds kärlek till människan, och att kärleken till Gud är ett svar på Guds kärlek till människan. Detta är nog i och för sig riktigt. Men förklaringen synes mig inlägga för mycken systematisk reflexion i NT. Kärleken till Gud och människor kunde man tala om utan att be om lov, ty den var påbjuden av Gud själv i den heliga Skrift i ett stycke som hörde till judendomens mest centrala, i den dagliga bekännelsen till den ende Guden: »Hör Israel! Herren vår Gud, Herren är en, Och du skall älska Herren, din Gud, av allt ditt hjärta...» (5 Mos. 6: 4 f.). Att denna kärlek förutsatte Guds kärlek var en tanke som man knappast därför behövde ha aktuell. Men om de kombinerades fanns endast en möjlighet, den som kommit till uttryck 1 Joh. 4: 19: »vi älska, därför att Han först har älskat oss».

Men »agape-motivet» uttryckes icke bara med orden »kärlek» och »älska». Det kommer till uttryck överallt, där nådens prioritet på det

<sup>14</sup> Däremot förekommer φιλεῖν (och φιλεῖται) flerstädes i NT.

ena eller andra sättet träder i dagen. Klarast sker det i ord sådana som dessa:

Jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga utan för att kalla syndare (Matt. 9: 13, jfr Luk. 5: 32, 19: 10).

I haven icke utvalt mig, utan jag har utvalt eder (Joh. 15: 16).

Kristus dog för oss, medan vi ännu voro syndare (Rom. 5: 8).

Sedan kan man emellertid dock ifrågasätta om Nya testamentet lär, att Guds kärlek är omotiverad.<sup>15</sup> För mig låter uttrycket »omotiverad kärlek» alltför filosofiskt. NT uttrycker sig sällan i vad man skulle kalla väsensutsagor, yttrar sig nästan aldrig om Guds väsen utan endast om hans gärningar. Detta påpekande gör Nygren ibland själv.<sup>16</sup> Men följer ej därav att man bör vara försiktig, när man talar om Guds »motiv»? Att Gud sänt sin son av kärlek — det säger NT självt men om denna kärleks »motiv» eller brist på »motiv» höra vi intet. Uttrycket leder väl tankarna snarare hän emot mystik än bort ifrån densamma. Detsamma kan man säga om uttrycket »spontan» kärlek, som ibland användes. Det har en för NT alldeles främmande, spekulativ eller romantisk klang.

Men som sagt: att »agape-motivet» är dominerande i NT är uppenbart. Noga besett är ju inte heller denna tes särdeles originell. Det är bara ett nytt uttryck för en radikalt fattad nådestanke.

Det egenartade i agape-teologien ligger emellertid icke bara i uttrycket. Agape får sin särskilda karaktär genom motsättningen till eros, antikens och hellenismens frälsningsväg. Agape är primärt Guds nedlåtande kärlek, är Guds väg till människan, eros är människans uppstigande. Nu kan man tänka sig fem olika fall.

a) Hela åskådningen, hela inställningen behärskas av agape-motivet, eros-linjen saknar betydelse.

b) Hela inställningen behärskas av eros-motivet. Agape-tanken saknas helt.

c) Agape-motivet och eros-motivet kombineras så att agape-motivet dominerar.

<sup>15</sup> Jfr t. ex. D. kr. kärlekstanken II, s. 362, där det talas om »en omotiverad kärlek i urkristendomens mening». Att NT fordrar en kärlek som går utöver den vanliga att göra gott mot den som gör gott mot oss är uppenbart. Men utan motivering står icke heller denna kärleksfordran: »Ty om I älsken dem som älska eder, vad lön kunnen I få därför?» (Matt. 5: 46.)

<sup>16</sup> Jfr ock Aulén, Den kristna gudsbilden, s. 23.

- d) De båda motiven kombineras så att eros-motivet dominerar.  
 e) De båda motiven väga jämnt.

Alla dessa kombinationer återfinns Nygren i mer eller mindre utpräglad form vid sin analys av den kristna idéhistorien och dess förut-sättningar, t. ex. a) i NT och hos Luther, b) hos Platon, hellenismen, gnosticis-men, nyplatonismen, Dionysius Areopagita, c) exempelvis hos Irenaeus, d) hos Clemens Alexandrinus och Origenes, e) i Augustinus' caritas-lära.

Men nu kompliceras saken därav att motsättningen till eros-linjen kombineras med motsättningen till *nomos-linjen* från GT och senjudendomen. Det är ju nämligen uppenbart att eros-linjen är lika främmande för GT som för NT. Det finns alltså ingen möjlighet att föra GT till eros-linjen — snarare kunde man väl i GT finna en fortlöpande polemik mot eros-linjen. Men i eros-linjens ställe träder här nomos-linjen, som i Nygrens analys framstår som en parallell till eros-linjen — visserligen inte genomgående men på den avgörande punkten: också i nomos-religionen är det människan som stiger uppåt, visserligen icke genom eros, åtrån till det himmelska, utan genom gärningarna. Judarna äro trots allt inne på samma linje som man varit i alla andra religioner, när de söka bana sig en gärningarnas väg till Gud — de ha efter apostelns ord nitälskan om Gud men icke på rätt sätt, i det att de söka åstadkomma en egen rättfärdighet. Så kan man trots de stora olikheterna — som Nygren icke överskyler — dock sammanställa nomos och eros och i båda se agapes motsats.<sup>17</sup>

Här inställa sig bl. a. två frågor: kunna GT och senjudendomen på detta exklusiva sätt hänföras till nomos-linjen? Och vidare: är icke NTs ställning helt olika i förhållandet till nomos-linjen än till eros-linjen? Nomos-linjen är för NT väl känd och bekämpad, motsättningen klar både hos Jesus och hos Paulus. Eros-linjen är däremot i varje fall i sina mer prononcerade former främmande för NT och därför icke heller angripen. Motsättningen synes alltså i de båda fallen vara helt olika, i det ena fallet uppenbar, i det andra knappt förnummen.

<sup>17</sup> Denna likhet, resp. olikhet mellan eros- och nomos-linjerna gör att Nygren stundom talar om *tre huvudtyper* (D. kr. kärlekstanken II, s. 23 ff.) stundom åter om tvenne motsatta grundmotiv (Ibid. I, s. 8 ff., s. 166 ff.). Jfr ock I, s. 162: »*Agape verkar som ett slag i ansiktet på såväl judisk lagfromhet som hellenistisk erosfromhet.*»

Dessa frågor äro inte främmande för Nygren. Att agape-linjen finnes redan i GT är honom icke obekant: »Redan i Gamla testamentet anade man, att Guds kärlek icke var bunden av föremålets värde eller storhet. 'Icke därför att I voren större än alla andra folk var det som Herren fäste sig vid eder och utvalde eder, ty I ären ju mindre än alla andra folk; utan därför att Herren älskade eder'.»<sup>18</sup> Härtill kan man lägga, att denna tanke finnes också på åtskilliga andra ställen — ehuru det nämnda genom sin antitetiska tillspetsning är särskilt tydligt. Här må det vara nog att hänvisa till några av de mest grandiosa texterna<sup>19</sup>:

Deut. 32: 8 ff.: När den Högste gav arvslotter åt folken,  
 när han fördelade människors barn,  
 då utstakade han gränserna för folken  
 efter antalet av Israels barn.  
 Ty Herrens folk är hans del,  
 Jakob är hans arvedels lott.  
 Han fann honom i öknens land,  
 i ödsligheten, där ökendjuren tjöto.  
 Då tog han honom i sitt beskärm och sin vård,  
 han bevarade honom såsom sin ögonsten...  
 Herren allena ledsagade honom,  
 och ingen främmande gud jämte honom.  
 Han förde honom fram över landets höjder  
 och lät honom äta av markens gröda...  
 Då blev Jesurun fet och istadig;  
 du blev fet och tjock och stinn.  
 Han övergav *Gud, sin skapare,*  
 och föraktade sin frälsnings klippa...  
*Din klippa, som hade fött dig,* övergav du,  
 du glömde *Gud, som hade givit dig livet...*  
 — — —

v. 39: Sen nu, att jag allena är det,  
 och att ingen Gud finnes jämte mig.  
 Jag dödar, och jag gör levande,  
 jag har slagit men jag helar ock.  
 Ingen finnes, som kan rädda ur min hand.

<sup>18</sup> D. kr. kärlekstanken I, s. 48.

<sup>19</sup> Jag avtrycker dessa efter Kyrkobibeln, ehuru jag vet att tolkningen på flera punkter är osäker och tvivelaktig. För här föreliggande tema torde dessa tvistefrågor icke ha någon avgörande betydelse.

Man kan också erinra om Jes. 5:

Min vän hade en vingård  
 på en bördig bergskulle.  
 Och han hackade upp den  
 och rensade den från stenar  
 och planterade där ädla vinträd;  
 han byggde ett vakttorn därinne  
 han högg ock ut ett presskar däri.  
 Så väntade han, att den skulle bära äkta druvor  
 men den bar vilddruvor...

Båda dessa texter visa med all önskvärd tydlighet, var prioriteten, den absoluta prioriteten ligger. Herren har »skapat» Israel, har »planterat» det. Initiativet är Herrens, och det ligger inte bara före Israels initiativ utan före den tid, då det kunde ta ett initiativ. Detsamma ut-säger *Hesekiel* om Jerusalem med ännu mer drastiska vändningar:

»Så säger Herren, Herren till Jerusalem: Från Kanaans land stammar du, och där är du född, din fader var en amoré och din moder en hetitisk kvinna. Och vid din födelse gick det så till. När du föddes skar ingen av din navelsträng, och du blev icke rentvagen med vatten, ej heller ingniden med salt och lindad. Ingen såg på dig med så mycken ömkan, att han ville göra något sådant med dig eller visa dig någon miss-kund, utan man kastade ut dig på öppna fältet den dag du föddes; så ringa aktade man ditt liv. Då gick jag förbi, där du låg, och fick se dig sprattla i ditt blod, och jag sade till dig: 'Du skall få bliva vid liv, du som ligger där i ditt blod'» (*Hes.* 16: 3—6).

Även i fortsättningen på detta kapitel hos *Hesekiel* betonas det gudom-liga initiativet: endast därigenom att Gud tvärt emot alla beräkningar tager sig an Jerusalem blir hon vid liv och blir hon drottning — att bildspråket är starkt erotiskt hindrar icke att vi här stå inför ett tydligt exempel på agape-linjen i Nygrens mening, ty det är icke föremålets värde utan dess ovärde som framhäves.

Till dessa ställen kan man emellertid också foga den anmärkningen att det här är fråga om något vida mer än en »aning». Det ordet passar icke här, därför att det ser saken som en mänsklig förmodan och icke som en uppenbarad klar insikt. Uttalandena äro så kategoriska som man kan önska. Men medgivet att agape-linjen finnes i GT, vad blir det då av det radikala nya i NT, som Nygren en gång uttrycker så: »*Agape*

är kristendomens *originella grundkonception*»?<sup>20</sup> Detta problem vidrör Nygren också: »Visserligen vågade man ej tillämpa något liknande på Guds förhållande till den rättfärdige och syndaren.»<sup>21</sup> Också här är uttrycket icke alldeles lyckat. Ordet »vågade» förutsätter att den individuella tillämpningen skymtat men avvisats. Var kan man finna belägg härför? Agape-tanken hävdas på den för Israels religion avgörande punkten, Israels utkorelse. Skillnaden mellan Jesus och GT ligger då icke i agape-tanken själv utan i dess tillämpning på individen, och vi få blott en variant av den gamla — icke alldeles riktiga — tesen, att NT skiljer sig från GT genom sin individualism och sin universalism. Eller för att använda Nygrens egna ord: »Jesus tar steget fullt ut. Enligt honom är Guds kärlek också på detta område suverän.»<sup>22</sup> Därmed är icke sagt att Jesus icke bragt något nytt, men tesen, att agape är en originell kristen grundtanke, kan icke i sin radikala utformning upprätthållas. Därtill kommer att Nygren icke klart skiljer mellan urkristendomens förhållande till GT och dess förhållande till fariséismen. För Nygren synes GT förbli en manifestation av judisk tro och tanke.<sup>23</sup> Detta låter sig ju sägas. Men aspekten är då religionshistorisk och är icke NTs och den kristna trons syn på GT, ja icke ens GTs syn på sig självt. NT förnekar visserligen icke fariséismens samband med GT — det tydligaste uttrycket härför är ordet om de skriftlärd och fariséerna på Mose stol (Matt. 23: 2). Men är icke denna för NT väsentligen ett avfall? NT vet sig vara den rättmätige arvtagaren till profeterna och hela GT och dess värdering av GT inskränker sig icke till de messianska profetiorna. De ha utan tvivel spelat en avgörande roll och Nygren har med rätta pekat på deras stora betydelse för kristendomens bekännelse till GT.<sup>24</sup> Men de äro inte för NT allt. I vårt sammanhang är det särskilt av vikt, att *NT flerstädes anknutit sin »agape-linje» till gammaltestamentliga citat*. Särskilt är detta uppen-

<sup>20</sup> D. kr. kärlekstanken I, s. 24. Jfr II, s. 17: »Kristendomen för in ett nytt kärleksmotiv i världen, agapemotivet.»

<sup>21</sup> D. kr. kärlekstanken I, s. 48.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> D. kr. kärlekstanken II, s. 34: »Men nu inträffar det egendomliga, att oppositionen (mot den judiska värdeordningen) utan några som helst inskränkningar accepterar motståndarens heliga urkunder såsom sina egna och tillerkänner dem kanoniskt förbindande betydelse även för kristendomen.»

<sup>24</sup> D. kr. kärlekstanken II, s. 35 f.

bart hos Paulus och hos honom särskilt i Romarbrevet, framför allt kap. 9—11.

Jag skall vara barmhärtig mot den, jag vill vara barmhärtig emot, och jag skall förbarma mig över den, jag vill förbarma mig över (Rom. 9: 15, Exod. 33: 19).

O människa, vem är då du, som vill träta med Gud? Icke skall verket säga till sin mästare: »Varför gjorde du mig så?» (Rom. 9: 20, jfr Jes. 29: 16, 45: 9, 64: 8, Jer. 18: 6.)

Så säger han ock hos Oseas: »Det folk, som icke var mitt folk, det skall jag kalla 'mitt folk', och henne, som jag icke älskade, skall jag kalla 'min älskade'.» (Rom. 9: 25, Hos. 2: 23.)

Om Herren Sebaot icke hade lämnat en avkomma kvar åt oss, då vore vi såsom Sodom, vi vore Gomorra lika (Rom. 9: 29, Jes. 1: 9).

Och Esaias går så långt, att han säger: »Jag har låtit mig finnas av dem, som icke sökte mig, jag har låtit mig bliva uppenbar för dem, som icke frågade efter mig» (Rom. 10: 20, Jes. 65: 1).

Vem har lärt känna Herrens sinne, eller vem har varit hans rådgivare? Eller vem har först givit honom något, som han alltså bör betala igen? (Rom. 11: 34 f., jfr 1 Kor. 2: 16, Jes. 40: 13, Job 41: 2.)

Ingen rättfärdig finnes, icke en enda (Rom. 3: 10, Ps. 14: 1, Ps. 53: 1 f.).

Saliga äro de, vilkas överträdelser äro förlåtna, och vilkas synder äro överskylda. Salig är den man, som Herren icke tillräknar synd (Rom. 4: 7 f., Ps. 32: 1 f.).

Jag skall göra de visas vishet om intet, och de förståndigas förstånd skall jag slå ned (1 Kor. 1: 19, Jes. 29: 14, Job 5: 12).

Den, som vill berömma sig, han berömma sig av Herren (1 Kor. 1: 31, 2 Kor. 10: 17, Jer. 9: 23 f.).

Det är ju skrivet: »Han fångar de visa i deras klokskap;» så ock: »Herren känner de visas tankar, han vet, att de äro fåfängliga» (1 Kor. 3: 19 f., Job 5: 13, Ps. 94: 11).

För evangeliernas del blir skörden icke så stor. Eftersom ordet om Människosonens uppsökande av det förlorade blivit ett kardinalord för agape-teologien, kan det dock kanske ha sitt intresse, att detta ord icke saknar anknytning i GT:

Det förlorade skall jag uppsöka, det fördrivna skall jag föra tillbaka, det sargade skall jag förbinda, och det svaga skall jag stärka. Men det feta och det starka skall jag förgöra; ja, jag skall sköta det såsom rätt är (Hes. 34: 16).

Här kunde man ju kommentera: javäl, här är tal om uppsökande av det förlorade, men i den sista satsen: »jag skall sköta det som rätt är», sticker dock »nomos-linjen» tydligt fram. Här föreligger alltså icke den radikalt fattade agape-tanken. Men just detta ger oss anledning att granska »nomos-linjen». Rätten kan uppträda som pockande värdeprincip. Den som har rätt, har mer värde. Moralismen blir ett självhävdelsens medel

inför Gud och människor. Men rätten har i det citerade stället som ofta i GT — en annan aspekt. Nomos nivellerar också värden. Den fattige är där lika med den rike, den föraktade lika med den ansedde. Man skall giva rätt — även där man ej är tvungen. I den meningen är det ofta nomos göres gällande i GT, varför också »rättfärdighet» och »barmhärtighet» äro två varandra närstående begrepp. »Nomos-linjen» torde därför kräva en närmare analys innan den utan vidare jämföras med moralismen i dekadent mening. Därtill kommer — något som ju Nygren själv betonat: lagen är i GT och i NT alltid en av Gud given lag. Normen stammar ovanifrån. Detta gör att »nomos-linjen» är en sammansatt storhet. Om lagen är en väg till Gud är den dock enligt GT och senjudendomen icke någon självvald väg till Gud utan den som Gud själv föreskrivit.

