

(Försvaret för den kristna kultursyntesen 9)

Herdabrevens vittnesbörd

De från 1932–1940 nyvalda biskoparnas positioneringar i sina herdabrev ställda dels mot några texter av P A Hansson, dels mot makarna Myrdal i deras *Kris i befolkningsfrågan*. En studie i kristendomsförsvar.

Förord

Utgångspunkter och syfte

Min förståelsehorisont

A Den politiska utmaningen

1 Kristen samlevnadspraxis utmanad och hotad

2 Per Albin Hanssons folkhem

3 Kris i befolkningsfrågan.

3:1 Inledning

3:2 Övergripande om "Kris i befolkningsfrågan" och konkret om reformförslagen

3:3 Vad Myrdals trodde sig veta

3:4 De klarlagda mekanismerna bakom samhällsförändring

3:5 Prövning av rationaliteten

3:6 Bedömning av den sekulariserade rationaliteten

4 Socialdemokratin sedd som ideologi, vision och moral

5 Människan har satt sig i Guds ställe. Varning för följderna

5:1 Människan hade gjort sig till tillvarons herre

5:2 Demokrati utan Gud intet värd

5:3 Demokrati men inte humanitär demokrati

5:4 Den avkristnade kulturen

- 5:5** Sekulariseringen som processen bort från kristen gudstro
- 5:6** Gud ifrågasatt även av biskoparna
- 5:7** Alternativen gudstro eller materialism
- 5:8** Skillnaden mellan gott och ont har relativiserats
- 5:9** Hem, familj, äktenskap och det moraliska förfallet
- 5:10** Motreaktioner mot otro, andligt kaos och omoral
- 5:11** Den svenska sociallagstiftningen påverkad av kristna värderingar
- 5:12** Tendenser till förbättring
- 5:13** Biskoparnas missbedömning

6 Inför de nazistiska och kommunistiska hoten

- 6:1** Den totalitära kulturen
- 6:2** Ett krig av apokalyptiska dimensioner hotar på grund av att Gud ersatts av egoismen
- 6:3** Kommunism respektive nazism kontra kristendomen
- 6:4** Cullberg om kyrkans hållning till diktaturerna
- 6:5** Guds detronisering orsaken

7 Kristendomen som grundval för samhälle och kultur

- 7:1** Biskoparna och Myrdals
- 7:2** Kristendomen överlägsen som grundval för ett rättfärdigt samhälle
- 7:3** Den kristna kulturen. Väsen, värde och aktuellt läge
- 7:4** Biskoparnas proklamationer

8 Det kristna samhällets förutsättningar

- 8:1** Prästhemmet
- 8:2** Det kristna samhället förutsätter ett samhällsliv med riktlinjer hämtade från evangeliet
- 8:3** Statskyrkosystemet en av biskoparna gillad förutsättning för kultursyntesen
- 8:4** Kristendomsundervisningen, en nyckel i relationen kyrka – samhälle
- 8:5** Stöd utifrån en nödvändighet
- 8:6** Det kristna samhället och makarna Myrdals seger

B Den teologiska utmaningen

Summering och redovisning av fortsättningen

9 Kris för tron

- 9:1** Kris för tron men biskoparna ser tydlig nyansats i kyrkan
- 9:2** Kyrka och samhälle åter samverkande men biskoparna självkritiska
- 9:3** Den försvagade själavården
- 9:4** Främlingskap för bibeln

9:5 Spänningar i trosfrågor

10 *Kristendomens väsende* och biskoparna om den liberala teologin

10:1 Inledning

10:2 Kristendomens väsende

10:2:1 Jesus som Guds förmedlare

10:2:2 Pålagringarna i evangelierna och hos Paulus

10:2:3 Jesu förkunnelse och liv = evangelium

10:2:4 Människans livsval. Ett liv med eller utan Gud

10:2:5 Själens möte med Gud

10:2:6 När friheten förvandlas till lag

10:2:7 Sedligheten leder till samhällsansvar

10:3 Kristendomens väsen som mall

10:3:1 Skal och kärna

10:3:2 Den apostoliska tidsåldern

10:3:3 Paulus

10:3:4 Omkring 200-talet. Katolsk dogm- och lagkyrka

10:3:5 Den grekiska kyrkan

10:3:6 Den romerska kyrkan

10:3:7 Protestantismen

10:4 Vad biskoparna ansåg om den liberala teologin

11 Biskoparnas tolkningsnycklar och liberalteologins

11:1 Den apologetiska bakgrunden

11:2 Luthers tolkningsnyckel också biskoparnas

11:3 ”Den rena linjens teologi”

11:4 Anknytningen till liberalteologin och avståndstagandet

12 När tron på själens odödlighet vacklade

12:1 Idealismens bankrutt

12:2 Helt kunde biskoparna inte undvara idealismens tro på människans inneboende andlighet

12:3 Omvändelse, personlig trostillägnelse

12:4 Objektivt och subjektivt

12:5 Odödlighetstrons försvinnande försvårande

13 Biskoparna och sanningen

13:1 Kristendomen ryggar inte för sanningens krav

13:2 Den historiska sanningen

13:3 Det personliga sanningskravet

13:4 Sanning fogas till mening och sammanhang

14 För att bibel och dogm skall bli brukbara

14:1 Inledning

14:2 Skriften är Guds ord och skall samtidigt bli det

14:3 Dogmen både absolut och närmevärde

14:4 Den svåra uppgiften

15 Trons förunderliga öga

15:1 Inledning

15:2 Bohlin's trostolkning

15:3 Vad trons öga hos Bohlin såg

15:4 Andra biskopars vittnesbörd

15:5 Trons förunderliga öga både tillgång och hinder

16 Kyrkosynen

16:1 Inledning

16:2 Idealiseringen av Billings folkkyrkosyn

16:3 Auléns kyrkosyn

16:4 Brilioths kyrkosyn

16:5 Något om Stadeners ideal

16:6 Bohlin's öppna kyrkosyn

16:7 Kyrkosynen otillräcklig

17 Kyrklig förnyelse

17:1 Dopet inget aktuellt debattämne

17:2 Biskoparna och nattvardsförnyelsen

17:3 Den liturgiska förnyelsen befrämjad och ifrågasatt

17:4 De religiösa personligheterna

17:5 Kristen gemenskap

17:6 Väckelsen som kraft

17:7 Det frivilliga kyrkliga arbetet

17:8 Förnyelse utan möjlighet att förhindra kyrkans marginalisering

Avslutning

Herdabrevens försvar av kristen tro

Förord

År 1998 tog jag del av Nils Kristensons postumt utgivna avhandling *Rädda familjen. Kristen opinionsbildning i befolkningspolitiska och sexualitetiska frågor under 1930-talet* (1997). Boken fascinerade mig inte enbart därför att jag tillhört samma forskarseminarium under ledning av Sven Göransson som Nils. Den imponerade framför allt på grund av det gedigna materialunderlaget och de entydiga resultaten. Nils visar att en samlad svensk kristenhet under 1930-talet stod upp för en traditionell av kristendom påverkad syn på hem, familj, sexualitet och skola. Utmanarna var inte enbart kulturradikaler av olika schatteringar. Även socialdemokraterna Alva och Gunnar Myrdal påverkade i hög grad utvecklingen genom sin uppmärksammade bok *Kris i befolkningsfrågan*. Debatterna kring denna bok ägnas stort utrymme i Kristensons avhandling.

Vad som slog mig vid läsningen var att Nils Kristenson drog nytta av de under 1930-talet utgivna herdabreven. Det betyder att han i sin framställning integrerade de nyutnämnda biskoparnas i bokform utgivna hälsningar till stift, präster och allmänhet. Herdabreven innehåller lättfattliga samhällsanalyser, övergripande bedömningar av det kyrkliga läget liksom programförklaringar.

Jag beslöt mig snart för att göra en ”hängstudie”, där jag tog tillvara Nils Kristensons resultat men utvidgade och fördjupade analysen av herdabreven. Bakgrundsmaterialet kom också för mig att bli makarna Myrdal och deras *Kris i befolkningsfrågan* men även ett antal tal hållna av Per Albin Hansson.

Jag lärde känna ett antal biskopar som mitt under trettioalets samhällsomvandling fortfarande var förankrade i det gamla bondesamhället. De stod upp till försvar för en traditionell och statisk syn på hem, familj, äktenskap och skola, kort sagt det kristna samhället. Däremot var deras motpoler, makarna Myrdal och P A Hansson, företrädare för en förändrad samhällsordning som förutsatte nya samlevnadsmönster och etiskt/moraliskt nytänkande. Enligt makarna Myrdal gjorde industrialisering och inflyttning till städer och tätorter dessa förändringar nödvändiga. Särskilt intressant var det att observera att traditionell kristendom hos såväl Per Albin Hansson som makarna Myrdals ersatts av ideologi och att ideologi och traditionell kristendom hade många beröringspunkter.

Så långt kan mitt arbete betraktas som en ”hängstudie”. Detta gäller däremot inte när jag fördjupar mig i biskoparnas syn på kyrka och församling. Här är jag självständig. Jag märkte snart att biskoparna hade sin udd riktad mot den liberala teologi som de ansåg övervunnen. Av den anledningen fick just den liberala teologin bilda motpol i denna del av min studie. Jag kom fram till att det visserligen är sant att biskoparnas teologiska hållning hade andra förtecken än liberalteologernas. Men på förvånansvärt många punkter måste ändå sambandet betonas. Jag fann att en ensidigt beskriven liberalteologi bildade ett slags mörk och avskräckande kuliss bakom biskoparnas teologiska och kyrkliga ställningstaganden. Samtidigt tolkar jag Billings folkkyrkosyn, som biskoparna i gemen prisade om än inte alltid följde, som ett försök från kyrkans sida att behålla inflytande i ett samhälle som sedan länge höll på att sekulariseras.

Denna bok är en delstudie och gör inte anspråk på att utgöra något slags sista ord. Min förhoppning är att mina synpunkter beaktas i mera övergripande undersökningar av trettioalets kyrka i dess relation till sin omgivning.

Örebro i november 2012
Björn Svärd

Utgångspunkter och syfte

Trettioalets biskopar och deras herdabrev

För den som är intresserad av Svenska kyrkans utveckling ger det lön för mödan att rikta sitt intresse på studiet av kyrkans utveckling under 1930-talet. Sekulariseringsprocessen hade då nått en relativ mognad. Många av de tänkesätt som var levande då är fortfarande aktuella, konkurrensen om själarna från alternativa livshållningar likaså. Samtidigt bryts utvecklingen på trettioalet tillfälligt av hoten utifrån. Detta ger möjligheter att närmare studera hur Svenska kyrkan ställer sig till de antidemokratiska rörelserna i tiden, kommunism och nazism.

Ämnet är stort och för att få en helhetsbild förutsätts delstudier. I en sådan delstudie har jag här granskat utvecklingen utifrån de under 1930-talet fram till och med 1940 nyvalda biskoparnas herdabrev. Jag har gett min studie namnet *Herdabrevens vittnesbörd* med underrubriken *De från 1932–1940 nyvalda biskoparnas positioneringar i sina herdabrev ställda mot dels några texter av P A Hansson, dels mot makarna Myrdal i deras Kris i befolkningsfrågan. En studie i kristendomsförsvar*

De herdabrev som avses är de skrifter som de under trettioalet nyutnämnda biskoparna gav ut i samband med tillträdet. I dessa presenterade de sin syn på kyrka och samhälle liksom sin hållning till det stift i vilket de var satta att verka. Formen är kyrkligt-teologiska avhandlingar i småboksformat. Herdabreven är populärt hållna och i första hand riktade till präster och lekmän i det egna stiftet. Att herdabreven även riktade sig till lekmännen, dvs till församlingarna, var något som den lekmanavänlige Nathan Söderblom införde. Tidigare, det vill säga från det begynnande 1800-tal och framåt, var präster och prästvigda lärare adressaterna. Göran Lundstedt som gjort en historisk genomgång av herdabreven som genre definierar herdabreven på följande sätt: Herdabreven är ”en offentlig, tryckt skrift, där biskopen under återopande av sitt ämbete vänder sig till prästerna och andra adressater i sitt stift, i för biskopen angelägna frågor.”¹

Herdabrevslitteraturen under 1900-talet fick bred spridning. I regel gavs den nytillträdde biskopens herdabrev ut i flera upplagor och recenserades och diskuterades inte minst bland landets präster. Under senare delen av 1900-talet har intresset för herdabreven svalnat. Flera nytillträdde biskopar har till och med avstått från att skriva herdabrev i traditionell mening.

Den herdabrevslitteratur som växt fram under 1900-talet är en lättillgänglig källa för den som vill tränga in i kyrkliga och samhällsliga problem. Framför allt gäller detta när man vill skaffa sig överblick. För egen del har mitt studium av trettioalets herdabrev dessutom lett till att jag menar mig ha något att tillfoga både i frågan om kyrkans försvar av det kristna samhället och i synen på den teologiska utvecklingen.²

Biskoparnas betydelse för den Svenska kyrkan kan diskuteras. Leder de utvecklingen eller speglar de den kan man fråga sig. Ett är förvisso säkert. Valet av biskopar speglar opinionsläget bland prästerna. Prästerna väljer rimligen sina förmän utifrån egna ideal och egna förebilder.³

Förmodligen hade kyrkofursteidealet fortfarande visst grepp över prästerna på trettioalet. De valde i flera fall som sina överordnade män som under sin tid som biskopar utvecklade

¹ Lundstedt 2006, s 73.

² En överblick över herdabrevens historia i Pleijel 1972 s 57–83 och en historisk genomgång av herdabreven som genre i Lundstedt 2006. Lundstedt går i sin framställning om herdabreven framför allt igenom de herdabrev som gavs ut 1953–2000.

³ Observera att det handlar om opinionsläget specifikt bland prästerna. Först 1963 vidgades valmanskåren så att den i fortsättningen kom att bestå av lika delar präster och lekmän. Om biskopstillsättningar under 1900-talet. Lagerlöf Nilsson 2010.

äldre tiders distanserande hållning till sitt underlydande prästerskap. Detta utan att prästerskapet protesterade. Minnestecknarna noterar visserligen detta drag men gör det välvilligt. Exempelvis kallas John Cullberg ”den siste kyrkofursten” samtidigt som hans förmåga till närhet vitsordas. Torsten Ysander, som på sin domprost i Linköping hade gett intryck av aristokratisk kyla och otillgänglighet, får av samme domprost slutomdömet ”den trofaste vännen.”¹

Alldeles tydligt stod akademiska meriter högt i kurs när stiftsprästerna skulle rösta. De under trettioalet valda biskoparna var teologie doktorer, Sam Stadener teologie hedersdoktor. Betecknande för opinionsläget bland prästerna är vidare att de valde biskopar som med något undantag när bekände sig påverkade av främst Einar Billing (1871–1939) och Nathan Söderblom (1866–1931).

Enbart hos två av dem, växjöbiskopen Sam Stadener (1872–1937) och Luleås Bengt Jonzon (1882–1967), var det annat än akademiska meriter som påtagligt bidragit till deras anseende. Sam Stadener, som tillträdde tjänsten som biskop för Växjö stift 1933 efter att tidigare ha varit biskop i Strängnäs, var särlingen bland de valda. Hans synpunkter skiljer sig markant från övrigas. Stadener var kyrkoman och politiker, liberal ecklesiastikminister 1930–1932 i Ekmans andra ministär. Han gjorde viktiga insatser vid kyrkomötet och inom statliga utredningar på kyrkans område. Under hans tid som ecklesiastikminister genomfördes 1932 med honom själv som pådrivande och trots åtskilligt motstånd från politiskt håll, en ny ecklesiastik boställsordning. Dess kännetecken var decentralisering liksom lokal administration av den kyrkliga egendomen genom kyrkans egna organ. Stadener hade ”under 1920-talet utvecklats från liberalteologisk statskyrklighet mot en teologisk och kyrkopolitisk konservatism”. Han blev 1928 ordförande i den kyrkligt konservativa Allmänna svenska prästföreningen. Själv betonade Stadener sin samhörighet med de gammalkyrkliga och han framhöll ständigt Luther liksom det egentliga kyrkfolkets betydelse. Till övriga biskopar distanserade han sig medvetet.²

Bengt Jonzon var den praktiskt verksamme prästen som blev biskop. År 1935 disputerade han, efter att ha kombinerat studier med prästtjänst, på en avhandling om den finske väckelsemannen Paavo Ruotsalainen's fromhet. Tre år senare utnämns denne kännare av finsk väckelse till biskop i Luleå stift. I sitt herdabrev redovisar han sin bakgrund i väckelsen samt sitt engagemang i Oxfordgrupprörelsen. Det framgår också tydligt att han stod i den billingska ungkyrkorörelsens och lutherrenässansens sammanhang.³

De övriga krönte alla sina akademiska karriärer med en biskopsstol. När Erling Eidem (1880–1972) valdes till ärkebiskop i december 1931 var han professor i nytestamentlig exegetik i Lund. Gustaf Ljunggren (1880–1950), som 1935 blev biskop i Skara efter fem år som domprost i Göteborg, var känd lutherforskar.⁴ Torsten Ysander (1893–1960) gick 1937, efter över tjugو år vid akademien där studier och forskning varvats med prästtjänster, via föreståndarskap på Fjellstedtska skolan och en kort sejour som domprost i Göteborg, till biskopsstolen i Visby. Ysander var religionshistoriker. I detta ämne nådde han fram till en docentur. Arvid Runestam (1887–1962) hade varit professor i dogmatik och moralteologi i Uppsala sedan 1923 när han 1937 valdes till biskop i Karlstad. John Cullberg (1895–1983) valdes till biskop i Västerås efter Einar Billing. Cullberg hade varit kyrkoherde i ärkestiftet

¹ Se bl a Ahlstedt 1983, Svensson 1993, Johansson 1960, Ahlén 1968 och Sjögren Hjertén 2003.

² Thidevall 2000, s 118, 142. Hammar 1972, s 37, Tegborg 1982, 44 f. I övrigt se Nilsson 1964.

³ Artikeln Bengt Jonzon i SBL, författad av Bengt Sundkler. Jonzon 1988.

⁴ Om Ljunggren. Artiklar i Julhälsningar till församlingarna i Skara stift 1951. 1951. Framför allt intresserar Nygren 1951, s 28–32 där Ljunggrens teologiska insats karakteriseras samt Levenstam 1951 s 32–39 där Ljunggren framställs som diakonins biskop. En kortfattad men inträngande minnesteckning i Dahlberg, 1953, s 4–15. Gustaf Ljunggren tecknas även i Sjögren, Hjertén 2003.

under sju år innan han 1940 tillträdde sitt episkopat. Framför allt var han emellertid religionsfilosof, specialist på romantiken och påverkad av Geijers jag-dufilosofi.

De ännu ej nämnda har gått till historien som ledande forskare, i vissa fall med internationell ryktbarhet. Jag tänker på Gustaf Aulén (1879–1977) biskop i Strängnäs från 1933 till 1952 och Yngve Brilioth (1891–1959) som 1938 efterträdde Sam Stadener i Växjö efter dennes plötsliga död. Aulén var systematiker. Hans rikhaltiga och för många tillgängliga produktion är fortfarande aktuell såväl i Sverige som internationellt.

Brilioth var kyrkohistorikern med systematiska, pedagogiska och inte minst stilistiska gåvor. Hans perspektiv var internationellt. Brilioth var specialist både på svensk medeltid och engelskt kyrkoliv. Innan Brilioth blev biskop hade han varit professor i Åbo och därefter i Lund. Mest känt, åtminstone internationellt, är hans verk, *Nattvarden i evangeliskt kyrkoliv*. Brilioth hade kristet-humanistiska ideal och strävade medvetet efter att återvinna en kristen kultursyntes.¹

Tor Andræ (1885–1947) tillträdde biskopsstolen i Linköping 1936. Ovan har vi nämnt att Stadener under en tid var statsråd. Det gäller även Andræ som var ecklesiastikminister i sommarministären 1936. Dessutom var den stilistiskt mästerlige Andræ medlem av Svenska Akademien som Nathan Söderbloms efterträdare. Andræ kom till sitt hemstift via professur i religionshistoria. I hans mångsidiga religionshistoriska produktion märks hans banbrytande studie om Muhammed.²

Till denna grupp av framstående forskare hörde slutligen Torsten Bohlin (1889–1950),³ biskop i Härnösand från 1935 till sin död 1950. Bohlin hade varit professor i dogmatik först i Åbo och sedan i Uppsala innan han blev biskop. Även Bohlin var en mångsidig forskare av yppersta märke, dessutom filosofiskt skolad. Detta gjorde honom ägnad att även syssla med apologetik, något man kan skönja redan i hans herdabrev. Bohlin nådde förmodligen sin vetenskapliga höjdpunkt i sina Kierkegaardstudier. Bohlins vetenskapliga anseende har tyvärr fördunklats av att han energiskt förfäktade den subjektiva troserfarenhetens plats i teologisk forskning, ja i humanistisk forskning över huvud taget. Först långt efter Bohlins död har hans synsätt fått acceptans.

Biskoparna och liberalteologins kristna kultursyntes

Mycket i denna studie kommer att handla om biskoparnas försvar av kristen tro. Detta i ett Sverige där kristendomens hegemoni var hotad. Man försvarade sig på två fronter. Dels stod man upp för att samhället även fortsättningsvis skulle stå på kristen grund. Dels argumenterade man för nya teologiska grundvalar som ersättning för den av liberalteologin omhuldade teologi som mynnade ut i idealet, en kristen kultursyntes.

Låt mig ta det sista först. Jag hävdar, och det är en av poängerna med denna studie, att biskoparna, tvärtemot vad de själva ansåg, i bestämd mening stod kvar på liberalteologisk grund. Jag kommer i fortsättningen hävda att trettiotalsbiskoparnas agerande i långa stycken kan ses som en fortsättning av just liberalteologins försvar för en kristen kultursyntes. Detta trots att jag vet att biskoparna ställde sig skeptiska till detta uttryck, som de förband med just den övervunna liberala teologin.

Detta kräver redan här en kommentar.

Det är allmänt känt och vedertaget att företrädarna för den liberala teologin såg som sin uppgift att återupprätta just en kristen kultursyntes.⁴ Den svenska teologi som från tjugutalet

¹ Hallencreutz 2002, s 67 f. Bexell (utg) 1997.

² Se bl a Widengren 1947. Andræ stod i ett nära vänskapsförhållande till Eidem. Widengren 1947 s 250.

³ Bohlins tankevärld sammanfattas översiktligt i Brohed 1982, s 139–143. I Broheds artikel ges även rikhaltiga litteraturhänvisningar.

⁴ Se exempelvis Hammar 1972, s 355 f.

och framåt följde på den liberalteologiska epoken vände sig mot detta försök. Talet om kultursyntes var för dem förbehållet och förbundet med den liberala teologin.

När jag i denna studie t o m sammanfattar vad biskoparna ville med sina herdabrev i att de stod upp för att försvara något som var nära besläktat med just liberalteologins kristna kultursyntes gör jag det mot följande bakgrund.

Först hur jag definierar liberalteologins kristna kultursyntes.

Att kultursyntesen är kristen markerar att den anknyter till och hålls samman av kristna värderingar, i det här sammanhanget i svenskkyrklig mening.¹

Begreppet *kultur* står för andlig odling. Denna andliga odling konkretiseras regelmässigt i konst, litteratur, musik, filosofi, religion, men kan inte avgränsas till detta. Den andliga odlingen berör i den här undersökningen samhällets tänkande och värderingar, liksom vetenskapens inriktning, i alla dess variationer.

Ett samhälle som bärs upp av en kristen kultursyntes blir mot den bakgrunden ett samhälle som domineras av specifika kristna grundvärderingar och trosföreställningar.

Dessutom förutsätter formuleringen syntes att det ”kristna” och det ”samhälleliga” ömsesidigt påverkar och betingar varandra.

Samhällets sekularisering blir mot denna bakgrund ett samhälle som frigör sig från sina kristna grundvärderingar och trosföreställningar.

Den kristna kultursyntesen förutsätter dock inte, och då inte ens under den liberalteologiska epoken, att kyrka och samhälle betraktas som två delar av samma sak eller ens behöver se saker och ting på likartat sätt.²

Den fortsatta framställningen kommer att visa att det går att samla upp biskoparnas sinsemellan många gånger disparata tänkande i ett generellt påstående att de alla värnade om kristen tro på ett sätt som starkt påminde om liberalteologins kamp för den kristna kultursyntesen. Herdabrevens skiftande innehåll och olika betoningar utgör inget hinder. Inte heller det faktum att Brilioth förfasade sig över kulturens och moralens förfall, medan Aulén inte hade ett ord att säga i folkmoraliska frågor under trettioalet, vare sig i herdabrevet eller på något annat ställe. Inte ens olika kynne och i långa stycken olika inställning påverkar i väsentlig grad. Så var exempelvis Bohlin och Ljunggren som personligheter varandras motsatser och även teologiskt stod de långt ifrån varandra.³ Trots dessa skillnader brann de ändå för i stort samma sak, något som jag i sakredovisningen kommer att demonstrera.

Problemets kärna ligger i det teologiska systemskiftet under tio- och tjugotalen från ett liberalt, människo- och kulturcentrerat tänkesätt, till ett där Gud och hans frälsningsverk kom i centrum. Tyngdpunkten växlade bildligt talat från människa till Gud. Människan blir efter systemskiftet primärt mottagande, sekundärt agerande. Särskilt i den från kontinenten stammande dialektiska teologin blev denna teologiska omsvängning tydlig. Kultur och kultursynteser betraktade de dialektiska teologerna med misstänksamhet. I Sverige ansågs lundateologin, i första hand företrädd av Nygren, Bring och Aulén, besläktad med den dialektiska teologin och beskylldes som sådan, med rätt eller orätt, som kulturfientlig.⁴

Här intresserar bland annat Auléns inställning. Som redan Auléns herdabrev visar förfäktade Aulén under trettioalet en gudscentrerad teologi, med intresse att renodla den från främmande inflytande. En syntes mellan kristen tro och humanism var honom främmande. Det blev till synkretism.

¹ Vad det kristna i praktiken innebar kommer vi i fortsättningen kunna exemplifiera och dessutom problematisera. Vad som är kristet respektive icke kristet är sannerligen inte självklart.

² Se mitt referat av *Kristendomens väsende* s.

³ Dahlberg 1953, s 8.

⁴ En skissartad bestämning av lundateologin samt om relationen lundateologi – dialektisk teologi. Se Brohed 1982, s 144.

Detta betyder emellertid inte att Aulén, vars teologi ständigt utvecklades, ens under trettioalet, då hans avgränsande teologi var som tydligast, kan beskyllas stå vid sidan om i kampen för ett svenskt samhälle grundat på kristna värderingar. Inget tyder på annat än att också han värnade om ett fortsatt kristet inflytande över samhällslivet. Även han stod upp för något som har uppenbara likheter med liberalteologins kristna kultursyntes, om än på sitt sätt.

Att denna min förmodan är riktig bekräftas av Aulén själv i hans föredrag till prästerskapet i Strängnäs stift i samband med prästmötet 1936, *Kristendomens gåva till humaniteten*. Där svär sig den för kulturfientlighet misstänkte Aulén fri. Han gör det i sitt föredrag där han betygar att kristendomen visst inte är kulturfientlig. Genom att hävda sin egenart befrämjar och stärker den tvärtom sann humanitet.¹

Ett annat exempel är Gustaf Ljunggren. Denne gjorde poäng av ”trons paradoxalitet” och detta i medveten motsats till en, som han såg det, sekulariserad rationalism.² Mer än många andra kämpade denne Ljunggren för fortsatt kristen kulturdominans.

Dessutom, även avgränsningar kan ytterst syfta till att återvinna det man håller på att förlora. För den kristna trons överlevnad och framtida inflytande kan avgränsning och besinning över trons väsen anses vara av nöden. I min huvudframställning utgår jag från att så är fallet.

I själva verket visade sig, de många biskopstillsättningarna under trettioalet till trots, att läget från det utgående tjugutalet var oförändrat. De biskopar som tillsattes följde, möjligtvis med undantag av Stadener som det är svårt att få grepp om,³ en förmedlande linje. Detta gjorde de oavsett deras inbördes olikheter. De strävade inte efter att bevara en äldre tids kyrkoliv, minst av allt att reformera kyrkan i liberalteologisk riktning. I stället önskade de ”reformera och modernisera kyrkolivets former för att innehållet skulle kunna komma bättre till uttryck under de nya förhållanden som rådde”.⁴ Denna reformering och modernisering hade bland annat till syfte att bevara samhällets kristna grundval, inte avveckla den. Fortfarande strävade man efter samhällsanknytning men nu mindre genom att anpassa sig till samhällets värderingar, mer genom att hävda trons egenart.

En kyrkohistorisk specialstudie

Titeln på denna studie, *Herdabrevens vittnesbörd*, gör klart att det här är en specialstudie med annat än i första hand underhållningsvärde, samt därtill med begränsad räckvidd. Det vore förmätet att tro att den slutliga sanningen uttrycks i ett urval populärt anlagda till präster och allmänhet skrivna herdabrev. När dessutom urvalet kan diskuteras, förbättrar det inte situationen. Här skall öppet erkännas att det främst var arbetsekonomiska skäl som styrte mitt urval. Att jag helt uteslutit Manfred Björkquist som biskopsvigdes 1942 för Stockholms stift, kan synas extra beklagligt. Att ta med honom hade onekligen förstärkt betydelsen av min studie. Han stod ju ändå i ”mina” biskopars sammanhang. Till mitt försvar kan jag anföra att alla de av mig analyserade biskoparna var kraftfulla och representativa, dessutom tillräckligt många för att deras agerande skall säga något som kan bedömas som tidstypiskt.⁵

¹¹ Aulén 1936, s 51–60. På motsvarande sätt resonerade Anders Nygren. Bexell 1980, s 110.

² Ljunggren 1928, s 46–68.

³ Thidevall påpekar att Stadener i striden om den kyrkliga jorden ”skickligt” skulle mobilisera opinionen som verkade för forna tiders enhet mellan kyrka – stat. Thidevall 2000, s 130.

⁴ Thidevall 2000, s 124.

⁵ De under den första hälften av 1900-talet vigda biskoparna var:

Bergquist, Olof 1904 Luleå, emeritus 1938

Danell, Hjalmar 1905 Skara, emeritus 1935

Eklund, J A 1907 Karlstad, emeritus 1938

Lönegren, Ernst 1909 Härnösand, emeritus 1935

Söderblom, Nathan 1914 Uppsala, död 1931

Rundgren, Viktor 1920 Visby, död 1936

Vad som ovan sagts om valet av biskopar äger också sin tillämpning på de socialdemokratiska motpoler jag ställer upp. Ett urval tal av P A Hansson och makarna Myrdals "Kris i befolkningsfrågan" förtäljer förvisso inte hela sanningen om den socialdemokratiska rörelsen. De belyser däremot och problematiserar biskoparnas positioneringar i sina herdabrev. Och det är det som är meningen. Yvonne Hirdmans bedömningar av makarna Myrdals bok har jag lyft fram enbart därför att jag uppmärksammade att hon på bestämda punkter bekräftar det jag kommit fram till. I övrigt har jag inte tagit ställning till hennes bok.

För de av tysk teologi och kultur påverkade biskoparna representerades den liberala teologin förutom av Harnack, främst av Ritschl, Hermann samt kanske även av Troeltsch. På på svensk botten tydligast av Linderholm. Varför jag nedan låtit Harnacks "Kristendomens väsende" exemplifiera liberalteologin har inte att göra med att biskoparna vänder sig speciellt mot Harnack, mer att hans bok på ett lättfattligt sätt belyser både skillnader och likheter mellan liberalteologin och biskoparnas teologiska hållning.

En fristående fördjupning av Kristensons "Rädda familjen"

Mitt arbetes första del kan ses som en fristående fördjupning och utvidgning av Nils Kristensons 1997 postumt publicerade avhandling *Rädda familjen. Kristen opinionsbildning i befolkningspolitiska och sexualetiska frågor under 1930-talet*. Som källmaterial har Kristenson använt i första hand tidningar, tidskrifter, litteratur och annat tryckt material från trettioalet. Den frikyrkliga och kyrkliga pressen är noggrant genomgången och redovisad. De herdabrev som utgör källmaterial för denna undersökning är inkluderade i såväl Kristensons material som i hans bearbetning. I själva verket följer jag Kristenson i spåren under hela den första delen av denna undersökning. Skillnaden mellan mig och Kristenson är att han har ett bredare anslag. Min utgångspunkt är herdabreven och enbart herdabreven.

Naturligtvis ges ej i Kristensons framställning plats för analyser motsvarande mina om exempelvis makarna Myrdals *Kris i befolkningsfrågan* eller mina detaljerade genomgångar av herdabreven. Här gör jag dessutom anspråk på självständighet. Min karakteristik av biskoparnas defensiva och på försvar inriktade hållning till samhällsutvecklingen är helt min egen.

Billing, Einar 1920 Västerås, död 1939
Rodhe, Edvard 1925 Lund, emeritus 1949
Aurelius, Erik 1927 Linköping, emeritus 1935
Stadener, Sam 1927 Strängnäs, 1933 Växjö, död 1936
Reuterskiöld, Edgar 1928 Växjö, emeritus 1932
Block, Carl 1929 Göteborg, död 1948
Eidem, Erling 1932 Uppala, emeritus 1950
Aulén, Gustaf 1933 Strängnäs, emeritus 1952
Ljunggren, Gustaf 1935 Skara, död 1950
Bohlin, Torsten 1935 Härnösand, död 1950
Andræ, Tor 1937 Linköping, död 1947
Ysander, Torsten 1937 Visby, 1947 Linköping, pensionerad 1959
Brilioth, Yngve 1938 Växjö, 1950 Uppsala, emeritus 1958
Runestam, Arvid 1938 Karlstad, emeritus 1957
Jonzon, Bengt 1938 Luleå, emeritus 1956
Cullberg, John 1940 Västerås, emeritus 1962
Björkquist, Manfred 1942 Stockholm, emeritus 1954
Hultgren, Gunnar 1948 Visby, 1951 Härnösand, 1958 Uppsala, pensionerad 1967
Nygren, Anders 1949 Lund, emeritus 1958
Giertz, Bo 1949 Göteborg, pensionerad 1970
Kompletta listor i bilagorna 1 och 2 i Lagerlöf Nilsson 2010.

För att maximalt kunna dra nytta av Kristenson har jag för eget bruk systematiserat innehållet i Kristensons avhandling så att den mera exakt motsvarar mitt eget upplägg, något som lätt lät sig göras. I mina konklusioner drar jag sedan genomgående in Kristensons resultat. Detta för att ge mera allmängiltighet åt min studie.

Nu är det Kristenson och hans avhandling *Rädda familjen* jag lutat mig mot. Betoningarna och därmed också fokus hade förändrats med annan anknytning. Väsentligen förändrad om jag på motsvarande sätt tagit hjälp av Urban Claessons *Folkhemmets kyrka osv*, där utvecklingen speglas mot den socialdemokratiska prostens och riksdagsmannen Harald Halléns agerande. Det betyder inte att jag bortser från *Folkhemmets kyrka*.

Mitt arbetes andra del står däremot på egna ben

Mitt arbetes andra del står däremot på egna ben. Här gör jag anspråk på att grundligt ha gått igenom allt väsentligt som biskoparna har framfört om tro och församling. Det betyder inte att jag i min redovisning radar upp en rad sanningar som jag systematiserat och sedan redovisar. I stället förstår jag biskoparnas uttalanden utifrån rådande samhällssituation, liksom framför allt mot bakgrund av den tidigare epokens liberala teologi. Jag finner så här i efterhand det föga anmärkningsvärt att läget i samhället i hög grad påverkat biskoparnas tänkande. Desto mer frapperande däremot att biskoparna långt ifrån har övergett den liberala teologi som de med så starka ord förkastar.

Naturligtvis finns det andra sätt att läsa herdabrev. Man kan som Lagerlöf Nilsson i sin avhandling *Med lust och bävan* analysera herdabreven utifrån biskoparnas strävan att motsvara religiöst högtflygande ideal, eller med Lundstedt mot bakgrund av den demokratiska utvecklingen.¹ Som bekant finns det mer än ett legitimt sätt att tolka yttranden och diskurser i samhällsvetenskapliga sammanhang.

Kyrkohistoriskt anlagt

Slutligen behöver sägas att mitt arbete är kyrkohistoriskt anlagt av just den anledningen att jag inte försummar att betona den betydelse samhällets påverkan hade på de undersökta biskoparnas synsätt. Jag har till och med renodlat den betydelsen. Detta med förhoppningen att det jag kommit fram till skall kopplas till undersökningar med andra utgångspunkter. Därigenom kan mina renodlingar vägas och eventuellt modifieras. I slutändan blir förhoppningsvis resultatet nyanserat och klarläggande.

Använt bakgrundsmaterial

Vad beträffar den första delen i min framställning får i huvudsak Kristensons forskningssammanfattning vara även min egen.

Dock behöver något tilläggas om vad som hittills skrivits om de herdabrev som jag analyserar. Förutom i sin avhandling har Kristenson behandlat dessa herdabrev i *Två uppfattningar av samhällsansvar: kyrkans och socialdemokratins* (1982). Mera utförligt refereras de i Birgitta Brodds *Var Sveriges sak också kyrkans?* (2004)², i Ulrika Lagerlöf Nilssons *Med lust och bävan. Vägen till biskopsstolen inom Svenska kyrkan under 1900-talet* (2010). I Göran Lundstedts *Biskopsmötet och demokratin. Biskopsrollens förändring i Svenska kyrkan under 1900-talets senare del*. (2006), behandlas främst herdabreven 1953–2000.

Om trettioalets teologi och församlingsliv sedd i sitt samhällshistoriska sammanhang, finns en del skrivet medan mycken forskning återstår. Själv lutar jag mig i långa stycken mot Thidevalls *Kampen om folkkyrkan* (2000). Jag använder dessutom artiklar i det nordiska sammelterket *Kirken, krisen och kriget* (1982), främst uppsatser av Tegborg, Brohed,

¹ Lagerlöf Nilsson 2010, Lundstedt 2006.

² Andræs herdabrev refereras och bedöms i Widengren 1947, s 252–273.

Kristenson och Montgomery. Urban Claessons *Folkhemmets kyrka. Harald Hallén och folkkyrkans genombrott. En studie av socialdemokrati, kyrka och nationsbygge med särskild hänsyn till perioden 1905–1933* (2004) har jag nyttjat för att vidga min kännedom om bakgrunden till trettiotalsbiskoparnas tal om folkkyrkan.

I den rikhaltiga litteratur som utan specifik samhällsanknytning analyserar teologiska och idéhistoriska utvecklingslinjer under trettioalet hänvisas till litteraturhänvisningarna i Broheds Sveriges kyrkohistoria del 8 (2005). Själv har jag haft mest nytta av Göran Bexells *Teologisk etik i Sverige sedan 1920–talet* (1981), där bland annat Runestams, Bohlins och Auléns etiska tänkande redovisas

Tillåt mig fortsättningsvis i denna inledning redovisa min syn på undersökningens historiska sammanhang samt därefter redogöra för hur jag lagt upp min studie samt slutligen redogöra för min egen förståelsehorisont.

Utmaningar från sekularisering och socialdemokrati

Under de senaste århundradena har i vår del av världen utmaningen mot kristen tro främst berott av en specifik förskjutning i det allmänna tänkandet. Kort uttryckt har människorna i det vardagliga livet fjärrat sig från Gud. Gud blir inte längre svaret på alla varför. Människan har i allt högre grad sökt inomvärldsliga förklaringar på livets gåtor. Denna företeelse kallas som bekant sekularisering.

Bakgrunden till denna sekularisering är att under 1800–talet livssyn och livsvillkor förändrades i accelererad takt och på bred front. Detta på grund av vidgat vetande, nya upptäckter, effektivare jordbruk, industrialisering, liksom inte minst därför att kommunikationerna förbättrades. Kristen tro kom i samband med detta allt mer vid sidan om. Detta satte press på såväl förkunnare som teologer som kände av att kristen tro höll på att förlora sin dominerande ställning. Inte minst var historiestudiets utveckling i historiekritisk riktning påfrestande för dem. Ty historiekritiken väjde inte för kritik av bibeln vilket fick till följd att många gamla sanningar problematiserades eller raserades.

Från kristet håll mötte man tidens utmaningar på två diametralt olika sätt. Å ena sidan genom att en stor grupp kristna betonade trons subjektiva sida. För dem bevisades trons sanning främst i människans hjärta. Samtidigt läste de bibeln ”konservativt”, d v s antingen utan att ta hänsyn till, eller genom att enbart selektivt beakta bibelkritikens rön. Å den andra sidan mötte man från kristet håll tidens utmaningar på tron genom liberal teologi. När allteftersom under de första årtiondena av 1900–talet, den liberala teologin visat sig otillräcklig ersattes eller kompletterades denna av nya teologiska riktningar med en ”konfrontatorisk” inställning till den liberala teologin. Exempel på hur detta nya kunde te sig får vi bland annat genom att ta del av de herdabrev som kommer att analyseras nedan.

I denna studie lyfter jag fram socialdemokratin som den kristna trons huvudutmanare. Denna låter jag av skäl som ovan anförts representeras av den svenske statsministern Per Albin Hansson samt av makarna Alva och Gunnar Myrdal.

Socialdemokratin, med rötter i socialism och marxism, var i sitt begynnelseskede starkt religionskritisk. Religionskritiken mildrades emellertid tillsammans med socialiseringsivern allteftersom socialdemokratin fick fäste i allt bredare folklager. Så småningom nöjde man sig från socialdemokratiskt håll med att försöka skjuta den kristna tron åt sidan från det offentliga livet.¹ Samhällsomvandling var socialdemokratins huvudsak. I offentligheten ville man därför själv råda.

¹ Närmare om relationen socialdemokrati – Svenska kyrkan i Kristenson 1982, s 234 f. Om ett begynnande samförstånd se Claesson 2004, s 231–235

Tron var en privatsak, sade man i propagandan. Som jag ser det var syftet med detta slagord ytterst att från det offentliga rummet skjutsa undan de trons representanter som ville konservera en förment kristen samhällsstruktur.

Den socialdemokratiska samhällsomvandlingen från trettiotalet och framåt förutsatte mindre konkret socialisering än kraftfulla ingripanden i samhällsekonomin. Genom dessa ingripanden påverkades såväl samhällsstruktur som enskilda människors ekonomiska och sociala förutsättningar. Den socialdemokratiska politiken visade sig ligga rätt i tiden och dessutom vara effektiv. Bland annat kom den att få avgörande betydelse för hemmens, familjens och skolans utformning. Till och med äktenskapssynen påverkades av socialisternas politik.

På just samlivets och skolans områden kämpade framför allt kyrka och frikyrka emot. Båda ansåg att särskilt hem, skola, familj, moral och äktenskap borde fredas som speciellt kristna områden. Den kristna kultursyntes som de kämpade för att behålla, vilade på att kristen tro hade ett avgörande inflytande på just dessa områden. Detta berodde i sin tur mindre på desperat iver att ändå få behålla något. Mer betydde det att kristenheten i Sverige fortfarande var förankrad i det gamla bondesamhället, vars grundvalar vilade på just hemmet, familjen, by- och sockengemenskapen.

I fortsättningen skall jag ge exempel på hur denna idéernas konfrontation kunde te sig. Jag gör det genom att jämföra sinsemellan jämförbara aktstycken från vardera sidan av frontlinjen. Dessa aktstycken är föredrag och anföranden av Per Albin Hansson, boken *Kris i befolkningsfrågan* (1934) av makarna Myrdal samt slutligen de under 1930-talet nytilträdde biskoparnas herdabrev. De gemensamma nämnarna i detta mitt källmaterial är flera. De är alla menade att nå ut till en bredare allmänhet. De är mer eller mindre generella i sitt anslag och minst av allt krångliga i sitt innehåll. Kort sagt handlar det om populärt hållet material syftande till att nå ut till och påverka en bredare allmänhet. I sådant material kommer det man mest av allt vill betona fram.

Anförandena och artiklarna av Per Albin Hansson är utvalda för att de blivit allmänt kända och dessutom innehåller för honom karakteristiskt material. Makarna Myrdals bok därför att Nils Kristenson använt den i *Rädda familjen* men också därför att den fick så brett genomslag och dessutom så tydligt renodlar dåtida och framför allt framtida socialdemokratisk hållning. Redan samtiden insåg detta. Andræ skriver i sitt herdabrev från 1935 att vi lever i det ”Myrdalska tidevarvet”.¹ Och i historieskrivningen rörande socialdemokratin har man också uppmärksammat den pådrivande effekt *Kris i befolkningsfrågan* hade.² Herdabreven har jag använt därför att dessa förhoppningsvis bättre än dessa biskopars mera lärda framställningar, blottar vad de brann för. De lägger i herdabreven på ett lättfattligt sätt fram sin syn på och oro för samhälle och kyrka.

Dessutom ger de uppräknade aktstyckena tillfälle att på ett okomplicerat sätt och med ett begränsat material studera viktiga spänningar mellan socialdemokratisk, eller varför inte politisk, samhällssyn och kyrkans.

Upplägget

Min undersökning handlar alltså sammanfattningsvis om trettiotalsbiskoparnas försvar för de kristna grundvalar som de ansåg hotade. I den första delen av min studie redovisar jag detta försvar mot bakgrund av hur kristen samlevnadspraxis utmanades, liksom av hoten från de framträngande totalitära rörelserna nazism och kommunism. Som kontrast till biskoparna

¹ Andræ 1935, s 91 f. ”Om man ser till verkningarna, är den boken en av de märkligaste som utkommit i vårt land under 1900-talet. Innehållet är i och för sig inte så märkvärdigt. Det mesta av vad där står var redan förut känt av fackmännen, men boken väckte enorm uppmärksamhet och gjorde med ens befolkningsfrågan till hela folkets samtalsämne.” Elmér 1965, s 98.

² Se exempelvis Tingsten 1 1967 s 336 f. Hirdman 1988, s 220–223.

redovisar jag och analyserar socialdemokratisk hållning via Per Albin Hansson och makarna Alva och Gunnar Myrdal.

I studiens andra del tar jag upp biskoparnas syn på teologi och församlingsliv. Här får, förutom de nämnda socialdemokraterna, Harnacks liberala teologi, som den framställs i *Kristendomens väsende* (1900), bilda kontrast. Den nya teologi som växte fram efter första världskriget utformades nämligen på kontinenten och även i Sverige i reaktion mot just liberal teologi. Denna teologi ansåg man ha bidragit till såväl sekularisering som samhällskatastrof.

Ivern att försvara sig mot sekulariseringen och entusiasmen över att demonstrera alternativ till den liberala teologin var utan varje tvekan de livande faktorerna när biskoparna skrev sina herdabrev. De skrev minst av allt på rutin.

Min förståelsehorisont

Läsningen av den här kyrkohistoriska specialstudien får förmodligen den uppmärksamme läsaren att reflektera över den generella frågan hur mycket grundsynen egentligen påverkar resultaten i historiska, idéhistoriska eller kyrkohistoriska arbeten. Det är nämligen uppenbart att min grundsyn betytt en hel del i min granskning av trettioalets herdabrev. För att underlätta reflexionen över detta har jag valt att redan här redovisa min övergripande förståelsehorisont.

Det har känts naturligt för mig att hålla mig på armlängds avstånd från såväl biskoparna som från P A Hansson och makarna Myrdal. Belysande är min syn på den liberala teologin. De flesta av de nyvalda biskoparna förutsätter att denna är övervunnen. Biskop Bohlin skyggar till och med för att bli betraktad som just liberal teolog. För mig varken var eller är den liberala teologin övervunnen. Tillåt mig redovisa hur jag tänker i just den frågan.

För mig står det klart att trettiotalsbiskoparna och många med dem var indragna i ett medvetet försvar för sin tro och sin ställning som den kristna trons väktare. Problemet var bland annat att hävdvunna metoder att vidmakthålla trons sanning inte fungerade som tidigare. Tilltron till ortodoxins systembyggande, liksom till 1800-talsbiblicismens fasthållande vid bibelns tillförlitlighet och inspiration, hade raserats och det inte minst för ledande teologer. Bland dem som mist denna tilltro var den unge teologen Gustaf Aulén, sedermera biskop i Strängnäs och i den egenskapen ingående i denna studie. Auléns, liksom Einar Billings, uppgörelse med professorn, den lågkyrkliga och av EFS-frömmhet präglade Adolf Kolmodin, exemplifierar problematiken åskådligt. Den intresserade kan på ett lättillgängligt sätt ta del av uppgörelsen med Kolmodin genom att läsa Jonas Jonsons år 2011 utkomna biografi om Gustaf Aulén.

Något måste komma i det raserades ställe för att tron skulle behålla sin ställning. Och det nya kom och kulminerade vid sekelskiftet 1900 i den liberala teologin. Det var en liberalteologi som i ärligt nit bejakade mycket av den nya tidens kunskap och ideal. I takt med detta bejakande lät liberalteologerna en rad av de gamla trosföreställningarna falla. I centrum stod, i den förenklade och förmänskligade kristendom som blev resultatet, en Gud som förbarmade sig över den enskilde som sökte honom.

Jesus blev i liberal trosuppfattning den som uppenbarade Gud på ett ojämförligt sätt. Jesu självutgivande offer betonades medan hans uppståndelse förnekades. Jesus var inte Guds son i egentlig mening. Inte heller var han för liberalteologerna, som inte trodde på naturunder, väsentligen undergörare. Han var istället profeten, en förebild för varje enskild människa som sökte Gud.

Evangeliet rensades på material som verkade anstöt på omgivningen. Det mänskliga i evangelierna togs istället fram, framför allt det för sekelskiftesmänniskan sant mänskliga.

Få syntes vid sekelskiftet 1900 opåverkade av den tidsanda som i så hög grad hade vunnit ingång bland liberalteologerna. Och mycket av det nya hade också kommit för att stanna.

Världsbild, värderingar som i långa stycken var konforma med samtidens ideal, en humaniserad syn på de eviga straffen, historiekritik, som innefattade även studiet av bibeln, liksom mycket annat, stannade kvar och blev till allmängods. Detta även bland teologer som inte kunde beskyllas för att vara liberala.

Allt fler teologer blev emellertid, och det i accelererande takt, öppet kritiska mot den specifikt liberala teologin. För att återgå till Gustaf Aulén blev med tiden den liberala teologin och deras förespråkare hans teologiska huvudmotståndare.

Vad beträffar Gustaf Aulén har jag tagit mig före att utifrån dennes skrift *Reformatoriska motiv* (1917) försöka reda ut vad det var som i ett tidigt skede skilde honom från den liberala teologin. Jag har funnit att den springande punkten var skilda synsätt på frälsningsverket och på Jesus. Jesus förutsätts i *Reformatoriska motiv* vara Guds son i egentlig mening där vikt läggs vid hans uppståndelse. Nog hade väl Aulén och hans upplysta trosbröder sina funderingar kring den kroppsliga uppståndelsen och den obefläckade avlelsen. Men de tiger i möjligaste mån om detta. De gör däremot poäng av att Jesus inte låter sig sublimeras till det begynnande 1900-talets idealmänniska. Jesu kärlek är kvalitativt annorlunda än människors. Perspektivet har förskjutits från människa till Gud. Jesus blir inte längre främst människors representant utan Guds, inte förebild utan frälsare.

Trots allt är Auléns liksom övriga biskopars teologi besläktad med den liberala. Utgångsläget är gemensamt. Det gällde att hävda kristen tro i en tid som var på väg att överge den. För att nå dit förutsattes ”förkortning”. Aulén valde, inspirerad av Luther, ut ett speciellt motiv i Nya testamentet, människans skuld och Guds nåd genom Kristi försoningsgärning och lät sedan detta motiv styra de andra. Att detta är en vågsam och subjektivt betingad förkortning av det bibliska budskapet, synes mig självklart. Liberalteologin förkortar också men på ett annat sätt. För dem blir de synoptiska evangelierna det centrum utifrån vilket allt annat i den kristna tron skall kunna härledas.

Till detta behöver fogas att teologerna i gemen i denna tid av kris för tron var speciellt känsliga för det etiskt lödiga. Genom sina respektive ”förkortningar” slapp de undan mycket i den gamla tron som i nya historiska sammanhang framstod som allt mera betänkligt. Detta talade visserligen biskoparna aldrig om. Det gjorde däremot de liberala teologerna.

Dessutom kunde varken liberala teologer eller några biskopar springa från det faktum att ny tid också förändrar trons förutsättningar. Detta saluförde den liberala teologin men sällan biskoparna. Gustaf Auléns hållning har jag funnit belysande.

I *Reformatoriska motiv* tar Aulén försiktigt avstånd från den tyske teologen Ernst Troeltsch, en av de ledande i den sk nyprotestantismen. Troeltsch låter den revolution i synen på vetenskap och värld som inträdde från upplysningstiden och framåt vara avgörande för den senare lutherska protestantismens framväxt, inte reformationen som sådan. Den gamla världsbilden höll den frambrytande lutherska kyrkan kvar i gamla religiösa banor trots Luthers radikala nytänkande.

Aulén delar inte den uppfattningen. Religionen är något för sig och det var först religiöst nytänkande, tydligast uttryckt i Luthers religiösa revolution, som kunde åstadkomma religiös nydaning. Hela boken *Reformatoriska motiv* utgår från denna grundsyn. De reformatoriska motiven har sin grund i Luthers religiösa upptäckt av tron och nåden som obrutna gudsgärningar.

Samtidigt är Aulén inte fyrkantig. Han vet väl vad en ny samhälls- och vetenskapssyn kan innebära. I *Reformatoriska motiv* blir upplysningsteologin det främsta exemplet på detta. Aulén visar hur förståelsen av tron, uttryckt i de reformatoriska grundmotiven, under upplysningstiden blir irrelevant i takt med ny världsbild och nytt tänkande.

Trots allt är Aulén optimistisk. Religionen är en kategori för sig. Tron består även när världsbilden förändrats och vetandet vidgats. De reformatoriska grundmotiven är såväl garant för som exempel på detta.

Jag har refererat Aulén så pass utförligt eftersom jag funnit att dennes tilltro till de religiösa motivens fasthet speglar något för herdabreven typiskt. För min del är jag mer tvekan. Detta särskilt som jag nyligen i en studie ha närmat mig romantikern, prosten och riksdagsmannen Gustaf Wilhelm Gumælius (1789–1876). Min undersökning gick ut på att ställa Gumælius romantiskt religiösa föreställningsvärld mot den politiska verkligheten. Jag kom fram till att det rådde ett svårutrett växelspel mellan tro och yttre omständigheter. Min tveksamhet till Auléns optimism om de religiösa motivens fasthet och hans tilltro till att religionen är något i sig har också andra skäl. Dessa har samband med mitt sätt att tolka sekulariseringen och dess följder.

Därmed har jag kommit över på min distanserade hållning inte bara till biskoparna utan också till politikerna, här representerade av P A Hansson och makarna Myrdal.

Som jag ser det var den mest påtagliga följden av sekulariseringen att gudstron fördes undan från offentligheten. Det skedde i en långvarig process som inleddes redan under sjuttonhundratalets upplysning. Orsakerna är många, en av dem att tron ansågs störa, ibland t o m hindra utvecklingen. Traditionell gudstro försvårade fruktbar analys av verkligheten, nödvändig för utökad kunskap och i sista hand för välståndsutvecklingen. Det blev enklare att tänka om människan uteslöt Gud.

Vilken Gud var det människorna förde undan? Vid närmare betraktande den Gud som kyrkan och den världsliga makten hållit sig med och använt sig av. Kyrkan behövde Gud i sin uppfostrande och kontrollerande gärning. Den världsliga makten använde Gud i sin strävan att kontrollera och hålla befolkningen samman genom en uppsättning av gemensamma grundvärderingar

Denne Gud ställde sig, beroende på vilka som företrädde honom, bakom sinsemellan motsägande företeelser och sanningar.

Gud så förstådd måste förstås utifrån sina företrädare, deras preferenser och deras maktbegär. Gudens egenskaper kan dessutom härledas till i tiden aktuella världsbilder, verklighetsuppfattningar och värderingar. Samtidens teologi och bibeltolkning spelade också in, till och med i hög grad. Ett gemensamt drag i de skiftande synsätten på vad som var Guds vilja var Guds ”värdekonserverna” inställning. Gud bevarade förment gamla värden som idealiserades.

Framför allt framträdde Gud i alla sina skepnader med anspråk på att vara en personifierad bärare av absoluta ideal med ofelbar kännedom om rätt och fel samt med krav på lydnad.

Slutsatsen blir att denne bortförde Gud till största del var en skapelse av människor. Ett sekulärt samhälle blir mot den bakgrunden ett samhälle som har fört undan en av människor skapad Gud från den offentliga arenan.

Men hela detta resonemang om Gudstrons ”blandade” karaktär förs aldrig av biskoparna i deras herdebrev. Jag utgår från att de inte tänkte i dessa banor.

Jag hävdar att följderna av gudstrons försvinnande inte blev så dramatiska som de flesta idag, inklusive biskoparna i sina herdabrev, föreställde sig. Den av människor skapade Guden ersattes av nya mänskliga skapelser som intog Guds plats. Tydligast skedde detta genom att människor tillskapade absoluta ideal, ofta utvecklade till mer eller mindre heltäckande ideologier. Dessa ideal liknar jag vid från tid till tid framträdande icke personifierade Gudar. Med en icke personifierad Gud menar jag en Gud som mer framträder som princip än som person.

Idealen, dessa den nya tidens av människor skapade Gudar, upplevs av anhängarna i deras existentiella valsituationer som bärare av absolut sanning. Inom sina områden äger de ofelbar insikt om rätt och fel. De ställer som traditionens Gud dessutom krav på efterlevnad.

Varken Per Albin Hansson eller makarna Myrdal tänker medvetet i den här riktningen. Detta trots att de själva är levande exempel på det riktiga i mina iakttagelser. De ser det helt enkelt inte.

Ett sekulärt samhälle blir därför med mitt sätt att se inte så vitt skilt från ett religiöst/kyrkligt bestämt samhälle som det schablonmässigt framställs i nutida historieskrivning. En auktoritet har ersatts av en annan utifrån förutsättningar som inte är väsensskilda från varandra. Skillnaden är kanske den, tänker jag mig, att det sekulära samhällets "Gudar" är flyktigare än den gamla tidens Gud. Dessutom naturligtvis att den nya tidens "religiösa" sanningar är uppbyggda utifrån en ny tids maktstrukturer, ideal, utopier, vetenskap och kunskap. Dessutom saknas alla metafysiska hänvisningar till utomjordiska makter eller till en himmelsk, överjordisk tillvaro. Det "eviga" tangeras på annat sätt.

Resultatet av detta sätt att tolka verkligheten blir bland annat att biskopar och socialdemokratiska ledare låter sig jämföras även på något som skulle kunna kallas den religiösa arenan. Och det är just det jag låter dem göra i denna studie.

Återstår att något utförligare redovisa min syn på det sekulära samhället. Detta för att ytterligare motivera mitt företag att i den här studien relativisera gränslinjer mellan tro och politik.

Det är en av alla insedd sanning att kyrkan inte längre har någon självklar förtur i ett sekulariserat Västeuropa. Det har politikerna signalerat genom att definiera samhället som sekulärt och genom att medvetet hålla isär kyrka och stat. Bekännelsen till det sekulära samhället innebär enligt dem ett ja till rationalitet och ett inomvärldsligt betraktelsesätt. Detta anses vara det naturliga i en demokrati. Politik är en sak, tro en annan. Politiken tillhör det allmänna, tron privatlivet.

Gränsen mellan nu och då är på den grunden skarpt dragen i politikens och intellektuellas retorik. Tidigare var kyrkan en privilegierad statskyrka, konstaterar de. Kyrkans tro var dessutom den självklart ledande ideologin i samhället. Nu däremot vilar samhället på demokrati, solidaritet, människovärde, jämställdhet och mänskliga rättigheter.

Den som vill fördjupa sig i detta sätt att se och det av en författare som tror på dess sanning rekommenderas läsning av *Liberalismens idéhistoria* av Svante Nycander.

Att denna verklighetsbeskrivning innehåller sakliga spänningar är för mig uppenbart. Man kan inte beskriva samhället som sekulärt i ordets egentliga mening och samtidigt förkunna demokrati, solidaritet, alla människors lika värde, jämställdhet och mänskliga rättigheter som de högsta av värden. Att tilldela människor lika värde oavsett utförsågor och kapacitet är nämligen varken inomvärldsligt eller grundat på rationalitet. Demokratiskt sinne och känsla för mänskliga rättigheter hör hemma bland de mänskliga värderingarna. Värderingar i sin tur vetter ovillkorligen mot en människas grundsyn och tro.

Man kan naturligtvis, och då i oegentlig mening, kalla det samhälle sekulärt som inte låter sig styras eller påverkas av någon form av gudstro. Men det blir förvirrande eftersom tro, som jag försökt visa, innefattar så mycket mer än gudstro i traditionell mening. Dessutom är det så, menar jag, att om en icke rationellt betingad tro överges, träder andra i dess ställe. Detta gäller även i det sekulariserade Västeuropa.

Vid närmare eftertanke är det dessutom osakligt att hävda att tro och politik inte hör ihop. Det motsägs dagligen av en politisk verklighet som med nödvändighet inte bara handlar om medborgarnas pengar och ekonomi utan också om vad pengarna skall användas till. Och för att ha något att säga om penninghanteringen krävs det värderingar som i sin tur förutsätter någon form av tro.

I själva verket flödar trosutsagorna nu som tidigare både i politiska och andra offentliga sammanhang. Trossatser, påstått absoluta sanningar, kulturella uttryck av diverse slag, liksom höga och luftiga ideal, föds nu som tidigare i människors sinne och intar sin plats i offentligheten.

För mig är det därför inget uppseendeväckande när jag i den studie som nu följer menar mig kunna analysera trosutsagors plats och funktion inte bara hos trettiotalsbiskoparna i deras herdebrev, utan också i texter skrivna av P A Hansson och makarna Myrdal.

A Den politiska utmaningen

1 Kristen samlevnadspraxis utmanad och hotad

De på trettioalet nyvalda biskoparna kände sig hotade. Hotade av vilka? Framför allt av rörelser och personer som kritiserade kyrkan och propagerade för alternativa livshållningar, oftast konkretiserade i alternativ syn på samliv, hem, familj, skola och äktenskap. Hoten kom även utifrån, från nazism och kommunism. Nazismen såg biskoparna som hedendom, kommunismen som gudlöshet.

I dessa biskopars herdabrev får, trots hoten utifrån, utmaningarna inifrån det egna landet det största utrymmet. Av den anledningen inleder jag denna bakgrundsteckning, där jag i huvudsak hämtat mitt material från Kristenson 1997, med en svensk företeelse. Min ansatspunkt är utmaningen från studentföreningen Verdandi, grundad 1882. Detta inte på grund av den radikala studentföreningens omfång och direkta betydelse utan därför att denna förening förebådar vad som komma skulle.

Verdandi företrädde synsätt som så småningom kom att kallas kulturradikala. I begynnelseskedet satte man tilltro till förnuftet liksom till vetenskapens möjligheter. Alla former av metafysik kritiserades. Kristendomskritiken var obönhörlig. Något motsägelsefullt bejakades känslans företrädare i samlevnaden. Monarkin förkastades Traditioner var man misstänksam mot liksom auktoriteter. Kyrkans traditionella sexualmoral hade man inget till övers för.¹

Som nästa utmanare har jag valt Knut Wicksell (1851–1926) och Hinke Bergegren (1861–1936). Gemensamt för dem båda var att de hade anammat den nymalthusianska läran om sambandet mellan för stora barnkullar och fattigdom. Deras lösning på samtidens nöd blev därför födelsekontroll. Rörelsen blev allmänt känd och omtalad sedan Hinke Bergegren gett ut broschyren *Kärlek utan barn* 1910. Därigenom kom de på kollisionskurs med en kyrka som med stor misstänksamhet betraktade preventivmedlen men så småningom började acceptera att dessa användes inom äktenskapet.² Preventivlagen (1910–1938), ”Lex Hinke”, som förbjöd propaganda för men inte försäljning av preventivmedel blev en pyrrhusseger för kyrkan. Striden kring dess tillkomst kan ses som en strid mellan olika världsåskådningar där kyrkan gick segrande fram men genom sin seger snabbade på sekulariseringen.³ Ellen Keys (1849–1926) livstro, tron på den goda helheten, verkade också utmanande. Livstron var för henne den nya tro som skulle ersätta kristendomens ”lidandesreligion”, skilsmässa det naturliga slutet på ett äktenskap utan kärlek. Hon talade gärna om livskänsla, ett begrepp hon hämtat från den danske filosofen Harald Høffding. Denna livskänsla stod för det mystiska inslaget i livstron.⁴

Sammanfattningsvis har jag med dessa exempel velat visa att det nya seklet fört med sig att mycket i gammal livsstil och livssyn satts i fråga. Det kroppsliga hade getts ökat värde.

¹ Lennerhed 1994, s 26 f.

² Kristenson 1997, s 16.

³ Kristenson 1997, s 150. Lennerhed 1994, s 29.

⁴ Kristenson 1997, s 95 ff.

Sexualitet, sinnlighet och samliv betraktades med nya ögon. Skönlitteratur, veckopress och film var med på noterna vilket ledde till skarp motsättning till kristna värderingar.¹ Nya rörelser hade med andra ord uppstått som inte utan vidare godkände sedvanliga trosuppfattningar och moraliska värderingar och som krävde att få göra sin stämma hörd.² Det betyder inte att de gett upp vare sig tro eller värderingar, däremot att de fört in nytt blod i tros- och moraldebatten.

Under slutet av tjugutalet sköljde en våg av sexualdebatt och sexualmystik in över Sverige. Det erotiska livets intimiteter beskrevs allt mera ohöljt.³ Sexualupplysning kombinerad med kritik av traditionell dubbelmoral och hysch hysch i samlevnadsfrågor blev allt vanligare och mötte kraftigt gensvar.⁴

Proletärförfattare som Artur Lundkvist (1906–1991) och Harry Martinsson (1904–1978) hade från slutet av tjugutalet fått läsarnas öra. Med dem följde värderingar som inte alltid föll kyrkan på läppen. Deras solidaritet med samhällets svaga grupper var inget som kyrkan hade något att säga om. Däremot utmanade de genom att förutsätta driftslivets frigörelse från den traditionella religiositetens sexualtabu.⁵ Livsdyrkan i betydelsen en levande kontakt med det ständigt strömmande livet med sin dynamiska och sensuella laddning var central för Artur Lundkvist. Jorden kom att stå som symbol för det sunda, primitiva, som det gällde att finna vägen tillbaka till. De mänskliga drifterna skulle bejakas och i synnerhet den sexuella driften.⁶

Under tjugutalet fick Freuds tankar och skrifter sitt genombrott i Sverige. Hans läror om det undermedvetna själslivet med dess spänningar mellan jag och överjag kom att få inverkan på gemene mans synsätt och påverkade även den sexualmoraliska debatten. Hans läror framstod som en ny konkurrerande livsåskådning.

Freud hade gjort upp med alla former av gudstro. För honom var religionen en tvångsneuros. Freud framställde såväl den klassiska som den moderna civilisationen med sina religiösa övertoner som ett hinder för naturlig driftsutlevelse och därför neurosframkallande. Den sexuella driften gavs avgörande betydelse för den mentala hälsan. Sexualliberalerna hade i Freud fått ett välkommet stöd för sin uppfattning.⁷

En annan till traditionell kristen tro främmande personlighet med betydelse för det svenska religiösa klimatet var psykotrapeuten Poul Bjerre (1876–1964). För honom var själsläkaren inte enbart läkare utan fram för allt själavårdare.⁸ Korset omtolkades och blev till en symbol för den tekniska utvecklingen. I stället för teologi förordade han personlighetskunskap och i utbyte mot dom och förmaning, förståelse.

Bjerre spelade ut inre trohet mot yttre. Det legala äktenskapet var inte nödvändigt eller ens alla gånger önskvärt som yttre ram för sexuell samlevnad.⁹

Elise Ottesen-Jensen (1886–1973) var från 1919 verksam i Sverige. Hon hade inte mycket till övers för en förljugen kristen och borgerlig moral med sin spets i förföljelsen av ogifta mödrar. Med utschasade och av män utnyttjade mödrar för ögonen verkade hon för preventivmedlens legalisering, sexualundervisning och sexualpolitiska reformer. Dessutom var hon bland dem som banade vägen för det som så småningom skulle bli rätten till fri abort. Hon var initiativtagare till och förste ordförande i det år 1933 bildade Riksförbundet för sexuell upplysning (RFSU). I RFSU fördes tankar från den året innan utgivna periodiska

¹ Kristenson 1997, s 13.

² Kristenson 1997, s 11.

³ Kristenson 1997, s 72.

⁴ Kristenson 1997, s 72 ff.

⁵ Kristenson 1997, s 72.

⁶ Kristenson 1997, s 96.

⁷ Kristenson 1997, s 71 f.

⁸ Kristenson 1997, s 101.

⁹ Kristenson 1997, s 102.

tidskriften *Populär Tidskrift för sexuell upplysning* vidare. Allt under stor misstänksamhet från kyrka och frikyrka.¹

Elise Ottesen-Jensen och ovan nämnda sexualliberaler arbetade trots allt motstånd i tidens riktning. Redan från 1900-talets början hade familjeplanering börjat slå igenom och med dem preventivmedlen. Gemene mans värderingar och livsattityder var under omprövning. Sexualliberalerna såg till att styra utvecklingen åt sitt håll.²

Inför alla dessa kanonader mot officiellt rådande moral började borgerlighetens stöd för kyrkan snart vackla. Borgerligheten började istället anknyta till ett sexualliberalt betraktelsesätt. Ett exempel på detta är tidningsmannen och bokförläggaren Carl Björkman (1901–1961). Denne gav 1932 ut essaysamlingen *Borgerlig livssyn*. Där angriper han vedertagen och officiell borgerlig uppfattning som enbart kan acceptera äktenskapet som giltig form för sexuellt samliv. Han slår ett slag för sexualupplysning liksom för försöksäktenskap. Björkman kritiserar dem som blundar för den sociala verkligheten där aborter och preventivmedel är ett faktum vilket man vill det eller inte. Samtidigt önskar han slå ett slag för äktenskapet och han är ingen vän av skilsmässor.³ Författaren, publicisten och akademiledamoten Torsten Fogelqvist (1880–1941) hör till detta sammanhang. Med omnämnandet av honom får vi även anledning att vidga blicken och beröra de utrikespolitiska hoten. Under trettioalet blev dessa, eftersom åren gick, allt mera påträngande. Kommunismen hotade österifrån och nazismen från söder, båda med världserövrarambitioner. Kulmen nåddes 1939 när de båda diktaturena Sovjetunionen och Tyskland ingick en ickeangreppspakt, varpå följde Sovjets angrepp på Finland och tyskarnas inmarsch i Polen. Därmed hade andra världskriget inletts, ett krig som i förlängningen hotade Sveriges existens. Båda stormakterna var antidemokratiska, dessutom var och en på sitt sätt kristendomsfientliga. Sovjetunionen företrädde en antireligiös linje. Präster förföljdes, kyrkor och kloster stängdes, all religiös propaganda var förbjuden. I Tyskland försökte Hitler omvandla kyrkorna till lydiga redskap för sin herrefolksideologi.

