









# INNEHÅLLSFÖRTECKNING

## Författarpresentationer

Susanne Olsson

*Inledning: Banbrytare för religionsvetenskap* 9

Inga Sanner

*Sekelskiftets Stockholm* 17

Björn Skogar

*Nathan Söderblom som teolog  
och religionsvetare* 40

Göran Agrell

*Samuel A. Fries som bibelforskare, teolog  
och kyrkoman* 74

Helle Klein

*Gottlieb Klein – rabbinen, forskaren  
och folkbildaren* 131

Maria Södling

*En alternativ teologi. Personlighet, frihet  
och ansvar hos Lydia Wahlström* 166

Björn Skogar

*Religionsvetenskap under hundra år* 218

Bilaga: Religionsvetenskapliga sällskapet  
i Stockholm 1906–2012 243



## Författarpresentationer

GÖRAN AGRELL är präst i Svenska kyrkan och teologie doktor i Nya testamentets exegetik. Han är för närvarande ordförande i styrelsen för Religionsvetenskapliga sällskapet i Stockholm. Agrell har varit direktor vid Stockholms teologiska institut och högskolelektor vid institutionen för diakoni och teologi vid Ersta Sköndal högskola. Som bibelvetare har han skrivit artiklar om bibelteologiska perspektiv på sociala frågor och om bibeltolkningsmetoder. Som folkbildare har Agrell medverkat i en rad bibelsamtalsmaterial, författat boken *Böcker för livet*, 1999, och varit medförfattare till boken *I Luthers fotspår – en resebiografi*, 2010, och skriver artiklar och håller föredrag om reformatorisk teologi, leder resor i Luthers fotspår och har delansvar för hemsidorna [lutherinfo.se](http://lutherinfo.se) och [Luther2017.se](http://Luther2017.se).

HELLE KLEIN är präst och journalist. Hon har arbetat som chefredaktör på Örebro-Kuriren, politisk chefredaktör på Aftonbladet och som präst i Nacka och Sofia församlingar. Idag arbetar Klein som chefredaktör och vd för Dagens Arbete. Hon är en av grundarna av den teologiska tankesmedjan Seglorasmedja som också driver nättidningen Dagens Seglora ([dagensseglora.se](http://dagensseglora.se)).

SUSANNE OLSSON är bokens redaktör och för närvarande ledamot i Religionsvetenskapliga sällskapet i Stockholm. Hon är disputerad i religionshistoria vid teologiska fakulteten i Uppsala och docent i religionsvetenskap vid Södertörns högskola. Hon forskar framför allt på nutida islamtolkningar, vilket bland annat fokuseras i hennes mo-

nografi *Preaching Islamic Revival: 'Amr Khaled, Mass Media and Social Change in Egypt* (London, IB Tauris, 2013).

INGA SANNER är professor i idéhistoria vid Stockholms universitet. Hon har i sin forskning behandlat utopiska idéer (*Att älska sin nästa så som sig själv. Om moraliska utopier under 1800-talet*, 1995), kärleksteorier (*Den segrande eros. Om kärleksföreställningar från Emanuel Swedenborg till Poul Bjerre*, 2003) och föreställningar om det omedvetna (*Det omedvetna. Historien om ett utopiskt rum*, 2009).

BJÖRN SKOGAR är teolog och docent i tros- och livsåskådningsvetenskap, forskarutbildad inom idé- och lärdomshistoria. Han har varit verksam som lärarutbildare vid högskolorna i Karlstad och Södertörn och är för närvarande kassaförvaltare i styrelsen för Religionsvetenskapliga sällskapet i Stockholm. I avhandlingen *Viva vox och den akademiska religionen* (1993) behandlas bland mycket annat Nathan Söderbloms verk som teolog och religionsvetare.

MARIA SÖDLING har disputerat i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Uppsala universitet på avhandlingen *Oreda i skapelsen: kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 30-talen*. Hon har arbetat som utredare i statsförvaltningen och är sedan 2013 anställd vid kyrkokansliet, Svenska kyrkan, i Uppsala. Hon är för närvarande sekreterare i det Religionsvetenskapliga sällskapet i Stockholm.