Men även om så är, att agape-linjen även i GT har en grundläggande betydelse och nomos-linjen till sin art är komplexiv och inte ett rent uttryck för »uppåtstigandets» religion, behöver man därför icke förneka, att Jesu och Pauli religion — om vi få använda det uttrycket — på ett radikalt nytt sätt hävdade »agape-linjen» *i sin situation*. Senjudendomen hade kanske blivit sådan, att ett radikalt hävdande av »agape-linjen» måste leda till en brytning. Man kunde kanske t. o. m. föra analysen av de »båda grundmotiven» tillbaka i tiden före Jesus över senjudendomen ända till GT. Man kunde försöka visa, hur profeterna kämpat för utkorelsetankens renhet på två fronter, å ena sidan mot avfallet, å andra sidan mot säkerheten: »Här är Herrens tempel», *mutatis mutandis* för certitudo kontra securitas, för trons trygghet mot falsk säkerhet. Man kunde kanske sedan visa, hur nomos-linjen i senjudendomen alltmer tar överhanden och lagen blir hela trons sammanfattning utan att man någonsin öppet bryter mot axiomet om Guds suveränitet. Själva utkorelsetanken blir mångenstädes förkrympt, Guds utkorelse blir reducerad till Guds förutvetande. Gud utkorar icke längre Israel suveränt efter sitt fria skön utan därför att han från början känner Abrahams och Israels företräden och för deras skull skapar världen. Nomos gäller icke längre bara såsom förut *i* förbundet utan *före* förbundet. Därvid får man dock hålla i minnet att »tora» icke är alldeles detsamma som lag. Tora är mer än nomos och nomos mer än lag i juridisk mening. Tora är hela Gudsuppenbarelsens totalitet, uttrycket för samstämmigheten med Gud. Tar man



»tora» i betydelsen »lag» utan vidare, har man gjort sig skyldig till ett ganska stort misstag.

Skulle alltså Jesus företräda den »profetiska» religionen gent emot senare avfall, skulle han vara profeternas arvtagare? Denna tanke ha både Nygren och Aulén avvisat.<sup>25</sup> Jesu insats är radikalare än så. Kritiken mot denna teori om Jesus som profetismens återuppväckare är emellertid icke bara förestavad av intresset att hävda kristendomens egenart gentemot GT. Sammankopplingen av Jesus och profeterna skedde ofta i »liberal» teologi i en moderniserande anda, och kritiken mot sammanställningen av profeterna och Jesus beror nog inte minst härpå. Man ser häri ett försök att kringgå det urkristna budskapets anstöt. Häri ligger utan tvivel en berättigad reaktion. Men har icke NT självt för sitt budskap gjort anspråk på profeterna? Profeterna äro dock för NT inte fromma judiska män som gjort sig mer eller mindre behjärtansvärda tankar om Gud utan Guds budbärare. GT är för NT icke — och icke heller för GT — en manifestation av fromma människor. Det är varken en »judisk» eller en »kristen» skrift utan Guds uppenbarelse. Därför kan man inte heller säga, som Nygren en gång gör, att kristendomen accepterat motståndarens heliga urkunder<sup>26</sup> — uttrycket »acceptera» är olämpligt, därför att det ser saken utifrån medan man i NT aldrig hade en annan tanke än att Gud talat i GT. I NT stå alla pretentioner på att bringa något nytt ibland så tillbaka att det kan heta: »Jag säger intet annat, än vad profeterna och Moses hava sagt skola ske» (Apg. 26: 22).<sup>27</sup> Man kan därför knappast säga att Nygren kommit till rätta med NTs dialektiska

<sup>25</sup> Aulén, D. kr. gudsbilden, s. 32: »Intet kan vara mer missvisande än att låta evangeliet bilda en direkt fortsättning av den klassiska profetismen och tala om 'den profetisk-bibliska linjen' såsom en direkt fortlöpande linje. Det är missvisande framför allt därför att en sådan terminologi fördunklar det radikala genombrott, som ligger i evangeliets nya grundmotiv. Men det är också missvisande, därför att de evangeliets hela tankevärld och livssyn behärskande dualistiska och eskatologiska perspektiven icke stamma från den klassiska profetismen utan från det senare, närmast före evangeliet liggande skedet.»

<sup>26</sup> D. kr. kärlekstanken II, s. 34, jfr ovan anm. 23.

<sup>27</sup> Att det nya betonas olika hos olika nytestamentliga författare är tydligt. Apostlagärningarna bilda här ena polen. Där betonas starkt släktskapen med fariséismen kontra sadducéismen i tron på uppståndelsen. Principen, att varje kristen trosutsaga måste verifieras med GT, skymtar dock ej blott i det angivna stället (Apg. 26: 22) utan ock i Kor. 4: 6 och Ignatius, Filad. 8: 2.

förhållande till GT. Den positiva sidan i inställningen har kommit i skymundan. För Nygren stå begreppen lag och GT helt nära varandra. NT gör stor skillnad på νόμος och γραφή.

Och dock är det uppenbarligen icke nog att säga att NT blott vill återuppväcka GT till full giltighet gentemot senare avarter. *NT är mer än en reformation*, det har ett nytt budskap också i jämförelse med GT eller GTs »högsta» tankar. Och detta är något som NT också klart uttalat: vad som nu sker har icke skett sedan världens skapelse, nu är en ny tid inne. Det förgångna är inte bara en närbelägen längre eller kortare epok utan allt som förut varit. Till det förgångna hör inte bara det ena eller andra missbruket, den ena eller andra falska föreställningen utan »judendomen» — redan hos Paulus möta vi härför uttrycket »judaism» (Gal. 1: 13 f.). När Nygren sammanfattar allt detta under »lagens» aspekt, har han ju också inte framfört en ny tanke. Den finns i NT och Nygrens agape-teori är från en sida sett en apologi för Paulus' syn på judendomen — liksom för Luthers syn på katolicismen. Emellertid finns denna lag—nåd-lära inte bara hos Paulus. En sammanställning av tre citat från tre av NTs huvudområden, Synoptikerna, Johannes och Paulus, säger här mer än utredningar:

*Lagen och profeterna* hava haft sin tid intill Johannes. Sedan dess förkunnas *evangelium om Guds rike*, och var man vill storma ditin (Luk. 16: 16, jfr Matt. 11: 12 f.).

Genom *Moses* blev *lagen* given, men *nåden och sanningen* hava kommit genom *Jesus Kristus* (Joh. 1: 17).

*Lagen* har fått sin ände i *Kristus*, till rättfärdighet för var och en som tror (Rom. 10: 4).

Till dessa — och andra liknande — vittnesbörd kommer ett annat, som Nygren med skäl — liksom Holl — fäst stort avseende vid: de konflikter mellan Jesus och fariséerna och de skriftlärderna, som evangelierna omtala. Det rör sig om lagen och lagobservansen, om makten att förlåta och om kallelse av syndare. Så synes det vara klart: Jesus har angripit judendomen i dess känsligaste punkt, han har predikat Guds suveräna nåd också över syndare — och det *gick inte för sig*. Först måste man legitimera sig, *sedan* fick man tillträde till Gud. Jesus kastar om detta förhållande mellan religion och moral.<sup>28</sup> Det är inte människan som börjar utan Gud.

<sup>28</sup> Jfr Holl, Ges. Aufsätze II, s. 14. Bultmanns kritik SvTKv 1930, s. 315 f., Nygrens anslutning till Holl med vissa reservationer, SvTKv 1930, s. 334 f.

Men är detta alldeles detsamma som NT avser? Att Jesus väckt anstöt med sitt tal och sitt framträdande är för visso säkert. Men försvinner inte anstöten om man bringar hans konkreta insatser på en sådan abstrakt formel: det är Gud som har initiativet. Finns det då något kvar för juden att ta anstöt av? Skulle han inte tvärtom instämma — såsom många judiska teologer och forskare faktiskt gjort. *Om jag översätter evangeliets anstöt till denna formel har jag inte preciserat anstöten utan jag har eliminerat den.* Så kvarstår alltså frågan: vad är egentligen det nya?

Jag dröjer därvid mindre vid det faktum, att NT här varken talar om en ny gudsbild eller om agape. Emot lagen sättes icke agape — däremot heter det att agape är lagens fullbordan. Mot lagen sättes däremot *Guds rike, Jesus Kristus, nåden och sanningen, tron.* Att agape-analysen i detta sammanhang också har sin betydelse förnekar jag ej. Men kommer det »nya» verkligen där till sitt påtagligaste uttryck?

Därmed äro vi åter vid det problem som Bultmann och Nygren diskuterade. Bultmann hävdade: det nya ligger icke i någon ny idé, utan det ligger i att det väntade kommer. Enligt Nygren ligger det nya i en ny tanke om själva gudsgemenskapens art, i inbjudandet av syndare. Nu måste man hålla i minne att det sagda icke innebär att Bultmann skulle ha en ringa tanke om »nyheten» i Jesu budskap. När man säger, att Jesus då »bara» skulle ha förkunnat, att det väntade kommit,<sup>29</sup> så är detta »bara» inte så litet. Det är inte mindre att förkunna ett nytt faktum än att förkunna en ny idé. Man behöver alltså inte känna sig skyldig att utfinna en ny idé för att rättfärdiga Jesus. Läger man tonvikten på idén kan det synas vara ringa skillnad mellan Jesus och andra samtida messiaspretendenter, som också förkunnat: »se, här». Ser man till »idén» rätt och slätt blir skillnaden liten — om man nämligen bortser från den faktiska frågan, om det också är *sant*. Om anspråket allena betyder allt och om anspråkets rättmätighet inte betyder någonting, då är det naturligtvis svårt att se skillnaden. Men för NT har anspråkets rättmätighet avgörande betydelse. Att kräva ett nytt idéinnehåll med bortseende från sakfrågan måste här avvisas. NT vet, att också falska pretendenter komma och säga precis detsamma som Jesus och vet ändå att det nya verkligen kommit allenast

<sup>29</sup> Nygren i SvTKv 1930, s. 336: »Man har svårt att se, vad som i så fall är skillnaden mellan Jesus och alla de 'Pseudo-Christer', som förkunnat sitt: I denna stund gäller det! och som krävt avgörelse inför sin egen person.»

med Jesus. Det är alltså inte något ringa om nyheten begränsas till att gälla »bara» saken men inte idén. Men när vi nu frigjort oss från *tvånget* att finna någon ny idé hos Jesus, inställer sig dock den frågan, om vi inte här stå *också* inför ett helt nytt sätt att tänka om Gud och hans förhållande till syndaren.

Men vari skulle detta bestå? Att Gud förlåter syndare är i och för sig ingen revolutionerande tanke. Den möter i senjudendomen inte bara som ett sporadiskt framdykande bättre vetande utan som en grunddogm.<sup>30</sup> »Gud är barmhärtig och nådig, långmodig och stor i mildhet» sjöng man med psalmisten, inte bara av gammal vana utan i tro och övertygelse. Det revolutionerande ligger inte i den abstrakta satsen utan i det konkreta: »dina synder äro dig förlåtna». Det är för detta som judarna reagera. Det är det som är det omöjliga, det anstötliga, att Guds förlåtelse möter i Jesus själv. I enlighet härmed har också NT predikat förlåtelsen »i Jesu namn». Vi kunna inte finna någon ny idé i kristendomen, som består oberoende av denna koncentration på Jesus Kristus. Det är icke förlåtelsens idé som är det egendomliga utan förlåtelsens konkreta realitet. *Genom Jesus* når förlåtelsen också syndaren, »syndaren» i kvalificerad mening, inte bara den som tillfälligt syndat utan den som är syndare och gäller för att vara mer syndig än andra. Här ligger något egenartat kristet. Också i ordet: »Jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga utan syndare», kan man icke bortse från den talande. Det är Kristi ämbete att kalla syndare. Det är väl också för detta Bultmann med rätta kämpar. Det är inte fråga om någon ny abstrakt idé, som gäller utan hänsyn till tid och rum. Sedan har Bultmann emellertid bevarat den gamla obenägenheten för att tillskriva Jesus den exklusiva roll, som källorna tillskriva honom, när han kallas Messias och Människoson. Det »nya», specifikt kristna kommer då först med urförsamlingen. Därför blir också det som Bultmann dekretar till sist ändå »för litet». Det dilemma, med vilka dessa båda forskare arbeta, synes mig uppstå först då man abstraherar från Kristussändningen som kristendomens hjärtpunkt. Då måste man finna det nya annorstädes, antingen med Nygren i en ny idé,<sup>31</sup> eller med

<sup>30</sup> Jfr E. Sjöberg, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum*, 1939.

<sup>31</sup> Jag bortser icke, när jag skriver detta, från att både Aulén och Nygren hävda Kristusuppenbarelse som kristendomens grundfaktum, utan konstaterar endast, att Nygren själv bortser ifrån kristusbundenheten, när han talar om kärleken till syndare som i och för sig kristendomens särmerke.

Bultmann i tidskategorien. Det väsentliga är inte att något nytt tänks utan att något nytt verkligen händer. Men det som händer är verkligen något nytt, det är inte bara fråga om att det väntade inträffar. Den sig uppenbarande verkligheten kommer inte bara med bekräftelser på det man trodde. Den kommer med något nytt, inte bara det som man väntade utan något helt annat. Det är här omöjligt att skilja »verklighet» och »idé» åt. Kristendomen är förkunnelsen om en ny Gudsgärning. Det, som man inte kunde tro, blir inte bara rättat genom en ny upplysning, utan *det händer*.

Så måste man tolka NT. Men så står forskaren vid sidan och observerar detta och det blir *då* en ny »idé». Han vill inte avgöra sakfrågan. Men det blir ändå skevt, om man vill tolka den kristna tron, utan att ställa sakfrågan i centrum, och om man abstraherar från att mycket av det som för en profan betraktelse framstår som »idéer» för den urkristna tron själv är fakta.

Men om agape-motivet alltså icke utan vidare kan förbehållas kristendomen såsom en »originell grundkonception» utan på ett grundläggande sätt möter redan i GT, hur förhåller det sig då vidare med tesen, att urkristendomen radikalt och exklusivt företräder agape-linjen, så att man kan tala om ett »inträngande» av nomos- resp. eros-religiositet på kristendomens mark. Dessa skulle då vara väsensfrämmande tendenser, som likt gökungen trängt in i det främmande boet men där behandlats som äkta barn. Är det verkligen så? Är icke kristendomen *från början* och *nödvändigt* en komplex storhet, där både lag och gudslängtan ha sin givna plats i det helas sammanhang. Vi möta ju i NT oupphörligt både betonandet av gärningarna såsom avgörande i domen och betonandet av nödvändigheten att söka det ovanefter är, döda det som hör jorden till och eftersträva det som hör Anden till. Ha vi alltså både nomos- och eros-religiositet i NT och urkristendomen? Eller hur skall detta tolkas?

Frågan beror i hög grad på hur vitt eller snävt begreppen nomos- eller eros-religiositet tagas. Tar man dem i sträng mening, så att i nomos-religiositeten gärningarna och i erosreligionen åtrån allena förslår, finnes i NT varken det ena eller det andra. Menar man med eros-religiositet en åskådning, enligt vilken människans åtrå till det gudomliga är ett och allt och räcker att föra människan till gudomligt liv, är det naturligtvis omöjligt att finna denna eros i NT. Eros i prononcerad mening finnes ej i NT.

Men om »eros» ej tages i pregnant mening om platonismens och ny-platonismens eros utan i den vidare bemärkelsen av beteckning för all utomkristen religions »egocentriska» frälsningsväg, då blir frågan en annan. Ty det är ju dock så att hellenistiska grundidéer icke äro alldeles främmande för NT. Detta kan då tänkas beröra också agape-frågan. Här kommer man väl först att tänka på Apg. 17: 26 ff.:

Och han har skapat människosläktet . . . och utstakat de gränser, inom vilka de skola bo — detta för att de skola söka Gud, om de till äventyrs skulle kunna treva sig fram till honom; fastän han ju icke är långt ifrån någon enda av oss. Ty i honom är det, som vi leva och röra oss och äro till, såsom ock några av edra egna skalder hava sagt: »Vi äro ju ock av hans släkt.»

Att detta ställe har en viss anstrykning av grekisk filosofi kan man ju dock förklara med hänvisning till situationen — den må vara verklig eller skapad av apostlagärningarnas författare. Det visar därför föga angående grundinställningen men det visar dock att apostlagärningarnas författare icke tagit anstöt av »eros-linjens» båda centraltankar och att han även känt deras inbördes förknippning. »Trevandet» mot gudomen sammanhänger med »släktskapen» med gudomen. Men här kan man ju alltid säga, att NT tillfälligt och på ett apologetiken förebådande sätt rör sig i periferien. En allvarligare sak är om agape-linjen icke hålles klar ens hos Johannes, om de skrifter, som inbragt sin författare epitetet »kärlekens apostel», vackla i själva centrum, framställningen av kärlekens väsen. Detta är dock något, som Nygren själv gör gällande: Johannes har icke lika radikalt som Jesus och Paulus hävdad agape-linjen.<sup>32</sup> Visserligen har 1 Joh. 4: 8 och 16 »agapemotivet erhållit sitt högsta uttryck: Gud är kärleken, och kärleken, agape, är Gud». Men försteget före Paulus är blott skenbart: »Formellt sett betecknar Johannes slutpunkten, sakligt har Paulus trängt djupare in i agapemotivets mening».<sup>33</sup> Ja, Nygren kan t. o. m. tala om »dubbelheten i den johanneiska agapetanken»<sup>34</sup> och uppställa tesen: »I själva verket intager den johanneiska agapetanken sålunda en något svävande ställning mellan omotiverad och motiverad kärlek.»<sup>35</sup> Skälen härtill äro framför allt två. När Johannes talar om Guds kärlek, är det merendels fråga om Faderns kärlek till Sonen och denna kärlek får »i likhet med all egentlig metafysik något rationellt och motiverat

<sup>32</sup> Jfr D. kr. kärlekstanken I, s. 113 ff.

<sup>33</sup> Ibid. s. 115. <sup>34</sup> S. 116. <sup>35</sup> S. 118.

över sig».<sup>36</sup> När Johannes åter talar om den kristnes kärlek är det framför allt fråga om kärleken till bröderna och inte kärleken till syndarna, varför också denna kärlek får något begränsat och motiverat över sig.

Om Nygren har rätt häri — och mycket talar för att han har det — blir det dock något svårt att förbinda äkta kristendom med radikalt hävdande av agape-linjen i Nygrens strikta mening. Basen för den kristna tron — som jag ovan talade om — blir här på ett märkligt sätt ytterligare reducerad: icke ens hela NT är alldeles pålitligt som uttryck för den rena agape-linjen. T. o. m. Johannesevangeliet faller utanför de allra innersta kretsarna. Måste man inte här ställa den frågan, om icke den systematiska purismen drivits för långt?<sup>37</sup>

Nygren talar ofta om »nedstigande» och »uppstigande». Hans avvisande av detta schema synes ibland sträcka sig till hela schemat. »Det alexandrinska världsschemat» ter sig som en främmande inkräktare på kristendomens mark. Å andra sidan är det dock egentligen bara det senare ledet, uppstigandet, som är okristligt. Nedstigandet är rent av kristendomens signatur. Nedstigandet och uppstigandet äro då inte komponenter i en sammanhängande åskådning utan varandras motsatser. Frälsningen sker i ena fallet genom Guds nedstigande, i det andra genom människans uppstigande. Man måste hålla sig till endera. Att röra sig med båda delarna är inkonsekvent. Oupphörligt betonar Nygren denna radikala motsättning.