Torsten Fogelqvist var varken kommunist eller nazist utan humanist. Han drevs av sin humanistiska livsåskådning att ta avstånd från både nazism och kristendom. Kyrkan anklagade han i tidstypiska ordalag för att på grund av sin rigida sexualuppfattning ha hindrat sund sexualupplysning. Han angrep i anslutning till Bertrand Russel den enligt honom fruktansvärda läran om äktenskapets oupplöslighet, som påstods ha förrått den sexuella etiken. Han anklagade kyrkan för att betrakta varje utomäktenskaplig sexualförbindelse som äktenskapsbrott, samtidigt som man blundade för att de värsta äktenskapsbrotten begicks inom äktenskapet. Paulus hatade han. Denne var en skurk, en fanatisk och asketisk ungkarl utan personlig erfarenhet av erotiska ting. Trots detta engagerade han sig i religiösa frågor. Han deltog exempelvis i arbetet med 1937 års psalmbok.⁴

Samtidigt som Fogelqvist tog skarpt avstånd från nazismens våldsideologi var han påverkad av dess manlighetsideal. Han angrep den judisk kristna moralen, beundrade den starke Jesus och talade positivt om helig vrede. Han hade förståelse för viss egoistiskt betonad ärelystnad. Denna såg han som förutsättning för en fruktbringande moral något som däremot inte ödmjukhet och underkastelse var.⁵

Traditionell gudstro liksom traditionell kristen moral var alltså i mellankrigstidens Sverige sedan länge utmanad av kultureliten. Framför allt gällde detta den gudstro som kyrka och frikyrka var talesmän för. Kyrkornas och frikyrkornas Gud hade via prästerna gjort sig känd som övervakare av traditionell syn på sexualitet, äktenskap och familjeliv. I och med att dessa

¹ Kristenson 1997, s 71–75.

² Kristenson 1997, s 13.

³ Kristenson 1997, s 113 f.

⁴ Kristenson 1997, s 103 ff.

⁵ Kristenson 1997, s 103–106.

värden utmanades eller var under omprövning i samhällets övre skikt och sedan i allt vidare kretsar, utmanades också traditionell gudstro.¹

Till detta flöde av utmaningar hörde även den politiska utmaningen, för Sveriges del framför allt i socialdemokratins form. Socialdemokratins utmaningar har jag funnit så viktiga att jag valt att ge exempel på några av dessa utmaningar och låta dessa utgöra motpol när jag ger mig in på trettiotalsbiskoparnas kristendomsförsvar. Ett antal tal av Per Albin Hansson och makarna Alva och Gunnar Myrdals vitt spridda bok ”Kris i befolkningsfrågan” får exemplifiera socialdemokratins hållning.

2 Per Albin Hansson folkhem

Per Albin Hanssons dotter Anna Lisa Berkling har i bokform gett ut ett urval av sin fars tidningsartiklar och tal. Bokens titel är *Från Fram till folkhemmet. Per Albin Hansson som tidningsman och talare*. Urvalet innehåller flera bidrag som ansetts karakterisera Per Albin Hanssons hållning. Framför allt låter sig flera av urvalets tal och artiklar jämföras med och ställas mot de herdabrev jag behandlar i denna studie. Av den anledningen har jag valt tal och artiklar ur Berklings antologi som källa i detta kapitel. Observera att såväl talen som artiklarna är så när som på något undantag fullständiga.

För att skaffa mig maximal möjlighet till jämförelse med herdabreven har jag valt att läsa Per Albin Hansson med ”trons glasögon”. Med det menas att jag, samtidigt som jag strävat efter att vara rättvis mot materialet, försökt att, så gott det sig göra låter, sätta det jag studerar i den kristet/religiösa problemkretsens ramar. Jag är främst ute efter det som kan liknas vid ”trosutsagor” liksom efter bärande budskap. Om möjlighet finns undersöker jag även studieobjektets innehåll utifrån den gott/ont – problematik som är så typisk för alla kristna framställningar. Jag har ögonen öppna för sådant som skulle kunna ses som någon form av ersättning för kristen tro osv. Syftet är att presentera materialet på ett sådant sätt att jämförelser med herdabreven skall kunna göras.

Utvecklingstroende

Jag börjar med Per Albin Hanssons historiesyn som enligt honom själv domineras av utvecklingstanken. I remissdebatten 1935 låter denne utvecklingstanken bli själva nerven i den socialdemokratiska samhällsbetraktelsen. Samhället ser han som en organism stadd i utveckling, något som politiken måste ta hänsyn till och rätta sig efter för att befrämja en lugn och jämn utveckling. Detta sagt i polemik mot de borgerliga som menar sig nått den typ av samhälle som är det sista och bästa och oföränderliga. Per Albin Hansson tror sig också veta att han lever i en brytningstid där politiken måste gå ut på att hjälpa just de människor som hamnat i särskilda svårigheter.²

I en artikel i Folkbladet 52/1931 låter Per Albin Hansson en fiktiv socialdemokratisk nestor, H Krona, hålla julotta i sitt hem. Där återkommer utvecklingstanken. Per Albin Hansson låter Krona i sin predikan säga:

Egentligen är vi mera utvecklingstroende än de flesta. Vår sociala tro fotar sig på vetenskapen om, hur det ena utvecklas ur det andra och vårt samhällsbyggande består i att bevara det goda och bättra det dåliga.

¹ Kristenson 1997, s 11.

² ”Sprängpunkten” – tal av Per Albin Hansson i andra kammarens remissdebatt, 1928. Berkling 1982, s 235–239.

I samma predikan drömmer sig Krona tillbaka till den tid då Folkets hus fick ersätta kyrkan och där man sjöng egna sånger i stället för psalmer.¹ Vid ett annat tillfälle, närmare bestämt ett förstamajtal i Stockholm 1930, inleder Per Albin Hansson sitt tal med orden ”Under röda fanor tåga våra härar fram till seger med den kraft en enig vilja och en samlad mening har”. Han fortsätter: ”Denna strof från en av de många dikterna till första maj kan lämpligen tjäna såsom ingångsord till min predikan i dag om en stark folklig politik”.²

Om innehållet i Per Albin Hanssons predikan var en stark folklig politik, vad var då innehållet i de predikningar som Krona mindes från julottorna i Folkets hus? Krona svarar att det var

en variation av temat om ljuset, som tränger undan mörkret, om människornas frälsning ur nöd och vanda, om frid på jorden och människorna en god vilja.

Krona påstod om dessa predikningar att de hade ett djupare innehåll och tände gladare förhoppningar än prästernas utläggningar. Socialisterna kunde med skäl göra anspråk på att vara fridens och ljusets bärare,

som vilja mana fram den goda viljan hos människorna att följa rättvisans och broderskapets bud i den samhälleliga och enskilda samvaron.

Han tillägger att några få socialistiska präster predikar vårt evangelium i kyrkorna.

Det betyder att Per Albin Hansson låter socialdemokratien få drag av kyrka med utvecklingstro och kamp för det goda som ledande trosföreställningar.³

Det godas uttryck

Vad innebär då detta goda? I Per Albin Hanssons tal och artiklar flödar det av svar på den frågan.

Per Albin Hansson förutsätter solidaritet. Det betyder med dennes sätt att uttrycka sig allmänanda, vilja och förmåga att se även till andras bästa. Privilegier måste vika för rättvisa och jämlikhet. För Per Albin Hansson ligger det i demokratisens idé att medborgarna samverkar så mycket som möjligt till det gemensammas bästa.⁴

Jämlikhet är en huvudangelägenhet för honom, jämlikhet ställd mot ”Österlandets förnöjsamhet”, det betyder mot den förnöjsamhet som kristendomen predikar. Per Albin Hansson ser social jämlikhet, rättvis ekonomisk fördelning och folklig styrelse på alla områden som en ofrånkomlig konsekvens redan av den allmänna rösträtten.⁵

Politiken måste ha som mål att främst tillgodose vad de största folkgrupperna, d v s vad de eftersatta vill, kräver och längtar efter. Den nya politiken måste följaktligen få präglas av den sociala omsorgens anda.⁶ Den nyligen införda folkpensioneringen ser han som en ringa början i den riktningen.⁷

Den politiska demokratiseringen måste fullföljas i en social demokratiseringsprocess med målet att eliminera klassfördomar och klassanda, högfärd och slavsinn.⁸ Per Albin Hansson vet att uppgiften inte är lätt. ”Sin egen rätt och sin egen andel är den enskilde sällan sen att

¹ ”Krona håller julotta” – artikel av Per Albin Hansson i Folkbladet, 52/1931. Berkling 1982, s 224 ff.

² ”En stark folklig politik” – Tal av Per Albin Hansson i Stockholm 1 maj 1930. Berkling 1982, s 193–199.

³ ”Krona håller julotta” – artikel av Per Albin Hansson i Folkbladet, 52/1931. Berkling 1982, s 225 f.

⁴ ”En stark folklig politik” – tal av Per Albin Hansson i Stockholm 1 maj 1930. Berkling 1982, s 195. ”Partiet och principerna” – Svar av Per Albin Hansson till motionär vid Partikongressen 1940. Berkling 1982, s 254.

⁵ ”Folkhemmet, medborgarhemmet” – Tal av Per Albin Hansson vid remissdebatt i II kammaren, 1935. Berkling 1982, s 228, ”En stark folklig politik” – tal av Per Albin Hansson i Stockholm 1 maj 1930. Berkling 1982, s 198.

⁶ ”Den nya politiken” – artikel av Per Albin Hansson i Ny Tid, 24 juli 1927. Berkling 1982, s 168 ff.

⁷ ”Ideal och verklighet” – artikel av Per Albin Hansson i Ny tid, 18 november 1929. Berkling 1982, s 213.

⁸ ”Den nya politiken” – artikel av Per Albin Hansson i Ny Tid, 4 september 1927. Berkling 1982, s 169.

hävda, men i omtanken om andra är han icke lika snar." Citatet är hämtat från andra kammarens remissdebatt 1928. Per Albin Hansson talar även om en industriell demokratiseringsprocess där utvecklingen går från envælde till ett demokratiskt styrelsesätt. Målet är hemmet, folkhemmet, medborgarhemmet, där gemensamhet och samkänsla råder.

Det goda hemmet känner icke till några privilegierade eller tillbakasatta, inga kelgrisar och inga styvbarn. Där ser icke den ena ner på den andre, där försöker ingen skaffa sig fördel på andras bekostnad, den starke trycker icke ner och plundrar den svage... Skall det svenska samhället bli det goda medborgarhemmet måste klasskillnaden avlägsnas, den sociala omsorgen utvecklas, en ekonomisk utjämning ske, de arbetande beredas andel även i det ekonomiska förvaltandet, demokratin genomföras och tillämpas även socialt och ekonomiskt.¹

En artikel i Ny Tid den 18 november 1929 sammanfattar Per Albin Hanssons visioner:

Den vackraste politiska uppgiften är väl att göra folket lyckligt, skaffa det frihet, rättvisa, trygghet, välstånd.²

Den politik som leder till målet

Vad gäller då för att nå detta mål? För det första att folk arbetar. Nyttigheter och värden måste skapas. Ju större tillgången på dessa är desto rikare blir livet.³ Därför gäller att sätta människor i produktivt arbete. Produktionen måste vidgas både genom statlig och enskild produktiv verksamhet, förkunnar Per Albin Hansson i andra kammarens remissdebatt 1935.⁴

Dessutom är ett starkt samhälle ett måste. Det fria företagandet måste inramas av samhällelig kontroll. På samma sätt med den sociala omvårdnaden. Utan samhällelig kontroll och framför allt samhällliga ingripanden fungerar den inte.⁵

Socialism är för Per Albin Hansson ett begrepp med positiv laddning. I den mån socialismen genomsyrar folket trängs egoismen tillbaka, förkunnar han. Vad innebär då socialism? Framför allt ett allt mera ökat samhällsinflytande, synes det. Jag citerar Per Albin Hansson från hans tal i remissdebatten 1935:

Enligt mitt förmenande kommer den nya samhällsformen att i allt högre grad bli präglad av det samhällliga inflytandet, att få en allt starkare karaktär av socialisering.⁶

Arbetarens delaktighet icke blott i arbetet, utan även i "skötsel och ledning och avkastning" en annan. Citatet är här hämtat från remissdebatten 1928.⁷ För Per Albin Hansson är socialisering i egentlig mening, och då inom vissa områden, ett mål att sträcka sig mot och en förhoppning. Den ses mer som ett mål än ett faktum.⁸ I en artikel i Ny Tid 20 juni 1931 skriver Per Albin Hansson om gemensam satsning av alla av kapitalismen utsugna för att genomföra samhällets socialistiska organisation. Dessa utsugna är tydligen många eftersom de tillsammans bildar

¹ "Folkhemmet, medborgarhemmet. Tal av Per Albin Hansson i andra kammarens remissdebatt, 1928. Berkling 1982, s 227, 231.

² "Ideal och verklighet" – artikel av Per Albin Hansson i Ny Tid, 18 november 1929. Berkling 1982, s 212.

³ "Folkhemmet, medborgarhemmet" – tal av Per Albin Hansson i andra kammarens remissdebatt, 1928. Berkling 1982, s 232.

⁴ "Sprängpunkten" – tal av Per Albin Hansson vid remissdebatten i II kammaren, 1935. Berkling 1982, s 237.

⁵ "Den nya politiken" – artikel av Per Albin Hansson i Ny Tid, 4 september 1927. Berkling 1982, s 170. "Princip och planritning" – artikel av Per Albin Hansson i Ny Tid, 6 september 1932, s 202 f. "Sprängpunkten" – tal av Per Albin Hansson vid remissdebatten i II kammaren, 1935. Berkling 1982, s 237 f.

⁶ "Sprängpunkten" – tal av Per Albin Hansson i andra kammarens remissdebatt 1935. Berkling 1982, s 238.

⁷ "Folkhemmet, medborgarhemmet" – tal av Per Albin Hansson i andra kammarens remissdebatt, 1928. Berkling 1982, s 230.

⁸ "Sprängpunkten" – tal av Per Albin Hansson vid remissdebatt i II kammaren, 1928. Berkling 1982, s 236.

det stora folkpartiet som fullbordar samhällets demokratisering.¹ Demokratisering och socialism parallelliseras här på ett något oklart sätt.

I andra sammanhang, t ex i remissdebatten 1935, kan han tala om gemensam aktion över partigränserna för ”att försöka lösa folkförsörjningsfrågan på ett förnuftigt sätt”, eller som på partikongressen 1940, lyssna till oppositionen enligt god demokratisk ordning.² Kort sagt, vad Per Albin Hansson vill är att folkflertalet skall stå upp för ett gemensamt folkhem, uppbyggt utifrån socialdemokratiska ideal. För det krävs samförståndspolitik.³

Representativiteten?

Man kan naturligtvis fråga sig hur representativa Berklings urval av artiklar och tal är. Ett preliminärt svar på den frågan får man i och med att Per Albin Hanssons tal 1935 i andra kammarens remissdebatt är avtryckt i sin helhet. Detta tal brukar anföras som ett av hans viktigaste tal och som en sammanfattning av hans samhällsåskådning. Som vi märkt låter sig detta tal väl fogas till det övriga materialet i Berklings urval.⁴

¹ ”Medelklassen och socialdemokratin” – artikel av Per Albin Hansson i Ny Tid, 20 juni 193. Berklings 1982, s 190.

² ”Sprängpunkten” – tal av Per Albin Hansson i andra kammarens remissdebatt 1935. Berklings 1982, s 238.

”Partiet och principerna” – svar till motionär av Per Albin Hansson vid Partikongressen 1940. Berklings 1982, s 253.

³ Kristenson beskriver den socialdemokratiska folkhemsidéologin utifrån kristen synpunkt i Kristenson 1982, s 235 f.

⁴ Jag låter nedan en av uttolkarna av den socialdemokratiska politiken, Leif Lewin, träda fram. Detta genom att referera valda delar i Leif Lewins standardverk, ”Planhushållningdebatten”. Jag koncentrerar mig på Lewins syn på motiven bakom trettioåtlets socialdemokratiska politik. Observera att jag refererar utan att ta egen självständig ställning i saken.

Jag börjar med att ur Lewins framställning hämta ett antal för sammanhanget relevanta fakta om trettioåtlet. Socialdemokraterna övertog makten 1932. Den depression som då rådde övervanns snabbt. Produktionen stegrades och nådde under trettioåtlet upp till tjugualets bästa år. (Lewin 1970, s 151) Exportutvecklingen och näringslivets inneboende expansionskraft var den främsta drivkraften till att lönerna ökade under trettioåtlet. (Lewin 1970, s 152) Krisarbetslösheten klingade av. Siffran för arbetslösa i procent av de fackligt organiserade sjönk från 23,3 % 1933 till 18,0, 15,0, resp 12,7% under de följande tre åren. Däremot lyckades regeringen inte övervinna den så kallade permanenta arbetslösheten från tjugualet. Åren 1937– 1939 höll sig arbetslöshetssiffran på omkring 10 procent. (Lewin 1970 s 52)

För den aktiva, av J M Keynes inspirerade, konjunkturpolitik som blivit allmänt omfattad i världen först efter 1945, var de svenska socialdemokraterna, med finansminister Ernst Wigforss i spetsen, pionjärer. (Lewin 1970, s 153) Det råder enligt Lewin enighet om att den expansiva finanspolitiken utgjorde en betydelsefull faktor för konjunkturutvecklingen. (Lewin 1970, s 152) Trettioåtlet var också upptaget av intensivt socialpolitiskt reformarbete. (Lewin 1970, s 145) Detta var kostsamt. I statsverkspropositionen kunde Wigforss meddela, att statsutgifterna under trettioåtlet ökat från 746 till 1181 miljoner kronor. I jämförelse med tjugualet hade statsverksamheten accelererat kraftigt. (Lewin 1970, s 151)

Under tjugualet kom det svenska jordbruket in i den krissituation som sedan blivit bestående. (Lewin 1970, s 11)

För Lewin är friheten ett nyckelbegrepp när han skall skildra trettioåtlets socialdemokrati. Socialdemokratiens sätt att se på frihet, näringspolitik och planhushållning ställer han mot artionhundratalskonservatismen och framför allt mot det liberala frihetsbegreppet.

Kännetecknande för artionhundratalskonservatismen var enligt Lewin att de konservativa med frihet avsåg ”den rätta friheten”, frihet i ”i egentlig mening” som tog sig uttryck i fosterländsk pliktuppfyllelse. (Lewin 1970, s 13)

När Lewin kommer in på liberalernas åskådning blir han utförligare. Han observerar att de liberalas frihetsbegrepp fördes vidare från tjugualet in i trettioåtlet. (Lewin 1970, s 21) Yttrandefrihet liksom personlig frihet var liksom på tjugualet självklara förutsättningar i liberalernas åskådning. Så även den ekonomiska friheten, vars lagbundenhet liberalerna trodde sig behärska och kunna dra nytta av. (Lewin 1970, s 131)

Liberalerna trodde sig veta att förutsättningen för sund ekonomi var att den fick utvecklas i största möjliga frihet. Om inte kunde reaktionerna bli ödesdigra. Denna sanning exemplifieras av den rådande arbetslösheten. Denna var enligt liberalismen en marknadens naturliga reaktion mot arbetarnas försök att våldföra sig på de ekonomiska lagarna och begära för hög lön. (Lewin 1970, s 20)

Liberalerna hyllade den fria marknaden. Dess stora fördel var att affärsmännen genom att främja sina egna vinstintressen samtidigt gagnade det gemensamma hushållet. (Lewin 1970, s 18) När Lewin skall sammanfatta trettiotalisliberalismens ekonomiska politik gör han det genom att citera Eli Heckscher som i en enda sats anger målet för den ekonomiska politiken. Vad det gäller att få till stånd är: ”en inkomstfördelning så jämn som den kan åstadkommas utan att skada de rikedomsbildande krafterna”. (Lewin 1970, s 15)

Lewin talar om att de borgerliga på grund av socialdemokratins framryckningar hade gripits av socialiseringsskräck. Socialiseringen hade emellertid i trettiotalets socialdemokratiska Sverige fått måla åt sig för planhushållningsideologin. (Lewin 1970, s 75) Förstatligande var enligt denna ideologi inte längre det väsentliga utan kontroll över priser kapitalbildning och handel. En sådan central ledning av landets ekonomiska liv förutsattes att kriser undveks. Istället för liberalismens oreglerade konkurrens stod planhushållningsideologin för en reglerad hushållning. (Lewin 1970, s 70)

För den ekonomiska liberalismens anhängare var även socialdemokratins planhushållning förhatlig. Man värjde sig mot att samhället allt mer övertog funktioner som tidigare legat på den enskildes ansvar. (Lewin 1970, s 78) Planhushållningen skulle underminera grunden för den kultur, som ytterst byggde på individens känsla av personlig frihet och personligt ansvar. (Lewin 1970, s 131 f)

Den socialdemokratiska ideologins kännetecken var alltså enligt Lewin planhushållningen vars utgångspunkt var frihetsbegreppet. Den politiska verksamheten inordnades på olika abstraktionsnivåer med yttersta syfte att förverkliga denna frihet.

1 Högst uppe i idévärlden svävade drömmen om självförverkligandet, allas möjlighet att uppleva frihetskänslan.
2 Därefter följde politikens uppgift att så påverka den sociala strukturen i samhället, att känslan av frihet befrämjades.

3 På den tredje nivån placerar Lewin olika former av statsverksamhet, såsom socialpolitik, arbetslöshetspolitik, förstatliganden, utbildning och dylikt.

4 Längst ned konkreta förslag gällande punkt 3. (Lewin 1970 s 77)

Lewin kan även tala om friheten som den centrala värderingen i den socialdemokratiska samhällssynen. Det betyder ”frihet från ekonomisk misär, från politisk och ekonomisk underlägsenhet, från en alltför betungande och dryg arbetsdag; kort sagt, frihet från det yttre tvång i livet, som hindrade personlighetsutvecklingen och inte gav tillfälle till ett rikare inre liv”. (Lewin 1970 s 69)

För att nå frihet förutsätts att staten utökar sin makt i samhällsekonomin, så att alla får lika möjlighet att uppleva frihetskänslan och utveckla sin personlighet. ”Jämlikhet i frihet” förutsätter strukturförändringar i samhället med hjälp av statens tvångsmakt. (Lewin 1970 s 77 f) Frihet och en politik som befrämjar jämlikhet hör således samman och kan inte skiljas åt. Så förstådd kom det socialistiska frihetsbegreppet att framstå som socialismens kärna. (Lewin 1970, s 110, 76) Kontrasten till liberalismens krav på frihet är uppenbar. Liberalismens krav på frihet från staten står mot socialdemokraternas frihet till staten. (Lewin 1970, s 30)

För socialdemokratien stod inte enbart friheten i centrum utan även moral. Denna moral kallar Lewin en arbetarklassens solidaritetsmoral, som vilade på känsla för och strävan efter ekonomisk utjämning. Denna utjämning skulle åstadkommas i en klasskamp mot de kapitalistiska produktionsförhållandena. (Lewin 1970, s 28) Lewin refererar belgaren Hendrik de Man som definierar socialismen som

en sedlighetens och rättskänslans reaktion mot den orättfärdighet och degradering av människan, som framkommit under den kapitalistiska epoken. (Lewin 1970, s 41)

Utiifrån målsättningen att skapa frihet på jämlikhetens grund utformades den socialdemokratiska ekonomiska politiken. Dess inriktning var uppenbar; man sökte å ena sidan stärka statens makt och resurser för att få redskap i handen för nödvändiga reformer. Å andra sidan önskade man ingripa i näringslivet i syfte att åstadkomma en jämnare fördelning av såväl produktionsresultat som av bestämmanderätt. Dessutom bemödade sig socialdemokraterna om att åstadkomma produktionsökning. Ökade resurser var en förutsättning för att den jämlika friheten skulle kunna bli verklighet. (Lewin 1970, s 9, 35, 78)

Produktionsökningen förutsatte dessutom politiskt samförstånd. Det hade Per Albin Hansson förstått och han strävade därför efter politiskt samförstånd kring planhushållningens princip att med utökat statligt inflytande höja effektiviteten i samhällsekonomin. Regeringen utmanade därför inte i onödan oppositionen, påpekar Lewin, som även anser att samförståndstanken var planhushållningspolitikens viktigaste komponent. (Lewin 1970, s 145, 114 f)

Leif Lewin summerar trettiotalet som ett lyckat årtionde för socialdemokratien. Detta gällde såväl parlamentariskt som ideologiskt. (Lewin 1970, s 144)

3 Kris i befolkningsfrågan.

3:1 Inledning

Efter denna mera allmänna redovisning av socialdemokratisk ideologi utifrån Per Albin Hanssons tal och artiklar följer en mera riktad fortsättning. Det betyder ett kapitel där jag inriktar mig mot socialdemokratins syn på hem, familj, äktenskap och samlevnad som den förstås av makarna Alva och Gunnar Myrdal. Jag skaffar mig därigenom möjlighet att ställa socialdemokratiska synsätt mot de svenska nyvalda biskoparnas på deras ”hemmaplan”. Hem, familj, äktenskap har av hävd varit områden som den kristna kyrkan, oavsett konfession, lagt speciell vikt vid och mutat in som sina egna intresseområden. Jag lutar mig mot en enda källa i min redovisning, Alva och Gunnar Myrdals *Kris i befolkningsfrågan* (1934)), som redan när den gavs ut upplevdes som något av ett socialdemokratiskt manifest. Boken, som kom ut 1934, är en programförklaring riktad till den svenska allmänheten och samtidigt en maning till politisk aktion med vädjan om folkligt stöd.

Kris i befolkningsfrågan handlar primärt om hur man i Sverige skall få bukt med vikande födelsesiffror men vidgas i realiteten till en generell politisk aktionsplan. Hem, familj, äktenskap, samlevnad är centrala temata.

”Hemmaplan” blir det även av en annan anledning. Oavsiktligt och troligen tvärtemot författarnas intentioner, kan man läsa *Kris i befolkningsfrågan* som ett trosdokument. Naturligtvis inte som ett renodlat sådant, mera som en framställning där utopiska föreställningar, gränsande till religiös tro, är tydligt skönjbara. Detta öppnar i sin tur till jämförelser med biskoparnas herdabrev. I min analys av *Kris i befolkningsfrågan* kommer jag att ta vara på den möjligheten.

Nu är naturligtvis jag inte den ende som upptäckt detta. Yvonne Hirdman har ägnat en hel bok åt de utopiska dragen i folkhemspolitiken. Jag tänker på hennes *Att ställa livet till rätta – studier i svensk folkhemspolitik* (1990). Den boken, som är ett mellanting mellan vetenskaplig framställning och essay, har själva sitt centrum i analysen av just *Kris i befolkningsfrågan*.

I min förtjusning över att någon sett detsamma som jag själv upptäckt, redovisar jag redan i denna inledning några av Hirdmans iakttagelser. Jag gör det i en fri framställning där jag i viss mån ställer till rätta efter eget huvud.

Ovedersägliga sanningar och utopiska absolutifieringar

Yvonne Hirdman fördjupar sig inte i den officiella gudstrons förutsättningar som jag gjort i denna boks inledning. Hon konstaterar bara att Gud fördes bort från ”det aktiva handlandets arena” från Upplysningen och framåt. I Guds ställe trädde människan med sina ”ovedersägliga sanningar”, sina utopier och sitt från Gud övertagna gudomliga ansvar.¹ Hon påpekar att den industriella och teknologiska utvecklingen gav detta utopiska tänkande ”en oerhörd förstärkning”.²

Hirdman exemplifierar med Alva och Gunnar Myrdal som hon betecknar som ”sociala ingenjörer”. Makarnas program för att ställa det ”lilla livet”, livet i hem, skola och på arbetsplatser, till rätta, styrdes av just tron på absoluta sanningar. Den tron hade, förutom av förnuft, kunskap och insikt, livats av föreställningar av utopisk karaktär. Hon radar upp illustrationer på makarna Myrdals ”utopiska absolutifieringar”. Exempelvis visar hon hur Alva Myrdal lyfte fram ”naturen själv” som ett sådan absolut sanning. Feminismen såg Alva Myrdal som en rörelse som syftar till att återta ”naturliga rättigheter”. Till det absolut naturliga och därmed rätta hörde vidare det före industrialiseringen rådande harmoniska

¹ Hirdman 1990, s 27, 216 f.

² Hirdman 1990, s 28.

tillståndet mellan könen. På den grunden såg Alva Myrdal kvinnans underordnade plats i trettioalets samhälle som en eftersläpningsprocess.¹

Myrdals politiska, ekonomiska och ideologiska konstruktion

Hirdman låter makarna Myrdal i *Kris i befolkningsfrågan* utforma en ”sammanhängande politisk, ekonomisk och ideologisk konstruktion som var vetenskapligt skön att betrakta”. Deras sociala reformprogram styrdes av ”ibland osynliga normer”, långt ifrån självklara, bland annat av en behavioristisk syn, där människan var manipulerbar.

Att makarna Myrdals sociala reformprogram, trots de vetenskapliga anspråken, inte enbart vilade på vetenskaplig grund, visste naturligtvis makarna. Men Gunnar Myrdal lutade sig ändå mot att samhällsvetenskapen, trots att den inte var värderingsfri, dock inom sig ägde en korrigering, självläkande kraft.²

Släktskapet mellan ideologi och religion

Själv hävdar jag att ideologier och religion, för svensk del kristen tro i dess skilda former, har så pass många gemensamma nämnare att släktskapet tycks mig odiskutabelt. Hur jag ser på dessa samband framkommer ovan i avsnittet min förståelsehorisont.³ Detta samband gäller även religion och övergripande politiska (samhälleliga) ställningstaganden.

Jag resonerar så här: Ett livskraftigt samhälle som fört undan gudstron ersätter undantagslöst gudstron med alternativa ideologier. Dessa ideologier förkunnar ”absoluta värden”. Dessa ”absoluta värden” tjänar som ett sammanhållande band medborgarna emellan.

Postulatet ”absoluta värden” har ideologier och religioner gemensamt. Det är dessutom centralt för såväl ideologi som religion. Varför skulle det annars som i dagens Sverige vara så viktigt för såväl politiker som kyrka att ständigt markera vikten av en gemensam värdegrund?

En följd av detta blir att det ligger mening i att påstå att ideologin fungerar som gudstrons ersättning.

Målet för Myrdals var, som jag kommer att visa nedan, ett harmoniskt liv i hem och familj och detta i familjestrukturer som svarade mot en ny tids förutsättningar. Vidare ett samhällsliv präglad av samarbete och samverkan. Social harmoni, där harmonin och lyckan framställs som ovanifrån kommande ovedersägliga självklarheter, var den outtalade grundvalen såväl för Myrdals som för andra.⁴ Ett slags jordiskt himmelrike alltså.

Arbete, skolning, indoktrinering

Först effektivt utfört yrkesarbete på bred front gav de resurser som var nödvändiga för att bygga upp det nya. I detta skulle såväl man som kvinna, make som hustru delta.

För att livet skulle kunna levas som naturen angav förutsatte makarna Myrdal dessutom medborgarskolning, t o m indoktrinering. Detta på alla plan och i alla åldrar. Ty människorna visste inte sitt eget bästa.

Sakkunniga med sina utredningar, sina programtexter och sina pekpinnar var nödvändiga ingredienser i det nya samhällsbygget. Hirdman benämner dessa sakkunniga den nya tidens präster.

Att denna skolning stod i ett spänningsförhållande till demokratiska ideal är för Hirdman uppenbart. Spänningen i *Kris i befolkningsfrågan* mellan ett demokratiskt och ett auktoritärt förhållningssätt kan för övrigt redan en yttlig läsare registrera. Å ena sidan äger Myrdals tillit till folket och folkets egen förmåga å den andra intar man en förmyndarhållning.

¹ Hirdman 1990, s 15, 112, 105 f, 11.

² Hirdman 1990, s 122, 102, 125, 10.

³ Se ovan s

⁴ Hirdman 1990, s 10 f.

Paradoxal är, påpekar Hirdman, makarnas övertygelse att resultatet av den förutsatta indoktrineringen skall bli framväxten av fria, självständiga och intelligenta människor.¹

Människosynen

Den människosyn Myrdals redovisar i bl a *Kris i befolkningsfrågan* är också den motsägelsefull. Å ena sidan omsorg om den enskildes välfärd. Självklara privilegier för vissa på andra bekostnad vänder de sig emot. Myrdals förutsätter solidarisk samverkan alla samhällsgrupper emellan. Å den andra sidan gör Myrdals, med Yvonne Hirdmans ord, människorna till ”barn, klienter, brukare”.

Och hur blir det med den för människosynen så grundläggande personliga friheten, frågar sig Hirdman, när den ställs mot den detaljerade planritning för mänsklig samvaro som Myrdals förutsätter? Eller med synen på människovärdet med de krav på stegrad mänsklig kvalitet och arbetsförmåga som en ny tid förutsätter? Att dessutom makarna Myrdal åtminstone indirekt kopplar människovärdet till den enskildes produktiva arbetsinsats, gör inte svaret lättare.²

Expertvälde

Det luktar också expertvälde i Myrdals samhällsanalys. Experter finns det nämligen många i Myrdals verklighet, experter i barnuppfostran, experter för att lära upp föräldrar, experter på psykologi, experter på inredning av hus och hem, experter på näringslära, för att nämna de viktigaste.

Gunnar Myrdal uppfattade för övrigt sig själv som den stora experten. Han ville framstå som sin tids Malthus, skriver Yvonne Hirdman. Han såg sin uppgift vara att

forma en verklighetsuppfattning, som var så oemotståndlig att det politiska program som den implicerade, måste följas av alla, oavsett politisk tillhörighet.

Varför inte också sin tids Jesus, tillägger jag, en vetenskaplig Jesus istället för evangeliernas.

Var det möjligen med syftet att vinna alla som formuleringarna i senare upplagor av *Kris i befolkningsfrågan* ändrades så att innehållet skulle falla även kristna i smaken. Och var det av samma anledning som Gunnar Myrdal blev allt mera resonabel i sitt umgänge med sin kristne antagonist nummer ett, biskop Runestam?

Utvaldheten

Makarna Myrdal ansåg sig tillhöra de utvalda som kände till historiens lagar, något som hjälpte dem i deras fastställande av sina sanningar om det ”lilla livet”.³ Den bibliska utväljelsetanken har i makarna Myrdal fått en av sina många fortsättningar, noterar jag.

Det stannade inte med ord

Slutligen är det värt att redan här notera att Myrdals intentioner inte stannade med ord. Den ena statliga offentliga utredningen (SOU) efter den andra tog vara på makarna Myrdals intentioner och förde dem vidare på deras väg till praktisk politik. Det nya folkhemmet byggdes upp av makarna Myrdal via dessa utredningar.⁴

¹ Hirdman 1990, s 49, 125, 110 f, 123, 125 ff, 226, 220.

² Hirdman 1990, s 110, 55, 107, 17.

³ Hirdman 1990, s 113, 118 f.

⁴ Hirdman 1990, s 147 f, 129, 118.

3:2 Övergripande om ”Kris i befolkningsfrågan” och konkret om reformförslagen

Att Alva och Gunnar Myrdal var och en på sitt håll var nydanande går inte att förneka. Däremot kan man inte utan att närmare förklara varför, påstå att de i *Kris i befolkningsfrågan* var det. Mot strömmen gick de nämligen inte i denna bok, snarare med. Närmare bestämt befinner sig *Kris i befolkningsfrågan* i den fåra av socialdemokratiskt tänkande som från trettioalet och framåt kom att bli allt mera dominerande och som vi lärt känna i föregående kapitel. Skall man närmare bestämma *Kris i befolkningsfrågan* kan man säga att boken på ett bestämt område förtydligar, radikaliserar och i slutändan konkretiserar socialdemokratisk ideologi.

Vad man slås av vid läsningen är makarna Myrdals pricksäkerhet. De förutsade i långa stycken vad som senare kom att förverkligas. De förutspådde den svenska familjens omvandling, liksom kvinnornas inträde på arbetsmarknaden. Den framväxande förskolan blev i stort som Myrdals tänkt sig det. Skol- och sjukvårdsreformer genomfördes efter familjen Myrdals intentioner. Vad de påstod om de ökade krav som ställdes på den yrkesarbetande svarade också det mot en framtida verklighet. Slutligen skulle man kunna tro att det statliga Samhall hade familjen Myrdal som upphovsman.

De missade däremot babyboomen på fyrtioalet. Denna motsade radikalt makarna Myrdals förutsägelser. En besvärande miss måste man säga eftersom det primära syftet med boken var att komma till rätta med att det föddes för få barn, något som uppfattades som ett hot mot landets fortbestånd.

Makarna Myrdal trodde sig veta varför födelsetalen blivit oacceptabelt låga. När samhället inte insett att tiden krävde samhällsinsatser, och detta särskilt för barnföräldrar, svarade föräldrarna med att inte skaffa barn, hävdade de.¹

Lösningen på detta problem låg enligt Myrdals inte i enskilda åtgärder utan i ett omvälvande åtgärdsprogram som berörde samhället i dess helhet. Deras vision var ett jämlikt samhälle som i smått som i stort utgjorde ett välfungerande kollektiv utifrån de förutsättningar som rådde i samtiden.

Den gemensamma nämnaren för de samhällsinsatser som makarna Myrdal förordade var att samhället skulle gripa in med åtgärder. Detta genom att samhället övertog i första hand funktioner som tidigare hade legat på den enskilda familjen.

För att samhället skulle kunna göra detta fordrades resurstillskott som i sin tur förutsatte att landets samlade produktion ökade. Denna produktionsökning kunde inte ske utan att människor arbetade mer, effektivare och att det fanns tillräckligt med kompetent arbetskraft av båda könen. Kvinnor måste få samma möjlighet till utbildning som män för att sedan arbeta sida vid sida med männen på lika villkor.² Förutom förmerad arbetsinsats byggde ökningen i produktionen på att arbetsmarknaden tog till vara de resurser i form av teknik, kommunikationer och annat som samtiden bjöd.³ Myrdals ansåg att själva motorn i hela denna utveckling var att den enskilde märkte att på ökad produktion följde ökat välstånd. Ökat välstånd var vad människorna mer än annat eftersträvade.

För att komma åt ofärdigheterna i det svenska samhället var det förutom produktionsökning nödvändigt att det allmänna grep in för att rätta till felaktigt resursutnyttjande och skapade jämlika förutsättningar för medborgarna. Detta främst genom att skattevägen omfördela de ekonomiska resurserna på ett mera jämlikt sätt.⁴

Åtgärden med utjämning av de ekonomiska resurserna via ökat skatteuttag var visserligen den viktigaste, dock inte den enda åtgärden från samhällets sida. Samhället skulle även styra

¹ Myrdal 1934, s 113, 11 et passim.

² Myrdal 1934, s 210, 313, 114.

³ Myrdal 1934, s 12, 175, 285 187 et passim.

⁴ Myrdal 1934, s 211, 8, 175, 115, 55, 91.

konsumtionen så att ”underprivilegierade” bodde bättre och levde och åt sundare. Det allmänna förutsattes framför allt från den enskilda familjen ta över en väsentlig del av barnavård och barnuppfostran och detta inte bara för de fattigas barn utan för alla.¹

Myrdals trodde sig veta att människan i allmänhet ägde en ännu outnyttjad utvecklingspotential inombords. Hon kunde, orkade och förmådde inhämta mer och ge mer i sitt arbete än hon hittills gett prov på. Dessutom betraktade de arbetet som en källa till glädje och tillfredsställelse. Denna utvecklingspotential och denna arbetsglädje såg Myrdals som ytterligare en förutsättning för att utveckling på längd och sikt skulle kunna ske. Därför manade de förbehållslöst på människorna utan att ens diskutera vådorna av för hög anspänning. Ökad arbetsinsats och större engagemang var helt enkelt ett måste för dem. Om inte gick hela Myrdals samhällsprojekt i stöpet.²

Att det oavvisliga kravet på effektivitet skapade utslagning insåg de dock. Det finns ”ej fullvärdig arbetskraft” som inför de ökade kraven inte håller måttet, konstaterade de. Särskilda samhällsinsatser för att också dessa skulle känna tillfredsställelsen av att ha ett arbete var därför nödvändiga.³

Återstår en uppräknings av de samhällsproblem som sysselsatte Myrdals i *Kris i befolkningsfrågan* samt en listning av förslagen till konkreta åtgärder.

De extrautgifter som barn medför behöver nedbringas. Detta genom inkomstutjämning, arbetsmarknadsåtgärder och genom för barnföräldrar anpassade anställningsförhållanden.⁴ Det krävdes även socialpolitiska åtgärder som bostadssubvention, psykisk hälsovård, tandvård, medicin, fri skollunch, prisrabatter på nödvändiga födoämnen, fri skolgång, fria barnkammarskolor, barnkrubbor, eftermiddagshem, arbetsstugor, sommarkolonier, utbildningsstipendier m m.⁵

Trångboddhet och bostadsbrist var en del i de fattigas misär i såväl stad som land. Bland annat var hyrorna för de fattiga oproportionerligt höga.⁶ Samhällsåtgärder som ledde till ökat bostadsbyggande och rimliga hyror var därför nödvändiga.⁷ Övriga åtgärder som föreslogs var skärpt bostadslagstiftning, effektiviserad bostadsövervakning, bostadssubventioner.⁸ Dock var fattigdom inte det enda onda för de trångbodda. I dess spår följde oförstånd och misär.⁹ Därför krävdes även upplysning liksom tvingande regler för hälso- och barnavård. I slutändan måste samhället i undantagsfall ha rätt att ta till tvångsåtgärder för att rätta till missförhållanden.¹⁰

I *Kris i befolkningsfrågan* konstateras att de fattiga hade en knappare matranson än andra, dessutom åt de mindre hälsosamt än de mer välbeställda. Detta drabbade särskilt barnen. Barnen måste därför tillförsäkras hälsosam föda oavsett föräldrarnas inkomster.¹¹ Alla skulle få fri mat i framtidens barnkammarskolor liksom gratis skolmat.¹²

På trettioalet var det problematiskt inte enbart med för små familjer utan även med för stora. De stora familjerna borde, menade Myrdals, åtnjuta speciellt gynnsamma löneförmåner.

¹ Myrdal 1934, s. 284, 11, 188, 284.

² Myrdal 1934, s. 211, 206.

³ Myrdal 1934, s. 207 f, 212, 215, 205, 213 f, 216 f.

⁴ Myrdal 1934, s. 175, 112, 188, 198, 200.

⁵ Myrdal 1934, s. 114, 202, 198, 303 f.

⁶ Myrdal 1934, s. 143 f, 150, 144.

⁷ Myrdal 1934, s. 320, 289.

⁸ Myrdal 1934, s. 232 f.

⁹ Myrdal 1934, s. 151, 159, 226, 164.

¹⁰ Myrdal 1934, s. 236, 139.

¹¹ Myrdal 1934, s. 226.

¹² Myrdal 1934, s. 227.

Dessutom borde de komma i åtnjutande av kostnadsfri rådgivning och sexuell upplysning. De skulle också erbjudas frivillig sterilisering.¹

Sjukvården var i behov av reform. Framför allt krävdes att samhället tog över hela sjukvården liksom hälsovården. Alla skulle åtnjuta kostnadsfri sjukvård, poliklinkväsandet byggas ut och läkarutbildningen reformeras.²

Skolans reform var en huvudangelägenhet för makarna Myrdal. Skolan, som den såg ut när Myrdals skrev *Kris i befolkningsfrågan*, återspeglade ett tidigare skedes auktoritära samhälle. Dess kännemärke var inbördes tävlan eleverna emellan. Den uppövade den reaktiva intelligensen inte den aktiva.

Framtidens skola leddes av lärare, skolade i en lärarutbildning som reformerats. Denna skola fostrade eleverna till kollektivt ansvar och individuell självständighet. Studierna bedrevs ofta som grupparbeten och eleverna tränades till att fördela uppgifterna mellan sig. Eleverna fick övning i gemensam ledning. Tävla skulle man, men inte man mot man. Grupp skulle tävla mot grupp. I framtidens skola fick eleverna lära sig att underordna sig kollektivet, samtidigt som de tränades i självständighet. I den reformerade skolan befrämjades den aktiva intelligensen inte den reaktiva.³

Skolans uppgift var bland annat att befrämja ståndscirkulationen. Målet i fjärran var ett klasslöst samhälle där den sociala cirkulationen var en ren yrkescirkulation. För makarna Myrdal var klasskillnaderna ett gift i samhället.⁴

3:3 Vad Myrdals trodde sig veta

Makarna Myrdal menar sig i sina synsätt liksom i sina bedömningar och förslag vara förankrade i något de kallar sekulariserad rationalitet. Denna form av rationalitet ser de naturligtvis inte som en privat angelägenhet enbart. Rationellt tänkande skall spridas, ansåg de. Det är ett led i människans utveckling att tänka rationellt.⁵ Jag noterar detta trots att det inte direkt hör till detta sammanhang. Jag kan däremot ha nytta av påpekandet när jag i ett senare skede står inför att jämföra makarna Myrdals ”ideologiskt fullmatade” *Kris i befolkningsfrågan* med trettioalets nyvalda biskopars av trosförståelse genomsyrade herdabrev.

Vad som däremot i detta sammanhang behöver sägas är att redan makarna Myrdal insåg att det kunde vara problematiskt att tänka rationellt i alla sammanhang. De erkände nämligen att det var svårt att upprätthålla rationalitet i sin behandling av befolkningsfrågan. Detta påstod de samtidigt som de i andra sammanhang utgick från rationaliteten som en självklarhet.⁶

Denna sekulariserade rationalitet såg Myrdals uppenbarligen som ledstjärna inte enbart inför ställningstaganden i enskilda frågor utan även i mera komplexa sammanhang. Man kan fråga sig hur långt denna sekulariserade rationalitet i *Kris i befolkningsfrågans* mångfacetterade framställning sträcker sig utifrån en tänkt linje från vetande till tyckande. Var går gränsen där begreppet förlorar sin ursprungliga mening och behöver bytas ut mot ett annat. Den fråga jag vill ha besvarad är alltså ytterst vad begreppet sekulariserad rationalitet står för i *Kris i befolkningsfrågan* och vad förutom rationalitet boken återspeglar i sina påståenden och slutledningar.

¹ Myrdals 1934, s 193, 191.

² Myrdal 1934, s 239, 248, 239, 254, 243, 248.

³ Myrdal 1934, s 259, 267 f.

⁴ Myrdal 1934, s 277 f.

⁵ Myrdal 1935, s 87.

⁶ Myrdal 1934, s 46, 15 et passim.

3:4 De klarlagda mekanismerna bakom samhällsförändring

Låt oss börja med att sammanfatta vad makarna Myrdal trodde sig ha förstått. Detta kan sammanfattas i en enda mening. De menade sig förstå och kunna klargöra mekanismerna bakom samhällsutveckling.¹ Frågan är vad det är för tankar som ligger till grund för detta anspråk, dessutom om dessa tankar egentligen är präglade av sekulariserad rationalitet.

Det materiellas företrädare

Två tankekonstruktioner bär upp framställningen i *Kris i befolkningsfrågan*. Det ena är att all mänsklig utveckling är avhängigt av en över tid allt effektivare användning av materiella resurser och tillgångar.² Det betyder i förlängningen att mänskligt arbete och mänsklig ambition ges en avgörande betydelse. Myrdals tror sig dessutom veta att människans huvudsakliga drivkraft är att få del av ett allt mera stegradt välstånd.³

Historiesynen ”ein Mädchen für alles”

Den andra tankekonstruktionen, som för läsaren framstår som ”ein Mädchen für alles”, är en bestämd historiesyn. Dess främsta kännetecken är föreställningen om en ständigt pågående utveckling. Historien förutsätts röra sig i en oavbruten rörelse framåt. Makarna Myrdals tänker sig alltså historien linjärt inte cirkulärt. Historiens gång uppfattar de vidare som ett skeende som skrider vidare i ständigt nya epoker. Med ny epok följer förnyade förutsättningar för samhälle och enskild.⁴

De historiska epoker som aktualiseras i *Kris i befolkningsfrågan* sträcker sig i huvudsak från 1800-talet fram till och med Myrdals trettiotal. Med detta hundraåriga perspektiv kan den föregående epoken påstås ha som kännetecken individualism, deras egen av socialistisk folkgemenskap.⁵ De kan också påstå att utvecklingen i det pågående utvecklingsskedet anförts av arbetarrörelsen som kämpar för jämlikhet och medbestämmande. (Arbetarrörelsen förutsätter demokrati och strider för en alltmer utvecklad demokrati.) Samarbete och samverkan på lika villkor ser Myrdals som en förutsättning för framåtskridande inom den pågående epoken. Det under denna epok ideala är kollektiv samverkan som ställs mot föregående epoks individuella självförverkligande.⁶

En närmare genomgång visar att historiesynen står i tankeredans liksom i det egna intressets tjänst. Makarna Myrdals syn på historien med dess epoker gav dem redskap att orientera sig i tillvarons mångahanda. Dessutom öppnade den för möjligheten att ge socialismen, alternativt socialdemokratins hedersplatsen.

Inte nog med detta. Det visar sig att historiesynen hjälper till när, utifrån Myrdals intressen och grundsyn, rätten skall definieras och när rätt skall skiljas från fel, ont skall bannas och gott prisas. Myrdals utvecklar sin historiesyn med dess epoker på följande sätt för att nå sina etiskt – moraliska mål.

När en ny epok inträder, hävdar de, är det nödvändigt att utplåna spåren av den gamla. Gammalt, ickefungerande får inte ligga kvar och störa ut det nya. Fullt ut och utan sidoblickar skall man ta vara på den nya epokens förutsättningar.⁷

Dilemmat är att människor och samhälle inte i tillräckligt hög grad utplånar gammalt och tar vara på nytt. I stället låter de det gamla på ett fördröjande sätt leva kvar tillsammans med det nya i en process där det nya allteftersom erövrar utrymme. Under den tid förhållandena är

¹ Myrdal 1934, s 11, et passim.

² Myrdal 1934, s 288, 288, et passim.

³ Myrdal 1934, passim.

⁴ Myrdal 1934, s 116 et passim.

⁵ Myrdal 1934, s 116, 322.

⁶ Myrdal 1934, passim.

⁷ Myrdal 1934, s 15, 12 et passim.

sådana råder åsiktsmässig uppluckring. Människor vet inte vad de skall tycka och tro. Myrdals talar i andra sammanhang om att obalans råder.¹

Denna obalans kan Myrdals behandla välvilligt och med förståelse. Nymalthusianerna exempelvis som inte hade förutsett att en tid skulle komma med för få födda barn, hade kommit i otakt med tiden. Dessa får, när deras felslut konstateras, en välvillig behandling.² Framför allt är Myrdals välvilliga mot nutidens människor som inte längre vet vad de skall tro och därför befinner sig i åsiktsmässig ”uppluckring”. När Myrdals däremot anklagar sina politiska motståndare, eller för den delen också dem som företräder en ”irrationell” religiös hållning, blir de skarpa i tonen.

Vare sig Myrdals är skarpa i tonen eller välvilliga är dock argumentationen densamma. Poängen är att de felande inte förstått en ny tids förutsättningar utan låter gammalt gälla där nytt skall råda.

Även i generella och för Myrdals i *Kris i befolkningsfrågan* avgörande sammanhang fungerar historiesynen som en behändig och lättförståelig nyckel som öppnar för rätt förståelse av problematiken.

Med hjälp av historiesynen vet Myrdals besked om varför det föds för få barn. De tror sig veta att när samhället inte insett att tiden kräver speciella samhällinsatser för barnföräldrar svarar föräldrarna med att inte skaffa barn.³

Själva grundsynen bakom denna hållning är att vad som är rätt respektive fel beror av i vilken epok människan lever. Samlevnadsmönster och moral är inga oföränderliga storheter, påstår Myrdals, utan förändras utifrån rådande samhällsstruktur, d v s utifrån vilken epok som är rådande.⁴

Detta om samlevnadsmönster och moral som föränderliga storheter, innebär inte att Myrdals låter vad som helst tillåtas. Tvärtom hävdar de att när en ny epok satt sig och människorna blivit vana vid det nya, klarnar vad som är förebildliga samlevnadsmönster och moraluppfattningar. Ett slags konsensus uppstår, något som Myrdals ser med gillande.

Makarna Myrdal som samlevnadens och moralens väktare

En konsekvens av detta blir att makarna Myrdal mycket väl kan ses både som samlevnadens och moralens väktare. I själva verket var de utifrån sina utgångspunkter inget mindre än detta.

Hela *Kris i befolkningsfrågan* kan läsas som ett försök att rätta till vad som blivit fel i mänsklig samlevnad och i moraliskt beteende. Hur skall man annars förstå deras försök att förklara hur det förhåller sig med barnafödande och samhälle eller deras anvisningar hur obalanser och felaktigheter i det dåtida samhället skulle rättas till? Vad hade de för anledning att föreslå att de ekonomiska resurserna omfördelades så att det blev mer jämlikt i samhället? Varför skulle de visa på att det främst var barnfamiljerna som skulle avlastas om inte för att rätta till vad som blivit fel i samlevnad och moral?⁵

3:5 Prövning av rationaliteten

Hittills har vi med Yvonne Hirdmans hjälp konstaterat de utopiska dragen i makarna Myrdals *Kris i befolkningsfrågan*. Dessutom har vi konstaterat att makarnas ”absolutifieringar” och hårda styrning mot ett tänkt idealsamhälle var besläktade med kristet religiösa förhållningssätt. I huvudframställningen har vi i huvudsak exponerat makarna Myrdals materialistiska grundsyn samt lyft fram och visat hur deras historiesyn användes som en

¹ Myrdal 1934, s 14, 7, 318, 287 et passim.

² Myrdal 1934, s 8, 87 f, 13, 55, 79.

³ Myrdal 1934, s 113, 11 et passim.

⁴ Myrdal 1934, s 321.

⁵ Myrdal 1934, s 211, 8, 175, 115, 55, 91.

genomgående tolkningsnyckel. Historien fungerade bildlikt talat som en Guds röst för makarna Myrdal. I fortsättningen skall vi slå ned på ett antal ämnesområden i *Kris i befolkningsfrågan* och pröva där framställda åsikter. Detta som ytterligare underlag för en slutlig prövning av makarna Myrdals påstådda sekulariserade rationalitet.

Men Tyskland då?

Argumentationen i *Kris i befolkningsfrågan* vilar undantagslöst på ”materiell” grund. Det betyder att det ”materiella” ges en avgörande betydelse i alla former av samhällsförändring. I makarna Myrdals uppgörelse med dem som intar en ”irrationell” hållning, i realiteten är det teologer och präster de tänker på, blir deras ”materiella” schema alldeles särskilt tydligt. Att samhällsförändring skall kunna åstadkommas på annan grund än efter den Myrdalska ”materiellt/schematiska” modellen övervägs överhuvud taget inte. Myrdals vet bestämt att samhällsförändring genom påverkan av enskilda (omvändelse o dyl) ej fungerar, inte heller att försöka ändra samhället genom lagstiftning.¹

Mot detta står att Myrdals erkänner ett för dem förskräckande undantag. Utvecklingen i Tyskland pekar på att samhällsförändring kan ske utifrån helt andra grunder. Detta undantag från regeln noteras enbart.²

Mot pessimistisk människosyn men för mänsklig bundenhet

Kristendomens pessimistiska människosyn underkänns samtidigt som det egna materiellt betingade schemat för förändring förutsätter människans bundenhet under yttre omständigheter. Den troliga förklaringen till denna motsägelsefulla hållning är att kristendomens pessimistiska människosyn förbinds med en politisk konservatism som Myrdals bekämpar.³

Den allmänna opinionen både missledd och efterföljansvärd

Den allmänna opinionen, liksom det allmänna rättsmedvetandet och de rådande sociala värdeskalorna, har en något komplicerad ställning i Myrdals konception.

De kan se den allmänna hållningen som ett eftersläpande uttryck för en förgången epoks kvardröjande värderingar. Den allmänna opinionen kan också vara missledd och arbeta det sociala hyckleriet i händerna.⁴ Samtidigt är den allmänna opinionen och framför allt det allmänna rättsmedvetandet för Myrdals något man är skyldig att ta hänsyn till och låta sig styras av. Redan detta att Myrdals är övertygade demokrater visar detta.⁵

Konservatismen och liberalismen. Två frågor

Makarna Myrdals uppgörelse med konservatismen och liberalismen får den kritiskt inställde att ställa två frågor. Den ena är om det kan motsvara rationalitetens krav att genomgående se dessa två rörelser som tillhöriga en annan tid medan de i närvarande tid betraktas som skadliga företeelser i samhället. Den andra frågan är en undran. Handlar det inte om ett debattinlägg när Myrdals utgjuter sig i allmänt nedsättande ord om konservatism och liberalism.

Om de konservativa påstår Myrdals att de företräder de besittande klassernas intressen, förgyllda med romantiska, moraliska och religiösa inslag. Sakligheten i detta påstående kan ifrågasättas.

¹ Myrdal 1934, s 288, 151, 171, 112.

² Myrdal 1934, s 171.

³ Myrdal 1934, s 17.

⁴ Myrdal 1934, s 51 et passim.

⁵ Myrdal 1934, s 54, 79 et passim.

Mer sakligt förefaller följande karakteristik av de konservativa vara: De är blinda för sociala orsaker till misär, men har blick för de personliga. Dessutom ligger det förmodligen mycket i Myrdals påstående att gränsen mellan liberalism blivit flytande och att konservatismen i nutid blivit liberal och individualistisk.¹ Liberalismen som en gång var en utvecklingsriktig samhällsanpassning i Myrdals ögon, framstår i *Kris i befolkningsfrågan* som huvudfienden. Liberalismen är inte bara passerad, påstår de, den är också skadlig och asocial i sin tro på kapitalismen, i sin överbetoning av konkurrenssynpunkten och i sin betoning av individens ansvar. Skadlig och asocial är också liberalismens tro på lagen om tillgång och efterfrågan. Till och med trettioalets trångboddhet skylls på liberalerna, eller närmare bestämt

på den 1800-talsliberala föreställning som överlevt och som lär att var och en kan göra som den vill med sina pengar.

Liberalismens försynstro närmast hånas. Försynstron är både passerad och vilseledande, en rest av tro på en Gud som i nutiden är avskaffad.²

Inlindad argumentation i invandrarfrågan

Frågan är om inte makarna Myrdal i sin argumentation i invandrarfrågan försöker linda in den obehaglig sanningen om att invandringen måste begränsas i vackra ord. De vet att deras familjepolitik kommer att kosta stora pengar och att en stor invandring skulle spräcka budgeten och därigenom stäcka deras reformplaner. Därför är de emot en generös invandrarpolitik. Samtidigt hävdar de att nymalthusianernas tal om ett befolkningsoptimum inte har täckning i verkligheten samt bekänner sig vara internationalister. I slutändan blir de i omsorg om den svenska välfärdsstaten och den svenska folkstammen försiktiga och förordar invandring men ej massinvandring. Vid hot mot den svenska folkstammen och vid stor arbetslöshet förordar de vid behov immigrationsskydd.³

Agitatorer i kvinnofrågan

I kvinnofrågan framstår makarna Myrdal mer som agitatorer än som sekulariserade rationalister. De vet vad de vill. Kvinna och man skall i deras idealsamhälle vara likvärdiga, de skall ha samma möjligheter till utbildning och de skall i arbetslivet stå sida vid sida. Argumentationen i kvinnofrågan skall ses mot denna bakgrund.

De talar nedsättande om hemarbetet. Att arbeta hemma ses som en form av instängning, det är dessutom okvalificerat. Man gifter sig till försörjning och det utan krav på utbildning och yrkesarbete. Hemarbetet har lett till överlastat umgängesliv och ett överdrivet mat- och hushållsintresse. Barnens leksaker beror av isolering i hemmet. Leksakerna påstås ersätta naturlig gemenskap.

Myrdals påstår att kvinnor och män samarbetade på likartade villkor i det gamla bondesamhället. En tidigare epoks förhållanden upphöjs alltså och görs dessutom förebildliga för nutid, något som inte äger motsvarighet på annat ställe i boken.

I syfte att jämställa man och kvinna påstår Myrdals att om kvinnor bara får tillfälle är de lika asociala som mannen.

När de talar om tendensen i tiden att kvinnor önskar utbildning och yrkesarbete anför de som enda orsak att detta beror av att kvinnorna protesterar mot den maktförskjutning som industrialismens innebar.⁴

¹ Myrdal 1934, s. 321 f, 9, 80, 9 et passim.

² Myrdal 1934, s. 263, 100, 96, 140, 100, 96, 231 et passim.

³ Myrdal 1934, s. 109 f, 106 ff.

⁴ Myrdal 1934, s. 302, 319, 209 f, 312 f, 114, 298 et passim.

Sekulariserad rationalitet i synen på hem och äktenskap

När makarna Myrdal behandlar hemmet liksom äktenskapsfrågan är deras sekulariserade rationalitet uppenbar. Åtminstone är den det utifrån deras materialistiska grundsyn och utifrån deras sätt att se på historien. Hemmet och äktenskapet är enligt Myrdals iakttagelser och teori under omvandling. De nya förutsättningar som industrialismen medfört innebär att hem och äktenskap inte får samma funktion som tidigare. De reformförslag som Myrdals lägger fram i *Kris i befolkningsfrågan* går ut på att samhället övertar funktioner som tidigare lagts på hemmet. I den nya familjegemenskapen blir släkt- och familjeband lösare. Den familjeupplösning som följde i industrisamhällets spår övergår i en ny mer ändamålsenlig moral. Vad som blir kvar av familjen är gemensam bostad, gemensam fritid samt det svårgripbara personliga förhållandet, skriver Myrdals.¹

Även äktenskapet påverkas i det nya samhället. Ordningen med mannen som ensamförsörjare rubbas, äktenskapet blir inte längre något garanti för försörjning, sexuallivet blir ömsesidigt, livsvariga äktenskap ej självklara. Synen på homosexualiteten ändras. Den ses inte längre som ett allvarligt men. Vad som är farligt är att en annan tids dogmatiskt könsmoraliska synpunkter lever kvar och skadar inte minst den homosexuelle själv.² I princip betyder detta att såväl hem som äktenskap är storheter som kan ändras, t o m ersättas om de yttre omständigheterna kräver detta. Det är inte tal om att äktenskapet är ett heligt av Gud instiftat förbund.

Av ärftlighetsforskningen utkrävs bevis

När *Kris i befolkningsfrågan* behandlar rasbiologi, ärftlighetsforskning, ”mindervärdiga individer”, eugenik och steriliseringar känner man också av den sekulariserade rationaliteten i deras hållning. Denna innebär i detta sammanhang att Myrdals är tveksamma till rasbiologins resultat liksom till att döma ut ”mindervärdiga individer”. De vill vänta på pålitliga forskningsresultat innan de tar ställning.³

Med hänsyn till utgångspunkten rationella i skolfrågan, i synen på sjukvård och ståndscirkulation

Även i skolfrågan handlar Myrdals med tanke på deras materialistiska utgångspunkt och historiesyn rationellt. Utifrån deras modell för samhällsomvandling blir en reformerad skola en logisk konsekvens. De unga skall skolas in i det nya samhället och skolans arbetsordning och metodik måste anpassas därefter.⁴ Samma sak gäller deras behandling av sjukvårdsfrågan.⁵ liksom när de behandlar ståndscirkulationen.⁶

3:6 Bedömning av den sekulariserade rationaliteten

Hur långt sträcker sig alltså den sekulariserade rationalitet i *Kris i befolkningsfrågan* och var upphör beteckningen att förlora sin ursprungliga mening? Jag illustrerar vad jag kommit fram till i två listningar.

1 Sekulariserad rationalitet med betoning på rationalitet. Fallande skala

1 Rationellt förhållningssätt

¹ Myrdal 1934, s 174, 15, 204, 300 ff, 286 f, 319f, 289.

² Myrdal 1934, s 209 f, 234.

³ Myrdal 1934, s 219, 223 ff

⁴ Myrdal 1934, s 233 f, 259 ff, 267 ff, 261, 263, 265 f, 268 f, 233 f, 275.

⁵ Myrdal 1934, s 239, 248, 254, 243.

⁶ Myrdal 1934, s 278, 113 f, 277 f, 281 f f.

När Myrdals förlitar sig på uppenbart evidenta forskningsresultat eller efterlyser sådana (exempel i ”Kris i befolkningsfrågan”; statistiska undersökningar, efterlyst forskning i rasbiologi o dyl)

När Myrdals undersökning är förankrad i erfarenheter hämtade i den egna samtiden och när de drar slutsatser utifrån tendenser i tiden som är odiskutabelt riktiga. (Industrialism, trångboddhet, nöd, osv)

2 Tankekonstruktion med förklaringsvärde

När Myrdals bygger sina slutledningar på sin ”materialistiska” grundsyn liksom på sin linjära historiesyn där epok följer på epok.

3 Tankekonstruktion men med mindre förklaringsvärde

När Myrdals bygger sina slutledningar på sin ”materialistiska” grundsyn liksom på sin linjära historiesyn där epok följer på epok och där ny epok utesluter en gammal epoks värderingar och handlingsmönster. Denna konstruktion blir ett verktyg att döma ut allt som meningsmotståndare står för. (Liberaler, konservativa och de ”irrationella”)

2 Sekulariserad rationalitet med betoning på sekulariserad. Fallande skala

1 Sekulariserat förhållningssätt betingat av erfarenhet

När etik och moral påstås bero av tidsomständigheter och epok

2 Sekulariserat men inte rationellt betingat förhållningssätt

När Myrdals dömer ut gudstron liksom försynstron men när de samtidigt utgår från att obönhörlig lagbundenhet råder utifrån tankar byggda på tankekonstruktionerna ”materialism” och linjär historiesyn.

Sammanfattningsvis är makarna Myrdals *Kris i befolkningsfrågan* i långa stycken grundad på fakta och rationalitet, dock ej reservationslöst på sekulariserad rationalitet. Deras tro på ovan refererade lagbundenhet, där uteslutande materiella förändringar förmår påverka värderingar och moral, liksom deras historiesyn som ger dem redskap att döma över rätt och fel, ser jag som tankekonstruktioner som ibland har mer ibland mindre skäl för sig. Sedda som tankekonstruktioner går de att likna vid trosföreställningar. De låter sig såväl som företeelse som utifrån sina verkningar jämföras med exempelvis ”evangeliet” i biskoparnas framställningar, som också kan betraktas som en tankekonstruktion.

Som jag ser det kan *Kris i befolkningsfrågan* karakteriseras som ett kraftfullt och inflytelserikt bidrag till det socialdemokratiska handlingsprogram som var under framväxt, dessutom som en debattbok. Den står därigenom i en från trettioalet och framåt ledande idétradition som hade framtiden för sig. Detta är orsaken till att de reformer som föreslås liksom de målsättningar som sattes upp i *Kris i befolkningsfrågan* i det närmaste helt blev uppfyllda.

4 Socialdemokratin sedd som ideologi, vision och moral

Vad har vi då hittills lärt oss? Att varken Per Albin Hansson eller makarna Myrdal räknade med Gud i sina samhällsreformer. Det var inte Gud som var motorn vare sig för dem eller för trettioalets socialdemokrati över huvud taget. Om Gud är det nämligen tyst i deras argumentation för ett bättre samhälle. Gudstron förutsätts passerad.

Mer uppseendeväckande är att vi också funnit att det inte alltid låg så mycket i den ”sekulariserade rationalitet” som makarna Myrdals ansåg sig företräda. Det finns däremot mycket av förmodad sanning och tankekonstruktion i det som de och Per Albin Hansson trodde sig veta. Eller hur skall man annars beteckna den för Per Albin Hansson grundläggande utvecklingstanken eller makarna Myrdals historiesyn med dess väl avskilda epoker, där rätt i

en epok var grundfel i nästa? Som vi märkt vilade mycket av deras argumentation på sanningar av det slaget.

Att deras visioner dessutom innehöll en bastant portion av tankar som byggde på uppenbar och prövbar sanning tar inte udden av den iakttagelsen. Inte heller att det som Per Albin Hansson och makarna Myrdals påstod, ledde över i en politik som fungerade framgångsrikt.

För den här undersökningen är det av betydelse att se det spekulativa i Per Albin Hanssons och makarna Myrdals tänkande. Det öppnar för jämförelser med de biskopar vars tro och åsikter jag i fortsättningen skall redovisa. Även om Per Albin Hansson och Myrdals trodde det spelade de inte på en planhalva fri från spekulatation och tro. Detta faktum underlättar jämförelsen.

Socialdemokratin, som den framträder genom mina betoningar och förtydliganden, var förvisso inte vetenskap, inte heller en företeelse som enbart var förankrad i sekulariserad materialism. Med mitt perspektiv här framträder den också som ideologi, vision och moral. I Per Albin Hanssons och makarna Myrdals tappning har den t o m drag av tro. Det är ingen slump att Per Albin Hansson låter sin fiktive socialistiske julottepredikant bekänna sig och de sina vara ”utvecklingstroende”.

I detta sammanhang behöver något sägas om trettiotalsbiskoparnas hållning till politik å la Per Albin Hansson och makarna Myrdal. Detta för att demonstrera två saker. Dels behöver det visas i vilket avseende biskoparna låter politiken vara ett område för sig, dels klargöras när de känner sig förpliktade att blanda sig i.