SUSANNE OLSSON

*Inledning: Banbrytare för  
religionsvetenskap*

Religionsvetenskapliga sällskapet i Stockholm bildades 1906 av en grupp främst lutherska teologer, men även personer från andra trosinriktningar, som ville verka för en religionssyn som var kritisk och ansvarstagande. Engagemanget sprang ur en önskan om dialog med både vetenskap och andra religioner. Religion uppfattades idealt sett av dem som en progressiv kraft i samhället, till vilket de ville bidra. Sällskapetets syfte var och är än i dag att främja den vetenskapliga forskningen om religion. Verksamheten består av folkbildning genom offentliga föredrag och, sedan man 1913 genom en donation fått viss ekonomisk stabilitet, att ge tryckstöd till religionsvetenskapliga publikationer. I stadgarna (§1) presenteras ändamålet med Sällskapet:

Religionsvetenskapliga sällskapet i Stockholm, hvars hufvudsäte skall vara förlagdt till hufvudstaden, har till ändamål att, på sätt Sällskapet i enlighet med dessa stadgar äger att närmare bestämma, främja den religionsvetenskapliga forskningen i Sverige.

10 Denna bok presenterar centrala tankar hos några av de personer som var verksamma vid Sällskapetets grundande, nämligen Gottlieb Klein, Samuel Fries, Nathan Söderblom och Lydia Wahlström. Sällskapetets grundare var verksamma i en tid då samhällsförändringar var kännbara på flera sätt. Religionskritik var ett återkommande inslag i 1800-talets kultur och vid 1800-talets senare del var den inte endast en fråga för filosofer utan hade även blivit en del av arbetarrörelsens agitation. Många brottades med och ifrågasatte religionens relevans för människors liv och för samhället i stort. En ny individualism påverkade diskussionen om religiösa traditioners förhållande till mänsklig frihet och ansvar. Dessa aspekter påverkade givetvis också grundarna av Sällskapet och kommer till uttryck i deras verksamhet och publikationer. För att få ingång i det kulturella sammanhanget ges en sammanfattning av situationen vid sekelskiftet 1800–1900, i ett kapitel skrivet av idéhistorikern Inga Sanner.

Merparten av grundarna kan sägas ha tillhört den del av den intellektuella borgarklassen i Stockholm som ville värna det kristna arvet genom att vidareutveckla det. De var banbrytare på det viset att de ville skapa en alternativ väg i förhållande till det som de ansåg utgjorde tre hinder för en modern religionstyp. Det första hindret var en dogmatiskt förstelnad konservatism, mer eller mindre präglad av krav på lydnad och bokstavstro. Det andra hindret var vad de kallade naturalism, alltså en ateistisk materialism där hela tillvaron uppfattades vara ett mekaniskt urverk. Det tredje hindret var pietismen, som de uppfattade som en insnävning av det kristna arvet till att betyda sekterism och moralism. De ville med religionsvetenskapliga redskap bana väg för att forma en syntes mellan traditionell luthersk kristendom och fri kritisk forskning, en syntes som främst inspirerats av den tyske teologen Albrecht Ritschl. Som nämnts utgjorde lutherska forskare och präster en stor del av grundarkretsen men även andra religiösa tradi-

tioner fanns representerade, till exempel genom swedenborgaren Albert Björck liksom rabbinen Gottlieb Klein.

Samfundet befann sig i ett internationellt sammanhang som till stora delar var orienterat mot Tyskland, och flera framträdande religionsforskare där, till exempel Ignaz Goldziher och Adolf von Harnack, var inbjudna talare av Sällskapet. Goldzihers föredrag hade i fri översättning rubriken "Katolicerande och partikulära tendenser inom islam" (1913) och von Harnacks "Hur kristendomen bröt sig loss från judendomen" (1908) samt "Några jesuord som inte står i våra evangelier" (1923).

Om man vill bana väg behöver man redskap som kan undanröja hinder. I Religionsvetenskapliga sällskapets fall var murbräckan till stor del kritisk bibelforskning. Intresset för kritisk bibelforskning delade alla, inklusive Albert Björck och självklart Gottlieb Klein som själv skrev vetenskapliga arbeten med bibliska teman.