Detta låter sig kanske sägas. Men motsättningen uppkommer först då man räknar med olika subjekt för nedstigandet och uppstigandet. Men det är just en regel i den logik, som här ligger bakom, att subjektet är identiskt. Endast den som stigit ned, kan stiga upp. Endast den himlaborne kan vända åter till det himmelska hemlandet. Detta har ju Nygren också flerstädes framhållit. Läran om uppstigandet och om själens himmelska urhem betinga varandra inbördes. Kan man slå sönder detta samband och bara tala om Guds nedstigande?

Vad säger NT? Ja, så mycket är uppenbart, att Nygren har rätt däri, att ett människans självhärliga uppstigande är uteslutet för NTs del. Detta är inte bara klart utifrån NTs grundåskådning utan saken är också

<sup>36</sup> S. 117.

<sup>37</sup> Om nämligen radikalt hävdande av »agape-linjen» är = ätkristet. Är det bara fråga om en analys utan inblandning av kategorien »ätkristet» blir läget givetvis ett annat.

direkt uttalad: »Ingen har stigit upp till himmelen, utom den som steg ned från himmelen, Människosonen, som var i himmelen» (Joh. 3: 13). Detta ord måste vara polemiskt med udd emot ett slags »gnostiska» tankegångar. Man kan inte stiga upp till himmelen. Men samtidigt är det klart, att detta ställe hos Johannes låter schemat gälla. Axiomet om subjektets identitet i upp- och nedstigandet är bevarat. Johannes utsäger varken om Gud att han stigit ned eller om människorna att de stigit upp utan om Människosonen, att han stigit både ned och upp. Och det är uppenbart, att det icke bara är nedstigandet som har betydelse.

Men så synes det vara hos Nygren. Han vill isolera nedstigandet och däri finna hela kristendomen. Det är icke en komponent i ett vidare sammanhang utan det ena och exklusiva grundmotivet. Agapelinjen, uppifrån-nedåt, är inte bara huvudlinjen utan uttrycket för hela den kristna tron. Gud sänker sig till syndaren till en gemenskap på människans plan eller, som det rent av kan heta, en gemenskap »på syndens basis». Nygren tyckes så ostentativt avvisa uppstigandet, att han icke ens räknar med att Gud eller Kristus lyfter människan upp till sig. Medeltidens »sursum», dess tendens uppåt, framstår som något suspekt.<sup>38</sup> Nedstigandet får heller icke uppfattas som ett medel för uppstigandet. Då ha vi genast en förorenad, komplex kristendom, eller rent av en kristendom, där uppstigandet står i centrum och motiverar nedstigandet. Till och med tanken, att Gudsnedstigandet, Sonens utgivande, skulle ha en fortsättning, skulle ha till ändamål att föra oss till Gud, avvisas. Tesen: Gud blev människa, för att vi skulle bli gudar, avvisas — icke främst därför att vi här skulle möta en »naturalistisk frälsningsuppfattning» som man tidigare ofta menat, utan därför att den ger nedstigandet en final motivering. Gud blev människa — det är kristendom, fortsättningen hör inte dit.<sup>39</sup>

Stå vi inte här inför en reduktion av det nytestamentliga budskapet? NT känner inte denna nakna inkarnation. Den är icke någon slutpunkt. Oupphörligt säger NT, utan att räddas för att det låter »eudaimonistiskt»,<sup>40</sup>

<sup>38</sup> D. kr. kärlekstanken II, s. 429 ff. Här kunde man hänvisa till liturgi-ens vittnesbörd — dessa texter spela hos Nygren ingen roll. Det heter: »Upplyften edra hjärtan till Gud» men ock »Gud upplyfte våra hjärtan». Det senare låter nästan som en teologisk korrigering av det första men det senare tar ingen korrigering.

<sup>39</sup> Jfr D. kr. kärlekstanken II, s. 207 ff.

<sup>40</sup> Denna term är så ovärdebetonad, att den borde undvikas. Den tjänar ej klarheten utan ställer blott till oreda, då den ofelbart tycks väcka apologetiska instinkter.



att Kristus dött »för oss», att hela frälsningsverket är till för vår skull, för att vi skulle få barnskapet. Det kristna budskapet är från början komplexivt. Det rymmer mångahanda, läran om skapelsen och utkorelsen, om profetian, om Kristi sändning, död och uppståndelse, om det kristna livets förkovran, om fulländningen. Det går inte att konstruera hela det kristna budskapet från ett centrum. Det har ett centrum, en genomgående linje, ett Kristusbudskap, som präglar allt. Men det hela kan icke betraktas som ett utflöde ur detta centrum.

Nomos-linjen rymmes också inom det genuina kristna budskapet. Där gives bud, som åläggas människan utan några som helst teologiska reservationer, som om Gud inte gjorde det minsta till vår frälsning utan allt berodde på oss, det talas om en dom som uteslutande sker efter gärningarna. Detta är ett teologiskt kruz, men kan därför inte förnekas. Kristendomen rymmer *från början* både det ena och det andra. I kristenheten finnas — som det synes — tre olika sätt att här reagera. En linje är den osystematiska. Både »religion» och »moral» göras gällande med all kraft utan reflexion på hur det rimmar sig. Den linjen ha vi framför allt hos synoptikerna men också i det övriga NT, ofta t. o. m. hos Paulus. Den andra linjen är den syntetiska, additionsteologien. Den går ut ifrån, att båda delarna måste komma till sin rätt. Synpunkterna måste på något sätt samordnas i en högre syntes. Detta är katolicismens men visst icke bara katolicismens väg.<sup>41</sup> Den har sin styrka just däri att den icke förbiser något. Den tar med alltsammans. Men det sker gärna på grundtankarnas bekostnad. Både det religiösa och det etiska komma till korta, få inte gälla i sin fulla radikalism. Allt beror inte på Gud — det beror också på människan. Allt beror inte på människan — det beror också på Gud. Den tredje linjen söker komma ut ur detta dilemma. Den kunde kallas den dialektiska linjen. Den möter särdeles hos Paulus och Luther. Här av-

<sup>41</sup> Nygren har också försökt bestämma de båda huvudlinjer, som han talar om, som den antropocentriska (eller egocentriska) och den teocentriska. Även dessa termer ge mycket litet bidrag till klarheten. Vad ordet 'egocentrisk' beträffar är dess ovärdekaraktär så inrotad att man ej kan bortse därifrån. Vad orden antropocentrisk och teocentrisk beträffar kunde man — om man har lust, sakliga hinder felas — använda dem tvärt emot Nygrens bruk. På katolskt håll uppfattas gudsgemenskapen såsom en gemenskap på Guds plan, på evangeliskt håll som en gemenskap på vårt plan (D. kr. kärleks-tanken II, s. 440). Vem kan hindra den som har lust att kalla det *förra* teocentriskt, det *senare* antropocentriskt? Ha icke katolska teologer påstått något liknande? Det är icke heller rätt. Men hur skall man genom dessa termer komma någon vart?

trubbas intetdera ledet, men det hela går inte ihop, utan vartdera ledet hänvisas till sin sfär. Det är därför det är på en gång lätt och svårt att polemisera mot denna syn. Det är lätt därför att de kategoriska uttrycken te sig som totala utsagor och såsom sådana framstå som ensidiga. Det är svårt därför att man alltid får höra, att det efterlysta visst inte nekas. Det hör bara till ett annat sammanhang. Det är inte fel att orda om lagen och dess betydelse bara man gör det på rätt plats och icke in loco justificationis.

Men är denna teologi den enda legitima kristna teologien? Det är *en* fråga. En annan — också fundamental — fråga är om det grundmotiv Nygren talar om bär upp hela kristendomen eller om icke kristendomen från början är ett sammansatt komplex. »Syntesens» teologi innebär då *icke nödvändigtvis* en »syntes» av kristna och icke-kristna »motiv» utan kan röra sig med »äktkristna» motiv. Det är *ett* sätt att samordna den kristna trons utsagor. Sedan kan man naturligtvis också tala om en »syntesens teologi» i den meningen att också utom-kristet får en plats i syntesen. Nygren synes icke göra denna distinktion, detta uppenbarligen därför att han tror på ett kristet, det hela uppbärande grundmotiv. För Paulus t. ex. är dock tron på skapelsen och domen självständiga *axiom*. Råkar man in i tankegångar som sätta dem i fråga klippas dessa resolut av med ett »nej, aldrig» (eller »bort det» som Kyrkobibeln säger). Nygren vill först ställa alla tankar i relation till agape och prövar dem därefter. På det viset är det nära att Marcion inte bara blir en god kristen teolog utan snart sagt den bästa mellan Paulus och Luther.<sup>42</sup> Och när han sent omsider motas ut ur kyrkan igen, är det med den motiveringen att han i själva verket dock inte förstått agape.

Därmed får jag sluta. Visserligen finnas som sagt många andra »huvudtankar i nutida svensk systematisk teologi» än de som här kommit på tal. Likaså kunde de frågor som upptagits gott ytterligare dryftas. Men det skulle föra för långt. I varje fall kan jag väl försvara mig med att de synpunkter som medtagits äro ganska väsentliga. Men detta är ju noga besett icke min förtjänst utan beror ju på att den systematiska teologi som jag gett mig i diskussion med är inställd på väsentligheter.

<sup>42</sup> Jfr D. kr. kärlekstanken II, s. 107 ff. Frågan är: »Vilkens kärlek är mest 'motiverad', dens som älskar ett främmande barn eller dens som älskar ett eget, vilsegånget barn?» Svaret härpå ger Nygren, som om det kunde exakt bestämmas. I själva verket är det en smakfråga.

# KYRKOMÖTET OCH DEN NYA MÄSSBOKEN

AV BISKOP GUSTAF AULÉN, STRÄNGNÄS

I fjärde häftet av Svensk teologisk kvartalskrift för 1942 har professor Sven Kjöllnerström infört en artikel om De kyrkliga böckernas antagande i vårt land. Då, enligt vad det blivit mig bekant, denna artikel givit anledning till i viss mån missvisande tolkningar av Kungl. Maj:ts åtgöranden i fråga om mässboken, vill jag här något komplettera Kjöllnerströms uppgifter angående vad som skett vid mässbokens stadfästade.

Det äger sin riktighet, att varken den senaste koralboken eller den nya mässboken förelagts Kyrkomötet. Det måste emellertid i detta sammanhang beaktas, att någon önskan om att så måtte ske icke heller framburits av Kyrkomötet. Vad psalmboksfrågan beträffar beslöt Kyrkomötet av 1936 endast »att hos Kungl. Maj:t anhålla, att Kungl. Maj:t snarast efter det att psalmboksförslaget blivit av Kyrkomötet antaget måtte tillsätta en kommitté med uppdrag att lösa de med den nya psalmboken förbundna kyrkomusikaliska frågorna». Helt annorlunda har Kyrkomötet formulerat sina önsknings, när det gällde sådana kyrkliga böcker som kyrkohandboken och evangelieboken. I fråga om förslaget till ny kyrkohandbok beslöt t. ex. Kyrkomötet av 1938 dels anhålla om fortsatt revision, dels också anhålla, »att Kungl. Maj:t, sedan detta arbete blivit slutfört, ville för Kyrkomötet framlägga det sålunda reviderade handboksförslaget». Med hänsyn till koralboksfrågan höjdes däremot visserligen under Kyrkomötets förhandlingar 1936 en enstaka röst för att psalmboksfrågan skulle lösas först i samband med koralboksfrågan och att då också koralboksförslaget skulle föreläggas Kyrkomötet. Såsom av det nyss relaterade Kyrkomötesbeslutet framgår vann emellertid denna tanke icke Kyrkomötets bifall.

När Kyrkomötet av 1941 hade att behandla det då föreliggande handboksförslaget, beslöt Kyrkomötet:

»att hos Kungl. Maj:t anhålla, att Kungl. Maj:t ville stadfästa nämnda förslag till kyrkohandbok att träda i kraft samtidigt med ny evangeliebok,

att hos Kungl. Maj:t anhålla, att Kungl. Maj:t ville låta utarbета mässmusik till den nya kyrkohandboken,

att hos Kungl. Maj:t anhålla, att Kungl. Maj:t ville låta utarbета det utdrag ur den nya kyrkohandboken, som är avsett att bifogas evangelieboken».

Detta kyrkomötesbeslut ger anledning till följande reflexioner. Hade Kyrkomötet haft någonting att invända mot att Kungl. Maj:t utan att höra Kyrkomötet stadfäst den nya koralboken, så hade Kyrkomötet nu haft ett särdeles lämpligt tillfälle att beröra denna sak, enklast genom att anhålla att i varje fall förslaget till ny mässmusik skulle föreläggas Kyrkomötet, innan det av Kungl. Maj:t antoges. Något klander av Kungl. Maj:ts åtgärd i fråga om koralboken frambars emellertid alls icke av Kyrkomötet. Tvärtom anhallen Kyrkomötet, såsom vi sett, att Kungl. Maj:t måtte »låta utarbета mässmusik till den nya kyrkohandboken» — detta utan att på minsta sätt uttrycka någon önskan om att denna musik måtte föreläggas Kyrkomötet. Kyrkomötet överlät därmed åt Kungl. Maj:t också att på bästa sätt träffa avgörande om den nya mässbokens antagande. Det kan vara värt observera, att Kyrkomötet vid sin anhållan om utarbetandet av den nya mässmusiken begagnar exakt samma formulering som det gör, när det anhallen att Kungl. Maj:t »ville låta utarbета» utdrag ur kyrkohandboken, avsett att bifogas evangelieboken. Lika litet som det var Kyrkomötets mening att detta utdrag skulle föreläggas Kyrkomötet, innan det fogades till evangelieboken, lika litet har det uppenbarligen varit Kyrkomötets mening att mässmusiken skulle prövas av Kyrkomötet, innan den antogs till bruk i den svenska kyrkan. Vårt resultat måste alltså bli, att Kungl. Maj:t vad den nya mässboken beträffar till punkt och pricka uppfyllt de önskemål, som framburits av Kyrkomötet. Med den kännedom jag äger om vad som härvid förekommit kan jag tillägga, att det hos Kungl. Maj:t icke funnits ens den ringaste tendens att i denna sak vilja träda Kyrkomötets rätt för nära. Kungl. Maj:t har helt enkelt gjort Kyrkomötet den tjänst, varom Kyrkomötet anhållit.

Kyrkomötet har tydligen icke ansett sig vara rätt forum för bedömande av musikaliska frågor. Det måste nog också erkännas, att det är svårt att förstå, huru en dylik prövning skulle kunna med anspråk på vederbörlig sakkunskap utföras av Kyrkomötet.

# TEOLOGISK LITTERATUR

HERBERT HENSLEY HENSON: *Retrospect of an unimportant Life, I* (1863—1920) 341 sid. Oxford University Press 1942. Pris 16 sh.

Inom Englands rika biografiska litteratur torde detta arbete komma att intaga en bemärkt plats. Författaren, förre biskopen i Durham, H. H. Henson, kan på sin ålders höst se tillbaka på ett långt och arbetsfyllt liv — fast han själv valt att beteckna det som »unimportant». Tidigt moderslös växte han upp under trycket av torftiga förhållanden. Utan att ha besökt någon av de berömda engelska skolorna och ha fått del av den intellektuella och personliga fostran, som dessa meddela, kom han till Oxford år 1881. Som fattig student, en mindre vanlig företeelse i England än i vårt land, lyckades han tack vare en glänsande begåvning och en okuvlig flit efter tre års studier erövra ett »fellowship» vid All Souls' college, ett av de mest eftertraktade målen för en ung humanists strävan vid det gamla lärosätet. »Jag var ännu ej fullt tjugo år, då jag blev fellow vid All Souls', ännu tillräckligt ung för att knyta vänskapsförbindelser och drömma drömmar. Det sällskap, i vilket jag fann mig så oväntat införd, gav mig just vad jag behövde, en vidare utblick, beröring med män av överlägsen begåvning, en livlig och omväxlande kulturell atmosfär.» Han började nu läsa teologi — kyrkohistoria och exegetik voro de ämnen, som framför allt fängslade honom. Han drog till sig uppmärksamhet genom att organisera en »Laymen's league» till försvar för »the Establishment»; förhållandet mellan stat och kyrka var en av de frågor, som fängslade honom livet igenom, ehuru han just med avseende på denna kom att intaga mycket olika ståndpunkter under olika perioder av sitt liv. Självbiografien är anmärkningsvärt förtegen med avseende på ungdomsårens religiösa utveckling, ehuru något av dess strider och vånda skymtar i de meddelade dagboksutdragen. Måhända har han under intryck av sin senare inställning icke helt låtit det inflytande komma till synes, som den anglo-katolska riktningen utövat på hans teologiska och kyrkliga åskådning. Men Charles

Gore hörde till hans vänner, och han var egendomligt nog en av dem, som bestämt rådde honom att inträda i kyrkans tjänst.

Prästvigd 1887 blev han först föreståndare för Oxford House i Bethnal Green, det mest kända av de akademiska settlements i Londons fattigkvarter. Här fick han sin blick öppnad för de sociala problemen. »Den nära och beständiga beröringen med en ofta smutsig och obotlig fattigdom skapade hos mig, som hos så många andra, ett nästan våldsamt förakt för den respektabla kristendomens bekväma konventioner, och hand i hand med denna känsla, som kanske var mera ärlig än intelligent, mer glödande än rättvis, gick ett kraftstjälande medvetande om det paradoxala läge, vari ens eget liv befann sig.» Efter blott ett år i Oxford House kom Henson som kyrkoherde till Barking, en växande förstadsförsamling, där hans sociala nitälskan liksom hans kyrkliga vidsynthet sattes på hårda prov. Någon arbetarnes man blev han egentligen aldrig, och även sedan han utvecklats i bredkyrklig riktning, hade han i själ och hjärta alltid svårt att fördrå non-konformister. Deras andliga typ var honom främmande, och den massiva biblicism, som frodades i frikyrkofolkets breda led, betraktade han som ett tecken på intellektuell mindervärdighet.