Kort uttryckt var det inte biskoparnas ambition att ställa sig i spetsen för politiska reformer. Det såg de som politikernas område. Evangeliets kärleksbudskap var nämligen inte direkt tillämbart i alla de sammanhang. Det fanns områden, och till dem hörde även politiska reformer, som krävde andra lösningar än Bergspredikans ”vänd andra kinden till”. Dessa lösningar förutsatte i första hand förnuft, insikt och kunnande. Dessutom var de politiska besluten inte självklara. Nog hade visserligen Gud även med dessa frågor att göra. Men vad Gud ville var ofta höljt i dunkel. Det som var rätt under en viss tid, behövde exempelvis inte vara det i en annan. Hade bara den politiska ledningen klart för sig att deras arbete syftade till fördjupad gemenskap människor emellan och att dessutom inga hinder uppsattes för evangeliet, hade biskoparna inget att invända. Biskoparna var således införstådda med den lutherska tvåregementsläran och försökte tillämpa dem utifrån samtidens omständigheter.¹ Slutsatsen blir i det här sammanhanget att Per Albin Hansson och makarna Myrdal huvudsakligen spelade på en plan, som biskoparna inte automatiskt beträdde.

Den fortsatta framställningen kommer att visa att det dock fanns politiska områden där biskoparna verkligen blandade sig i. Då avser jag inte i första hand sådant som hörde samman med hoten från kommunism och nazism. Där bildade i stort biskoparna gemensam front mot den gudlöshet respektive hedendom, som dessa båda rörelser representerade. Jag tänker på det som rörde samliv, hem, familj, moral, skola, som biskoparna med en samlad svensk kristenhet hade mutat in som eget intresseområde. För dem tillhörde nämligen samliv, moral, skola inte enbart det politiska området utan också den religiösa sfären. Detta tvärtemot vad makarna Myrdal ansåg, som lade även dessa områden under demokratiskt valda politikens ansvar. Religionen förpassade Myrdals till privatlivet i trång mening. Här var det alltså upplagt för kraftmätning mellan storheter som låter sig jämföras.

Återstår att säga något om personerna Per Albin Hansson och Alva och Gunnar Myrdals betydelse. Vilken roll spelade de för den socialdemokratiska rörelsen?

¹ Denna tvåregementslära tillämpad på trettioalets förhållanden redovisas instruktivt av Edvard Rodhe, inflytelserik biskop i Lund under trettioalet. Han gör det i uppsatsen ”Hava de kristna kyrkorna och de enskilda kristna något ansvar för de politiska frågorna” publicerat i STK 1935 s 307–320. Rodhe tas i fortsättningen inte upp i detta arbete. Han biskopsvigdes nämligen 1925, d v s före trettioalets ingång.

Det synes uppenbart att deras verklighetsbeskrivningar, värderingar och deras tankekonstruktioner hade stor betydelse för att få den ”socialdemokratiska sanningen” beskriven, befastad, utvecklad och i slutändan förverkligad. Genom sina förslag till åtgärder kunde de också medverka till att korrigera och forma en verklighet som annars skulle ha gått i icke önskad riktning. Jag tänker främst på den jämställdhetspolitik de argumenterade för liksom på deras betydelse för uppbyggnaden av det starka samhället.

Samtidigt, och det är en allmän sanning måste man förutsätta en interaktion mellan uttolkaren av den socialistiska sanningen, i detta fall Per Albin Hansson och makarna Myrdal, och den socialdemokratiska rörelsens anhängare. Uttolkaren kunde avvika från mångas mening, Per Albin Hansson kanske främst genom sin samförståndspolitik, men inte hur långt som helst. Uttolkaren ställning berodde ytterst på att han fick gehör i rörelsen för sin politiska linje. I makarna Myrdals fall bevisas gehör främst av att deras social- och familjepolitiska tänkande och förslag fick genomslag i praktisk politik.

5 Människan har satt sig i Guds ställe. Varning för följderna

I och med detta kapitel tar huvudframställningen vid. I denna inriktar jag mig på att skildra hur de i Sverige under nittonhundratrettioalet fram till och med 1940 nyvalda biskoparna i sina herdabrev försöker hävda kyrkans ställning i ett allt mera sekulariserat samhälle.

Genomgående avslutar jag de närmast följande kapitlen med en reflexion över biskoparnas ställningstaganden mot bakgrund av vad som hittills framkommit.

5:1 Människan hade gjort sig till tillvarons herre

Det var mot en hotfull bakgrund som trettiotalsbiskoparna tillträdde sina episkopat. De hade anledning att tro att tjugutalets samhälle höll på att gå i graven och ersättas av en samhällsepok fylld av våld och brutalitet. Biskoparna använde gärna begreppet ”nyhedendom” som beteckning på detta skrämmande nya. Krigshoten blev med åren allt starkare. År 1939 bröt kriget ut i full skala. Andra världskriget var ett faktum. Det fruktade epokskiftet var på väg att bli verklighet.

Trots allt synes det inte ha varit dessa hot som främst oroade biskoparna. Orons ”epicentrum” synes, om man får sätta tilltro till herdabrevens vittnesbörd, ha legat på ett annat område. Mer än annat fördyrade gudstrons försvagade ställning biskoparnas sinnen. Detta onda förband biskoparna inte främst med vare sig nazism eller kommunism utan med tjugutalets humanitärt präglade samhälle. I detta samhälle hade en ödesdiger tyngdpunktsförskjutning från Gud till människa skett. Människan hade gjort sig till tillvarons Herre, något som enligt biskoparna skulle leda till rättfärdighetens sammanbrott. Så måste man utifrån herdabrevens vittnesbörd förstå inställningen hos flertalet av de nyvalda biskoparna.

5:2 Demokrati utan Gud intet värd

I sin av tidsandan påverkade kritik av det urartade och splittrade ledarskap som kännetecknade de västerländska demokratierna skjutet **John Cullberg** in sig på något han kallar den ”humanitära demokratin”.¹ Detta när han skall demonstrera gudstrons försvinnande från den offentliga arenan. Denna humanitära demokrati var dominerande på tjugutalet och långt in i trettiotalet. Cullberg såg denna form av demokrati som en yttring av 1800-talets utvecklingstanke. Dess ursprung var inte kristet utan inomvärldsligt. Samtidigt låter han, och det visar hans klivna inställning, den ”humanitära demokratin” vara ett ”barn av den kristna

¹ Om hur denna tidsanda återspeglades i Oxfordgrupprörelsens ideal se Jarlert 1995, s 114–120.

anden". När emellertid, som Cullberg ansåg skett, demokratin gjort upp med tron på "Fadern i himlen", ansåg han demokratin intet värd. Den blev "som en vilse fågel" när tron på Jesu Gud likviderats. Cullberg trodde inte den hade kraft att överleva den "hotande nyhedendomens" angrepp. Därmed avsåg han den framträngande och aggressiva nazismen, men också den hotande kommunismen. Demokratin skulle inte ens kunna väckas till liv i ett kommande skede när världen gjort sig kvitt dessa våldsideoologier, förutspådde Cullberg.

Varför denna aggressivitet mot just den "humanitära demokratin"? Därför att Gudstron som högsta värde undanröjts. Med i fallet följde enligt Cullberg "broderskapet, människokärleken, humaniteten och allt vad därmed sammanhänger".¹

Ysander tänkte i liknande banor. Han vågade t o m höja en kritisk röst mot systemet att röstning skulle avgöra alla frågor. Demokratier som rättar sig efter "partiets röstetal" utplånar den enskilde och ger honom värde beroende på hans betydelse för det hela. Framför allt kritiserade Ysander demokratin på tjugutalet därför att den uppammat "individens jagiskhet".²

5:3 Demokrati men inte humanitär demokrati

Cullberg menade att kyrkan inte var främmande för den i samtidens uppflammande kritiken mot den humanitära demokratin. Kyrkan, alias Cullberg, kritiserar med sin samtid "frihetens missbruk till självsvåld, demokratins urartning till partigräl, det lyckoideal, som avslöjat sig i tidens fadda njutningskult, den dästa ovilligheten att ta på sig personliga offer till det helas båtnad och för att trygga släktens framtid". En viktig orsak till denna demokratikritik och den "västerländska kulturens åderförkalkning" är att demokratierna skurit av sig från de kristna livsmakter, på vilka deras existens från begynnelsen var uppbyggd. Därför går demokratin nu i graven. Men en ny skall uppstå i ädlare gestalt. Ty Cullberg tror på demokratin. Den representerar oförgängliga värden.

Cullbergs avståndstagande innebär dock inte att han vill isolera sig från tiden. Prästen måste leva i nära kontakt med den tid i vilken han lever.³

5:4 Den avkristnade kulturen

Till denna humanitära demokrati räknade biskoparna Ljunggren, Cullberg, Ysander, Runestam, Jonzon, Brilioth och Aulén den rådande kulturen och den västerländska odlingen. Kultur och västerländsk odling står för tidsanda och allmänna föreställningar, särskilt sådana föreställningar som upprätthölls av en elit, den så kallade kultureliten. Biskoparnas dom av denna kultur var obönhörlig.

Ljunggren anade slutet på "den västerländska odlingen". Denna saknade framtidstro, samhället led enligt honom av ohälsa. Materialism hade ersatt gudstro. Födelsestrejken såg han som en följd av det onda som drabbat landet.

Cullberg nedvärderade den västerländska kulturen vars kännetecken var att den trängt undan ett kristet kulturmedvetande. Den västerländska kulturen hade inget oförytterligt värde eftersom människan i den satt sig i Guds ställe.

Ysander och **Jonzon** irriterades över att kyrkan brydde sig för mycket om "kulturlejonens" bedömningar. Jonzon hade noterat att de bildade ansåg sig för bildade för att tro. **Runestam** varnade för att uppslukas av kulturandan och påminde om att den onde gärna tog kulturen i sin tjänst. Jonzon erinrade om att kulturmedvetandet var splittrat och **Brilioth**

¹ Cullberg 2 1940 s 19, 110. Cullberg 1 1940, s 108, 119, s 93.

² Ysander 1937, s 56 ff.

³ Cullberg 2 1940 s 45 ff, 65. Se även Runestam 1938, s 158, Ljunggren 1935, s 22 ff, 25–27, 39, 70. Cullberg var till sin inställning. Han knöt an till de kretsar inom tysk teologi som ställt sig avvisande till Weimarrepubliken. Montgomery 1982, s 358.

talade om den kulturskymning som var ett faktum och som härrörde från den ”moraliska världspest” som följde efter första världskriget.

Den gemensamma nämnaren i dessa fördömanden var att kulturen var avkristnad. **Aulén** var inte lika kategorisk. I en hårt systematiserad, kortfattad analys klargjorde han sin syn på kulturläget. Kulturmakterna, som Aulén spjälkade upp i de intellektuella, de estetiska, de etiska och de religiösa kulturområdena, hölls ej längre samman, menade Aulén. De hade dessutom förlorat den inre kontakten med varandra. Orsaken var bland annat det individualistiska upplysningstänkandet som upplöstes inifrån, bekrigat som det blivit av naturalismen. Kort sagt var enhetskulturen som Aulén förstod den under sönderfall. I dag finns ingen ledande kulturtyp, slog Aulén fast.¹

5:5 Sekulariseringen som processen bort från kristen gudstro

Biskoparna i gemen oroar sig över sekulariseringen. Med sekularisering menade de den process som ledde bort från kristen gudstro. Den kristna sedens försvagning följde i sekulariseringens spår.

Andrä liksom **Bohlin** talar inte explicit om sekularisering men båda förutsätter den. **Aulén** uttrycker sin oro över det bekymmersamma läge på samhällets, kulturens och teologins område.

Ysander påpekade att sekulariseringen gått snabbt och var principiell. Enligt Ysander levde samtiden i den första generation, där ett stort antal människor satte en definitiv gräns vid döden. Man stängde dörren för tron inte av illvilja eller aggression utan därför att man trodde sig ha rätt i sin skepsis.²

Runestam konstaterade att religionen kommit vid sidan om med ty åtföljande förödda andliga grundvalar för civilisation, kultur och existens. Man trodde inte på Gud, på möjligheterna till frälsning och evighet, något som Gud förbehållit sig i varje människosjäl. Följderna blev att den kristna humana kulturen raserades och ersattes av en annan på ny grund. Denna andra kultur förutsattes stå i medveten motsats till den kristna kulturen.³

Runestam eldades av indignation. Det vet vi från andra sammanhang. För honom borde inte religionen komma vid sidan om som skett. Humant och kristet hörde ytterst samman och mellan det naturliga och det andliga fanns förbindande led.⁴ Runestams syn på sekulariseringens orsaker skilde sig säkert inte från övriga biskopars. Påfallande är emellertid hur han vidgar frågan och på ett intresseväckande sätt drar in sig själv och den svenska kristenheten i skuldfrågan. ”Ingen diagnos av nöden i världen är riktig, som inte går fram över egen skam,” skriver Runestam.⁵ Han konstaterade att människorna idag i väldig utsträckning inte vet att kristendomen angår dem, men att de i grunden inget hellre ville veta. ”Det är vårt fel om de inte får veta det,” utbrister Runestam. Slutligen hävdade han som sin mening att

det är vi som äro anledningen till att hela folk nu börja resa sig till nytt livsmod med medvetet avståndstagande från kristendomen och under andra fanor än de kristna, trotsande människovärde, rätt och humanitet.⁶

Att denna självkritiska inställning hör samman med Runestams engagemang i Oxfordgrupprörelsen med sin känslighet för samvetets röst är ett inte alltför djärvt antagande.

¹ Aulén 1933, s 7–11, Runestam 1938, s 78 f. 35, Jonzon 1938, s 139 f, Cullberg 1 1940, s 19, 111, Cullberg 2 1940, s 83, Brilioth 1938, s 159, Ysander 1937, s 69, Ljunggren 1935, s 19 f, Aulén 1933, s 7–11.

² Ysander 1937, s 64 ff, 39.

³ Runestam 1938, s 14–17, 22 f, 169.

⁴ Bexell 1981, s 30–36.

⁵ Eidem betonar vid ett flertal tillfällen på motsvarande sätt allas gemensamma skuld till det uppkomna läget. Se även Brodd 2004, s 299.

⁶ Runestam 1938 s 20, 22, 25.

Men för att förstå dessa Runestams uttalanden behöver man även känna till att Runestam var en medveten lutheran och som lutheran var extra ”samvetsöm” när det gällde egen skuld. Som lutheran skilde han dessutom mellan sanningar giltiga coram hominibus (inför människor) från dem coram Deo (inför Gud). Runestams tal om egen skuld måste i detta sammanhang ses utifrån aspekten coram Deo.¹ Med kännedom om övriga biskopars inställning håller jag det inte för otroligt att även dessa vid behov hade kunnat yttra sig i samma anda som Runestam.

För **Eidem** var sekulariseringen så oroande att den pågående troskrisen var den givna utgångspunkten när han skrev sitt herdabrev. Han konstaterade att stödet från kyrklig sed eller tradition upphört och att tron inte heller fick stöd från någon odiskutabel auktoritet. Inte ens prästernas föredöme kunde upprätthålla seden. I dag gäller därför som aldrig tidigare för eller emot tron, skriver Eidem.²

Stadener ansåg att tiden kännetecknades av en massiv bortvändhet från andliga intressen. Det religiösa livet hade blivit främmande för människorna.³ Jonzon talar om en andlig omvälvning utan motstycke.⁴

Brilioth observerar att kristen grundåskådning och kristen sed höll på att förödas. Att kristen sed och grundåskådning i de breda lagren skulle ifrågasättas har i tidigare generationer aldrig kommit på frågan, slår Brilioth fast.⁵

Sekulariseringen kopplas hos **Ljunggren** till höjd levnadsstandard. De båda senaste generationerna hade byggt upp kulturens babelstorn. Detta hade förryckt alla riktiga perspektiv på människolivet.⁶ Brilioth talade inte enbart om de ofantliga värden som gått förlorade i och med sekulariseringen och om den förlorade jordmånen i själarnas värld. Han ondgjorde sig också över den moraliska förvildning som följt på sekulariseringen.⁷ Brilioth såg själlöshet och en bestialisk andefattig teknisk kultur som tidens ersättning för den kristna kulturen. Människan hade gjort sig blind för tillvarons djupaste villkor. Denna själlöshet bedömde Brilioth som den mest seglivade och farliga av alla motståndare.⁸

Runestam ansåg att människorna genom sekulariseringen sålts åt tidens makter. Det betydde att de blivit likgiltiga för kristendom och kyrka, det innebar lojhet, nöjeslystnad och trældom under levernets bekymmer.⁹ **Ysander** ondgjorde sig över den olust inför kyrkans tjänare som ”den etniserade kulturen” kände. Han utgjuter sig över en likgiltighet så stor att inte ens Gud tycktes få tag i den.¹⁰

Sekularisering förband Ysander vidare med avstängning i det mänskliga tänkandet och skapandet. Man hade kopplat av den ena sidan av sitt väsen.¹¹ Ysander var dock inte renodlat pessimistisk i sina kommentarer. Han såg framför sig en tid då den kultur som bespottade religionen skulle se att den själv intet annat var än en fantom. Ysander hade dessutom upptäckt två tendenser i tiden, en som ledde till medveten sekularisering, en annan som var en förvirrad flykt från den genomskådade sekulariseringen.¹²

¹ Bexell 1981 s 30. Om Runestams teologiska hållning relaterad till Oxfordgrupprörelsen se Jarlert 1995, s 89–92.

² Eidem 1932, s 59–67, 73.

³ Stadener 1933, s 42, 72, 106.

⁴ Jonzon 1938, s 138.

⁵ Brilioth 1938, s 43 f.

⁶ Ljunggren 1935, s 18.

⁷ Brilioth 1938, s 43 f.

⁸ Brilioth 1938 s 50 f.

⁹ Runestam 1938, s 23.

¹⁰ Ysander 1937, s 64 ff, 39.

¹¹ Ysander 1937, s 67.

¹² Ysander 1937, s 66 f.

5:6 Gud ifrågasatt även av biskoparna

Trots allt lades alltså inte hela skulden för den genomgripande sekulariseringen på tidsanda och onda makters illvilliga angrepp. Tron på Gud hade blivit ifrågasatt och det på ett så allvarligt sätt att även biskoparna själva var utmanade.

Eidem talar om livet i Gud som ett fördolt liv där fördoldheten väcker tanken hos både troende och ”värld” att Gud är överklig. Denna fördoldhet verkar relativiserande och leder bland allt annat också till ödmjukhet i de religiösa bedömningarna av andra samfunds åskådningar.¹

Cullberg frågar sig om den faktiska tillvaron visar några som helst tecken på att den är buren av en gudomlig försyn. Inför all inomvärldslighet i form av makthunger, relativism, avlägsnande av alla moraliska hämningar frågar sig Cullberg om människan inte är ett stycke natur och livet skådeplatsen för blinda drifters lek.²

Att detta inte bara är en retorisk fråga utan att reellt problem får man klart för sig när man rådfrågar Robert Lemberg, kännare av Cullbergs religionsfilosofi. Denne påstår att frågan om Guds verklighet förföljer Cullberg i allt hans författarskap, även det uppbyggliga, påverkad som han var av Kants förnuftskritik liksom av ett naturvetenskapligt tänkande.³

Om Cullberg saknar faktiska tecken på Guds försyn, går **Bohlin** på samma linje när han talar om Jesus. Denne ställer Jesu anspråk mot hans yttre betydelselöshet Jesus finns inte med i den samtida historieskrivningen. Bohlin talar även om den historiska traditionen om Jesus och dess osäkerhet. Han tar slutligen upp problemen med eskatologin. Mot den bakgrunden blir tron för Bohlin ett riskfyllt beslutsamhetens språng.⁴

Brilioth är samtidsaktuell. Han har inget svar på varför Gud inte låter sin makt bli uppenbar, varför han i denna världens ödestimma förblir den Fördolde. Han konstaterar utifrån detta att tron inte kommer undan sitt kors.⁵

5:7 Alternativen gudstro eller materialism

Av **Ljunggrens** herdabrev att döma fanns där enbart två alternativ; å ena sidan ett samhälle grundat i gudstro och i tron på att universum var själsligt betingat, å den andra ett samhälle som var präglad av materialism och determinism. Det valet hade enligt Ljunggren betydelse för andan i samhället liksom för moral och nöjesliv.⁶

I ett samhälle som var präglad av materialism och determinism hade tillvaron, föreställde sig Ljunggren, berövats sin själ och ställts under det mekaniska skeendets blinda lag. Materialismen, d v s gudlösheten, ledde till att människan blev hemlös och utlämnad till fåfänglighet, så uttryckte Ljunggren en sanning som övriga biskopar förmodligen inte protesterade mot.⁷

Ljunggren krävde en gemensam vakthållning mot gudlösheten. Vad som skulle skyddas var kristen anda i det offentliga livet, en god religionsundervisning, kamp mot gudlöshet och förnekelse liksom mot nöjeslivets urartning. Dessutom måste man vara på sin vakt mot den samhälleliga moralens förgiftning och ”utspårande”.⁸

¹ Eidem 1932 s, 49–56.

² Cullberg 2 1940 s 91, 109.

³ Lemberg 2000, s 79.

⁴ Bohlin 1935, s 94 f.

⁵ Brilioth 1938 s 52.

⁶ Ljunggren 1935 s 92, 39. Andræ kontrasterar materialismen mot en religiös världssyn Andræ 1937 s 120.

⁷ Ljunggren 1935 s 39.

⁸ Ljunggren 1935 s 92.

Andræ ansåg dylik veklagan över andelöshet och materialism fåfäng. Han menade att kyrkan fick finna sig i att leva i religiös efterklang och att kyrkan i det läget inte hade annat att göra än att följa sin kallelse på ett trofast sätt.¹

För Andræ innebar ett för gudstro öppet samhälle att naturen kunde öppna sig för människan. Detta såvida inte materialismen hade gripit omkring sig och påverkat omgivningen så att en andlig förståelse av tillvaron hade omöjliggjorts. Andræ tänkte sig att naturen genom determinismen blivit lik en förseglad bok.²

Den hotande gudlösheten har i herdabreven två ansikten. Dels talar **Bohlin** om en stridbar och beännelseglad hedendom med en medveten och avgjord kristendomsförnekelse.³ Denna form av förnekelse var sprungen ur det humanitärt liberala samhället. Det fanns också en annan form av förnekelse där varken kristen tro eller Guds existens bestreds. **Cullberg** benämner denna form av förnekelse den tyska nyhedendomen som han tecknar som en alternativ religiös rörelse med rötter i tiden före kristendomen.⁴

5:8 Skillnaden mellan gott och ont har relativiserats

”Den moderna livssynen” gisslas av Cullberg, Runestam, Brilioth, Jonzon och Ljunggren. Kritiken grundar sig först och främst på att Gud ersatts av människan. Människan har gjort sig själv till tillvarons Gud. Utvecklingen mot detta tänkande inleddes enligt **Runestam** redan från slutet av sjuttonhundratalet, enligt **Cullberg** under renässansen. Resultatet blev samtidens inomvärldsliga och relativistiska verklighetssyn och en på denna byggd livsåskådning, där skillnaden mellan gott och ont hade relativiserats.

Tidens signum var att undanta från kristen normering. Detta i sin tur förde med sig en rad skadliga biverkningar. Kroppen gynnades på själens bekostnad. Frihet förkunnades men inte ansvar. Frihet och självständighet proklamerades men på bekostnad av auktoriteten. Detta ledde till att de fasta samlevnadsnormerna och sedereglerna försvagades. På detta följde förvirring.

Som om detta inte var nog. Här några exempel på utfall mot den moderna tiden. Gammaldags trofasthet bespottades. Idrotten hade blivit objekt för spelraseri. Popularitetsjakten bredde ut sig. Litteraturen hade blivit en giftig träskmark. Det sistnämnda påstod **Brilioth**.

Följderna blev att religion och kristendom enligt Runestams bedömning betraktades som privatangelägenheter utan inverkan på rättfärdighet, människokärlek och samvete. Cullberg menade att även religionen som sådan påverkades. Denna hade dragits mot inomvärldslighet med en inomvärldslig målsättning. Cullberg var så drastisk att han påstod att allt detta uppräknade ”elände” ledde människorna mot ödesbranten.⁵

5:9 Hem, familj, äktenskap och det moraliska förfallet

Biskoparna i gemen stod upp för ett svenskt samhälle som hölls samman av en gemensam kristen värdegrund. Denna vilade framför allt på en gemensam syn på att till samhällets grundstenar hörde hemmet, familjen och äktenskapet. När biskoparna ondgjorde sig över tidens moraliska förfall, något som de gjorde med en röst, var det ett förfall som hotade, just hemmet, familjen och äktenskapet.

¹ Andræ 1937, s 54 f, 56 f.

² Andræ 1937, s 120.

³ Bohlin 1935 s 65.

⁴ Cullberg 2 1940, s 18 f, 119 f, 123, 130–135, Om materialism ordar Andræ 1937, Ljunggren 1935, om hedendom Bohlin 1935 och om den religionsliknande nyhedendomen Cullberg.

⁵ Cullberg 2 1940 s 109 87 ff, 92, Cullberg 1 1940, s 15 f, Runestam 1938, s 15, 24, 62–64, Brilioth 1938, s 159 ff, 164, Jonzon 1938, s 101, f, 164.

Explicit uttryckte **Ljunggren** just detta när han talade om den erotiska lössläppheten. Denna angrep enligt Ljunggren den ”kanske viktigaste grundvalen för den inbördes mänskliga gemenskapen äktenskapet och hemmet”.¹ Så gjorde även **Brilioth** som menade att familjelivets grundvalar upplöstes av lömsk propaganda i upplysningens dräkt samt av ekonomiska intressen i nöjesindustrin.² För Ljunggren som för de andra biskoparna var det självklart att kyrkans religiösa uppgift inte innebar att man kunde lämna den humanitära och fostrande uppgiften till andra.³

Över den moraliska upplösningen i tiden (nöjesindustri, löslighet i förhållandet man kvinna, nöjesplatser med alkohol, ungdomens nöjesbegär, dansbanekultur, sedlig libertinism, förljuget om driftliv) ondgjorde sig **Jonzon**, **Runestam**, **Brilioth** och **Bohlin** utan att nyansera sig eller närmare försöka analysera vad som höll på att ske. Man nöjde sig med att tala om upplösning av moraliska normer och en förljugen livssyn, om sedlig och religiös relativism och om att människor vill skapa sig sin egen lag. Därmed hade man förvisso antytt att den moraliska upplösningen har samband med uppbrott från kristen normering av samlivet. Men närmare än så gick man inte in på vare sig orsaker eller följder.

Ett undantag är Brilioth som mitt i en rad utfall mot tidens ondska och förflockning efterlyser forskning. Samtidens etiska problem behövde genomarbetas. Vid denna genomarbetning fick man inte släppa taget om ”det centrala evangeliet”. Därmed antydde Brilioth sitt avståndstagande från bl a katolsk kasuistik.⁴

Ytterligare ett undantag är Bohlin som förbinder den sexuella upplösningen med hemlöshet, trångboddhet, arbetslöshet och sexuellt förgiftad miljö.⁵

5:10 Motreaktioner mot otro, andligt kaos och omoral

Om biskoparna som vi märkt inte förmådde eller gav sig tid att analysera orsakerna till tidens moraliska förfall, förstod de dock att anlägga moteld. **Ljunggren** talade om återerövring av själavården. Han gjorde det med anledning av att prästerna inte längre kallades till sjukbäddarna utan ofta fick gå på sjukbesök okallad.

Att utlämna själavården i egentlig mening åt en vetenskap, som principiellt icke kan räkna varken med Gud eller med en odödlig själ, vore för kyrkan detsamma som att utskriva sin egen dödsattest”..... ”Vi måste på ett nytt sätt driva erövrande själavård”...⁶

Det andliga kaos som enligt **Aulén** rådde motverkades effektivast av ett centralt kristet budskap med centrum i budskapet om försoningen. Även liturgin skulle stå i försoningens tjänst.⁷

Brilioth manar till ”gemensam kamp” för folkets själ. Mot den bakgrunden har han observerat ett nytt bättre klimat mellan kyrka och frikyrka. Han hälsar den förbättrade atmosfären med glädje. Det behövdes en gemensam kamp för folkens själ och i den kampen kunde inte ”de andliga kraftcentra som de frikyrkliga samfunden utgöra” undvaras. ”För söndagshelgd, för tukt och sedlighet” borde enligt Brilioth, ”samverkan vara självklar”. Dock betyder detta inte att han i allt sätter likhetstecken mellan kyrka och frikyrka, något som kyrkfolket i hans stift på sina håll gjorde. Han betonar att prästen inte var fritagen uppgiften

¹ Ljunggren 1935 s 82.

² Brilioth 1938, s 159 f.

³ Ljunggren 1935, s 64 f, 68 f.

⁴ Brilioth 1938 s 163 ff.

⁵ Jonzon 1938, s 117 f, Runestam 1938, s 156, 158, Ljunggren 1935, s 82, 18 f, 21 f, 26 f, 39, Bohlin 1935, s 70.

⁶ Ljunggren 1935, s 75, 77.

⁷ Aulén 1933, s 60–69, 76.

att där han verkar, underförstått i frikyrkligt dominerande områden, ”bygga upp en levande kyrkogemenskap”.¹

På samma linje befinner sig **Jonzon**. Han skriver

...det andliga och sedliga läget i vårt folk ropar efter en samlad kristen insats; om vårt folks avkristning går i fullbordan, faller ansvaret till väsentlig del på en söndrad kristenhet.

Jonzon bekänner sig vara en

övertygad ekumen... det som alla verkliga kristna ha gemensamt i grunden är större och viktigare än det som skilje....²

5:11 Den svenska sociallagstiftningen påverkad av kristna värderingar

Som motvikt mot alla dessa verop finner vi en rad positiva utsagor. Biskoparna ansåg att ny svensk sociallagstiftning var påverkad av kristna värderingar. På samma sätt med den humanitet som enligt biskoparna kommit att prägla institutioner och ordningar. Här ett antal exempel på hur det kunde låta. **Ysander** talar om att det kristna kärleksbudet segrat i sociallagstiftningen.³ **Brilioth** om att den sociala lagstiftningen vars kännetecken var att värna den ”betrycktes sak”, var besjälad av evangeliet.⁴ **Cullberg** gör uppmärksam på att den kristna trons livssyn trängt in på tusen vägar i samhället. Han nämner skolor, sjukhus, ålderdomshem, den demokratiska samhällssynen, de moderna fredssträvandena, försöken till uppbyggande av en mellanfolklig rättsordning, (Nationernas förbund).⁵ **Runestam** påstår att evangeliet varit med och omskapat det moderna samhället och förhållandet mellan klasserna. Rättfärdighetsidén menar han ha skänkt slagkraften.

Någon gång blir dessa svepande och generaliserande bedömningar mer preciserade. Exempel på detta hämtar jag från Runestam som menar rättfärdighetsidén, de moraliska normerna och de yttersta värderingsinstanserna vara de ”fås” kristna verk. Detta yttrande skall dock inte främst ses som analytiskt, mer som ett led i försöken att uppmuntra dagens ”få” kristna till fortsatta stordåd. Klart är att biskoparna aldrig presenterar klargörande argument för att det var just kristendomen som påverkat i rätt riktning.

Istället för att påvisa förutsätter man. Ett paradexemplen ger oss **Jonzon**. Denne förutsätter religionens outhärlighet i människovården för att denna inte skall mista sin själ samt nödvändigheten av personlig insats för att kunna lösa den humanitära uppgiften.⁶

5:12 Tendenser till förbättring

Allt var alltså inte nattsvart. Förhållandena hade till och med förbättrats. Materialismen hade enligt **Ljunggren** och **Andrä** trängts tillbaka. Men den kunde enligt **Andrä** komma tillbaka och då i än obönhörligare form.⁷ Dessutom hade det ”tomma njutningslivet” enligt **Ljunggren** lett till leda hos ungdomen. I vida kretsar har man vänt sig bort från den tidigare så

¹ Brilioth 1938, s 79, 81–84.

² Även den lutherskt kyrkliga Ljunggren betonade frikyrkorörelsens betydelse för att ”hålla emot sekulariseringens frambrusande flod”. Dahlberg, Edvardsson 1953 s 14 f. Jonzon 1938, s 121.

³ Ysander 1937, s 50.

⁴ Brilioth 1938, s 184. Sitt strå till stacken för ett rättfärdigt samhälle bidrog kyrkan med genom sin diakoni. Till Ljunggrens eftermäle hörde att han benämndes diakonins biskop. Till sammans med Brilioth motinerade han i kyrkomötet 1941 för ett samlat grepp på den diakonala frågan. Diakonin borde inlemmas i den ordinarie kyrkliga verksamheten. Levenstam 1951, s 32–39. Åberg 2010.

⁵ Cullberg 1 1940, s 91.

⁶ Jonzon 1938, s 164, 223 f, Ysander 1937, s 50, Brilioth 1938, s 184 s 163 ff, Jonzon 1938, s 170, Cullberg 1 1940, s 91, Runestam 1938, s 101, 103–106, Jonzon 1938, s 164 f.

⁷ André 1937 s 120.

populära ”dåraktiga kulturdyrkan”. Nutidsmänniskan led av att man kände livet meningslöst. Man har sett att den tekniska utvecklingen inte bara ledde framåt, påstod Ljunggren, utan också kunde vara till förbannelse. Att lyckan över materiell rikedom var en chimär har många upptäckt och man har blivit jagad av arbetstempot. Många hade börjat fråga efter själens angelägenheter. Och man begärde att få höra om den suveräne Guden och det enda nödvändiga att giva sig i lydnad för honom. Dessutom längtade man enligt Ljunggren efter en fast auktoritet.

Runestam menade att det inte dög att lämna ungdomen utan auktoritativ ledning. Han hänvisade till förhållandena i Tyskland med sin strängare livsstil och med sina krav på personliga offer.¹

5:13 Biskoparnas missbedömning

I detta kapitel har jag låtit biskoparna med religionsfilosofen John Cullberg i spetsen träda upp till Guds försvar. Cullberg försökte i sitt religionsfilosofiska arbete säkra Guds existens i en värld präglad av förnuftskritik och naturvetenskapligt tänkande.² Här försvarar han Gud genom att varna för och visa på de oundvikliga konsekvenserna av att Gud förpassas ut ur verkligheten. Inte nog med att demokratin under tjugutalet blev till en ”vilsen fågel”, på vilsenhet och självupptagenhet följde den hotande nyhedendomen med sitt våld.

Cullberg går i spetsen, övriga biskopar följer efter. Undantagna skulle eventuellt Aulén, Bohlin och Andræ vara. Aulén undviker att uttryckligen tala i folkmoraliska termer och Andræ är mera försiktig i sina domar. Brilioth tillhör de mest onyanserade. Han tycks känslomässigt tagen av tidens omoral och kulturella förfall. Samtidigt talar han om behovet av mera forskning om orsaken till rådande förfall.

Vad är det då biskoparna säger? Att det är alldeles uppenbart att gudstron försvagats, många gånger rent av försvunnit och att följderna av detta är förfärande. Utan Gud, underförstått Kristi Gud; otro, andligt kaos och omoral. Människan träder i Guds ställe. Kristen normering upphör, skillnaden mellan rätt och fel relativiseras.

Gud betraktades av biskoparna som själva utgångspunkten för samliv, kultur och demokrati. Hemmet, familjen och äktenskapet sågs som speciellt viktiga områden för det gudomliga inflytandet. Familjen betraktades utsagt eller outsagt som samhällets grund. Biskoparna förutsatte i herdabreven att det var allmänt bekant vad som konstituerade ett familjeliv efter Guds vilja och vad som verkade upplösande på det. Framför allt visste man att tidens nöjesliv var moraliskt upplösande och därför gudsfiendligt.

Nils Kristenson visade i sin avhandling *Rädda familjen* (1997) att biskoparna hade gott sällskap. Den förenade svenska kristenheten tänkte i liknande banor. Ur den samlade kristna pressen, liksom ur publikationer och böcker, frikyrkliga som kyrkliga, väller en våg av indignation. Gudlösheten förkastas, det moraliska förfallet fördöms och materialismen gisslas.

Kristendomen framställs som naturlig, orubblig och gudomlig, varför den pågående nedbrytningen av den kristna tron och moralen vore ödesdiger. Sekulariseringen påstås leda till moralisk och livsåskådningsmässig kris. Religionslöshet förbinds med saknad ansvarskänsla. Lyx, njutning, bekvämlighet ställs mot gudsfruktan.

Den sexuella frigjordheten förs samman med animalt välbefinnande som grundhållning. Materialismen fördöms. Samhällsmoralen påstås ha sjunkit, familjelivet på väg mot upplösning. Kort uttryckt, tiden präglades av dekadens.³ Biskoparna var alltså i gott sällskap.

¹ Ysander 1937, s 25, 39, Cullberg 2 1940 s 45 ff, 65, Ljunggren 1935, s 22 ff, 25–27, 39, 70, Runestam 1938, s 158.

² Lemberg 2000.

³ Kristenson 1997 passim.

För att övergå till en mera allmän reflexion över biskoparnas hållning. Det finns det en rad komplicerande omständigheter som de biskopar som jag låtit ta till orda i detta kapitel inte behandlat. Bland annat följande om konsekvenserna av gudstrons försvinnande.

Gud agerar som bekant ofta via människor. I Guds tjänst står de som preciserar vad som är Guds aktuella vilja och som dessutom förmedlar vad Gud vill. Dessa förmedlare är bristfulla människor. Det betyder bland annat att det inte nödvändigtvis alltid betyder så mycket om gudstron försvinner. Usla förmedlare kan göra ont värre när de åberopar Gud. De kan i värsta fall definiera Guds vilja på ett sådant sätt att det som ursprungligen var menat gott blir ont och det som var rättfärdigt blir synd.

Till detta kommer den kollektiva synd och skuld som trasar sönder mänskligt samliv även i av gudstro präglade samhällen. Att denna inte minst i lutherska kretsar förankrade tanke var levande bland biskoparna har vi sett flera exempel på. Auléns lilla skrift från 1940, *Passionstid 1940. Herdabrev om kyrkan och kriget till prästerskapet och församlingar i Strängnäs stift*, handlar till stor del om den kollektiva skulden. Denna anges som grundläggande orsak till världskriget. Samtidigt, måste tilläggas, brännmärks Sovjetmakten för dess intrång i Finland. Skriften gavs ut en månad före invasionen i Danmark och Norge. Men inte heller denna skuld tas upp när biskoparna varnar för följderna av gudstrons försvinnande.¹ Det hade annars varit motiverat för att i någon mån nyansera betydelsen av den förlorade gudstron.

Till detta hör även att Gud, något som även biskoparna förutsätter, är historiens Gud, vars vilja ofta beror av tid och omständigheter. Det som är funktionellt under en tid är det inte med nödvändighet en annan. Familjens funktion och sätt att leva har därför ändrats under historiens gång. Frågan är mot den bakgrunden vad som konstituerar ett funktionellt familjeliv under trettioalet. Detta är inte givet. I makarna Myrdals *Kris i befolkningsfrågan* är just den frågan ett huvudtema. I herdabreven antyds inte ens denna viktiga problematik

Det som är självklart under en viss epok kan alltså vara problematiskt under en annan. Gudstron är ett exempel på detta. Detta vet biskoparna. De har indirekt behandlat problemet i och med att de i herdabreven fördjupat sig i frågan om subjektivt och objektivt i tron, men även explicit bekant att det kan vara svårt att tro på Gud. Det var exempelvis för Cullberg ett så brännande problem att det förföljde honom i allt hans författarskap. Men inte när de behandlar folkmoraliska frågor. Där nöjer sig de biskopar som tar till orda i detta ämne, och det är flertalet, med att fördöma tidens ondska på grund av gudstrons försvinnande.

Dessutom, för att ytterligare komplicera problematiken, det som biskoparna sagt om Gud som själva förutsättningen för det goda kan i sak påstås även när Gud inte direkt åberopas i argumentationen. Som vi sett ovan har både Per Albin Hansson och makarna Myrdal låtit Gud försvinna ur sina resonemang. Men Gud är ersatt av något som motsvarar Gud, detta tydligast i en bestämd historiesyn som mynnar ut i att historien låter sig uppdelas i specifika, från varandra skilda epoker. Under rådande epok föreligger bestämda regler för vad som är rätt respektive fel i liv och livshållning. Det ena skiljs skarpt från det andra. Framför allt tycks både Per Albin Hansson och makarna Myrdal veta att i den nutida epoken demokrati är ett omistligt värde. Demokrati är något rättfärdigt därför att den åstadkommer, eller är ett utslag av, jämlikhet och allas lika värde, liksom av allas möjlighet till frihet på lika villkor. I Guds ställe kan alltså annat sättas som inte nödvändigtvis kan definieras som egenvilja.

Så en parentes. I och med att socialisterna Per Albin Hansson och makarna Myrdal skapat sig en ersättare för Gud hamnar de i samma problematik som biskoparna. Bilden kompliceras även för dem av att det måste finnas människor som bestämmer vilken historisk epok vi befinner oss i samt på den grunden definierar vad som i en bestämd situation är rätt och fel, jämlikhet och ojämlikhet. Detta alldeles särskilt när det inte handlar om politisk jämlikhet, ett

¹ Aulén 1940.

huvud en röst, utan det som Per Albin Hansson efterlyser, social jämlikhet samt en näringslivets jämlikhet. Usla förmedlare kan även här göra ont värre.

Det är, för att fortsätta jämförelsen mellan biskoparna och socialisterna, att märka att Cullberg genom sitt tal om demokrati utan Gud visar att han tänker sig demokrati på ett annat sätt än Per Albin Hansson. Demokratin fungerar för honom när människor är uppfyllda av Guds vilja, rättfärdighet och kärlek. Däremot inte när den enskilde bara är upptagen av sig själv. För Per Albin Hansson var tvärtom den förtrycktes kamp för att vinna jämlikhet för egen del demokratins själva drivkraft, och i den egenskapen något gott.

När biskoparna ondgör sig över att alternativet till gudstro är materialism i betydelsen fåfänglighet, andelöshet, dyrkan av det yttre, är detta inte i alla sammanhang tillämpligt. Man kan som socialisterna vända på det hela och med stort mått av sanning påstå att det materiella i långa stycken avgör hur vi tänker och handlar. Människor med lika materiella villkor har förutsättningar att skapa ett gott samhälle, påstår de, medan orättvisa materiella villkor föder ont.

Så tillbaka till huvudspåret, ensidigheten i bedömningen av tidens ondska. Även talet om att den svenska sociallagstiftningen var påverkad av kristna värderingar tycks mig ensidigt. Det finns många källsprång till den humanitet som påstås präglad denna. Det har om inte annat bakgrundsteckningen som behandlat Per Albin Hansson och makarna Myrdal visat.

Man kan sammanfattningsvis inte komma från att i detta kapitel framträtt en låst, schematiserad och delvis falsk bild av verkligheten. Denna låsta inställning är förvånande. Biskoparna har ju ändå erkänt det problematiska i gudstron. De har dessutom insett att bibeln står i ett historiskt sammanhang och måste tolkas med historisk metod. Därför borde de ha förstått att motsvarande metod var tillämplig även i den aktuella samtida analysen.

Dessutom kunde de apostroferade biskoparna i andra sammanhang ge tankvärda skäl för trons outhärlighet. Exempelvis hade såväl Runestam som Bohlin i den ena skriften efter den andra försökt visa att humant och kristet spelade samman samt att en kristen begrundning av etiken både hade skäl för sig och t o m var nödvändig. Och Cullberg gjorde med sin jag – du – filosofi sitt yttersta för att ge skäl för att Gud även vetenskapligt skulle betraktas som en reell verklighet. Ansågs måne herdebrevet inte vara rätt forum för genomarbetad argumentation, riktade som de var främst till de egna. Eller var problemen för närgångna. Tidens otro och de upplösningstendenser som rådde hade så upprört biskoparna att de nöjt sig med att i samklang med en samfällid kristen opinion instämma i klagorop över tidens förfall. Detta mot bakgrund av att biskoparna inte kände sig hemma i det framväxande nya samhället. Deras förankring låg i sockenkyrkan, det gamla bondesamhället och i småstaden. Detta gjorde att de instinktivt reagerade mot den liberala och socialistiska anstormningen med sina annorlunda samlevnadsformer. Det ”moderna” livet var ingenting för dem.

6 Inför de nazistiska och kommunistiska hoten

6:1 Den totalitära kulturen

Biskoparna var överens om att den ovan gisslade sekulariserade humanitetskulturen höll på att ersättas av en totalitär kultur, en kultur som inspirerats av nazism och kommunism. Även detta var ett orosmoln över biskoparnas himmel. Här skall deras tankar kring denna totalitära kultur redovisas. Om denna kultur yttrade sig explicit Cullberg, Aulén, Stadener, Runestam, Jonzon, Ysander och implicit Bohlin.¹

Cullberg fruktade att världen stod vid tröskeln till en ny världshistorisk epok vars signatur i långa stycken var hölj i ett mörkt dunkel. Hårda tider stundade. En järnålder nalkades som skulle bli speciellt svår för de svaga. I den kristna trons och människouppfattningens ställe skulle tron på rasen och staten komma. Den enskilde liksom staten kommer att tvingas in i den nationella maktviljans tjänst.

Cullberg talar om kyrkans uppgift i denna "barbariets tidsålder". Kyrkan levde enligt honom inte i ett oupplösligt förbund med den västerländska civilisationen. Kyrkan hade tidigare tvingats leva samman med "barbariet" och dessutom övervunnit det. Kyrkan skulle följaktligen i denna svåra tid predika evangelium för att inifrån övervinna det onda.

Runestam delar Cullbergs synsätt och nämner Nationernas förbund som exempel på den tvingande nationella maktviljan. Till det yttre hävdade Nationernas förbund kristet –humana grundvärden, men räknade ändå kallt med att det var den nationella självhävdelsen man ytterst hade att rätta sig efter.

Aulén talar om en terroristisk politisk enhetskultur som inträtt i och med nazism och kommunism. Denna tvingade vetenskap, konst, religion och moral att träda i tjänst hos sig. Aulén tvingades konstatera att omstörtning var tidens signum samtidigt som arbetslöshet plågade befolkningen

Stadener begränsar sig till att redovisa läget för sina lutherska trosbröder nere i Europa. Han klagar på samvetsfrihet som slagits sönder och om förföljelse mot dem som predikade Guds ord. Stadener lovprisar samtidigt lutheraner som ställt upp till stöd för de lidande.

Det nya, vare sig det kom från nazistiskt eller kommunistiskt håll, innebar en ny grundkänsla. Den moderna människan har fått behov av att bli behärskad, menade **Runestam**. Både Runestam och **Jonzon** talar om den moderna människans benägenhet att blint underkasta sig diktatoriska ideologier. Denna underkastelse förvånar Jonzon som har i minne den tidigare epokens ädla karaktistikum att kräva respekt för samvete och personlig övertygelse. Runestam vill inte skylla de nya förhållandena på vare sig Hitler, Mussolini eller Stalin utan på en ny mentalitet som vuxit sig stark. De som gripits av denna mentalitet överlät sitt självbestämmande till människor som i längden inte höll måttet.

Ysander ville ha tillbaka den liberala epokens individualism som sköljts bort av den totalitära kulturen. Korstågsrörelsens samfundstanke hade nämligen på grund av de nya ideologierna urartat. Man mätte människan efter måttet av "flocken, mängden, partiets röstantal", eller efter "folket, rasen, massan".

Jonzon fasade för den stund då den enskilde för sin borgerliga existens tvingades välja mellan kristet och hedniskt eller halvhedniskt för att trygga sin borgerliga existens.

Bohlin tar inte upp temat. Men att han är påverkad av tidens tänkande förstår man av att han påpekar att varje folk och ras har sin uppgift. Samtidigt betonade han att evangeliet

¹ Eidem var som ärkebiskop i högsta grad inblandad i frågorna kring den hotande nazismen. Dock märks inte mycket av detta i herdabrevet som är utformat som en bibelmeditation. Inträngande om Eidems problematik och ställningstaganden i Brodd 2004, s 295–322.

spränger nationens, språkets och rasens begränsningar för en övergripande solidaritet människor emellan.¹

6:2 Ett krig av apokalyptiska dimensioner hotar på grund av att Gud ersatts av egoismen

Om de på trettioalet allt mer accentuerade krigshoten talar Andrä, Brilioth, Cullberg, Jonzon, Ysander och Runestam.

Andrä fruktade att jordens yta skall förvandlas till ett Harmageddon för den yttersta tidens ofärds makter och **Brilioth** anknyter till profetiorna om Ragnarök. **Runestam** talar om en värld i krigsnöd. **Jonzon** fruktar att kyrkan kan komma att tvingas överge sin politiska neutralitet. Då gäller det att hålla sig till evangeliet, enbart evangeliet, manar han.

Cullberg tog NF som exempel på de destruktiva krafter som var å färde. Nationernas förbund påstods bygga på gamla kristna idéer, men gjorde det utan kraft. Sekulariseringen hade åstadkommit att underlaget för de kristna idéerna underminerats. Cullberg förmodade att när de gudomliga normerna satts ur spel gick respekten för människovärdet med inre nödvändighet mot sin upplösning. Det kommunistiska Ryssland tog han som exempel på detta.

På samma linje återfinns vi **Ysander**. Denne skilde mellan makt och rättfärdighet. Den inomvärldsliga makten tycktes honom gå segrande fram. Folkegoismen såg han som orsaken till detta liksom till det hotande "krigshelvetet". Kyrkan måste bilda front mot detta folkegoismens Gehenna, manade Ysander. Frågan vem som kommer först, djävulen eller det kristna samvetet, frågade sig Ysander, som i tidshändelserna anade den yttersta tidens nöd. Folkegoismen ledde enligt Ysander till totalism, nationell egoism, statlig despotism och annat ont. Han satte dessutom likhetstecken mellan materialism och själviskhet och drog därigenom in sin egen verklighet i skuldfrågan. Ysander menade att man först genom att gå ner på det enskilda planet kunde åstadkomma en vändning. Han inkluderar med andra ord även sig själv i skuldfrågan.

Brilioth inkluderade sin egen tid i skuldfrågan. Samtiden har dyrkat evolutionsoptimismens avgud, hävdade Brilioth. Det nya som nu kommer är en av de stora brytningstiderna i historien. Som sådan äger den kraften att bryta sönder denna optimism. Man skall inte enbart sjunga sorgesånger över detta menade Brilioth. Nya värden kan uppstå ur katastrofen som kan bli till välsignelse.

Den egna civilisationskritiken är tydlig även hos **Runestam**. Denne betonade statens totalitetsanspråk. Det får i en stat med totalitetsanspråk inte finnas vetenskap och konst med egen normering. Det är folkstatens liv och diktaturmaktens vilja som gäller.

Runestam förordade en alldeles speciell form av planhushållning som bot mot det onda. Arbetsvillkor och produktionssätt liksom konsumtion måste regleras av en gemensamhetstanke, menade Runestam. Denna gemensamhetstanke härleder han till Gud vars vilja förmedlas genom enskildas levande kristendom. Som det nu är, d v s där gudstron är detroniserad, råder en fruktansvärd överskattning av de jordiska tingen. Detta för med sig strider på det sociala, ekonomiska och politiska områdena.²

¹ Cullberg 1 1940, s 90, 95 f. Cullberg 2 1940 s 45, Aulén 1933, s 7, Stadener 1933, s 39, 43, Runestam 1938, s 16 ff, 47, Jonzon 1938, s 99, 119, Ysander 1937, s 58, Bohlin 1935, s 9, 92.

² Andrä 1937, s 106 f, Brilioth 1938, s 43, Runestam 1938, s 12 f. 15 f, 96, 108 f, Jonzon 1938, s 169, Cullberg 1 1940, s 16 f, Brilioth 1938, s 43, Ysander 1937, s 49, 51 f, 56, 58 f. I "Kristendomen inför samhällsfrågorna" hävdade Cullberg att sekulariseringen var huvudorsak till kriget. Montgomery 1982, s 358.

6:3 Kommunism respektive nazism kontra kristendomen¹

I första hand Andræ, Ljunggren, Jonzon och Brilioth karakteriserar kommunismen och nazismen. För både kommunismen och nazismen gäller, påstod **Andræ**,² att de kräver underkastelse under kollektiviteten, d v s staten, gemenskapen. För båda är borgerlighetens dödssynd individualismen, den egoistiska njutningsläran och lyckomoralen som inte är i stånd att fatta storheten i ett offer för det hela, för totalitetens gudom. De båda rörelserna skiljer sig däri att kommunismen är historielös och att för nazismen historien, d v s det egna folket, blodet, det naturliga livssammanhanget är allt.

Båda hävdade enligt Andræ att en ny heroisk tidsålder brutit in och att denna stod i bestämd motsättning till traditionell kristendom. Synd och skuld blir tecken på mindervärdighet, lydnaden högaktar man. De båda rörelserna har fått genomslag för sina ideal. Särskilt unga tycks ha behov av att i gemenskapen ställas inför ett tilltal, som bjuder, befäller och betvingar, men icke diskuterar.

För **Ljunggren** kämpade bolsjevismen mot Gud och nazismen mot religionens centralaste sanningar, de som handlar om kristendomens människosyn och den religiösa ödmjukhetstanken. Läget var så allvarligt att Jonzon jämförde förhållandena i Ryssland och Tyskland med Paulus bojar.

Brilioth såg bägge ideologierna som religionssurrogat. De var lika avgudar som befann sig i uppror mot mänsklighetens själva sak. För Brilioth stod det klart att kommunism och rasreligion ledde till mänsklighetens undergång.

Andræ vidgade frågeställningen och varnade på grundval av exemplen kommunism och nazism för missriktad gemenskap och enhet. Det kunde bland annat leda till att det katolska kyrkoidealet stack upp huvudet. Detta med anledning av unga präster med katolska tänkesätt. Dessa ansåg sig stå i ett legitimt kyrkligt sammanhang, detta till skillnad från frikyrkornas företrädare. På den grunden ringaktade de frikyrkopredikanter ämbetshandlingar.³

Även **Ysander** såg farorna med de totalitära staternas gemenskap, enhet och solidaritet. Ysander skriver: Kristenhetens möte 1925 hade

gemenskapstanken till lösen och ledstjärna. Är det icke sällsamt och symboliskt, att, medan kristenhetens möte 1925 hade gemenskapstanken till lösen och ledstjärna, så torde kristenhetens möte 12 år senare få till sin uppgift att slå sönder – icke gemenskapen, men de människogjorda gemenskapstankarna för att fria den enskilda själen från otillständiga bojar? Var en gång enhetstanken en djärv hjältetanke av ett kärlekens geni... Nathan Söderblom.⁴

6:4 Cullberg om kyrkans hållning till diktaturerna

När **Cullberg** tar upp relationerna kyrka – samhälle gör han det utifrån den inträffade världskrisen. Följande meningsyttringar måste förstås utifrån detta. Kristi kyrka får icke, skriver Cullberg, hur frestande det än kan vara, identifiera sig med något visst politiskt samhällsprogram, det må sedan heta demokrati eller något annat.⁵ Kyrkan kan icke stå som en likgiltig åskådare inför denna sociala maktkamp. Men lika litet som hon får identifiera sig med den demokratiska samhällssynen, lika litet får hon göra någon annan politisk ideologi till sin egen.⁶ Under allt detta skall hon först och sist vara kyrka, d v s å sin Herres vägnar frambära budskapet om den Guds kärlek i Jesus Kristus, utan vilken varje samhällsform förr

¹ Om kyrkan och nazismen i Sverige 1933 – 1945 i Lind 1982. Där ges även litteraturhänvisningar.

² Utförligt om Andræ's hållning till nazismen i Widengren 1947, s 273–284.

³ Andræ 1937, s 107 ff, Andræ 1937, s 130 f, 72 f, 135, 137 f, Ljunggren 1935, s 19 f, 26, 30, 48, Jonzon 1938, s 163, Brilioth 1938, s 50 f, .Andræ 1937, s 66, 71 f, 113 f f, 122.

⁴ Ysander 1937, s 60 f.

⁵ Cullberg 1 1940, s 97.

⁶ Cullberg 2 1940 s 48.

eller senare stelnar i brutalitet eller går under i sterilitet.¹ Kyrkan skall tjäna sin Herre och sitt folk i varje situation och inom ramen av varje samhällsskick.² Dock måste hon själv tillerkännas obeskuren frihet att förkunna evangeliet om Kristus.³ Det är för att kyrkans *non possumus* på denna avgörande punkt skall bli så otvetydigt som möjligt, som hon måste avstå från att förlägga sin opposition till andra punkter. De må sedan synas vara än så viktiga för människolivets sunda växt.⁴ Icke ens angrepp på den allmänna tanke-, tros- och yttrandefriheten får föranleda kyrkan att frånga sin lojalitet mot dem, som har den politiska ledningen av hennes folk om hand – så länge hennes egen frihet icke sättes i fråga.⁵ Om kyrkan under statens tryck effektivt hindras att utföra sin centralt kristna gärning i folklivet, så återstår henne endast en utväg – martyriet.⁶ Kyrkan kan idag leva blott som bekännelsekyrka.⁷

6:5 Guds detronisering orsaken

Guds detronisering orsaken till det onda

Avståndstagandet från de totalitära ideologierna nazism och kommunism var från biskoparnas sida både massivt och enhälligt och detta redan åren innan krigsutbrottet. Endast Cullberg skrev sitt herdabrev sedan världskriget inletts. Biskoparna såg både nazism och kommunism som kristendomens motsats. Cullberg talar om att kristen tro och människouppfattning har ersatts av tro på rasen respektive staten. Ingen tvekan alltså; inget värre kunde drabba ett land än det onda som hotade från Tyskland respektive Ryssland.

Den springande punkten synes mig trots allt inte detta avståndstagande vara. Viktigare för biskoparna var att fastställa orsaken till varför de totalitära ideologierna gick segrande fram. Här visste också flera av biskoparna besked. Orsaken var Guds detronisering, eller med Ysanders ord, att Gud ersatts av egoismen.

Den gordiska knuten löstes alltså bildligt talat i ett enda hugg. Fördelen med denna summariska förklaring på skuldfrågan var att åtminstone Ysander och Cullberg kom åt sitt speciella hatobjekt, den av dem så illa sedda ”sekulariserade humanitetskulturen”.

Dessutom ledde egoismen som förklaringsgrund till att på lutherskt manér kunna dra in sig själva i skuldfrågan. Även biskoparna hade i förlängningen del i släktets kollektiva skuld som i det här fallet lett till nazismens och kommunismens segrar.

Egoismen och den ogudaktiga humanitetskulturen hade alltså fått de mest ödesdigra följder. Den hade lett till det värsta som kunde hända, nazism och kommunism. Ytterst var således humanitetskulturen ett djävulens redskap. Straffet för humanitetskulturens detronisering av Gud var de djävulska makternas seger.

Att dessa slutsatser i långa stycken vilar på ohållbara generaliseringar är uppenbart. Frågan är hur många av biskoparna som stod för dessa förenklade förklaringar. Kan man gå så långt att man vågar tala om en uttalad gemensam hållning? Detta vore för onyanserat särskilt som herdabreven skrevs under ett pågående skede, dessutom i inledningsskedet. Så mycket kan dock sägas att ingen av biskoparna hade behov av att säga något som svor mot skuldbeläggningen av den ”sekulariserade humanitetskulturen”.

Frontförkortning för överlevnadens skull

Hoten från nazism och kommunism var så allvarliga att biskoparna redan i herdabreven inledde mobilisering i syfte att överleva den ”barbariets tidsålder” som hotade.

¹ Cullberg 2 1940 s 48.

² Cullberg 2 1940 s 49.

³ Cullberg 2 1940 s 49.

⁴ Cullberg 2 1940 s 49.

⁵ Cullberg 2 1940 s 49. Cullbergs hållning också Nygrens. Brohed 1982, s 148. Lind 1982, s 299 f.

⁶ Cullberg 2 1940 s 50.

⁷ Cullberg 2 1940 s 111.

Cullberg har ovan fått exemplifiera hur man tänkte. I ett läge där staten företräder ideal som är motsatta kyrkans, måste kyrkan isolera sig från samhället. Det annars så eftersträlvade samförståndet mellan kyrka och samhälle måste överges. Kyrkans uppgift i det akuta krisläget blir en enda, att stå för sin bekännelse i tron på att denna i sinom tid skall kunna skapa nytt liv. Ysander förordar att man skyddar sig på ett något annat sätt. Han hävdar att man åter måste ge plats för individen i kyrkan, detta i motsats till den kollektivism och kadaverlydnad som var nazismens och kommunismens kännetecken. Syftet är uppenbart. Det blir svårare för en angripare att få bukt med en kristendom där var och en står för sin egen övertygelse än en kristendom där tron uppfattas som en kollektiv, gemensam egendom.

Vad vi har att göra med är uppenbart en oundviklig frontförkortning på grund av sakernas läge. Den uttrycker inte en principiell motvilja från kyrkans sida mot öppningar mot politik och samhälle. Hela denna studie visar att det förhåller sig tvärtom med den saken.

Själv tror jag dessutom att hoten utifrån är orsaken till att bland annat det fosterländska motivet är så undanträngt i herdabreven.¹

7 Kristendomen som grundval för samhälle och kultur

7:1 Biskoparna och Myrdals

Vi erinrar oss att makarna Myrdals ansåg kristen tro passerad, dessutom att man inte kunde åstadkomma bestående förändringar i ett samhälle genom att, som de kristna, beveka eller försöka omvända. Det som fungerade livsstilsförändrande var att förändra människornas yttre villkor på ett för tid och omständigheter adekvat sätt.

Att kristen tro var passerad höll sannerligen inte biskoparna med om. Däremot att kristen tro under trettioalet långt ifrån var något självklart och att mycken omvändelse därför var av nöden. Dessutom insåg biskoparna att politiken i ett samhälle förutsatte mer än handling. Handlingarna behövde styras av hållbara grundvärderingar.

Makarna Myrdals ideala samhällsbygge var realistiskt och visionärt på en och samma gång. Som biskoparna fotade de i långa stycken sitt tänkta samhällsbygge på tro och visioner. I deras fall alldeles tydligt på visioner förbundna med deras samhälls- historie- och människosyn.

Trots allt spelade alltså Myrdals och biskoparna delvis på samma arena. Båda parter hade visioner och de trodde. Men deras tro såg olika ut. Dessutom lade de tyngdpunkten olika.

Var biskoparna lade tyngdpunkten råder ingen tvekan. För dem var det viktigare än annat att visa att just kristendomen var överlägsen som grundval för såväl ett rättfärdigt samhälle som för en sann kultur.

7:2 Kristendomen överlägsen som grundval för ett rättfärdigt samhälle

Cullberg tvekade inte att förkunna tron som den enda vägen ur människans förnedring. Endast gudstron kunde göra människan till människa.² Det var enbart genom att förkunna evangelium som den brutalitetens tidsålder, som nazism och kommunism skapat, skulle kunna besegras och för kristendomen förlorad mark återvinnas.³

Brilioth var övertygad om kristenomens överlägsenhet som religion och som grundlag för en kristen kultursyntes inte bara i Sverige utan också i världssamfundet. Endast kristendomen kunde skapa samstämmighet ”ifråga om livsföringens grundregler mellan folk av olika raser och kulturer”. Kristendomen förenade alla dem ”vilka i ödmjukhet söka vandra i Kristi

¹ Om detta motiv Blücker, 2000. Claesson 2004.

² Cullberg 2 1940 s 110.

³ Cullberg 2 1940 s 50.

efterföljd och hämta sin kraft från hans kors”. Ingen annan kraft ”kan nyföda och inifrån omskapa en människa”, hävdade Brilioth. I kampen om ”mänsklighetens själ” stod kristendomen utan jämbördiga konkurrenter. Ingen annan religion än kristendomen kunde skänka sedliga normer, giltiga för varje tid och folk.¹

Även för **Ljunggren** var kristendomen överlägsen. Blott från Gud kunde människan ha sitt sanna liv. ”En verklig folkmoral” kunde inte upprätthållas annat än i anslutning till religionen. Ljunggren var övertygad om att nutidsmänniskan behövde erfara sitt ”främlingskap från Gud såsom reell synd”. Slutligen hävdade han att religionen var ”ett så fundamentalt mänskligt behov, att den icke i längden kunde undertryckas”.²

Runestam hade samma uppfattning som övriga biskopar. Verklig humanism var ”bunden ovanefter”, hävdade han. Människan äger ”frihet under ansvar, inför en makt som är mer än människa”. På den grunden gav ”den verkliga, radikala sekulariseringen” till resultat att ”den innersta sannings- och rättinstansen i våra moraliska medvetanden icke längre ger säkra utslag”. I ett annat sammanhang skriver han: I samma stund som människosjälens oändliga värde hånas, är synden ett dött ord och Guds barmhärtighet utan föremål”.³

För Runestam gällde att inga andra grundvalar höll än Jesus Kristus. Den aktuella utvecklingen bort från kristen normering var av den anledningen katastrofal.⁴ Trots detta var han ändå optimist. Eftersom utomkristna ideal svikit, hade kristendomen ”aldrig haft större möjligheter än den nu har”. Det var ju ändå så att det andliga livet och det världsliga inte var utan anknytningspunkter, förutsatte han.⁵

7:3 Den kristna kulturen. Väsen, värde och aktuellt läge

Runestam, Brilioth och Cullberg skriver om kristen kultur på ett sådant sätt att man anar att bakom ligger en vid förståelse av begreppet. Biskoparna tänkte sig, har jag funnit, att kultur innebar mänskliga yttringar av allehanda slag med mätbara utslag i tänkande, känslor, smak, idéer, gemenskapsliv och framför allt handlande.

För **Runestam** var kultur i egentlig mening ”alla de redskap som Gud genom människoanden skapat till tjänst åt sin kärlek”. Kultur var ”av människoanden bearbetad natur”.⁶ I ett annat sammanhang hävdade Runestam att materiella ting skall användas för att skapa andliga värden. Så även med kulturen. Vad som i sin tur var ett andligt värde avgjordes ”utifrån livet självt”, ”livet i Gud”.⁷ Den för Runestam så typiska förutsättningen att det inte finns några vattentäta skott mellan andligt och världsligt, kommer här som så ofta annars i dagen.⁸

För **Brilioth** innebar kyrkans kulturbyggande gärning i att kyrkan satte in ”Guds kraft i dödens och syndens värld”.⁹ Denna definition konkretiseras originellt nog när han tog upp frågan om psalm och psalmsång i samband med att han behandlar kyrkosångsrörelsen. Brilioth såg psalmen både som en del av det kristna kulturarvet och som ett uttryck för det mest centrala i kyrkan, hjärtats tillbedjan och Ordets förkunnelse. Som kulturarv var emellertid psalmsången hotad, något som upprörde Brilioth. I sin upprördhet rasade han mot detta förfall.

¹ Brilioth 1938, s 50 ff.

² Ljunggren 1935, s 24, 26, 43, 56, 66.

³ Runestam 1938, s 17, 104, 106 f.

⁴ Runestam 1938, s 21.

⁵ Bexell 1981 passim.

⁶ Runestam 1938, s 78 f, 82.

⁷ Runestam 1938, s 99 ff.

⁸ Bexell 1981 passim.

⁹ Brilioth 1938, s 48.

Det klagas mångenstädes över att också konsten att sjunga psalmer börjar råka i glömska.....kyrka och skola rycka in..... för att rädda ett stycke av vårt ädlaste kulturarv, som det nutida barbariet hotar uppsluka i sin själlösa nivelleringsprocess.¹

När Brilioth ställde sig bakom kyrkosångsrörelsen var det alltså inte enbart ”hjärtats tillbedjan” och ”en form av Ordets förkunnelse” han ville befrämja. Det var också ett led i hans kamp för den kristna kultursyntesen.²

Runestam, Ljunggren, Brilioth och Cullberg var uppfyllda av att kristen kultur i djupaste mening var den sanna kulturen. Ljunggren gick så långt att han menade att kulturen och den samhälleliga gemenskapen slutade i kaos utan evangelium och övervärldsliga krafter.³ Så ansåg också explicit Cullberg.

För Runestams inre blick framstod Jesus ej som ”kulturheros”. Jesus föreföll enligt Runestam egendomligt likgiltig för kulturen, d v s för kulturyttringar av sedvanligt slag. Men just i denna bekymmerslöshet var Jesus ”skapande och nydanande och kulturuppbyggande”.⁴

Vad beträffar den västerländska, speciellt den svenska kulturen var det bland biskoparnas en allmän åsikt att det moderna samhället trots sina många antikristliga drag ändå hade ett kristet ursprung. Det var enligt Runestam den kristna rättfärdighets- och kärleksidén som låg bakom ”många humanitära åtgärder och sociala reformer till förbättring av de sämst ställdas villkor som genomförts”.⁵

Nu stod emellertid denna kristna kultur, med sin demokrati, individualism, personliga frihet, sin humanitet, sin komfort och sin höjda levnadsstandard, liksom med sin trygga ro i privatlivet, inför sitt sammanbrott. Om det var Cullberg övertygad. I dess ställe fruktade han på grund av världsläget att ”barbariets tidsålder” skulle inträda. .

Det låg egen skuld i denna olyckliga utveckling. Orsaken var nämligen en sekulariseringsprocess bland medborgarna som nu nått ett akut stadium. Den tidigare epokens demokratiska statsskick förutsatte nämligen kristen tro för att fungera efter sina syften. I och med trons försvinnande kom demokratin att sakna sitt bärande element och förföll därför. Därvid hade förutsättningarna skapats för ett epokskifte. Allt enligt Cullberg.

Den nya tidens barbari kommer enligt Cullberg, som i sin tur inspirerats av Oswald Spengler, att samla människorna i fasta, kollektiva förband, där den enskilde är vad han är såsom del i det hela, och där den framgångsrika självhävdelsen blir enda beaktansvärda kvalifikation för ledarskap.⁶

7:4 Biskoparnas proklamationer

Jämför vi denna redovisning med makarna Myrdals framställning i *Kris i befolkningsfrågan* märker vi hur olika tyngdpunkterna ligger. Makarna Myrdals sysselsätter sig i *Kris i befolkningsfrågan* huvudsakligen med de förändringar som de ansåg nödvändiga för att i en ny tid åstadkomma ett gott samhälle. De glömmar för den skull inte att, om än kortfattat, redovisa den historie-, samhälls- och verklighetssyn liksom de hypoteser, som låg bakom deras förslag.