Att Sällskapet förespråkade en förändring inom bibelforskningen visas inte minst genom dess förste ordförande Samuel Fries arbeten. Göran Agrells kapitel om Fries illustrerar flera centrala problemområden inom sekelskiftets exegetik. Fries vände sig emot traditionell kristendom och dess syn på bibelstudiet och förespråkade istället en historiskt kritisk läsning av bibeltexterna. Detta var på Fries tid en radikal hållning som orsakade honom problem både vid universitet och skola. Agrells kapitel utgör ett konkret exempel på hur exegetiken i Sverige befann sig i denna brytningstid och illustrerar hur Fries gick tillväga för att förändra de exegetiska perspektiven. Agrell presenterar Fries exegetiska arbete inom några viktiga områden och många av de perspektiv som han företrädde lever ännu kvar och utvecklas vidare.

Efter den Religionsvetenskapliga kongressen 1897, som enligt Fries kunde betraktas som "en genombrottspunkt för den nyare historiskt-kritiska teologins intåg i vårt land", skapades

12 nya former för teologiska samtal i Stockholm, vilket Fries berättar i *Meddelanden från Religionsvetenskapliga sällskapet i Stockholm* 1911.<sup>1</sup> Bland annat anknöt man till Fredrik Fehr, som avled 1895. Hans konfirmander samlades för att minnas honom på hans födelsedag i april åren 1896–1900 och dessa samlingar blev alltmer offentliga med föredrag om olika teologiska ämnen. Fries själv blev anordnare av dessa möten och 1899 vid 50-årsfirandet av Fehrs födelse föreslog Fries att dessa möten borde vidgas till en större grupp än Fehrs konfirmander. Från år 1901 sökte man kombinera firandet av minnet av "de båda största namnen vi haft i vårt land som banbrytare och vägröjare för en ny vetenskaplig syn på de kyrkliga och religiösa problemen: Rydberg och Fehr".<sup>2</sup> "Fehr-Rydbergsminnet" kom då att firas på Rydbergs dödsdag 21 september. Åren 1901–1905 firades detta minne med talare som Johannes Weiss, Vitalis Norström och Pehr Eklund och dessa föreläsningar publicerades i *I religiösa och kyrkliga frågor*, nr 37–40. "Fehr-Rydbergsminnets" intresse för religionsvetenskaplig forskning möttes snart av ett intresse att återuppta en teologisk läse- och samtalscirkel där rabbinen Gottlieb Klein varit en ledande medlem. Fries sökte etablera detta i något existerande forum men misslyckades och därför bildades den 30 mars 1906 det Religionsvetenskapliga sällskapet i Stockholm.<sup>3</sup>

Första styrelsen bestod av Fries som ordförande, Lydia Wahlström och Edgar Reuterskiöld som sekreterare respektive kassaförvaltare. Till motiven som låg bakom grundandet av Sällskapet hörde att det i Stockholm inte fanns någon vetenskaplig religionsforskning. Uppgiften var "att samla intressena och i det allmänna medvetandet inskräpa den religionsvetenskapliga forskningens tillvaro och rikedom af de problem, med hvilka den sysslar".<sup>4</sup> Det konstituerande sammanträdet hölls i Fries bostad med 18 personer närvarande. Det första arbetsammanträdet hölls i mosaiska församlingens sessionsal och senare sammanträdde man bland annat på Stockholms

högskola och i Oscars församlings församlingssal. Stadgarna antogs den 23 oktober 1906 med ändamål att främja den religionsvetenskapliga forskningen i Sverige.

Vid det första sammanträdet 17 april 1906 höll Gottlieb Klein ett föredrag om "Profetismens undergång", en presentation av delar av hans bok *Den första kristna katekesen* (1908). Sällskapet övertog firandet av Fehr-Rydbergs-minnet den 21 september och talare vid dessa minnesdagar var de första åren bland annat Nathan Söderblom, Adolf von Harnack och Harald Hjärne. De första åren bestod verksamheten främst av vetenskapliga föredrag, men också av referat av nyutkommen litteratur och smärre meddelanden om, för religionsvetenskapen, viktiga utgrävningar och andra upptäckter.<sup>5</sup>

Man skulle kunna beskriva Sällskapet på den tiden som ett slags rum för fritänkare som sannolikt hade en syn på sig själva som outsiders, men som successivt blev alltmer etablerade. Deras engagemang var färgat av en luthertolkning som framhävde den unge Luthers mod att utmana den mäktigaste institutionen i det medeltida samhället. Denna lutherska frimodighet var även ett kännetecken för Albrecht Ritschls teologi som influerat grundarna av Sällskapet. Vid sekelskiftet 1900 inkluderade denna syn ett ansvar för att utveckla samhället som helhet och kallas ibland för kulturprotestantism. Nathan Söderbloms bidrag vid den Religionsvetenskapliga kongressen 1897 kan ses som ett exempel på en sådan hållning, och därför presenteras i ett kapitel av Björn Skogar både Ritschl och denna sida av 1890-talets Nathan Söderblom.