De sju åren i Barking, där arbetet tärde på hans hälsa, efterföljdes av en period som kaplan vid »S:t Mary's hospital» i Ilford, en av dessa egendomliga gamla stiftelser, vilkas karaktär är så svårt att exakt beskriva. Här vann Henson anseende som predikant, vilket blev anledningen till att han år 1900 utnämndes till canon i Westminster och tillika kyrkoherde i S:t Margaret's, parlamentets kyrka invid the abbey. Bland hans kolleger i kapitlet voro Charles Gore och Armitage Robinson. Han hade tidigare ansetts snarast som anglo-katolik. Nu framträdde han som representant för en liberalt och nationellt betonad protestantism; man skulle önskat att få större klarhet över den inre utveckling, som låg bakom denna ändrade inställning. Predikstolen i S:t Margaret's gav honom den plattform, han behövde, och ställde honom mer än en gång i det allmänna intressets medelpunkt på en tid, då teologiska kontroverser i hög grad satte känslorna i svallning. År 1912 blev Henson dean i Durham, som han lämnade sex år senare för att bli biskop i Hereford, på gränsen till Wales. Hans utnämning till detta lantliga stift väckte en våldsam opposition genom det anseende för bristande renlärighet, som Henson förskaffat sig. Efter endast två år i Hereford flyttade han åter till Durham som biskop i ett av de gamla rangstiften; H. H. Hereford. blev Herbert Dunelm. År 1939 lämnade han det pompösa, men något ödsliga Auckland Castle, Durham-biskoparnas residens, beläget två mil från stiftsstad. Ehuru

ej långt från 80-årig kallades han under kriget att än en gång bekläda ett kyrkligt ämbete: han blev ånyo canon i Westminster, men måste kort därefter dra sig tillbaka på grund av sin försvagade syn, som dock ej hindrat honom utarbета den nu föreliggande första delen av självbiografien.

Det nu utkomna bandet omfattar tiden till år 1920, och slutar alltså före den andra flyttningen till Durham. Varje omsorgsfull berättelse om ett långt liv, så fyllt av växlande erfarenheter som Henson's, äger ett betydande intresse. I detta fall tillkomma ett par särskilda omständigheter, som göra boken till ett dokument av särskilt värde. En sådan är övervägande av formell art. Henson ägnade alltid en särskild omsorg åt den språkliga formen. Som predikant hade han tagit de stora franska andliga talarne från 1600-talet som sin förebild, och denna skolning har satt tydliga spår i hans prosastil. Han älskar den avrundade perioden, där de olika leden balansera mot varandra, och uttryckets retoriska fyllighet kontrasterar mot en epigrammatisk skärpa, som är ett äkta uttryck för hans temperament. Samma omsorg ägnade han åt sina brev, av vilka han i stor utsträckning tycks ha tagit kopior, och detta material kommer i självbiografien till riklig användning. Men också själva berättelsen i denna bär prägeln av samma stilistiska distinktion, som vunnit ett oreserverat erkännande av en så utsökt kritiker som T. S. Eliot. Denna klassiskt präglade prosa torde ha få representanter i författarens egen generation. Söker man efter ett jämförelseobjekt kommer Henson's tämligen jämnåriga vän W. R. Inge osökt i tankarne, men de äro varandra lika olika i stil som i temperament. Henson tycks också livet igenom ha förberett sin självbiografi genom en omsorgsfullt förd dagbok, som bevarar hans omedelbara reaktioner inför samtidiga händelser. Av dessa anteckningar gör han flitigt bruk. Anmälaren har överraskats av att finna sitt eget besök i biskopshuset i Hereford omnämnt. Boken är rik på karakteristiker, alltid oförbehållsamma, ej alltid vänliga av de män, med vilka han samarbetat eller varit i konflikt. Henson har aldrig egentligen trivts, om han icke tillhört oppositionen. Särskilt mellan Gore och honom rådde en livslång spänning. Det högtidliga dokument, vari Gore en gång som biskop av Birmingham förbjöd Henson att predika i sitt stift, bevarade den senare under glas och ram. Det gällde en inbjudan till en kongregationalistisk kyrka, och det var självklart, att Henson trotsade det biskopliga förbudet. Men likväl brast aldrig helt det vänskapsband, som förenade dem. Henson ger i självbiografien oförbehållsamma uttryck för sin uppskattning av Gore's djupa fromhet och fläckfria karaktär. För den betydande högkyrkliga krets, som i biskop E. Talbot hade sin förnämsta prästerliga represen-

tant, hade han föga sympati. Hans uttalanden om ärkebiskop Randall Davidson präglas icke heller av någon djupare förståelse, men Henson har också varit medveten om att han vållat den kloke politikern i Lambeth åtskilligt bekymmer.

Biskop Headlam, en annan av Hensons gamla vänner och trätobröder, yttrade en gång om denne: »Så länge jag känt H., har han alltid hyst den ena eller andra meningen i en extrem form.» Omdömet vinner i viss mån bekräftelse i »Retrospect». Den innehåller den som nämnt dock mycket knapphändig berättelsen om Hensons tidiga övergång från en högkyrklig inställning av anglo-katolsk typ, som dock kanske aldrig var så fast grundad, till den nationalkyrkliga liberalism, åt vilken han gav så energiska och värtaliga uttryck under åren i Westminster. Den låter oss också se förebuden till den senare kris, som skulle göra den åldrande biskopen i Durham till en konsekvent förkämpe för »disestablishment» (lösandet av bandet mellan stat och kyrka). Den avgörande faktorn var här segern för »Life and Liberty»-rörelsen, ledd av den nuvarande ärkebiskopen av Canterbury. Det var Hensons ofta uttalade mening, att »the Enabling Act» av år 1919, varigenom den nuvarande kyrkoförsamlingen kom till stånd, gjorde slut på kyrkans nationella karaktär och i själva verket förvandlade den till en »denomination» vid sidan av andra. Det var Hensons öde, och jämväl hans stolthet, att han aldrig kunde räknas helt till något av de partier, som kämpa om inflytandet inom den engelska kyrkan. Han blev utsatt för angrepp lika mycket från lågkyrkliga som från anglo-katoliker. Närmast har han stått den liberala fraktion, som anser sig som förvaltare av arvet från den klassiska bredkyrkligheten, och som funnit sitt organiserade uttryck i »Churchmen's Union». Men icke heller denna riktning har kunnat helt räkna honom som sin man. Det är överhuvud svårt att exakt fixera hans teologiska åskådning. Han har varit vida mer historiker och kyrkoman än tänkare. Intet teologiskt program intresserade honom så mycket som lärofrihetens sak, särskilt ifråga om de bibelkritiska problemen. Han hävdade energiskt den engelske prästens rätt att också i sin förkunnelse framföra den historiska uppfattning av den heliga Skrift, som just vid århundradets början blev allmännare spridd i England, under inflytande ej minst av en exeget som William Sanday, och så snart han såg denna rätt hotad, var han beredd att träda upp till dess försvar. Han kom därigenom stundom att bli hållen som förespråkare för åskådningar, vilka han icke delade, och blev utsatt för såväl hög- som lågkyrkliga ivrars häftiga angrepp. Då frågan om jungfrufödelsen år 1903 ställdes under debatt genom en artikel av dean W. H. Fremantle i Ripon, fram-



trädde Henson med en predikan, senare utgiven under titeln »Sincerity and Subscription» för att särskilt med tanke på prästkandidaternas ömtåliga samveten hävda den teologiska friheten vid tolkningen av denna punkt i bekännelsen. Ehuru han därvid icke själv band sig vid en negativ tolkning, blev han ansedd som förnekare av den ortodoxa läran på denna punkt. Detta var närmast anledning till den våldsamma förbittring, med vilken hans biskopsutnämning sedermera hälsades. Han antecknar själv i sin dagbok, att en tidning betecknat honom som »perhaps the best hated man in the Church of England, certainly by the dominant High-Church section». Ehuru ingalunda okänslig för personliga angrepp, torde det alltid för honom ha inneburit en viss stimulans att veta sig stå i medelpunkten för en kontrovers. I sin polemik har han aldrig ryggat tillbaka för de starka orden, kanske ej heller för överdrifterna. I de församlingar, där han deltagit, konvokationerna under hans tidigare period, senare överhuset, har man i regel beundrat honom som debattör, men sällan följt honom i omröstningarna.

Så har självbiografien till stor del blivit en »historia controversiarum suarum». Stillsammare mellanspel utgöra de utförliga berättelserna om två resor till Amerika. Ej heller voro alla kontroverser av teologisk art. Då det kommit i dagen att ett gummibolag under engelsk ledning i Putumayo i Peru bedrev en verksamhet, där arbetsförhållandena med skäl kunde betecknas som en modern form av slaveri, gisslade han obarmhärtigt denna samvetlösa trafik, och drog sig därvid icke för att från predikstolen i Westminster Abbey namnge de främsta engelska intressenterna. Detta bidrog till att saken togs upp i parlamentet. En händelse i samband med nyss nämnda predikan har ett särskilt intresse för svenska läsare, och berättelsen härom kan förtjäna att här återgivas:

»As I passed from the Abbey into Dean's Yard, a sturdily built gentleman with a foreign aspect ran into me, and shaking me warmly by the hand, exclaimed: 'Thank you my dear sir, thank you; it was a great act of national righteousness.' The speaker was a Swedish professor, named Söderblom, who later, as Archbishop of Uppsala, played a notable part in the ecclesiastical politics of Europe, and came to be recognized as the protagonist of Christian unity. Our acquaintance grew into a genuine friendship, which both of us valued highly.»

Då Henson år 1917 av Lloyd George nominerades till biskopsstolen i Hereford, bröt ovädret lös på allvar. Han hade då kort förut väckt uppseende genom att predika i the City Temple, ehuru biskop Winnington-Ingram i London bestämt anmodat honom att avstå härifrån, och genom

att protestera mot Life and Liberty-rörelsen, som då befann sig i sitt första stadium. Striden öppnades av »The Church Times», som publicerade ett urval enligt dess uppfattning kätterska ställen i Hensons skrifter. Utan fråga kan man tala om en av English Church Union organiserad kampanj, som hade stödet av Gore's moraliska auktoritet. Det var han, som vädjade till ärkebiskopen att vägra konsekvrera den utnämnde (och av kapitlet valde) biskopen. Från skilda håll anmodades Henson att avge en tillfredsställande förklaring, vilket han enständigt vägrade. Anförda brev och dagboksutdrag ge vid handen, att han verkligen var djupt upprörd och plågad av striden. Men å andra sidan har han kanske icke fullt gjort rättvisa åt dem, vilka utsikten att en man med de åsikter, han hyste — eller som tillskrevos honom —, skulle bestiga en biskopsstol, vållade verklig samvetsoro. Ärkebiskop Davidson, som fann sig försatt i en synnerligen svår situation, fann slutligen en lösning, i det han efter en ingående diskussion, som syntes visa, att protesten utgick från en oriktig uppfattning av Hensons ståndpunkt, riktade till honom en skrivelse, vari han uttryckte sin övertygelse, att Henson brukade den apostoliska trosbekännelsens ord *ex animo* och Henson fann sig i att offentligen bekräfta detta. Detta bröt udden av oppositionen, och Gore återtog sin protest. Det exakta förloppet framgår tydligare av framställningen i biografien över ärkebiskop Davidson än i Hensons egen berättelse. Även om dennes indignation över sina motståndares metoder delvis är begriplig, står man något frågande inför hans egen hållning, då det tydligen var honom möjligt att tidigare med gott samvete ge en förklaring, som skulle ha besparat många enkla troende en onödig oro, och kyrkan en föga uppbygglig kontrovers. Men det var också för honom en samvets sak att icke försvara sin renlärighet annat än inför en laglig domstol, och jämväl att hävda, att samma standard måste gälla för en biskop som för en präst ifråga om lärofriheten.

I Hereford vann Henson under den korta tid, han verkade här, många vänner, också bland dem, som hälsade hans utnämning med blandade känslor, och han torde ha varit uppriktigt saknad, då han 1920 utbytte detta idylliska stift mot den mera krävande och betydande ställningen som biskop i Durham. Också för denna utnämning hade han att tacka Lloyd George. Den hotande sociala situationen gjorde den nya uppgiften krävande, kanske farofylld. Den blev därigenom icke mindre tilldragande för en man av Hensons temperament. En anteckning i dagboken ger uttryck både åt den oroliga stämningen i efterkrigsårens England med dess väldiga arbetslöshetsproblem, men också åt en icke ringa självmedvetenhet: »The coal-field with its turbulent population will be

one of the danger centres when the Revolution does come: and I am not a man to yield, or to be ignored. It is difficult to imagine a more unenviable position than that which will be held by the Bishop of Durham when the economic crisis which we have been preparing actually breaks out.»

Kort innan han mottog erbjudandet om förflyttningen till Durham, hade Henson av ärkebiskop Söderblom inbjudits att ta del i en biskopsvigning i Uppsala domkyrka — det var biskoparna Billings och Rundgrens vigning, som ägde rum den 19 september detta år, — och att i samband härmed hålla en serie Olaus Petri-föreläsningar. Han tilltalades i hög grad av denna inbjudan, vilket framgår av hans in extenso återgivna svarsbrev. En sådan akt av gemenskap med en protestantisk folkkyrka låg helt i linje med hans kyrkopolitiska inställning. Han anför ett yttrande av ärkebiskop Ussher på 1600-talet, däri denne talar om de reformerta kyrkorna i Frankrike och Holland som sanna medlemmar i den allmänneliga kyrkan, och tillägger:

»How much more shall I rejoice to hold intimate communion with a National Church so kindred in spirit and system as the Church of Sweden.» Det var för honom av principiell betydelse, att en sådan gemenskap icke skulle vara beroende av ett formellt erkännande av den svenska kyrkans apostoliska succession och giltigheten av dess vigningar från den traktarianska teoriens synpunkt. Ärkebiskop Davidson, som först hälsat tanken på Hensons svenska resa med tillfredsställelse, blev sedermera rätt betänksam. Inom kort skulle en Lambeth-konferens sammanträda, där just frågan om interkommunion med den svenska kyrkan skulle behandlas. Om konferensen skulle komma att ställa sig avvisande, skulle Hensons därpå följande deltagande i en svensk biskopsvigning komma i egendomlig dager. Så skedde emellertid icke, men konferensen, som också anbefalldes deltagande i svenska biskopsvigningar, uttalade därvid den önskan, att första gången detta skedde om möjligt mer än en engelsk biskop skulle assistera, som »ett påtagligt uttryck för återställandet av en närmare förbindelse mellan de båda kyrkorna». Henson skriver med anledning härav: »Jag har stundom tillåtit mig att undra, huruvida Lambethkonferensen, om jag icke garanterat närvaron av en biskop vid denna storslagna och betydelsefulla ceremoni, skulle velat auktorisera deltagandet av två.» Nu fick han som sällskap biskop Th. Woods i Peterborough (senare i Winchester). Man motser icke utan en viss spänning den skildring av den svenska resan, som är att vänta i en andra del av »Retrospect», om det blir den åldrige författaren förunnat att avsluta sitt verk.

Den som vill förskaffa sig en bild av biskop Hensons teologiska och

kyrkliga åskådning har jämte det här anmälda arbetet ett stort material till sitt förfogande i hans utgivna skrifter. Bland dessa märkas, jämte en rad prediko- och essaysamlingar, de två historiskt och principiellt betydelsefulla arbetena »Anglicanism» av 1921 (de endast på engelska utgivna Olaus Petri-föreläsningarna med en längre inledning), samt »The Church of England» av 1939. Båda äro starkt präglade av oppositionen mot the Enabling Act och den nya kyrkoförfattningen, som enligt Hensons mening undergrävt kyrkans nationella karaktär. Det har varit tragiken i hans liv, att han på sin ålderdom sett sig nödsakad att med lidelse uppvisa ohållbarheten i det ideal, som han under sin tidigare verksamhet med samma lidelse omfattat, och för vilket han själv måste stå som en fullödig representant: den klassiska anglikanismen, ännu icke förträngd, men ej heller religiöst intensifierad genom Oxfordrörelsen, rationell och moralistisk, kylig och kultiverad, lika angelägen att vårda »sound learning» som »true religion», en folkets fostrarinna, icke en »denomination» vid sidan av en mångfald andra. Men liksom han tidigare underskattat den förändring, som den anglo-katolska rörelsen som en rent religiös faktor medfört inom hela kyrkan, så har han senare sannolikt överskattat betydelsen av det ingrepp, som den nya kyrkoförfattningen inneburit, och dess följder för kyrkans ställning i nationens liv.

»Retrospect» har betydelse framför allt som ett visserligen ganska subjektivt färgat dokument till det sista halvseklets engelska kyrkohistoria. Boken fånglar just genom sin personliga prägel, och genom den mycket levande bild, som författaren, delvis oavsiktligt, tecknar av sig själv. Hur än omdömet kommer att utfalla om hans kyrkliga gärning, kommer denna bild säkert att leva som en av de mest särpräglade och karaktäristiska i galleriet av samtida engelska kyrkomän.

YNGVE BRILIOTH.

#### SKAPELSETRON — ETT TEOLOGIENS FUNDAMENT?

WILHELM LÜTGERT: *Schöpfung und Offenbarung. Eine Theologie des ersten Artikels. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, 34. Band). XII + 419 sid. Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1934. Pris RM. 13: —, inb. RM. 15: —.*

Det är ingenting mindre än en nyorientering av själva utgångspunkten för hela den kristna världs- och livsbetraktelsen, som åsyftas i den bekante Berlinerteologens Wilhelm Lütgerts vidlyftiga dogmatiska ut-

kast. Genom att bygga tolkningen av evangeliet på skapelsetrons grundval vill han draga undanskymda kristna trossanningar fram i ljuset och förebygga den förträngning av synkretsen, som 1800-talets ledande teologi hemfallit åt, då den exklusivt koncentrerat gudsuppenbarelsen till Kristi frälsargärning, väsentligen fattad såsom befrielse från synden. Genom att ge uppenbarelsesyner en vidgad basis i både natur och historia vill Lütgert genombryta 1800-talsteologiens spiritualistiska, hamartiocentriska och kristocentriska snävhet och genomföra vad han menar vara en mera teocentriskt orienterad grundsyn inom teologien.

Med hänsyn till ett par dogmatiska huvudfrågor skulle den omläggning av den teologiska accenten, som Lütgert anbefaller såsom botemedel i gudskunskapens nutida kris, kunna sammanfattas sålunda:

1) I stället för att exklusivt koncentreras kring frälsningshistoriens centrum, Kristi person och gärning, bör *uppenbarelsesyner* få en vidgad basis genom utformandet av läran om en »uruppenbarelse», som i hela naturen och historien är på en gång avslöjad och fördold.

2) I stället för att *skapelsetron* tränges i skuggan av den kristocentriskt utvidgade frälsningstanken bör frälsningsverket självfallet förstås i ljuset av en teocentriskt utbyggd skapelsetanke.