I biskoparnas framställningar saknas samhällsanalys i djupare mening. Biskoparna koncentrerar sig på att proklamera den kristna trons nödvändighet för samhälle och kultur. Samtidigt betonar de nödvändigheten av en kvalificerad gudstro. Den Gud som var garanten för människosjälens oändliga värde, som dömde om rätt och orätt och som människan ytterst

¹ Brilioth 1938, s 118.

² Brilioth 1938, s 119.

³ Ljunggren 1935, s 26, 28 f, 31.

⁴ Runestam 1938, s 81, 94.

⁵ Runestam 1938, s 79 f.

⁶ Cullberg 2 1940 s 18, 20, 42 f f.

förutsattes ansvarig för, var inte vilken Gud som helst. Det var en Gud vars väsen var bestämt av evangeliet. Brilioth låter kraften från Kristi kors bli själva centrum i den religion som var överlägsen alla andra och som ensam kunde skapa sedliga normer, giltiga för alla. Gudstro i den meningen, och endast i den, kunde vara grundlag för såväl samhällsbygge som kultur. Tongångarna känns igen. Även teologer från slutet av 1800-talet och det begynnande 1900-talet som sysslade med samhällsfrågor förlitade sig på den kristna trons förmåga att utplåna och överbrygga oförmågheter i samhället.¹

Med detta vill jag inte ha sagt att herdabreven uteslöt samhällsfrågorna i sina herdabrev. Så är nämligen inte fallet. Det står bland annat en hel del i herdabreven om kyrkans relationer till arbetarrörelsen.² För att inte tala om allt som sägs om hem, familj, äktenskap och skola. Men detta gör bristen på analys så mycket mera påfallande.

Avsaknaden av samhällsanalys i herdabreven kan inte bero av brist på intresse. Vi skall inte glömma att två av biskoparna suttit i regeringen. Stadener var t o m en fullfjädrad politisk taktiker.

En möjlig förklaring kan vara att biskoparna i sitt ämbete och som anhängare av den lutherska tvåregementsläran inte såg som sin uppgift att uppträda som några samhällsreformatorer. De var i den egenskapen åtminstone inte, som makarna Myrdals, pådrivare för samhällsreformer. För biskoparna var det huvudsaken att evangeliet fick genomsyra samhällsordningen, framför allt att familje- och skolpolitiken hade en förment kristen inriktning.

Dessutom är att märka att biskoparna, liksom den kyrka de betjänade, var förankrade i en förgångens tids samhällsordning. I denna var kristen tro förutsatt som en självklar förutsättning som inte behövde motiveras.

Slutligen skall vi inte glömma den betydelse som det under de senaste decennierna framväxande frivilliga församlingsarbetet liksom diakonin, hade för dem. Detta arbete ser jag ser som en utlöpare av det gamla samhällets solidaritetstänkande omsatt till nya förhållanden. Som sådant föll det biskoparna i smaken och sågs av dem som kyrkans svar på en ny tids utmaningar. Det var följaktligen på den kristna kärleksverksamhetens område som kyrkan huvudsakligen skulle fullfölja sin del av det sociala ansvarstagandet. Gustaf Ljunggren kom inom parentes att benämnas diakonins biskop.³

I det här sammanhanget är dock det avgörande att jämförelsen med Myrdals *Kris i befolkningsfrågan* förtydligar att biskoparna proklamerar, inte analyserar. Dessutom att proklamationerna förutsätter en schabloniserad syn på sekulariseringens innebörd liksom en konstruerad uppfattning om trons innebörd och betydelse.

8 Det kristna samhällets förutsättningar

8:1 Prästhemmet

För det på kristen tro vilande samhället utgjorde det kristna hemmet själva grunden, för prästernas del prästgården med sin prästfru. Åtminstone kan man förmoda det när man tar del av några av de nyttillträdde biskoparnas yttranden i frågan. Rekonstruerar man och bygger ut vad de skriver, ser de prästhemmet ur två synvinklar. Dels är prästhemmet ett av socknens alla hem, i sin ideala form dessutom en förebild för dessa. Dels ser de prästhemmet som ett centrum för det frivilliga kristna arbetet och då med prästfrun som drivande kraft.

¹ Montgomery 1982, s 208.

² Kristenson 1982, s 240.

³ Levenstam 1951, s 32–39.

Båda dessa sidor kommer till uttryck i **Ysanders** herdabrev. Ordspråket har rätt, påstår Ysander, ”hemma är drottningen kung”. Därmed uttrycker Ysander sin syn på den ideala familjeordningen. Detta förstärker han ytterligare när han i en utläggning om ärligheten och gemenskapen inom Grupprörelsen hänvisar prästerna i Visby stift till familjegenskapen. Den som undfått ett hem, skriver han, ”står redan i en grupp, som Gud själv knutit”. Den andra sidan kommer till uttryck när han om prästgården och prästhemmet påstår att denna näst templet är ”den viktigaste arbetscentralen för både lagföreskrivna och frivilliga uppgifter”.¹

När **Brilioth** observerar att tidig familjebildning hörde till tidens särdrag och när han hälsade denna tidiga familjebildning med glädje, anar man vad denna glädje berodde på. Den tidiga familjebildningen ansågs befrämja äktenskapet som institution, en institution som Brilioth värnade om. Svårförståelig är däremot fortsättningen när han förmenar den unge prästen att gifta sig tidigt.

Det normala borde här vara, att den unge prästen, under sina första tjänsteår, vilka för honom jämväl ha karaktären av en fortsatt utbildning, funne sig till rätta i prästgårdens adjunktskammare.²

Det aktuella kvinno- och i det här fallet prästfruidealet redovisar **Andræ** i följande ord:

Hon hade den riktiga kvinnans gåva att intressera sig för små personliga öden och angelägenheter, hon kunde minnas, fråga, delta, vara glad med de glada och gråta med de bedrövade. Om mannen sörjde för den speciella, religiösa själavården, skötte hon den allmänt mänskliga, som på sitt sätt icke är mindre viktig.

Prästfruarnas nya roll som församlingsarbetare med prästhemmet som bas kommenterar Andræ på ett sätt som låter oss ana att det här inte var fråga om en permanent lösning. Nya tider var å färde.

Här har församlingen alldeles gratis fått ett nytt ämbete och frågan om kvinnliga präster fått ett slags lösning, om också icke precis den, som emancipationens förkämpar tänkt sig.

Att Andræ hoppades att det gamla prästfruidealet dock inte helt skulle upphöra i framtiden framgår av följande citat. Det var, påstod Andræ,

mycket eldfarligt att röra vid moderna kvinnoideal, men jag får säkert absolution, om jag uttalar den önskan, att det gamla prästfruidealet inte alldeles måtte försvinna.³

Att prästgården för Brilioth hade funktionen att vara en förebild i socknen framgår när han om prästgårdens inre betonar ”den enkla okonstlade värdighet, som bör känneteckna också prästgården”. Brilioth var emellertid klar över det ohållbara i prästfruns ställning i och med församlingsarbetets utveckling.

Samtidigt har ungdomsarbetet och andra former av modernt församlingsarbete på prästfrun ställt stundom nästan orimliga anspråk.⁴

8:2 Det kristna samhället förutsätter ett samhällsliv med riktlinjer hämtade från evangeliet

Äktenskap, hem och familj var grundstenen i biskoparnas på kristen tro vilande samhälle. På familjen som grund förutsattes det kristna samhället vara uppbyggt. Särskilt **Runestam**

¹ Ysander 1937, s 177, 179, 175.

² Brilioth 1938, s 103 f.

³ Andræ 1937, s 91 ff.

⁴ Brilioth 1938, s 102.

trädde upp för detta synsätt. Han gjorde det mot bakgrund av att kristet och mänskligt enligt honom hörde samman. I sin strid för en kristen familjesyn mötte han motstånd särskilt från radikalt håll. Hans debatter med Gunnar Myrdal i samband med att *Kris i befolkningsfrågan* kommit ut väckte på sin tid uppmärksamhet.¹ Nu kunde för den delen även andra samhällen än kristna fördragas av Runestam. Denne påstod att en av den onda illa misshandlad form av stat också var en Guds gåva. Förutsättningen var att den skapade

den ordning, den fred och det lugn i samhället, utan vilka Ordet icke kan gro och bära frukt, lika litet som äktenskap, hem och familj kunna undvaras som hägn åt evangeliet.²

För att det kristna samhället skulle fungera förutsattes dock ett samhällsliv vars riktlinjer hämtades från evangeliet. För **Bohlin** med sin syn att evangeliet svarade mot det innersta i människans väsen, stod det klart att kristenheten måste ”sträva efter att ifrån evangeliet självt härleda riktlinjer för samhällslivets utgestaltung”. Detta desto hellre som evangeliet representerade en ”högre livsväg”. Uppgiften preciserar han i annat sammanhang med följande ord.

Den oerhört maktpåliggande uppgiften måste vara, att de samhälleliga, statliga och mellanfolkliga ordningarna omgestaltas så, att de icke utgöra en objektivering av den kollektiva självisheten och därmed förfela sin egentliga bestämmelse, utan i stället – varje social storhet efter sin art – bliva nådemedel, såsom det djärvt blivit sagt, genom vilka Gud utför sitt verk i mänskligheten.

Den solidaritetstanke som enligt Bohlin borde prägla allt samhällsliv ansåg han ha evangeliet som sin egentliga grund. Det kommer fram i ett sammanhang där Bohlin sjunger de kyrkliga arbetskretsarnas och syföreningarnas lov.

Medlemmarnas (arbetskretsarnas, syföreningarnas) hjärtan vidgas till en solidaritet, som spränger nationens, språkets och rasens begränsning, en solidaritet med hela denna mänsklighet, som till sin andliga frigörelse behöver Kristi evangelium.³

Problemet som låg i förbindelsen med en stat som allt mera medvetet frigjorde sig från kyrkligt inflytande tonar Bohlin ned.

Men i samma mån folkkyrkans andliga liv, enkannerligen dess ledning, verkligen behärskas av kristusanden, visa de (problemen med relationerna till staten) sig långt ifrån oöverkomliga.⁴

Den unglyrklyga rörelsen prisas av **Brilioth** och då som brygga ut mot landets kultur. Unglyrkörörelsen har enligt Brilioth ”väckt till liv en brinnande hänförelse för Sveriges historiska kyrka” samtidigt som den ”strävat att förena en frimodig öppenhet för kulturens gåvor med en allvarlig nitälskan för själarnas frälsning”.⁵

Detta sagt mot bakgrund av att Brilioth såg evangeliet som en nödvändig ingrediens i samhällsbygget. Han förutsatte t o m att det moderna välfärdssamhället hade evangeliet som sin förutsättning. Kyrkans nära förbindelse med stat och samhälle hade åstadkommit att kyrkans sätt att vara och tänka smittat av sig. Detta hade i sin tur resulterat i välfärdssamhällets alla omsorger om den enskilda människan.

¹ Kristenson 1997 passim.

² Runestam 1938, s 84 f.

³ Bohlin 1935, s 9, 45, 70, 72.

⁴ Bohlin 1935, s 51, 54, 55, 57, 58, 60, 62.

⁵ Brilioth 1938, s 91.

Staten har i sig upptagit kyrkan, ej blott genom att våldsamt knyta henne till sig, utan genom att tillägna sig något av hennes ande, och på viktiga punkter utföra hennes gärning..... Det finns i den svenska statens handlande stundom något av en ömsinhet, som icke stammar från politiska doktriner. Liberalismens respekt för människovärdet har evangeliet som sin förutsättning.¹

Det är bland annat mot bakgrund av denna sin syn som följande uttalande av Brilioth skall förstås. ”En förbindelse med den världsliga makten måste varje betydande kyrkosamfund äga.”²

Sin orubbliga tro på och kamp för en kristen kultursyntes uttrycker han i följande ord.

Men historien och hennes (kyrkans) ställning i samhället har ålagt henne ett ansvar för hela folkets andliga odling, som icke får svikas.

Detta påstod Brilioth trots att han insåg att Svenska kyrkan aldrig mer skulle komma att omfatta hela folket.

Ingen av oss drömmer om att kyrkan, sådan hon nu är, någonsin åter skulle omsluta allt kristet liv i vårt land.³

Mot bakgrund av att kyrkan enligt honom ”blivit väl mycket stat” värnade Brilioth om kyrkans relativa självständighet. Han gjorde det bl a i följande apologetiskt färgade uttalande där han försöker visa att kyrkan även efter reformationen behöll sin ställning som juridisk person.

Kyrkan (under Gustav Vasa) läge bestämdes mer av den kungliga våldspolitiken än av ett lagligen infört nytt rättsläge. Den medeltida svenska kyrkan var lika litet som den senare i sin helhet en juridisk person, som kunde föra talan inför rätta. De enskilda institutioner, av vilka den var sammansatt, de lokala kyrkorna åter hade denna karaktär och förlorade den icke genom reformationen.⁴

8:3 Statskyrkosystemet en av biskoparna gillad förutsättning för det kristna samhället

Att kyrka och stat skulle vara relaterade till varandra var för biskoparna en självklar förutsättning.⁵ På det hängde det kristna samhälle som de alla värnade om. Lika självklart var det för dem att det i Sverige praktiserade statskyrkosystemet innebar problem. Som det tillämpades på trettioalet innebar det spänningar som det gällde att bemästra.

Djupast sett härrörde dessa spänningar från det faktum att den svenska politiska ledningen inte längre med självklarhet definierade sig som en del av den kristna församlingen.

För mig synes det dessutom självklart att Billings folkkyrkotanke, som biskoparna samfällt hyllade, var just ett sådant försök att bemästra en uppkommen spänning. I en tid av sekularisering behövdes ett sätt att se på kyrkan som gjorde det möjligt med fortsatt förbindelse kyrka – stat på sätt som förelåg. Folkkyrkotanken blev lösningen.

Detta var inte något som biskoparna sade eller kanske inte ens gjort klart för sig. Samfällt betonade de i stället entusiastiskt att folkkyrkotanken var religiöst motiverad, sprungen direkt ur evangeliet.

¹ Brilioth 1938 s 71 f.

² Brilioth 1938, s 68.

³ Brilioth 1938, s 61, 84.

⁴ Brilioth 1938, s 69. 72.

⁵ I biskopsmotionen från 1929 om rätt till utträde ur kyrkan betonades den positiva effekt på kyrkolivet som förhållandet hade. Förbindelsen hade ”ett omätligt värde för vårt folks sedliga och religiösa fostran”. Thidevall 2000, s 130.

Hur biskoparna närmare motiverade relationen till staten och dess möjligheter och problem skall nedan ges exempel på. Dessutom skall Runestam få motivera varför han ansåg just folkkyrkan vara mest lämpad som samarbetspartner till staten.

Under trettioalet lättade trycket på statskyrkan. Hotet om ”likvidering” av statskyrkan hade upphört. **Andræ** konstaterade att det inte längre var någon katastrofstämning bland prästerna. Han tolkade det ändrade stämningsläget som att hotet om kyrkans undergång och landets avkristnande åtminstone för tillfället hade upphört. Andræ noterade att när han själv skrevs in på den teologiska fakulteten fanns 165 studerande, nu 386.¹

Jonzon gladdes åt arbetsro på grund av avspänningen i förhållandet kyrka – stat. Samtidigt trodde han sig veta att det låg i sakens natur att stat och kyrka måste leva i ett spänningsfyllt förhållande till varandra.

Det är skäl att glädjas åt detta liksom överhuvud åt att den spänning mellan stat och kyrka, som aldrig kan upphöra... icke leder till akuta, kraftstjälande kriser.²

Ljunggren uttryckte tacksamhet för förbindelsen med staten. Samtidigt visste han att det fortfarande fanns sådant som måste rättas till. Biskoparna som på kyrkomötet 1929 förordade rätten till fritt utträde ur svenska kyrkan, får hans eloge.³

Runestam fördjupade sig i de oundvikliga spänningarna mellan kyrkan och staten.

Kyrkan kommer lätt i ett mer eller mindre spänt förhållande till staten. Det kan icke vara annorlunda... Vore kyrkan en rent andlig storhet eller en sammanslutning av idel troende, vore en dylik spänning överflödig eller lättare att undvika, nämligen så länge staten icke gör anspråk på att vara, även den, en andlig storhet.⁴

Skulle staten ta avstånd från kristendomen och öppet eller hemligt proklamera sig som antikristen, bleve det enligt Runestam kyrkans uppgift ”att söka sig fram till något som liknar ett kristet politiskt program”.⁵

Den aktuella nöjeskulturen gav Runestam bryderier. Skulle kyrkan ta ledningen i arbetet på att rätta till det som gått fel eller skulle man låta nöjeskulturen få klara av denna uppgift på egen hand. Runestam menade att kyrkan

måste gå såväl den ena som den andra vägen. Det ligger i hennes natur som folkkyrka.⁶

Folkbokföringen uppfattades tydligen som ett mindre problem. Det principiellt riktiga i att kyrkan svarade för denna diskuterades ej. Frågan var i stället om det var rätt av prästen att lägga ner arbete på civila uppgifter.

Ysander gillade dessa prästens civila funktioner. Han säger sig vara

tacksam för, att man får göra rätt för sig, även gent emot dem som icke begagna sig av det direkt kyrkliga eller andliga tjänandet.⁷

Jonzon gav t o m ansvaret för folkbokföringen ett för prästgärningen positivt värde.

¹ Andræ 1937, s 53.

² Jonzon 1938, s 166.

³ Ljunggren 1935, s 66 f.

⁴ Runestam 1938, s 87.

⁵ Runestam 1938, s 88.

⁶ Runestam 1938, s 90.

⁷ Ysander 1937, s 101.

Den dag man skulle hitta på att skilja folkbokföringen från prästerna, vinner ganska visst S:t Byråkratius en av sina allra vackraste viktories till utbredande av krånglighet, olust och vantrevnad i de mänskliga förhållandena särskilt på landsbygden.¹

Samtliga biskopar ställde sig bakom folkkyrkotanken. Som exempel på hur man tänkte har jag valt att citera från **Runestams** herdabrev. Denne vände sig mot kyrkostatstanken, det betyder att kyrkan dominerar hela statsapparaten liksom mot statskyrkan i betydelsen att ”staten tar hand om allt yttre i kyrkan”. Mot detta ställde han folkkyrkan som gestaltade en

yttre form och ordning, som dels verkligen är hennes egen, dels strängt underordnad hennes väsentliga uppgift: att förkunna evangelium.

Folkkyrkan såg han vidare ”som en omistlig del av evangeliet”. Med andra ord gav han folkkyrkotanken en religiös motivering. Folkkyrkotanken kom inifrån tron själv. Först i andra hand betonade Runestam att folkkyrkan stod i den kristna kultursyntesens sammanhang, detta genom att ställa ”föreningskyrka” mot ”folkkyrka”.

En föreningskyrka har såsom sådan ett annat förhållande till kulturen än en folkkyrka. Det ligger i folkkyrkans väsen att ingå mångsidigare förbindelser med kulturen än föreningskyrkan.

Runestam var med övriga biskopar entusiastisk inför folkkyrkotanken. Han skriver:

Folkkyrkan har aldrig tecknats så levande som under de sist förflutna decennierna. Vi ha uppbyggts därav och gripits av synen. Det är icke heller fråga om annat än att vi präster därav ha hämtat inspiration och kraft i arbetet... jag räknar folkkyrkan som en omistlig del av evangeliet.²

Att Runestam därmed i första hand avsåg Einar Billings teckningar av sin kyrkosyn är inte att ta miste på.³

8:4 Kristendomsundervisningen, en nyckel i relationen kyrka – samhälle

Att biskoparna ansåg kristendomsundervisningen som en nyckelfråga i relationen kyrka – samhälle är givet.⁴ I en tillvaro där, som **Ysander** uttrycker det, den kristna tron är grund och drivkraft för ”allt verkligt och fruktbart handlande” kan inte skolan undantas från kristen normering.⁵ Frågan är bara hur denna normering skall ske i en tid då kristendomen sedan lång tid blivit ifrågasatt som landets självklara andliga grundval. **Runestam** har svaret. Han vet besked hur en undervisning i kristendom skall läggas upp så att undervisningen både blir normerande och svarar på tidens frågor.

Det kunde nästan göras, synes det mig, till ett program för kristendomsundervisningen överhuvud; att måla för de ungas blick de mot varandra kämpande makterna i tiden och vädja till dem att taga parti för eller emot Jesus Kristus.⁶

Brilioth hade samma utgångsläge. Skolans kristendomsundervisning var för honom självklart en samhällsangelägenhet. Dessutom var den i samma andetag ett led i kyrkans egen fostran.

¹ Jonzon 1938, s 199.

² Runestam 1938, s 85 f, 116.

³ Jämför bland annat med Billings tal vid kyrkomötet 1929. Thidevall 2000, I s 154–161.

⁴ Thidevall 2000, s 161–167.

⁵ Ysander 1937, s 68.

⁶ Runestam 1938, s 157.

.Också skolan kristendomsundervisning, där den är allvarlig och äkta, är ett stycke av kyrkans egen fostran...Men därför förblir också alltid skolans kristendomsundervisning en angelägenhet av största betydelse för varje organiserat kyrkosamfund.¹

Att **Brilioth** förstod att kristendomsundervisningen hade en nyckelfunktion för att Sverige skulle förbli ett kristet samhälle kommer tydligast fram i hans kamp mot kristendomsämnets försvagning i gymnasiet.

När kristendomen förlorat en timme i högsta ringen och så gott som helt avfördes från studentexamen... förminskade det skolans möjligheter att fostra karaktärer och ge vägledning för livet... Sakkunnige föreslår att kristendomen helt skall försvinna från det sista gymnasieårets schema... Här står ett betydande kulturvärde på spel... Det är av största vikt, att alla de, för vilka det kristna kulturarvet ännu står som en av vårt folks största andliga tillgångar verkligen samla sig till försvar för kristendomens gamla ställning just i gymnasiet.²

Att Sverige som kristet folk hade kristendomsundervisning där barnen fick del av den kristna trons urkunder, ansåg han självklart. Alternativet var andligt barbari. Som belägg för sitt sätt att se hänvisar han till att de länder

där kristendomsundervisningen icke ingår i folkskolans schema, och där stat och kommun låta det andliga barbariet växa ohejdat, vet att uppskatta den svenska skolordning, som icke låter något barn växa upp i okunnighet om den kristna trons urkunder.³

Ytterst låg bakom Brilioths ställningstaganden en kristendoms- vetenskaps- och kultursyn där kristna, vetenskapliga och samhällseliga intressen förenades. Detta kommer i dagen bland annat när han värnar om att de teologiska övningskurserna även fortsättningsvis skulle ingå i universitetsutbildningen. Samtidigt ville han att tiden för dessa kurser skulle fördubblas.

Man har stundom propagerat för övningskursernas avlägsnande från universiteten. Jag är övertygad om att en sådan förändring skulle vara till skada både för fakulteterna och kyrkan.⁴

Visserligen hade trycket mot kyrkan under trettioalet lättat.

Kyrkan i vårt land har sällan omgivits av en så allmän välvilja som nu...En alltför stor välvilja kan stundom vara ett dåligt tecken. Kyrkan får icke förlora modet att ge anstöt.⁵

Brilioth visste trots detta att han i sitt försvar för det kristna samhället kämpade i motvind. Faran för kyrkan var långtifrån över. Fortfarande var hennes ställning i samhället hotad.

I det svenska samhälle som snabbt höll på att sekulariseras var det inte enbart på skol- utbildnings- och forskningsfronten Brilioth kände sig tvingad att träda fram. Ändrad lagstiftning hotade enligt Brilioth på en rad områden. Han nämner som aktuella konflikthanledningar, kyrka – statfrågan, äktenskapslagstiftningen, den kyrkliga domsrätten och den inre kyrkodisciplinen.⁶

För Brilioth var läget så allvarligt att han stundom tänkte sig Sverige som ett missionsfält. Så var fallet när han behandlade församlingarnas frivilligarbete. Sverige har blivit ett missionsfält, påstår han, vilket nödvändiggör frivilligarbete.⁷ Detta i första hand refererat för

¹ Brilioth 1938, s 140 f.

² Brilioth 1938, s 144 f.

³ Brilioth 1938, s 141.

⁴ Brilioth 1938, s 87 f.

⁵ Brilioth 1938, s 48 f.

⁶ Brilioth 1938, s 72.

⁷ Brilioth 1938, s 105, 154, 169.

att visa dubbelheten i Brilioths agerande. Det kristna samhället var långt ifrån självklart. Hotet mot den var överhängande. Det insåg han.

8:5 Stöd utifrån en nödvändighet

Alla krafter behövde samverka för förverkliga ett kristet samhälle i biskoparnas smak. Samverkan utifrån välkomnas. Uttryckligen bejakar Jonzon och Bohlin denna samverkan.

Jonzon var öppen för att

söka kontakt för rådslag och gemensamma handling med grupper, rörelser och intressen, som också åsyfta människolivets rening.

Han föreslog kontakter med dem som medvetet eller omedvetet tänkte som Geijer. Denne utgick från tanken

om personligheten som det högsta i historien och som fördenskull måste slå vakt om samvetets, tankens och ordets frihet inom vidaste rimliga gränser.¹

Om detta borde det inte behöva diskuteras menade Jonzon. Dock har han en baktanke. Det

kan för den andra parten öppna förståelsen för dittills oupptäckta värden, kanske också för de kristna förutsättningar som tidens idealism och humanism bygga på.²

För **Bohlin** var gudsrikestanken central. Gudsrikets förverkligande tillhörde för honom fullkomningen och var ett Guds verk. Men redan i denna värld vann gudsriket segrar genom människor ledda av Gud. Därvidlag begränsade Bohlin inte Guds inflytande och ledning till samfunden. Guds ande ”kan vinna segrar i människohjärtan långt utanför allt vad kyrkosamfund heter”. Samtidigt ledde denna insikt till att samfunden måste inse ”bättringens nödvändighet men också en samfundskärlekens rening och förnyelse”.³

8:6 Biskoparnas kristna samhälle och makarna Myrdals seger

I detta kapitel har evangeliet framställts som outhärligt för det kristna samhället. Parallellt har biskoparna hävdat äktenskap, hem och familj som det kristna samhällets grund, en grund med följdverkningar på bl a kristendomsundervisningen i landet liksom på kyrkans relation till staten. Enighet tycks bland biskoparna ha rått om detta. Att Eidem inte lyfter fram samlevnadsfrågor i sin bibelmeditation, inte heller Aulén i sin mera avgränsade framställning, lägger jag ingen vikt vid. Jag förutsätter att deras mening inte på väsentliga punkter skilde sig från övriga biskopars.

Frågan är vad biskoparna menade. Först, vad menade biskoparna egentligen med ”evangeliet” eller med dess synonym ”Kristi evangelium”. Svaret är att biskoparna här som ofta annars använder ordet som ett slags kodord. I ett enda ord sammanfattar de med detta begrepp sin kristna tro. ”Evangelium” säger vad kristendom är och står för.

Så använt framstår ”evangeliet” som en tänkt ideal storhet, som för att få konkret innehåll måste förklaras med många ord. Vad begreppet mera konkret innebär beror av omständigheterna. I det här kapitlets sammanhang är evangelium ett vitt begrepp, svårt att närmare precisera. Mest konkreta är biskoparna när de knyter evangelium till föreställningen om Guds förekommande nåd.

¹ Observera att Jonzons licentiatavhandling behandlade Geijers Thorildstudie. Jonzon 1988 s 30.

² Jonzon 1938, s 170 f.

³ Bohlin 1935, s 64, 67, 68, 66, 104, 105 f, 106, 110. Bohlin 1928, Se särskilt s 447–466.

Ovan, vid genomgången av ett urval tal och artiklar av Per Albin Hansson, märkte vi att denne använde begreppet "socialism" på motsvarande sätt. I ett ord sammanfattades det som endast kan förklaras med många.

Man kan naturligtvis påstå att "evangeliet" i denna allmänna mening lagt grunden till det svenska välfärdssamhället.¹ Det blir i så fall allmänt tal. För att komma längre krävs att man på punkt efter punkt preciserar evangeliets innebörd och sedan visar hur evangeliet i denna mening påverkat. Detta låter sig av olika skäl sällan göras. Det brukar i såväl världsliga som kyrkliga sammanhang finnas alltför mycket som spelar in för att man säkert skall kunna säga vad som betytt mest. Dessutom är motiv oftast blandade.

Det andra som biskoparna i detta kapitel förutsätter är att en kristen syn på äktenskap, hem, familj, kristendomsundervisning, relationen kyrka – stat med mera, var själva förutsättningen för samhällets kristna grundvalar och samhällets kristna normering.

Här befinner vi oss på fastare mark. Även om det är svårt, går det att bestämma vad biskoparna menade med ett kristet hem, en kristen familj, en av kyrkan bestämd kristendomsundervisning o s v. Vi har här att göra med idealbilder, förankrade i biskoparnas erfarenheter av och föreställningar om det goda kristna samhället. Centralt för dem var att de ville bevara och försvara, inte främst förnya, något som de upplevde vara på väg att gå förlorat.

Det närmaste nyansats jag i detta stycke har uppmärksammat står Runestam för. Detta när han som vi ovan noterat konkretiserar vad en moderniserad kristendomsundervisning skall gå ut på. Kristendomsundervisningen skall ställa mot varandra de kämpande makterna i tiden. I den kampen står gott mot ont. Lärarna skall vädja till eleverna att ta ställning för det goda, d v s för Kristus. Att inte ens Runestam riktigt trodde på sitt eget förslag visas av att han påstår att hans idé "nästan" skulle kunna göras till ett framtida program.

Vi har ovan vid genomgången av makarna Myrdals *Kris i befolkningsfrågan* sett hur Myrdals utmanade traditionell kristen syn på hem, familj, skola. Alldeles uppenbart försökte makarna Myrdal inta positioner som kyrkan tidigare menat sig ha innehaft. Tonvikten i deras ansatser låg på att förnya, inte bevara. En ny tid med nya förhållanden förutsatte förnyade basfunktioner i samhället. Hem, familj, äktenskap, skola behövde reformeras utifrån tidens krav. Detta förutsatte förnyad normgivning och det av andra krafter än kyrkans.²

När vi för in Kristensons framställning i *Rädda familjen*, med dennes bredare perspektiv, förtydligas motsättningen ytterligare. Visserligen tycks sammandrabbningen mellan Gunnar Myrdal och Arvid Runestam, som ledde oppositionen mot *Kris i befolkningsfrågan*, ha övergått i visst samförstånd. Kristenson betonar de förändringar som skett i tredje upplagan av denna bok. Mer hänsyn påstås ha tagits till de moraliska frågorna och äktenskapets särställning. Dock har enligt min mening inget skett som i sak förändrade läget. På motsvarande sätt redovisar Kristenson förskjutningar i den kristna opinionen i riktning mot ökad förståelse för sådant i tiden som tidigare väckt de kristnas anstöt. Preventivmedel börjar så sakta accepteras. Viss rörlighet kan observeras i den frikyrkliga sexualsynen. Psykoanalysen godtas och Freud integreras i intellektuella kristnas egen åskådningen för att

¹ Hur genomsyrade biskoparna var av denna tro på evangeliets genomgripande påverkan får följande citat demonstrera. Aulén påstår följande i sitt föredrag till prästerskapet i Strängnäs vid prästmötet 1936. "Ingenting kan ju vara mera tydligt än det faktum att kristendomen är en huvudsaklig grundval för hela vår västerländska andliga odling. Icke minst har den humanitetskultur, som blomstrat under de senare århundradena i väsentlig mån byggt på kristen grund. Vem skulle t. ex vilja påstå, att humanitetskulturens ledande idéer, så som de framträda i den berömda trefalden från 1789: frihet, jämlikhet och broderskap, vore tänkbara utan evangeliet som bakgrund". Aulén 1936 s 53.

² En sammanfattning av hur kyrkan tvingades retirera från sitt inflytande över skolan på grund av sekulariseringen ges bl a av Thidevall. Dessutom visar Thidevall hur kyrkan frivilligt drog sig tillbaka på grund av att ansvaret blev för stort och skolväsendet för omfattande. Thidevall 2000, s 84–91.

nämna något. Detta till trots fortskred enligt Kristenson sekulariseringsprocessen i folkdjupet. Kyrkan hade oåterkalleligt blivit enbart en röst bland många.

Fortfarande var dock enligt Kristenson de kristna rösterna att räkna med, något som makarna Myrdal lärde sig inse. Ännu på trettioalet kunde en fast religiös livsåskådning ses som en tillgång. Pressade av det pågående världskriget kunde riksdag och kyrkomöte 1941 till och med deklarera att ”den svenska linjen är den kristna linjen”.

Hur det än var med detta kvarstod spänningen. För den kristna opinionen och bland dem fanns biskoparna, bestämdes den grundläggande uppfattningen om sexualetik, äktenskap, familjeliv och till dels även om skolan, av gudomliga bud som inte kunde ifrågasättas. För en sekulariserad rationalitet, representerad av Myrdals *Kris i befolkningsfrågan*, var det inte längre några evigt giltiga bud som var avgörande. En sundare familjepolitik och en bättre skola måste vila på annan grund, bl a på psykologiska och socialvetenskapliga fakta. Eller som Kristenson uttrycker det, den normativa etiken höll på att ersättas av en pragmatisk.¹

Utvecklingen på hemmets, familjens, äktenskapets och skolundervisningens område skulle på sikt avgöra förutsättningen för det kristna samhällets bestånd. Framtiden kom att visa att makarna Myrdals linje segrade. En ny kultursyntes ersatte den gamla kristna, den som trettitalsbiskoparna fortfarande värnade om. Denna nya kultursyntes bär fortfarande drag av de ideal som så tydligt avtecknade sig i *Kris i befolkningsfrågan*.²

B Den teologiska utmaningen

Summering och redovisning av fortsättningen

Hittills har vi uppmärksammat nyvalda biskopar som trädde upp till försvar. De kämpade för Gud i ett samhälle där människan hotade inta Guds plats. De stod upp för hem, familj, skola, kultur efter kristna mönster. Allt detta gjorde de för att försvara kyrkans och kristendomens ställning i samhället. Med mitt sätt att uttrycka mig, gjorde de det för att försvara det kristna samhällets bestånd.

Frågan är nu hur biskoparna i sina herdabrev uppfattade tillståndet i kyrkan i denna tid av sekularisering. Jag inleder med att redovisa deras syn på detta. Redan här kan jag avslöja att biskoparna såg kris för kyrkan men också tecken på förnyelse. Till kristecknen räknade de definitivt den liberala teologin. Så långt komna vidtar en redovisning av den liberala teologin. Här har jag valt att utgå från liberalteologins folkliga Magna Charta, Adolf von Harnacks, *Kristendomens väsende*. Den liberala teologin får sedan i den fortsatta framställningen, tillsammans med det jag vunnit ut under mitt studium av P A Hansson och makarna Myrdal, utgöra motbild när jag fortsättningsvis redovisar biskoparnas kristendomsförståelse utifrån deras herdabrev.

9 Kris för tron

9:1 Kris för tron men biskoparna ser tydlig nyansats i kyrkan

Att kyrkan var hotad är samtliga biskopar överens om. **Ljunggren** talar om att hela den gemenskap han tillhör befinner sig i den mest allvarliga kris. Det handlar enligt honom om en världsåskådningskris.³ Denna världsåskådningskris har enligt **Aulén** trängt ner i folkdjupet

¹ Kristenson 1997 passim. Se särskilt s 176 f. För mera preciserade hänvisningar till Kristenson 1997 se sammanställning hos författaren.

² Se även Kristenson 1982, s 249 ff.

³ Ljunggren 1935, 16 ff, 21.

något som kan avläsas i ett motstånd mot religionen av aldrig tidigare skådad intensitet.¹ Denna kris bildar bakgrund till en mera optimistisk syn på det aktuella kyrkliga läget. Här hänvisar jag till Aulén, Brilioth, Ysander, Cullberg, Runestam och Ljunggren.

Aulén ställer, som kontrast till motståndet mot religionen, det faktum att den kyrkliga verksamheten har expanderat liksom att religionsfrågan är aktuell i landet.² Även i förhållande till arbetarvärld och socialdemokrati har en omsvängning skett.

Brilioth konstaterar att tidigare kompakt fiendskap från socialdemokratins sida har ersatts av välvilja och öppnade dörrar.³ Detta konstaterar även **Ysander** och **Cullberg**, Ysander dessutom att särskilt de unga i arbetarvärlden fått en ökad förståelse för kyrkan.⁴

Brilioth kan t o m tala om att kyrkan lever i vårens tecken. Han gör det mot bakgrund av vad samtiden upplevt. Det har enligt honom gått en kulturevolution genom samhället, ett andligt stormväder som har drabbat världen. Brilioth förvånar sig över att denna revolution inte fått större konstaterbar inverkan på kyrkan än den fått. Dessutom gläder sig Brilioth över den växande enheten i Svenska kyrkan. Den synes honom mest påtaglig i den yngre generationen.⁵

Runestam talar om en materialistisk våg över samtiden, men att denna blivit utan stöd i vetenskapen. Teologin är inte längre skjuten åt sidan. Kristi evangelium börjar framstå som objektiv sanning. Denna ”förståndsvisshet” anser Runestam vara viktig. Seger för kristendomen som livsåskådning är dock inte slutmålet, utan Jesus Kristus som personlig relation. Sammanfattningsvis är enligt Runestam den andliga miljön gynnsammare än för några årtionden sedan.⁶

Ljunggren tar upp den kyrkliga verksamheten. Sekulariseringen har haft det goda med sig att söndagsskolor växt fram liksom särskilda gudstjänster för barn. Ljunggren markerar att han är glad över att frikyrkorna inte försökt skjuta konfirmationsseden i sank.⁷

Brilioth går längre och påstår att gudstjänsten drar ungdom och att ungdomslivet i kyrkan växer friskt och starkt mot bakgrund av tidigare förbrända marker och ”kräftsåren i ungdomslivet”.⁸

Tre av biskoparna, **Ysander**, **Runestam** och **Jonzon** har i sina herdabrev markerat sin sympati för Oxfordgrupprörelsen. Denna väckelserörelse, med sin uppfordrande och närgångna förkunnelse utifrån absoluterna absolut ärlighet, renhet, osjälviskhet och kärlek, växte sig stark i Sverige under trettioålet. Runestam och Jonzon var hängivna anhängare, något som avspeglas i herdabreven. I Ysanders herdabrev märks inflytandet från Oxford i den vikt han lägger vid omvändelse liksom i hans tal om att gå ”samvetsvägen”. Man anar också påverkan från detta håll när han lägger skulden för världskrisen på materialism och själviskhet.⁹ Att däremot Oxfordgrupprörelsen märkbart påverkat dessa biskopars teologi kan man däremot ej skönja i herdabreven.¹⁰

9:2 Kyrka och samhälle åter samverkande men biskoparna självkritiska

Visserligen har kyrkan för närvarande en utmärkt ställning i det allmänna kulturlivet, konstaterar **Runestam**. Hon röner erkännanden som hon inte fått på mycket länge. Kyrka och

¹ Aulén 1933, s 11.

² Aulén 1933, s 11, 88.

³ Brilioth 1938, s 46 f.

⁴ Ysander 1937, s 63. Cullberg 2 1940 s 71.

⁵ Brilioth 1938, s 45 f. 54.

⁶ Runestam 1938, s 33–35, 37.

⁷ Ljunggren 1935, s 81, 84 f.

⁸ Brilioth 1938, s 43 f, 47, 50, 97, 156, 159 ff.

⁹ Ysander 1937, s 51, 56, 58 f.

¹⁰ Om Oxfordgrupprörelsen se Jarlert 1995. En kort redovisning av Oxfordgrupprörelsen betydele i Sverige i Brohed 2005, s 137–140.

folk står inte på motsatta sidor i en stridslinje. Men hur är förhållandena för kyrka, teologi och liv utanför landets gränser, frågar han sig. Dessutom ifrågasätter han det teologiska tillfrisknandet. Han upplever att kyrkan mitt i sitt uppsving ändå är främmande för det folk i vars mitt hon bor. Främmande därför att hon i reaktion mot liberal teologi kommit att betona det objektiva i kristendomen på bekostnad av det subjektiva och skapat en teologi utan anknytning till folklig fromhet. Runestam kritiserar dessutom det han kallar prästkyrkan. Lekmännen måste enligt honom med i det väsentliga arbetet.¹

Även **Ljunggren** är ifrågasättande. Vi har fått bättre press konstaterar han, men frågar också varför. Har kyrkan blivit smidigare, har rivaliserande politiker till syfte att vinna över kyrkan på sin sida, har de ekonomiska problemen blivit så stora att kyrkan inte längre befinner sig i stridslinjen?²

Ysander menar att kyrkan dragits med i utvecklingen och därför relativiserat vad som är sant och rätt. Mångenstädes får det som låter fromt också anammas som rätt. Ysander räknar med att många församlingar är andligen döda.³

9:3 Den försvagade själavården

Själavården intresserar biskoparna. Här står på den ena kanten **Ysander** som hävdar att allting i en prästs gärning skall vara själavård.⁴ På den andra finns **Cullberg**, som om själavård i trängre mening konstaterar själavårdens försvagning. Orsaken anger han vara både tidsanda och prästerlig försumlighet. Vandringen till prästgården i själavårdsärenden har blivit alltmer sällsynt, konstaterar han.

Detta beror inte enbart på tidsandan... vi präster få nog ta på oss en dryg anpart av densamma... Bilat... när man susar fram i 80 km är det inte lätt att komma i själavårdande kontakt med vägens människor.⁵

Ytterst är det samma omsorg om själavården som ligger bakom **Cullbergs** inlägg om den praktiska prästutbildningen. Av den förestående omorganisationen och utvidgningen av ”prakten” har man, skriver Cullberg, rätt att vänta ökade möjligheter till fördjupning i själavårdens teori och praktik.⁶ Han förordar en ...”icke alltför knapphändig kurs i normal religionspsykologi”.⁷

Vikten av enskild själavård betonar också **Runestam** som också ser denna själavård, ”om den är riktig, på samma gång en vård av hans egen själ”.⁸

Den enskilda själavården behöver väckas till nytt liv. Undervisning och kunskapskontroll har ”trängt den innerligare cura animarum i skuggan”. Grupprörelsens tal om det inbördes delandet har öppnat sinnet för den enskilda själavården, menar **Brilioth**.⁹

Att enskild själavård under trettioalet kunde förbindas med papism tyder ett yttrande av Brilioth på. Denne har svårt att förstå varför enskilda själavårdande samtal kunde betecknas som papistiska anslag. Han fortsätter:

Den som vid varje försök att återvinna det enskilda själavårdande samtalet som en normal form för kyrkans verksamhet, ropar på papistiska anslag, visar därmed endast, hur föga han känner Luther och reformationen.¹

¹ Runestam 1938, s 114 f, 118, 150.

² Ljunggren 1935, s 28 f.

³ Ysander 1937, s 25, 39.

⁴ Ysander 1937, s 96.

⁵ Cullberg 2 1940 s 72.

⁶ Cullberg 2 1940 s 75.

⁷ Cullberg 2 1940 s 76.

⁸ Runestam 1938, s 147.

⁹ Brilioth 1938, s 166.

Detta skall ställas mot **Stadener** som med gillande såg att bikten i den lutherska kyrkan omgestaltats till en nattvardspredikan.²

9:4 Främlingskap för bibeln

Cullberg gläder sig åt åtgärder för att förstärka den hotade bibelkunskapen. Han lovordar den av Bibeltjänst utgivna bibeleditionen

Nya testamentet jämte delar av Gamla testamentet. Den har direkt framsprungit ur det nödläge, som uppstått genom den tilltagande oförmågan att hitta vägarna i Skriftens värld.³

Andræ instämmer med Emil Brunner när denna hävdar. ”Vi har svårt att göra oss en föreställning om hur främmande genomsnittsmänniskorna i vår tid blivit för bibeln”.⁴

9:5 Spänningar i trosfrågor

Ljunggren erkänner att det finns spänningar i trosfrågor i Svenska kyrkan, men tycker att enighet råder om det väsentliga.⁵

Ysander säger ja till olikheter. Det är för att befria den enskilde ”från otillständiga bojar” som kristenheten idag enligt Ysander borde arbeta på att våga se och acceptera olikheter och den enskildes frihet. Denna frihet härrör enligt Ysander från

själens evighetsvärde. Överallt måste vi slå vakt om individens värde, rätt och frihet. Detta bottnar nämligen innerst i vår kristna syn på själens evighetsvärde.⁶

Till denna rätt hörde enligt Ysander att Svenska kyrkan internationellt öppet vågade stå för sin folkkyrkoideologi och inte smyga med den. Yttrandet visar att den svenska folkkyrkomodellen var ifrågasatt.⁷

Ysander menar att kyrkan inte får ”identifieras med hierarkien”...men att ”splittringen i prästerskapet är ödesdiger”. För att råda bot på ont tal kollegor emellan påpekar Ysander att ”jag får akta mig för att taga fram allt svart från mitt eget syndafördärv och projicera detta på min motståndare”. Och han noterar i ett annat sammanhang att ”en prästs våltalighet om sin ämbetsbroders besynnerlighet är alltid en misstänkt diagnos för hans egen karaktär”.⁸

Den som annars mest uttalat belyser divergenser i synsättet är **Brilioth**. Denne tar upp den i tiden aktuella frågan om subjektivt och objektivt i kristendomen. Han gör det utifrån en teckning av det karakteristiska för teologin i Lund respektive Uppsala. Den lundensiska lärotypen har sitt huvudsakliga intresse riktat på den fullkomliga gudsgärningen, den uppsaliensiska på den mänskliga tillägnelsen.⁹ Brilioth har dock inget intresse av att ställa de båda lärotyperna mot varandra. Det är ingen skillnad mellan de båda lärosätena när det gäller synen på Skriften, försoningsläran, kyrkotanken, synen på reformationens arv eller när det gäller det fördjupade lutherstudiet. Brilioth menar att man kan tala om en växande teologisk enhet inom Sveriges kyrka.¹⁰

¹ Brilioth 1938, s 167.

² Stadener 1933, s 107.

³ Cullberg 2 1940 s 77.

⁴ Andræ 1937 s, 80.

⁵ Ljunggren 1935 s, 90.

⁶ Ysander 1937, s 59, 62.

⁷ Ysander 1937, s 59, 62.

⁸ Ysander 1937, s 71 f, 112.

⁹ Brilioth 1938, s 57.

¹⁰ Brilioth 1938, s 58.

Den lundensiska teologin är klart antiidealismisk.

Då den lundensiska lärotypen strävat att tränga fram till det för kristendomen väsentliga, har den nödgats dra en skarp gräns mellan evangeliet om Guds gärning i Kristus och en åskådning, som sätter de eviga idéerna, vilka människan finner i sitt eget bröst, över den bibliska uppenbarelsen, och i stället för korsets väg predikar människans självfrälsning.

Brilioth känner behov av att lindra motsättningen mellan betoningen på Guds initiativ och människans egna inneboende eviga idéer. Han gör det genom att ge plats för en praktisk idealism men genom att fördöma en idealism som ställer sig avvisande till den lundensiska forskning ”som intet högre åstundar än att klarlägga vad kristendomen egentligen är”.¹

...den praktiska idealism, som kyrkan i sin dagliga gärning på många punkter måste räkna som sin värdefullaste bundsförvant...Evangeliet kunna vi fatta och uttrycka blott i mänskliga tankeformer.²

En kristen idealism synes mig ingalunda vara någon omöjlig ståndpunkt.

Allraminst får den (den kristna idealismen) ställa sig avvisande till den djuplodande forskning, som intet högre åstundar än att klarlägga vad kristendomen egentligen är.³

Man kan förmoda att det låg i Brilioths intresse att mildra eventuella motsättningar. Dock bekräftas Brilioths nedtoning av denna undersökning. Nog kan man visserligen redan i herdabreven märka att Aulén, som får representera Lund, medvetet renodlar de religiösa motiven, medan Bohlin och Runestam, som räknas till Uppsala, är mera mänskligt inkännande.⁴ Dock är skillnaderna inte av den arten att det stör det sammanhållna ”greppet” i denna undersökning

Åtminstone tycktes det råda stor enighet i synen på den liberala teologin. Att denna var ödeläggande för kristen tro vittnade biskoparna om i kör, något som jag skall visa i den fortsatta framställningen. Men innan jag kommer in på detta skall jag karakterisera den liberala teologin. Jag gör det genom att redovisa innehållet i Adolf von Harnacks populära och till en bred allmänhet riktade, *Das Wesen des Christentums*. Denna framställning såg redan biskoparna på trettioalet som den liberala trons klassiker.⁵ Jag refererar Harnack för att ha något generellt att ställa biskoparnas åsikter mot. Alternativet hade varit den nära besläktade *Från dogmat till evangeliet* av Emanuel Linderholm och då den tredje upplagan från 1926.⁶

10 *Kristendomens väsende* och biskoparna om den liberala teologin

10:1 Inledning

Från 1800-talets mitt och in i det nya århundradet hade i accelererad takt samhällsutveckling, förnyad världsbild, vidgat vetande och historisk bibelsyn, gjort kristendomen ifrågasatt bland de bildade skikten i den svenska befolkningen. Den kristna trons företrädare som bärande trosföreställning var i och med detta hotad. Som vi ovan märkt hade utvecklingen på

¹ Brilioth 1938, s 60.

² Brilioth 1938, s 58 f.

³ Brilioth 1938, s 60.

⁴ Se Bexell 1980.

⁵ Se exempelvis Brilioth (1942), s 29.

⁶ Linderholm 1926.

trettioalet gått så långt att traditionellt kristna föreställningar och livsmönster trängts undan och nya föreställningar och värderingar börjat ta plats i kristendomens ställe. Detta skedde under kraftiga verop från kristendomens officiella företrädare, detta inte enbart i Sverige utan i hela Västeuropa.

Jag ser liberalteologin, vars betydelse kulminerade omkring sekelskiftet 1900, som ett försök att återupprätta det förlorade förtroendet genom att nytolka kristendomen och anpassa den till tidens tänkande. Detta skulle ske genom att ”samvetets, tankens och ordets frihet” återupprättades. De citerade orden har jag hämtat från den grundläggande paragrafen i stadgarna för det 1907 grundande Lunds teologiska sällskap. Sällskapet stod på liberalteologisk grund. Paragrafen lyder i sin helhet.

Lunds teologiska sällskap består av personer, som i kärlek till vår kyrka vill hävda, att evangelisk luthersk kristendom med nödvändighet fordrar samvetets, tankens och ordets frihet.¹

I triaden ”samvetets, tankens och ordets frihet” är samvetet satt på första platsen. Detta inte av en tillfällighet eftersom man inom liberalteologin genomgående betonade den enskildes samvete som högsta norm i trosfrågor.² I andra sammanhang lade man tonvikten vid sanningskravet. Sanningskravet sattes över alla yttre auktoriteter.³

Historiskt hade den liberala teologin sin rot i upplysningen. Det man tagit upp från upplysningstidens tänkande var de bildades principiella ja till förnyad världsbild, inklusive deras bejakande av uppenbar och bevisad sanning. Med arvet från upplysningen följde även ett rationalistiskt drag. Den liberala teologin utvecklades sedan under påverkan av idealism och framväxande historiekritik. Sin höjdpunkt nådde den enligt mångas mening i Ritschls etiska förståelse av kristendomen.

Liberalteologins försök till anpassning var i och för sig inget unikt. Kristendomen har inte tillkommit i ett tomt rum. Den är en historisk företeelse som under hela sin utveckling varit påverkad av tid, rum och omständigheter. Artonhundratalet var inget undantag. Alla kristna riktningar under detta århundrade, inte enbart liberalteologin, var påverkade av och försökte var och en på sitt sätt relatera sig till sin omgivning. Speciellt för liberalteologin var anpassningen, f a radikaliteten i anpassningen. Svensk liberalteologis mest profilerade företrädare var kyrkohistorikern Emanuel Linderholm. Uttryckligen och oupphörligen anknöt denne till den nya tidens världsbild och rationella tänkande. Han gjorde det under ständiga angrepp på kvarvarande övertro inom svensk kristenhet.

De mest namnkunniga liberalteologerna internationellt var rektorn vid Berlins universitet, kyrkohistorikern Adolf von Harnack och de tyske systematiska teologerna Wilhelm Herrmann och Albert Ritschl. Jag koncentrerar mig här som jag ovan nämnt på Harnack, närmare bestämt på hans 1899 publicerade, populärt hållna skrift, *Das Wesen des Christentums*. År 1900 översattes den till svenska med titeln *Kristendomens väsende*.⁴ Denna skrift som jag i fortsättningen skall referera, var karakteristisk för sekelskiftets liberala teologi. Framför allt öppnar den för jämförelser med biskoparnas sätt att nalkas trosfrågor och teologiska spörsmål.

Två decennier efter publiceringen av *Kristendomens väsende* aktualiserades åter grundtankarna i denna skrift. Detta i Emanuel Linderholms *Från dogmat till evangeliet*. Trots att Linderholms framställning är självständig gentemot Harnack går det inte att ta miste på släktskapet.⁵ Linderholm skrev *Från dogmat till evangeliet* när liberalteologins tankar i vissa avseenden redan accepterats och integrerats i svenskt teologiskt tänkande. I andra hade de

¹ Hammar 1972, s 46.

² Hammar 1972, s 46, 49.

³ Hammar 1972, s 293.

⁴ Harnack 1900.

⁵ Släktskapet är uppenbart och betonas också av Hammar. Hammar 1972, s 327.

ledande svenska liberalteologerna i långa stycken anpassat sig. Åtminstone stack de inte ut som tidigare i sina teologiska ställningstaganden. Till och med Harnack hade mot bakgrund av första världskrigets vidrigheter tvingats till omprövning av sin syn på människo- och kulturlivet, något som hans bok om Marcion (1921) demonstrerar.¹ Linderholm var med andra ord i otakt med tiden. Hans bok påstods redan i samtiden ha kommit femton år för sent. Om detta har K G Hammar skrivit i boken *Liberal Teologi och kyrkopolitik* (1972). Han gör det utifrån Lunds perspektiv och kretsen kring tidskriften *Kristendomen och vår tid*.²

I *Kristendomens väsende* förstås kristendomen genomgående historiskt, något som också var kännetecknande för den liberala kristendomsförståelsen med dess anknytning till den under 1800-talet framväxande historiska kritiken. Den liberala teologins betoning på det individuella i kristendomen illustreras i *Kristendomens väsende* genom att det individuella gudsmötet framställs som livets höjdpunkt.

Till en av liberalteologins teser hörde att endast det etiskt fullvärdiga kunde godkännas som fullvärdig kristendom. Detta liberalteologins kännetecken fullföljs i *Kristendomens väsende* genom att Guds kärlek och faderliga omsorg läggs till grund i framställningen och görs till en trons huvudsak.

Till detta kommer att i *Kristendomens väsende* världsbild och vetande på ett för den liberala teologin typiskt sätt anpassats till tidens tänkande. Underverk i betydelsen upphävande av naturlagarna förnekas följdriktigt.

Av gudasonen blir i *Kristendomens väsende* en profetisk gestalt med särklassig gudsnärhet och osviklig förmåga att tolka Guds vilja. Ytterligare ett drag att observera är Harnacks strävan efter förenkling. Jesu enkla lära ställs mot en svårbegriplig dogmatisk kristendomsförståelse.

För Harnack var det en självklarhet med fri forskning och historisk kritisk metod även vid utforskningen av den religiösa tron. Lika tydligt framträder hans till tiden anpassade kristendomssyn. Detta alldeles särskilt i just *Kristendomens väsende* som är baserad på sexton populära föreläsningar för allmänheten i Berlin. Framställningen är skissartad och lättläst, helt i enlighet med den liberalteologiska målsättningen att förenkla det kristna budskapet.

Framställningen i *Kristendomens väsende* går ut på att visa att sann kristendom står för ett över historien upphöjt allmängiltigt, andligt möte, Guds möte med den enskilda själen.³ Detta påstår Harnack under ständig hänvisning till evangeliet. Evangeliet har han i sin tur hämtat från Jesu budskap som det framträder i de tre första evangelierna, de s k synoptikerna. Harnack bortser från synoptikernas sammanhang med Gamla testamentet och judiskt tänkande. Han har en optimistisk syn på att det går att ur evangeliets berättelser mejsla fram en historisk kärna.

Harnack ser på Gamla testamentet utifrån utvecklingsaspekten. Gamla testamentet blir för honom tillämpligt när det blivit kvitt sin specifikt gammaltestamentliga tendens och nått fram till en allmänmänsklig ståndpunkt.

De gammaltestamentliga profeterna ges utrymme. Dessa åberopas och tolkas efter sin överensstämmelse med de av Harnack uttolkade synoptikerna.⁴

När Harnack i den första delen av *Kristendomens väsende* fullföljt sin tolkning av det ideala evangeliet omvandlar han sin tolkning och beskrivning till mall. Denna mall blir bedömningsgrund när han i fortsättningen skildrar kristendomens utveckling från Jesu tid och framåt. Han finner att kristendomen fortlöpande fjärmats från sitt ursprungliga syfte ända

¹ Hammar 1972, s 306.

² Se även Urban Claessons sammanfattning av den liberala teologin i samband med att han redovisar Magnus Pfannenstills teologiska bakgrund. Claesson påpekar att liberalteologin nedvärderats i teologisk forskning men antyder också en begynnande omvärdering. Claesson 2004, s 109–114.

³ Harnack 1900, s 8, 10, 5 f.

⁴ Harnack 1900, s 110, 103, 89. 80. 46, 103.

fram till reformationen. Reformationen innebar en återgång till det ursprungliga idealtillståndet. Liberalteologin syfte blir mot den bakgrunden att återknyta till reformation och ursprungligt evangelium.

På motsvarande sätt och med likartade resultat arbetade Emanuel Linderholm inte bara i *Från dogmat till evangeliet* utan genomgående. Hans syn på evangeliet blev till en mall eller till ett raster som går igen i hans ställningstaganden. Själv har jag i skriften *Med sikte på reform* visat hur all Linderholms historieskrivning är infogad i detta hans trosmönster.

Jag skall i fortsättningen mera utförligt beskriva Harnacks ”sanningar”. Jag gör det inte i syfte att kritisera Harnack utan för att skapa underlag för jämförelse. Biskoparna var som vi kommer att se påfallande noga med att avgränsa sig mot den liberala teologin. Frågan är hur det var med detta avståndstagande. Det skall jag försöka visa genom att ställa Harnacks framställning mot de nyvalda biskoparnas teologiska positioner. Att den ovan beskrivna övergången från tolkning till föreskrivande mall har sin motsvarighet också hos biskoparna förvånar inte. Frågan är hur.

Min beskrivning av *Kristendomens väsende* har jag valt att redovisa i två huvudavdelningar, som i sin tur är uppdelade i ett antal punkter. Detta för att underlätta jämförelsen.

10:2 Kristendomens väsende

10:2:1 Jesus som Guds förmedlare

För Harnack var en på historisk kritisk metod grundad bibelforskning en självklarhet. Denne slår, trots dubier bland vissa forskare, fast att det är möjligt att skaffa sig väsentlig kännedom om Jesus. Han tror sig veta att Jesus ägde en genuin och i verkligheten förankrad stabil personlighet. Det för Jesus kännetecknande var att han var helt inriktad mot Gud och att han ägde en själens gemenskap med Gud. Samtidigt levde han i samhörighet med omgivning och värld.¹

Det för Jesus unika var alltså hans kännedom om Gud. Denna närhet till Gud uppenbaras i hans förkunnelse av Guds rike liksom i hans liknelser, båda hörnstenar i Harnacks förståelse av evangelium.² Guds rike var i Harnacks tolkning både ett etiskt ideal och människornas slutmål.

Av Jesu förkunnelse framgår att Jesus under alla omständigheter förlitade sig på Guds kärlek, faderliga omsorg och beskydd, ett beskydd som sträckte sig ända in i evigheten. För Harnack hade själen ett oändligt värde. Denna övertygelse grundade han på Guds alla gränser överskridande omsorg om sina barn.³

Jesus inte bara sade, han gjorde också. Harnack talar om handlingar i Gud och lidande i Gud. Jesus förkroppsligade därigenom, som Harnack uttrycker det, evangeliets kraft och förverkligande.⁴

Evangeliet, enkannerligen de tre första evangelierna, definierade Harnack som Guds verk med oss människor. Jesus förkroppsligade i sin tur evangeliet och blir mot den bakgrunden människornas väg till Gud.

Jesus såg sig själv som Guds son och Messias. Detta synsätt var enligt Harnack förankrat i hans unika kännedom om Gud. Talet om gudomlig natur och att Jesus på grund av denna sin förment gudomliga natur lade något eget till evangeliet, avvisar Harnack. Evangeliet var och är renodlat ett Guds evangelium.⁵

¹ Harnack 1900, s 19, 21 f, 39.

² ”Publikaner, kvinnan vid offerkistan, den förlorade sonen är hans paradigmer”. Harnack 1900, s 85.

³ Harnack 1900, s 31, 38, 46 f.

⁴ Harnack 1900, s 87.

⁵ Harnack 1900, s 77 f, 82, 85 f.

10:2:2 Pålagringarna i evangelierna och hos Paulus

Så långt det för de synoptiska evangelierna väsentliga, bärande och för alla tider bestående.¹ Övrigt material i dessa var för Harnack huvudsakligen bestämt av tid och omständigheter. Till detta andra räknar han det i evangelierna som återspeglar judiska föreställningar. Dessutom naturligtvis att Jesus uppenbarligen delade sin samtids syn på under, mirakler liksom på onda andar och besättelse. Detta tidsbestämda var enligt Harnack inte viktigt för Jesus. Harnack talar om det väsentliga som kärna och det tidsbestämda som skal.

Den kristologi som vi ser spår av i evangelierna och utbyggd hos Paulus gör Harnack till en pålagring som stör evangeliet. Födelseberättelserna med sin jungfrufödsel och sin änglasång är inte ursprungliga utan har tillkommit senare.² Jesu kroppsliga uppståndelse förnekas.

Harnack tar slutligen genomgående konsekvent avstånd från alla brott mot naturlagarna. Han relativiserar på den grunden betydelsen av evangeliernas underberättelser.

10:2:3 Jesu förkunnelse och liv = evangelium

Källan till kunskap om Gud är i *Kristendomens väsende* ytterst Jesu förkunnelse och Jesu liv, med andra ord evangeliet. Genom evangeliet lär den kristne känna Gud. Detta sker i ett möte mellan den enskilda själen och Gud där Gud visar den enskilda själen vem han är.

10:2:4 Människans livsval. Ett liv med eller utan Gud

När Harnack ställer upp de alternativ till livshållning den enskilda människan har att välja mellan blir han dualistisk. Vitt ställs mot svart. Endera har en människa att leva sitt liv tillsammans med Gud eller utan Gud. Skillnaden mellan det ena och det andra är drastisk. Endera dyrkar människan Mammon eller Gud. Endera satsar hon på ett jordiskt liv eller på ett evigt liv. Endera blir kroppen det viktiga för henne eller också själen. Endera är hon självtillräcklig eller ödmjuk, endera självisk eller kärleksfull. Endera söker hon lögnen eller sanningen. Att leva utan Gud innebär att leva inkrökt i sig själv utanför Guds inflytande. Livet blir meningslöst.³

10:2:5 Själens möte med Gud

Det religiöst väsentliga är för Harnack förlagt till den självupplevda andliga verkligheten. I denna andliga verklighet omsluts den enskilda själen av Gud och lever i Gud. Hon gör det i frihet. Lagens krav finns inte för henne och hennes relation till Gud kvalificeras inte av yttre företräden och förtjänster.⁴

Denna andliga gemenskap är väsentligen åstadkommen av Gud. Den är ett utflöde av Guds försyn, av hans vilja att låta människan leva i barnskap liksom av Guds inställning att människans själ äger ett oändligt värde. Den andliga gemenskapen resulterar i viljan att förlåta och att vara barmhärtig. Den tar sig uttryck i av Gud åstadkommen kärleks- och offervilja.

Den mänskliga aktivitetens enda egentliga form i hennes relation till Gud är för Harnack ödmjukhet. Denna i sin tur tar sig uttryck i avgörelse och tro på Guds verklighet.⁵

¹ Harnack 1900, s 8.

² Harnack 1900, s 19.

³ Harnack 1900, s 177, 85, 51, 67.

⁴ Harnack 1900, s 71, 61, 111 f.

⁵ Harnack 1900, s 44.

10:2:6 När friheten förvandlas till lag

Själens möte med Gud är ett möte i frihet och ansvarighet och kan inte vara annat. Dock råder en nästan outrotlig benägenhet att omvandla friheten till lag. Tron blir regelstyrd och kristendomen omvandlas till en ”statuarisk” religion.¹

10:2:7 Sedligheten leder till samhällsansvar

Resultatet av människans gudsmöte är bland annat fördjupad sedlighet, en sedlighet som trängt in i och påverkat hennes innersta. Här hänvisar Harnack till Bergspredikans lagförkunnelse. Vidare föds ur gudsmötet en kärlek till nästan som motsvarar kärleken till Gud.²

Med sedlighet och nästankärlek är det så att dessa egenskaper med nödvändighet spränger ramarna för en andlig verklighet. Goda gärningar sker inte i ett tomt rum. Sedligheten och nästankärleken förutsätter människor av kött och blod liksom samhälle och i förlängningen också politik. Enligt Harnack har kristendomen ett handlingskraftigt socialt budskap inbäddat i predikan om Guds rike.³ Vid några tillfällen undslipper det honom också att kristen tro påverkar samhället i god riktning. Harnack talar om att gudstro är förutsättningen för en kristen historieskrivning. En sådan historieskrivning bygger rimligen på förbindelse mellan kristendom och yttre värld.⁴

I *Kristendomens väsende* reder Harnack emellertid inte ut den problematik som ligger i att han så kraftigt betonar kristendomen som en helt igenom andlig företeelse och att kyrka och yttre samhälle därför måste hållas strängt åtskilda. Detta samtidigt som han talar om kristendomen som en etiskt social kraft.⁵

10:3 Kristendomens väsen som mall

10:3:1 Skal och kärna

När väl Harnack redovisat den enskilda själens möte med Gud byter han spår. Nu låter han de sanningar han kommit fram till bli bedömningsgrund i sin teckning av kyrkans utveckling över tid. Genomgående skiljer han även här skal från kärna, där skalet står för något som ej är för tron centralt, kärnan för det centrala.

10:3:2 Den apostoliska tidsåldern

Församlingen var under den apostoliska tidsåldern uppfylld av upplevelserna av kors och tom grav. Jesu död sågs under påverkan från Gamla testamentet som ett ställföreträdande lidande och Jesu uppståndelse som seger även över den fysiska döden. Kristologin, det vill säga läran om Jesus som Kristus, befann sig i full utveckling och församlingen levde i spänd förväntan på Jesu snara återkomst. Sammanfattningsvis kan man enligt Harnack påstå att Jesus under den apostoliska tidsåldern förkunnades på ett sätt som befrämjade den enskildes gudsmöte.

En konsekvens av det äkta och genuint evangeliska under den apostoliska tidsåldern var att kyrkan sprängt de specifikt judiska ramarna. De kristna sågs som ett enda folk oavsett härkomst. Man dyrkade Jesus som Herre och detta utan förmedlingar av präster och ämbeten. Församlingarna värnade om sina sedliga grundvalar.

¹ Harnack 1900, s 71, 112.

² Harnack 1900, s 42 ff, 87.

³ Harnack 1900, s 59, 61, 74.

⁴ Harnack 1900, s 46.

⁵ Harnack 1900, s 9, 85, 88, 177, 112 f, 177, 34, 17, 88, 37, 28, 16, 18, 112.

Strukturerar man som Harnack utifrån vad i tron som var kärna och vad som var skal tillhörde kristologin, uppståndelsetron liksom tron på Jesu snara återkomst skalet. Det gjorde även tankarna om det ställföreträdande lidandet.¹

10:3:3 Paulus

För Harnack var Paulus giganten med en avgörande och positiv betydelse för kristendomens framtid. Hos Paulus fann Harnack inte enbart det som var ett direkt uttryck för evangeliet utan också sådant som indirekt kom att tjäna trons sak. För Harnack var det självklart att Paulus insats innebar att evangeliet omvandlades, t o m ibland förvanskades. Dock kunde Harnack se att även ett förvanskat evangelium kunde leda rätt.

Låt mig börja inifrån med det hos Paulus som enligt Harnack var ett direkt uttryck för evangeliet. Gud stod i centrum för Paulus, Jesu Kristi Gud och Fader. Den personliga relationen till Gud var det för Paulus väsentliga, tillförsikten till Herren det för honom bärande. Syndaförlåtelsen lyftes fram, liksom det av förlåtelse avhängiga eviga livet. Till evangeliet i ursprunglig mening hörde även Paulus syn på renhet och broderlighet.

Förutsättningen för gemenskap med Gud var för Paulus den korsfäste och uppståndne Kristus. Det var genom dennes död och kroppsliga uppståndelse som tillträdet till Gud hade öppnats. Någon annan ingång såg aldrig Paulus. Därigenom hade Paulus ur Harnacks perspektiv å ena sidan förstärkt trons innersida å den andra sidan i viss mån fjärrmat sig från evangeliet.

Paulus definitiva avståndstagande från lagreligionen var en nyskapelse av Paulus, något som i renodlad form blev till gagn för evangeliet. På samma sätt med hans tal om riket. Om Guds rike profeterade Paulus inte. Uppfyllelsen fanns redan i tron på Kristus.

Till Paulus helhetssyn hörde en skarp åtskillnad mellan Ande och kött, mellan inre liv och yttre liv, mellan död och liv, något som entydigt av Harnack sågs som ett uttryck för evangeliet. Till evangeliet hörde även det av Paulus förutsatta personliga tilltalet, trons utmaning, där svaret var endera ja eller nej.

Paulus gav evangeliet ett språk något som var en förutsättning för dess vidare spridning. Hans inflytande var så stort att han satte sin prägel på hela den västerländska kulturen. Dessutom var det på grund av Paulus som ny kraft gavs åt det sönderfallande romerska imperiet.

Paulus hade betydelse för att synen på Kristi gudomliga natur befästes, något som för Harnack visserligen kunde tjäna ett gott syfte, men inte höll utifrån hans syn på evangelium.