Att Sällskapet bär namnet religionsvetenskap istället för teologi kan tolkas som ett medvetet val för att markera att medlemmarna var positivt inställda till en kritisk hållning till Bibeln och dogmerna. Hos Nathan Söderblom var termen religion viktig eftersom hans helhetssyn byggde på tanken att det universella och allmänmänskliga fenomenet religion är fundament för alla slags religioner och vad vi i dag skulle kalla livsåskådningar.

- 14 Diskussionen kring terminologin inom religionsforskningen är något som lever kvar än idag, och en presentation av Söderbloms perspektiv ger en historisk bakgrund till den nutida diskussionen om gränserna för religionsvetenskap, religionshistoria och teologi. Vad Söderblom själv avsåg med nyckelorden religion och vetenskap presenteras i Björn Skogars kapitel.

Gottlieb Klein var en nytänkande rabbin i judiska församlingen i Stockholm och mycket intresserad av såväl biblisk som modern kristendom. Han använde sig av historisk-kritisk forskning och betonade bland annat den universella kärlekstanken och religionsdialog, och han betraktade den historiske Jesus som en skriftlärd jude, vilket presenteras i en essä av Helle Klein i ett av bokens kapitel. Hon illustrerar hur Gottlieb Klein engagerade sig för att utveckla religionsteologi och dialog med andra religiösa traditioner än judendom i sin verksamhet inom akademien men också i församlingsarbetet i synagogan i Stockholm.

Lydia Wahlström var den mest framträdande kvinnan som var delaktig vid Sällskapets grundande. Hon var engagerad i frågor som rör kvinnors frihet, men hon arbetade även teologiskt och diskuterade flitigt hur en modern människa borde förstå kristendom. I Maria Södlings kapitel presenteras hur Wahlström såg på begrepp som *frihet* och *ansvar* i relation till det kristna arvet. Analysen av Wahlström går även längre fram i tiden jämfört med de tidigare kapitlen om sällskapets grundargestalter. Hon representerade en teologisk hållning som betonade vikten av en funktionell livsåskådning och var övertygad om att Gud uppenbarar sig i historien liksom att religionens innersta består av mötet mellan människa och Gud, och att historien bärs av en personlig vilja medan samhället bärs av enskilda personligheter. Därför lade Wahlström vikt vid personlig mognad, moral och ansvar samt att människans mål är att utveckla sin unika personlighet, vilket Södling lyfter fram i sitt kapitel.

Boken avslutas med ett kapitel av Björn Skogar som översiktligt rör den religionsvetenskapliga utvecklingen under hundra år i Sverige, från tiden för Sällskapets grundande fram till dagens situation. Han diskuterar även vilken uppgift religionsvetenskap och det Religionsvetenskapliga sällskapet kan och bör ha idag inom detta vida fält.

De personer som ingick i den krets vi möter i boken illustrerar ett skede i svensk teologihistoria från 1890-talet och framåt vars influenser är kännbara än idag. Dessa personer ville skapa en religionstolkning för bildade människor som inkluderade kritiskt tänkande och ansvar för samhällets utveckling mot förstärkt humanitet. Trots mer än ett sekels avstånd i tiden är detta fortfarande en aktuell och angelägen uppgift och en förhoppning är att den här boken skall bidra till att ge en historisk tillbakablick rörande dessa frågor. Därmed kan den tjäna som grund för att diskutera och problematisera liknade nutida frågor, vilket även utgör en av de viktigaste uppgifterna för det Religionsvetenskapliga sällskapet i Stockholm idag.