3) Medan *försynstron* för Ritschl var grundad i försoningstron (s. 358), är den för Lütgert grundad på skapelsetron (s. 357), och han ser tvärtom i försynstron »icke blott den historiska förutsättningen utan även den förblivande betingelsen för försoningstron» (s. 365). »Alles Erkennen Gottes in Christus ist ein Wiedererkennen des Schöpfers» (s. 367).

Då arbetet är framlagt år 1934, just då strävan att utforma en lära om »skapelseordningarna» stod i brännpunkten för det dagsaktuella teologiska och kyrkopolitiska intresset, kan det ligga nära till hands att förbinda Lütgerts program för ett utbyggande av läran om skapelsen med samtida tendenser i riktning mot en »naturlig teologi». Men förf. själv vill ha sin »förstaartikelsteologi» betraktad som alltigenom »uppenbarelseteologi» (s. 32), och han hävdar redan i förordet, att hans tankar ej direkt sprungit fram ur den kyrkopolitiska kampsituationen, utan stilla vuxit fram som den slutliga frukten av livslång möda i den nytestamentliga och idéhistoriska forskningens tjänst. Föreliggande arbete utgör närmast den systematiska sammanfattningen av de grundtankar, som utkristalliserats hos förf. under utarbetandet av det stora verket över »Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende» I—III (1923—1925). Att vi sålunda här möta ett försök att i positiv läroutveckling vidareföra den alltjämt pågående kritiska uppgörelsen mellan ätkristen och idealis-

tisk åskådning, är ju ingalunda ägnat att förminska det aktuella värdet av Lütgerts dogmatiska utkast. Belysande är hans förklaring, att den löftesrika ansats till den nutida teologiens nyorientering i klart evangelisk anda, som gjorts genom den s. k. Lutherrenässansen, kan genomföras endast om Kantinflytandet radikalt utmönstras därur (s. 11).

Det är emellertid ingalunda lätt att få grepp om förf.:s innersta intentioner eller klarhet över på vad sätt han vill få dem teologiskt genomförda på grund av framställningens formella ojämnheter, de många utvecklingarna och upprepningarna och framför allt den vaga fixeringen av de grundläggande begreppen. Om trots allt detta lektyren av det digra verket kan bli rikt givande, beror det väl närmast på den prägel det bär av den mognade mannens levnadsvishet. Den framträder ej minst i en rad analyser av detaljproblem, präglade av fin psykologisk inlevelse. De förmedla kanske föga principiell klarsyn åt den systematiska begreppsanalytikern, men kunna ge desto djupare impulser till eftertanke för den kristne förkunnaren. I varje fall måste man fångas av den energiska strävan till systematisk syntes, som omiskännligen ligger till grund, när en så mångsidig och kringlyst teolog som Wilhelm Lütgert i sitt dogmatiska huvudverk: »Schöpfung und Offenbarung» sökt infånga hela den kristna trosläran under skapelsens aspekt, liksom han i sitt posthuma etiska verk: »Ethik der Liebe», anmält i denna tidskrift 1940 (s. 199—207), sökt belysa hela den kristna moralen ur kärlekens synvinkel, även om försöket i båda fallen endast i fragmentarisk och bruten form låtit sig genomföras.

Vid granskningen av verkets innehåll fråga vi först, om undersökningen lyckats övertygande visa, att skapelsetron i högre grad än frälsningstron är ägnad till allmänt fundament för hela den teologiska konceptionen. Därefter undersöka vi, om skapelsetrons speciella innebörd här blivit tolkad med uteslutande av alla idealistiska inflytelser.

## I.

När det gäller en helhetsbedömning av Wilhelm Lütgerts försök att inskriva hela den kristna trons innehåll inom skapelsens ram, måste det nog sägas, att *kravet på förskjutning av troslärans centrum från andra till första artikelns fundament icke blivit styrkt med nog övertygande argument utan i allt för hög grad uppställes såsom ett naket postulat*. Framför allt efterlyser man förgäves vad man härvidlag i första hand borde ha rätt att vänta, nämligen tillräckligt ingående utredningar av sådana

komplicerade grundproblem för en evangelisk teologi som *förhållandet mellan natur och nåd, mellan lag och evangelium, mellan skapelse- och frälsningsverk*.

Just genom sin polemiska motsättning till den föregående teologiens ensidighet kan Lütgert ej ernå den helhetssyn, som här erfordras, utan dualismen mellan skapelsens och frälsningens gudsuppenbarelse kvarstår ganska oförmedlad. Om Lütgert hos den rådande åskådningen påtalar, att den lär oss känna »die Schöpfung nur in Form eines Rückschlusses aus der Erlösung» (s. 2), så kan omvänt mot hans egen skiss genmålats, att den ser skapelsegärningen alltför isolerad från frälsningsgärningen. Det blir i detta verk egentligen fråga om vad gudstron innebär oberoende av frälsningsverkets genomförande. Då skapelsen betraktas renodlad i sin ursprungliga innebörd utan hänsyn till syndens inverkan, kommer det hela, liksom den gamla läran om urtillståndet, att få en betänkligt abstrakt och verklighetsfrämmande prägel.

Nu är det ju ej Lütgerts mening, att vad som förut varit undanträngt inom den kristna uppenbarelsen skall alldeles fördunkla det förut dominerande. Uppenbarelsen når sin höjdpunkt i Kristi kors och uppståndelse, även om den har sin grund i Guds skapelse och världsregering (s. 366, 289). För att systematiskt kunna avgöra frågan, huruvida den kristna trons innebörd som helhet kommer klarast fram, om fundamentet för tolkningen är första artikeln, så att Kristusuppenbarelsen förstås som en »återerinring» av skapelsetron, eller om det är andra artikeln, så att skapelsetron blir kristligt kvalificerad genom Jesu uppenbarande av att Fadern i himmelen är Kärlekens Gud, skulle det framförallt behövas en ingående jämförelse av följderna av den ena eller den andra aspektens dominans. Lütgerts bok har emellertid icke uppvisat, att de risker, som uppstå vid skapelsens inordning under frälsningen, äro mindre än dem man löper vid frälsningsverkets baserande på skapelseundret, eller att de systematiska vinsterna vid det senare förfarandet, äro väsentligare än vid det förra. I dess första kapitel om »Schöpfung und Erlösung» heter det helt allmänt, att uppfattningen av evangeliet bestämmes av hur dessa båda brännpunkter i kristen gudskunskap sinsemellan åtskiljas och förbindas (s. 27, jfr s. 53), men analysen härav genomföres ej, och när åskådningen sammanfattas i sista kapitlet under överskriften: »Gott ist Liebe», uppträda dessa grundläggande begrepp alltjämt i samma vaga och konturlösa gestaltning: »Wenn Liebe das Wesen Gottes ist, so folgt aus seiner Liebe die Schöpfung, die Offenbarung und die Versöhnung... In dem Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung ist die Offenbarung Gottes

eine Einheit und ein Ganzes» (s. 394, jfr s. 376, 378, 398). Någon sakligt klargörande utredning av den egentliga problemhärvan bjudes ej.

Trots Lütgers kraftiga prononcerande av en ny terminologi och en ny tonvikt på skapelsen, är det sålunda ej skäl att överskatta den anbefallda accentförskjutningens principiella räckvidd. I sista hand blir även för honom frälsningshistorien avgörande för den kristliga kvalificeringen av »uruppenbarelsen» och den till »skapelseordningen» hörande lagen — den är »uppfyllelsen» och bekräftelsen av dem (s. 289). »Wie das Evangelium das Gesetz bestätigt und in sich aufnimmt, so nimmt die Offenbarung Gottes in Christus auch die Offenbarung durch die Schöpfung und Weltregierung Gottes in sich auf und bestätigt sie» (s. 395). Accentuerandet av skapelsen och lagen såsom oundgängliga fundament för frälsningsverket, evangeliet om Riket, synes då egentligen ej innebära stort mer än att de måste markeras såsom *självständiga* ansatspunkter eller förutsättningar för den enhetliga kristna trosåskådningen.

I sitt utkast till en »förstaartikelsteologi» har Lütger sålunda *icke* lyckats genomföra *en nyorientering av hela dogmatiken under skapelsetrons förtecken*, men däremot bjuder han en fördjupad analys av skapelsetrons innebörd på åtskilliga punkter. Det är i »Schöpfung und Offenbarung» icke fråga om någon epokgörande ny teologisk totalkonception, men det är fråga om *en dogmatisk monografi över ett ovanligt omfattande specialtema inom kristen livssyn*.

## II.

Då vi nu efter avvisande av mera vittgående anspråk övergå till den mera begränsade uppgiften att referera Lütgers tolkning av *själva skapelsetrons kristna innebörd* och samtidigt pröva, i vad mån den idealistiska religionstolkningens surdeg därvid utrensats, måste vi inskränka oss till några huvudpunkter, om än med omsorg så valda, att huvudtankegångens drivande intentioner och genuina drag i förhållande till andra åskådningar mera genomskinligt än annorstädes träda i dagen. Vi stanna inför frågorna om 1) skapelsetrons psykologiska anknytningspunkt i det religiösa anlaget, »das Kreaturgefühl», 2) skapelsebegreppets innebörd och 3) tron på Guds evighet och allestädesnärvaro. Genom att markera vissa förbindelselinjer från dessa systematiska huvudpunkter torde man kunna ge en ganska komplett eller i varje fall representativ bild av Lütgers dogmatiska grundsyn.

1) Då skapelse ej ligger inom området för möjlig erfarenhet, men lik-



väl bejakas av det religiösa medvetandet, måste vi söka *grunden till skapelsetrons giltighet i ett religiöst apriori*, som är betingelse för vår erfarenhets möjlighet (s. 57). Det är Troeltschs förtjänst att ha aktualiserat frågan om det religiösa anlaget och det i form just av ett sökande efter ett religiöst apriori, vilken frågeställning erkänts som berättigad också av många teologer, som stå främmande för apriorismen i Kants form, emedan den på en väg, som empiriskt varken kan bevisas eller bestridas, gör det möjligt att hävda religionens allmängiltighet och nödvändighet (s. 58). För sin del är Lütgert emellertid påverkad ej blott av en dylik psykologisk aprioritolkning, utan även av en sådan kritisk religionsfilosofi, t. ex. hos Stange och Nygren, som i strängare form sökt genomföra en transcendental deduktion av religionens grundkategori (s. 65). Därför kommer han till det resultatet, att det religiösa apriori ej kan vara något innehållsfullt omdöme, vare sig ett positivt, varigenom Guds tillvaro bejakas, eller ett negativt, varigenom den bestrides, utan endast en formell frågeställning (s. 78). I anslutning till den formulering han finner »försiktigast», nämligen Stanges, att det religiösa apriori är människans inneboende visshet, att erfarenhetsvärlden icke är hela verkligheten, säger Lütgert, att det är »så att säga en lucka, ett tomrum i medvetandet, som utfylles av uppenbarelsen» (s. 77). Det gäller att finna svar på frågorna om tillvarons ursprung och mål, »vadan och varthän?». Även om Lütgert söker avgränsa denna frågeställning från den teoretiska kausalförklaringens »varför?» (s. 72—76), får tankegången här tydligen gärna en metafysisk och ej uteslutande religiös innebörd. I själva verket glider förf. nästan omedelbart över till att identifiera det religiösa apriori med den metafysiska driften, människans faustiska trängtan att över det givnas värld söka sig ut mot oändlighetens rymd. »Nach der Tradition nennen wir diesen Trieb zum Übersinnlichen im Menschen Vernunft» (s. 78)). Den tradition han därmed anknyter till är djupt förankrad i idealistiskt tänkande.

Nu åsyftar ju Lütgert en kritisk uppgörelse med dess religiösa åskådning, och här utför han avgränsningen så, att förnuftet icke — som inom antiken och den medeltida och protestantiska skolastiken — fattas såsom en produktiv eller — som inom den kantska och efterkantska idealismen — en lagstiftande eller rent av skapande förmåga hos människan, utan bestämmes såsom ett rent receptivt organ. Därmed menar han sig hävda den reformatoriska bekännelsen, att förnuftet ensamt är oförmöget att lära känna Gud, att fastmer all kunskap om honom vilar på uppenbarelse: »Die Vernunft ist kein Licht, aber sie ist ein Auge, ein verdunkeltes vielleicht,

um das Bild Calvins zu gebrauchen, aber doch das Auge, mit dem allein wir die Offenbarung wahrnehmen können. Sie ist keine Stimme, am wenigsten keine Stimme Gottes, aber sie ist ein Ohr, sie ist kein schöpferisches Organ, aber ein rezeptives» (s. 79).

Att en djupare samstämmighet med reformatörernas grundsyn knappast befrämjas genom att det religiösa anlaget formellt bestämmas med begreppet förnuft, torde kunna skönjas, om vi här kasta en sidoblick på ett följande kapitel: »Psychologie des Glaubens». Medan eljest inom evangelisk teologi gudomlig uppenbarelse och mänsklig tro bruka sammanställas såsom varandras korrelat, lancerar Lütgert här följdriktigt förnuftet såsom det organ hos människan, som mottager uppenbarelsen från Gud (s. 115, 135). Givetvis kommer därigenom den innehållsbestämda motsatsen mellan tro och förnuft såsom religiöst oförenliga frälsningsvägar, som är så dominerande hos Luther, att elimineras (s. 117, 119). Fastmer bestämmas tron såsom »eine allgemeingültige notwendige Funktion der Vernunft» (s. 119). Liksom en sådan bestämning av *trosbegreppet* näppeligen är ägnad att befrämja teologiens bibliskt och kristet kvalificerade utprägling, röjer sig även i *uppenbarelsesynen* ett visst närmande till den »naturliga teologi», som uppbyggts genom sammanfogande av hellenistisk spekulation och biblisk gudstro: Lütgert ansluter sig till den ortodoxa skolastikens sats, att gudskunskap uppstår ur både förnuft och uppenbarelse, även om dessa därvid ej tänkas såsom olikartade kunskapskällor, utan såsom varandras korrelat: »det receptiva» och »det produktiva elementet i gudskunskapen». Sålunda vinnes ingen gudskänedom enbart ur förnuftet, men heller ingen utan förnuftet, utan genom uppenbarlesen kommer all gudskunskap till stånd i förnuftet (s. 116—117).

Återvända vi nu till kapitlet om »Die religiöse Anlage», finner Lütgert i anslutning till Schleiermacher, Kierkegaard och framför allt Otto i »das Kreaturgefühl» den subjektiva reflexen av uppenbarelsens innehållsfyllda svar på den fråga om vår tillvaros mening och mål, som ställdes av det religiösa apriori. I denna människans förnimmelse av att ha mottagit sin existens »från ovan» har emellertid den nyare teologien i sin reaktion mot Ritschls eliminerande av helighetstanken ensidigt betonat den negativa sidan, den primitiva skräcken inför det numinösa, den existentiella känslan av absolut ovärde och intighet inför Skaparen, medan däremot Lütgert eftertryckligt hävdar, att denna ovärdighetskänsla endast är fransidan av den positiva förnimmelser av det värde, som människan äger såsom Guds skapelse (s. 85), individualitetens känsla av höghet, självständighet och frihet (s. 86). *Icke först kallelsen till frälsningens nya*

*liv i Guds rike, utan redan kallelsen till det naturliga livet i Guds värld är sålunda för Lütgert grunden för människovärdet.* Förundrad tacksamhet är därför det normala stämningläget och andäktigt tillbedjan det omedelbara uttrycket för kreaturlighetskänslans visshet att vara förbunden med sin Skapare (s. 86—91). I ett följande kapitel framställs »Gudsfruktan» såsom den form av det religiösa apriori, som direkt svarar mot Guds helighet (s. 345, 343), och den bedrives med lika markant ensidighet som en lyftande mera än som en nedtryckande stämning: »Die Furcht Gottes verleiht nicht ein Gefühl des Unwertes, sondern der Würde und, da damit alle andere Furcht überwunden wird, des Mutes und der Kraft» (s. 353).

Liksom Lütgert i det grundläggande kapitlet om det religiösa anläget söker korrigeras en gängse ensidig uppfattning med en motsatt, väl så ensidigt tillspetsad huvudtes, att *kreaturlighetskänslan företrädesvis ej upphäver, utan fastmer grundlägger människovärdet*, förfäktar han i ett kapitel mot slutet av verket om »Prädestination und Willensfreiheit» den analoga tesen, att *predestinationstanken ingalunda utesluter, utan fastmer betingar viljans frihet*. Det är icke den mänskliga ofriheten i betydelsen av viljelöshet, utan den mänskliga friheten i betydelsen av självbestämning, som är korrelerat till den gudomliga allenaverksamhetens skaparmäktiga frihet. Ty som Guds avbild är också människan fri (s. 293). »Die Wirkung des göttlichen Willens ist keine Aufhebung, sondern eine Erzeugung der Freiheit» (s. 316). Blott därigenom har predestinationen fått karaktären av järnhård determination, som utesluter friheten, att den gudomliga förutbestämmelsen tänktes såsom en tidlig akt före tiden (s. 317), och därmed hänvisas vi för frågans lösning till problemet om evighet och tid.

2) Innan vi övergå dit, måste vi emellertid beröra själva *innebörden i skapelsens begrepp* (s. 142—152) i kapitlet: »Schöpfung als Offenbarung». Här är det påfallande, med vilken energi *Lütgert avvisar idén om en »creatio continua» till förmån för tanken på skapelsen såsom »Setzung» av världsalltets begynnelse i tiden*. För tanken på »creatio continua» kunna ej reformatörerna åberopas, som uttryckligen skilja Guds ur predestinationen härledda allenaverksamhet från skapelse och uppehållelse, utan vi ha snarare att däri se »ein Rest, ein Nachklang der Lehre von der ewigen Schöpfung in dem Sinne der Ewigkeit der Welt» (s. 150). Tänkes skapelsen som en kontinuerlig akt, uppfattas den antingen såsom tidlig eller tidlös. I förra fallet kan den ej skiljas från naturprocessen, i senare fallet förutsättes en evighetsuppfattning, för vilken tid och evighet

ömsesidigt utesluta varandra. En ansats att lösa skapelseproblemet vinner man därför blott om man kan uppvisa, hur evigheten kan påverka tiden (s. 150—151).