När Paulus i orden ”han blev fattig för vår skull, han ödmjukade sig, han utblottade sig” snuddar vid innebörden i att Jesus blev människa, visar han enligt Harnack insikt. Paulus tog inte upp födelseberättelserna under som underströk Jesu gudomliga natur. Han såg istället Jesu inträde i världen ur sedlig synpunkt. Felet med Paulus var emellertid, menade Harnack, att han lät frågan om inkarnationen bli en andrahandsfråga. Därigenom öppnade han för att i fortsättningen andra för evangeliet främmande sätt att se kunde bli de dominerande.²

¹ Jesus Herren, död och uppståndne. Harnack 1900, s 91, 97. Ställföreträdande lidande, död och uppståndelse. Harnack 1900, s 93 ff, 96. Upplevd religion, väntan på Jesu återkomst. Harnack 1900, s 91 f, 97, 101. Ett folk i Jesus Kristus. Harnack 1900, s 111. Jesus livets furste utan förmedlingar. Harnack 1900, s 100. Jesu efterföljare, inte Jesus, stiftade församlingar. Harnack 1900, s 90. Medvetande om det översinnliga, samtidigt sedliga grundvalar. Harnack 1900, s 101.

² Paulus insats sammanfattad. Harnack 1900, s 105. Genom Paulus ny kraft åt romerska riket och grunden för den västerländska kulturen. Harnack 1900, s 106. Utan väsentlig skada på evangeliet, dock inte full samklang med Jesu ord. Harnack 1900, s 106. Himmelsk natur grundlagd av Paulus. Harnack 1900, s 109. Korsdöd och uppståndelse det avgörande. Jesu inträde i livet sedligt betingat. Harnack 1900, s 109.

10:3:4 Omkring 200-talet. Katolsk dogm- och lagkyrka

Harnack kommer därefter till det han benämner ”200-talets katolska dogm - och lagkyrka.” Det som nu finns kvar av evangeliets själva kärna är en nu och då frambrytande känsla för evangelium. Det positiva Harnack har att säga om 200-talets kyrka är för övrigt att den bekämpat naturdyrkan, politisk religion, polyteism och en för evangeliet främmande religionsfilosofi.

Eländeshistorien är annars lång. Församlingarna, som ursprungligen var självständiga, har slutit sig samman till ett förbund som hålls samman av gemensam lära. De kyrkliga institutionerna har mot evangeliets mening förvandlats till religiösa storheter.

Av församlingarna har blivit ”kultusanstalter” ledda av präster där bönerna omvandlats till litanior. Skillnaden mellan präst och lekman har blivit definitiv. Kristna bröder har gjorts andligt omyndiga. Av andan har blivit lag och tvång. Av undren prästknepp. Anvisningarna för levernet har flyttats ut ur läronormen och blivit en självständig storhet.

Den levande tron har omvandlats till bekännelse. Av hängivenheten till Kristus har blivit kristologi. Av hoppet om riket, odödlighets- och ”gudomliggörelse”lära. Profetian har omvandlats till lärd exeges och teologisk vetenskap.

Platonism har påverkat läran, vilket lett till att logoskristologin segrat. Jesus ges metafysisk betydelse.¹

10:3:5 Den grekiska kyrkan

Värre skall det bli. Bottenmärket nås av den grekiska kyrkan. Men även i denna kyrka fanns en kärna av evangelium bevarad, nu främst i enskilda kristna som lärt känna barmhärtighetens fader. Bland annat såg Harnack positivt på det grekiska munkväsendet. Där hade man flytt världen och var dessutom påfallande obunden av auktoriteter. Vigningar ges bland munkarna inte avgörande betydelse. Som något positivt bedömer Harnack även den grekiska kyrkans seger över hellenismen.

Kritiken av den grekiska kyrkan är så stark att Harnack t o m ifrågasätter om det i denna kyrka handlar om kristendom. Den grekiska kyrkan är mer en fortsättning på den grekiska religionshistorien än en gren av den kristna traditionen, påstår Harnack. Ingen utveckling har skett i den grekiska kyrkan. Fortfarande är den sig lik från den tid då kyrkan fick fäste bland befolkningen. Redan då lät sig kyrkan underordnas samhällets överhet och helt mot evangeliets syfte bli ett med det samhälle i vilket kyrkan verkade. Detta ledde till att den grekiska kyrkan redan från sin tillkomst kom att ses som en del av det rike i vilket den verkade. Nationalistiska ställningstaganden har varit legio i den grekiska kyrkan.

Själva hjärtpunkten i Harnacks kritik var trots allt att den grekiska kyrkan lagt huvudvikten vid att Gud i Jesus blivit människa. Som en följd av denna Jesu gudamänsklighet har man låtit trons innebörd bli människans gudomliggörande och odödlighet. Detta var för Harnack synsätt direkt främmande för evangelium.

I övrigt kritiserar Harnack den grekiska kyrkan för att ha byggt upp en hel kosmologi och för att den låter det heliga bindas vid ordalydelser och heliga formler. Sin aversion mot prästers skrudar, mot kult och helgondyrkan ger han också tydligt uttryck för.²

¹ Självständiga församlingar men gemensam läronorm och gemensamma regler. Harnack 1900, s 113. Klara besked om metafysik, kosmologi och historia. Harnack 1900, s 113. Anvisningar för levernet skilda från trosregeln. Harnack 1900, s 113. Kyrkorna omvandlade till kultusanstalter. Harnack 1900, s 113, 117. Skillnad mellan präst och lekman. Harnack 1900, s 113. Från levande tro till de troendes bekännelse. Harnack 1900, s 114, 116. Statutbildningsprocess. Harnack 1900, s 116. Lära, kult, disciplin, katolsk kyrka. Harnack 1900, s 122, 125. Helgondyrkan. Harnack 1900, s 119. Bekämpad naturdyrkan, politisk religion, polyteism, religionsfilosofi. Harnack 1900, s 114 f. Grekerdömet inströmande. Harnack 1900, s 118–121. Trots allt fanns hos Clemens Alexandrinus känsla för evangelium. Harnack 1900, s 127 f.

² Grekiska kyrkan har ej ändrat sig. Harnack 1900, s 128. En fortsättning på och en slutprodukt av den grekiska religionshistorien. Harnack 1900, s 130 f, 135. Segern över hellenismen stordådet. Harnack 1900, s 128 f.

10:3:6 Den romerska kyrkan

Den romerska kyrkan bedöms mer positivt. Det är en kyrka med bredd och mångsidighet. Till skillnad från den grekiska kyrkan har den förmått hålla skillnaden mellan kyrka och stat levande. Fram till 1300-talet var den i väst, i sin egenskap av förlängning av det romerska imperiet en avgörande maktfaktor.

Det som för Harnack var mest positivt var att känslan för synd och nåd är central. För detta ges Augustinus äran. Den augustinska, d v s den av Paulus beroende fromheten, är levande i den romerska kyrkan.

Kritiken mot den romerska kyrkan som arvtagare av 200-talets katolska kyrka blev trots detta skarp. Det som 200-talets kyrka kritiserades för gäller också den romerska kyrkan. Fortfarande skiljs mellan lekman och präst. Prästens "vita religiosa" är något annat än lekmannens fromhetsutövning. Dessutom visar Harnack med exempel från den romerska kyrkan hur farlig för en kyrka bundenhet vid den viss kulturperiod är.

Som Harnack såg det var grundfelet i den romerska kyrkan var att den såg sig som en rättsanstalt. Den förväxlade yttre kyrklighet med gudomlig auktoritet. Dessutom är den en ritualismens kyrka.¹

10:3:7 Protestantismen

När Harnack karakteriserar protestantismen blir allt annorlunda. I och med protestantismen i vid mening har evangeliet återupprättats. Det som Harnack gett beteckningen kyrkans kärna får åter sitt konkreta och ursprungliga innehåll. Skalet finns också där, men mestadels betjänar detta skal själva kärnan.

Av kristendomen har åter blivit en andlig religion som öppnar för den enskilda själens möte med Gud. Gud ses som Fadern, uppfylld av nåd, försyn och förlåtelse. Guds ord blir åter det centrala, ett ord som förkunnar Guds fria nåd i Kristus. Evangeliet blir åter enkelt fyllt av innerlighet och individualism.

Den gudomliga kyrkorätten är avskaffad och det skiljs ej längre mellan präst och lekman. Kyrkan har åter blivit en gemenskap i tron. Gudstjänsten präglas av lov och bön. Rätt gudstjänst blir inte minst att tjäna bröderna.

Av historiskt nödtvång har protestantismen tvingats anta bindande lagar. Dessutom har protestantismen kostat. Bland annat har den lett till splittring. Främst har detta berott på det allmänna prästadömet där var och en ges frihet att tolka Guds ord. Allvarligast är att den rätta läran så småningom blev en allt mera central föreställning och med den följde ämbetssyn och katolicering. Men förlusterna väger lätt i jämförelse med vinsterna, menade Harnack.

För Harnack var Luthers syn på Skriften problematisk. Huvudsakligen lät Luther evangeliet styra bibeltolkningen, men nu och då förföll han till biblicism. Även när det gällde sakramenten var Luther oklar. Sakramenten var för honom ett uttryck för ordet på sätt som

Kyrkan och nationaliteten ett. Harnack 1900, s 129 f, 133. Otaligt utan anknytning till evangelium, en hel kosmologi. Harnack 1900, s 130, 134. Det heliga bundet vid ordalydelsen, formen. Harnack 1900, s 132, 124, 134, 139. Återlösarens gudamänsklighet det centrala. Harnack 1900, s 135 ff. Återlösningsläran svär mot evangelium. Harnack 1900, s 138, 140, 142. Munkdömet speciellt i positiv mening. Harnack 1900, s 141 f. Det finns de som lärt känna barmhärtighetens fader. Harnack 1900, s 143.

¹ Kulturbundenhetens problem. Harnack 1900, s 71. Överlägsen den grekiska kyrkan. Harnack 1900, s 145. Maktfaktor till 1300-talet. Harnack 1900, s 145. I det romerska världsväldets ställe. Harnack 1900, s 148, 155. Det religiösa och sedliga självständiga områden. Harnack 1900, s 146. Vita religiosa. Harnack 1900, s 48. Rättsanstalt och rättsanstaltens problem. Harnack 1900, s 147, 150 f. Augustinus fromhet central. Harnack 1900, s 152 ff. Ritualismens kyrka men även individuell fromhet med känsla för synd och nåd. Harnack 1900, s 153 f. Yttre kyrklighet med gudomlig auktoritet saknar samband med evangelium. Harnack 1900, s 155.

Harnack ställer sig bakom. Men särskilt i nattvardsstridernas hetta förföll Luther till en oklar hållning, där han gav sakramenten en självständig ställning.

Tidstypisk är Harnacks bedömning av protestantismen som en tysk företeelse. Tyskheten såg Harnack positivt på. Denna hade uppfattat evangeliet och lett protestantismen mot det återfunna evangeliet.¹

10:4 Vad biskoparna ansåg om den liberala teologin

Reaktionen mot den liberala teologin var kraftig i de flesta herdabreven. Så kraftig att det är rimligt att med **Runestam** betrakta den teologi som följde på den liberala som något av en reaktionsföreteelse mot just den liberala teologin. Enligt Runestam hade subjektivismen i bland annat liberalteologin inte klarat sin uppgift utan vältrade över ansvaret på samtidens objektivism.² **Andræ** såg det på liknande sätt. Den liberala teologins ”sterila förnuftsmässighet” hade enligt honom bytts ut mot en fördjupad religionssyn, med plats för under och mysterium. Teologin gick numera i Kierkegaards och dialektikernas tecken. Individualismen trängs undan med växande insikt om samfundets och gemenskapens betydelse. Framtiden är sannolikt kyrkans tid enligt Andræ.³

Aulén ställer den liberala teologin mot Luther som talar om den fördolde Guden och var uppenbart likgiltig till en förnuftsmässigt godtagbar metafysik.⁴ De två evangelierna, ett om Jesus och ett om Kristus, som liberalteologerna förfäktade, tror sig Aulén dessutom ha punkterat. Det finns bara en dogm påstås han, dogmen om Guds kärlek i Kristus. Allt annat är inneslutet i detta enda.⁵

Runestam förband som vi observerat den liberala teologin med teologisk subjektivism. Denna härleder han till Schleiermacher liksom till den historisk kritiska forskningen, som gjorde Ordets objektiva grundvalar osäkra och tvang till religiös upplevelse. Vidare förband han den med en liberal-idealistisk människouppfattning och en optimistisk tro på människans självförverkligande.

Skolans undervisningsplan 1919 såg **Brilioth** som ett monument över den teologiska liberalismens inflytande på skolan.⁶ Deutsche Christen blev för honom i långa stycken en fortsättning på den teologiska liberalismen. Har man som liberalteologin förlorat den fullkomliga Gudsgärningen i Kristus ur sikte, kommer man enligt Brilioth ständigt under främmande herrar.⁷

Brilioth har observerat att den liberala teologin beskär och omgestaltar det kristna budskapet efter tidens krav. Samtidigt bekänner han att han tidigare stod på den teologiska liberalismens sida, men tvingats lämna denna ståndpunkt. Intressant är att han dock indirekt erkänner sitt beroende av denna teologi. Man har inte återfallit till den före den teologiska

¹ En andliga religion. Harnack 1900, s 158, 167 f, 164. Guds ord och tron allt. Inkluderar även sakramenten, em ej alltid hos Luther. Harnack 1900, s 159 ff. 172. Evangelium så enkelt att det kan lämnas fritt till individen. Harnack 1900, s 162. Innerligheten och individualismen motsvarar evangeliet. Harnack 1900, s 167. Kyrkan en gemenskap i tron. Harnack 1900, s 167. Rätt gudstjänst. Harnack 1900, s 168. Församlingen. Harnack 1900, s 160 f. Protestantismen inkluderar flera konfessioner. Harnack 1900, s 162 f. Inget nytt skede efter reformationen. Harnack 1900, s 176. Luther och bibelns bokstav. Harnack 1900, s 172. Reformationen och tyskheten. Harnack 1900, s 166 f. Det historiska nödtvånget har pålagt skrankor och lagar. Harnack 1900, s 163, 173 f. Vad reformationen kostat. Harnack 1900, s 168 f, 171.

² Runestam 1938, s 48, 53.

³ Andræ 1937, s 110.

⁴ Aulén 1933, s 43.

⁵ Aulén 1933, s 31.

⁶ Brilioth 1938, s 142.

⁷ Brilioth 1938 s 55 f.

liberalismens genombrott rådande obskurantismen och den därtill hörande ohistoriska inställningen.¹

Brilioth tillåter sig att vara nedlåtande när han prisar liberalteologen Emanuel Linderholms fromhet men ser ner på hans teologi. Att de två inte passade samman, förstod denne aldrig, skriver han.²

Ysander anklagar den liberala teologin för att försöka begripa Gud och han anser att den religiösa upplevelsen är det centrala för denna teologi.³

Stadener är enklare i sin kritik. Han gillar inte att liberalteologerna talar om Jesusanden. Det är hövdingen, husbonden, den uppståndne själv som står vid vår sida, hävdar han.⁴

Hur beskriver biskoparna mera sammanfattande den liberala teologin? Av **Aulén** framställs den sammanfattande som en sublimering av det mänskliga.⁵ Hans benämning av den liberala teologin blir följdriktigt den idealistiskt humaniserade teologin. Denna humaniserade teologi ledde enligt Aulén till en humanisering av det gudomliga och en idealisering av det mänskliga. Dess inre kännetecken var att den utgjorde en sammanbyggnad av idealism och kristendom.⁶

Av **Runestam** blir det för den liberala teologin karakteristiska bl a en popularisering och rationalisering av trosinnehållet⁷ och som stel förnuftsmässighet av **Andræ**.⁸

I sin huvudkritik koncentrerar sig **Brilioth** på den liberala teologins Jesusbild. Denna tog inte tillvara Jesu gudom på ett tillbörligt sätt och blev därför besläktad med arianism och humanism. Jesus fick en heroisk mellanställning mellan Gud och människa och förvandlades därigenom till en överklig fantom. En teologi med liberalt förtecken hotade på grund av detta att upplösas i humanism.⁹

Det är uppenbart att biskoparna, när de kritiserade den liberala teologin, inte hade sina ögon direkt riktade mot *Kristendomens väsende*. Den subjektivism, den rationalism och den humanisering av trosinnehållet som liberalteologins anklagas för, stämmer inte helt och fullt på Harnack. För denne var människans livsval avgörande. Alternativet till ett liv med Gud var att leva ett meningslöst liv, inkrökt i sig själv. Och själens möte med Gud, som Harnack skildrar detta, kan rakt inte jämföras med något som liknar en sublimering av det mänskliga.

Däremot träffar biskoparnas kritik Harnacks individualism liksom hans avståndstagande från alla former av naturunder. Framför allt är biskoparna främmande för Harnacks syn på Jesu plats i frälsningshistorien. Harnacks principiella individualism, ställd mot biskoparnas kyrkosyn, visar också på olikheter, omöjliga att överbrygga.

Vad jag förstår förutsätter biskoparna att åtminstone prästerna väl känner till den liberala teologin. Därför behöver de inte ge sig in på några mer omfattande beskrivningar av liberalteologins trosuppfattning. De nöjer sig med att karakterisera den med några få ord. Hade de känt sig tvingade att säga något mera omfattande är jag övertygad att de refererat till den teologiska utvecklingen i Tyskland. Framför allt skulle de hänvisa till Harnack, Ritschl, Hermann, kanske till Troeltsch och för svensk del avgjort till Emanuel Linderholm.

Anmärkningsvärt är att biskoparna aldrig förbinder allmänt accepterat teologiskt nytänkande med liberal teologi. De nämner aldrig att mycket av det som just den liberala teologin gått i bräsch för blivit mer eller mindre allmän egendom. Så utgick, för att

¹ Brilioth 1938, s 54 f.

² Brilioth 1938, s 31.

³ Ysander 1937, s 109, 121.

⁴ Stadener 1933, s 22–29, 55, 105.

⁵ Aulén 1933, s 26, 30.

⁶ Aulén 1933, s 43.

⁷ Runestam 1938, s 48, 53.

⁸ Andræ 1937, s 110.

⁹ Brilioth 1938 s 55 f, 64 f.

exemplifiera att den liberala teologin inte förgäves ställt sig på barriaderna, teologin på trettioalet allmänt från en historisk kritisk syn på bibeln och man menade sig behandla bekännelsen som historiska urkunder. Eller med Auléns sätt att uttrycka sig; teologin har blivit mindre fixerad vid jungfrufödseln och uppståndelsens ”hur” än tidigare och den ”mekaniskt–juridiska synen” på Jesu livsverk och försoningsgärning har förlorat i terräng.¹

Tendensen att som liberalteologin se tron mer som förtröstan än försanthållande är tydligt avläsbar också i herdabreven men aldrig med hänvisning till liberal teologi.

Liberalteologin anklagades för att anpassa sig till tiden mer än till tron. Men anpassade sig inte också biskoparna. Hur skulle man förresten kunna undvika att göra det!

Till detta kommer att stridslinjen var likartad. Liberalteologin måste förstås som ett försvar för kristen tro i en tid av avkristning. Försvara tron måste man även i fortsättningen.

Biskoparnas herdabrev kan läsas som ett enda stort exempel på detta.

Det skall heller inte förglömmas att svensk liberalteologi i allmänhet under tjugu- och trettioalet inte längre stack ut som tidigare. Dess företrädare hade åtminstone nödtorftigt låtit anpassa sig till rådande teologiska strömningar.

Slutligen, och det är ditt jag egentligen vill komma, tror sig biskoparna kunna konstatera att den liberalteologiska kultursyntesen havererat. Jag menar mig i denna undersökning kunna visa att biskoparna själva försökte skapa en kultursyntes som i långa stycken var besläktad med den liberalteologiska.

Men allt detta bortser biskoparna från i sina kritiska tirader mot den liberala teologin. Istället renodlar de liberalteologins rationalism, individualism och inomvärldsliga perspektiv och låter denna renodling stå för liberal teologi i sin helhet. Frågan är hur detta kan komma sig?

Jag gör inte anspråk på att kunna formulera ett slutgiltigt svar på den frågan. Jag nöjer mig med iakttagelser jag gjort när jag i *Svensk teologisk kvartalskrift* (STK) har läst vad Aulén skrivit om Nathan Söderblom i samband med dennes sextioårsdag samt efter hans död. Vidare har jag tagit fasta på vad Runestam hade att säga om Einar Billing som teolog i en minnesteckning som denne gjorde för STK efter dennes bortgång, liksom på Auléns perspektiv på Billing, redovisat i STK i samband med att denne fyllde sextio år.

Dessa av jubileum och minnesteckning påverkade uppsatser är skissartade och påtagligt subjektiva i tonen. De är därför extra tydliga exempel när man som jag efterfrågar det för författarna karakteristiska.

Vid läsningen har det slagit mig att liberal teologi, och då med hänvisning till främst Ritschl, Herrmann och Harnack, har funktionen av mörk bakgrundsteckning. Den liberala teologin blir i Runestams och framför allt Auléns texter med en metafor ett slags avskräckande motbild när de skall teckna sina teologiska förebilder, de andliga stormännen Nathan Söderblom och Einar Billing. När jag upptäckte det ledde det mig till att förstå teckningen av den liberala teologin i trettioalets herdabrev på motsvarande sätt. I förlängningen fick jag också en tolkningsnyckel till min egen teologiska utbildning på femtio- och sextiotalen.² Vad liberalteologin egentligen stod för fick jag nämligen aldrig riktigt klart för mig under den tiden, bara att den var något i grund felaktigt som övervunnits

¹ Aulén erkänner detta i en annars kritisk uppgörelse med Linderholms ”Från dogmat till evangeliet”. Hammar 1972, s 329.

² Aulén 1926. Rodhe 1932. Aulén 1931. Runestam 1940. Aulén 1931.

En närmare redovisning av de anförda artiklarna i STK inte bara belägger liberalteologins funktion som mörk motbild. En redogörelse av innehållet ger också viktiga svar på vad i Söderbloms och Billings teologi som attraherade de under trettioalet nyvalda svenska biskoparna. Det finns därför anledning att här redovisa grundtankarna.

Att just Söderblom och Billing var biskoparnas förebilder är nämligen inget att ta miste på. Edvard Rodhe bekräftar och förstärker den bilden i sin recension i STK 1932 av den nyutkomna antologin ”Nathan Söderblom in memoriam” liksom av Tor Andræs bok, ”Nathan Söderblom”. Rodhe talar om en slags protestantisk

Frågan blir då vad som träder fram mot av denna mörka bakgrund och som påstås vara alternativ till den liberala teologin. Jag försöker samla upp svaret på den frågan genom att ställa biskoparnas tolkningsnycklar mot den liberala teologins.

kanonisering av Söderblom. Andrä påstås skriva "något av solsång och stjärndröm" när han bland annat betecknar Söderblom som den svenska teologins och därmed också den svenska kristenhetens verkliga reformator. (Rodhe 1932.)

Om Söderblom blir reformator i Andräes ögon, blir han storman för Aulén. Denne talar i samband med Söderbloms död om Söderblom som "vår bortgångne storman, större än någon annan svensk i varje fall sedan Gustaf II Adolfs död vid Lützen". (Aulén 1931 s 211)

Av Runestam röner Einar Billing motsvarande uppskattning. Runestam hävdar att det kommer att dröja länge innan "vår svenska teologi upphunnit hans positioner". (Runestam 1940, s 87) "Ställföreträdande" hade Billing brottats "med de väldiga problem, inför vilka tidsläget ställt den kristna tron". "Oss till godo" hade han sparat oss bekymmer som han tog på sig "i vårt ställe". (Runestam 1940, s 82)

Inför Billings sextioårsdag skriver Aulén att "ingen har kunnat förkunna Ordet som Einar Billing". (Aulén 1931, 240)

När sedan Söderbloms teologi i sak skall bestämmas av Aulén färgar de egna idealen av sig i formuleringarna. Denne vore träffsäker på "det äkta religiösa". Söderblom "klarlägger religionens innebörd" och han vänder sig mot "doktrinärt trångsinne". (Aulén 1931, s 8, 19) Hans teologiska analyser lyfter fram den "kristna trons centrala innehåll". (Aulén 1940, s 240)

I sin ekumeniska gärning framträder Söderbloms universalism men också hans svenskhet. Söderblom var evangelisk och svensk för att kunna vara ekumenisk. Allt i enlighet med Auléns egna ideal.

Runestam trycker på att Billing grundlagt "den nyare svenska teologins lutherstudium" (Runestam 1940, s 86) I en tid när den lutherska teologin hotades av förflackning genom den liberala teologin hade Billing "återgivit läran om försoningen dess centrala plats och uppvisat dess nödvändiga systematiska ort såsom ingen annan svensk teolog före eller efter honom". (Runestam 1940, s 86) Runestam påpekar Billings beroende av Herrmann, men han betonar att han lämnat Herrmann bakom sig. Herrmanns betoning på "Jesu inre liv" hade hos Billing ersatts av "Jesus Kristus min Herre", eller: "syndernas förlåtelse", eller "rättfärdiggörelsen genom tron".

Utkorelsetanken hos Billing ställs av Runestam mot naturkausalitetens, en naturkausalitet som underförstått den liberala teologin inte kunnat frigöra sig från. Bakom utkorelsen står en Gud som handlar med människan i historien. (Runestam 1940, s 84)

Än tydligare fungerar liberalteologin som avskräckande bakgrund hos Aulén. Söderblom var, påpekar Aulén, påverkad av liberal teologi, men poängen är att han gick vidare. Söderbloms horisont hade vidgats. Gentemot Ritschl, Harnack och Herrmann betonade Söderblom trons innersida och han hade ett i förhållande till den liberala teologin fördjupat trosbegrepp. Söderblom fattade ej som Ritschl uppenbarelsen statiskt som något vid en viss tidpunkt i historien avslutat. I stället fortgick för Söderblom uppenbarelsen, bland annat genom skapande snillen. Den enskildes nyskapelse såg Söderblom som ett tecken på Guds fortgående uppenbarelse.

För Söderblom uppenbarades enligt Aulén trons djup i Jesu ställföreträdande lidande. Det dög inte att som den liberala teologin "försvaga och förnumstigt bortförklara kristendomens och frälsningens egentliga mysterium". Korset var uttryck för kristendomens egentliga väsen.

Aulén betonar Söderbloms "mäktiga kyrkosyn" som han ställer mot liberalteologins brist på kyrkotänkande. Söderbloms kyrkotanke var under ständig ombildning utifrån Guds fortsatta uppenbarelse i historien. Kyrkan var för Söderblom satt att i ord och gärning och sakrament förtälja och giva världen Guds nåd. Den svenska kyrkoorganisationens styrka låg i att den var ett "uttryck för Guds universellt riktade nåd". (Aulén 1926 s 13–18) 234 f

Aulén betecknar den ritschlska teologin som "idealistisk–humaniserande". Dess motsats en teologi av skolastisk typ, fixerad ursprungligen under ortodoxins tidevarv. Båda dessa ytterligheter ställs av Aulén mot det "klassiskt och monumentalt kristna". (Aulén 1931 s 234 f)

Summa summarum är det ovedersägligt att såväl Aulén som Runestam i sina jubileums- och äreminnen över Söderblom och Billing har tecknat den liberala teologin tendentiöst. Den liberala teologin blir ensidigt till mörk motbild.

11 Biskoparnas tolkningsnycklar och liberalteologins

11:1 Den apologetiska bakgrunden ¹

Liberalteologin som jag tolkat den hade sagt ja till tidens ideal och tänkande. Utifrån detta ja försökte den nytolka den kristna tron. Den gör det i en tankekonstruktion som mynnar ut i föreställningen om ett den enskilda själens möte med en Gud som upprättar henne och ger henne del i evigt liv. Konstruktionen bygger i Harnacks fall på att Nya testamentet försetts med en huvudsynpunkt och att sedan såväl bibel som historia tolkas utifrån denna. Därigenom har liberalteologen skaffat sig redskap att döma över eget och andras liv samt att orientera sig i tillvaron. Den huvudsynpunkt liberalteologin driver och som man påstår sig ha hämtat från evangelierna befinner sig i långa stycken i samklang med tidens humanistiska ideal liksom med samtidens världsbild och vetenskapsuppfattning. Det inomvärldsliga perspektivet sprängs i Harnacks fall och för den delen också i Linderholms² i och med att liberalteologen föreställer sig ett möte mellan den enskilda själen och Gud.

De biskopar vi här studerar vänder sig alla mer eller mindre entydigt mot liberalteologins kristendomstolkning och menar sig komma med alternativ till denna. Jag har hittills konstaterat att så visserligen var fallet men framför allt betonat förbindelsen mellan gammalt och nytt. I den fortsatta framställningen kommer jag att utveckla detta ytterligare.

För tydlighetens skull skall jag i denna inledning skissera den teologiska bakgrunden till biskoparnas ställningstaganden. Detta fortfarande med blicken öppen inte enbart för brottet med det gamla utan också för förbindelseleden.

Först om brottet. Den humanitära katastrof som första världskriget innebar punkterade tron på den goda människan och den allgode Guden och tvingade fram teologisk omprövning. På kontinenten skedde detta tydligast genom den dialektiska teologin, företrädd främst av Karl Barth, Emil Brunner och Friedrich Gogarten. Den dialektiska teologin vände upp och ned på det hela genom att på den kärleksfulle Gudens plats ställa den oåtkomlige. Kvalitativt, betonar man, har Gud och Guds rike ingen förbindelse med värld och människa. Domen vilar tvärtom över mänskligheten. Till och med den fullkomliga kärleksgärningen, Jesu offer, står under domen. Jesu död ses som den yttersta konsekvensen av denna dom. Men i döden sker det paradoxala. Gud låter i sin nåd undret ske. Jesus uppstår till ett evigt liv, ett liv ojämförbart med det jordiska. Ur detta utvinnes den dialektiska teologin en allmän sanning. Domen är förutsättningen för nåden. Medlet för detta är Gudsordet, ett budskap som drabbar människan "senkrecht von oben" och ställer henne inför en obetingad avgörelse.³

Svensk teologi, tydligast genom den så kallade Lundateologin, följde efter. Visserligen gick man inte hela vägen. Den dialektiska teologin anklagades för att alltför skarpt ha skilt Gud från människan. Det fanns trots allt anknytningspunkter mellan himmel och jord och mellan Gud och människa. Men tagen är besläktade. Gustaf Aulén räknas, tillsammans med Anders Nygren och Ragnar Bring, som Lundateologins främsta företrädare. Auléns beskrivning av det teologiska läget, bland annat i artikeln *Den teologiska krisen i nutiden* i STK 1927,⁴ är i det stycket belysande. En uppräknings av artikelns huvudpunkter räcker som belägg. Den gamla teologin, underförstått med sin spets i den liberala teologin,

¹ Översiktligt om det som behandlas i denna bakgrundsteckning i Sigudson 2005, inträngande i Skogar 1993.

² Svärd 2007.

³ Bohlin 1925 1 och Bohlin 1925 2. Bohlin visar även på den dialektiska teologins beroende av Kierkegaard samt att man tolkar Kierkegaard ensidigt. Den dialektiska teologin tar ensidigt vara på Kierkegaards betoning av den absoluta kvalitetsskillnaden mellan Gud och människa, men glömmer hans personliga gudserfarenhet. Att Bohlins tolkning av den dialektiska teologin vunnit allmänt gillande i samtiden tyder Auléns bedömning av Bohlins tolkning i Bohlin 1925 1 och Bohlin 1925 2 på. Aulén skriver om denna att Bohlin ger en "god och säker handledning". Aulén 1927 2 s 191 f. Se även Aulén 1931 s 236.

⁴ Aulén 1927 1.

kännetecknades av sin humaniserade gudsbild, sin monism, inomvärldslighet och sin antropocentricitet. Medan den nya utmärktes av sin upptäckt av heligheten, dualismen (en dramatisk totalbetraktelse av tillvaron) och sin betoning av gemenskapens betydelse. I sin utläggning av helighetens betydelse tangerar Aulén synsätt hemmahörande i den dialektiska teologin, men han markerar också avstånd. Den gudomliga heligheten kan som i Barths fall träda i den gudomliga kärlekens ställe, noterar han. Uppsatsen avslutas med att Aulén betonar att viktigare än allt annat är att det kristna grundmotivet, Guds suveräna kärlek, får genomtränga och prägla alla andra motiv.

Talet om grundmotiv för oss in på Anders Nygren. Denne ansåg sig i sin religionsfilosofi ha säkrat giltigheten i Auléns, och för den delen också i egna påståenden att Guds suveräna kärlek var kristendomens själva grundmotiv. Som bekant benämnde Nygren denna kärlek ”agape”. Han gjorde det inte genom att ställa religionen inför sanningsfrågan. Istället inför frågan om religionens giltighet. Giltigt är det som har värde och värde i egentlig mening har först det som höjer sig över tidens och rummets begränsningar, med andra ord har ett evigt värde. Nygren och med honom Lundateologin fann att först korset återspeglade agape i sin renodlade form. Därav följde kristendomens särställning.¹

I och med detta hade Nygren genom sin religionsfilosofi, med Skogars sätt att uttrycka det, ”timrat ett ramverk” runt Auléns religiösa anspråk på vad som var kristendomens grundmotiv liksom runt Auléns uttalanden om vad som var äktkristet respektive inte höll måttet.²

Så långt komna har vi noterat brottet med liberalteologin men också öppnat för att visa på likheterna. Liberalteologin föddes ur kristendomens kris. Den var ett försök att inför den nya tidens ankomst med sitt vidgade vetande säkra kristen tro. Man gjorde det genom att skilja på centrum och periferi och genom att låta centrum uttrycka helheten. Till detta centrum hörde att man trott sig ha säkrat bilden av den historiske Jesus. På denne förmodade historiske Jesus byggde man sedan upp sina trosföreställningar.

Denna förmodan visade sig inte hålla. Detta fann bland många andra även svensk universitetsteologi under tio- och tjugutalet, därtill påverkad av fortsatt exegetisk och religionshistorisk forskning. Ledande teologer, bland dem Albert Schweitzer, påstod att bakom evangeliernas trosvittnesbörd stod en domedagsprofet med tidens snara slut för ögonen. Men bilden var otydlig. Om den historiske Jesus vågade därför ingen längre tala.

Samtidigt hade man i Sverige med nya ögon börjat se på Luther. Dennes kamp för att finna en nådig Gud hade fört honom till nåden och tron, vilket i sin tur ledde till att han nytolkade bibelns vittnesbörd utifrån sin upptäckt. Kreativa svenska teologer som Söderblom och Billing förde nytolkningen vidare. I stället för att stirra sig blinda på den historiske Jesus såg man nu den himmelske Kristus och Guds i historien fortgående verk där Gud bekämpade ondskan utifrån sin suveräna kärlek. Slutligen kommer Aulén och Nygren och ställer till rätta med sina systematiseringar, sina grundmotiv och med talet om eviga värden.³

Dessa synsätt hade mer eller mindre tydligt påverkat samtliga av de under trettioalet nyvalda biskoparna.

Vad är detta annat än apologi för den kristna tron, en apologi som liksom den liberala teologin, har valt ut och sovrat med det yttersta syftet att kristen tro skall fortleva som en

¹ Skogar 1993 bland annat s 125.

² Skogar 1993 s 131.

³ Den gemensamma nämnaren är att man ser kristendomen utifrån en formande idé men att man endast selektivt tar hänsyn till historiska fakta. Genom att förlita sig på den fortfarande verkande Guden och den ännu idag handlande uppståndne Kristus dispenserar man sig från historiens kausalregler. I stället absolutifierar man den formande idén som man benämner ”det för kristendomen specifika”, ”den kristna typen”, det kristna ”grundmotivet” eller dylikt. Fördelen med detta sätt att se är att man kan acceptera historiekritik och modern världsbild utan att detta verkar alltför störande.

(Ett likartat resonemang hos Skogar bland annat i Skogar 1993 s 102 f, 182 osv.)

andlig kraft i samhället, eller om man så vill som en samhällets kultursyntes. Detta som en preciserande komplettering till min i inledningen redovisade förståelsehorisont.

11:2 Luthers tolkningsnyckel också biskoparnas

Från början av 1900-talet och framåt intensifierades lutherstudiet såväl på kontinenten som i Sverige. Man talar om en ”lutherrenässans”.¹ I denna ”lutherrenässans” var de nyvalda biskoparna alldeles tydligt indragna. Bland biskoparna hade Runestam utmärkt sig som lutherkännare och Ljunggren ansågs av många som landets främste lutherforskare. För dem alla var Luther central. Luther får därför en framträdande plats i herdabreven. Undantaget är Eidems som är utformat som en bibelmeditation.

Herdabreven vittnar om att biskoparna fascinerats av hur Luther förstod den Heliga Skrift. Han såg den som ett vittnesbörd om Guds frälsningsgärning i Kristus. Allt förstod han utifrån denna huvudsynpunkt. Detta redovisade biskoparna i sina herdabrev under självklar anknytning till reformatorns synsätt.

Aulén använde t o m Luther som mall för en, som han såg det, rätt teologi. Luther var enligt Aulén inte biblicist utan gjorde sina bedömningar utifrån vad som drev Kristus. Han tillskapade sig dessutom aldrig en för förnuftet godtagbar men på längd och sikt ohållbar metafysik. När gudsbild och verklighet inte stämde överens försökte han inte lösa detta problem utan talade istället om den fördolde Guden.²

Även för **Jonzon** fungerade Luthers ställningstaganden som mall för vad som var rätt tro. Luther läste enligt Jonzon bibeln utifrån ”evangelii sanning”. Han hade färgade glasögon, glasögon som skärpte blicken. Kristus och Kristi frälsningsverk styrde all hans bibeltolkning. Kristus var för Luther Herre över Skriften.³ Vad som inte överensstämde med evangelii sanning lämnade Luther därhän. Det var inte Guds ord för honom. Samtidigt var det för Luther omöjligt att Skriften talade mot sig själv.

Enligt Jonzons luthertolkning gavs den som berörts av ordets sanning, lärd som olärd, en position. Utifrån denna position kunde han eller hon läsa bibeln rätt.⁴ Enda sättet att motstå sekter var enligt Luther och därmed också Jonzon, att hävda ”en kristens rättfärdighet”, d v s Kristus.⁵

Lutherforskaren **Ljunggren** gick på samma linje. Också för honom stod det klart att Luther förmedlade den rätta tron. Rätt tro var kort uttryckt att med Luther inse Guds helighet, mänsklig synd och nåden som människans enda möjlighet. Problemet var, menade Ljunggren, att nutidsmänniskan inte förstod detta.⁶

Rätt tro var vidare att inse skillnaden mellan bedömningar coram Deo (inför Gud) och bedömningar coram hominibus (inför människor). Arvsynden var en sanning coram Deo. Enligt Luther stod människan inför Gud som skyldig därför att hennes innersta grundvilja inte höll måttet. Om så inte vore fallet bure vi, var Ljunggrens kommentar, till sist inte skuld för någonting.⁷

Luther har visat att människan genom tron bedömer sig själv på ett nytt sätt. Hon löses från det falska kretsandet kring sig själv och får sin medelpunkt i Gud. Genom tron tvingas vi ”till en självbedömning av ett helt annat slag än den alldagliga och blott profana”. Antingen har vi vår medelpunkt i Gud eller också har vi det ej. Den religiösa bedömningen kommer således

¹ Bring 1931.

² Aulén 1933, s 40 f. Om Luthers normerande ställning för lundateologerna, se Bexell 1980, s 113.

³ Jonzon 1938, s 89 f.

⁴ Jonzon 1938, s 86 f, 89 f, 91 f, 93, 89.

⁵ Jonzon 1938, s 123.

⁶ Ljunggren 1935, s 42 f.

⁷ Ljunggren 1935, s 55.

för Luther i centrum, inte enbart den etiska, betonade Ljunggren.¹ Organet för människans gemenskap med Gud var enligt Luther samvetet. Samvetet måste alltså väckas inför frågan om Gud. Samvetet måste ”bringas till sin rätta funktion”. Det var enligt Ljunggren om detta Luthers rättfärdighetslära handlade.²

Utanför sin uppenbarelse var enligt Luther Gud en fördold Gud.³ Rätt tro var att med Luther ”hålla sig till den ännu icke fullt förstådde, osynlige Guden”.

Luther har lärt oss, betonade Ljunggren, att blott ”Kristus kan i sanning övertyga oss om en gudomlig kärlek, som på en gång bär allt och vårdar sig om varje enskild människovarelse”.⁴

Vidare har Luther enligt Ljunggren lärt oss att religionen är den personliga avgörelsens sak. Varje stund bär för Luther avgörelsekaraktär, något som förklarar den plats skuldtanken har i Luthers teologi. Enligt Ljunggren knyter det sig skuld ”till den förvända viljeriktning, som vi hos oss giva rum för”.⁵ Detta synsätt hos Luther har väckt anklag i nutiden, menar Ljunggren, liksom det irrationella och det paradoxala.⁶

Runestams förebilder var Luther, som han enligt egen utsago var förankrad i och Einar Billing, som han lärt sig av. Dessutom betydde Oxfordgrupprörelsen mycket för honom. Den ”uttalade vad som vävde sig i min egen själ”, vittnade Runestam.⁷ Men Luther måste läsas som den själavårdare han var, påpekade Runestam.⁸

I själavårdande intresse kan Luther därför än betona tron, än liksom bagatellisera den, nämligen försåvitt tron själv göres till villkor för Guds nåd. Det ena som det andra får tjäna att underlätta evangeliets väg till människohjärtat och alltså att skapa kristen subjektivitet.⁹

Två meningsyttringar om luthersk teologi och tro från två biskopar under trettioalet som stod långt ifrån varandra både teologiskt och personligt, understryker slutligen Luthers starka ställning. För **Brilioth**, Stadeners efterträdare på biskopsstolen i Växjö, stod det klart att den lutherska teologin och fromheten kommit djupast. Den hade borrar sig djupast in i kristendomens kärna.¹⁰ Den hade renare evangelium än andra och mer av Ordets helgd i förkunnelsen. Detta inte för att glänsa i förhållande till andra kyrkor utan för att vara ett berikande bidrag till helheten. (Brilioth mår om den lutherska gemenskapen och talar positivt om Lutherakademien i Sonderhausen.)¹¹

Stadener å sin sida dömer dem hårt som övergett Luther eller den lutherska tron. Dessa skall bort, förkunnar Stadener. Han förkastar vidare

broar byggda av åsiktstrafik, tankeutbyte och kulturblandning som åstadkoms genom ivrigt kongressande och resande.

Det finns de påstår Stadener

¹ Ljunggren 1935, s 40–44, 47, 49, 51–55, 61.

² Ljunggren 1935, s 52 f, 55.

³ Ljunggren 1935, s 40.

⁴ Ljunggren 1935, s 41 f.

⁵ Ljunggren 1935, s 53 f.

⁶ Ljunggren 1935, s 41 f.

⁷ Runestam 1938, s 8, 40, 42.

⁸ Bexell 1981, s 18–23.

⁹ Runestam 1938, s 71 f.

¹⁰ Brilioth 1938, s 93.

¹¹ Brilioth 1938, s 75 f.

som kommer att fortsätta med ett ordkram, i vilket inslag från alla väderstreck räknas som bevis på snille, men genom vilket ingen sökande människosjäl någonsin vare sig inhämtar trons grunder eller kommer till trons visshet.¹

Riktade biskoparna kritik var det mot den lutherska teologin som den utvecklades efter Luthers tid. Enligt **Auléns** karakteristik saknade den traditionella lutherska teologin centrum. Den höll visserligen fast vid den lutherska frälsningsläran. Dock tilläts denna aldrig bli ett allt behärskande centrum. Biblicism hindrade detta liksom rationellt skolastiska drag som tog sig uttryck i försök att ge för förnuftet godtagbara svar på frågan om det ondas uppkomst och därigenom försökte skapa en metafysisk bild av Guds och människornas värld som man kunde hantera.²

¹ Stadener 1933, s 34, 36, 38.

² Aulén 1933, s 40 f.

Om frälsningen talar biskoparna på traditionellt lutherskt sätt.

I frälsningsgärningen tar Kristus enligt **Jonzon** på sig min syndiga person och bär min synd, död och förbannelse. Tro på detta och älska din nästa, då bli du salig, lyder Jonzons uppmaning. I denna tro är Jonzon förenad med såväl den heliga Skrift som Luther. Trodde blott påven så, skulle Luther falla ner för hans fötter och erkänna honom som den främste av präster, citerar Jonzon Luther.

En något annan ingång men i grunden samma grundförståelse har **Eidem** när han talar om Jesu död och den kristnes död och dödande som förutsättningen för livet. Eidem förutsätter nämligen att den gamla grunden håller. Mot synd och otro gäller bättring och tro, hävdar han.

Stadener lyfter på ett osofistikerat sätt fram försoningen som kristendomens centrum. Försoningen är en lovsång till Kristi slutförda och gällande försoning kort och gott.

Ysander tror att människorna är mottagliga för detta försoningsbudskap. Icke få människor famlar efter den kristna trons svar på livets frågor, menar han. Där finns hos henne också ett undertryckt medvetande om skuld som det är kyrkans uppgift att befria från.

Runestam påstår att folket vill att kyrkan skall förmedla frälsning. Samtidigt vet Runestam att det svåraste steg en människa har att ta är att erkänna sin egen skam. Detta erkännande är dock frälsningens förutsättning. Ett annat hinder är enligt Runestam människans vilja att vara viss om det andliga livets sanning innan man tar trons steg. På den vägen kommer man enligt Runestam aldrig fram.

Brilioth betonar på lutherskt sätt syndaförkrosselsen som själva förutsättningen för förlåtelsen. Villkoret för vårt andliga liv är tron på Guds fullkomlighet och insikten om egen ofullkomlighet. Just i detta läge och inte i något annat ger sig nådens gärning till känna för den kristne. Denna Brilioths insikt i egen ovärdighet är på lutherskt sätt en ovärdighet coram Deo. Coram hominibus går Brilioth inte med krökt rygg. Vi skall till och med stämma in i Olaus Petris syndabekännelse med ”ett manligt behärskat tonfall”.

Till traditionell lutherdom hör också påverkan från pietismen. Denna påverkan observerar vi hos **Stadener** som skiljer mellan gudfruktiga, ogudfruktiga och falskt fromma. I sin beskrivning av dessa grupper passar han på att gissla dem som innerst inne inte bryr sig om de andliga frågorna, inte ger dessa någon tid, men också dem som faller i beundran för from prakt, fromt tal och form försakelse. Kyrkokritiken ligger i öppen dager.

Till klassisk kristendom hör tron på personlig gudomlig bestämelse. **Brilioth** bekänner sig tro på denna. Själv har han blivit överväldigad av en ofrånkomlig makt, som fattar utan att någonsin till fullo blivit fattad.

Betänklig är **Ysanders** tanke att de kristnas brist på böner för Il Duce hindrade Gud från att ingripa när Italien våldförde sig på Etiopien. På grund av vår försumlighet, tränga inställning och själviskhet förmådde inte Gud göra något.

Att Gud kan ta även själviskheten i sin tjänst är lutherskt allmängods. Runestam exemplifierar med arbetarrörelsens kamp för bättre villkor som han betecknar som bland annat själviskt betingad. Dock ligger därbakom också respekt för rättfärdighet och osjälvisk kärlek.

Den kärva högtidlighet och den förfärande och välsignade ensamheten inför Gud som **Brilioth** förordar är också förankrad i luthersk fromhet. Den tillhör väl också Brilioths personlighetstyp.

Aulén 1933, s 40 f, Jonzon 1938, s 69 f, 72 f., s 77, 125 f, 140 ff., Eidem 1932, s 43–48, 59–67, Stadener 1933, s 22–29, 67, 69, 71, 73, . Ysander 1937, s 53 ff, 69, 71. Runestam 1938, s 13, 116, 101 ff134 f, Brilioth 1938, s 4–7, 23 f, 115.)

11:3 ”Den rena linjens teologi”

Aulén driver som den lundateolog han var i sitt herdabrev något han kallar ”den rena linjens teologi”, av mig hellre kallad ”egenartsteologin”, detta därför att Aulén ständigt återkommer till talet om den kristna trons egenart. Denna teologi ställer han mot den ”traditionellt-skolastiska”, d v s gammal teologi liksom också mot den ”idealistisk-humaniserande”, d v s liberalteologin.

Aulén härleder denna ”egenartsteologi” till den exegetiska och religionshistoriska forskningen. Den kännetecknas bland annat av att den tillägnat sig fördjupad insikt i kristendomens egenart och därmed också i kristendomens grundmotiv. ”Egenartsteologin” skiljer enligt Aulén religion från metafysik. Tron skall vara tro och inte metafysik, hävdade Aulén. Och studiet av tron skall kunna hävda sig såväl religiöst som vetenskapligt. Aulén går så långt att han påstår att ”ju bättre denna teologi rent vetenskapligt löste sina problem desto mer tillfredsställande blev också resultaten religiöst”. Detta till skillnad från den traditionellt-skolastiska teologin och liberalteologin som enligt Aulén varken löser den ena eller den andra uppgiften tillfredsställande. Deras vetenskapliga brist var att de till skillnad från ”egenartsteologin” var apologetiska.¹

Egenartsteologin var enligt Aulén ingen nymodighet. Föreläsare för dem som koncentrerat sig på kristendomens grundmotiv och låtit grundmotivet styra teologin har tiderna igenom fått kämpa mot å ena sidan en moralistisk uppfattning å den andra mot en idealiserande. För Aulén blir Luther paradexemplet. Den nya lutherforskningen har visat att det som kännetecknade Luther var att han förstått det kristna gudsförhållandets egenart. Kristendomens grundmotiv var för honom levande och klart.²

Till denna kristendomens egenart hör att Gud blir ett allt behärskande centrum. Gud blir subjekt för allt gott verk. Denna teocentricitet föder enligt Aulén kristen realism. Man vågar tala om att människan är inkräkt i sin egen egocentricitet och man behöver inte dölja något av det onda i livet för att få livspusslet att gå ihop. Genom att blotta allt rycks människan desto lättare ur sin egen självupptagenhet för att ställas under Guds regemente enligt Aulén. Vi känner igen Luther i detta tänkande.³

Detta att Gud är utgångspunkten kommer igen i förståelsen av Kristus som, tvärt emot vad som är fallet i den liberala teologin, uppfattas utifrån sin Gudslighet inte utifrån sin mänsklighet. ”Det är Gud själv, Guds väsen, det är Guds kärlek” som har ”tagit gestalt i Kristus” skriver Aulén och han fortsätter, ”i Kristus möter Gud oss och handlar mer oss”. Detta handlande har sin spets och sitt allt behärskande centrum i att Gud genom Kristus i en konkret gärning försonade världen med sig själv. Försoningen skedde mot bakgrund av ”motsättningen mellan gudsviljan och fördärvets makter”.⁴ Gud är allt i Kristi försoningsgärning. Synen på Kristus och Kristi försoningsgärning blir sedan för Aulén åtminstone idealiter ett allt annat behärskande centrum. Den leder honom bland annat till frimodighet trots förhållandena i samhället, trots krisen för kristendomen, liksom trots det politiska läget i västvärlden. Genom Guds suveräna kärleksgärning, sammanfattad i Kristi försoning, har vi inget att frukta, vittnar Aulén.⁵

Ljunggren är inne på samma spår. Han talar om det positiva som skett att religionen börjat hävda sin självständiga rätt. Detta i förhållande till tidigare när teologerna ”uppbjöd alla sina krafter för att demonstrera kristendomens kulturella och sociala nytta under fördunklande av dess egentliga uppgift”.⁶

¹ Aulén 1933, s 46 f, 49 f.

² Aulén 1933, s 48 f.

³ Aulén 1933, s 52–55, s 56.

⁴ Aulén 1933, s 26.

⁵ Aulén 1933, s 4 ff, 9, 65–69.

⁶ Ljunggren 1935, s 24.

När det gäller teologins ställning har Aulén uppseendeväckande ting att förtälja. Den teologiska krisen är passerad och principiellt övervunnen påstår han, detta till skillnad mot den allmänna och kulturella krisen som består. Vad är det då som hänt? Det som skett är att teologer, han säger inte vilka men han vet sig själv inbegripen, har funnit lösningen genom sin koncentration på det egenartat kristna. Detta har lett till en religiöst fördjupad betraktelse.¹

Auléns teologi blir en teologi med vittgående konsekvenser. Den styr honom i hans syn på ekumeniken. Denna bör koncentrera sig på det religiöst centrala. Aulén talar om att gemenskapen kristna kyrkor emellan måste bygga på att man gått fördjupningens väg.² Även kyrkans organisation påverkas. Stor frihet anbefalles blott organisationen underordnas kristendomens grundmotiv. Tidigare stridsfrågor elimineras. Detta gäller bland annat frågan om kristendomen skall vara väckelsekristendom eller uppfostringskristendom. Den frågan blir meningslös när man förstått kristendomens grundmotiv, menar Aulén.³

Andræs kristendomsuppfattning som den framställs i hans herdabrev var besläktad med Auléns. Båda vänder sig mot den liberala teologin. Utgångspunkten var för bägge Guds handlande, inte människors. Tron blir med denna utgångspunkt något specifikt. Den ”kan aldrig helt begripas som ett historiskt faktum bland andra”. Och Kristus kan aldrig förstås på förnuftsgrunder eftersom han är den ende.⁴

Andræ skyggar inte för under och mysterium. Guds uppenbarelse går över allt förnuft. Det betyder att den liberala teologins förnuftsmässighet fått vika. Likaså har individualismen enligt Andræ undanträngts till förmån för insikten i samfundets och gemenskapens betydelse liksom av en fördjupad förståelse av vad kyrkan är.

Andræ hävdade att teologin numera ”står i Kierkegaards och dialektikernas tecken.”

Idealismens odödlighetstro hade fått sig en avgörande knäck i samtiden, vilket drev på tvivel och sekularisering. Även Andræ var skeptisk till denna odödlighetstro. För Andræ blir i stället gudsingripandets stora paradox det som Andræ förlitar sig till. Jesu uppståndelse såg han som ”en skapande handling av Gud, en parallell till världsskapelsens urunder”. Uppståndelsen förbinds alltså i Andræs kristendomskonception med tron på Gud, på Guds skapande allmakt. Tron på det eviga livet hade därigenom som han såg det blivit en alltigenom religiös fråga. Därmed anknöt teologin enligt Andræ till den första församlingens tro.⁵

Med den överblick Andræ som religionshistoriker ägde betecknar han religionen som den mest demokratiska av alla företeelser.

Lärdom är för den varken villkor eller företräde, och den kan visa hela sin storhet likaväl i ringa förhållanden som på höjderna. Men den är också i en mening den mest aristokratiska av alla andliga makter. Där är det icke massan som betyder något, utan fåtalet...uppenbar för ett litet antal utvalda.

Detta synsätt på religion var specifikt för Andræ. Inget annat herdabrev uttrycker något liknande. När han däremot hävdade att det inte var på grund av

våra förtjänster, vår begåvning och utrustning som Gud givit oss kallelsen och uppdraget. Det är idel barmhärtighet.

är han inte speciell utan talar precis som de övriga biskoparna.⁶

¹ Aulén 1933, s 13.

² Aulén 1933, s 93 f.

³ Aulén 1933, s 89.

⁴ Andræ 1937, s 125 ff.

⁵ Andræ 1937, s 140 f, 143 f, 148.

⁶ Andræ 1937, s 64, 8.

Även **Ysander** anknöt till den teologi som växte fram som reaktion mot den liberala teologin. Han reagerar mot försöken att begripa Gud mening och tolka dem. Detta begripande kan ”ske fromt och känslösamt, men lika grusamt beskäftigt ändå. Det kan ske intellektuellt ytligt, så att det onda förlägges utanför Guds maktsfär”.¹

Ysander kan också han liksom Aulén tala om den kristna egenarten. Han gör det i samband med att han påstår att teologin inte förnekar uppenbarelsen, något som ger den möjlighet till en särskild insats ”i vetenskapens komparation och uppbyggande” och som dessutom onödiggör inrättandet av en menighetsfakultet.²

Korset var centrum även för Ysander och ”evangeliets djupaste försoningsfrukt är förlåtelseordet”.³

Ysander talar om nya friska impulser på bibelteologins område⁴ och han omnämner ”lutherdiskussionen”. Däremot klagar han på den systematiska teologin som inte lyckats skapa konsensus kring ”kristologin” och ”försoningen”. Inte heller kring gudsbegreppet finns någon konsensus enligt Ysander.⁵

11:4 Anknytningen till liberalteologin och avståndstagandet

Harnack och med honom liberalteologin hade sagt ja till sekelskiftets humanistiska ideal och historiesyn. Liberalteologin hade inte bara accepterat utan också tagit till sitt hjärta den dåtida vetenskapens världsbild. Den levde i och drog nytta av samtidens teknikutveckling liksom av de förbättrade kommunikationer som bjöds o s v.

Också de svenska biskoparna hade på flera områden tagit till sig sitt samhälles tänkesätt, världsbild och vetenskapsuppfattning. Inte bara sekelskiftets liberalteologer utan även trettioalets svenska biskopar hade vant sig vid och accepterat att läsa bibeln historiekritiskt. Och de hade utan att tveka övergivit de bibliska skrifternas kronologi och världsbild för det som samtidens forskning hade att bjuda i det gamlas ställe.

För att komma till rätta med bibeln och kunna nytolka den efter sina syften hade liberalteologin försett Skriften med en huvudsynpunkt, evangeliet eller evangeliet om Guds rike. Utifrån detta centrum styrde de sedan sin bibelförståelse. I sak gjorde biskoparna något besläktat. Också biskoparna lutade sig mot en huvudsynpunkt i sin kristendomsförståelse. De hänvisade därvidlag naturligtvis inte till Harnack eller någon annan av liberalteologerna, i stället till Luther och till dennes betoning av just försoningsgärningen i Kristus.

Att Aulén försökte låta det framstå som att denna av Luther inspirerade teologi samtidigt var fullödig vetenskap, får man inte låta sig förvillas av. De kristendomens grundmotiv som Aulén talar om faller inte av sig själv ut ur det bibliska materialet, utan ur en ”trosinterpretation”. I samtiden hade bland annat Ivar Harrie uppmärksammat detta.⁶

Genom att avgränsa budskapet till evangelium tolkat efter de samtida idealens mall kunde liberalteologin göra bibelns budskap uppbyggligt. Det dög, menade de, att läggas till grund för fortsatt kristen kultursyntes i ett samhälle som annars höll på att sekulariseras. Biskoparna i sin tur försökte även de, men utifrån en huvudsynpunkt av annat slag, utlägga budskapet så att det möjliggjorde kristendomens fortbestånd och implicit att den kristna kulturdominansen överlevde i det svenska samhället.

Liberalteologin som Harnack och Linderholm förstod den utgick från den enskildes gudsmöte. Detta möte med evangelium förutsattes förnya människan. Ser man närmare på denna förnyelse var det en förnyelse utifrån tidens ideal. För biskoparna syftade det gudsmöte

¹ Ysander 1937, s 109.

² Ysander 1937, s 31, 155 f.

³ Ysander 1937, s 90 f.

⁴ Ysander 1937, s 158.

⁵ Ysander 1937, s 157 ff.

⁶ Harrie 1938, s 134–139.

de pekade på inte till förnyelse efter tidens smak. Dock såg de för sina ögon av Gud upprättade människor som var genomlysta av humanitet, medkänsla och demokratiskt sinnelag. Varför skulle de annars så entydigt och skarpt ha fördömt de totalitära tendenserna i tiden?

Slutsatsen blir att biskoparna, trots att de så häftigt reagerade mot liberalteologin, ändå levde i andligt släktskap med denna. Nog ville även biskoparna med Sveriges religiösa reformförbunds målformulering ”bevara en etisk–religiös livsåskådning och ett av denna bestämt folk och kulturliv”. Felet låg, som biskoparna såg det, i tillägget ”utan dogmatisk bundenhet”.¹

Både liberalteologin och biskoparna måste förstas som försvarare av den kristna tron i ett europeiskt samhälle som hastigt höll på att sekulariseras. Deras försök var olikartade men ändå i grunden besläktade. Att biskoparna förnekar släktskapet förändrar inte saken.

Harnacks liberala teologi sprängde i sin kristendomsbetraktelse på en punkt definitivt de inomvärldsliga ramarna. Han och de liberala teologerna trodde på den enskilda själens möte med Gud. I övrigt var de skeptiska till det som förmenades bryta naturens lagar. Jesu gudom förnekade de. Det som utmärkte Jesus var istället hans unika närhet till Gud. Bibelns under trodde man över huvud taget inte på.

Med biskoparna var det annorlunda. Jesu gudom var en central föreställning för dem. Jesus sågs inte enbart som ”gudskännare”, han var mer än annat ”gudsuppenbarare”. Som ”gudsuppenbarare” kom han med bud från Gud till människorna.²

Även för liberalteologin var Gud, åtminstone i Harnacks tappning, subjekt och människan objekt och tron uppfattades följdriktigt inte som krav utan som gåva. Med Jesus som ”gudsuppenbarare” efter biskoparnas modell blev denna linje om möjligt ännu tydligare. Auléns uppfattning var klockrent teocentrisk. Det var Gud som i Kristus försonade världen med sig själv, påminde han. Det var Gud själv som hade tagit gestalt i Kristus.

Bohlin gick en något annan väg i sin trosspekulation. Han lät först uppståndelsen föra över i Kristi enhet med Gud. Utifrån denna sin position i Gud förmedlar Kristus sedan via Anden sin välsignelse till människorna.³

Biskoparna lämnade till skillnad från liberalteologin rum för undret och det övervärldsliga i sin kristendomssyn. Dock släpper de för den skull inte undret fritt. Alla underverk i bibeln sätter de inte automatiskt tilltro till. De har trots allt en historisk bibelsyn. Men under som står i Luthers tolkningsnyckels, Bohlins trostolkningens respektive ”egenartsteologins” sammanhang tror de på.

Biskoparna tog inte avstånd från liberalteologins medmänskliga, barmhärtige och förlåtande Gud. Men de betonade Guds helighet och storhet tydligare än Harnack. Därmed blir också avståndet till människan tydligare, något som ger rum för det som Aulén kallar kristen realism. Man talar öppnare än liberalteologin och djupare om människans brustenhet och ger i slutändan förlåtelsen en vidgad plats.

Slutligen hade biskoparna tagit avstånd från den individualism som kännetecknade liberalteologin. Man gav rum för kollektivet, liksom för kyrkan och kyrkans gemenskap. Men mera därom nedan.

¹ Sveriges religiösa reformförbund tillkom på initiativ av Emanuel Linderholm, den liberala teologins mest kände företrädare i Sverige. Thidevall 2000, s 173.

² Detta enligt Brilioth (1942), s 29 f.

³ Hur Brilioth går på en liknande väg när han medvetet överordnar ”själva Kristushistorien över de historiska dokumenten” och därmed skapar sig frihet i sin bibelsyn. Själva gudstjänsten sågs av honom som ett konkret uttryck för Kristi fortsatta verk i historien. Hallencreutz 2002, s 69.

12 När tron på själens odödlighet vacklade

12:1 Idealismens bankrutt

En av idealismens grundpelare var tron på själen som bärare av eviga idéer och det ensamt väsentliga, eviga och oförstörbara i vårt väsen. Denna tro befastes i vårt land under den första hälften av 1800-talet i och med romantikens genombrott. För romantikerna var tron på själens odödlighet en huvudlära.

Idealismen levde sedan vidare under den andra hälften av 1800-talet, framför allt i den filosofiska traditionen i Uppsala. Från och med 1880-talet och framåt utsattes emellertid idealismen för allt häftigare kritik. Från början av 1900-talet betraktas den som besegrad. Med idealismens fall försvagades inte enbart i vetenskapliga kretsar utan på bred front föreställningen om själens odödlighet.

Om detta vittnade **Andræ** som hävdade att tron på själens odödlighet under trettioåret för många, kanske för de flesta, mistat sin giltighet. Därmed vacklade också, påpekade Andræ, en av kristendomens grundpelare, tron på det eviga livet. Detta faktum såg Andræ som orsaken till att hans tid var fattigare än någonsin på äkta trosvisshet. Det andliga hade förvandlats från existentiell verklighet till normer och värden.¹

Till detta kan fogas att efter första världskriget en teologisk omsvängning skedde såväl i Sverige som på den europeiska kontinenten. Kristendomen förstås på ett nytt sätt. Detta dock inte enbart på grund av idealismens försvagning utan också därför att man ansåg att den liberala kristendomstolkningen gjort bankrutt. Den liberala, kulturöppna, till människans ideal anpassade kristendomsförståelsen hade inför krigets vedervärdigheter visat sig vara en kraftlös chimär utan inverkan på verkligheten.

Det nya som kom var en antiidealistisk teologi. Evigt liv motiveras inte längre av människans odödliga själ utan av ett gudomligt ingripande, tron inte längre av förnuft eller känsla utan av ett Guds handlande. Framträdande teologer skyggade inte som tidigare för under, underkände i fortsättningen inte, som den liberala teologin tidigare gjort, brott mot naturlagarna. Det människan inte kunde, förmådde Gud.

Extremt långt i denna riktning gick den under tjugutalet framväxande dialektiska teologin med Barth och Gogarten i spetsen. Traditionell fromhet underkändes. Dess gud var en avgud, en avspegling av hur människor ville att Gud skulle vara. På samma grund var man skeptisk mot fromhet, kristendom, kyrka, kultur liksom mot historiens vittnesbörd. De dialektiska teologerna deklarerade att det inte fanns något i historien som uppenbarade Gud. Allt inomvärldsligt, allt som kunde erfaras och kännas, allt immanent, ställde de under Guds dom.

Vad de dialektiska teologerna däremot sökte var Gud den transcendente. Mellan den transcendente Guden och människan rådde en absolut kvalitetsskillnad. Förbindelseleden mellan Gud och människa saknas helt i den dialektiska teologins kristendomstolkning. Så helt att människan omöjligen kan ha några begrepp om Gud och Guds evighet.

Frälsningen låter de dialektiska teologerna bero av paradoxen att Gud i Jesus blev människa. När Jesus dog på korset blev hans död också en betingelse för livet, Guds nej till Jesus i hans korsdöd var förutsättningen för hans ja i uppståndelsen. Detta ja innebar en motsägelsefull och för förståndet ogripbar vändning. Det betydde slutet på all historia, slutet på fromhet, kultur och gudstro. Det var slutet på immanensen och början på transcendensen, slutet på det inomvärldsliga och början på det eviga.

Detta under låter de dialektiska teologerna vara något även för den troende obegripligt. Hon märker inte av sin egen rättfärdiggörelse och är som rättfärdiggjord inte förändrad. Rättfärdiggörelsen ses uteslutande som ett Guds rättfärdighetsförklarande

¹ Andræ 1937, s 140 ff, 144–150.

I bland annat STK 1925 tar i olika artiklar både Bohlin och Aulén upp den dialektiska teologin till behandling. Både Bohlin och Aulén hade i tidens anda dragning till den dialektiska teologins teocentriska och objektiverande kristendomstolkning. Däremot vände de sig med skärpa mot denna teologis abstrakt – metafysiska gudsbild och mot den absoluta gräns denna teologi drar mellan Gud och människa liksom mellan tid och evighet. Deus majestatis var för dem också deus caritatis. Rättfärdiggörelsen ser de visserligen som en forensisk akt men den påverkar också människornas leverne. Transcendensen kan inte ställas mot immanensen som de dialektiska teologerna gjorde. Immanenstanken såg båda, med Auléns sätt att uttrycka sig, som oupplösligt förbunden med kristustron och andetron. Bohlins och Auléns hållning visar sig vara allmän bland biskoparna, vilket den fortsatta framställningen kommer att visa.¹

Cullberg betecknar teologin i sin samtid som extremt antiidealismisk. Teologin söker inte kontinuitet utan diskontinuitet. De ledande teologerna Barth, Brunner och Nygren strävar efter, och det är enligt Cullberg vällovligt, att befria det kristna tänkandet från den idealistiska dogmen om ”människoguden”. För att kunna göra det har de menat sig böra eliminera varje tanke på anknytning hos människan för gudslivet.²

Cullberg var påverkad av denna nya teologi. Det visar hans tolkning av det eviga livet. Han avvisar odödlighetstanken och förlitar sig på att den Gud som lät Kristus uppstå och som i Kristus skapar det nya livet hos människan

efter döden på ett fullkomligt sätt skall fullfölja denna nyskapande verksamhet genom att helt göra människan delaktig av detta sin kärleks liv.

Hos mig själv, skriver Cullberg,

finnes ingenting, som förtjänar överleva döden; min själ är i sig själv lika förgänglig som kroppen. Men det evighetsliv, som Gud redan här kan skapa i mitt hjärta, innesluter löftet om en ny, personlig tillvaro, som icke vet av död och förgängelse...³

Dock vänder **Cullberg** sig mot den extrema antiidealism som i reaktion mot idealisternas upphöjande av människan till Gud istället gör henne till ett djur.⁴ Bryggan mellan de båda uppfattningarna finner han i människans samvete. Som samvetsvarelse kan människan till skillnad från djuren utkrävas ansvar. På detta faktum måste teologin idag bygga upp en ny slags idealism, hävdade Cullberg.⁵

Runestam var även han påverkad av det nya men samtidigt kritisk. Teologin har dragit sig tillbaka till positioner ”där den blivit isolerad från folk, skolade i modernt tänkande”. Teologin har blivit ”skrämd och finner det rådligast att kämpa under gamla fanor”. Det gamla (liberalteologin) har kastats över ända som uppkommet ur ett missförstånd och särskilt i lekmanavärlden har teologi och kyrka dragits till ortodoxi. Runestam beklagar detta som han kallar teologins återgång.⁶

¹ Bohlin 1925, 1 s 156–176. Bohlin 1925 2 s 219–232. Aulén 1925 s 380–395.

² Cullberg 2 1940, s 29, 31 f, 35.

³ Cullberg 2 1940 s 104 f.

⁴ Cullberg 1 1940, s 35.

⁵ Cullberg 1 1940, s 36.

⁶ Runestam 1938, s 119 ff, 123. Göran Bexell har visat att det är skillnad mellan Auléns respektive Nygrens avvisande hållning till idealismen och Runestams liksom Bohlins. De sistnämnda är mera öppna för människans egna andliga förmåga. Bexell 1980, s 105–109.

12:2 Helt kunde biskoparna inte undvara idealismens tro på människans inneboende andlighet

Det finns alltså bland biskoparna frågetecken. Helt vill de inte försvära sig till den nya antiidealismiska teologin. Idealismen har förtjänster som kyrkan svårigen helt kan undvara. Om detta vittnar Brilioth, Cullberg, Jonzon och Runestam.