## NOTER

<sup>1</sup> Meddelanden från Religionsvetenskapliga sällskapet i Stockholm 1911, Utgifna af Sällskapets styrelse, Stockholm, 1911:3

<sup>2</sup> Meddelanden 1911:4

<sup>3</sup> Meddelanden 1911:5. I källorna finns olika uppgifter rörande datum för grundandet av Sällskapet. I Lydia Wahlströms 25-årsberättelse anges att grundandet skedde den 6 mars, vilket också nämns i Helle Kleins kapitel i denna bok. Se Wahlström 1931:4. Både Meddelanden och Wahlströms berättelse är tryckta i små häften, men Sällskapets nuvarande ordförande Göran Agrell har också tillgång till handskrivna uppgifter om datumet 30 mars, vilket gör att Wahlströms uppgift om datum sannolikt inte är korrekt. Även i stadgarna anges datumet 30 mars som dag för stiftandet av Sällskapet.

- 16 <sup>4</sup> Meddelanden 1911:6  
<sup>5</sup> Meddelanden 1911:7f

## REFERENSER

- I religiösa och kyrkliga frågor*. Skriftsamling i evangelii tjänst grundad av Fredrik Fehr, utgifven av Samuel A. Fries, 37–40, Stockholm, (1902–1905)
- Klein, Gottlieb (1908). *Den första kristna katekesen. Dess religionshistoriska förutsättningar. En undersökning*, Stockholm
- Meddelanden från Religionsvetenskapliga sällskapet i Stockholm. Utgifna av Sällskapet styrelse, Stockholm, (1911)
- Stadgar för Religionsvetenskapliga Sällskapet i Stockholm.
- Wahlström, Lydia (1931). *Religionsvetenskapliga Sällskapet i Stockholm 1906–1931*, Stockholm



INGA SANNER

## *Sekelskiftets Stockholm*

Religionsvetenskapliga sällskapet bildades i Stockholm 1906 i kölvattnet av det industriella genombrottet i Sverige. Landet industrialiserades förhållandevis sent sett ur ett europeiskt perspektiv, men när det väl var igång skedde det snabbt och med påtagliga konsekvenser för hela samhällslivet. För den generation som växte upp i denna omvandlingens tid blev det naturligtvis något som satte djupa spår i dess uppfattningar om världen. Det gällde i högsta grad de personer som var med och bildade Sällskapet att de präglades av det som skedde, alltifrån förändringar av den konkreta vardagen till nya förutsättningar för kulturliv och samhällsdebatt. I det följande ska några aspekter av denna utveckling skisseras som en bakgrund för de andra kapitlen i boken.

Förändringarna märktes tidigast och tydligast i Stockholm, den stad där sällskapet bildades. Under de sista årtiondena av 1800-talet växte många nya fabriker fram och drog till sig människor från hela landet som sökte arbete i huvudstaden. Den nyanlagda järnvägen underlättade förbindelserna, åtminstone för dem som hade råd att ta tåget. Befolkningen tredubblades på bara några årtionden mot seklets slut – vid år 1900 ungefär 300 000 invånare – och trots ett intensivt byggande

18 var bostadsbristen skriande och trångboddheten enorm. Livet i staden förändrades radikalt genom de många nyanlända människorna. Nya mötesplatser uppstod på gator och torg och genom tekniska innovationer som spårvagnar, telegraf och telefon. Somliga människor fick stora möjligheter att berika sig på utvecklingen medan andra fick slita hårt för att alls överleva. Våldiga bankpalats byggdes i Stockholm samtidigt som tio personer eller fler kunde trängas i ett enda rum. Förhållandena för arbetarna var ofta mycket svåra med långa arbetsdagar. Barnarbete var vanligt och barn kunde i vissa fall arbeta upp till 16 timmar per dag. Detta stod i skarp kontrast till andra grupper i samhället som levde gott i stora representativa våningar och med sommarställen utanför staden att åka till för rekreation. Motsättningarna mellan olika samhällsklasser blev tydliga och den så kallade sociala frågan livligt diskuterad. Berömd är skildringen i August Strindbergs roman *Röda rummet* från 1879 av en grupp välgörenhetsdamer som besöker arbetarbostäderna i Vita Bergen i Stockholm och som där möts av arbetarnas hån – ett hån som av författaren framställs som ett sunt tecken på en växande självkänsla hos de lägre samhällsklasserna. Det var dags, menade Strindberg och andra med honom, att upphöra att se arbetarna som i behov av välgörenhet för att i stället betrakta dem som en grupp med samma självklara rätt som andra till drägliga levnadsförhållanden.