Att det verkligen är intresset för historiens uppenbarelsfunktion, som driver fram avvisandet av tanken på en fortgående skapelse, blir klarare, när Lütgert i verkets andra huvuddel: »Weltregierung und Geschichte» går närmare in på *sammanhanget mellan skapelsetro och historiesyn*. Idén om en fortlöpande skapelse har haft stöd av betänkligheterna mot en skapelsetanke, som är begränsad endast till världens begynnelse (s. 197). Men betänker man, att skapelsen såsom Guds verk aldrig kan bli något blott förgånget (s. 151), utan ständigt fortlever i nuet, kommer man just från det tidligt fixerade skapelsebegreppet fram till en syn på historien, som organiskt förbinder kontinuerligt fortbestånd och revolutionerande nyskapande utifrån eviga grundvalar. Tillämpar man däremot på historien idén om »creatio continua» i så tillspetsad form, att den ter sig som en skapelse av intet, där allt vad som består icke blott är värt att gå under utan också i varje moment går under för att ständigt skapas på nytt, så riskerar man att upplösa just det kontinuerliga orsakssammanhanget i historien, vilket är bärare av djup religiös betydelse och stort sedligt allvar, — en fara, som Lütgert anser Heim och i grunden t. o. m. Gogarten ha fallit offer för (s. 199 och not t. st.). Begynnelsemomentet är särskilt framhävt i uppenbarelsens lika väl som i skapelsens och frälsningens begrepp (s. 151, 202), men härvid är det icke fråga blott om tidlig början utan om evig grundläggning, och därför blir deras innebörd aldrig lokaliserad i det förgångna, utan det blir fråga om ett levande förflutet, som har skapande makt att frambringa historia. »Indem die Offenbarung Gottes in der Geschichte schöpferisch wirkt, wird sie zur Gegenwart. Schöpferische Geschichte ist Offenbarungsgeschichte» ... »Wenn also der schöpferische Charakter der Geschichte in einem Quellpunkt liegt, der der Vergangenheit angehört, so ist dieser Rückgriff auf die Vergangenheit kein Rückschritt, sondern gerade das Zeichen eines schöpferischen Momentes» (s. 203). Om den skapelseprocess, som genomlöper historien, är beviset på dess karaktär av uppenbarelse, så hänvisas vi för lösning av även uppenbarelseshistoriens problem till det hemlighetsfulla förhållandet mellan tid och evighet (s. 205, 204).

Om historien här tolkas såsom uppenbarelse utan användande av begreppet fortgående skapelse, så skall detta enligt Lütgert inskräpa, att Guds världsregering icke sammanfaller med hans skapelse (s. 205). Även om natur och historia som moment i en enhetlig uppenbarelsesyn blott

i abstraktionen kunna särskiljas, är det företrädesvis Guds verk i naturen, som ger upphov till världsalltet genom skapelsen, Hans verk företrädesvis i historien, som ger upphov till gudsriket genom världsregeringen (s. 215, 221). Känslan av gudomlig ledning, som subjektivt återspeglar den senare, är nära förbunden med, men samtidigt tydligt skild från kreaturlighets-känslan, som är den subjektiva reflexen av den förra gudsgärningen (s. 206—214). Guds rike är emellertid skapelsens eviga mål (s. 215, 265), och *det är ej först syndafallet, utan redan skapelsen, som gör historien nödvändig* (s. 216—217). Därför att Guds kärlek icke tvingar sig på någon och Hans allenaverksamhet icke betyder passivitet utan inspiration för den mänskliga viljan, kan Guds rike taga gestalt blott genom människors fria medverkan i historien. Men förutsättningen för ett kausalt och teologiskt sammanhang mellan historien och gudsriket är att man icke upphäver det slutna kausalsammanhanget inom historien själv genom att fatta den såsom en »*creatio continua*» i strängaste mening, alltså som en skapelse ur intet (s. 226). *Om historien icke hade sitt ursprung i skapelsen, skulle den över huvud icke äga någon mening*. Ty all strävan efter ett mål förutsätter ett historiskt kausalsammanhang, liksom teleologi över huvud är möjlig blott under förutsättning av kausalitet (s. 226. Jfr s. 189, 233).

3) Om skapelsetrons innebörd enligt den återgivna tankegången kan sammanfattas så, att *tron på Skaparen hänför världens uppkomst och fortbestånd i tiden blott till den Eviges verk*, så hänvisas vi för den slutliga lösningen av alla hithörande problem till förhållandet mellan evighet och tid, vilket förf. också förklarar motsvara förhållandet mellan Gud och värld, Gud och natur, Gud och historia (s. 330). Då de båda korta kapitlen i slutet av boken om »*Die Zeit und die Ewigkeit Gottes*» och om »*Der Himmel und die Gegenwart Gottes*» sålunda intaga en veritabel nyckelposition, må de underkastas en närmare granskning.

Liksom Kants kunskapslära i betänkligt stor utsträckning parallelliserat tiden och rummet såsom endast subjektiva former för vår verklig-hetsuppfattning, så är en tydlig parallellisering märkbar mellan de båda kapitlen i Lütgerts skapelseteologi, som behandla Guds suveräna behärs-kande av tid och rum. »*Ewigkeit und Himmel gehören ebenso zusammen, wie man sich gewöhnt hat, Zeit und Raum zusammenzustellen*» (s. 338). Granskningen sammanför därför syntetiskt stoffet i båda kapitlen.

Tendensen hos Lütgert går egentligen ut på ett övervinnande av Kants subjektivistiska och idealistiska syn på tiden. Hans huvudtes är nämligen, att genom gudstron hävdas både tidens och rummets objekti-

vitet och realitet, men också deras relativitet (jfr s. 325—326 med s. 338, 340). Ty gudstron innesluter ej blott ett accepterande utan också ett upphävande av hela den tids- och rumsbundna världsbetraktelsen. *Orden »evighet» och »himmel» uttrycka båda Skaparens allomfattande herravälde över och beständiga närvaro i sin skapelse.* Därför kan Lütgert definiera bådas innebörd med samma ord: »Gegenwart». Ty de betyda båda ett upphävande men icke ett förnekande av rum och tid, liksom å andra sidan både rum och tid kunna negativt bestämmas såsom ett upphävande (men icke ett förnekande) av den fulla närvaron: rummet uppdelar tingens värld i distinkt skilda punkters bredvidvarannatvara, där avståndet, som hämmar gemenskapen, låter sig övervinnas blott med tidens hjälp, genom rörelsen, och tiden utsträcker vår personliga existens med hjälp av ett rumsligt schema till en linje av eftervarannatvara, där endast nuet är aktuellt närvarande verklighet — men blott som en ständigt undflyende matematisk punkt, som oavslutligen sträcker sig mot det framtida och ofrånkomligen uppslukas av det förgångna (jfr härom s. 338—339 med s. 325).

Då Lütgerts huvudsyfte är att inom teologien framhäva Guds uppenbarelse i natur och historia, måste han bekämpa de tendenser inom filosofien, som reducerar världens och historiens betydelse genom att fatta rum och tid som enbart subjektiva former för vår uppfattning av den objektiva verkligheten. Det är icke något metafysiskt eller kunskaps-teoretiskt rums- eller tidsschema, utan den kristna gudstron, som måste få prägla den teologiska tanken om Guds allestädesnärvaro och evighet (jfr s. 330, 340).

Hur lyckas nu Lütgert genomföra dessa intentioner?

I tanken, att Gud dväljes i himmelen, ligger både, att den Helige för människan är absolut *ouppnålig* och att Fadern överallt är henne lika omedelbart *nära*. Den kan därför icke omskrivas med något av de metafysiska begreppen transcens och immanens, som ensidigt framhäva trons ena sida med uteslutande av den andra. »Das Urteil von der Jenseitigkeit Gottes verneint seine Gegenwart, und das Urteil von der Innerlichkeit Gottes verneint seine Erhabenheit über die Welt». (s. 335—337). Gud är varken innesluten i eller utesluten ur världen, utan står »över» världen. Det »ovanifrån», som antyder Guds »ort», betyder ingen ort i rummet, men heller inget förnekande av rummet. Bekännelsen att Gud är i himmelen, betyder, att Gud är varje punkt i rummet lika fjärran och lika nära, liksom cirkelns medelpunkt är varje punkt på periferien lika nära (s. 337—339). »Indem Gott als über der Welt und damit über

dem Raume stehend erkannt wird, wird der Raum bejaht, gradeso wie das Gesetz bejaht wird durch das Bekenntnis, dass Gott über dem Gesetz steht. Indem Gott über der Welt steht, steht er über dem Gesetz der Natur und der Moral, über der Zeit und dem Raum» (s. 338).

Alldeles analog är avgränsningen av det religiösa evighetsbegreppet från de metafysiska, som bildas genom bejakande eller förnekande av den historiska tiden: det naiva, som tänker sig evigheten såsom ändlös tid, och det idealistiska, som fattar den såsom tidlöshet (s. 329). Intetdera kan tolka den kristna erfarenheten, att evighetens förhållande till tiden ej är ensidigt, utan dubbelt, både *skapande* och *upphävande*, fräl-sande och dömande. Lütgert stannar vid följande omskrivning: »Ewigkeit ist Gegenwart. Aufhebung der Gegenwart ist Zeit, Ewigkeit ist Aufhebung der Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart. . . Die Ewigkeit ist, um es bildlich auszudrücken, aufgespulte Zeit, und die Zeit ist abgespulte, zerlegte Ewigkeit» (s. 330—331).

Lütgert gör sålunda beaktansvärda ansatser att slå vakt om den historiska tidens evighetsbetydelse enligt kristen syn. I sin skapelseteologi har han sökt se den gudomliga orsakligheten som den överallt verksamma faktorn, men så fattad, att därmed den mänskliga faktorn ej uteslutes. Det ligger sålunda en viss konsekvens i att tiden, som har konstitutiv betydelse för skapelsens hela värld, bestämmes såsom »ein Ineinander von Freiheit und Kausalität». Medan logikens ideella samband mellan grund och följd är tidlöst giltigt, måste verklighetens reella sammanhang mellan orsak och verkan inbegripa ett avstånd i tiden, eftersom allt skeende behöver tid för att övervinna ett reellt motstånd (s. 327—329). Tiden uppstår sålunda genom en hämning, men innesluter samtidigt en begränsad frihet — begränsad såtillvida, som det närvarande ögonblicket är betingat av det förgångna, frihet såtillvida, som framtiden lämnar ett visst spelrum för nuets avgörelse. »Die Zeit ist die Möglichkeit der Umkehr» (s. 327). Även om tankegången ej utföres vidare i den riktningen, har Lütgert här snuddat vid den positiva värdering av tiden såsom nådemedel i frälsningens tjänst, som den kristna förkunnelsen antytt genom ordet »nådatid» — ett tidsavsnitt, som är religiöst kvalificerat genom Guds nådestillbud och laddat med sedlig spänning, eftersom bättringens möjlighet är temporärt begränsad till en sista frist före den omedelbart överhängande domen. Men i stället för att fördjupa en sådan av frälsningshistoriskt innehåll mättad kristen betraktelse, för vilken historiens avgörelsetid framstår såsom en ur Guds nitälskande helighet och gemenskapsökande kärlek direkt framsprungna skapelse, söker Lütgert för sin ren-

odlat »naturliga» skapelseteologi en mera metafysisk förklaring till tidens tillkomst: »Er entsteht nur dadurch, dass ein überzeitliches Element beständig in das Geschehen eintritt. Dieser überzeitliche Faktor bewirkt die Sperrung zwischen Wirkung und Ursache, die das Wesen der Zeit ausmacht, d. h. die zeitliche Existenzform selbst ist das Erzeugnis einer überzeitlichen Kraft» (s. 329). På Nya Testamentets språk heter det i stället: »Föraktar du hans godhets, skonsamhets och långmodighets rikedom, utan att förstå, att denna Guds godhet vill föra dig till bättring?» (Rom. 2: 3—4. Jfr Luk. 13: 6—9 i Einar Billings tolkning liksom Rom. 11: 22!)

Man måste fråga sig, i vad mån den idealistiska grundsynen verkligen är genombruten, när evigheten på detta sätt bestämmes såsom »övertidlighet», »eine oberhalb der Zeit liegende Daseinsweise» (s. 329), som tillkommer Gud. På vad sätt skiljer sig en som »Gleichzeitigkeit» (s. 331) bestämd övertidlig evighet från idealismens »Zeitlosigkeit»?

Gentemot formalismen, subjektivismen och idealismen i Immanuel Kants tidsuppfattning har Wilhelm Lütgert synbarligen velat hävda den realistiska kristna synen på tiden såsom bärare av Guds objektiva uppenbarelse och därför mättad med evighetsvikt, men i intetdera hänseendet torde han ha lyckats grundligt genomföra den vanskliga uppgiften.

Formalismen söker han undgå genom att hävda, att tiden ej blott är en form och betingelse för vår sinnliga iakttagelse, utan för hela vår existens (s. 325, 326), icke blott »eine leere Hülle, sondern eine Daseinsform» (s. 330). Men tiden förblir alltså blott en form, som får sitt innehåll från en annan värld, evighetsvärlden ovanför tiden. Också det subjektivistiska draget kvarstår såsom i sista instans oöverbunnet, i det Gud, vilken såsom »den högsta verkligheten» genomgående framställs såsom ren »ande», tänkes stå utanför tidssammanhanget och blott sekundärt anpassa sin verksamhet efter dess form: »Wenn und weil Gott in die Zeit eintritt, so tritt auch sein Wirken unter die Bedingung der Zeit» (s. 332). Tiden är sålunda blott »eine untergeordnete, abgeleitete Form der Existenz» (s. 326) — och därmed är slutligen också dess realitet endast en sekundär och härledd sådan. Bakgrunden för hela betraktelsen visar sig alltså i grunden vara idealismens fördubblade verklighetsaspekter, dess uppspaltning av verkligheten på skikt av högre och lägre metafysisk dignitet, där endast andlighet, tidlöshet, evighet är det primärt värdefulla. »Damit ist nicht gesagt, dass alles Zeitliche nur Schein und nicht Wirklichkeit ist, aber alles Zeitliche ist eine Wirklichkeit zweiter Klasse, eine



abgeleitete Wirklichkeit, die ihre Realität nur hat durch ihre latente, in ihr aufgehobene, in ihr beständig niedergehaltene Ewigkeit» (s. 330).

När härmed konceptionens inre motsägelse lagts blottad i dagen, är det ej längre oförklarligt, att i slutet på dessa kapitel om Guds suveräna behärskande av tid och rum flerstädes framskymta egendomliga funderingar om att Guds verkande i denna vår tillvaro egentligen är lösgjort från rum och tid. »Jede Wirkung Gottes auf jeden Punkt des Raumes ist raum- und darum auch zeitfrei» (s. 339). »Es liegt allem räumlichen Geschehen als seine Grundlage, seine Bedingung, sein Apriori ein raumfreies Wirken Gottes zu Grunde, eine Wirkung in die Ferne, die die Bedingung aller Kausalität ist, die Trägerin alles Wirkens» (s. 340). Hela denna skapelseteologis yttersta förankring i rent metafysiska tankegångar träder ohöjlt i dagen, när »die Alleinwirksamkeit Gottes, d. h. seine wirkende, lebendige Gegenwart», bestämmes såsom »ein Apriori für alles Geschehen, alle Kausalität» (s. 341) och »die Ewigkeit» såsom »das reale Apriori, die Voraussetzung der Zeit» (s. 333). Och eftersom dessa termer rent formellt anknyta till de aprioriteorier, från vilka referatet utgick, må härmed vår rundvandring i systemets inre anses som slutförd.

Wilhelm Lütgert har mot slutet av sin levnads långa dagsverk i den evangeliska teologiens tjänst dragit ut för att fullfölja sin idéhistoriska granskning av den idealistiska religionens inre upplösning med en positivt utbyggd »förstaartikelsteologi» för att därmed från grunden övervinna den sega efterverkan från dess exklusiva andlighet och naturflyende asketism inom kristet tänkande. Men hans försök att lösa nyckelproblemet om evighetens förhållande till tiden visar sig på djupet ha till grundförutsättning icke den realistiska bibliska tron på skapelsens verklighet såsom en Guds positiva gåva, utan den idealistiska platonska drömmen om dess intighet såsom ett väsenslöst sken. Denna utgång av försöket må vara en hälsosam erinran om den föreliggande uppgiftens fantastiskt krävande natur.

FOLKE HOLMSTRÖM.

VALTER LINDSTRÖM: *Stadiernas teologi. En Kierkegaardstudie. 370 sid.*  
C. W. K. Gleerups och G. E. C. Gads förlag, Lund 1943. Pris kr. 8: 50.

Redan genom titeln på sin bok ger V. Lindström till känna, att han anser Kierkegaards tänkande t. o. m. »Afsluttende uvidenskabelig

Efterskrift» för ett slutet helt av sådan art, att det kan kallas en »teologi». Helt allmänt påstår förf., säkerligen med rätta, att, »när det gäller en man av Kierkegaards mått, måste man helt enkelt utgå från att skenbart motsatta tendenser på något sätt hållas samman i en helhetssyn. Allrahelst måste detta vara fallet hos en så genomreflekterad tänkare som K., för vilken kontinuitet i liv och tänkande och dessa storheters överensstämmelse sinsemellan äro av avgörande betydelse» (sid. 10 f.). Denna enhet var emellertid ingalunda billig, ty Kierkegaard hade i sin personlighet ej blott skenbart utan verkligt stridiga tendenser, som kunde ha tävlat om makten och avlöst varandra i hegemonien, såsom fallet var hos Fr. Nietzsche. Så förhåller det sig *icke* med Søren Kierkegaard och detta därför, att hos honom kristendomen tidigt eller, rättare sagt, från början är absolut dominerande. Visserligen har han bemödat sig att låta sina pseudonymer, var på sitt sätt, »löpa linan ut», men de kretsas likväl allesamman som planeter kring det kristliga och ge uttryck åt dess förhållande till en viss existensform. Den kristna avgörelsen hos K. ligger *före* hela hans författarskap, och därför är det nog obestriddigt, att »till grund för pseudonymernas skildring av stadierna ligger en enhetlig syn på människolivets villkor, som är bestämd genom Kierkegaards egen kristna åskådning» (sid. 13). När K. började spela ut sina pseudonymer mot varandra, visste han säkert, vart han ville komma; hans tankearbete är mindre ett sökande än ett konstruerande från given utgångspunkt. Därför har man svårt att i hans författarskap spåra en *personlig* utveckling; den rörelse, som finns i hans författarskap är logisk, dialektisk. Han för tankarna i fält mot varandra men leder spelet med suverän överlägsenhet i från början avsedd riktning. Det är väl egentligen bara två gånger som Kierkegaards livsöde haft märkbart inflytande på hans författarskap, churu visserligen på avgörande punkter; den ena gången är det den uppslagna förlovningen, som framkallar den starka tonvikten på undantaget gentemot det allmänna; den andra gången är det korsarstriden och den bildade samtids likgiltighet, som framprovocerar en tydlig vändning till asketism under hans sista tid, när han sysslade med frågan om Kristi efterföljelse. Men bortsett från detta har K. från början till slut en enhetlig syn på människolivets villkor. Säkerligen kan man i Kierkegaards *framställning* finna åtskilliga ojämnheter och divergerande linjer. Sådant vill V. Lindström gärna förklara för idel missförstånd. Men även om det låter sig konstatera en bristande enhetlighet i Kierkegaards framställning, bevisar det väl endast, att *icke* ens han förmått ge en fullt sammanhängande *fram*-ställning av sin förvisso både entydiga

och med verklig envishet fasthållna *in*-ställning. Vilken denna är, därom råder intet tvivel.