Brilioth känner behov av att lindra motsättningen mellan den antiidealismiska teologins betoning på Guds initiativ och den idealismiska ideologins tro på människans egna inneboende eviga idéer via sin odödliga själ. Han talar om en praktisk idealism som kyrkan i sin dagliga gärning kan räkna som sin värdefullaste bundsförvant.

Cullberg inser att en antiidealismisk teologi, som i sin kamp mot ”människoguden” eliminerar varje människans anknytningspunkt till Gud, gör ett misstag. Det finns en anknytningspunkt och den finner han som vi ovan noterat i människans samvete. Samvetet bör enligt Cullberg vara en ofrånkomlig gemensam förutsättning för såväl en idealismisk människotolkning och den kristna teologin.¹

Jonzon förordar att kyrkan samarbetar över trosgränserna med människor som företräder tidens idealism och humanism och som på den grunden hävdar frihet på samvetets, tankens och ordets grund.²

Runestam tänker sig att människan i sig själv äger en viss naturlig inre mottaglighet för evangeliet. Följande citat illustrerar detta. ”När man är viss om att företräda sanningen, så tvivlar man icke på att det skall väcka gensvar i människornas själar”.³

12:3 Omvändelse, personlig trostillägnelse

Till frågan om idealism – antiidealism hör frågan om människans, respektive Guds plats när frälsning skall vinnas. I förlängningen måste också relationen mellan det subjektiva (det från människan utgående) och det objektiva (det från Gud utgående) i frälsningstilläggnelsen räknas dit. Detta i sin tur för oss in på väckelsens och frikyrkorörelsens plats för biskoparna.

I Sverige kulminerade frikyrkorörelsen under trettio-talet. Denna rörelse lade huvudvikten vid omvändelse och personlig tro, d v s vid det subjektiva i tron, men nu huvudsakligen i betydelsen människans personliga tillägnelse.

De biskopar som yttrade sig i frågan om kristendomens objektiva, respektive subjektiva sida har alla förstått det nödvändiga i religiös subjektivitet i betydelsen personlig tillägnelse. Flera av dem var också påverkade av väckelsekristendom och betonade därför omvändelsens betydelse. Men de vet också att betona kristendomens objektiva grund i en som teologerna kallar det obruten gudsgärning.

I fortsättningen en genomgång av vad Ysander, Andræ, Jonzon, Bohlin och Runestam har att säga i frågan omvändelse, personligt trostillägnelse.

Ysander betonar vikten av omvändelse.

Varje kyrklig strävan, som döljer eller förbiser omvändelsen, är ytlig och fruktlös. Varje försök att betrakta omvändelsen som något subjektivt är en falsk och grund inställning. Den är själv Andens verk och i högsta måtto objektiv.⁴

Andræ vet att omvändelsen ofta har livsavgörande betydelse. Han hänvisar till en komminister i hans egen släkt. Dennes omvändelse leder Andræ till följande generaliserande kommentar:

¹ Brilioth 1938, s 57–60, Cullberg 1940, s 35 f.

² Jonzon 1938, s 170 f.

³ Runestam 1938, s 32. Bexell 1981, s 27 f.

⁴ Ysander 1937, s 141.

...den som fått en sådan personlig erfarenhet av det liv, som väckelse tiden på många håll tände i vår kyrka, har sin inställning en gång för alla klar.¹

Skarpsynt redovisar han från en väckelse 1874 där en rad präster blivit gripna av väckelsevågen. Dessa präster var med om att skapa nya andliga strukturer utanför kyrkans domvärjo. Det gjorde det utifrån regeln att "liv skapar alltid ny form". Samtidigt "förde de vapen mot eget läger". När den första entusiasmen var över fick de i "senare år inför händelsernas logik tillfälle att i grund revidera sin ståndpunkt".²

Speciellt bekant är Andræ med den rörelse han mött i sin ungdom, nordöstringarna. Om dem säger han: "Ingen religiös riktning jag känner har mera troget följt Rosenius' intentioner än nordöstringarna. Det säger en del om vad deras rörelse historiskt betyder".³

Andræ var den förste att erkänna att väckelsen verkade förvandlande "på ett håglöst och onyktert släkte och kanska efterblivet släkte." Väckelsen kännetecknades av trångsynt sektanda, menar Andræ, men den har "förvandlats till vidsynt tänkande och djärv handling".⁴

Jonzons far var omvändelsekristen. Jonzon själv vittnar om ett ögonblick av oförlömlig andlig förnyelse. Och han vittnar om vad "grupprörelsen" betytt för honom. Hans inställning till Gud och människa, priggivandet av jaget och viljan till gemenskap blev levandegjorda.

(Gäller fadern). En kristendom utan omvändelse var för honom ingen kristendom... (Gäller Bengt Jonzon) Det var en regnig gråvådersdag. Men i dessa minuter blev det, som om solsken och fågelsång strömmat in i själen, såsom han aldrig förr förnummit det... Den konkreta inställningen till synden, till människorna, till Gud, priggivandet av jaget och redobogenheten till gemenskap äro något äktkristligt, som tack vare inflytelser från grupprörelsen blivit välsignat levande.⁵

Till "Grupprörelsen" stod Jonzon i personlig tacksamhetsskuld

...de urkristna motiv som i densamma blivit levande verklighet för många äro verklighet också i mitt eget liv.⁶

Jonzon karakteriserar tron som hjärteliv.

Kristendom är hjärteliv. Och hjärtelivets verkligheter kunna aldrig adekvat bringas på formler eller uttömmas av dem.⁷

Jonzon eggjar på de egnas tro

Huru kommer det sig, att vårt hjärta ofta lider av en famlande otrygghet både inför centrala ting i vår tro, såsom frågan om Guds ord och Skriften, och inför läget i vår kyrka och i tiden?

Jonzon svarar med Luther. Det beror på klenro, otro. Det gäller alltså att på allvar ta itu med sin salighetssak. I kampen ger Gud sedan segern fritt och för intet.⁸

Bohlin kvalificerar den subjektiva erfarenhet som han anser ingå i alla former av legitim tro. Han gör det genom att redovisa betingelserna för andlig mottaglighet. Bohlin skriver:

¹ Andræ 1937, s 27.

² Andræ 1937, s 29.

³ Andræ 1937, s 50.

⁴ Andræ 1937, s 30.

⁵ Jonzon 1938, s 14 f, 31 ff.

⁶ Jonzon 1938, s 162.

⁷ Jonzon 1938, s 192 f.

⁸ Jonzon 1938, s 176.

Denna mottaglighet träder i funktion i samband med en dubbel tendens i själslivet: människoväsendets åtrå att spränga allt betingat, relativt, ändligt – det finns något bortom bergen – samt det obetingade erkännandet att vårt handlande skall stå i harmoni med insikten om det rätta. Då kontakten slutas mellan de båda laddade polerna, Andens – uppenbarelsens – positiva och människoväsendets negativa pol, springer det personliga religiösa livets gnista fram.¹

Den subjektiva erfarenheter var för Bohlin inte enbart en nödvändig ingrediens i tron utan även i utformningen av trosläran. Även teologin var för Bohlin subjektivt betingad. I korthet resonerar han på följande sätt.

Tron ser Bohlin som något personligt. Den är en ”genom Kristus gestaltad reell personlig gemenskap mellan människan och Gud”. Troslärans utsagor i sin tur beskriver Bohlin som ”reflexionsutsagor över tron utifrån den kristna erfarenhetens egen ståndpunkt”.

Till den troendes erfarenhet hör även teologens reflexion. Även teologens utformning av trosläran ser nämligen Bohlin som subjektivt betingad.

Den historiskt kritiska analysen måste utmynna i ett syntetiskt förfarande, vilket även innesluter ett moment av religiös värdering. När det gäller att övergå från kritisk analys till den syntes, varigenom innebörden av det sant eller äkta kristna skall fastställas, måste teologens personliga religiösa erfarenhet komma med såsom metodologiskt hjälpmedel... trosläran bygger på en teoretisk-religiös funktion... Det ateoretiska momentet betingas av saken själv. Det yttersta föremålets egenart – tron själv – kräver en motsvarande egenartad metod.²

12:4 Objektivt och subjektivt

Ysander, Jonzon och Runestam för med varandra besläktade resonemang när de berör förhållandet mellan objektivt och subjektivt i kristendomen. För **Ysander** fanns det något i tron som var oundgängligt subjektivt. ”Det oundgängligt subjektiva... människans svar på Guds bjudning, hennes ja till Herrens sökande och kallande”.³ Å andra sidan vilar inte tron i människans svar utan i Guds ord och löfte.

Det är i själva verket ”en sällsam kastning och oscillering mellan – eller om man så vill, förening av – det objektiva och det subjektiva, på den evangeliskes trosväg,” menar Ysander.⁴ Faror hotar på båda sidor. Subjektivismens fara var för honom tvåfaldig. Den ”subjektivistisk” anlagde fromme hänger sig åt upplevelsetrygghet och självfrälsningsförsök. Dessutom lägger ”upplevelsefromheten större vikt vid trons kännetecken än vid tron själv”. Ytterst åtrår den att få njuta Gud. Själv skulle Ysander i andlig torrtid ”under andens oro, ovisshet och vånda dock ha händerna knäppta om Guds ord och löfte”, för att övervintra.⁵

Falsk objektivitet blir för Ysander en objektivitet som dispenserar från den egna aktiviteten i klarhetssökandet. Den ”falskt” objektive behöver inte själv ta itu med frälsningsfrågan. Han eller hon tror på och med kyrkan.⁶

Jonzon skiljer mellan två arter av fromma. Å ena sidan finns de som förlitar sig på den oförtjänta nåden, där allt annat blir medel för detta enda. Å den andra de som förlitar sig på sakramentens och ordets bruk i andakt, bön, innerlighet, disciplin och andlig övning. Dessa bruk förmedlar i sig gudsgemenskap, detta utan att Guds förlåtande kärlek bildar den allt avgörande medelpunkten och riktpunkten.⁷

¹ Bohlin 1935, s 99 f.

² Bohlin 1935, s 31 ff.

³ Ysander 1937, s 144.

⁴ Ysander 1937, s 131.

⁵ Ysander 1937, s 121 f, 128.

⁶ Ysander 1937, s 135–139, 143.

⁷ Jonzon 1938, s 153.

Jonzon modifierar sig sedan genom att påstå att skiljelinjen egentligen inte går mellan kyrkor utan inom kyrkorna.¹

Brilioth visste att korset och försoningen var kristendomens levande medelpunkt.² Det kommer fram vid många tillfällen, bland annat i en gillande karakterisering av den teologi som bedrevs i Lund. I Lund låg tonvikten vid det objektiva i kristendomen, vid att fixera det för kristendomen väsentliga. Guds gärning i Kristus blev det grundläggande och man satte en gränslinje mellan denna gudsgärning och en åskådning som satte de eviga idéerna över den bibliska uppenbarelsen. Korset var med andra ord det huvudsakliga i Lund och man vände sig mot tron på människans självfrälsning i sin antiidealistiska teologi. Detta till skillnad från hur det var i Uppsala där intresset var inriktat på den mänskliga tillägnelsen. Brilioth ställer dock inte Lunds betoning på det objektiva mot Uppsalas accent på det subjektiva. I synen på Skriften, försoningsläran, kyrkotanken, på det reformatoriska arvet liksom på lutherstudiet var det ingen skillnad mellan de båda lärosätena. Dessutom känner Brilioth behov av att även ge idealismen en plats i sin kristendomstolkning. Han talar om ”den praktiska idealism, som kyrkan i sin dagliga gärning på många punkter måste räkna som sin värdefullaste bundsförvant”.³

Brilioth markerar sin anslutning till lutherrenässansen inom svensk teologisk forskning. Denna har enligt biskoparnas praktiskt taget samfälliga vittnesmål skjutit på den teologiska utvecklingen i landet och verkat förenande.⁴

Runestam låter problematiken mellan gammalt och nytt i svensk teologi sammanfattas i problematiken objektivt och subjektivt. Betoningen på det objektiva var enligt Runestam den samtida kyrkliga teologins lösen medan den subjektiva betoningen tillhörde väckelse och frikyrka. Under trettioalet hade den tidigare dominerande teologiska subjektivismen tvingats retirera och lämna plats för en allt mera betonad teologisk objektivism.

Subjektivismens förutsättningar redovisar han i följande huvudpunkter:

Den tidigare subjektivismen hade sina betingelser... den schleiermacherska teologin...den historisk-kritiska forskningens framfart, som gjorde Ordets objektiva grundvalar osäkra...tvång till religiös upplevelse... liberal-idealisk människoupfattning...optimistisk tro på människans självförverkligande.

”Med denna optimism är det nu grundligt slut”, betonar Runestam ”och upplevelsen visade sig icke stå ut med den bevisbörda den fick sig pålagd. I stället blev subjektet, för sitt eget livs skull och för att överhuvud kunna uppleva kristet, i allt starkare behov att få vältra av sig ansvaret på en objektiv makt”.

Subjektivismens svaghet var enligt Runestams mening självupptagenheten. Dessutom populariserade och rationaliserade subjektivismens företrädare trosinnehållet.⁵ Teologer med subjektivistiska förtecken hade han inte mycket till övers för. Åtminstone inte när deras subjektivism ledde dem att i så grad koncentrera sig på det subjektiva tros- och fromhetslivet att de ”ur subjektets religiösa erfarenhet vill avläsa det objektiva trosinnehållet”.⁶

Dagens betoning på det objektiva gällde inte enbart teologin utan i lika mån även den nyaste livsåskådningen och mentaliteten överhuvud, ansåg Runestam. Han exemplifierar med

¹ Jonzon 1938, s 153 f.

² Brilioth 1938, s 142.

³ Brilioth 1938, s 57–60.

⁴ Brilioth 1938, s 91.

⁵ Runestam 1938, s 48, 53.

⁶ Runestam 1938, s 35.

den samtida betoningen på det överindividuella, det kollektiva, det objektivt auktoritativa. Individualismen har, menar Runestam, spelat ut sin roll.¹

Runestam var klar över att ”objektivismen kommer som protest och reaktion mot en föregående subjektivism”.² Vad kyrkan beträffar ser han den nya betoningen som ett kristecken. I stället för den ”förlorade kristna tron” lutar man sig mot ”en religiös–sedlig auktoritet”.³

Runestam kritiserar vad han kallar en dogmatisk objektivism. Därmed avsåg han kyrkliga riktningar som betonar det objektiva, det institutionella och det sakramentalistiska i kristendomen. Det för denna objektivism kännetecknande var

att läran får vikt och vitsord framför Ordet eller att man förväxlar Ordet med läran... en förblivande kyrka eller kyrkoanstalt, som genom själva sin mäktiga objektivitet och sina handlingar ... står för det kristna i människovärlden... (och han tillägger): Med denna sammanfaller väsentligen den sakramentalistiska, för vilken sakramentet ensamt är skickat att stå såsom det centrala i kyrkans gudstjänstliv...Frälsningen stannar i det objektiva, (den är) principiellt konservativ. (Den finner) ändringar onödiga...Den känner intet riktig behov att tala tidens språk och att genom någon sorts anpassning göra evangeliet lättare tillgängligt.

Runestam påstår också att denna form av objektivism ”kännetecknar läget i nutida teologi”.⁴

Vad Runestam däremot uppskattade var Luthers objektivt giltiga andliga fundament, Ordet. I Luthers teologi var allt ”samlat kring Ordet, alltså kring det i denna mening objektiva i kristendomen”.⁵ Luther betonade det objektiva därför att det stod i subjektivitetens tjänst. Även för Runestam stod det klart att objektiviteten skulle betonas för subjektivitetens skull.⁶ Ordet var även hans utgångspunkt. Genom detta Ord driver Gud ut det onda och börjar ta herraväldet i människans hjärta. Där så sker är Guds rike förhanden. Men Guds ingripanden uppfordrar till svar. Guds rike nöjer sig inte med att leva ovan människornas huvuden, Guds rike driver till avgörelse.

Däriigenom blir objektivt sammanflätat med det subjektiva, något som omvittnas på varje blad av evangelierna.⁷

Själv definierade Runestam det i sann mening objektiva i kristendomen, respektive det i sann mening subjektiva, på följande sätt.

Det objektiva i kristendomen vad Gud är och gör... vidare de verk och institutioner, i vilka Guds vilja och avsikter med oss ha skaffat sig organ och verktyg: kyrka, ämbete, nådemedel, sakrament... (Det subjektiva i kristendomen åter) är vad människan är och gör... är människans svar, i tro, hjärta, sinnelag, ord och handling.⁸

Utifrån detta blir såväl tidens antisubjektivism som antiobjektivism misstänkt. Antisubjektivismen uppstår där icke Ordet utan kyrkan, läran, sakramenten får utgöra kristendomens objektiva urdatum.⁹

12:5 Odödlighetens försvinnande försvårande

Vi har i det här kapitlet fått inblick i hur biskoparna orienterade sig när den gamla, i samhället allmänt omfattade, idealistiska grundvalen för tillvaron från och med slutet av

¹ Runestam 1938, s 46.

² Runestam 1938, s 54.

³ Runestam 1938, s 47.

⁴ Runestam 1938, s 49–53.

⁵ Runestam 1938, s 42.

⁶ Runestam 1938, s 55, 68.

⁷ Runestam 1938, s 56, 58, 64, 62.

⁸ Runestam 1938, s 43 f.

⁹ Runestam 1938, s 70.

1800-talet krackelerade bland de intellektuellt ledande. Kort uttryckt trodde den intellektuella eliten inte längre på en odödlig själ och människans via själen naturgivna kontakt med det gudomliga. Till detta hade biskoparna att ta ställning. Samtidigt var de utmanade av väckelsekristendomens betoning på omvändelsen. Väckelsen betonade den subjektivt betingade omvändelsen som en nödvändig förutsättning för ett kristet liv.

Det visar sig att biskoparna i gemen direkt eller indirekt har tagit till sig och låtit sig påverkas av utmaningarna från båda dessa håll. Tron förankrade de inte i människans odödlighet och hennes odödliga själ utan i ett gudomligt ingripande. På detta gudomliga ingripande lät de hela salighetssaken bero. Biskoparna stod alltså i en kristen tradition där man med kultureliten låtit tron på själens odödlighet fara. Samtidigt insåg flera av dem att det inte rakt av gick att avfärda alla former av idealism. Det dög inte att helt bortförklara människans inre, medfödda känsla för det gudomliga. Brilioth insåg att alltför mycket vardagsfromhet hängde på denna känsla. Det fanns dessutom skäl som talade för att människan ägde en subjektivt betingad mottaglighet för det gudomliga.

Utmaningen från väckelsen med sitt krav på omvändelse bemötte biskoparna på ett uppskattande om än distanserat sätt. Flera av dem kom från väckelsemiljöer och förstod väl väckelsens inneboende kraft, vilket också påverkade deras ställningstaganden. Omvändelse, tolkad som personlig tillägnelse av tron, sade de odelat ja till. Den personliga tillägnelsen var en förutsättning för trons fortbestånd i ett samhälle där kristen tro inte längre var självklar. Samtidigt var man mån om att betona trons objektiva grundvalar i Ordet och sakramenten. För Runestam stod det klart att, i anslutning till Luther, slå fast att objektiviteten behövde betonas för subjektivitetens skull. Jag förmodar att övriga biskopar såg det hela på liknande sätt.

Bohlins syn på subjektivitetens plats i trons liv är värt att observera. Denne menade att den personliga erfarenhet skulle räknas in som en sanningsfaktor i den teologiska forskningen. Mig förefaller det rimligt att tänka sig att han öppet uttalade det som var den reella förutsättningen för alla här berörda biskopar. Detta oberoende av om deras teologiska försök hade vetenskapliga anspråk eller ej.

Den religiösa kursändring som redovisats i detta kapitel var en allmän tendens i tiden. Frågan är vad denna förändrade inriktning mot en alltmera teocentriska teologi betydde i relation till folk i allmänhet, till kulturliv och till en socialdemokrati på frammarsch. Andræs tal om att kristendomens grundpelare vacklade när tron på själens odödlighet havererade, har naturligtvis fog för sig. Detta kunde inte en teocentrisk teologi som förutsatte avgörelse och ”trossprång” förhindra. Inte heller närmade man sig med sin nya teologi den socialdemokrati som vi lärt känna genom makarna Myrdal och Per Albin Hansson. Socialdemokratins frågeställningar låg, som vi sett, väsentligen på ett annat plan än biskoparnas.

I själva verket var förlusten av tron på en odödlig själ i ovan anförd betydelse ett av grundskotten mot kyrkans möjligheter att även i fortsättningen vara bärare av samhällets grundläggande värderingar. Skälet är bland annat att den tidigare dominerande odödlighetstron var något som människorna ägde automatiskt. Nu fick vägen till tro istället ta omvägen över ett trosavgörande som långtifrån var självklart. Detta trosavgörande hade dessutom att konkurrera med de tusentals andra avgöranden i tros- och värderingsfrågor som en ny tid tvingade fram. Det hela blev inte lättare av att kyrkan, inklusive trettioårsbiskoparna, låtit sig identifieras med samlevnadsformer och livsmönster som inte enbart makarna Myrdal ansåg vara förlegade.

Det låg därför nära till hands att människor i allmänhet även på grund av den förlorade odödlighetstron i ökad grad började relativisera kristendomens betydelse som grundval för samhället. Alternativt att de sköt undan kristen tro som enbart en privat angelägenhet.

13 Biskoparna och sanningen

13:1 Kristendomen ryggas inte för sanningens krav

Kristendomen ryggas inte för sanningens krav. Tvärtom, ty Jesus står på sanningens sida. Dessutom är det inte möjligt att komma till sanningen om de väsentliga livsrealiteterna utan att vara personligen sann. Det är en teologernas uppgift att vända på människornas synsätt. De tror nämligen att hjärtats röst, som drar dem till tron, står i motsats till sanningens.¹ Allt detta enligt Runestam.

Detta låter enkelt och klart, men skenet bedrar. Man behöver bara göra klart för sig att begreppet sanning är mångtydigt för att märka detta. Utifrån Runestams yttrande aktualiseras å ena sidan att sanning kan betyda sanning i formell mening, sanning utifrån mätbara kriterier, å den andra att begreppet sanning också kan betyda riktigt och i enlighet med livets innersta avsikt. I Runestams ord väger det över åt den sistnämnda betydelsen, men man anar att Runestam när han ställer hjärtats röst mot sanningens, inte utesluter uppenbar, verifierbar sanning. Runestam är med andra ord oklar.

Med biskoparna i gemen var det så att de i sin kristna tro menade sig ha funnit det för livet bärande, sanningen om livet, kort uttryckt med deras eget språk, evangeliet. Detta evangelium hade ärende både till person och till samhälle. Nu var detta evangelium hotat och det från flera håll. Ett av hoten kom från dem som menade att kristen tro svor mot verifierbar, uppenbar sanning. Ett annat från dem som inte tog bibelns övernaturliga ursprung för givet. Bibeln var en religionsurkund som andra och som sådan skulle den studeras med historisk kritisk metod. Först när så skedde kunde sanningen i bibeln provas.

Får man tro herdabrevens utsagor i frågan ansåg biskoparna att man varken hade problem med den verifierbara uppenbara sanningen eller med historiekritiken. Den verifierbara uppenbara sanningen var åtminstone inte Ysander rädd för, han sade ja till allt ärligt sanningssökande. Och Brilioth förutsatte som självklart den teologiska forskningens intellektuella sanningskrav. Det gjorde också Jonzon som uttryckligen bejakade forskningens frihet.

För att närmare förstå vad dessa bejakanden står för behöver vi få klarhet i varför biskoparna yttrade sig som de gjorde. Vad Ysander beträffar hade han hävdatt att trons postulat inte får fly områden som kultur och forskning genomarbetat. Postulaten hör inte hemma på de fortfarande vita fläckarna utan på verklighetens hela fält. Trons fäste är nämligen inte okunnighet. Det är mot den bakgrunden han hävdar att den kristna tron med glädje och frimodighet hälsar allt ärligt sanningssökande.² När det gäller Brilioth ansåg han att kyrklig förnyelse behövde relateras till den fria teologiska forskningen. Den behövde den vakna teologiska forskningen med dess intellektuella sanningskrav som ett korrektiv.³ Jonzon var rakt på sak. Kristendomen måste få granskas av en fri forskning. Den får inte isoleras från tidens forskning och tänkande. Misstag och villovägar får inte vara anledning att sätta munkavle på forskningen. Sånt rättas till sig med tiden, menade han. Denna Jonzons meningsyttring var till allt annat också en trosutsaga. Jonzon var övertygad om att Gud var verklighetens Gud, varför Gud också tålde verkligheten. Fri forskning blev därför en förpliktelse och ett krav som låg i tron.⁴

Nu är det inte bara att säga ja och amen till denna argumentation. Detta främst beroende på att sanningsfrågan inte är entydig. Med den principiella ateistens trånga sanningsuppfattning

¹ Runestam 1938, s 121 f, 132. I ett föredrag 1953 anklagar Runestam "Lundateologin" för att åsidosätta sanningsfrågan. Bexell 1980, s 105.

² Ysander 1937, s 67.

³ Brilioth 1938, s 112.

⁴ Jonzon 1938, s 62 f, 132.

är sanning lika med av mänskligt förnuft verifierbar sanning. Biskoparna däremot har per definition ett vidare sanningsbegrepp. Med tron på Gud sprängs nämligen detta sanningsbegrepp för ett vidare. Inte enbart det av människor verifierbara kan vara sant. Det finns sanning också utanför det verifierbara, förutsatte de. Hur denna sanning skall kunna undersökas av en förutsättningslös forskning, har de ovan anförda biskoparna inte svarat på, inte heller hur denna vidare sanning skall relateras till verifierbara fakta och uppenbara sammanhang.

Vad man däremot, utifrån de ovan citerade biskoparnas uttalanden att döma, kan slå fast är att de tre biskoparna hade respekt för uppenbar sanning och att de kände sig förpliktade också till denna form av sanning. De påstod sig dessutom inte vara rädda för tidens intellektuella utmaningar utan var beredda att ta sig an dem med frimodighet.

13:2 Den historiska sanningen

Så närmare om de sanningar som kan utforskas historiskt eller åtminstone bedömas med hjälp av historisk metod. Ett av den liberala teologins kännemärken var att man tagit till sig bibelkritiken. Bibeln skulle som andra skrifter studeras historiskt kritiskt. Detta ansåg inte bara liberalteologin utan även biskoparna. Aulén var visserligen kritisk till den historiska kritikens resultat, men metoden som sådan ställde han sig bakom. Han ansåg den t o m självklar. Bohlin gick så långt att han hävdade att historiekritiken var en förutsättning för trons överlevnad.

Att den historiska kritiken trots riktiga intentioner ändå i praktiken lett fel berodde, menade Aulén, på företrädarnas grundsyn. Dessa stod i den liberala teologins sammanhang med dess humaniserande och idealiserande syn på uppenbarelsen. De var därför blinda för de eskatologiska och dualistiska motivens vikt, något som i sin tur ledde till att den gudomliga kärlek, som är ett grundmotiv i bibeln i deras ögon förfläckades. Vidare hade liberalteologernas grundsyn falskeligen lett dem till att skilja evangeliernas Jesusbild från Paulus.¹ Liberalteologerna själva hade naturligtvis en diametralt motsatt uppfattning. Utifrån deras perspektiv ledde deras inställning till sannare syn på bibeln, dessutom till en genuin och äkta fromhet.²

Bohlin vittnar om den religiösa nytta han hade av sin vetenskaplighet. Den historisk religiösa syn han tillägnade sig i Uppsala hade inneburit ett jordskred i hans själ, något som i slutändan lett till en genomtänkt livsbetraktelse. En sådan anser han på sikt nödvändig för trons överlevnad. En genomreflekterad tro på historisk religiös grund var trons själva förutsättning för såväl honom som andra tänkande människor. De historiska frågorna måste därför tas på allvar inte minst av prästen.

Endast till ett sådant pris kan han nämligen vinna förutsättningar att förstå församlingens religiösa liv och svårigheter i dess helhet och att på ett fruktbart sätt möta även de reflekterandes, de frågandes, kritikernas och kyrkofiendernas andliga behov.

Bohlin går så långt att han visserligen inte portförbjuder den oreflekterade naiva fromheten, men den får inte tillåtas bli till polemisk dogmatism. Dess falska utgångspunkt vore till skada för tron i sann mening.³

Till detta kan följande läggas. En historisk läsning av bibeln kan naturligtvis inte blottlägga obevisbar sanning, som sanningen om Gud, Jesu uppståndelse och dylikt. Sanningar av sådan

¹ Aulén 1933, s 35 f.

² Man måste som en kommentar till Auléns kritik av den historisk kritiska forskningen fråga sig om inte Aulén själv på motsvarande sätt kunde kritiseras. Den vikt Aulén lade vid kristendomens grundmotiv i sin forskning stod till allt annat också i apologetikens och rättfärdigandets sammanhang. Genom sin metod kunde han renodla kristendomen i av honom önskad riktning.

³ Bohlin 1935, s 12, 26, 29, 43, 47.

art måste överlåtas åt tron och föras till det jag här kallar personliga sanningar. Däremot kan en historisk läsning avslöja åtskilligt som inte av sig självt kan utläsas ur de bibliska texterna. Dock behöver man ha klart för sig att en historisk läsning sällan är värderingsfri. Forskarens övergripande värderingar och bedömningar verkar, vilket man avser det eller inte, som styrmedel på tolkningen. Däri hade Aulén otvivelaktigt alldeles rätt. Cullberg får här tjäna som exempel på sanningen i detta. Detta när han graderar betydelsen av de bibliska utsagorna om jungfrufödsel, uppståndelse och himmelfärd. Jungfrufödseln skjuter Cullberg åt sidan som inte central. Det gör han även med himmelfärden. Det är saken som är viktig, hävdar Cullberg, d v s inkarnationen liksom att Jesus genom himmelfärden blev den upphöjde och därför alltjämt verksam. Uppståndelsen anser Cullberg väl betygad, dock inte som fysiologi.¹ Sorteringen är otvivelaktigt gjord utifrån Cullbergs personliga ställningstaganden till kristen tro.

Kan då några mera generella slutsatser dras av att sanningskravet bejakades av biskoparna på sätt som de gjorde, samt att de följdriktigt ställde sig bakom ett historiskt studium av Skriften? Naturligtvis att biskoparna därigenom kunde förväntas äga en mera ”verklighetsnära” förståelse av de bibliska texterna. Men dessutom att de därigenom stod i ett sammanhang som var öppet för ytterligare nytolkning. Den historiskt kritiska metoden, tillämpad på bibeln, ledde nämligen ofta till att texter omvärderades, gavs nya sammanhang samt nytolkades. Ta dessutom de nya infallsvinklar som skapas när ny kunskap tillförs, nya historiska sammanhang upptäcks eller nya värderingar och övergripande ”sanningar” aktualiseras. Med litet fantasi kan man föreställa sig att variationsmöjligheterna när det gäller tolkning av bibeln är många. Fler åtminstone än vid en dogmatisk, ohistorisk läsning av bibeln där förståelsen blir låst av i förväg angivna förutsättningar.

13:3 Det personliga sanningskravet

Så till det personliga sanningskravet, d v s enkelt uttryckt att det skall kännas sant och riktigt det man står för liksom att det man tror på skall man tro på med gott samvete. Bakom detta sanningskrav förutsätter jag att samtliga biskopar ställer sig. I herdabreven gör Andræ, Runestam, Bohlin och Ysander det uttryckligen.

Andræ talar om nödvändigheten av tron som upplevd personlig sanning men han vänder sig också till förnekelsens förespråkare och kräver det samma av deras förnekelse. Och här är egentligen Andræns poäng. Han gisslar dem som förnekar därför att andra gör det, framför allt de frigjorda intelligenserna och hela kulturens överklass.² Detta samtidigt som han betygar ”rationalismen” sin respekt. Rationalismen har enligt Andræ avigsidor, men för också något gott med sig. Dess förtjänst är ”friheten, upptäckarandan, som söker sanningen ända till dödsrikets portar och icke tvekar inför någon gräns”.³

Runestam har en annan ingång. Han menar att man inte får glömma människors sanningsmedvetande utan ha respekt för detta när man hjälper dem in på den kristna vägen.⁴

Ysander talar om att om kristna går samvetstvågen kommer flera som nu är främmande för tron att ansluta sig.⁵

Bohlin var personligt berörd av sanningsfrågan. Det egna samvetet måste vara med när vi tar ställning för eller arbetar med kristen tro, hävdar han. Man kan inte vara advokater mot insedd eller varsnad sanning. Den är vår bundsförvant. Den vissheten kan tron inte vara utan, anser Bohlin. Samtidigt förpliktat detta samvetets instämmande till att tron tas på allvar.

¹ Cullberg 2 1940 s 101 ff.

² Andræ 1937, s 116.

³ Andræ 1937, s 119.

⁴ Runestam 1938, s 125.

⁵ Ysander 1937, s 59.

Bohlin drog t o m öppet in det egna samvetets avgöranden i den vetenskapliga teologi han bedrev.¹

För Andrä har det personliga samvetskravet också konsekvenser för prästens relation till sin kyrka. Kyrkan måste tillämpa största möjliga lärofrihet. Prästerna måste få lufta sina invändningar mot tron och tron måste också få svara på sina grunder. Striden mellan tro och tanke har kämpat så länge tron funnits i världen. Så måste också få fortsätta.² Sanningskravet gäller för Andrä även trosundervisningen för barn. Det är ingen mening att försöka hålla barnen kvar i en ljuvt osann religiös sagovärld, hävdar Andrä.³

13:4 Sanningen fogas till mening och sammanhang

Biskoparna bejakade att bibeln utforskades kritiskt och de trodde med gott samvete. Så kan man sammanfatta hållningen hos de biskopar som i detta kapitel kommit till tals. Vidare har vi fått demonstrerat för oss att man kan laborera med olika sanningsbegrepp, ett trångt som begränsar sanningen till verifierbar sanning och ett vidare som har med livets mening att göra. Biskoparna påstod sig underordnade den verifierbara sanningen samtidigt som de dessutom bekände sig till detta vidare sanningsbegrepp.

Vi har dessutom observerat att det föreligger en principiell skillnad mellan personlig sanning å ena sidan, historisk och verifierbar sanning å den andra. Historisk sanning behöver dessutom inte vara identisk med verifierbar sanning.

Helt åtskilda är dock de olika sanningarna icke. Framför allt färgar den personliga sanningen och de till denna hörande övergripande värderingarna, av sig på framför allt historisk sanning. Detta resulterar i att den kristna trons studium, som huvudsakligen är ett historiskt studium, får en mer eller mindre personlig och subjektiv prägel. Redan genomgången i tidigare kapitel av trettioålsbiskoparnas bibel- och trostolkningar gjorde detta uppenbart.

Det subjektiva draget i teologisk reflexion över bibel- och livsfrågor har vi alltså fått bekräftat i detta och tidigare kapitel. Dessutom att kristen tro kan begrundas ur olika synvinklar beroende på utgångspunkt. Detta har inom parentes den teologiska reflexionen gemensamt med humanistisk forskning av de mest skilda slag.

Den flexibilitet som råder i sanningsfrågan kom biskoparna väl till pass. Flexibiliteten gav dem möjlighet att förena sin trosinterpretation med anspråk på att stå på den uppenbara sanningens sida och att dessutom framstå som vetenskapliga.

Slutligen har vi observerat hur påfallande samstämmiga biskoparna var i den här belysta sanningsfrågan. De som yttrar sig bekänner sig i likartade ordalag vara underställda sanningen. Förklaringen lär vara att teologerna i Sverige, och dit räknades biskoparna, utvecklat en gemensam grundhållning i sitt försvar för kristen tron och den kristna trons ”sanning”.

Sanningsfrågan är alltså mer komplicerad än man i förstone tänker sig det. Utifrån biskoparnas behandling av den kommer tyngdpunkten mer att ligga på mening, sammanhang och att leva autentiskt och med gott samvete, än på sanning i formell mening. Detta betyder som vi sett inte att biskoparna tvekade att tillämpa historisk kritisk metod eller att de inte kände sig förpliktade till uppenbar sanning.

Det är värt att observera att de myrdalska sanningarna var besläktade med biskoparnas. Bakom makarnas förmenta vetenskaplighet fanns där som det starkaste incitamentet övertygelsen att de utformade sin familjepolitik och sitt samhällstänkande utifrån en ny samhällsformations behov. För dem gav framtiden det slutgiltiga svaret på om de hade tänkt

¹ Bohlin 1935, s 26, 28.

² Andrä 1937, s 114, 116, 122, 127.

³ Andrä 1937, s 28.

rätt eller ej. På motsvarande sätt förankrade biskoparna sin hållning i tron att verkligheten skulle visa om de stod på sanningens sida eller inte. Flera av dem var som vi sett övertygade om att ett framtida samhälle utan Gud skulle bli kaotiskt.

Varken biskoparna eller makarna Myrdal lär ha insett att deras respektive sanningar trots allt var besläktade. Därtill hade de för olika utgångspunkter.

14 För att bibel och dogm skall bli brukbara

14:1 Inledning

Bibeln och dogmen har varit den kristna kyrkans följeslagare under den kristna kyrkans hela historia. Inom kyrkorna har fortlöpande ett arbete pågått som syftat till att för varje tid göra såväl bibel som dogm aktuella, bibeln genom nytolkning, dogmen genom nytolkning och kanske framför allt genom nybildning. Den dogmatiska nytolkningen och nybildningen har inte enbart skett i formella beslut utan kanske framför allt i predikan liksom i en oskriven traditionsbildning där bibliska och kyrkliga föreställningar smälter samman med samt påverkar och påverkas av aktuellt tänkande

Om tolkningsarbetet med bibel och dogm upphör och förkunnelsen allt mer förlorat kontakt med bibelordet och traditionell dogmbildning blir allt eftersom såväl bibeln som dogmerna skjutna åt sidan. Det blir andra krafter, ofta aktuella föreställningar utan inre samband med den bibliska och kyrkliga föreställningsvärlden, som övertar bibelns och dogmens roll som normgivare. Exempen från kyrkohistorien på detta är många.

I föregående kapitel behandlade vi biskoparnas tolkningsnycklar och fann dem trots alla olikheter dock besläktade med liberalteologins. Nu går vi vidare på detta spår och undersöker hur biskoparna i sina herdabrev förhöll sig till bibel, förkunnelse och dogm. Hur betedde de sig i sina försök att göra dessa storheter brukbara inåt mot församlingen och utåt mot samhället. Uppgiften var inte lätt. På grund av sekulariseringen hade såväl bibel som dogm till synes ohjälpligt hamnat vid sidan om.

14:2 Skriften är Guds ord och skall samtidigt bli det

Skriften sågs av biskoparna som trons själva grundval. **Jonzon** uttrycker detta genom att påstå att kyrkan står och faller med troheten mot Skriften. **Bohlin** å sin sida hävdar att Guds ord är den evangeliska trons osvikliga Herre.¹

Frågan är bara vad detta konkret står för. Det visar sig att biskoparna genomgående på ett eller annat sätt villkorar när de försöker få fram vad som för mottagarna var ett fungerande Guds ord.

Andræ kommer in på ämnet bibeln som Guds ord i och med att han diskuterar översättningsfrågor. Hans angelägenhet var att värna om bibeln som helig text. Att se att bibeln är helig text försvåras i den nya översättningen, hävdade Andræ. Det var den språkliga klangen det var fel på.²

Att detta dock inte var allt han hade att säga om bibeln märker man när han behandlar ämnet predikan. Om predikan säger han:

Uppgiften består i att klart framställa den tanke och mening, som rymmes i texten, och att göra den levande i den enskildes nu

För att det skall kunna ske förutsätts att vi måste

¹ Jonzon 1938, s 54 f, 59. Bohlin 1935, s 75.

² Andræ 1937, s 85.

studera, tänka, forska, för att predikan måtte bli vad den skall vara: en utläggning av Guds ord... När detta skett och... verkligheten, innehållet, blir vår egen besittning, komma de rätta orden osökt och av sig själva.

Predikanten måste inbegripa sig själv i sin förkunnelse. ”Varje ärlig predikan måste bli en domedag med mig själv.” Samtidigt instämmer han med Emil Brunner när denne hävdar:

Vi har svårt att göra oss en föreställning om hur främmande genomsnittsmänniskorna i vår tid blivit för bibeln.¹

För Andræ gällde det att tränga in i det faktiska gudsordet för att finna ut aktualiseringarna. Han skriver inget om ett av Anden upplyst förstånd som villkor för förståelsen.

När **Brilioth** i sitt herdabrev tog upp bibeln betonar han att bibeln dels var mänsklig och relativ, dels att den ägde ett övernaturligt innehåll. Gör man inte denna åtskillnad utan tror på bibelns verbalinspiration profanerar man det gudomliga i bibeln, hävdade Brilioth.

Samtidigt förutsätter han en inre enhet i bibeln. Bibeln talar om

den Gud, som handlar i rättfärdighet och kärlek med sina barn, och vars handlande ger en mening och ett mål åt mänsklighetens historia.

I detta ligger en Ordets suveränitet som är räddningen undan upprivande teologiska tvister och diskussioner om kultens och kyrkordningens detaljer.

Brilioth betonade att bibelns levande medelpunkt var den levande Gudens son. En icke alltför djärv slutsats blir att denna trons utgångspunkt i Kristus styrt Brilioths tolkning av Ordets suveränitet, d v s vad som var Guds ord i egentlig mening. Hallencreutz bekräftar i sin biografi över Brilioth denna förmodan. Han påstår om Brilioth att denne upphöjde Kristushistorien över de historiska dokumenten och på så sätt skapade sig ett relativt oberoende till dessa.²

Denna Ordets suveränitet hade sin fortsättning och fick sitt förverkligande i förkunnelsen. Detta dock inte automatiskt. Brilioth var å ena sidan kritisk mot tidens vidgade ordflöde som gjorde att orden förlorade sin valör, å den andra hade han en närmast mytisk tro på Guds ords genomslagskraft.

Den syndaflod av ord, som med användning av alla teknikens hjälpmedel skvalar över jorden, har sänkt själva ordets valör... kristna förkunnelsen om den är äkta förmår genomtränga bullret ... uppbygga Guds kyrka.³

Brilioth definierar förkunnarens uppgift på följande sätt.

Icke höga och vackra människotankar skall förkunnaren framställa till beskådande, utan Guds gärning till vår frälsning i Kristus Jesus.

Spänningen mellan ”Guds fullkomliga gärning” och ”människans ofullkomliga fattande” gör att predikan blir en svår konst som tvingar till tankens möda

...det underliga sambandet mellan Guds fullkomliga gärning och människans ofullkomliga fattande, mellan det absoluta i trons föremål och det relativa i dess uttryck. Det är denna ständiga spänning, som gör, att han (förkunnaren) aldrig kan befrias från tankens möda.

¹ Andræ 1937 s, 77, 79 f, 82, 87 f.

² Brilioth 1938, s 63–67. Hallencreutz 2002, s 69.

³ Brilioth 1938, s 122.

Rimligen måste den tankemödan härledas till försöken att komma Guds fullkomlighet så nära som möjligt och därigenom beröra människorna.¹

Speciellt för Brilioth var att han genomgående satte in predikan i gudstjänstens sammanhang. Därigenom lyfter han upp gudstjänstens betydelse i Guds frälsningsverk. Samtidigt parallellställer han Ordet och sakramenteten.

”Det hör till den lutherska kyrkans sanna katolicitet, skriver **Brilioth** att hon återställt och bevarat predikan som en väsentlig del av gudstjänsten”. Predikan ”ett stycke av Guds eget handlande genom en fattig syndig människa” som har fått till uppgift att vara budbärare om frälsningen. ”Predikan skall innehålla verklig textutläggning, söka ta sikte på de problem som faktiskt oroa samtidens människor, ge näring åt det inre livet”.

Liturgien har sin uppgift och sitt berättigande allenast som den yttre form, i vilken nådens medel, ordet och sakramenten, framträda och verka. Det är som en infattning för dessa två kostbara ädelstenar, som vi ha att betrakta och värdesätta den... Det hör till den lutherska kyrkans sanna katolicitet, att hon återställt och bevarat predikan som en väsentlig del av gudstjänsten... (Lutherska kyrkan) har vaktat sig för misstaget att lösa predikan ur liturgiens ram. Hon har därigenom kanske större möjligheter än andra grenar av den allmänliga kyrkan att hävda den äkt kristna predikans karaktär som det av en människa, med hänsyn till tidens krav framburna evangeliet, och tillika som en form för församlingens gemensamma andakt... Guds ord... predikan... ett stycke av Guds eget handlande genom en fattig, syndig människa, som han fått döma och upprätta, och så göra till budbärare om sin frälsning... (Guds ord) om än torftigt, dömer och upprättar ett nådehungrande hjärta... För den klassiska predikotypens renässans i vår kyrka har biskop Stadeners förkunnelse varit en faktor av största betydelse. Varje predikan skulle föra predikanten själv djupare i andelivets värld... (Predikan) skall innehålla något av verklig textutläggning,... söka ta sikte på de problem som faktiskt oroa samtidens människor,... ge näring åt det inre livet. (Bra om man tog vara på) möjligheten att predika över de epistolära texterna... (öppnar) för textutläggning.²

Brilioth förutsatte å ena sidan studium och samtidsanalys för att finna ut bibelns tilltal, å den andra ett närmande till en övernaturlig verklighet som inte självklart kunde uppfattas av det mänskliga sinnet.

Ljunggren såg predikan som det ”ojämförligt förnämsta medlet när det gäller att nå fram till människorna med det himmelska budskapet”. Ljunggren hade en optimistisk syn på predikans möjligheter. Han hänvisar till radioprogrammen där ingenting kan tävla med de religiösa föredragen och gudstjänsterna.³

Cullberg såg prästen som förvaltare av ett uppdrag. Till detta uppdrag hörde att förkunna evangelium. Evangeliets innehåll var i sin tur Guds gärning i Kristus.⁴

Jonzon sökte i sin bibeltolkning efter det som var Guds ord i Guds ord. Han trodde sig nämligen veta att Gud inte är ordet men att Gud är i sitt ord. Han talade om bibeln i dess brokiga och ojämna rikedom liksom om att ordet, ofta det djupaste och klaraste gudsordet, är inbäddat och sammanvuxet med antropomorfismer och religionshistoriska relikter. Man måste äga en kompass för att andligen hitta rätt, en slagruta. Den slagrutan är för honom naturligtvis Kristus. Förutsättningen för att hitta rätt var vidare den troendes övertygelse att ordet är speciellt riktat till honom eller henne.

Samtidigt kan Jonzon tala om att ”det finns ett djupt frälsningshistoriskt sammanhang och en inre enhet i Skriften”.

Jonzon påpekade att Ordet aldrig talade utan Anden, och Anden aldrig utan ordet.⁵ Av denna anledning blev det för den som tog emot Guds ord också nödvändigt att äga lyhördhet för anden.

¹ Brilioth 1938, s 61 f.

² Brilioth 1938, s 120 f, 123 f, 126, 128 f.

³ Ljunggren 1935, s 68.

⁴ Cullberg 2 1940 s 61, 68, 69.

⁵ Jonzon 1938, s 113.

Även Jonzon visar att tron på Skriftens bokstavsinspiration är en omöjlig hållning. Det duger heller inte att i sin bibelförståelse fly till kyrkans auktoritet.¹

Förkunnelsen såg **Aulén** som det centrala i prästgärningen, en förkunnelse som var grundad på bibelns själva grundmotiv, försoningen.²

Aulén var samtidigt mån om bibelns enhet. Han vill inte höra talas om liberalteologernas två evangelier, ett om Jesus och ett om Kristus. Denna syn på ett äkta evangelium inneslutet i ett av dogmer utbroderat evangelium, där Jesus omvandlats till den gudomlige Kristus menar han sig ha punkterat. Detta genom att påstå att det bara finns en dogm, dogmen om Guds kärlek i Kristus. Allt annat är inneslutet i detta enda.³ Av detta kan vi sluta oss till att dogmen om Guds kärlek i Kristus är Auléns tolkningsnyckel i hans läsning av Skriften som Guds ord.

Stadener säger inget i sitt herdabrev om det problematiska i att tolka bibeln, desto mer om dess tillämpning i förkunnelsen. Stadeners tro på det predikade ordet var i det närmaste obegränsad. Predikan hade för Stadener sakramental karaktär i ”dess egenskap av ett budskap från ovan, framburet på Guds befallning och på Guds vägnar”.⁴

Stadener förbinder det predikade ordet med Andens medverkan. ”Den helige Ande är den ande som verkar genom Guds ord”, slår Stadener fast och han kan t o m försäkra att ”den helige Ande” inte viker ”från kristenheten när denna predikar och driver ordet”.⁵

När han närmare skall reda ut vad det var i det predikade ordet som verkligen var Guds ord, talar han däremot inte om andens medverkan. Han säger att Guds ord är det ord som Gud själv talar och när han närmare skall bestämma detta påstår han att ”det bärande religiösa motivet, den andliga medelpunkten i det sagda” är Guds ord.⁶

Till riktmärkena för en rätt predikan hör anknytningen till reformationstiden. En rätt predikan skall utifrån behandla och beröra lärostycken

om bättringen, gudsfruktan, tron på Kristus, trons rättfärdighet, samvetets tröst och hugsvalelse genom tron, trons övning, om bönen – hurudan den bör vara och att man må vara viss därpå att den är verksam och varder hörd – om korset, om överhetens och samt alla världsliga ordningars anseende och värde, om åtskillnaden mellan Kristi rike eller det andliga riket och världsliga saker och handlingar, om äktenskapet, barns uppfostran och upptuktelse, om kyskhets och om kärlekens alla plikter. Apol VIII⁷

Angående tidsanknytningen har Stadener en hel del att säga. Predikan skall vara konkret och slående för att ge effekt. Stadener bedömer stämningen i tiden som

realistisk, den har därjämte sinne för det gigantiska, den älskar aktivitet, och den har ett starkt behov av auktoritet.

Detta leder till att också predikan skall vara realistisk, d v s ej ta upp ”periferiska frågor och finesser”. Tydliga besked skall ges ”om själens allra nödvändigaste”. Predikan skall vara gigantisk, d v s ”inte hjärtnupen och villrådig”. Gud skall tillbedjas ”i enkla och kraftiga ordalag”. Svävande utsagor är ett oting. Predikan skall skall föra till något och lämna behållning.⁸

Reformationstiden får tjäna som förebild för den ideala tidsanknytningen. Tiden före reformationen var inte att tänka på. Då rådde ett oerhört förfall, enligt Stadener.

¹ Jonzon 1938, s 61, 63 ff, 109 ff.

² Aulén 1933, s 60–69, 76.

³ Aulén 1933, s 31.

⁴ Stadener 1933, s 77, 88.

⁵ Stadener 1933, s 30 ff.

⁶ Stadener 1933, s 73, 75 f.

⁷ Stadener 1933, s 81.

⁸ Stadener 1933, s 80, 15, 82–85.

Reformationens predikan kombinerade Guds ord med psykologi. Reformatorerna

uppsökte samtidens själ och avlyssnade dess andliga behov. Sedan visste de hur de skulle predika.¹

Viktigast är dock kyrkobesöken, där förmågan att lyssna och minnas definieras som målet för kyrkobesöket. Höra och minnas betyder därvid ”förmågan att höra Guds ord d v s förmågan att verkligen höra Guds röst i ordet samt att minnas det predikade ordet”.²

Även för **Ysander** går det en rak linje från Guds ord till predikan. Ysander anser att ”predikan är så betydelsefull, att dess vikt icke kan överskattas, därom måste vi likväl vara ense”. När han närmare skall beskriva varför och vad i en predikan som är så viktigt blir han både storslagen i sitt fromma anslag och vag.

Vi skall predika Guds ord... Detta förutsätter en själavårdande realism som bakgrund... det är att predika Guds ords sanning – både om Gud och om själen ... Predikanten måste döma så, att samveten känna, att det är till himmelen domen vill driva... Jag måste in under mödan, att Ordet varje gång skall ge mitt hjärta en predikan.³

Ysander påminner också om att predikan skall handla om sakramenten. ”Låt oss icke förtrötta att predika om sakramenten”, manar han.⁴

Bohlin talar om Guds ord som en handling i budskapets form. Dess verkan är att bygga upp ett rike i lyssnarens inre. Detta kan ske när budskapet tas emot i tro. Guds ord kan man alltså gripa endast i tro.⁵

Bohlin har som utgångspunkt för sin bibeltolkning Kristus och då Kristus som Guds son. Detta sonskap har han upptäckt dels genom egen bibelläsning, dels genom att ta till sig dogmernas formuleringar och Luthers vittnesmål. Inte minst har han funnit gudssonen genom egen andlig upplevelse.

Bohlin har dessutom mer att säga om Kristus. Han kan också förstå Kristus underifrån utifrån hans lydnad. Kristus ställde sig restlöst till Guds förfogande för rikets upprättande. Detta gjorde han utifrån att han ägde Guds ande utan mått.

Bohlin talade stundom med Luther om Kristus som Guds inre ord. Som sådan blir Kristi ande ”ett med avgrundsdjupet i Guds natur”. Följdriktigt kan Bohlin tala om Kristus som ”alltigenom en Guds handling”.⁶ Detta hör samman med att Bohlin lät Kristi gudom fullkomnas i och med uppståndelsen.

Runestam behöver Guds ord som utgångspunkt för sin etik. Han finner vad han söker i Bergspredikans saligprisningar. Saligprisningarna blir alltså för etiken Guds ord i egentlig mening.⁷

När Runestam skall definiera vad som är Guds ord förbinder han Ordet med tron.

Det som icke fattas medelst tro, är icke Guds Ord. Ordet och tron göra varandra. Liksom det är Ordet som väcker tron, så bekräftar tron själv Ordets sanning och dess rätt att vara auktoritet. Det är som hos Paulus: Ordets sanning betygas av var människas samvete.⁸

¹ Stadener 1933, s 80.

² Stadener 1933, s 120.

³ Ysander 1937, 84, 89 f, 106.

⁴ Ysander 1937, s 92.

⁵ Bohlin 1935, s 75 ff.

⁶ Bohlin 1935, s 77, 79.

⁷ Runestam 1938, s 57.

⁸ Runestam 1938, s 68.

Ordets verkan förbinder Runestam med förkunnelsen. Denna i sin tur måste få vara verklighetsnära.

Predikanten måste gripa in med sin förkunnelse i de problem, som människorna dagligdags gå och stå i, inte i de stora problemen, inte i det allmänna fördärvet.¹

Eidem bemöter indirekt tidens misstro mot bibelns tillförlitlighet genom att ge sin syn på hur evangelierna, respektive Gamla testamentet skall förstås. Hans syfte är uppenbart. Det skall vara möjligt även för reflekterande människor att ta till sig bibelns budskap.

Evangelierna såg inte Eidem som exakt återgivning av yttre verklighet. Ett sådant synsätt leder till svårigheter omöjliga att forcera för en reflekterande människa, förutsätter jag att Eidem menade. I stället återspeglar evangelierna, särskilt de tre första, den äldsta församlingens predikan och undervisning om Jesu jordeliv. Om Nya testamentet i sin helhet påstår Eidem att ”orden och tankarna i NT återspeglar vittnesbördet från omdanade och av anden pånyttfödda hjärtans vittnesbörd”. Med andra ord skall Nya testamentet ses som trosvittnesbörd, men inte trosvittnesbörd vilka som helst utan vittnesmål av människor påverkade av Gud. Eidem vinner så att säga ut evangeliernas trovärdighet bakifrån, via uttolkarnas tro.

Eidem anser att bibelläsningens syfte är uppbyggelse. Bruket av bibeln skall leda till att människorna får del av Skriftens välsignelse. För att få det förutsätts att bibelläsaren tar del av Gamla testamentet som en förberedande uppenbarelse. Bibelläsaren behöver inse att uppenbarelsehistorien genomgått en fortlöpande utveckling och att den gudomliga inspirationen nått sin höjdpunkt i och med Jesus. Därför skall Gamla testamentet läsas med Jesu Kristi sinne och med hans budskap levande för sig.²

Eidems hela herdabrev är ett försök att i meditationens form föra läsarna till Gud. Han utgår från ett enda bibelord, *Edert liv är fördolt med Kristus i Gud* (Kol 3:3). I sin bibelmeditation vrider och vänder han på detta bibelord för att därigenom utvinna olika ingångar för tolkning.

Eidem ställer det yttre mot det inre och det övervärldsliga mot det inomvärldsliga. Det övervärldsliga utesluter det inomvärldsliga. Endera har man sin skatt i himlen eller också på jorden. Himlen står för livet i Gud och jorden för den själviska viljan.³

Vart kommer då Eidem? Nära men inte ända fram, enligt honom själv Till en fördold gudsnärhet når han. Närmare når man inte på denna sida tillvaron, inser Eidem.

Eidems meditationsteknik står i den mystiska traditionens sammanhang. Dess kännetecken är ”Gudsinnerlighetstankar” som enligt Eidem mitt i all yttre fördoldhet resulterar i något påtagligt i form av ”hängivenhet, förtröstan och lydkthet” men också i ett ”ännu icke”.

Eidems gudsrelation kännetecknades av innerlighet. På motsvarande sätt karakteriseras hans Kristusrelationen av samma innerlighet. Det är för läsaren svårt att i Eidems meditation sära relationen till Gud från relationen till något han kallar trons Kristus.⁴

Alla dessa referat visar hur biskoparna å ena sidan nalkas bibeln utifrån en grundsyn och utifrån den grundsynen gör för intellektet tillgängliga analyser av bibeltexten. Å den andra att de därtill förutsätter Andens ingripande för att Ordet skall fungera som Guds Ord och gudomligt tilltal.

¹ Runestam 1938, s 140.

² Eidem 1932, s 75–80.

³ Eidem 1932, s 43–48.

⁴ Eidem 1932 s 25, 27 f 29 f, 30–33, 38–42, 49–53, 75–80.

14:3 Dogmen både absolut och närmevärde

Biskoparna har i herdabreven genomgående sina läsare för ögonen. Detta går i dagen även när de behandlar bibel- och dogmfrågor. Bland kyrkfolk och präster var den inställningen levande att bibeln var grundläggande för tron. Detta utgick biskoparna från när de behandlade bibeln.

Synen på dogmerna var mer vacklande. **Runestams** mening var att ”läran och bekännelsen till sin verkliga innebörd är oförstådd av en ofantlig mängd människor”.¹ Detta resulterade i att biskoparna i gemen trädde upp till dogmernas försvar. Detta gjorde de med glädje. Personligen vill jag betyga, bekänner **Cullberg**, att ”Apostolicum med varje år blivit mig allt kärare och omistligare”.² Enstämmig med Cullberg är i detta stycke **Brilioth**. Denne menar att den förnyade samlingen kring bekännelsen vara ”ett av de glädjande livstecknen”.³ **Jonzon** hävdar att en försvagad kyrka som inte riktigt vet vad den vill behöver en förstärkt bekännelse.

Därför måste kyrkan hävda evangeliet och hävda bekännelsen, vilken intet annat är och vill vara än en bekännelse till evangeliet.⁴

Det i kyrkan förnyade talet om rätt lära hälsar även **Andrä** med glädje, men han hade sina reservationer. Han gillade inte kombinationen rätt lära – prästerlig härsklystnad. Det blir skolastik.

Det är glädjande, att man åter börjar inse vad rätt lära betyder för kyrkan. Men knappt har det skett, förrän den gamla ofördragsamheten, härsklystnaden, frihetshatet vaknar och vädrar morgonluft. Rätt lära är naturligtvis ett fixt och oföränderligt begrepp, en samling satser, avslutande, färdiga och hopsummerade i kyrkans symboler och bekännelseskriterier... Den hopplösaste av all rationalism: skolastiken.⁵

Cullberg visar inte minst genom egna korta trosformuleringar hur naturlig dogmbildningen var. Här ett antal exempel från Cullbergs egen hand på formuleringar som skulle kunna bli utgångspunkt för ny dogmbildning.

Gud har för alla tider s a s bundit sig vid Jesus Kristus... Cullberg 2 1940 s 17.

Den Gud som träder Paulus till mötes i Kristus, är Kärleken. Cullberg 2 1940 s 13.

Korset – försoningen... Blott i stilla tillbedjan ana vi dess outgrundliga rikedom. Cullberg 2 1940 s 14.

Hur Kristi uppståndelse gick till... har jag icke skuggan av en hypotes. Men att här något skedde, som radikalt förändrade historiens gång, det är för mig höjt över varje tvivel... Korsets, försoningens gärning får sitt gudomliga insegel, den korsfäste träder nu fram som Segraren... Cullberg 2 1940 s 16.

Kristus, den korsfäste, är den levande. Han lever med i vår, i min historia. Cullberg 2 1940 s 16. I centrum står korset. Cullberg 2 1940 s 100.

Jag är borta från min Fader, jag glömmet Honom, jag glömmet min nästa i världen, jag tänker bara på mig själv... Då sker det otroliga. Min Fader vredgas icke på mig... Han sänder sin Son ut i världens ödemarker att föra mig till rätta, han vill till varje pris vinna mig åter. Cullberg 2 1940 s 15.

Ur hans hand har jag mottagit mitt liv... han ställde mig på en viss plats... var jag än blir ställd, det må vara i en kyrka eller på ett slagfält, befinner jag mig alltså i Guds värld. Cullberg 2 1940 s 98. När jag ser din himmel... försynstro... innesluter vissheten, att jag även mitt under de svåraste lidanden och trångmål är i min Faders hand... medeltida kvinna sa ”trygg som en fjäder i stormen”. Cullberg 2 1940 s 99.

Brilioth känner behov av att ge de kristologiska formlerna en tolkning som står sig även i nutid. Han talar om att lösgöra de kristologiska formlerna från sin skolastiska tolkning och sin

¹ Runestam 1938, s 124, 126 ff.

² Cullberg 2 1940 s 84.

³ Brilioth 1938, s 75.

⁴ Jonzon 1938, s 187.

⁵ André 1937, s 118 f.

historiska bakgrund och istället se dem som formler i betydelsen böneord som sträcker sig mot en överjordisk sanning, sanningen om Kristi person.¹

Cullberg går på denna linje när han talar om trosbekännelse och dogmer. Han ser trosbekännelsen som en trohetsed till hövdingen Kristus, en bön som skall läsas vänd mot altaret där korset är rest. Vidare skriver han om dogmerna att dessa står i andra person, i den personliga gemenskapens sammanhang och därigenom inte hamnar i konflikten mellan tro och vetande.²

För **Andræ** får bekännelsen inte bli en lagtext utan ”ett vittnesbörd om tro”.³

Runestam betonar att ”alla formler och läror bara äro närmevärden”.⁴ Som närmevärden är dock lagar, bestämmelser och läror oundgängliga. Därför behöver kyrkan exempelvis äga, utveckla och hävda en fast kyrklig bekännelse.⁵ Runestam går så långt att han om tros- och sedelagen kan säga följande

Lagen, såväl i troslagens som i sedelagens form skall stå där som det högsta uttrycket för vad den djupaste kristna erfarenhet och tanke nått fram till såsom mänsklig tolkning av det gudomliga.⁶

Dock kan tron aldrig uttryckas i någon formel av vilken tron uppkommer och lever.⁷ Lagens och för den delen också lärans främsta uppgift är att tjäna evangeliet. Vi måste förhindra, skriver Runestam att ”de höga läror som kyrkan ärvt från fäderna blir lag”. (i motsats till evangelium, min anm.)⁸ Lagen är nämligen enligt Runestam till allt annat också

negativitetens princip, rättfärdigar dömandet av andra och alstrar den fariseiska uppbyggelse som består i falskt moraliskt patos och självgod ”sittliche Entrüstung” (harm).⁹

Bekännelsen ser **Bohlin** som ett hjälpmedel som ej får ges en ”bokstavsmässig eller juridisk tolkning”. Dess syfte är att ge oss

samhörighetskänsla med den historiska fromhetstyp, som förkroppsligar den reformatoriska grunderfarenheten: vissheten om Guds oförskyllda nåd i Kristus...Sålunda skola bekännelseskriterierna vara en hjälp att rätt förstå evangelium.¹⁰

För Bohlin förutsätter tron ande och utan ande och tro blir inte ens den mest korrekta lära Guds ord. Omvänt kan enligt Bohlin Guds ande ”taga en i vissa stycken felaktig lära i sin tjänst”, nämligen när tron, dvs den helige Ande, är förhanden.¹¹ Med andra ord är Guds ande en nödvändig förutsättning för allt trosliv, eller som Bohlin uttrycker det:

Såsom kristna tro vi på Guds verkande i människosjälens genom den levande Anden. Anden är sannerligen icke någon quantité négligeable i kristustrons fördelsehistoria i en människosjäl.¹²

¹ Brilioth 1938, s 56.

² Cullberg 2 1940 s 96 f, 106.

³ Andræ 1937, s 115, 117–119.

⁴ Runestam 1938, s 124.

⁵ Runestam 1938, s 127.

⁶ Runestam 1938, s 127.

⁷ Runestam 1938, s 127.

⁸ Runestam 1938, s 124.

⁹ Runestam 1938, s 126.

¹⁰ Bohlin 1935, s 27.

¹¹ Bohlin 1935, se 57, 75, 77.

¹² Bohlin 1935, s 96.

Den andra sidan av verkligheten är att biskoparna i andra sammanhang har behov av att hävda bekännelsens absoluta värde. **Aulén** får exemplifiera detta när han hävdar Kristusbekännelsens absoluta värde. Motivet bakom denna bekännelse anser han vara

att det är Gud själv, inte något mellanväsen som handlar i och genom Kristus, alltså i en mänsklig, historisk gestalt, en vår broder.

Utifrån ”objektiv religiös sanning” drar han den uppseendeväckande slutsatsen att genom denna insikt, som teologerna har delgett kristenheten, de två senaste århundradenas spänningar mellan kyrka och teologi övervunnits.¹

Jonzon följer Aulén i spåren när han kommenterar de fornkyrkliga bekännelserna. Han säger om dem att deras syfte är att skydda Skriftens tro, att det verkligen var Gud som i Kristus försonade världen med sig själv 2 Kor 5:19.²

Cullberg hävdar att trosbekännelsen genombryter den moderna relativismen. ”Framst sker detta genom synen på Kristus såsom den Ende, den Ojämförlige”. Den moderna livssynen framträder i bjärt kontrast mot ”mot trosbekännelsens, dogmernas”.³ Av den anledningen är det enligt Cullberg omöjligt att vare sig anpassa eller avlägsna de för mänskligt tänkande så omöjliga dogmerna.

Anpassning är omöjlig om därmed menas att kristendomen skall anpassas och bli acceptabel inom ramen av en inomvärldslig-relativistisk verklighetssyn.⁴

De reformatoriska bekännelseskriterierna tas upp av Jonzon och Stadener. **Jonzon** hävdar att de reformatoriska bekännelsernas huvudsakliga syfte var att hävda människans rättfärdiggörelse genom tron liksom konsekvenserna av denna tro. **Stadener** låter Stora katekesen framhäva Guds suveränitet och Gud som hjälparen i all nöd samt utesluta all egen berömmelse.⁵

14:4 Den svåra uppgiften

Nog var bibeln för de biskopar som här kommit till tals i en bestämd mening Guds ord men framför allt var den menad att bli det. Så kan biskoparnas mening sammanfattas när vi summerar deras utsagor om bibeln. Den sammanfattningen behöver emellertid kompletteras.

För att bibeln skulle bli det den är menad att vara, det vill säga ett bibelord med gudomlig verkan, var det enligt biskoparna nödvändigt att en rad villkor var uppfyllda. För att inte stupa i bibelläsningen behövde den kristne inse att bibeln i mångt och mycket var färgad av tid och omständigheter, sade en biskop. Att budskapet långt ifrån alltid var självklart uppbyggligt, påpekade en annan och det i samma syfte. Att bibeln skulle ses som trosvittnesbörd påstod en tredje. Att den kristne måste läsa eller lyssna på förkunnelsen med trons Jesus för ögonen, påstod Bohlin. Det förutsatte emellertid alla som hade något att säga i frågan, liksom att bibelläsning och förkunnelse förutsatte Andens bistånd för att bli till uppbyggelse.

Att bibelkritik satt spår i biskoparnas sinnen är alltså inte att ta miste på. Inte heller att biskoparna insåg att bibelns ställning var hotad och att dess betydelse i breda kretsar var relativiserad. Det var bland annat för att rida spärr mot det onda som kunde följa av detta som man tagit bibelkritiken på allvar och försökte hantera den på ett uppbyggligt sätt. Av samma

¹ Aulén 1933, s 13 ff, 29 f, 57.

² Jonzon 1938, s 96 f.

³ Cullberg 2 1940 s 108.

⁴ Cullberg 2 1940, s 93.

⁵ Jonzon 1938, s 96 f. Stadener 1932, s 22–29.

orsak lutade man sig också bildlikt talat mot ”trons Jesus” och ”Anden” i sin bibelförståelse och undvek att tala om en bibel som i alla sammanhang hade rätt. Man hade med andra ord en apologetisk inställning.

Bibeln ansågs alltså behöva förse med noggrann bruksanvisning för att bli det Guds ord den var menad att vara. Dessutom förutsattes Andens bistånd för att Ordet skulle nå fram.

Detta är den ena sidan av sanningen. Den andra är en mera trosviss inställning till bibeln, bland annat redovisad av Aulén. Aulén betonade bibelns enhet. Det finns inte två evangelier, ett om Jesus och ett om Kristus, hävdade han. Han gör det med anspråk på att framställa en objektivt bevisbar sanning. Brilioth å sin sida förutsätter en inre enhet i bibeln, också det med anspråk på att vara saklig. I själva verket måste förutsättas att både Aulén och Brilioth höjt de bibliska traditionerna över de historiska vittnesbörden och därigenom skapat sig rum för egen tolkning.

Den trosvissa inställningen till bibeln som Guds ord kommer tydligast fram i synen på predikan. Bibelns budskap är menat att levandegöras i förkunnelsen, ansåg biskoparna. I förkunnelsen blir Ordet till ett aktualiserat och levande gudsord, ett Ord som närmast kan liknas vid en gudshandling.

Så till avsnittet om dogmerna. Även biskoparnas syn på dogmerna står i ett apologetiskt sammanhang. Dogmerna, här i betydelsen trosformuleringar i kort form, var nödvändiga för att kristen tro skall kunna upprätthållas och hållas samman. Det insåg biskoparna. Därför stod de upp för dogmerna och glädde sig åt deras stärkta ställning. Särskilt Cullberg, men även Brilioth, gör sig möda att förklara hur man skall se på och nalkas dogmerna utan att för den skull hamna i konflikt med bättre vetande. Liksom bibeln, kunde alltså dogmerna inte läsas rakt upp och ner. En viss inställning till dogmerna förutsattes för att dessa skulle bli till gagn för fromhetslivet.

Å andra sidan försvarar dogmen ”objektiv religiös sanning”. Det betyder att det vetenskapligt kan fastslås att en specifik dogm uttrycker något som tillhör kristendomens själva grundmotiv. Så var det enligt lundateologen Aulén med Kristusbekännelsen. Denna bekännelse hjälper oss att se att det är Gud själv som handlar i Kristus, inte ett mellanväsen. Cullberg är trots annan grundsyn inne på samma linje.¹ För Cullberg var dogmerna per definition konfessionellt bestämda. Trosbekännelsen bryter enligt Cullberg den moderna relativismen och befrämjar den religiöst riktiga tron på Kristus som den ende. Eller som för Jonzon och Stadener där de reformatoriska bekännelseskriterierna utan krumbukter rent faktiskt försvarar bibelns huvudbudskap, läran om rättfärdiggörelsen genom tron. När på detta sätt dogmens objektivt religiösa sanning hävdas liksom bibelns inre enhet måste detta ses som trosutsagor, inte som för förnuftet uppenbara sanningar. Detta även om motsatsen hävdas.

Det var alltså ingen lätt uppgift biskoparna hade i och med att de alla, mer eller mindre uttalat, gått bibelkritikens väg. För att bibel och bekännelse mot den bakgrunden skulle bli brukbara var en alls inte självklart genomförd aktualisering ovillkorligen nödvändig.

Detta gjorde det i sin tur inte lätt att få brett genomslag hos svensk allmänhet för sin syn på bibeln som Guds ord. Det dög inte att mana folk att läsa som det står. Tillägget, låt oss samtidigt kommentera och ställa till rätta, var nödvändigt. Med andra ord förutsattes en stark och enhetlig tolkningstradition från kyrkans sida för att bibelns budskap skulle nå fram. Men denna enhetliga tolkningstradition fanns inte. I Sverige stod tolkningstradition mot tolkningstradition.²

Det blev inte lättare av den höga synen på förkunnelsen. Redan på trettioalet stötte förkunnelsen oundvikligen på både konkurrens och prövning i det flöde av ord som enligt Brilioth sköljde över landet.

¹ Persenius 1987, s 71.

² Dahlén 1999.

Ett kritiskt sätt att se på bibeln var, som jag ser det, på sikt en nödvändighet och hade varit det sedan länge. Det krävde bland annat hänsynen till uppenbar sanning. Samtidigt innebar alla former av bibelkritik en försvagning av den arsenal av åtgärder som fanns tillgängliga i kampen för att vidmakthålla en kristen kultursyntes i Sverige. Inte heller befrämjade det den kristna kultursyntesen att förkunnelsen hotade att dränkas av omgivningens mångahanda.

15 Trons förunderliga öga

15:1 Inledning

Den historiskt kritiska forskningen, som biskoparna i gemen hade tagit till sitt hjärta, hade åstadkommit att allt mindre med säkerhet kunde sägas om den historiske Jesus. Detta betyder inte att biskoparna övergick till att tala om sin frälsare med mindre bokstäver. Tvärtom tycks det. Nya möjligheter öppnades för dem när den liberala teologin från tjugutalet och framåt tvingades retirera för en teologi som vänt sin blick från människan till Gud med betoning på Guds suveränitet och väldiga gärningar. I den nya teologins spår följde att teologerna inte längre utgick från människan Jesus utan från den gudomlige Kristus. Jesu gärning kom att förstås huvudsakligen som en gudshandling. Därmed var vägen öppnad inte för den historiske Jesus utan för trons Kristus. Och om denne kunde man säga mycket.

Bohlin tycks ha haft mest att förtälja. Han talar, nästan i självbekännelsens form, om vad man kan se med trons öga. Han talar om mänskligheten indragen i ett förunderligt gudomligt drama där Kristus spelar huvudrollen, ja där den avgörande kampen mellan gudsherradömet och demonismen utspelas i Kristi inre för att sedan nå ut till mänskligheten.

Övriga biskopar som yttrar sig är mer återhållna. Dock tänker de i långa stycken som Bohlin. ”Trons Kristus” var också för dem utgångspunkten och det gudomliga dramat förutsatt.

Tillåt mig belägga med ett mer utförligt referat av Bohlins trostolkning för att sedan med exempel från några av de övriga biskoparna visa att Bohlins trostolkning var i linje också med deras tänkande.

15:2 Bohlins trostolkning

Bohlin grundade medvetet sin kristendomsförståelse i sitt herdabrev på en i långa stycken subjektivt betingad trostolkning. I denna trostolkning var försoningen det centrala. Ordet försoning förekommer endast sparsamt i NT, påpekar Bohlin. Ändå blir det om försoning hela bibeln handlar, detta på grund av Bohlins trostolkning.¹

I denna sin trostolkning fogade Bohlin samman hela Kristi livsverk till ett enda drama. Kristi livsverk blev till en kamp som kulminerade vid korset där Kristus ”mitt i det ögonskenliga nederlaget” stod som segraren.²

Till trostolkningen hörde vidare att Kristus enligt Bohlin förstod sig vara ”Guds särskilda redskap för gudsherradömet upprättande i världen”. Genom att fullfölja sitt verk gav han människorna den plats i skapelsen där de rätteligen hörde hemma.³

Bohlin tog inte upp frågan om uppståndelsens hur. Han fixerade inte sin syn på den kroppsliga uppståndelsen. Detta främst, menar jag, för att inte störa trosinterpretationen. Ett ställningstagande i ena eller andra riktningen skulle lätt förskjuta intresset från det centrala i Kristusdramat.⁴

¹ Bohlin 1935, s 83.

² Bohlin 1935, s 80.

³ Bohlin 1935, s 78.

⁴ Bohlin 1935, s 87.

När Bohlin i sin trostolkning kommer fram till uppståndelsens konsekvenser, låter han Kristi uppståndelse föra över i Kristi enhet med Gud. Kristus inte bara har Anden utan är Anden i denna sin nya existensform. Det råder en personlig enhet mellan Gud och den uppståndne. Denna Kristi nya livsform betecknar Bohlin t o m som "hjärtpunkten i trons kristustolkning". En följd av detta blir att Bohlin närmar sig en teocentrisk teologi som i det stycket överensstämde med övriga biskopars.¹

Även i synen på Anden blir trosinterpretationen tydlig. Bohlin tyglar Anden genom att i likhet med traditionell teologi låta Andens budskap bli identiskt med "det budskap och den kraft som Jesus Kristus är". "Det är icke fråga om en ny gudskänedom och människokänedom, oavhängig av kristusuppenbarelsen" som Anden förmedlar, menade Bohlin.²

Denna Bohlins trostolkning betecknar Bohlin, därtill påverkad av sina Kierkegaardstudier, som ett riskfyllt språng, där det blott finns "två möjliga livslägen, det ena tillit till den Evige, det andra livsångest. Därvidlag ser Bohlin livsångesten dels som "ett tecken på en själslivets desorganisation" dels och framför allt röjer den emellertid "vårt väsens högsta, heliga förhoppning". Ångesten blir så förstådd "den religiösa livsmöjligheten själv".³ Till Bohlins trostolkning hör alltså selektiv anslutning även till Kierkegaard.

15:3 Vad trons öga hos Bohlin såg

Bohlin ägde eller hade åtminstone erfarenhet av något han kallar "trons öga". Trons öga var upplyst av den fortfarande verkande anden, eller med Bohlins uttryck, kristusanden. Det är ett livgivande verk denne Ande i dag utför. Bohlin talar om en fortsatt skapelsegärning som sätter liv i den annars jordiskt förankrade människan. Åtminstone förstår jag honom så när hans skriver.

Den helige Ande, den i församlingen verksam kristusanden, fullföljer den gudomliga skapelsegärningen. Med skapelsegärning åsyftar jag i detta sammanhang närmast den gudomliga gärning, varigenom det själsligt – biologiska råstoffet blir bärare av ett *mänskligt* liv.⁴

Med trons öga kunde människan se Gud i tillvaron och upptäcka att bakom bibelns begränsning och ofullkomlighet dolde sig ett drama, ett drama som handlade om

Guds kärleks handlingar med mänskligheten... Trons öga upptäcker...konungasonen bakom uppenbarelsens pilgrimsdräkt.⁵

Ja hela tillvaron var ett drama där kampen stod mellan gudsherradömet och demonismen och där den avgörande kampen, under över alla under, skedde i Kristi inre. Bohlin påstod detta utifrån sin övertygelse att Kristi prövningar var historisk verklighet. De var reella, inte några låtsasprövningar.

Vi måste räkna med att Kristi hela jordeliv var fyllt av frestelser som det kostade honom det yttersta att övervinna på varje punkt.

¹ Bohlin 1935, s 88 f.

² Bohlin 1935, s 93.

³ Bohlin 1935, s 99.

⁴ Bohlin 1935, s 98.

⁵ Bohlin 1935, s 28.

Men, framhåvder Bohlin, han motstod som den ende frestelserna.

Medan tillvarons demoniska makter ha sitt tag – helt eller delvis – hos oss alla, kan denne ensam med rätta vittna, att i honom finnes intet som hör denna världens furste till Joh 14:20.

För Bohlin blev den religiösa slutsatsen att den avgörande striden mellan gudsherradömet och demonismen alltså

i sista hand utspelas på den osynliga valplats, som Kristi innersta är.¹

Till Bohlins trostolkning hörde alltså både förmodanden om den historiske Jesus och om Jesu livs kosmiska inverkan. Till denna inverkan hörde, för att fortsätta Bohlins utläggning, att Kristi segrar i livet och på korset kvalificerade honom för upphöjelsen. Hans resonemang lyder som följer. Kristi seger manifesterades genom att

Gud lät honom uppstå, eftersom det icke var möjligt, att han skulle kunna behållas av döden.

Bohlin citerar här från Apg 2:24. Bohlin markerar att kors och uppståndelse hör samman. ”Påskdagens under är inneslutet i Långfredagens seger”, skriver Bohlin och han fortsätter:

Ty det är just emedan Gud segrat på varje punkt i Kristi jordeliv, som Gud kan upphöja honom.

Bohlin kvalificerar alltså Jesu segrar över frestelser och ondska och gör dem till villkor för upphöjelsen.²

Till Bohlins trostolkning hör vidare att Bohlin lät Gud själv bli delaktig i Sonens lidande.

Den gudomliga kärleken går lidandets väg.... Den Evige lider själv med i Sonens lidande – denna slutsats tvingar sig på den reflekterande tron. Lidandet uppenbarar, hur mycket det kostar Kristus, kostar Gud, att förbli gudomlig kärlek, denna självförlömmande godhet, som är den oförsonliga motsättningen till demonismen. den Evige, som är helig godhet.³

Den troende, d v s den som begåvats med Anden eller ”trons öga” levde enligt Bohlin på övertygelsen att den gudomliga uppenbarelsen innebär en konkret insats i mänsklighetens liv, detta i tre tempus,

i det levande förgångna, i det evighetsfyllda närvarande och i hoppets futurum.⁴

Framför allt ser hon att det bibliska dramat inte enbart är ett drama i historisk tid utan också bär på en inre samtidighet.

Försoningen genom Kristus har också en aktuell-individuell innebörd, ty den får frälsningsbetydelse för oss blott därigenom, att vi var och en för sig varda samtida i vårt inre med gudsgärningen i Kristus... Ingen andlig seger kan jämföras med denna. Den vanns i det förflutna en gång – men den är samtidig med varje trons släktled – den är liksom vunnen i dag.⁵

¹ Bohlin 1935, s 79, 80, 82 f.

² Bohlin 1935, s 88.

³ Bohlin 1935, s 86.

⁴ Bohlin 1935, s 93 f.

⁵ Bohlin 1935, s 84 f.

Det är, menar Bohlin, när en människa upplever denna samtidighet med Kristus som hon inser sin ställning som en frälsningsbehövande syndare.

Sålunda gömmer Kristi kors en tyst dom – känd och erkänd av envar, som blir samtidig därmed i sitt inre. Just här lär jag mig bättre än någonstades eljest vad Luther kallar den svåraste av alla konster – att bli en frälsningsbehövande syndare.¹

För Bohlin fanns det enbart en väg att nå sin bestämelse, vägen genom Kristus. Det var den väg Gud utkorat för all sin mänsklighet. Bohlin sammanfattar sin tro i följande magnifika sats:

I Kristus, i honom, som ensam känner Fadern, har gudsanden funnit den historiska förmedling, som icke låter överbjuda sig, med vilken intet annat tål en jämförelse.²

Dessutom påstår han:

Genom Kristus har profetdömet upphävts i princip och en ny tidsålder brutit in – Sonens... nu är de (d v s dagens profeter) kallade att vara vittnen.³

Samtidigt erkänner Bohlin något motsägelsefullt en gudsuppenbarelse även utanför Kristus. I all ursprunglig religion är Gud verksam, understryker Bohlin.⁴

Bohlin tänker sig vidare att det finns en anknytningspunkt mellan människan och Kristus. Mötet innebär ett igenkännande. Därigenom blir Kristustron varken

ett naket tankepostulat eller ett opersonligt bejakande av en yttre auktoritet och betygar sig på detta sätt som gudomlig sanning.

Detta igenkännande är dock inte det enda. När en människa upptäcker Kristus innebär det både ett ”igenkännandets glädje” och ”bävande förundran”.⁵

Bohlin förutsätter som ett trons postulat att möjligheten till ett personligt gudsförhållande är givet alla. Anden är alltså något alla kan få del av, undantaget den som lider av kroppslig och mental defekthet. I sådana fall förutsätter Bohlin att möjligheter ges efter livet.⁶

Bohlin beskriver hur tron på Kristus tänds. Det kan vara genom

den i församlingen predikade Kristus... (eller genom) de självförlömmande gärningarnas tysta vittnesbörd... (Det kan också vara) genom den evangeliska berättelsen såsom sådan eller det nytestamentliga vittnesbördet.

Allt detta kan föra tron till människans hjärta.⁷

Tron är för Bohlin inte identisk med trosupplevelsen. Trosupplevelsen kommer och går.

Endast samvetslydnaden mäktar skänka fasthet och sammanhang åt det kristna troslivet.¹

¹ Bohlin 1935, s 78–89, 98.

² Bohlin 1935, s 100.

³ Bohlin 1935, s 91.

⁴ Bohlin 1935, s 90 f f, 100 f.

⁵ Bohlin 1935 s 101.

⁶ Bohlin 1935, s 98 f.

⁷ Bohlin 1935, s 93, 97.

Människan stöts ur trons gemenskap när människan gör uppror mot Gud. Detta sker när människan

tilltror sig kraft till tro och kraft till otro... Människan tilltror sig att i kraft av sina egna ideella tillgångar kunna genomföra sin evighetsbestämmelse— prestationsreligionens väg – eller hon lämnar tanken på evighetsbestämmelsen mer eller mindre medvetet åsido – den öppna eller förstuckna gudsförnekelsens väg.²

15:4 Andra biskopars vittnesbörd

Övriga biskopar var inte lika konkreta i sina beskrivningar av det mänsklighetens drama som trons öga uppfattar och i vars mitt Kristus stod. Men att exempelvis **Cullberg** tänkte i samma riktning som Bohlin anar man redan när Cullberg postulerar att den mänskliga tillvarons drama försiggår på två plan

nedre planet jordelivet och det övre den gudomliga verksamheten.³

Runestam framställer tron som en ny utgångspunkt. Han beskriver denna nya utgångspunkt på följande sätt. Med tron finner vi inte frimodigheten i oss själva utan

i Jesus Kristus; i den nya verklighet han uppenbarar, i den sanning han står för.

Som Kristi tjänare lever vi inte

på självet, utan på självets överlåtelse, på överflyttningen av livets tyngdpunkt till Guds sfär.

Detta innebär i sin tur att vi förstår att tron i första hand inte innebär

förändring i människans psyke, utan, ... förflyttning i en ny situation, ett nytt läge, där hon blir seende eller få en ny utsikt över livet.

Om detta har stora kristna män i historien vittnat. De skildrar sin omvändelse

som en ny syn, ett plötsligt avslöjande för själens blick av ett nytt verklighetsinnehåll.

Varaktigheten i omvändelsen består enligt Runestam i att ständigt återvända till denna nya utgångspunkt, där en egocentrisk syn byts ut mot en teocentrisk.⁴ Vi känner igen Bohlins ”trons öga” i detta sätt att resonera.

När Runestam positivt skall uttrycka vad kristen tro står för går han gärna till Luther. Vad Luther beträffar blev han fri, skriver Runestam, när han

lyckades bryta sig ut ur ”självupptagenhetens ” trollkrets och rikta blicken på något som var utanför honom, Kristus, Ordet.

Runestam konstaterar vidare att ”friheten ligger i Gud, och Gud är större än vårt hjärta”. Gud är något ”extra nos”, en förlåtande och barmhärtig Gud

som tar sig an människans förblivande synd— och skuldproblem.¹

¹ Bohlin 1935 s 102.

² Bohlin, 1935, s 70, 76, 83.

³ Cullberg 2 1940 s 107.

⁴ Runestam 1938, s 27, 30, 73 f.f.

Vad Runestam vill i sitt möte med människor är att visa människor tillbaka till Gud. Han gör det i vissheten om

att innerst i tillvaron bor en makt, som gläder sig mer än ett faders- och modershjärta över att den förlorade återkommit, och har famnen full av håvor för den återvändande.

Detta gör han desto hellre som han vet att

prästens hela uppgift är att förmedla Guds kärlek till olyckliga människor.²

Ljunggren tar upp tron ur en rad aspekter. I grunden ligger där övertygelsen om att det Kristus verkat lett över i trons möjlighet. Denna tro har människan fått som en gåva, en gåva som förutsätter aktivt gensvar. Tron blir så förstådd gåva som leder över i aktivitet.

Tron måste alltså verkas i oss och givas såsom gåva från ovan... Gåvan måste mottagas och mottagas under aktivitet av allra personligaste slag... När människan tror, sker det alltså något med henne och hos henne... Människan blir inte god av att göra goda gärningar, utan att hon måste fastmer vara god för att göra goda gärningar.³

Trons gensvar kan te sig som ett språng.

När vi vågar trons språng in i det osynligas värld, då framstår Gud såsom realiteten över alla realiteter.⁴

Tron innebär lydnad.

Tron är alltså till sitt innersta väsen ingenting annat än lydnad, lydnad för ordet eller – såsom det också ofta heter – för det första budet i lagen, vari hela Guds vilja är sammanfattad och som i sista hand omfattar även de övriga buden.⁵

Tron leder till relation.

Den relation som genom tron sättes mellan människa och Gud. Den är av alltigenom personligt –aktiv halt, fylld av sedligt innehåll och därigenom också mäktig av sedlig kraftverkan utåt.⁶

Det är ej möjligt få fram en bild av den historiske Jesus, ansåg **Jonzon**. Vi måste sätta vår lit till trons Jesus. Detta kan ske desto lättare som den kristnes förstånd enligt Jonzons mening var upplyst av tron. Jonzon skiljde nämligen på ett förstånd i vanlig mening och ett förstånd upplyst av tron.⁷

Jonzon betonade, med tidens teologi bakom ryggen, Jesu höga anspråk och hans enastående självmedvetande. Det är Jesu gudom Jonzon vill komma åt genom denna sin betoning. Detta därför att Jesu gudom för Jonzon var avgörande för människornas frälsning. Så lärde Luther, undervisar Jonzon, som hävdade att tron på Kristi gudom och den frälsande

¹ Runestam 1938, s 66 f.

² Runestam 1938, s 135.

³ Ljunggren 1935, s 60, 61, 63.

⁴ Ljunggren 1935, s 57.

⁵ Ljunggren 1935, s 61 f.

⁶ Ljunggren 1935, s 62.

⁷ Jonzon 1938, s 135, 104.

rättfärdiggörelsen betingade varandra. Rättfärdiggörelsen genom tron var på den grunden själva nyckeln och kompassen för Luther och var det likaledes för lutheranhängaren Jonzon.¹

I samma anda var Jonzon mot anpassning av evangeliet efter ett modernt kulturmedvetandes krav. Kristendomen måste få förbli den kristendom den varit i nitton århundraden, hävdade han.²

Detta är emellertid bara en sida av verkligheten. Den andra kommer fram när han talar om ”evangeliet i evangeliet”. Detta evangelium är inte trångt, hävdade han.³ Det kristliga är det humanas frälsning och fullkomning, kan han i annat sammanhang säga.⁴ Eller Guds ord har en bundsförvant i varje mänskligt hjärta eftersom Gud skapat människan till sig.⁵

15:5 Trons förunderliga öga både tillgång och hinder

Jag avslutar detta kapitel med en redovisning av hur jag utifrån min förståelsehorisont ser på Bohlins religiöst dramatiska verklighetstolkning som den framträder i detta kapitel.

Traditionell kyrklighet utmanades även i Sverige från andra hälften av 1800-talet och framåt av en bildad allmänhet. Teologer lät sig påverkas av utmaningen. Resultatet blev i första skedet en liberal teologi, vars betydelse kulminerade vid sekelskiftet 1900. Denna teologis betoningar har jag ovan gett exempel på i min redovisning av innehållet i *Kristendomens väsende*. I sin renodlade form tvingades liberalteologin snart lämna plats för nya strömningar som, i reaktion mot liberalteologins människotillvända inställning, betonade tron på en verkande Gud som i sin suveränitet sprängde mänsklig begränsning. Samtidigt stannade mycket av liberal teologi kvar på sätt som jag i tidigare kapitel lämnat exempel på. I denna dubbla idétradition levde Bohlin liksom för den delen även de övriga trettioårsbiskoparna.

För Bohlins del kan vi i hans herdabrev avläsa resultatet. När han skall redovisa sin och kyrkans tro låter han Kristus under sitt jordeliv utkämpa en kamp på liv och död mot frestelse och ondska, men också som uppstånden ingå som själva hjärtpunkten i ett kosmiskt drama som sprängde tid och rum. Därvid är att märka att inomvärldsliga mirakler och under inte ges någon plats i Bohlins framställning. Till och med Jesu kroppsliga uppståndelse ställer sig Bohlin tveksam till. Samtidens vetenskapliga inställning, liksom påverkan från den liberala teologin, har här satt sina tydliga spår. Tillvaron utanför tid och rum kunde däremot inte nås av den vetenskapliga kritiken. Den uppståndne, det vill säga den med Gud förenade Kristus ges fritt spelrum att påverka människors hjärtan och samveten.

Bohlin lade ut trons konsekvenser på bred front. I själva verket på så bred front att den berörde även den politiska verkligheten. Det Per Albin Hansson och makarna Myrdal hade att förtälja, och som vi ovan tagit del av, var ingenting som låg utanför Bohlins intresseområde. Nu kan det Bohlin såg med ”trons förunderliga öga” inte utan möda förenas med makarna Myrdals och Per Albin Hanssons betydligt nykrare ”trosögon”. Mot Bohlins kosmiska kristusdrama står socialisternas konkreta ideal.

Inspirationen till Bohlins trostolkning har kommit från flera håll. Bohlin hade liksom övriga biskopar liberal teologi i bakhuvudet. Det vet vi. Så även det teologiska tänkande som följde efter den liberalteologiska epoken. Bohlin var självfallet också influerad av det allmänna tidsläget liksom av i hans närhet rådande fromhet och förkunnelse. Han hade lärt av eget bibelstudium liksom av egen forskning, inte minst av sina Kierkegaardstudier.

Utifrån sina tillflöden gör Bohlin sedan sin personliga tolkning utifrån egna troserfarenheter. Resultatet blev en kristendomsförståelse som inte enbart visar vad kyrkan

¹ Jonzon 1938, s 135, 137, 83 f.

² Jonzon 1938, s 132 ff.

³ Jonzon 1938, s 167 f.

⁴ Jonzon 1938, s 205.

⁵ Jonzon 1938, s 175.

står för, utan framför allt äger en personlig touche. Herdabrevet ger intryck av personlig trosbekännelse. Läsaren får en känsla av att Bohlin delar med sig av en tro som uppfyller hans inre och hjälper honom att tolka och hantera den verklighet han möter i sitt liv som biskop, medmänniska och som samhällsmedborgare.

Till dessa tankar om Bohlins trostolkning kan följande reflexion fogas. Om Bohlin exempelvis hade levt under det av romantik präglade första hälften av 1800-talet hur hade då hans kristendomsförståelse sett ut?

Det är värt att lägga märke till att tron ses som något exklusivt i Bohlins och för den delen också i övriga ovan apostroferade biskopars kristendomsförståelse. Det ”trons öga” såg var förvisso inte var mans egendom. Förutsättningen för att kunna se var för Bohlins del enligt eget vittnesbörd ytterst ett vågsamt ”trossprång”, dessutom ett eklektiskt förhållningssätt till de kristna sanningarna. Till detta kommer att tron av Bohlin liksom av övriga biskopar sågs som resultatet av personlig avgörelse, en avgörelse som inte var given utan beroende av främst Andens medverkan.

Å andra sidan betonar Bohlin explicit, övriga biskopar implicit, att tron var någonting som alla kunde få del av. Om inte detta kunde ske på grund av personliga defekter, fick människan enligt Bohlin sin chans att ta ställning till tron på den andra sidan tillvaron. Dessutom, och det betonar Bohlin, upplevs inte mötet med Kristus som något främmande. Det finns anklang i människans inre för detta möte.

Alltså, å ena sidan exklusivitet å den andra inklusivitet. Å ena sidan ett inomvärldsligt perspektiv, påverkat av tid, rum och omständigheter, å den andra tro på ett kosmiskt drama som spränger mänskliga gränser. Båda dessa ytterligheter lever parallellt inte bara hos Bohlin utan även hos övriga biskopar, åtminstone om man har trettioalets herdabrev som källa. Bohlin är bara så mycket tydligare än de andra.

Exklusivt och inklusivt på en och samma gång. Kan något så komplicerat få förtur i ett framtida Sverige med ständigt växande valmöjligheter. Jag tvivlar på det.

16 Kyrkosynen

16:1 Inledning

Inledningsorden till *En bok om kyrkan*, som kom ut 1942, är skrivna av Gustaf Aulén. I denna motiverar denne varför just kyrkofrågan aktualiserats i Sverige. Det berodde, påstår han, på den evangeliska kyrkosynens sedan länge pressade läge på grund av sekularisering och frikyrklighet. I detta läge lanserade Einar Billings i början på 1900-talet den religiöst motiverade folkkyrkotanken. Det originella i denna konception låg i ”att det yttre organisatoriska djärvt sammanknöts med det mest centralt religiösa... syndernas förlåtelse”. Den gudomliga nåden blev därigenom ”bärare av den levande, ständigt fortgående gudomliga uppenbarelsen”. Svagheten i denna Billings folkkyrkotanke var för Aulén den bristande anknytningen till Nya testamentet. Detta i sin tur var en viktig anledning varför kyrkotanken återigen behövde aktualiseras. Målet var, som Aulén uttrycker det, att ”utifrån kristendomens egna förutsättningar och mänsklighetens faktiska livsvillkor, klarlägga den kristna kyrkans förhållande till ’världen’ ”. I detta arbete måste allt sådant vika som inte var sakligt motiverat. Målet var att kyrkan skulle ”framträda sådan som den verkligen är”.¹ En from förtröstan måste man säga, särskilt som Aulén låter det svårbestämda ”mänsklighetens faktiska livsvillkor” spela med i förutsättningarna.

Min angreppspunkt är delvis en annan. Jag har inga ambitioner att demonstrera innebörden i någon förment äktkristen kyrkosyn. Däremot försöker jag i mina referat nedan i anslutning till Auléns tal om sekulariseringens och frikyrklighetens betydelse, läsa mellan raderna. Detta

¹ En bok om kyrkan 1942.

för att få tag i vad kyrkans försvagade ställning kan ha betytt när biskoparna talade om kyrkan. Jag frågar mig vad det betydde för synen på kyrkan att greppet om folket höll på att förflyktigas. Detta när man samtidigt ville hålla fast vid det gamla, d v s en kyrka som omfattade hela folket? Vidare, vad utmaningen från den under trettioalet kulminerade frikyrkorörelsen med sina troendeförsamlingar hade för verkan? Eller vad det betydde för kyrkosynen när kyrka och kristendom inte längre var samhällets självklara förutsättning och där den politiska ledningen inte längre med självklarhet såg sig som en del av den kristna församlingen. Eller när socialisterna ständigt trummade på med sitt budskap om religionen som privatsak. Rimligen måste dessa frågor ständigt ha malt i de nyvalda biskoparnas huvuden och påverkat deras ställningstaganden.

I mina försök utgår jag från att verkligheten låter sig speglas i kyrkosynen. Inte enbart verkligheten om vad kyrkan egentligen är eller är menad att vara, i stil med Auléns ansatser ovan. Mer än så. Jag tror att ett närstudium av biskoparnas kyrkosyn även avslöjar hur man positionerade sig för att kyrkan skulle kunna bibehålla sin ställning. För mig är det med kyrkosynen som med Bohlins ”trons förunderliga öga” där det visade sig att omgivningens påverkan i hög grad inverkat på trons innehåll.

Uppgiften är svår och svaren långtifrån självklara. Visserligen underlättar det att biskoparna i stort tänkte i samma riktning. Detta måste i sin tur förstås utifrån att de alla levde under liknande betingelser, att de kände varandra och att deras kulturella och religiösa tillflöden var besläktade. De kom från likartade kyrkliga, oftast lantliga miljöer och de hade en akademisk bakgrund. Sedan kanske viktigast av allt; Einar Billing och Nathan Söderblom var stora namn för dem. Framför allt hade Billings nationellt förankrade folkkyrkosyn påverkat dem alla. Folkkyrkosynen var i sin tur direkt förbunden med unglyrkorörelsen. Denna akademiskt förankrade väckelse med sina nationella och samtidigt kyrkliga aktioner var i stort gemensam egendom i trettioalets biskopskollegium.¹ Billings folkkyrkosyn har enligt min mening framför allt samband med det allmänna talet om folkkyrkan som blivit populärt bland kyrkliga företrädare under det tidiga 1900-talet. Begreppet folkkyrka var ett lämpligt slagord när kyrkans hotades plats i folket skulle räddas.²

Till deras referensramar hörde även kännedom om och påverkan av Söderbloms internationella perspektiv liksom av tankar om kyrkan som går utöver Billings. Dessa hade en av sina viktigaste rottrådar i i uppsaliensisk exegetik under Anton Fridrichsen. Till detta kommer att det som benämns ”den nya kyrkosynen” kom att ha en av sina företrädare bland deras egna. Jag tänker på Gustaf Aulén, som redan i sitt herdabrev 1932 uttrycker tankar som kom att bli kännetecknande för den nya kyrkosyn.³ som fortfarande under trettioalet långt ifrån var färdigutvecklad.

Mot denna gemensamma bakgrund är det inte underligt att huvudlinjen i biskoparnas kyrkosyn går igen hos dem alla. Vad var då detta gemensamma? Utan tvekan den av Einar Billing lanserade folkkyrkosynen med sina associationer till den svenska sockengemenskapen⁴ och med den därtill hörande religiösa motiveringen. Folkkyrkans

¹ Den rikhaltiga litteraturen om folkkyrkosynen och unglyrkorörelsen finns förtecknad i Brohed 2005, s 406 f.

² Claesson 2004, f a sidorna 102–109.

³ Översiktligt om den nya kyrkosynen i Tegborg 1982, s 52 f, liksom i Brohed 1982, s 147 f. Grundläggande är Persenius 1987. Persenius är i sin framställning inkännande gentemot det nya kyrkotänkandets ledande företrädare

⁴ Med församling menar Stadener i första hand landsförsamlingen. Det är den riktiga församlingen. Det blir felbedömningar anser Stadener om man bedömer allt utifrån förhållandena i städerna, påpekar han också det polemiskt. Stadener 1933, s 45 f.

Stadener ställer sig bakom det sig i tiden allt mer utvecklade församlingsarbetet som är en ”vida förgrenad arbetsapparat av föreningsväsendets art”. Stadener 1933 s 120.

avgörande kännetecken var enligt Billing att vid konflikt måste alla andra hänsyn än hänsynen till evangeliet vika. Billing menade att det kristna evangeliet konstituerade folkkyrkan.¹

Att folkkyrkosynen med sin specifika renodling av nådestanken i själva verket hade drag av skapelse anpassad efter just de omständigheter jag ovan redovisat, utsägs aldrig mer än indirekt och då enbart i ett av herdabreven.² Utifrån mina utgångspunkter är det uppenbart att de yttre omständigheterna haft en avgörande betydelse för utformningen. Folkkyrkotänkandet är till allt annat också en tankekonstruktion som gör det lättare att även fortsättningsvis tänka sig kyrkan som en fortsatt viktig faktor i det svenska samhället.

16:2 Idealiseringen av Billings folkkyrkosyn

När **Brilioth** påpekar att han framför allt påverkats av Einar Billing och Nathan Söderblom var han inte ensam om detta. För Brilioth stod det klart att Billing och Söderblom mer än andra hade satt sin prägel på Svenska kyrkans självförståelse under trettioalet, Billing genom sin ”genialiska brottnings med historiens och Skriftens problem,” Söderblom genom att han öppnade Brilioths blick för den allmänneliga kyrkan.³

Flera av biskoparna kunde ha uttryckt sig på liknande sätt, bland annat **Cullberg**. Einar Billing var i Cullbergs ögon en föregångsman. Billing upplevde enligt Cullberg med sällsynt intensitet de problem och svårigheter, som under de senaste decenniernas andliga brytningsskede tornade upp sig för kristen tro och tanke.⁴ Han hade inga snabba lösningar till hands. Billings svar tycktes Cullberg återspegla ”något av kristenlivets egen dyrköpta seger över hårt motstånd.”⁵ Cullberg påstod om Billings kyrkosyn att denna var rent religiöst betingad. Kyrkan hade sitt uppdrag givet av Gud

att bära fram syndaförlåtelsens evangelium till Sveriges folk...Kyrkans seger i folklivets sammanfaller med evangeliets, med Kristi seger,

travestade Cullberg Billing.⁶

Jonzon vittnar om att hans lärare Nathan Söderblom och Einar Billing betytt mycket för honom.⁷ Det hade även korstågsrörelsen gjort. I denna gavs Bengt Jonzon

hjälp till en ny levande syn på uppenbarelserna och på Kristus, på vad syndarnas förlåtelse är i Luthers mening, och vad tron på den levande Guden betyder, här skänkes också den centralt religiösa folkkyrkosyn, varförutan prästkall och kyrkligt arbete skulle saknat sin djupaste inspiration och frimodighet...⁸

Ysander prisar Einar Billing som ”ställföreträdande brottats med problemen” och han kallar Söderblom ett kärlekens geni. Närmast stod han dock professorn Edgar Reutersköld (prof teol pren o teol encyklopedi 1919–1928 i Uppsala, biskop i Växjö 1928–1932) som han dagligen umgåtts med under sina tjugu år i Uppsala.⁹

Liknelsen om ogräset bland vetet används av Ysander dels för att rättfärdiga folkkyrkosynen dels för att öppna människors ögon för fromhet även utanför församlingen.

¹ Thidevall 2000, s 154.

² Andræ. Se sid 94

³ Brilioth 1938, s 32, 34, 36.

⁴ Cullberg 2 1940 s 23.

⁵ Cullberg 2 1940 s 23.

⁶ Cullberg 2 1940 s 24.

⁷ Jonzon 1938, s 27.

⁸ Jonzon 1938, s 27.

⁹ Ysander 1937, s 31, 61.

Vi behöver tålmod, som Herren Kristus ville lära oss, då Han talade om hur ogräset och vetet skola växa tillsammans. Vi få klarare blick för, att mycket ogräs, växer tillsammans med vetet även innanför kyrkans mur, och kanske klarsyn för, att något vete kan växa tillsammans med snärjgräset även i själar utanför muren.¹

Ysander antyder att han var skeptisk till talet om kyrkan och då specifikt Svenska kyrkan som det väsentliga. Guds kyrka ser han inte begränsad till Svenska kyrkan. Den finns

överallt – inom eller utom svenska kyrkan – där ordet och nådemedlen efter Herrens befallning brukas och förvaltas.

Svenska kyrkan var för Ysander ”ett medel att bygga Guds kyrka genom fulltonigt förkunnande av Guds rike”. Själv säger han att den kyrka han tillhör inte i första hand är den svenska kyrkan, utan den kristna $\sigma\omega\mu\alpha \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$.

Dock föreligger ingen tvekan om var Ysander hade sitt hjärta. Den Svenska kyrkan var för honom

Guds dråpliga gåva och instrument. Den är Guds not, kastad i folkhavet genom skilda tider och skilda nejder i mitt land. Varje liten maska i denna Guds not är en socken eller kyrkoförsamling i mitt land, med det vita templet i sin mitt som en knäböjande brud.²

En

fördjupad kyrko- och samfundssyn framträdde hos oss i den ungkyrkliga rörelsen, långt innan man visste något om totalistiska strävanden i politik och statsliv,

skriver **Andrä**.³ Därmed antyder Andrä att han kände frändskap med de nya tankar om kyrkan som växte fram i reaktion mot den liberala teologins individualism.

Att folk slutar gå i kyrkan oroade Andrä. Andrä insåg att gudstjänstgemenskapen förmedlade andlig kraft. Han talade om att anden verkade i gemenskapen. Utan kyrkobesök, ingen församling, blir Andräes slutsats.⁴

Trots allt bekänner sig Andrä till folkkyrkan. Den är

den samfundsform, som bäst ger uttryck åt Guds sökande och förekommande nåd, och därför i nuvarande tid den, som kan föra kristendomens budskap längst och vidast bland vårt folk.

Med dessa korta ord visar Andrä att han insåg att folkkyrkotanken inte var orubblig teologisk sanning utan hade sin plats här och nu. Just nu svarade folkkyrkan bäst mot Guds vilja. Det betyder inte att Andrä ansåg förhållandena i folkkyrkan ideala. Ansvarsfördelningen måste ses över. Prästerna skall inte hålla i allt. Dock är det gott ”att den kristna anden hos oss kan tala med skilda stämmors samklang”.⁵

I enlighet med sin tolkning av folkkyrkosynen blir utträden ur kyrkan för Andrä en anomalitet. Andrä skriver:

Fritt utträde skulle beviljas den som så önskade... Det är en ny och främmande tanke, ty fasthåller man följdriktigt vid folkkyrkans idé, kan medlemskap i kyrkan – då varken dop eller bekännelse eller deltagande i kyrklig gudstjänst uttryckligen fordras – endast betyda, att man som svensk, med eller mot

¹ Ysander 1937, s 69.

² Ysander 1937, s 132 f, 48.

³ Andrä 1937, s 110.

⁴ Andrä 1935, s 73 f.

⁵ Andrä 1937, s 38, 40, 42.

sitt vetande och sin vilja, är föremål för kyrkans omsorger och uppsökande verksamhet. Från detta medlemskap kan ingen utträda.¹

Andræ gör ett antal avgränsningar och markeringar mot tendenser i hans tids kyrka. Diskussionen om betydelsen av att den norska och danska statskyrkan till skillnad från den Svenska kyrkan inte har del av den apostoliska successionen irriterar honom.

Han (Jesus Kristus) är den evangeliska trons auktoritet. Endast i honom har kyrkan auktoritet...och denna sin andliga myndighet skulle nu Kristus i ett för oss ofattbart godtycke ha överlämnat åt ett visst kyrkosamfunds präster att förvalta, under det han nekat den åt andra! ... verklighetsfrämmande, hemmagjord katolicism.²

Kyrkan var för **Jonzon** ett trosföremål. Han såg den som ”Guds i historien begynta och fortsatta frälsaregärning”. Prästens kall blir följdriktigt att förkunna denna frälsaregärning med ord, sakrament och kärlekens gärningar.³

Jonzon markerar mot katolikerna när han hävdar att evangelium kommer före kyrkan. Med Luther påstår han att om kyrkan valt andra skrifter än den gjorde, hade kyrkan upphört att vara kyrka. Det är alltså skrifterna som legitimerat kyrkan inte tvärtom. Samtidigt betygar Jonzon sin vördnad för kyrkans helighet i följande ord.

Om jag ser på min egen eller på min nästas person, så är kyrkan aldrig helig; ser jag åter på Kristus, som helgar och renar sin kyrka, så är hon fullkomligt helig, ty han har borttagit hela världens synder.⁴

Jonzon definierar folkkyrkan utifrån trohet mot historiens Gud, evangeliets universalitet och Guds förekommande nåd.

Svenska folkkyrkan...är grundad i troheten mot historiens Gud och i evangeliets egen inneboende universalitet, i Guds allt mänskligt förekommande nåd. A och O i vår uppgift: budskapet. I detta allena, fattat och levandegjort i dess gudomliga rikedom, ligger lösningen innesluten.⁵

För **Jonzon** var prästen kallad att vara Guds mun. Målet var att inte tala om evangelium utan tala evangelium. Egna tycken och tankar skulle inte komma över hans mun utan Kristus och trons rättfärdighet. Det duger inte att predika för andra om man inte samtidigt predikar för sig själv.

Jag vanliga, syndiga lilla människa skulle tjäna Gud till mun! Och ändå hänger prästens kall på denna tro... Ingen kommer utöver gränserna för sin utrustning....förspörja vi någon gång under en predikan en helig kraft, en evighetsnärhet, en sakramental gripenhet, som är något helt annat än när man fångslas av ett snilles ordkonst.....men han talade icke om evangelium, utan talade evangelium.Jag skall förkunna icke mina tycken och tankar, utan Kristus och trons rättfärdighet i honom.Jag kan i längden inte predika för andra om jag icke predikar för mig själv.⁶

Kyrkans uppgift uppfattades av **Ljunggren** såsom främst religiös. Kyrkan skall ställa människorna ”inför den Guds kärlek såsom den enda hållbara lösningen av tillvaron gåta”. Den skall bringa ”människorna budskapet om Guds upprättande och förlåtande kärlek”.⁷

¹ Andræ 1937, s 38.

² Andræ 1937, s 117.

³ Jonzon 1938, s 50, 52.

⁴ Jonzon 1938, s 77–80, 82.

⁵ Jonzon 1938, s 160 f.

⁶ Jonzon 1938, s 59, 174 ff, 226.

⁷ Ljunggren 1935, s 64 f

Med den betoning på det personliga gudsmötet som **Eidems** meditativa herdabrev kännetecknas av ges inte så mycket plats för den från trettioalet allt mer aktuella kyrkotanken. Eidem nöjer sig med att definiera kyrkan som ett organ för Kristus och att en evangelisk kyrkosyn är oförenlig med en hierarkisk prästkyrka. Och han påminner om de kristnas inbördes förpliktelser mot varandra.¹

Eidem var däremot utförlig när han kom in på vad man kunde förvänta av en präst. Prästens fromhet såg han som en förutsättning för andlig förnyelse. När han räknar upp önskvärda, ja nödvändiga, prästerliga egenskaper får man på köpet inblick i Eidems egen trosvärld. Eidems uppräknings blir en hel liten "eidemsk" theologia regenitorum, där trons förutsättning i slutändan beskrivs som hängivenhet och överlåtelse till Gud.

Vad Eidem påstår är följande. Prästerna är förebilder i församlingen. Av detta följer att prästerna skall vara äkta och ärliga, att de förutsätts äga en "samlad kristen personlighet" samt att de etiskt håller måttet. Framför allt förutsätts av prästerna en personlig övertygelse. Den religiösa livsfrågan skall vara verklig för dem. Prästerna handskas med ett budskap som ger "verklig mening och verkligt innehåll åt livet", d v s vad man skall göra "för att bli frälst".

Prästerna skall således ha sin koncentration vänd inåt, deras strävan skall ha en "exklusivt religiös inriktning". Denna exklusivitet får dock inte göra dem "påträngande, kategoriska, taktlösa och självsäkra", inte "myndiga" och de förutsätts vara försonliga mot dem som brutit med kyrkan. I sitt umgänge med församlingsborna skall de "gå in i den andres nöd och bära hans börda med honom".²

Det som Aulén skriver om kyrkan i sitt herdabrev är visserligen kort. Trots detta speglar det en helhetssyn. Denna ansluter till den billingska folkkyrkosynens men spränger dess gränser. Följande referat visar detta tydligt.

16:3 Auléns kyrkosyn

Aulén var övertygad om att i sin syn på kyrkan befinna sig på rätt väg, detta genom sin nya utgångspunkt i kyrkotänkandet. Detta nya ägde en sådan styrka att "de gamla frågeställningarna upphört att existera".³

Kyrkosynen hade enligt Aulén tidigare från och med upplysningen varit individualistisk. Den hade tagit sig uttryck endera i en föreningskyrklig eller en institutionalistisk modell. Outsagt syftar han på den frikyrkliga församlingssynen och den lundensiskt högkyrkliga. Som ett mellanting mellan de båda betecknar han den lågkyrkliga modellen som vacklade mellan dessa båda. Här är det närmast den uppsalienska lågkyrkligheten han har i åtanke. Felet med såväl den ena som den andra kyrkosynen var att man "läst in främmande sentida synpunkter vid studiet av det nytestamentliga materialet". Vad Aulén vill komma åt är att synen på kyrkan blivit något vid sidan om. I stället vill Aulén foga även kyrkosynen till evangeliet och därigenom göra den till en centralt religiös fråga. Han talar om en religiös syn på kyrkan.⁴

Aulén betonar det samfundsskapande i evangeliet. Evangeliet låter "gemenskapsmotivet få en fullkomligt vital betydelse". Därigenom blir individualismen övervunnen. Kyrkan blir en skapelse ovanifrån, en Kristi kropp i vilken vi inlemmas. Som Kristi kropp skall organisationen kyrkan gestaltas efter tjänandets princip. Guds kärlek genom Kristus skall återspeglas i kyrkans liv. Organisationsfrågorna blir sekundära varför de yttre formerna kan växla. Huvudsaken är en inre levande gemenskap, skapad ovanifrån, som för Kristi kärleksgärning vidare.⁵

¹ Eidem 1932, s 86 f.

² Eidem 1932, s 59–67 ff, 71, 73.

³ Aulén 1933, s 17–21.

⁴ Aulén 1933, s 17–21.

⁵ Aulén 1933, s 17–21.

Uppfattningen av prästämbetet följer av kyrkosynen, hävdade **Aulén**. Prästen skall föra fram budskapet om försoningen, han skall göra det centralt kristet. Detta var desto viktigare som tiden kännetecknades av andligt kaos. Förkunnelsen såg Aulén som det centrala i prästgårningen.¹

Enligt Aulén hade kyrkotänkandet tillförts nya dimensioner. Aulén var inte ensam om denna upptäckt. Också Brilioth var påverkad av detta nya men i en konception som mer än Auléns kom verklighetens förhållanden nära. Brilioths kyrka var förankrad i såväl nutid som historia, i såväl svenska som internationella förhållanden.

16:4 Brilioths kyrkosyn

Hur tedde sig då denna Brilioths kyrka i hans herdabrev? Sammanfattningsvis gjorde den å ena sidan anspråk på att vara kyrka fullt ut, å den andra på att helst också fungera som samhällets andliga grundval.

Kyrkan var för Brilioth en för ögon och öron gestaltad yttre gemenskap, samtidigt som den var en del av evangeliet. Brilioth skriver:

för oss har det blivit klart, att kyrkan är något mer än en tillfällig byggnadsställning kring individens andliga liv. Vi har lärt oss att däri se en del av evangeliet självt.²

Genom denna definition kunde Brilioth rida spärr mot en spiritualistisk kyrkosyn, där kyrkan förlorat sin yttre form och blivit en renodlat andlig storhet. Denna fara hotade vid extrem statskyrklighet. Samtidigt gav honom betoningen på evangeliet möjligheter att låta kyrkans yttre former bero av omständigheterna. Huvudsaken var ju att evangeliet på bästa sätt befrämjades. Kyrkan blev för Brilioth ”ett sällsamt samfund” utan synliga gränser på grund av ”Andens fördolda verk i mänskliga hjärtan”. Denna gemenskap var dock synlig, den gestaltades utifrån sitt centrum ”som är Guds Andes verk genom ord och sakrament”.³

Detta föranleder mig att redan här inflika: Att kyrkans yttre form kunde bero av omständigheterna, liksom att låta kyrkan definieras utifrån sitt centrum, må vara kristet religiöst bäriga sanningar. Till detta kommer att det passade väl att lyfta fram dessa sanningar just här. Det rättfärdigade nämligen till allt annat den svenska kyrkans aspirationer på att innesluta alla trots samhällets allmänna avkristning.

Brilioth var liksom de flesta övriga biskopar påverkad av det nyvaknade intresset för den konkreta kyrkan. Denna antogs vara en organiskt uppbyggd storhet, en nödvändig beståndsdel i Guds frälsningsverk med människan.

Gränsen mellan den yttre och den inre kyrkan tonades ned i Brilioths förståelse av kyrkan. Såväl det yttre som det inre förutsattes indraget i evangeliets verkningskraft.

Brilioth drog inte, som Einar Billing hade behov av att göra, några absoluta gränser vid sockengränserna. Kyrkan innefattade såväl församling som kontrakt och stift. Följden av detta blev att Brilioth såg på kontraktet som mer än en förvaltningsmyndighet och att han betonade den andliga sidan av kontraktsprestens gärning. Detta mot bakgrund av den nyligen skedda nyorganisationen av domkapitlen, som för övrigt till stora delar var ett Brilioths verk.

Även domkapitlet gavs i sin nya form en andlig betydelse, betonade Brilioth. Detta gällde även stiftsråd och stiftsmöte. Dessa organ var ”uttryck för stiftets av yttre normer bundna religiösa medvetande”. Stiftet var inte främst en administrativ nivå utan en andlig enhet ingående i organismen kyrkan.

Jag skall här ej dröja vid de andra verksamhetsformer, som i våra dagar gjort stiftet till en levande andlig enhet, medan tidigare kyrkans liv väsentligen var inneslängt inom sockengränserna... Hembygdskalendern

¹ Aulén 1933, s 60–69, 76.

² Brilioth 1938, s 83.

³ Brilioth 1938, s 70.

och tidningen Kyrka och hem äro värdefulla uttryck för detta nya stiftsmedvetandeStiftsadjunkterna, på vilka ansvaret för den frivilliga verksamheten till väsentlig grad vilar.¹

Brilioth redovisade sin, som han såg det, lutherska syn på prästämbetet. Alla döpta var i ”princip berättigade att utföra alla kyrkliga handlingar”. Det fanns inget monopol ens för sakramentsförvaltningen. För ordningens skull hade Ordets ämbete överlåtits åt speciell.

Detta var den ena sidan av verkligheten. Den andra var att Augsburgska bekännelsen betonade den rätta kallelsen och att prästämbetet var en tjänst för livet. Brilioth markerade stolthet över ”ett hela livet ovanefter givet uppdrag”. Dock reserverade sig Brilioth från den magiska föreställningen om ingjutandet ”av en hemlighetsfull kraft”.²

Om biskopsämbetet hade Brilioth inte mycket att säga. Han nöjde sig med att uttrycka sin förhoppning att ”jag för mina ämbetsbröder skall kunna bli en uppmuntrare och rådgivare”.³

Brilioth menar att kvinnans säregna begåvning bättre borde tas till vara i kyrkan. Därför förordade han ett kvinnligt ordets diakonat. Frågan om kvinnliga präster var enligt Brilioth knappast aktuell.

...viktigt med en form för kvinnans tjänst i församlingen..... ett kvinnligt ordets diakonat. Frågan om kvinnans tillträde till prästämbetet har knappast varit på allvar aktuell för oss. Vad som här ligger i kyrkans intresse, är icke, att kvinnan får exakt samma ställning som mannen i kyrkans tjänst, men väl att kvinnans säregna begåvning på ett helt annat sätt än hittills tas i bruk i församlingen.⁴

Brilioth frågar sig dessutom om det vore ”otänkbart med ett vitt förgrenat lekmannaämbete – ordets diakonat”.⁵

På likartat sätt diskuterar **Runestam** i sitt herdabrev. I debatten om kvinnas ställning i kyrkan förordade Runestam ett kvinnligt diakonat. Kvinnans uppgift såg Runestam väsentligen vara att prägla andan i hemmet. Följande citat får belysa hans inställning.

Intresset att bereda henne en fastare plats i kyrkotjänsten har ju på sista tiden hastigt stegrats, hos oss liksom i andra länder..... Kvinnorna äro våra barns uppfostrare, och det är de som väsentligen prägla andan i våra hem..... Den kvinnliga diakonins kall...synes mig också vara den väg, som närmast bör beträdas.⁶

Kyrkan var förvisso mer än enbart Svenska kyrkan i Brilioths ögon. Även frikyrkosamfunden inneslöt han i kyrkogemenskapen. Samtidigt beklagade han den svenska kyrkosplittringen och han gillade inte frikyrkornas föreningskyrkotyp.

De egna samfunden skola icke bli mindre, utan mer betydelsefulla, därför att de äro uppenbarelseformer av Kristi allmänneliga kyrka. Men de få icke tillsluta möjligheten, att den uppdelning av Sveriges kristna folk, som nu finnes, ... icke skall vara beständig...⁷

Att Brilioth inte heller hade mycket till övers för kyrkliga föreningar visar följande citat.

Där det kyrkliga livet är lugnt och starkt, räknar man över huvud taget icke medlemmar, grundar inga föreningar.⁸

¹ Brilioth 1938, s 16, 18 f.

² Brilioth 1938, s 93, 171 ff.

³ Brilioth 1938, s 15.

⁴ Brilioth 1938, s 178.

⁵ Brilioth 1938, s 177.

⁶ Runestam 1938, s 153 ff.

⁷ Brilioth 1938, s 84.

⁸ Brilioth 1938, s 158.

Varför mot föreningar vare sig de är frikyrkliga eller kyrkliga, kan man fråga. Brilioths personlighetstyp betyder naturligtvis en del, liksom hans kyrkosyn. Dessutom, måste jag tillägga, att föreningar och slutna grupper inte med Brilioths mått mätt stod lika naturligt i den kristna kultursyntesens sammanhang som den svenska folkkyrkan.

Framför allt var kyrkan i Brilioths tänkande en internationell storhet, vars omfång inte begränsades av det egna landets gränser. Brilioth tillhörde dem som deltagit i arbetet på att bilda ett kyrkornas världsråd. ”Det har varit mig förunnat att själv ta del i utformandet av planen på ett kyrkornas världsråd,” vittnar Brilioth.¹ Detta hans arbete låg i linje med hans historiska och organiska syn på den Svenska kyrkan. Han såg Svenska kyrkan som en gren i en allmänlig och internationell kyrkas gemenskap. Denna svenska kyrka ”är icke färdig eller avslutad. För så vitt hon förblir trogen sin uppgift, ligger framtiden framför henne”. Hon står i en helig tradition. Denna heliga tradition har särskilt de fromma svårt att förstå sig på.

Ofta är det den djupa och äkta fromheten, som hårdast är bunden vid fäderneärvda former, och har svårast att låta blicken gå ut över gränserna.²

Till den lutherska grundval som den Svenska kyrkan vilade på hörde traditionellt att relativisera auktoriteter och ämbete, dock inte eliminera den. Den linjen fullföljer Brilioth. Han vet att

idealet är den fria, kristna människan, utan varje behov av medlare och vägvisare, den mogne kristne, som själv vet att döma om vad rätt är.

Men Brilioth visste också att de var få som når ”fram till denna det kristna livets fulla mognad”.³ Därför behövs auktoriteter. Han vet också att ”En strängt uniformerad enhet med hänsyn till trons uttryck kan och bör man icke kräva av en evangelisk kyrka”.⁴

Brilioth värnade om en kyrka som omslöt alla inom sin verkningskrets. I den egenskapen skulle den också kunna fungera som en samhällets kristna kultursyntes. Att den gör det är däremot långt ifrån självklart. En av den kristna kultursyntesens grundbultar var skolan. Men skolan gick enligt Brilioth inte längre att lita på. I fortsättningen måste därför kyrkan själv vakta över sin egen fostrargärning. Dock såg Brilioth lovande tecken i skyn. Han gladdes åt söndagsskolans tillväxt och att 90 % av kullarna deltog i konfirmationsundervisningen. Den kyrkliga ungdomsverksamheten såg han som en av de största gåvor kyrkan i denna tid fått motta och han värnade om studieverksamheten. Brilioth var mån om att konfirmationsundervisningen, förutom kunskap, förmedlade personlig påverkan och att djupare undervisning skulle innebära ett ”fortsatt inträngande i den helgade tankens värld”.⁵

16:5 Något om Stadeners ideal

I detta stycke var **Stadener** och Brilioth på samma linje trots att de sinsemellan var så olika. Vad Stadener efterlyste, förutom prästerlig förkunnelse och själavård, var just

¹ Brilioth 1938, s 77.

² Brilioth 1938, s 9 f.

³ Brilioth 1938 s 164.

⁴ Brilioth 1938, s 54.

⁵ Brilioth 1938, s 145 f, 148, 150 f, 153, 157.

trosundervisning. Stadener ville

tydlig trosundervisning om Gud som leder till trygg visshet som gör oss dugliga till dust med livet i dess vedervärdigheter.¹

Till församlingarnas tjänst och stöd stod framför allt biskopen, hävdade **Stadener**. Biskopen var ”kyrkosamfundets äldsta och alltjämt verksamma officiella organ för ledning och stöd åt församlingarna”. Stadener definierade biskopens uppgift i följande formulering. ”Biskopens uppgift idag är snarast att man kan med honom tala i frågor som angår församlingarnas andliga och sedliga behov.”²

Till den förstärkning av församlingen som Stadener ställer sig bakom hörde även reform av domkapitlet. Stadener skrev sitt herdabrev 1933 alltså före domkapitelsreformen. Han vill också se frivilliga distriktsstyrelser, stiftsadjunkturen och han uppmuntrar människor att starta studiecirkel. Han gladdes också över Diakonistyrelsens tillkomst. Dess uppgift ser han vara ”en rikare utveckling av församlingslivet och den kristliga kärleksverksamheten”.

Dessa reformer skall också ses samman med att Stadener hade kyrkorättsliga intressen. Han betonar i sitt herdabrev att det är stor skada att det kyrkorättsliga studiet legat nere i den svenska kyrkan.³

När Stadener skulle definiera prästens uppgift betonade han att det var prästens roll som själasörjare som var den främsta.

.... Inte främst uppbygglig predikant, inte främst rättskaffens väsen, inte främst kommunalman, han skall visserligen trofast sköta sina borgerliga ärenden, men främst själasörjare.⁴

Själavård och förkunnelse var dock i långa stycken två delar av samma sak. Det visar bl a följande yttrande ”en evangelisk predikares värv att steg för steg införa församlingen allt djupare i Guds ords kännedom”. Guds ord förbinder Stadener med det som Kristus lärde om Guds ord och tron och lutherska män skrev eller i citat ”såsom Kristus därom lärde och lutherska män därom skrevo”.⁵

Allt i syfte att på förment luthersk grund vitalisera en kyrka som höll på att förlora sitt grepp, blir min kommentar. Stadener och Brilioth må ha varit olika. Gemensamt var dock att de ville värna om en tidigare allomfattande kyrka som höll på att förlora sitt inflytande.

16:6 Bohllins öppna kyrkosyn

Bohllins hållning till den evangeliska kristendom som han frimodigt företrädde var öppen. Det låg inte för Bohllin att, typ Aulén, definiera någon evangelisk idealtyp. Det betyder inte att han var oförmögen att se skiljelinjer evangeliska kyrkor emellan. Bohllin visste väl vad som exempelvis skilde lutherdomen från metodismen. Lutherdomens ”befrielse till” är inte detsamma som metodismens ”Christian perfection”, konstaterade han.⁶

På samma sätt var det med synen på den egna kyrkan. Vad han ville var en öppen och generös kyrka med kännedom om och erfarenhet av såväl den egna kyrkans som andra kyrkors gåvor. En kyrka som dessutom brottades med tidens problematik och tog sanningsfrågan på allvar skulle vara en ovärderlig kraft i samhället även i framtiden, ansåg Bohllin. Åtminstone förstår jag Bohllins herdabrev i den riktningen.

¹ Stadener 1933, s 22–29.

² Stadener 1933, s 13, 22–29, 44 ff, 58–64, 66, 119 f.

³ Stadener 1933, s 63.

⁴ Stadener 1933, s 51 ff.

⁵ Stadener 1933, s 38.

⁶ Bohllin 1935, s 105 f, 110.

För Bohlin personligen var kyrkan det samma som folkkyrkan. Om hur han upptäckte denna folkkyrka berättar han följande.

Året innan hade den unge studenten varit med om korstågstankens genombrott inom Uppsala kristliga studentförbund..... en personlig-kristlig väckelse- låt vara under lugna former och med stark viljebetonning – och upptäckten av kyrkan, stats-folkkyrkan, såsom redskapet framför andra i vårt land för förverkligandet av Guds tanke med Sveriges folk. För många av oss innebar upptäckten i viss mening endast, att det bragtes till klarhet och fördjupning, som vi redan dessförinnan hade burit med meraoreflekterat eller ägt latent.¹

Folkkyrkotanken framträdde enligt Bohlin med anspråket att just den klarare än någon annan kyrko- eller församlingstanke gav uttryck åt den nytestamentliga grundtanken: ”Guds alla sökande, förekommande nåd.” Dessutom tillkommer folkkyrkan något egenartat:

här predika också själva stenarna, kyrkomurarna, själva församlingsorganisationen om universaliteten i denna gudomliga kärlek, som söker oss människor, redan innan vi söka den.²

När folkkyrkoförsamlingen gjorde anspråk på att vara en församling var detta enligt Bohlin en trosutsaga.

Den tror, att något av de heligas gemenskap verkligen finnes till inom den yttre församlingens gränser. Den grundar denna förvisning på att evangelium, Guds levande ord 1 Petr 1:23 är verksamt inom församlingen. (Man är förvissad om att) Guds egen ande genom kristusbudskapet skapar levande tro och de heligas gemenskap – i själarnas dolda värld. I denna förvisning är det som vi våga kalla folkkyrkoförsamlingen en kristen församling och folkkyrkan en Kristi kyrka.³

Men Bohlin var som folkkyrkoanhängare självkritisk. Det rådde enligt honom

ett beklämmande stort avstånd mellan ideal och verklighet. Alla förutsätts ju ställas under påverkan av evangelium, vilket inte sker.⁴

Dessutom insåg han att folkkyrkan inte kunde göra anspråk på att äga monopol på att vara Kristi församling. Guds rike här på jorden kunde ta sig många uttryck. Eller som han själv uttrycker det:

Nej, överallt där evangelium frambäres på sådant sätt, att Guds ande kan utföra sitt verk inom kyrkoorganisationen, där vågar tron räkna med att något av Kristi församling verkligen finnes.⁵

Ser man närmare på Bohlins kyrkotänkande observerar man att han dessutom inte ensidigt hävdade folkkyrkosynen utan även hade en positiv syn på trosförsamlingsmodellen. I själva verket försökte han i sin kyrkosyn förena de båda modellerna. Bohlin insåg nämligen att trosgemenskap var något oundgängligt för en kristen församling. Han skriver: Det säger sig självt att det ”icke kan finnas en kristen församling, utan att det finns kristna människor”.⁶

Dessutom trodde hans sig veta att det gick en obönhörlig gräns mellan kristustroende och icketroende. En konsekvens av detta blev för Bohlin att ingen mot sin vilja skulle hållas kvar inom kyrkan.

¹ Bohlin 1935, s 47 ff.

² Bohlin 1935, s 58.

³ Bohlin 1935, s 56 f.

⁴ Bohlin 1935, s 58.

⁵ Bohlin 1935, s 57.

⁶ Bohlin 1935, s 58.

Konsekvensen blev att Bohlin i praktiken förenade de båda modellerna. Detta gör han genom att betona vikten av ”innerligare personlig gemenskap” inom folkkyrkans ram. Han säger uttryckligen att

det finns en inre, etisk–religiös gräns mellan kristustroende och icke-troende som med all makt skall hållas klar genom vittnesbördet om den personliga trostillägnelsens nödvändighet.¹

Bohlin skilde dessutom mellan samfundets själ och samfundets kropp. Bohlin slog nämligen fast att man ingenstädes i den evangeliska världen förväxlar

samfundets själ – det gudomliga liv, varav samfundet andligen lever – och samfundets kropp, dess faktiska historiska gestaltning.²

Frikyrkans kännetecken var för **Bohlin** personlig tro liksom uteslutning av uppenbart ogudaktiga. Det betyder att frikyrkan så långt det var möjligt försökte låta församlingen synliggöra de heligas samfund. Vill man se kyrkan som Kristi kropp i egentlig mening måste man erkänna frikyrkans konstruktion som den rätta. Den frikyrkliga församlingen motsvarar dessutom den paulinska.³

Dessutom kan även den frikyrkliga församlingssynen motiveras utifrån dess ändamålsenlighet. Den dag kan dessutom komma när sekulariseringen gått så långt att man måste sätta gräns mellan värld och kyrka.⁴

Trots denna positiva teckning av den nytestamentliga församlingsprincipen gjorde Bohlin gällande att frikyrkan ej kunde göra anspråk på monopol på en rätt församlingssyn. Sådana monopolanspråk vore antingen godtyckliga eller tydde på ”en mer eller mindre lagmässig bibeluppfattning”.⁵

Folkkyrkan motiverade Bohlin som sagt utifrån den förekommande nåden som kyrkoprincip. Enligt folkkyrkans församlingsprincip var en yttre organisatorisk gräns mellan kyrka och värld nödvändig så länge man befinner sig i ett förberedande evangelisatoriskt stadium. Den etablerade kyrkans barndop leder däremot till folkkyrka.⁶

EFS som ju i långa stycken liknade frikyrkan i sin uppbyggnad bedömde Bohlin positivt. Han vet dock att det kan uppstå intressekonflikter mellan missionsföreningarna och ”de medvetet kyrkliga livsrörelserna i församlingarna”.⁷

Slutligen säger Bohlin om förhållandet mellan kyrka och frikyrka.

Å ömse håll har under dessa årtionden vuxit fram en allt mera oavvislig känsla, att det som enar ligger djupare än det som skiljer, att den andliga gemenskapen – trots allt – är långt större än motsättningen.⁸

Bohlin graderade aldrig samfunden utifrån förträfflighet. Han talade heller inte specifikt om de lutherska samfunden utan nämner dem alla evangeliska. Hans huvudsynpunkt var att de evangeliska samfunden kompletterade varandra utifrån sina respektive gåvor. Han ville inte sudda ut respektive samfunds särarter utan använda särarterna i berikande syfte. Samtidigt behövde samfunden enligt Bohlin ha klart för sig

¹ Bohlin 1935, s 55, 61 f.

² Bohlin 1935, s 62.

³ Bohlin 1935, s 54.

⁴ Bohlin 1935, s 52.

⁵ Bohlin 1935, s 57.

⁶ Bohlin 1935, s 54.

⁷ Bohlin 1935, s 42.

⁸ Bohlin 1935, s 49–56.

att kyrkolärans formuleringar icke äro ofelbara, tidlöst giltiga sanningar, utan att den gudomliga uppenbarelsens ljus bryter sig genom prismet av mänskliga begrepp och föreställningar.¹

Bohlin ansåg:

Uniformitet är ur kyrkans synpunkt intet eftersträfvansvärt ideal, och mångfald i fråga om trosuppfattningar och samfundsordningar är icke av ondo. Uppgiften för varje samfund måste vara att vinna en allt större klarhet över sin andliga egenart och en allt redbarare trohet mot sin särskilda kallelse.²

De historiskt betingade olikheterna samfunden emellan jämför Bohlin med

individualiteternas mångfald på personlighetens område. I den mån samfundens olikheter i fråga om trosåskådning och författning motsvara historiskt framvuxna förhållanden med ett däri inneslutet sanningsförvärv, motsvara nationella egendomligheter och väsentliga folkpsykologiska data, utgöra de en analogi till individualiteternas mångfald på personlighetens område.³

Vad varje samfund måste se till är att de ständigt är stadda i rörelse för att ”på ett innerligare sätt tillägna sig kristusuppenbarelsens innehåll och för att uttrycka detta innehåll med hjälp av varje tids mest användbara begrepp och föreställningar”.⁴

Bohlins utläggningar om den evangeliske prästen var inbördes motsägande. Å ena sidan lät han gränslinjen mellan präst och lekman bli så liten som möjligt. ”Gränslinjen går egentligen mellan dem som tjäna församlingen vid sidan om sin borgerliga kallelse och dem för vilka den religiösa kallelsen även blivit den borgerliga”. I annat sammanhang kan han tala om att prästen har sitt särskilda uppdrag ”kallelsen att tjäna församlingen med förkunnelse av evangelium”. Och han påstår om att det är av ordningshänsyn som ”församlingen förbehållit sakramentsförvaltningen åt prästen ensam”. Detta gäller ”försåvitt icke extraordinära förhållanden föreligga”.

Å andra sidan lät han prästen få en osedvanligt stark ställning och avgörande betydelse. Det var han som skulle vara föredömet, ledaren och initiativtagaren i församlingen. Dessutom förutsätts han vara herden. I detta herdeskap består prästtjänstens egenart, påstod Bohlin. Dessutom skulle han som förkunnare svara för att skilja mellan det som ”tillhör Kristusuppenbarelsen och vad som är främmande för dess väsen”. Kan man tänka sig en större och mer särskiljande uppgift? ⁵

16:7 Folkkyrkosynen otillräcklig

Folkkyrkotanken går som en röd tråd genom hela detta kapitel. Direkt eller indirekt ställer sig alla biskoparna bakom den. De motiverar också varför genom sitt sätt att lägga ut sina tankar om kyrka och församling. Vad biskoparna i sak säger är följande. Evangeliet är ett uttryck för den förekommande nåden och därigenom bärare av den fortgående uppenbarelsen. Det som gäller evangeliet gäller också kyrkan. Ty kyrkan är ett uttryck för evangeliet, inte något vid sidan om. Därför skall Svenska kyrkan vara en folkkyrka där den förekommande nåden bäst kommer till uttryck.