Människolivets grundvillkor är enligt K. *gudsförhållandets ofrånkomlighet*. Vad K. säger om människan, avser att belysa hennes relation till Gud; det är man *à priori* skyldig att antaga och därvid bör man »tyda allt till det bästa» d. v. s. se till, om icke de olika uttrycken kunna betraktas som variationer av det oföränderliga temat. Det är just detta som V. Lindström företager sig, särskilt i sin boks andra kapitel, som innehåller »Antropologiska konsekvenser av gudsförhållandets ofrånkomlighet». Han vill här visa, att de många »antropologiska bestämningarna» hos K. på olika sätt återge människans ständiga situation inför Guds ansikte.

När människan blir medveten om sin ofrånkomliga relation till den Evige, betyder detta, att hon blir medveten dels om sig själv »i sin egen eviga giltighet» dels därom, att hon dittills byggt sitt liv på något förgängligt. Genom att medvetet bejaka detta dubbla, å ena sidan »förtvivlan» över det förgängliga och ånger över det förflutna, å andra sidan sin bestämmelse enligt Guds skaparvilja eller sitt sanna, absoluta jag »i dess eviga giltighet», ingår människan i den etiska livssfären med dess spänning och ständiga val mellan gott och ont. Man kan undandraga sig denna avgörelse men icke komma ifrån dess krav. Stannar man kvar i »det estetiska», yttrar sig den otillfredsställda »Anden» som en dov ångest. Spänningen mellan människans empiriska jag och hennes absoluta själv<sup>1</sup> enligt Guds individuellt bestämda skaparvilja kan också kallas motsatsen mellan det ändliga eller timliga och det oändliga; *i* det ändliga och timliga skall det oändliga d. v. s. Guds mening taga gestalt. Vidare kan det absoluta självet också kallas friheten, ty denna bejakar människan, när hon känner ansvar för sitt sanna jag, sitt absoluta själv. Syntesen mellan kropp och själ bäres av Anden, d. v. s. av människans ansvarsmedvetande inför sin bestämmelse och sin Gud. Mötet med den ständigt närvarande, ständigt samtidige Guden sker i »Ögonblicket», skärningspunkten mellan tid och evighet. Inkarnationen, Guds människolivande i Kristus, är själva urtypen för detta religionens ögonblick: »å ena sidan betyder det den tidpunkt, då Gud i Kristus ingår i historien, å andra sidan, innebär det pånyttfödelsens ögonblick i individens liv» (sid. 325), ty för tron är Kristus alltid samtidig.

Förf. har skarpt fattat i sikte det som för K. obestriddigt är huvud-

<sup>1</sup> »At have et Selv, at være et Selv, er den største, den uendelige Indrømmelse, der er gjort Mennesket, men tillige Evighedens Fordring paa ham» (citerat i en not sid. 109).

saken, och när han polemiserar mot andra forskare, är det mest för att hålla fjärran sådana synpunkter, som kunde skymma bort det väsentliga. Han diskuterar med åtskilliga forskare den rätta tolkningen av K., men diskuterar icke alls Kierkegaards kristendomstolkning med honom själv — och därtill är han ju strängt taget icke heller vetenskapligt skyldig. Hans uppgift är ju att få fram Kierkegaards »teologi», icke att kritiskt värdera den. Likväl bör nog en dogmatiker eller etiker icke så ängsligt undvika den frågan, i vad mån en viss »teologi», t. ex. Kierkegaards, är kristligt hållbar; han är ju dock ej blott historiker utan just systematiker, och hans *viktigaste* uppgift är då icke att redogöra för varjehandas utan att genom eget tänkande, under mottaglighet för impulser från olika håll, föra den kristna läran vidare mot den renhet och klarhet, som är dess mål. »Objektiviteten» behöver ej eller åtminstone ej alltid bli lidande på denna kristliga kritik. Det finns författare, som ge ifrån sig sina sista hemligheter endast till den som brottas med dem, och dit hör utan tvivel Søren Kierkegaard. I föreliggande avhandling skulle t. ex. framställningen av Kierkegaards frihetsbegrepp säkerligen ha blivit sakligt klarare genom en sådan kristlig kritik.

Lätt nog konstaterar författaren, att K. ofta och ivrigt betecknar friheten såsom religiöst innehållsbestämd. Såsom sådan är den dels människans absoluta själv i Guds skaparvilja, dels hennes relation till denna skaparvilja, även om denna ej är förverkligad i hennes liv (sid. 297). Härav sluter förf., att »friheten enligt K. icke utgör en förmåga i själslivet utan betecknar, att människan såsom ande d. v. s. såsom evigt ansvarig står i relation till Guds vilja . . .» (sid. 354). I så fall består människans »fria aktivitet» endast däri, att hon *vill* sin handling, icke däri, att hon *väljer* den. »Människan», heter det, »är fri såväl i tron som i synden. Regerar synden hennes liv, innebär detta, att hon som fri bejakar synden och binder sig ännu hårdare vid densamma. . . . Har tron vunnit herravälde hos människan, är hon återigen genom sin frihet personligt engagerad även i den» (s. 354 f.). *Så* fattad, behöver människans »fria» aktivitet icke »uppfattas som en prestation med avseende på frälsningen» (ibid). Den slutsatsen ligger nära, att enligt förf. människans fria val *måste* uppfattas som en dylik prestation och alltså icke kan hävdas utan synergism. Han tycker också, betecknande nog, att det *låter* synergistiskt, när K. så ofta »in-skräpper kravet på val, avgörelse och innerlighet och talar därom som en människans gärning» (s. 355). Men är *sådant* synergism, då äro profeterna, apostlarna och Jesus själv samt och synnerligen synergister, ty de förutsätta ständigt människans förmåga att avgöra sig och vädja till den i bevekande

ordalag. Och hur skulle en kristen förkunnelse vara möjlig, om icke predikanten kunde *på fullt allvar* tillropa sina åhörare: »I dag, om I fån höra Guds röst, så förhärden icke edra hjärtan!» Den definitiva förhärdselen är ett gränsfall, som väl kan tänkas men som ingen har rätt att förutsätta hos sin nästa. Och ifall maningen till omvändelse icke förutsätter, att den kan åtlydas, så är den icke allvarlig utan ett skamligt spegelfäkteri.

Hade förf. i detta sammanhang allvarligen övervägt, att den kristne varje ögonblick står i ett verkligt, ej blott skenbart, val mellan livets och dödens väg, skulle han nog bättre ha förstått vad K. menar med sitt påstående att »synergismen hör samman med kristendomen» (s. 351). K. utgår ifrån, att man icke kan tala om *synd* utan synergism, men därmed vill han enligt förf. endast »framhäva, att människan är aktiv och ansvarig i synden» d. v. s. det välkända faktum, att synden äger rum i och genom viljan. Och när K. talar om, att människan kan bli Guds medarbetare vill han (naturligtvis!) »ej ha sagt, att Gud gör en del, och att människan i egen kraft gör en annan del av det goda, utan han vill därigenom framhäva, att människan . . . genom personligt ställningstagande och avgörelse<sup>2</sup> blir tagen i Guds tjänst» (s. 353). Just så, men ifall talet om avgörelsens nödvändighet är allvar och inte skämt, betyder det *också*, att synden äger rum i ständiga avgörelser, som icke äro skenbara utan verkliga d. v. s. där olika möjligheter föreligga. Att detta är Kierkegaards mening, framhåller förf. på annat ställe (s. 144) alldeles förträffligt: »Synden vinner herravälde genom människans avgörelse, och om den fortsätter att regera henne, sker detta icke genom en enkel konsekvens utan genom ständigt förnyad avgörelse. Psykologiskt sett skapar visserligen varje ny avgörelse för synden ett tillstånd, som *försvårar möjligheten för individen att i nästa ögonblick avgöra sig mot synden.*<sup>2</sup> Man kan trots detta dock aldrig tala om en verklig syndens kontinuitet, ty oupphörligt avbrytes densamma av *det godas möjlighet.*»<sup>2</sup> Det sista uttrycket kan enligt sammanhanget endast betyda individens möjlighet i varje innevarande ögonblick att avgöra sig mot synden — en möjlighet, som väl kan *försvåras* (se ovan!) av tidigare syndafall men icke helt omintetgöras.

Detta vill förf. utan tvivel kalla synergism och, än mera, K. själv kallar det så, när han, som vi sett, talar om kristendomens synergistiska karaktär. Är då detta namn berättigat? Det beror helt och hållet på, om människan genom utövande av sin valfrihet skall anses ge ett självständigt bidrag till sin frälsning. Så får systematiken säkerligen icke resonera, om den skall

<sup>2</sup> Kurs. av rec.

behålla sin kristna karaktär. Dess hållbarhet prövas i förkunnelsen, och där duger endast ett klart framhållande av, att Gud ensam kan frälsa en människa men att han *icke* kan det mot hennes vilja. Vill man sedan, att även denna människans villighet skall anses såsom verkad av Gud, bör man, såsom Luther gjorde tydligt tillskriva detta den *fördolde* Guden, om vilkens rådslut varje teologiskt resonemang är uteslutet. Drar man in detta fördolda i den aktuella fromheten och den aktuella trosläran, såsom väl framför allt Calvin har gjort, skapar man där en determinism, som blir ödesdiger på många sätt.

Ja, detta var bara ett exempel instar omnium på, att en framställning av Kierkegaard icke behöver förlora på kristlig kritik — den kan tvärtom leda till att man förstår honom bättre. *Det väsenliga* i Søren Kierkegaards »teologi» har V. Lindström i varje fall både förstått och framställt på ett övertygande sätt.

HUGO ROSÉN.

BERTIL BLOCK: *Pontus Wikner. En studie i hans religionsfilosofiska och teologiska åskådning. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1943. VIII + 234 sid. Pris. kr. 6: —.*

»Pontus Wikner. En studie i hans religionsfilosofiska och teologiska åskådning», så har Bertil Block kallat sin skrift om Pontus Wikner. Undertiteln kan lätt misstolkas. Boken är mer än en studie i Wikners tänkande. Den är en ingående och allsidig redogörelse för Wikners teologiska och filosofiska åskådning i hela dess omfattning. Men Blocks skrift är också mindre än en studie. Förf. tar inte upp något speciellt problem eller problemkomplex till närmare analys och diskussion, utan stannar vid att, antydande den reala problematik Wikner var fången i, redogöra för hur Wikner betraktade Gud, människan och världen.

I en inledning ger förf. en kortfattad, biografiskt orienterad överblick över det filosofiska och teologiska läget i Sverige under 1800-talets senare hälft. Därjämte berör han i korthet Wikners liv och författarskap och ger en översikt över den litteratur som vuxit fram kring Wikner och hans verk. Framställningen av Wikners tänkande har förf. uppdelat i tre avdelningar. De behandla Wikners spekulation under 1860-, 1870- och 1880-talen. Förf. finner att dessa tre decennier, vilka omfatta Wikners produktiva tid, representera tre relativt åtskilda och olika orienterade stadier av Wikners tänkande. Till grund för framställningen ligga Wikners vetenskapliga arbeten. Hittills okänt eller outnyttjat material har därvid

kommit till användning. Särskilt må nämnas otryckta föreläsningsserier från Wikners såväl Uppsala- som Christiania-tid. Förf. har också tagit hänsyn till Wikners predikningar — där han även funnit nytt material — och till Wikners rika brevväxling. Wikners skönlitterära produktion har blivit mindre beaktad, ehuru den dock förefaller kunna ha lämnat goda illustrationer till Wikners tänkande och förf:s framställning. Nämnas må även att förf:s framställningssätt är enkelt och lättillgängligt. Det bör — ehuru ämnet är systematisk teologi och filosofi — inte avskräcka någon från att påbörja och avsluta studiet av den föreliggande värdefulla och viktiga Wikner-framställningen.

Wikners tankar kretsar kring gudsförhållandet, och Wikner betraktar det både filosofiskt och teologiskt. Han betraktar det filosofiskt såtillvida som han inte nöjer sig med att påstå förhållandet mellan Gud och människa, utan i förhållandet eller relationen ser ett problem som måste analyseras och bestämmas. Relationen förutsätter, synes det, minst två led mellan vilka relationen är relation: hur skola leden bestämmas med avseende på relationen; är relationen bestämd av leden och äro omvänt relationsleden bestämda av relationen, så att leden under abstraktion från relationen förändras; förutsätter relationen mellan leden något i leden gemensamt, ett fundamentum relationis, förutsätter allmänt den i inbördes relation stående mångfalden överhuvud en grundläggande enhet, och hur förhåller denna sig i så fall till mångfalden; äro leden i relationen av varandra så beroende, att om det ena ledet är tidligt bestämt, även det andra måste vara det — dylika frågor ställer sig Wikner då han betraktar gudsförhållandet. Men han betraktar gudsförhållandet även teologiskt. I omedelbart samband med hans abstrakta relationsteoretiska överväganden och i dessa gör sig den mer konkreta, teologiska synpunkten ständigt gällande, att det rör sig om förhållandet mellan Gud, den allsmäktige, Kristus, försonaren, och den enskilda människan, skapad till Guds beläte men fallen i synd, behövande och sökande sin frälsning. De två synpunkterna, den abstrakt filosofiska och den konkret religiöst teologiska, äro lika viktiga i Wikners tänkande, och de skänka det en bredd som för Wikner såtillvida är säregen som han i bägge avseenden, i filosofisk abstraktion och i teologiskt-religiös konkretion, går mycket långt, så långt att sambandet mellan de två sidorna stundom synes alldeles brista. Det är en stor förtjänst i Blocks avhandling att de två synpunkterna båda komma till sin rätt. Bägge ha betydelse för uppdelningen av Wikners åskådning i tre stadier. Under 60-talet är Wikner böjd att fatta relation som identitet, och samtidigt tenderar frälsningsmedvetandet för honom att bli ett män-

niskans enhetsmedvetande med Gud. Vad 70-talet beträffar finner förf. att Wikners tänkande då har en dualistisk prägel, såtillvida som Wikner är benägen att tala om två människans skilda sidor, den tidligt bestämda människan och människans eviga väsen eller människan såsom gudsbeläte. Förhållandet mellan Gud och människa är nu icke mera identitet, utan människan står i ett verkligt förhållande till Gud, om hon ock såsom gudsbeläte omedelbart har del i Gud. Mot den nära till hands liggande möjligheten att människan på detta vis likväl blir fattad som gudomlig liksom i 60-talets panteistiska spekulation står hos Wikner tanken på människans synd och jämväl tanken på Kristus som frälsaren. Under 80-talet karakteriseras Wikners åskådning av att tanken på människans eviga väsen skjutes helt i bakgrunden; gudsförhållandet betraktas närmast som ett ömsesidigt förhållande mellan tidligt bestämda led, Gud och människa, bestämda av Wikner som den absoluta, universella kraften och den individuellt bestämda kraften.

De antydda stadierna i Wikners åskådning klarläggas i detalj av förf., sambandet och skillnaden mellan dem utredes och det hela belägges med ständiga hänvisningar till Wikners produktion. Så vecklar förf. ut hela Wikners åskådning liksom inifrån Wikners eget tänkande och ger en framställning därav som i bredd och fyllighet överträffar vad som hittills skrivits om Wikners teologiska och filosofiska spekulation. Sin skrift avslutar förf. med en blick på senare tiders svenska tänkande och Wikners förhållande till detta.

Förf. har i det föreliggande arbetet inskränkt sig till att redogöra för Wikners åskådning. Han har avstått från att sätta in Wikner och hans åskådning i historiskt och systematiskt sammanhang. I utvecklingen av Wikners tankegångar framträda dock bestämda historiska och systematiska synpunkter. Wikner betraktas framför allt i förhållande till Boström, och förf. finner genomgående två i viss mån varandra motsatta tendenser i Wikners tänkande, vilka han allmänt karakteriserar som ett spekulativt orienterat tankemotiv och en biblisk tankegång; därjämte finner han personlighetstanken vara väsentlig för Wikner. Förf. ansluter sig härvidlag till tidigare Wikner-forskning. I den mycket allmänt karakteriserande form förf. anför dem äro också dessa synpunkter på Wikner befogade. Dock te de sig något ensidiga, och just genom sin allmänna form kunna de bli missvisande. Wikners åskådning i förf:s egen framställning synes emellertid i viss mån korrigeras ensidigheterna i betraktelsesättet och därjämte öppna möjligheter till en historisk och systematisk precisering av Wikners åskådning.



Bakom Wikner höjer sig Boströms dominerande gestalt; med rätta ger förf. en översikt av några boströmska grundtankar såsom bakgrund för Wikner. Wikners förhållande till Boström är emellertid egenartat. Wikner tillhör å ena sidan Boströms lärjungar och är en av de främsta bland dem. Han fångades av den boströmska personlighetsfilosofien, och denna synes aldrig ha släppt sitt grepp om honom. Det personligas eller individuellas egenart, självständighet och värde förenat med dess underordning såsom det begränsade och ändliga under det absoluta och oändliga är en grundläggande uppfattning som Wikner finner och ansluter sig till vid sitt möte med Boström och som han sedan aldrig överger. Å andra sidan står Wikner både oförstående och kritisk gentemot Boström. Redan från första början visar sig Wikner inte som någon äkta boströman, och mot slutet — under 80-talet — vänder han sig med skarpt avvisande kritik mot boströmianismen, dock utan att komma till någon definitiv uppgörelse med den. Wikner rör sig ständigt och i hela sitt tänkande i det boströmska systemet, men är dock inte hemma däri. Boströmianismen hos Wikner bryter sig med andra synpunkter och tankegångar, lika väsentliga för Wikner som de boströmska. Jämte Boström höja sig två lika dominerande gestalter, Schartau och Rosenius, bakom Wikner. Det är känt och väl belagt att schartauanism och rosenianism hade stor betydelse för Wikner allt ifrån hans barndom och ungdom intill hans sista dagar. Block nämner dem även, dock utan att ägna dem så stor uppmärksamhet som boströmianismen. De synas emellertid ligga bakom vad Block kallar »den bibliska tankegången» hos Wikner, vilken tankegång däri genom förefaller kunna bli historiskt förankrad och systematiskt preciserad. Schartauanism och nyevangelism synas i minst lika hög grad som boströmianism präglade Wikner och hans åskådning. Med Schartau och Rosenius delar Wikner den religiösa koncentrationen, det allt uppslukande intresset kring det privata gudsförhållandet, som skiljer sig från boströmianernas karakteristiska positiva kultur- och samhällsintresse. Med Schartau har Wikner helighetskravet, syndkänslans betoning och hävdandet av distansen mellan Gud och människa gemensamt. Men Wikner skiljer sig från både Boström och Schartau och kommer Rosenius mycket nära i sin kristocentriska orientering, i tanken på Kristus som den älskade »bäste vännen». Suckan och salighet, synd och rättfärdighet, förkrosselse och seger ligga för Wikner nästan lika nära varandra som för Rosenius, så nära att de synas lätt kunna flyta alldeles ihop; och liksom Rosenius står Wikner, i all sin förkunnare- och predikoiver, främmande för kyrkan och kyrkans ämbete.