Även kyrkans prästämbete är underställt detta Guds fortgående verk genom evangeliet. Man observerar att den tid ännu inte kommit när vare sig biskops- eller prästämbete höjts upp till ett oavvisligt kännemärke på en rätt kyrka. Men den tiden skulle komma.⁶

¹ Bohlin 1935, s 68.

² Bohlin 1935, s 67.

³ Bohlin 1935, s 67.

⁴ Bohlin 1935, s 68.

⁵ Bohlin 1935, s 22–24, 30, 32, 38, 40.

⁶ ”Auléns framställning om kyrkans konstitutiva faktorer i *Den allmänliga kristna tron* hade förändrats från den tredje upplagan 1931 till den fjärde 1943. Förmodligen efter påverkan från exegetikens resultat räknades

Detta sätt att se på kyrkan får inte tas som en intäkt för att kyrkosynen inom den Svenska kyrkan därför skulle ha varit enhetlig. Detta var långt ifrån fallet. Folkkyrkotanken var de facto en ingrediens bland flera i en mångfasetterad kyrkosyn. På sina håll i landet hade folkkyrkosynen ingått förening med schartauanskt och gammalkyrkligt färgad fromhet. På andra håll med lågkyrklig eller av frikyrklighet påverkad reflexion över kyrkans väsen. Åter på andra, och då särskilt bland prästerskapet, med tänkande influerat av den högkyrkliga nya kyrkosynen med sin betoning på ämbetet som tillhörande kyrkans "esse".¹ Men detta framgår inte mer än antydningssvis i biskoparnas herdabrev. Biskoparnas i långa stycken gemensamma bakgrund skänker en enhetlighet i synsätt som inte motsvarar läget i landet.

Svenska kyrkan omfattade fortfarande på trettioalet formellt praktiskt taget hela befolkningen, detta samtidigt som kyrkan förlorat mycket av sin tidigare dominerande ställning. Svenskt tankeliv hade tagit banor som i långa stycken fjärmade sig från traditionell kristendomsuppfattning, så också synen på hem familj, skola och uppfostran. I detta läge ansåg Andræ att folkkyrkan var

den samfundsform, som bäst ger uttryck åt Guds sökande och förekommande nåd, och därför i nuvarande tid den, som kan föra kristendomens budskap längst och vidast bland vårt folk.

Att övriga biskopar kunde instämma i detta yttrande råder ingen tvekan. Alla var dessutom överens om att deras kyrkotänkande var religiöst motiverat, alls inte en produkt av anpassning till det kyrkopolitiskt gångbara.

Själv förmodar jag att såväl föreställningen om den förekommande nåden som folkkyrkosynen renodlats i den förmodligen omedvetna avsikten att kunna motsvara tidens andliga krav på en kyrka som strävade efter att innesluta alla. Samtidigt fungerade den som ett redskap i kampen för att även fortsättningsvis kunna upprätthålla samhällets kristna grundläggning. Slutligen var den ett försvar mot en frikyrklighet som på trettioalet nådde sin numerära höjdpunkt och som gjorde anspråk på att ensam äga en rätt församlingssyn.

Thidevall låter Billings religiöst motiverade folkkyrkotanken vara "en medveten teologisk modell för en kyrka i möte med det moderna samhället",² en modell som var långtifrån självklar ens för det medvetna kyrkfolket. Även där behövde folkkyrkotanken lanseras.³ Min undersökning visar att trettiotalsbiskoparna var bland dem som gick i spetsen för denna lansering.

Om biskoparna i gemen gick in under den folkkyrkliga ramen betyder dock inte detta att de därför alla talade med samma tunga. Särskilt Aulén, Brilioth och Bohlin uttrycker i herdabreven tankar om kyrkan som pekar utöver folkkyrkosynen i mer trång mening. Auléns och Brilioths åt ett håll, Bohlins åt ett annat.

Hos Aulén sker detta genom hans sätt att förstå och betona gemenskapsmotivet. Kyrkan var för Aulén en skapelse ovanifrån, en Kristi kropp i vilken vi som kristna är inlemmade. Redan genom att definiera kyrkan på detta sätt anar vi konturerna av en kyrkosyn som inte är beroende av sin kontakt med en hel befolkning, utan i bestämd mening lever sitt eget liv.

Så i än högre grad hos Brilioth med hans internationella perspektiv. Brilioth låter dessutom inte enbart den lokala församlingen, socknen, vara kyrkan i egentlig mening utan även hennes övriga organ.

Den som verkligen sticker ut är dock Bohlin i och med dennes erkännande av den frikyrkliga församlingssynen med sin troendegemenskap. Detta erkännande skedde medvetet

ämbetet 1943 in bland de konstitutiva faktorerna, en uppfattning Aulén vidhöll fortsättningsvis". Citat från Persenius 1987 s 96.

¹ Se Persenius 1987.

² Thidevall 2000, s 30. Urban Claesson låter folkkyrkotanken svara mot ett behov. När den gamla kyrkliga enheten var uppbruten fanns behov av "en kyrka för folket. Claesson 1996, s 29.

³ Thidevall 2000, s 171 f.

eller omedvetet mot bakgrund av att Bohlin insett nödvändigheten av täta andliga gemenskaper för det andliga livets överlevnad i ett sekulariserat samhälle. Visserligen ställer han, som hängiven folkkyrkoanhängare, bestämda villkor på de mer eller mindre slutna gruppernas kristna. Dessa tillåts aldrig se sig själva som eller agera som en över folkkyrkan stående elit.

Jag låter dessa tre kyrkosyner vara profetior om en tid då folkkyrkosynen, med sin ensidiga betoning av den förekommande nåden och med sin konsekvens i renodlad barndopsteologi, har spelat ut sin roll. I en sekulariserad tid förutsätts kyrkan synliggöras och relateras till omgivningen på nya sätt. I detta nya samhälle blir kyrkan en kraft bland många, inte med nödvändighet som folkkyrkosynen i sin dröm förutsätter, något som håller hela samhället samman.

Slutligen en reflexion med anledning av att Brilioth så tydligt, oftast indirekt, värnade om den svenska kristna kultursyntes som han såg hotad. I och med Brilioths kyrkosyn togs, helt mot dennes avsikt, ytterligare steg bort från ett av kristen livshållning präglad samhälle. Detta av den enkla anledningen att Brilioth så markerat såg kyrkan som något i sig och inte som en samhällsfunktion bland andra. Framför allt att han gjorde det i en tid med fortskridande sekularisering. Därmed öppnade han oavsiktligt dörren för att det svenska samhället skulle gå sin egen väg. Något som svenskarna för den delen gjorde, vare sig Brilioth öppnat för det eller inte.

17 Kyrklig förnyelse

17:1 Dopet inget aktuellt debattämne

Två av biskoparna, Brilioth och Runestam, tar antydningssvis upp dopet i sina herdabrev. Bägge delger sina läsare synpunkter laddade med sprängstoff. Brilioth skriver:

Uppfattningen om dopet... svänger mellan en känslösam ytlighet, som icke i dopet ser annat än en vacker och rörande namngivningsceremoni, och dunkelt magiska föreställningar... De gamla orden om dopet som nyfödelse, om inympande, upptagande i det nya förbundet skulle åter kunna bli levande och meningsfyllda.¹

Runestam har en helt annan infallsvinkel. Men även det han säger skulle kunna vända upp och ned på förhållandena i Svenska kyrkan om de tagits på allvar. Runestam skriver:

Bör en kristen sed sådan som barndopet bibehållas i ett folk, som i grunden vänt kristendomen ryggen?...Ingen av oss skulle säkerligen vilja vare sig uppge barndopet eller skilja konfirmationen från tillträdet till Herrens heliga nattvard. Men saken är allvarlig.²

Nu stannar det med dessa antydningar. Dopet var inget aktuellt debattämne i en kyrka som satsat på folkkyrkotanken, vilken i sin tur hade sin förankring i en barndopsideologi som lade huvudvikt vid dopet som tecknet framför andra på Guds föregripande nåd. Denna ideologi lade förmodligen locket på för all mer ingående debatt om dopet utifrån andra synpunkter. Det var därför ingen tillfällighet att både Brilioth och Runestam delgav oss sina synpunkter på doppraxis vid sidan om och utan att närmare utföra konsekvenserna av sina tankar.

¹ Brilioth 1938, s 139 f.

² Runestam 1938 s 165.

17:2 Biskoparna och nattvardsförnyelsen

Däremot var det bland biskoparna öppet för tankar kring nattvardslivets förnyelse. Nattvarden hade sedan länge satts på undantag i den Svenska kyrkan. Allmänt talas om en nattvardskris. Till trettiotalskyrkans kännetecken hörde begynnande försök att övervinna denna kris. Man hade börjat tala om en nattvardsförnyelse i Svenska kyrkan. Bland annat gjorde **Ljunggren** det. Denne menade att denna förnyelse inte gav sig av sig självt. Nattvarden kris måste övervinnas inifrån, vilket för honom innebar en förnyelse av den enskilda själavården.¹ **Runestam** däremot ville först och främst gå försiktigt fram. Han menade att nattvardslivets renässans ej fick forceras fram.

Å andra sidan är det säkert lyckligt, om nattvardsfirandet återupplivande i övrigt i vår kyrka får ske utan konstlat forcerande och i det tempo som livets egen växt föreskriver.²

Ysander förbinder nattvarden med boten.

I vår evangelisk-lutherska kyrka är av ålder och i överensstämmelse med vår bekännelse nattvarden firande förenat med en annan gudstjänst, nämligen botens.³

Den förnyade nattvardsseden måste alltid vara ett led i den andliga förnyelsen överhuvud, och icke något ”fristående extravagant”, ansåg **Ysander**.

Med bestämdhet protesterar jag mot varje förnyelsesträvan i vår kyrka, som vill begynna förnyelsen genom ett schematiskt, disciplinerat och ivrigt nattvardsbegående... dess begående skall vara en frukt av hjälplöshetens längtan efter och behov av nådens bord, icke en frukt av restaurerad kyrklig sed.⁴

Däremot hälsade **Aulén** nattvarden förnyelse med odelad glädje. Med sin koncentration på det religiöst centrala hade han funnit det han sökte i just nattvarden. Eller som **Aulén** uttrycker det:

Såsom den lidande och segrande kärlekens sakrament lägger nattvarden evangeliet s a s blottat och bart.⁵

Den som gjort sig mest känd som nattvardsförnyare var trots allt den av den anglikanska kyrkan påverkade **Brilioth**. Denna kyrka hade, menade han,

visat på inkarnationsteologin som en levande tillgång... nattvarden ställning som gudstjänstlivets medelpunkt... en församlingens gemensamma tacksägelse- och böneakt, de kristrognas regelbundna västkost.

Mot den bakgrunden ansåg **Brilioth** den återknutna förbindelsen mellan Svenska kyrkan och Englands kyrka så värdefull att den kanske innebar ”begynnelsen på en ny epok i vår kyrkas historia”.⁶

Nattvarden förvittring såg **Brilioth** samman med den kristna trons förvittring.

Nattvarden förvittring som en del av den kyrkliga seden hänger samman med den kristna trons egen förvittring.

¹ Ljunggren 1935, s 79.

² Runestam 1938, s 166.

³ Ysander 1937, s 140.

⁴ Ysander 1937, s 96, 139.

⁵ Aulén 1933, s 71.

⁶ Brilioth 1938, s 37 ff.

Brilioths recept var att öka antalet nattvardsgudstjänster, men göra det med förstånd och inte springa före församlingen. Målet bör vara minst ett nattvardstillfälle i månaden.¹

Brilioth sjunger i sitt herdabrev nattvardens lov.

Nattvarden förkunnar Ordet så, som inga ord mäktar. Den är det levande evangeliet. I nattvardens enkla handling lyser evangeliet med bländande klarhet. Vid nattvardens förlust... förlora en av det kristna livets största kraftkällor, en värmevärmare för det inre livet... Är det för djärvt att drömma om att det en dag inom vårt lands kristna ungdom skall vakna en ny hänförelse för handlingens vittnesbörd, för den innerliga hängivelsen, det ödmjuka mottagandet, den överjordiska gemenskapen, den jublande tacksägelsen.²

Nattvardens förhållande till Ordet blir inte fullt klart i Brilioths framställning. Nattvarden ser Brilioth å ena sidan som något vid sidan av ordet å den andra som en omistlig form av ordet. Nattvarden ”jämt ordet, eller som en omistlig form för ordet, är vår gudstjänsts dyrbaraste klenodium”.³

Nattvarden hör för Brilioth samman med högmässan.

Nattvarden har av ålder haft sin givna plats i högmässan. ...Sedan 1932 äga vi nu jämväl möjlighet att infoga skriftermål i högmässan... En annan möjlighet, som vår nuvarande ordning icke medger, men som väl kunde förtjäna att övervägas, skulle vara den, att skriftermålet finge hållas från predikstolen efter predikan... Slutligen är det uppenbart, att särskilda nattvardsgudstjänster ha en stor pedagogisk betydelse. De erbjuda ofta den mest framkomliga vägen att över huvud återvinna nattvardens bruk i församlingar, där den fallit i glömska.⁴

Brilioth efterlyser eukaristimotivets förstärkande och en förnyad nattvardsbön. Draget av eukaristi, tacksägelse, skulle behöva bättre komma till sin rätt, skriver han. Och han efterlyser ”införandet av en nattvardsbön, vill vilken instiftelseorden kunde organiskt anknytas”.⁵

I de pågående strävandena att restaurera nattvardens ställning ställde sig **Stadener** delvis vid sidan om. Denne betonade att Kristus för alla tider förenat nattvarden och Guds ord med varandra. Så sker även i den lutherska läran, påpekade han. Nattvarden hör därför samman med högmässan, den får ej bli ett bihang, en bigudstjänst. Av den anledningen vänder han sig även mot alla försök att inte ha något särskilt för nattvardsgästerna avsett predikat ord. Däremot gillade han att bikten i den lutherska kyrkan på evangeliskt sätt omgestaltats till en nattvardspredikan.⁶

Stadener betonade att nattvarden var en lärjungamåltid, en *missa fidelium*. Skriftermålet fick därför inte slopas. Det kunde leda till vanenattvardsgångar. Detta förstår lekmännen som vill vara beredda när de går till nattvarden, påpekade Stadener.

Ett flitigare nattvardsbruk hade Stadener däremot inget emot. Det är gott menade han att bringa nattvarden till ett flitigare bruk.⁷ Stadener instämde i vad den svenske reformatorn Olaus Petri hade sagt om nattvardens sakrament. Sakramentet var ej annat än en stadfästelse och en försäkran om att det goda vederfarits oss som blev oss tillsagt i predikan.⁸ Med gillande citerar Stadener Olaus Petri även när denne hävdade att

¹ Brilioth 1938, s 131, 134 f.

² Brilioth 1938, s 130–134.

³ Brilioth 1938, s 112.

⁴ Brilioth 1938, s 134, 136 ff.

⁵ Brilioth 1938, s 113, f.

⁶ Stadener 1933, s 107.

⁷ Stadener 1933, s 49, 96, 102, 104, 107.

⁸ Stadener 1933, s 93, 99–102, 104, 107.

man väl kan vara salig ändå att man aldrig hölle Herrans nattvard, men aldrig kunne vi vara saliga med mindre vi varda lärda med Guds ord.¹

Skall vi sammanfatta biskoparnas hållning till nattvardsförnyelsen sjöng Aulén och Brilioth reservationslöst nattvardens lov. Ljunggren, Ysander och Runestam såg en verklig nattvardsförnyelse som en del av en andlig förnyelse och icke främst som ett led i en restaurerad gudstjänst. Deras entusiasm blev därför villkorad. Stadener lät nattvarden bli en stadfästelse av predikan och ej nödvändig för saligheten.

17:3 Den liturgiska förnyelsen befrämjad och ifrågasatt

Till nattvardslivets förnyelse hörde den liturgiska förnyelsen liksom en fördjupad känsla för kyrkorummets helgd. Även här gick **Brilioth** i spetsen. Låt oss här något följa hans resonemang i herdebrevet. Brilioth förutsatte en fortgående livets ”profanisering”. Detta har ökat

behovet av ett helgat och avskilt rum Våra fäder hade en känsla av kyrkorummets helgd, som vi till stor del förlorat.

Till ”profaniseringen” hörde att de heliga åthävarna försumrades. Därmed uppstod en risk att ”med åthävarnas försummande också det inre andaktslivet ödelägges”.² Därför hälsade Brilioth den framspirande liturgiska förnyelsen med tillfredsställelse. Dock hade han sina reservationer. Han varnade de liturgiska förnyarna för att ”ordets förkunnelse ej får undanträngas”. Liturgin var satt ”att vara den yttre form som lyfter fram nådens medel, ordet och sakramenten”.³ Och han påminde tidens liturgiska förnyare om att ”ett större mått av helig skönhet i gudstjänstens former kräver som sitt komplement skärpta krav på det personliga livet”. Brilioth lade slutligen vikt vid att gränslinjen mellan evangeliskt och romerskt inte utsuddades.⁴

Brilioth deklarerade att ”ingen prästerlig uppgift kan i betydelse tävla med tjänsten i kyrkan”. Det vidsträcktare bruk av gudstjänster på andra platser än i kyrkan som beslutats om 1927 ställde han sig visserligen bakom. För Brilioth var det viktigt

att dessa gudstjänster icke förlora kontakten med kyrkan och dess liturgiska ordning. De böra så vitt möjligt samla till kyrkan, ej dra bort från denna.

Sin värdering av kyrkans gudstjänst kunde han formulera i följande ord:

den liturgiska gudstjänsten, den historiska kontinuiteten, de fasta böneformerna, vördnaden för kyrkorum och altare äro väsentliga drag i den lutherska kyrkotyp, som vi fått att förvalta.

Brilioth uppskattade alltså gudstjänstens fasta ordning. Denna fick dock icke gå för långt i likriktning. Det borde vara

något större elasticitet i de enskilda delarnas utformning. Det är icke nödvändigt att gudstjänsten förlöper exakt lika till alla sina delar i ett anspråkslöst träkapell och en majestätiskt katedral.⁵

Bland övriga biskopar låter det på annat sätt. Enbart Aulén, vars poäng var att låta kristen tro domineras av sin huvudsynpunkt, evangeliet eller annorlunda uttryckt, försoningen, tycks

¹ Stadener 1933, s 104.

² Brilioth 1938, s 107 f.

³ Brilioth 1938, s 120.

⁴ Brilioth 1938, s 111.

⁵ Brilioth 1938, s 105, 107, 112, 119.

ha varit konform med Brilioth. Aulén poängterade att även liturgin stod i försoningens tjänst. Förkunnelsen såg han för övrigt som det centrala i prästgärningen.¹

Gemensamt för biskoparna var att de betraktade den i kyrkan framväxande kyrkliga förnyelsen historiskt. **Jonzon** såg den som en reaktionsföreteelse mot tidsandan. Den kyrkliga förnyelsen ”är medveten om att kyrkan är Kristi kropp, samlad kring ett heligt och apostoliskt arv”. Man söker ”sambandet med den allmänliga kristenheten framför allt på grundval av den apostoliska successionen”.²

Till kännetecknen hör vidare att man ”går emot den s k tidsandan”. ”Framför allt yrkar man på en förnyelse av kyrkans liv i gudstjänst och tillbedjan, ordets och sakramentens regelbundna och flitiga bruk med återupplivande av forna former och med stark betoning av biskops- och prästämbetet”. Gentemot väckelsekristendomens överbetoning av upplevelsen betonas ”det objektiva i kristendomen, ord och sakrament skjutas fram”. Och när kyrkotanken fallit sönder ”i en osynlig kyrka, som spiritualiseras till ogripbar intighet, och en synlig, som sekulariseras till ett profant statsämbetsverk, är det av nöden att återuppväcka den urkristna tron på kyrkan i hennes märkliga historisk-övergripbara egenart, Kristi kropp”...³

De liturgiska brukens betydelse relativiserar han.

Mässhakar, processioner, tidegärder, knäfall göra ingen till kristen. Men de göra honom inte heller till katolik. Allt beror på i vad syfte och andå de brukas... Luther svarar: Jag skall äta, dricka bära kåpa, ja, göra vad helst påven föreskriver, blott han låter allt detta vara fritt. Men då han vill fordra det såsom nödvändigt till saligheten, binda samvetet därvid och göra det till en Gud behaglig gudstjänst, då måste man på allt sätt strida däremot.⁴

Med Luther betonade Jonzon att allt hänger på rättfärdiggörelseläran.

Var och en, menar Luther, som avfaller från rättfärdiggörelsens lära, han känner icke Gud och är en avgudadyrkare...⁵

Biskopsämbetets nödvändighet underkänner Jonzon på den grunden och successionen ges relativ betydelse.⁶ Hans avståndstagande från katolicismen blir tydligt när han skriver att en katolik inte passar till präst i en evangelisk kyrka.⁷

Ysander var skeptisk till den liturgiska förnyelsen. Han påstod sig inte gilla ”den ritualistiska riktningen” och irriterades över ett godtyckligt fingrande på ritualen. Ritualismen var enligt Ysander ett uttryck för falsk objektivism.⁸

Den liturgiska förnyelsen var förbunden med betoning på prästämbetet och prästens särart. Detta markerade man genom att förorda att prästen även utanför gudstjänstrummet bar speciella kläder. Mot detta vände sig **Andrä**. Andræ störcdes av att prästerna i hans samtid med sina kläder markerade att de var präster.⁹ Den teologi som han såg växa fram i den liberala teologins spår menade han vara rationalistisk och präglad av klerikal maktvilja. Den satte på en viss punkt ”tron över allt förnuft”. Men därigenom kom den så mycket fullständigare i dess våld

¹ Aulén 1933, s 60–69, 76.

² Jonzon 1938, s 144 f.

³ Jonzon 1938, s 144, 146.

⁴ Jonzon 1938, s 150 f.

⁵ Jonzon 1938, s 151.

⁶ Jonzon 1938, s 159 f.

⁷ Jonzon 1938, s 195.

⁸ Ysander 1937, s 115, 139 f.

⁹ Andræ 1937, s 93.

Den har rationalismens avigsidor, men icke dess förtjänst; friheten, upptäckarandan, som söker sanningen ända till dödsrikets portar och icke tvekar inför någon gräns”.¹

De hårda domar över ”strävanden till liturgisk renässans” som framträtt deltog som vi uppmärksammat inte Brilioth i. Brilioth dömde

inte tanklöst den broder, som vill se Guds helighet och evangeliets rikedom på ett fylligare sett tolkat och framställt i kultens symboliska språk.

Dessutom hade han upptäckt ”ett drag av ökad uppskattning av den liturgiska formen” i såväl reformerta som i frikyrkliga samfund”.²

17:4 De religiösa personligheterna

Att religiösa personligheter hade betydelse för den kyrkliga utvecklingen var biskoparna ense om. Varför skulle de annars med en mun vittna om f a Einar Billings och Nathan Söderbloms betydelse för den aktuella utvecklingen i kyrkan. Tre av biskoparna, Andræ, Brilioth och Bohlin har i sina respektive herdebrev t o m utvecklat sin syn på personligheternas betydelse.

Muhammedtolkaren Tor **Andræ** talar om trons utkorade. Han exemplifierar med Söderblom som var fast förankrad i folkmedvetandet men begränsar sig inte till honom.

Jag kan erkänna, att jag ofta önskat och drömt om att kunna skriva ett protestantiskt breviarium... Franciskus, Bernhard, Luther, Spener, Schleiermacher, Bunyan, Newman och William Booth, Birgitta, Olaus Petri, Nathan Söderblom och de andra.³

I levande personligheter har den kristna anden skrivit sin världshistoria, skriver Andræ. Han vill därför studera personlighet och verk. I det studiet måste det personliga kopplas till ”omgivning, tid och rådande ande”. Andræ anar det gudomligas närhet i ”tankens klarhet, i konstens syner, i offervilja och mod hos handlingens snillen”. Allt andens liv hade enligt Andræ ett drag av ”evighet och oförgänglighet”. ”De stora döda äro icke försvunna utan spår”.⁴

Även **Brilioth** var övertygad om den personliga insatsens betydelse för den historiska utvecklingen.

Den historieskrivning, som icke vill räkna med levande, personliga insatser, avhänder sig själv nyckeln till det levande förgångna.⁵

Bohlin trodde på det religiösa snillet.

Betydelsefull är framför allt åtskillnaden mellan religiös receptivitet och religiös produktivitet, alltså tillägnelse av ett givet andligt innehåll (den vanliga religiösa människans) samt tillägnelse jämte nyskapelse (den utomordentliga religiösa människan, det religiösa snillet, profeten).⁶

17:5 Kristen gemenskap

I den liturgiska förnyelsen var gemenskapsmotivet centralt. Gudstjänsten sågs som ett möte mellan Gud och människa. De människor som firade gudstjänst tänktes träda fram inför

¹ Andræ 1937, s 119.

² Brilioth 1938, s 95, 110.

³ Andræ 1937, s 69.

⁴ Andræ 1937, s 55 f, 66, 69 f, 121.

⁵ Brilioth 1938, s 11.

⁶ Bohlin 1935, s 98 ff. Se även Persenius 1997, s 89 f.

Gud i tillbedjan, inte främst som enskilda individer, utan som en gemenskap av människor, ett gudsfolk. Gudstjänstens tillbedjan tänktes spränga alla gränser. Till det gudstjänstfirande gudsfolket hörde kristna från alla tider, levande som döda.

Till kristen gemenskap hör även gemenskap och ansvarstagande i vanlig mänsklig mening. Fortfarande på trettioalet förutsattes denna gemenskap kanaliseras i familje- och sockengemenskap samt i städernas och tätorternas gemenskapsformer. Detta synsätt problematiserades genom sekulariseringen som hade lett till att specifikt kristna samlevnadsmönster på flera områden börjat ifrågasättas. Inte minst utmanades synen på kristen gemenskap genom frikyrkornas trosförsamlingsbildningar. I dessa praktiserades en tät och förpliktande kristen gemenskap i, som man såg det, medveten lydnad mot Guds vilja. Det är mot denna bakgrund jag valt att redovisa biskoparnas uttalanden om gemenskapens betydelse.

Andræ placerar in gemenskapslivet bland det för tron oundgängliga. Han talar om ”gemenskapens rätt och krav”. Bortser vi från detta blir vi marginaliserade, menar Andræ.¹ Han lade ut gemenskapslivet på följande sätt. Profeten, gudsuppenbararen, är religionens upphov. Men därpå följer församlingen.

Det hör till trons väsen och villkor, att den grundas, växer och behålles endast i gemenskapsliv. Det är individen, profeten, gudsuppenbararen som genom sin personliga erfarenhet blir religionens upphov och första källsprång. Men profeten förutsätter alltid en församling.

Den kristna kärleken kan inte leva av ”tankens och föreställningens surrogat”. Den måste hämta näring i verklig gemenskap. Därför att verklig gemenskap är trons förutsättning, hör

för kristendomen tro och gärning, religion och moral oupplösligt samman... Ovisshet, tvivel och tvinsjuka är det öde, som väntar en tro, som söker leva avskuren från den kristna gemenskapens levande stam. Den heter tro, men är i verkligheten allt annat: ståndpunkt, åskådning, metafysiska antaganden. Den kan fylla en viktig plats i vår andliga värld, men aldrig den verkliga trons plats.²

Andræ betonar den enskilda människans personliga tro samt som vi noterat gemenskapens betydelse för tron, dessutom att trosföremålet ”är tron på Kristus, på hans person, hans gärning och hans löfte”.³

Också för **Bohlin** var tron något personligt, främst inriktat på individens enskilda samvete men också något som rörde mänsklig gemenskap.

Men till det kristna gudsförhållandet hör inte bara dessa två: Gud och själen. Brodern medmänniskan hör oskiljaktigt med dit.

Vad som sker i tron är att ”Gud slår en brygga över till människan”. I denna gudsgemenskap är fortfarande Gud Gud och människan människa. Det handlar om en personlig gudsgemenskap inte ”den mystiska självförintelsens sällhetsrus”.⁴

Med Bohlins positiva behandling av den frikyrkliga församlingsmodellen blir man inte förundrad över att Bohlin gav utrymme för trosförsamlingsmodellen även i sin idealbild av folkkyrkan. Detta desto mindre som han förstod behovet av trosgemenskap och eftersom han trodde sig veta att det gick en obönhörlig gräns mellan kristustroende och icketroende. Dessutom betonar han att ingen mot sin vilja skall hållas kvar inom kyrkan. Så här

¹ Andræ 1937, s 106–109.

² Andræ 1937, s 71 f, 113.

³ Andræ 1937, s 122.

⁴ Bohlin, 1935, s 70, 76.

kombinerar han de båda modellerna. Han betonar vikten av ”innerligare personlig gemenskap” inom folkkyrkans ram och han säger uttryckligen att

det finns en inre, etisk–religiös gräns mellan kristustroende och icke-troende som med all makt skall hållas klar genom vittnesbördet om den personliga trostillägnelsens nödvändighet.¹

Om gemenskapen i församlingen har **Runestam** följande att säga. ”Om det är något församlingarna trängta efter, så är det ett fördjupat gemenskapliv”.²

Hur **Brilioth** såg på kristen gemenskap i ovan anförd bemärkelse är svårt att utläsa ur hans herdabrev. Han talar om att prästen har till uppgift att bygga upp ”en levande kyrkomenighet”.³ Att denna kyrkomenighet inte var tänkt som någon förening står klart. Brilioth skriver nämligen:

Där det kyrkliga livet är lugnt och starkt, räknar man över huvud taget icke medlemmar, grundar inga föreningar. Brilioth 1938, s 158.

Klosterlivets gemenskap har han däremot inget emot

Det kan också ges kallelser till det utomordentliga, till den radikala hängivelsen, till den fulla ovärldsligheten.⁴

17:6 Väckelsen som kraft

Som vi ovan sett hade Bohlin en öppen inställning till väckelsen. Av övriga biskopar är det **Andræ** som i sitt herdabrev visar väckelsen mest uppmärksamhet. Andræ såg väckelsen som en kristen frihetsrörelse och han frågar sig hur det skulle vara med den kyrkliga seden om inte väckelsen funnits. Hur hade vi utan väckelsen bakom ryggen på egen hand kunnat

rida ut anstormen av det religionsförakt och den kristendomsfientlighet som väl ändå haft en djupare grund än reaktionen mot väckelsens överdrifter.

Fortfarande på trettioalet såg han väckelsen som en andlig kraft. Det betyder verkligen något att

sex procent av vårt lands befolkning, deklarerar sin personliga anslutning till ett aktivt kristet program.

På det allmänna folklivet hade dock väckelsen enligt Andræ begränsad betydelse.⁵ Detta sitt yttrande balanserar han genom att påstå att ”framstegsmakarna” i Sverige fått stor hjälp av väckelsen.

De ha behövt material att arbeta med, folk som haft den uthållighet, motståndskraft och vakenhet, som ett moraliskt efterblivet släkte minst av allt kan prestera. En lag om krafternas transformering, om ändamåls heterogoni behärskar allt kulturens framåtskridande. Den trångsynta men ideellt högspända sektandan kan hos en ny generation omsättas i vidsynt tänkande och djärv handling.

Men väckelsen har inte fått det erkännande den förtjänar. Än idag betraktas de enligt Andræ som ”de kulturellas styvbarn”.

¹ Bohlin 1935, s 55, 61 f.

² Runestam 1938, s 151.

³ Brilioth 1938, s 84.

⁴ Brilioth 1938, s 94.

⁵ Andræ 1937, s 32.

Tillsvidare få vi glädja oss åt att själva befolkningskommissionen (i not 1935–1938, befrämjade barnafödande), som väl icke i högre grad belastas av teologiska fördomar, nämner de stora religiösa rörelserna vid sidan av nykterhetsrörelsen och de sociala frihetsrörelserna bland de krafter, som höjt vårt folks sedliga nivå.¹

Brilioth visade inte den historiska svenska väckelsen lika stor uppskattning som **Andrä**. Vad **Brilioth** hoppades på var en väckelse inom kyrkoförsamlingarna. Denna skulle enligt **Brilioth** kunna leda till samhällets räddning.

Väckelse över församlingarna, om denna gåva må vi bedja, det synes stundom som skulle den ensamt kunna rädda vårt folk från den andelösa sekulariseringen, från den inre förvittringen.²

Att **Runestam** hade en positiv inställning till väckelsen framgår bland annat av hans uppskattande tal om Oxfordgrupprörelsen:

Det kan icke ges en mer utpräglad ekumenisk rörelse än Oxfordgrupprörelsen.... Jesus Kristus skall förkunnas, och icke främst enheten. Då blir det enhet.... Jesus Kristus skall förkunnas övernationellt... om på detta sätt den övernationella kyrkan får vara med .. i människors personliga upplevelse av frälsningen... Så genom att själv vara handlande subjekt och organ för Ordet, skall den övernationella kyrkan bliva till och bliva en levande beståndsdel i de kristnas tro.³

17:7 Det frivilliga kyrkliga arbetet

Till kyrklig förnyelse hörde inte minst det frivilliga kyrkliga arbete som under det begynnande 1900-talet vuxit fram i takt med sekularisering och demokratisering. Både sekulariseringen och demokratiseringen hade gjort detta arbete nödvändigt. Den folkliga mobilisering som demokratin förutsatte måste nödvändigtvis motsvaras av folkliga rörelser även inom kyrkan. Om inte skulle sekulariseringen ytterligare påskyndas.⁴

Jag vet inte om biskoparna tänkte i just dessa banor, däremot att de förutsatte det frivilliga kyrkliga arbetet som självklart. Alla insåg de att det var nödvändigt.

Självfallet krävde dessa frivilliga aktiviteter ledning, en ledning som enligt gällande bestämmelser inte automatiskt ålåg kyrkoråden. Visserligen hade till församlingsstyrelselagen från år 1930 fogats vissa formuleringar som öppnade för ansvarstagande även för det frivilliga arbetet. Dock befästes i denna lag tanken på kyrkorådet som ett kyrkokommunalt organ vars arbete i princip kompletterade det kommunala. Utdebitering till något som kunde betraktas som dubbelarbete var ej tillåtet. Detta förhållande gjorde att frivilliga organ, typ extra kyrkoråd blev allt mer oundgängliga.⁵

Om denna problematik är biskoparna förvånansvärt tysta. Undantaget är **Ysander**. Denna noterade de extra ”kyrkoråd” som tillkommit, men värjde sig mot att de trängde ut de ordinarie kyrkoråden. Så här skriver **Ysander**:

Under de sista trettio åren har kyrkans arbete medräknat tvenne linjer, den legala och den frivilliga.

Med gillande talar **Ysander** om ”extra kyrkoråd” som uppstått, betitlade ”Diakonikrets eller Kyrkans vänner eller slikt”. Men han har trots allt sina dubier.

¹ **Andrä** 1937, s 30 f. I **Andrä**s behandling av väckelsen delar han med sig av sin kunskap om okänslig och orättvis misstänksamhet mot predikovandrande väckelsefolk. Hans exempel är från 1842. **Andrä** 1937, s 24 f.

² **Brilioth** 1938, s 129 f.

³ **Runestam** 1938, s 166 ff.

⁴ **Thidevall** 2000, s 224 ff.

⁵ **Thidevall** 2000, s 205–209. Se även **Tegborg** 1982, s 45 f.

De två arbetslinjerna må icke i onödan skiljas, såsom andlig och världslig..... Men där det låter sig göra, är den samfälliga menighetens representantskap ett riktigare forum än ett aldrig så nitälskande kotteri.¹

Stadener gladdes också han uttryckligen åt det frivilliga arbete i föreningens form som uppstått. Han såg det som ett värn mot den andliga kris som rådde i landet där människor upplevde sig som "trasiga och splittrade invärtes".

Framför allt manade Stadener till kamp, en andlig kamp i de enskilda församlingarna. För Stadener var det nämligen självklart att slaget om kristendomen avgjordes just i den enskilda församlingen.

Församlingarna i sin tur skulle växa sig starka genom en "djupt gående evangelisation". Denna måste få vara central, betonade Stadener. Koncentrationen får inte "ligga på varjehanda verksamhet, social eller kulturell eller liturgisk eller annan periferisk verksamhet". Stadener understryker att han i detta visste sig ha stöd av lekmännen.²

Vad Stadener ville var alltså evangelisation i församlingarna. I den evangeliska kristenheten hängde för Stadener allt på församlingarna. Detta påpekade Stadener t i en tid där man enligt Stadeners tycke slösade tid på överläggningar om kyrkobegrepp. Dessa "gör att man glömmer församlingarna", betonade Stadener polemiskt.

Att Stadener befann sig på en annan linje i sin syn på kyrka och församling än biskopskollegan Gustaf Aulén liksom hans efterträdare i Växjö, Yngve Brilioth, är uppenbart.³

17:8 Förnyelse utan möjlighet att förhindra kyrkans marginalisering

Förenklat har detta kapitel visat på en kyrklig förnyelse som löper i två fåror. Dessa båda går väl att förena med varandra men de båda fårorna kan också, och blir gärna, uttryck för två olika fromhetsriktningar. I såväl den ena som den andra handlar det om kyrklig förnyelse, men kyrklig förnyelse med olika betoningar.

I den ena fåran är det synen på kyrkan som skall förnyas. Kyrkan – församlingen betraktas av de kyrkliga förnyarna inte som något sekundärt i förhållande till evangeliet utan tvärtom som ett uttryck för evangeliet. Om man så vill konkretiseras evangeliet i förkunnelsen, liksom i lovsång, tillbedjan och nattvard. Det förkunnade ordet liksom liturgin blir ett uttryck för evangeliet i funktion, ett nedslag av det kosmiska drama där Guds väldiga gärningar är å färde. Församlingen ses som ett gudsfolk.

I den andra läggs betoningen på den andliga kraften som måste återerövrats för att församlingen skall stärkas. Här ser man med beundran på den andliga styrkan i de historiska väckelserörelserna. Förnyarna inser behovet av frivilliga insatser i organiserad form för att vitalisera församlingen. Dessutom förstår de vikten av en stark och sammanhållen församlingskärna. Gemenskap blir gudstjänstgemenskap, men mer än så. I ett sekulariserat samhälle behövs församlingsgemenskap som håller samman i inbördes ansvarstagande och alternativ livsföring. Evangelisation blir ett måste. Andlig kraft mätt med mänskliga mått ses som förutsättningen för att kyrkans skall återfå sin forna kraft.

Biskoparna visar sig vilja både det ena och det andra. Dock finns tydliga skillnader i betoning. Brilioth och Aulén står på kyrkoförnyelsens linje, Stadener däremot har inte så mycket till övers för kyrkoförnyelse i Brilioths och Auléns mening, han vill god förkunnelse och evangelisation. Övriga biskopar vill både det ena och det andra jämt fördelat, förenklat uttryckt.

Själv har jag intrycket att biskoparna i gemen inte riktigt hade förstått hur avgörande det var att i tider av den kyrkliga sedens försvagning, samlivets omdaning, arbetslöshet och

¹ Ysander 1937, s 186 f.

² Stadener 1933, s 92, 13.

³ Stadener 1933, s 44 f.

sociala uppbrott, satsa kraften på att bygga upp stabila, diakonalt förankrade församlingssamfund. Som jag förstår det var det just det som behövdes för att kyrkan även i framtiden skulle kunna vara av betydelse i det svenska samhället.

I allt för hög grad förlitade sig biskoparna på folkkyrkokotankens nådeserbjudande. Jag förmodar dessutom att några av biskoparna hade en övertro på gudstjänstförnyelsens betydelse för kyrkans reformation. Detta särskilt som den förnyade gudstjänsten enbart kom en liten del av församlingsborna till del. De flesta hade redan på trettioalet dragit sig undan den söndagliga gudstjänstgemenskapen.

En förklaring kan vara att biskoparna, förutom att de bländats av Billing och Söderblom, kom från akademiska miljöer fjärran från gemene mans knappa förhållanden och vardagsnöd. Dessutom hade flera av de nyvalda biskoparna fått sina mest bestående intryck från unglyrkörörelsen med sina korståg, faktiskt mer än från de folkligt förankrade väckelserna. Förmodligen är det så som Thidevall påpekat att ”unglyrkörörelsens korståg 1909” från början var ”dömt att bli en aktion med större betydelse för de medverkande blivande ämbetsmännen än som mobilisering av arbetarklassen”.¹

Den betoning på den kristna personlighetens betydelse som vi iakttagit är slutligen värd att uppmärksammas. Andræ, Brilioth och Bohlin låter personligheten och det med gillande anta närmast mytiska proportioner. Att ta spjörn mot detta och sätta det i sitt sammanhang vore en lockande uppgift som spränger ramarna för denna framställning.

Avslutning

Herdabrevens försvar av kristen tro

De under nittonhundratrettioalet till och med nittonhundrafyrtio nyvalda svenska biskoparnas herdabrev har behandlats i denna studie. Dessa elva biskopar var Erling Eidem (ärkebiskop, utsedd 1931), Gustaf Aulén (biskop i Strängnäs stift, 1932), Sam Stadener (Växjö, 1933), Torsten Bohlin (Härnösand, 1935), Gustaf Ljunggren (Skara, 1935), Tor Andræ (Linköping, 1937), Torsten Ysander (Gotland, 1937), Yngve Brilioth (Växjö, 1938), Bengt Jonzon (Luleå, 1938), Arvid Runestam (Karlstad, 1938) och John Cullberg (Västerås, 1940).

Jag har givit min undersökning titeln *Herdabrevens vittnesbörd* med underrubriken *De från 1932–1940 nyvalda biskoparnas positioneringar i sina herdabrev ställda mot några texter av P A Hansson och mot makarna Myrdal i deras Kris i befolkningsfrågan. En studie i kristendomsförsvar*.

Vad herdabreven visade sig vittna om var biskopar, som i likhet med liberalteologerna i början av seklet, försvarade vad som mest adekvat kan beskrivas som försvaret av en kristen kultursyntes. Detta resultat kan tyckas uppseendeväckande eftersom talet om en kristen kultursyntes setts som den liberala teologins specifika målsättning och att den teologi som följde efter den liberala anses vara en reaktion på denna teologins samhällsanpassning. Några klagörande ord om detta är därför på sin plats. Jag har i mina analyser utgått från följande definition av en kristen kultursyntes.

Med ett samhälles kristna kultursyntes avser jag ett samhälle där grundvärderingarna hålls samman av allmänt bejakade kristna trosföreställningar. Dessutom förutsätter uttrycket kristen kultursyntes att det ”kristna” och det ”samhälleliga” ömsesidigt betingar och påverkar varandra.

Trettioaletsbiskoparna visade sig i sina herdabrev försvara kristen tro i just denna mening.

¹ Thidevall 2000, s 224.

Samhällsreformation i politisk mening var inte herdabrevens ärende. Den målsättningen hade däremot den socialistiska motpart jag ställt upp som relief till biskoparna, Per Albin Hansson och Alva och Gunnar Myrdal. Kontrasten förstärks ytterligare av att Per Albin Hansson och Alva och Gunnar Myrdal i sina ställningstaganden utgick från ett framtida urbaniserat och industrialiserat samhälle. Biskoparna var fortfarande förankrade i det gamla bondesamhället.

Vid en jämförelse slås man av att det tycktes saknas beröringspunkter mellan det biskoparna driver och det Per Albin Hansson och makarna Myrdal hävdar. Det en part anser viktigare än allt annat, lämnar den andra utanför resonemanget. Det är som man levde i skilda världar. Detta naturligtvis av flera orsaker. Inte minst måste det ha haft betydelse att biskoparna såg nya samhällsstrukturer som ett hot medan Per Albin Hansson och Alva och Gunnar Myrdal såg den på urbaniseringen oundvikliga samhällsomvandlingen som en möjlighet och en positiv uppgift.

Detta betyder däremot inte att vare sig Per Albin Hansson eller Myrdals gjort sig fria från föreställningar och värderingar som i kristna sammanhang benämns trosföreställningar. Tvärtom bygger deras samhällssyn på modeller och ideal som i väsentliga avseenden är jämförbara med just trosföreställningar, detta trots att Gud medvetet förts bort som förklaringsgrund.

Vad Per Albin Hansson och Alva och Gunnar Myrdal i det undersökta materialet gör, är att måla upp bilden av ett framtida jämlikt samhälle, där Gud förts ut ur det offentliga rummet. För att nå målet, ett jämlikt välfärdssamhälle, förutsatte de kraftiga skattefinansierade ingrepp i samhällsstrukturen. Till samhällsförändringarna hörde även etisk, moralisk och samhällelig nyorientering. Om detta senare talade man visserligen med små bokstäver för att inte oroa en fortfarande levande kristen opinion. Men makarna Myrdals antydningar går inte att misstolka. För dem var det självklart att det nya sätt att leva som samhällsomvandlingen innebär får etiska och moraliska konsekvenser.

Det är mot denna bakgrund jag ställt biskoparnas försvar för Gud som samhällets grundval, liksom för kristna värderingar, en kristen familjesyn, en kristen skola och en fortsatt kristen kultur. Det är ett försvar på två fronter, dels försvar genom politiska/samhälleliga ställningstaganden dels genom teologiska/kyrkliga. Först om det politiska/samhälleliga försvaret.

Biskoparna försvarar de kristna ställningarna genom att proklamera gudstrons nödvändighet och fördöma tidens moraliska förfall. John Cullberg får exemplifiera flera av biskoparnas sätt att argumentera. Förenklat säger han: Utan Gud saknar rätten sin grund och ersätts av egoismen. Och när egoismen urholkat demokratin tillräckligt mycket hotar nazismens och kommunismens våldsideologier.

Biskoparna i gemen, här får Brilioth utgöra exemplet, ondgör sig över tidens gudlöshet, moraliska förfall och familjelivets upplösning. De gör det utan närmare analyser. Alternativen till gudstro behandlas inte seriöst. Inget genomarbetat finner vi i herdabreven om samhällsförändringars förmodade påverkan på även kristen äktenskapssyn, inget om hur andligt liv påverkas av nya gemenskapsformer i arbete och på fritid. Allt är inriktat på försvar av gamla värden. Skillnaden mot framför allt makarna Myrdals sätt att bearbeta frågorna är drastisk.

I den här studien har jag renodlat skillnaden i hållning. Biskoparna ville bevara, Hansson och Myrdals ville förändra. Biskoparna höll fast vid en samhällsstruktur som fortfarande hade relevans men som fortlöpande försvagades. Det gick fortfarande på trettioalet att samla folk i sockenkyrkan även om den gudstjänstfirande församlingen var i avtagande. Men utifrån ett längre perspektiv var sockenkyrkans dagar räknade. På samma sätt med de samlevnadsformer som hade sitt ursprung i den gamla sockenstrukturen. Fortfarande gick det att till nöds hålla

fasaden uppe. Men med städer, tätorter och preventivmedel följde nya mönster för samlevnad. Förfall kallade biskoparna detta. På den andra kanten såg Per Albin Hansson och makarna Myrdal den nya tiden an. De talade mindre om tidens förfall än om den nya tidens möjligheter. Där biskoparna, med en samlad svensk kristenhet bakom ryggen, stämplade företeelser som sedligt undermåliga, såg makarna Myrdal närmast etisk och moralisk förnyelse. Visserligen återstod mycket att göra. Folket måste hjälpas på traven för att samlevnad, yrkesliv och hemliv skulle fungera efter sina syften i det nya urbaniserade och jämlika samhället.

Till detta kommer att biskoparna i folkmoraliska frågor inte tillämpade metoder de i annat sammanhang bekant sig till och praktiserade. Det vill säga, de behandlar bibelfrågor med historisk kritik och kyrkan med historiskt sinne men avstår från motsvarande angreppssätt i samhällsanalysen. Detta trots att biskoparna i andra sammanhang minst sagt visat insikt i samhällsfrågor. Två av dem hade t o m varit ministrar.

Biskoparnas sätt att förfasa sig över tidens ondska sammanfaller väsentligen med den samlade svenska kristenhetens reaktion som den beskrivs i Kristensons *Rädda familjen*.

En fördjupning av denna studie vore onekligen att gå vidare i denna fråga, lämna herdabreven och nalkas problemet från annat håll. Det vore spännande att utifrån Nils Kristensons omfattande källmaterial i *Rädda familjen* (1997) närmare undersöka Arvid Runestam i hans uppgörelser med Gunnar Myrdal. Detta för att se om bilden borde nyanseras.

Den reservationen bör göras att Aulén i sitt herdabrev alls inte yttrar sig i samhälls- eller moralfrågor samt att Andræ skriver ytterst återhållet på dessa områden.

Med bibel- och trostolkningen förhåller det sig på ett annat sätt, så också när biskoparna redovisar sin syn på kyrka, församling och gudstjänst. Försvaret för tron är här mer genomarbetat.

Kortfattat kan deras sätt att förhålla sig karakteriseras på följande sätt. Biskoparna hade sagt ja till sin samtids världsbild och kunskapsutveckling och de hade antagit en historiesyn som tillät att en historiekritisk syn anlades även på studiet av bibel och kyrkohistoria. Bibelkritiken använde de på ett eklektiskt sätt i sin bibel- och trostolkning. Framför allt fick de reda i sitt sätt att hantera bibeln genom att förse bibeln med styrande huvudsynpunkter.

Den subjektiva utgångspunkten i trostolkningen är påfallande. Bohlin är här det tydligaste exemplet. När Bohlin i sitt herdabrev för en bred allmänhet presenterar sin trostolkning framträder det spekulativa draget, eller om man så vill "trossprånget", i all sin subjektiva nakenhet.

Det är värt att lägga märke till att Bohlin förlägger trons förståelse av tillvarons drama, där Kristus spelar huvudrollen, utanför tidens och rummets kategorier. Det är den uppståndne Kristus som står i centrum och det är utifrån sin himmelska position som denne påverkar människors hjärtan och samveten. Inomvärldsliga mirakler har ingen plats vare sig när Bohlin eller någon annan av biskoparna redovisar sin tro.

I betraktelsen av kyrka och församling skiner nödvändigheten igenom. Biskoparnas syn på Guds förekommande nåd, och på folkkyrkan som en konsekvens av denna nåd, må vara religiöst motiverad. För mig framstår ändå dessa tankar om den förekommande nåden som medvetet eller omedvetet framtagna för att i en för kyrkan kritisk tid bevara Sverige kristet och Svenska kyrkan som en kyrka för alla.

Jag har alltså funnit att biskoparnas teologi till stora delar var betingad av subjektiva förutsättningar. Dock var de subjektiva förutsättningarna aldrig godtyckligt valda. Även subjektiviteten stod i ett sammanhang. Till och med de bibliska under biskoparna valde att sätta tilltro till var utsedda utifrån att de passade in i bekännelsens ramar.

Frågan är om biskoparnas försök stod i det kristna samhällets tjänst? Vad åtminstone Gunnar och Alva Myrdal beträffar vet vi att de inte ansåg detta. För dem gällde att en

människans tro och värderingar styrdes av var i den historiska utvecklingen samhället befann sig relaterat till kraftfulla ingripanden i människors ekonomi och sociala förhållanden. Allt understött av samhälleligt lett omhändertagande kopplat till undervisning i samlevnadskonst i bred mening liksom av en förnyad skola. Vittnesbörd om ett tänkt kosmiskt drama med Kristus i huvudrollen intresserade dem förmodligen inte.

Jag har i min huvudframställning samlat upp en rad omständigheter som verkade försvårande för fortsatt kyrklig dominans. Kunskapsutvecklingen i landet, liksom att ett rationellt tänkande nått allt djupare in i befolkningen, var naturligtvis en huvudorsak till kyrkans svårigheter. När exempelvis tron på själens odödlighet av rationella skäl vacklade verkade detta dämpande på folkfromheten. Det gjorde även den allt mera utbredda åsikten att bibeln var litteratur som all annan litteratur. Och inte blev det lättare av att biskoparna villkorade bibelns gudomliga status. Bibeln måste läsas utifrån alldeles bestämda utgångspunkter för att bli uppbygglig. Framför allt hade kyrkan att trängas med tankeströmningar av alla de slag som konkurrerade om utrymmet. Särskilt försvårande var det att kyrkan förbundit sin tro med en gången tids samlevnadsmönster. Biskoparnas trostolkning var dessutom inkluderande och exkluderande i ett och samma andetag. Å ena sidan förutsatte biskoparna att kristen tro borde vara allas egendom, å den andra utgick de från ett personligt avgörande, ytterst styrt av den Helige Ande. Inte heller denna dubbelhet verkade befrämjande för bred och allmän uppslutning bakom kristen tro.

Det var därför alls inte självklart att folk i gemen valde Bohlins ”trossprång” som grundlag för sina liv och alls inte givet att Auléns ”rena linjens teologi” föredrogs framför andra livshållningar. Den av biskoparna prisade folkkyrkosynen i all ära, men även den visade sig vara otillräcklig som medel att hålla människorna kvar i kyrkan. Och inte heller den kyrkliga förnyelsen, vare sig den syftade till att låta det gudomliga dramat ta sin boning i söndagens högmässa eller i evangelisationskampanjer, förmådde på sikt råda bot mot kyrkans pågående marginalisering.

I mitt arbete med herdabreven har inte enbart P A Hansson och makarna Myrdal bildat motpol utan även den liberala teologin. Denna teologi ansåg biskoparna övervunnen. För dem var Luther central, aktualiserad som han var i den så kallade lutherrenässansen. Dessutom vittnar de praktiskt taget samfällt om Nathan Söderbloms och Einar Billings betydelse för dem. Uppsalateologin med sina korståg liksom den från denna divergerande lundateologin hade också haft betydelse för dem. Brilioth påstår i sitt herdabrev att det inte föreligger några avgörande skillnader mellan uppsalateologin med sin tonvikt på den kristna trons subjektiva sida och lundateologin med tonvikten på det objektiva. Studiet av herdabreven har för mig bekräftat denna relativa samstämmighet. Trettiotalsbiskoparna framträder i herdabreven överraskande enhetligt. Endast Sam Stadener skiljer ut sig.¹

Hur var det då med biskoparnas avståndstagande från den förment övervunna liberala teologin? Så till vida stämmer detta eftersom biskoparna tog avstånd från den liberala teologins ”rationaliserande” och ”humaniserande” trostolkning. De hävdade samfällt undrets möjlighet och Guds helighet. Kristi försoningsverk ställdes i centrum, liksom Guds förekommande nåd.

Samtidigt förde de vidare mycket av det för den liberala teologin kännetecknande. Framför allt hade de tagit till sig bibelkritiken, en modern världsbild liksom i stort samtidens sätt att tänka och leva. Detta manifesterat i att flera av dem betonade att de hälsade fri forskning med tillfredsställelse och att de som en konsekvens av detta inte förnekade uppenbar sanning ens om denna stred mot utsagor i bibeln. Spelrum för tron fick de genom ett i förhållande till positivismen vidgat sanningsbegrepp. Sant kan mer än det bevisbara vara. Sanning och mening fördes samman av biskoparna.

¹ Se bland annat Thidevall 2000, s 263, 265 f.

Ingen av biskoparna ville gå vägen över tvång eller obligatorium. Den vägen var sedan länge stängd. De insåg att enda vägen var att vinna människornas hjärtan för tron. Det blir den yttersta konsekvensen av deras argumentation i bibel- och kyrkosynsfrågorna. Den insikten var däremot inte lika klar för dem när de klivit upp ett steg för att mera allmänt hävda samhällets kristna grund, en kristen moralsyn och det kristna familjemönstrets överlägsenhet. Där instämde de flesta av dem utan närmare analys i den från kristet håll allmänna klagolåten över tidens elände.

Att trosföreställningar inte spelat ut sin roll i trettioalets samhälle menar jag mig ha visat i min analys av P A Hansson och makarna Myrdal. Det lär för den delen vara omöjligt att bygga ett samhälle utan visioner och trosföreställningar som inte alltid är bevisbara. Om däremot de föreställningar som biskoparna redovisade i sina herdabrev har något självklart försteg i kampen om själarna är mera tveksamt. Gustaf Auléns tillrättaläggande teologi med sina grundmotiv och sin ”rena linjens teologi” gick förmodligen hem bland prästerna men hade med facit i handen föga folklig genomslagskraft.

Jag tror mig ha funnit att trettioalets herdabrev ger antydning om ett framtida samhälle där kristendomen är på god väg att bli en trosförutsättning bland många. I kampen om själarna hade kristen tro i herdabrevens tappning, med sin förutsättning i något som trots allt var ett subjektivt ”trossprång”, inte något självklart företräde.

Låt mig upprepa vad jag påstod i inledningen. Många av de tänkesätt som var levande på trettioalet är fortfarande aktuella. Det betyder i förlängningen att denna studie inte enbart gör anspråk på att säga något väsentligt om dåtid utan också har något att förmedla till nutidens Svenska kyrka. Vad kan naturligtvis diskuteras.

För egen del har jag stärkts i min övertygelse att Svenska kyrkan är en av många andliga krafter i dagens Sverige. Det kristna samhället var för den delen redan på trettioalet ett minne blott.

Jag inser att kyrkan inte får skygga vare sig för en förutsättningslös samhällsanalys eller för trosavgöranden på subjektiv grund. I samhällsanalysen har jag inte lärt mig mycket av trettioalets biskopar. Snarare har jag förskräckts när jag märkt hur deras ställningstaganden bestämdes av deras fasthållande vid en gången tids förhållanden. Däremot har jag dragits med i framför allt Torsten Bohlins subjektivt betingade trostolkning.

Min syn på tro har vidgats genom mina analyser av Per Albin Hansson och makarna Myrdal. Att tron är ett måste, inser jag. Frågan är inte om man tror utan vad.

Den folkkyrka som biskoparna hyllade ställde jag mig, som läsaren märkt, kritisk till. Dessa mina dubier har inte försvunnit. Jag anser att dagens folkkyrkosyn i grund behöver omdefinieras. Den villkorslösa nåden demonstreras i dag mindre i barndopspraxis än av öppna församlingsstrukturer, där även annorlunda människor tillåts höra hemma. En öppen församlingsstruktur förutsätter i sin tur täta och förpliktande församlingssamfund där människor tar vara på varandra även i vardagens mångahanda. Att församlingens gudstjänst eller gudstjänster är det centrala har jag med Brilioth förstått, men en gudstjänst som inte är isolerad från övrig församlingssamfund. Kort sagt folkkyrkan av idag förutsätter en stark kärnförsamling för att överleva.

Förkortningar

Apol Den augsburgska bekännelsens apologi
EFS Evangeliska fosterlandsstiftelsen
Rec. Recension
RFSU Riksförbundet för sexuell upplysning
SBL Svenskt biografiskt lexikon
STK Svensk teologisk kvartalskrift

Litteratur

Ahlén, Oscar

Minnestal över biskop Torsten Ysander. I Handlingar rörande prästmötet i Linköping 5 – 7 sept 1961. 1968.

Ahlstedt, Nils–Hugo

John Cullberg. I Västerås stiftsbok 1983–1984. 1983.

Andræ, Tor

Herdabrev till Linköpings stift. 1937.

Aulén, Gustaf

Rec av Emil Brunner. Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers. 1924. (Aulén 1925). I STK 1925.

Nathan Söderblom och nutida svensk teologi. En konturteckning vid ärkebiskopens sextioårsdag. I STK 1926.

Den teologiska krisen i nutiden”. I STK 1927. (Aulén 1927 1)

Rec. Några nya arbeten om den ”dialektiska” teologien. I STK 1927 (Aulén 1927 2)

Inför Einar Billings sextioårsdag. Ett perspektiv på hans teologi. I STK 1931.

Nathan Söderblom såsom teolog. I STK 1931.

Herdabrev till Strängnäs stift. 1933.

Kristendomens gåva till humaniteten. Föredrag. I Strängnäs stifts prästmöteshandlingar 1936. 1936.

Passionstid 1940. Herdabrev om kyrkan och kriget till prästerskapet och församlingar i Strängnäs stift. 1940.

Berkling, Anna Lisa red

Från Fram till folkhemmet. Per Albin Hansson som tidningsman och talare. Urval och inledning av Anna Lisa Berkling. Företal av Tage Erlander. 1982. Se Hansson, Per Albin.

Bexell, Göran

Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet. 1981.

Samsyn och renodling. Runestam, Bohlin och lundateologin. I STK 1980.

Bexell, Oloph red.

Yngve Brilioth – historiker, teolog, kyrkoledare. Texter, studier, minnen. 1997.

Blückert, Kjell

The church as nation. A study in Ecclesiology and Nationhood. 2000.

Bohlin, Torsten

Trosbegreppet i den dialektiska teologin. (Bohlin 1925, 1). I STK 1925.

Den historiska uppenbarelsen och den dialektiska teologin. (Bohlin 1925 2) I STK 1925.

Den kristna gudsrikestanken under 1800-talet och i nutiden. 1928.

Herdabrev. 1935.

Brilioth, Yngve

Herdabrev till Växjö stift. 1938.

Tiden och kyrkan (1942). I Bexell, Oloph red. Yngve Brilioth – historiker, teolog, kyrkoledare. 1997.

Bring, Ragnar

Den svenska lutherforskningen under de tre decennier i dess samband med den systematiska teologin. I Finsk Teologisk Tidskrift. 1931

Brodd, Birgitta

Var Sveriges sak också kyrkans? Svenska kyrkans utrikespolitiska aktivitet 1930–1945. En tidslägesorienterad analys. 2004.

Brohed, Ingmar

Den teologiska reflexionen i Sverige i förhållande till mellankrigstidens syn på samhälle, kultur och politik. I Kirken, krisen og krigen. Red Montgomery, Larsen. 1982.

Sveriges kyrkohistoria. 8. Religionsfrihetens och ekumenikens tid. 2005

Cullberg, John

Kyrkan och tiden. 1940, (Cullberg 1)

Herdabrev till Västerås stift. 1940. (Cullberg 2)

Dahlén, Rune W

Med Bibeln som bekännelse och bekymmer. Bibelsynsfrågan i Svenska Missionsförbundet 1917–1942 med särskild hänsyn till Missionsskolan och samfundsledningen 1999.

Claesson, Urban

Folkhemmets kyrka. Harald Hallén och folkkyrkans genombrott. En studie av socialdemokrati, kyrka och nationsbygge med särskild hänsyn till perioden 1905–1933 (2004)

Folkkyrkan enligt Hallén. I Kyrkan – Folket. Tro och Tanke. Svenska kyrkans forskningsråd. 1996:8.

Dahlberg, Åke

Gustaf Ljunggren. I Dahlberg, Åke, Edvardsson, Bertil. Västgötapräster. Minnesteckningar vid prästmötet i Skara år 1953. 1953.

Dahlberg, Åke, Edvardsson, Bertil

Västgötapräster. Minnesteckningar vid prästmötet i Skara år 1953. 1953.

Eidem, Erling

Herdabrev till kyrkans tjänare inom Uppsala ärkestift. 1932.

Elmér, Åke

Från fattigsverige till välfärsstaten. Sociala förhållanden och socialpolitik i Sverige under nittonhundratalet. 3 upplagan. 1965.

En bok om kyrkan. 1942.

Hallencreutz, Carl F

Yngve Brilioth. Svensk medeltidsforskare och internationell kyrkoledare. 2002.

Hammar, Karl Gustav

Liberalteologi och kyrkopolitik. Kretsen kring Kristendomen och vår tid 1906–omkring 1920. 1972.

Hansson, Per Albin

”Den nya politiken” – artikel av Per Albin Hansson i Ny Tid, 4 september 1927. Berkling 1982.

”Sprängpunkten” – tal av Per Albin Hansson i andra kammarens remissdebatt, 1928. Berkling 1982.

”Folkhemmet, medborgarhemmet” – tal av Per Albin Hansson i andra kammarens remissdebatt, 1928. Berkling 1982.

”Klasskampsbegreppet” – artikel av Per Albin Hansson i Ny Tid, 5 september 1929. Berkling 1982.

”Ideal och verklighet” – artikel av Per Albin Hansson i Ny Tid, 18 november 1929. Berkling 1982.

”En stark folklig politik – Tal av Per Albin Hansson i Stockholm 1 maj 1930. Berkling 1982.

”Krona håller julotta” – artikel av Per Albin Hansson i Folkbladet, 52/1931. Berkling 1982.

”Medelklassen och socialdemokratin” – artikel av Per Albin Hansson i Ny Tid, 20 juni 1931. Berkling 1982.

”Princip och planritning” – artikel av Per Albin Hansson i Ny Tid, 6 september 1932.

”Folkhemmet, medborgarhemmet” – Tal av Per Albin Hansson vid remissdebatt i II kammaren, 1935. Berkling 1982.

”Partiet och principerna” – Svar av Per Albin Hansson till motionär vid Partikongressen 1940. Berkling 1982.

Harnack, Adolf

Kristendomens väsende. Öfversättning af A F Åkerberg. 1900

Harrie, Ivar

Tjugutalet in memoriam. Andra upplagan 1938

Hirdman, Yvonne

Vi bygger landet. Den svenska arbetarrörelsens historia från Per Götrek till Olof Palme. 1988.

Att lägga livet till rätta – studier i svensk folkhemspolitik. 2:a tryckningen. 1990.

Jarlert, Anders

The Oxford Group, Group Revivalism, and the Churches in Northern Europe, 1930–1945, with Special Reference to Scandinavia and Germany. 1995.

Johansson, Nils

Torsten Ysander – den trofaste vännen. I Linköpings stiftsbok 1960–1961. 1960.

Jonzon, Bengt

Herdabrev. 1938.

Jonzon, Bror

Bengt Jonzon, biskop i norr. 1988.

Julhälsningar till församlingarna i Skara stift 1951.

Kristenson, Nils

Två uppfattningar av samhällsansvar: kyrkans och socialdemokratins. I Kirken, krisen og krigen. Montgomery, Ugelvik Larsen (red). 1982.

Rädda familjen. Kristen opinionsbildning i befolkningspolitiska och sexualitetiska frågor under 1930-talet. 1997.

Lagerlöf Nilsson, Ulrika

Med lust och bävan. Vägen till biskopsstolen inom Svenska kyrkan under 1900-talet. 2010

Lemberg, Robert

Jag, du och verkligheten. Religiös kunskap och teologi som vetenskap i John Cullbergs religionsfilosofi. 2000.

Levenstam, Thorsten

Diakoniens biskop. I Julhälsning till Skara stift. 1951.

Lennerhed Lena

Frihet att njuta. Sexualdebatten i Sverige på 1960-talet. 1994.

Lind, Martin

En ideologikonfrontation. Kyrka och nazism i Sverige 1933–1945. I Kirken, krisen og krigen. Montgomery, Ugelvik Larsen (red). 1982.

Lindroth, Hjalmar

Lutherrenässansen i svensk teologi. 1941.

Ljunggren, Gustaf.

Tro, mystik och rationalism. Reflexioner med anledning av Rudolf Ottos "Das Heilige". I STK 1925, s 336–354.

Rationellt och irrationellt i religionen. I STK 1926, s 46–68.

Paradoxen som teologiskt uttrycksmedel. I STK 1928, s 333–354.

Herdabrev till Skara stift. 1935.

Lewin, Leif

Planhushållningsdebatten. 3 upplagan 1970.

Lundstedt, Göran

Biskopsämbetet och demokratin. Biskopsrollens förändringar i Svenska kyrkan under 1900-talets senare del. 2006B

Montgomery, Ingun, Ugelvik Larsen, Stein (red)

Kirken, krisen og krigen. 1982.

Montgomery, Ingun

Kyrkan och arbetarrörelsen. I Kirken, krisen og krigen. Montgomery, Ugelvik Larsen (red). 1982.

"Den svenska linje är den kristna linjen". Kyrkan i Sverige under kriget. I Kirken, krisen og krigen. Montgomery, Ugelvik Larsen (red). 1982.

Nilsson, Clarence

Sam Stadener som kyrkopolitiker. 1964.

Nygren, Anders

Den teologiska insatsen. I Julhälsning till Skara stift. 1951.

Persenius, Ragnar

Kyrkans identitet. En studie i kyrktänkandets profilering inom Svenska kyrkan i ekumeniskt perspektiv, 1937–1952. 1987.

Brilioth som ekumen. I Yngve Brilioth – historiker, teolog, kyrkoledare. Texter studier och minnen. Oloph Bexell (utg). 1997.

Pleijel, Hilding

Småländska herdabrev. Från Petrus Jonae till Yngve Brilioth. I Växjö stifts hembygdskalender 1972. 1972

Rodhe, Edvard

Recension av ”Nathan Söderblom in memoriam” 1931 och av Tor Andræ, ”Nathan Söderblom” 1931. I STK 1932.

Runestam, Arvid

Einar Billing som teolog. I STK 1940.

Runestam, Arvid

Herdabrev till Karlstads stift. 1938.

Sigurdson, Ola

Traditionsbildningar inom svensk 1900–talsteologi. I Ingmar Brohed. Sveriges kyrkohistoria. 8 Religionsfirhetens och ekumenikens tid. 2005.

Sjögren, Bengt O. T, Hjertén, Nils

Biskopsporträtt i Skara stift. 2003.

Skogar, Björn

Viva vox och den akademiska religionen. Ett bidrag till tidiga 1900–talets teologihistoria. 1993.

Stadener, Sam

Från Mullhyttan till Botkyrka. 1928.

Herdabrev till Växjö stift. 1933.

Sundkler, Bengt

Bengt Jonzon i SBL.

Svensson, Inge

John Cullberg. I Av nåd, nådens tjänare. Minnesteckningar över präster i Västerås stift 1980–1982. 1993

Svärd, Björn

Med sikte på reform. Ett studium av förförståelsens funktioner i Emanuel Linderholms kyrkohistorieskrivning samt jämförelser med Sven Göranssons trosinterpretation. 2007.

Tegborg, Lennart

Kyrkoorganisation och kyrkosyn. Svenska kyrkan under perioden 1929–1945. I Kirken, krisen og krigen. Montgomery, Ugelvik Larsen (red). 1982.

Thidevall, Sven

Kampen om folkkyrkan. Ett folkkyrkligt reformprograms öden 1928–1932. 2000.

Tingsten, Herbert

Den svenska socialdemokratins idéutveckling 1 1967

Widengren Geo

Tor Andræ. 1947.

Ysander, Torsten

Herdabrev till min ämbetsbroder i Visby stift. 1937.

Åberg, Simon

Motion 11. Kyrkosyn och ecklesiologiska ståndpunkter inom Svenska kyrkan på 1940-talet. Otryckt C2:2 uppsats i Kyrkovetenskap. Teologiska institutionen i Uppsala 2010.