Boström, Rosenius och Schartau äro tre andliga förgrundsgestalter, behärskande svenskt 1800-tal. I självständig kraft och i yttre inflytande torde ingen kunna jämföras med dem. Boström med sin dominerande gudstanke, Rosenius med sin kristusfromhet, Schartau med sin syn på kyrkan, läran och nådens ordning — på ett egendomligt vis framstå de tre såsom representanter för den kristna trons tre artiklar. Wikner, spåhare, mer vacklande och mer ofullgånge än de, har mottagit djupa inflytelser från dem alla. Består Wikners betydelse däri, att han blev skärningspunkten för de tre riktningarna? Förklaras hans i samtiden mycket uppmärksammade ställning därav? Förklaras hans ringa inflytande — någon wiknerism har aldrig funnits — av att han endast var detta och aldrig gjorde någon originell insats? Förklaras senare tiders intresse för Wikner av att kristen livssyn, såsom den är formulerad i trons artiklar, med en ovanlig bredd och allsidighet kommer till uttryck i Wikners åskådning.

Frågorna må lämnas öppna. De kunna inte besvaras annat än genom ingående historiska och systematiska undersökningar. Men spörsmålen växa fram ur Blocks arbete om Wikner, och denna skrift är även en given utgångspunkt för kommande försök att besvara dem.

SVEN EDVARD RODHE.

TORSTEN WANNGÅRD: *Lärjungen och världen. En studie till Lukas' Bergspredikan, 6: 20—49. Akademisk avhandling (Nyttestamentliga avhandlingar, utg. av A. Fridrichsen. 2.) VIII + 139 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Uppsala) 1943. Pris kr. 3:—.*

Bergspredikan hos Lukas har förut knappast någonsin blivit föremål för en specialundersökning, underligt nog. Man har haft uppmärksamheten riktad antingen på Matteusevangeliets bergspredikan eller på förhållandet mellan Matt:s och Luk:s versioner, men man har icke brytt sig om att undersöka det specifikt lukanska i bergspredikan hos Lukas. Det är därför tydligt, att den av komminister T. Wanngård (Ingarö) nyligen i Uppsala framlagda doktorsavhandlingen bidrager till att fylla en betänklig lucka i den synoptiska evangelieforskningen, ty ett huvudintresse i förf:s undersökning är just att finna det för Luk. karakteristiska i gestaltningen av Jesu bergspredikan.

Det är onödigt att presentera ett utförligt referat av denna bok, som är så lättillgänglig både ur intellektuell och ekonomisk synpunkt. Endast

vissa grunddrag må framhållas. Förf. ansluter sig utan tvekan till de forskare, som förneka det berättigade i tvåkällhypotesen och som därvid, i stället för att räkna med »Q», uppfatta Matt. som källa för Luk., ifall dessa evangelier såsom i fråga om Bergspredikan uppvisa gemensamt stoff, som Mark. saknar. Den bergspredikan Lukas alltså funnit hos Matteus har han givit en egenartad prägel. Antitesen *πτωχοί—πλούσιοι* (6: 20, 24) t. ex. är karakteristisk för Lukas' tänkesätt. En genomgående motsättning till allt världsligt är nämligen förhärskande. Lärjungaskapet kräver en sträng försakelse, och frälsning från synden innebär en radikal brytning med denna världen (jämför bokens titel). Nu är att märka, att undervisningen bör uppfattas såsom egentligen riktad till kyrkan och dess medlemmar, ty apostlarna och den större lärjungaskaran med folkhopen i periferien skola representera kyrkan, organiserad omkring Herren och apostlarna samt inbäddad bland missionsfältets stora människoskaror; och det prov på Jesu etiska undervisning, som Luk. i likhet med Matt. ville giva genom sin bergspredikan, har på ett belysande sätt anförts omedelbart efter meddelandet om apostolatets inrättning. Vi få i själva verket lära känna kyrkans och det kristna livets grundläggande krav, när åhörarna här uppmanas att älska sina ovänner och annat liknande, d. v. s. att utföra sådant, som måste betyda en skarp motsättning till världen och det naturligt mänskliga. Kyrkans uppgörelse med det världsliga går igenom Luk:s bergspredikan. T. o. m. veropen sammanhännga med förhållanden inom kyrkan, varvid exempelvis uttrycket *οἱ πλούσιοι* avser den typ av människor, som ha sitt hjärta i denna världen. Den fundamentala skillnaden mellan kyrkan och världen har överhuvud bestämt Lukas' förfarande, när han utvalde sitt stoff från Matt. och härvid även skärpte vissa formuleringar. Uppmärksamheten är icke inriktad vare sig på den omgivande folkmassan, så att missionstanken skulle spela en särskild roll, eller på motsättningen till den fariseiska lagtolkingen, såsom i Matt. Detta måste sammanhännga därmed, att Lukaskyrkan lever i en mer främmande miljö. När bergspredikan talar om *ἀγάπη*, är det emellertid, trots begränsningen till ett inomkyrkligt perspektiv, icke fråga om den kristna broderskärleken utan om kärlek och praktiskt visad barmhärtighet mot ovänner, men detta motsvarar ju också Lukas' uppfattning om kyrkans ställning i förhållande till världen: kyrkan står mitt i världen men är icke av denna världen. Kärleksbudet, som står i organisk förbindelse med saligprisningarna och utgör det förnämsta motivet i bergspredikans undervisning, förutsätter nämligen ett övervinnande av det mänskliga. Om här faktiskt en väsentligen negativ asketik är framträdande, kompletteras

detta dock på ett positivt sätt i den följande uppmaningen till barmhärtighet. Med kärleken och barmhärtigheten äro de två huvudmomenten av Jesu undervisning i Lukas' bergspredikan nämnda (v. 27—35; 36—42). Det övriga omfattar orden om förhållandet mellan personlighetskärna och yttre beteende (43—46) samt inledningen: saligprisningarna och veropen, och slutorden: bilden av de två husbyggarna. Utifrån denna motivindelning meddelar förf. också en detaljerad tolkning av de olika uttrycken i texten. Dessutom må nämnas, att boken innehåller dels en allmän litteraturoversikt och dels en synnerligen grundlig bibliografi över modern litteratur till Bergspredikan, varvid dock framställningar med utgångspunkt från Matt. naturligtvis kommit att helt dominera.<sup>1</sup>

Om man skall bedöma denna avhandling från akademisk synpunkt, blir det väl lätt att anmärka på mångt och mycket, som från andra synpunkter är en prisvärd fördel. I avsikt att göra boken så läslig som möjligt har förf. nämligen reducerat den lärda apparat och de detaljerade utredningar, som man är van att finna i akademiska lärdomsprov, i ganska hög grad. Framställningen har därför, i synnerhet i den textinterpreterande delen, fått en övervägande tetisk form, vilket innebär en djärvhet, som annars blott erkända vetenskapliga författare bruka få praktisera utan att röna motsägelse. Emellertid måste Wanngårds bok betraktas som en värdefull gåva till den stora krets av teologiskt intresserade i vårt land, som gärna vill läsa exegetik men icke har tillfälle att följa den exklusiva facklitteraturen på utländska språk, just därför att hos Wanngård den vetenskapliga argumenteringen blivit så pass inskränkt, att boken fått en mycket lättläst karaktär. Den ansluter sig gott till föregångaren i samma serie, J. Wellhagen: *Anden och riket* (1941), varmed den också i innehållsavseende har mycket gemensamt.

<sup>1</sup> Man saknar här Stojan Dimitroff: *Der Sinn der Forderungen Jesu in der Bergpredigt*. Diss. (Bern). Sofia 1938. 176 sid.

# D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

## ÖM DEN ORTODOXA TEOLOGIENS SKRIFTSYN

AV TEOL. DOKTOR KJELL BARNEKOW, MALMÖ

Professor Fridrichsen har i senaste numret av denna tidskrift publicerat några randanmärkningar till min artikel »Den Heliga Skrift såsom grunden för vår kristna tro». Ämnets vikt och nödvändigheten av att denna fråga blir så allsidigt belyst som möjligt tvinga mig att ytterligare precisera min ståndpunkt.

Professor F. misstager sig då han tror, att övertygelsen om att Bibelns berättelser återgiva ett historiskt skeende är grundprincipen i den ortodoxa teologiens skriftsyn. Tvärtom förhåller det sig så, att all ortodox teologi i Skriften först och främst ser ett kyrkans nådemedel, ett instrument varigenom Kristus i denna tid talar till oss lika tydligt, som han en gång i tiden talade till sina första lärjungar. Eller m. a. o. man tror icke att Skriften är Guds Ord därför att den giver exakt kunskap om ett historiskt förlopp. Men om man genom den Helige Andes vittnesbörd blivit övertygad om att Skriften är Guds Ord, så är det också självfallet att man tror att det Gud i sitt Ord säger är sant och att allting också verkligen i historien har skett aldeles så som det har blivit oss sagt. Det för oss viktigaste är, att vi förstå vad Gud genom Skriften nu vill säga oss. Därför skall också Skriften alltid brukas i frälsningsavsikt; eljest brukas den illegitimt. Däremot är det icke för den ortodoxa teologien ett primärt intresse att ängsligt och in i minsta detalj söka rekonstruera det historiska förloppet. Ännu mindre är det förenligt med god ortodoxi att försöka bevisa den högsta princip på vilken man bygger hela sin åskådning! Den Heliga Skrift är *autopistos*, den har sin trovärdighet i och genom sig själv. I och med att människan blir medveten om att Gud talar genom Bibelns ord, får detta Ord gudomlig, absolut trovärdighet och auktoritet. Försöker man bevisa Skriftens auktoritet, så betyder detta att man icke längre tror Gud på hans ord. Den som söker bevisa att den inspirerade bibeltexten är Guds Ord vädjar i själva verket till en föregivet högre princip

för att stödja sin skriftsyn. Men en sådan princip existerar icke för den ortodoxa teologien.

Professor F. erkänner, att enligt den äldre ortodoxien Bibeln är inspirerad quoad verbum et litteram. Denna Skriftens theopneusia är enligt ortodox teologi dess *forma*, d. v. s. just det som skiljer den till sin art från allt annat skapat. Det är detta sakförhållande och ingenting annat, som i min artikel uttryckes med satsen: »Den Heliga Skrift har tillkommit genom ett under, genom en ny skapelseakt av den gudomliga allmakten, varigenom någonting *till sin art* helt och hållet nytt infördes i världsförloppet.» När den Heliga Skrift på detta sätt betecknas som en ny skapelse, så måste man komma i håg, att den icke giver någonting nytt utöver det som fanns i Kristus under hans liv här på jorden. Guds Ord är primärt Kristus själv, vilken en gång såsom människa levde, dog och uppstod här i tiden. Skriftens betydelse ligger däri att den är ett av de instrument varigenom Kristus blir närvarande i vår tid. Den Kristus, som talar till oss i Ordet, är densamme, som en gång vandrade på Palestinas vägar, de ord, som han i dag talar till oss, äro desamma, som en gång för snart två årtusenden sedan ljödo från hans läppar.

När professor F. finner en så stor skillnad mellan mig och den ortodoxa teologien är han enligt min mening offer för en illusion. Däremot har han mycket klart visat på den avgörande skiljelinjen mellan min och all annan ortodoxi å ena sidan och sin egen och all annan nyprotestantisk teologi å den andra. »Inga vackra ord om intellektets gudagåva och om den Helige Andes upplysning» skriver F. »kunna beslöja det faktum att vad B. fordrar i verkligheten är ett sacrificium intellectus». Detta sacrificium är det tydligen som professor F. vägrar att göra. Och därmed synes han ställa sig på en principiellt rationalistisk ståndpunkt och hävda sitt eget förnuft som högsta principen i sin teologi. Intellektet *kan* dock misstaga sig, sinnenas vittnesbörd *kunna* bedraga. Men Gud kan icke misstaga sig, och Hans Ord kan icke bedraga. Om därför vårt förnuft skulle komma till slutsatser, som strida emot uppenbarelsens ord, så beror detta på att vi i vår argumentering begått ett omedvetet misstag eller därpå att vi på ett felaktigt sätt observerat fakta eller också på att vi misstolka verkligheten, emedan vi i själva verket endast känna en mycket liten del av denna. Emedan den Gud, som talar i Skriften, är densamme, som skapat himmel och jord, tillkommer det människan att inför Hans uppenbarade Ord giva Gud den ära som tillkommer honom som Gud och böja sig för Hans Ord.

I sista delen av sin insändare antyder professor F. i motsättning till

den ortodoxa teologien sin egen principiella inställning till Skriften och sin egen vetenskapliga metod. Det vore av stort värde, om en mera ingående diskussion kunde komma igång på denna punkt. Därigenom skulle de olika åskådningarna få tillfälle att precisera sin ståndpunkt och motsättningarna skulle klarna. Nu förefaller F:s metodologiska skiss vara alltför kortfattad för att giva någon förklaring av vad det är han egentligen vill. F. hävdar att den moderna exegetiken uppgivit försöket att finna den historiske Jesus *bakom* evangelierna och i stället söker honom *i* dessa. Med ledning av F:s övriga uttalanden i denna fråga särskilt företalet till hans gradualavhandling tolkar jag detta uttalande så att forskningsuppgiften för honom ter sig som en religionshistorisk undersökning av den urkristna församlingens tro, sådan som denna kommer till uttryck i församlingens heliga skrifter. Den äldre liberalismen inriktade sig utslutande på en historisk kritik av evangelietraditionen; den ställde inför varje berättelse i evangelierna frågan: »Har detta verkligen hänt? Har detta ord verkligen blivit sagt av Jesus?» Den nyare exegetiken skulle däremot skjuta sanningsspörsmålet helt och hållet i bakgrunden och endast fråga: »Vad trodde den urkristna församlingen härom? Vad betydde t. ex. Jesu undergärningar för de kristna, som använde Nya Testamentet som helig skrift?» Om nu F. systematiskt endast ville ägna sig åt denna forskningsuppgift så måste han avvisa alla frågor om ett Jesusords autenticitet såsom något ovidkommande. Intresset ligger ju endast och allenast vid att söka rekonstruera den urkristna församlingens tro. Och denna församling *trodde* nu en gång faktiskt att Gamla Testamentet var en helig andeingiven text genom vilken Gud själv talade, att Jesus var avlad av den Helige Ande och född av jungfru Maria, att han var suverän herre över naturen så att han kunde gå på vattnet och uppväcka döda och att han kroppsligen uppstod från de döda på tredje dagen. Denne Jesus är den ende som urkristendomens heliga skrifter känner. Men nu visar det sig att F. icke nöjer sig med denna uppgift. Tvärsigenom den urkristna församlingens ofta förvirrade tradition ser han Jesu karaktär stråla med outplånlig glans, som ingen kritik förmår utsläcka (Le Problème du Miracle s. 12 ff.). Det finnes en stomme av Jesusord i traditionen, vilka man kan våga antaga vara autentiska, och den bild dessa ger av Jesus är det kriterium, varmed man kan avgöra om ett lager av evangelietraditionen är yngre eller äldre. (Våra Evangeliers historiska värde s. 9 ff. Johannesevangeliet s. 55 ff.) Därigenom anser sig F. istånd att skriva små populära Jesusbiografier. (Se framför allt Svensk Uppslagsbok och Nordisk Familjebok 3:e upplagan, art. Jesus Kristus.) Men vad är detta

annat än att återvända till den liberala teologiens sökande efter den historiske Jesus eller att som jag uttryckte saken i min artikel »med användande av historisk-kritisk analys av de tillbuds stående källskrifterna och den därbakom skymtande muntliga traditionen och med hjälp av jämförande kultur- och religionshistoriska forskningar söka nå fram till en någotsånär riktig kunskap om det som en gång skett»?

Professor F. synes likväl i viss mån skilja sig från den liberala teologiens uppfattning. Detta kommer till uttryck i de dunkla ord, där F. förklarar att den nytestamentlige exegeten icke vill tränga bakom evangelernas bild av Jesus. Om han gjorde detta skulle han nämligen lämna *trons grund*. Må det vara tillåtet att rikta denna öppna fråga till professor F.: Vad menas i detta sammanhang med trons grund? Jag antar att F. därmed menar den genom traditionen framstrålande bilden av Jesu karaktär och urförsamlingens upplevelse av Jesu uppståndelse. Endast detta kan förklara F:s uttalande, att tron kan grundas på Långfredagens faktum och påskmorgonens evangelium. Eller m. a. o. tron skall grundas på urförsamlingens upplevelse av den uppståndne. Men samtidigt känner F. ett behov av att förankra urförsamlingens tro i den historiska verkligheten. Den som urförsamlingen trodde vara uppstånden är icke en mytologisk gestalt utan en historisk person, om vilken vi kunna hava en någotsånär säker historisk kunskap.

Professor F. söker kombinera sin principiellt rationalistiska exegetiska metod, enligt vilken hans eget förnuft är exegetikens högsta princip, med den kristna kyrkans tro. Hur denna märkliga kombination skall tänkas är icke närmare utrett i F:s randanmärkingar. F. skiljer sig genom denna egendomliga metodiska kombination såväl från den äldre liberalismen som från den ortodoxa teologien. Det vore nu angeläget, att professor F. närmare utvecklade sin egen uppfattning. Först i så fall kan en diskussion mellan honom och den ortodoxa åskådning, som jag representerar, bliva fruktbarande.

---

Professor Fridrichsens svar på ovanstående inlägg torde komma att inflyta i nästa häfte av denna tidskrift.

*Red.*