Arbetarnas krav framfördes i fackföreningar och i politiska partier. Det socialdemokratiska partiet bildades i slutet av 1880-talet och blev snart en faktor att räkna med i det politiska samtalet. En viktig fråga som drevs av det nya partiet tillsammans med liberalerna var rösträtten som ännu var begränsad till män med viss förmögenhet och inkomst. Kravet på så kallad allmän rösträtt (till en början avsågs enbart män) låg i linje med de förändringar av det politiska livet som skedde under andra halvan av 1800-talet. År 1866 hade ständsriksdagen avskaffats i Sverige och ersatts av en riksdag med två kammare.

Samtidigt expanderade det som brukar kallas för den borgerliga offentligheten, vilken innefattade en rad nya tidningar och tidskrifter, nya föreningar och mötesplatser för offentlig debatt. Det bör dock sägas att det offentliga livet var i högsta grad begränsat eftersom det gällde den del av befolkningen som alls hade möjlighet att göra sig hörd via tal och skrift.

Allt detta – industrialiseringen, urbaniseringen, de nya kommunikationerna och en expanderande offentlighet – sågs som något ”modernt”, ett ord som ofta och gärna användes, och som något som hörde den nya tiden till. Den snabba utvecklingen väckte en mängd reaktioner, såväl negativa som positiva. Rent generellt kan man konstatera att de sista årtiondena av 1800-talet, tiden som föregick bildandet av det Religionsvetenskapliga sällskapet, var en tid av stora motsättningar på ett idémässigt plan. Det var motsättningar som kom till uttryck inte bara i spänningar mellan enskilda uppfattningar utan även mellan hela världsåskådningar. Det ska ses mot bakgrund av att det var en tid då tilltron till debatt och till idéers makt att förändra världen var mycket stor. Det var därför ofta med ett stort allvar och en påtaglig frenesi som brytningarna mellan olika idéer och världsåskådningar ägde rum.

Det fanns från flera håll en ambition att låta fler bli delaktiga i den samhälleliga debatten. Ett uttryck för det var att genom utbildning och olika typer av bildningsverksamhet sprida vetande till nya grupper. Inom arbetarrörelsen var detta en bärande tanke och det visade sig bland annat i grundandet av Stockholms Arbetareinstitut 1880 på initiativ av läkaren Anton Nyström, en person som var oförtröttlig i sina bildningsambitioner och som vi ska möta längre fram i den här framställningen. På institutet höll kända personer föredrag i en rad olika ämnen som ofta hade bildande inslag. Även på universiteten tillkom sammanslutningar med ambition att sprida vetande utanför akademins gränser. Ett exempel på det var föreningen Verdandi, grundad 1882 vid Uppsala universitet,

20 som arrangerade populärvetenskapliga föredrag i naturvetenskapliga och andra bildande ämnen och som också utgav en skriftserie i syfte att främja folkbildningen.

Allt oftare restes krav på att kvinnor skulle få tillträde såväl till det politiska samtalet som till högre utbildning. Den engelske filosofen och politikern John Stuart Mills bok *Förtrycket av kvinnorna* hade översatts till svenska redan 1869, samma år som den utkom på engelska, och ett viktigt budskap i boken gällde just kvinnors rätt till utbildning. Boken fick stort genomslag och var en viktig inspirationskälla för Fredrika-Bremer-Förbundet när det bildades 1884. Inom förbundet var frågor om utbildning och nya yrkesområden för kvinnor ur de högre samhällsklasserna centrala – kvinnor ur de lägre samhällsklasserna hade länge varit tvungna att ta arbeten inom hem och industrier som inte ansågs lämpliga för de borgerliga kvinnorna. De senare kunde i stället få anställning vid det nya post- och telegrafväsendet och även som lärare i skolor för mindre barn.

Vid den här tiden fick kvinnor rätt till högre utbildning vid läroverk och så småningom även vid universitet. Den ryska matematikern Sonja Kovalevsky, som vistades i Stockholm i slutet av 1800-talet, fick en nära nog emblematisk roll som förebild genom anställningen som första kvinnliga professor vid Stockholms högskola – det skulle dock dröja länge innan andra följde efter. Den första motionen om kvinnlig rösträtt lades fram i riksdagen 1885 av liberalen Fredrik Theodor Borg och Landsföreningen för kvinnans politiska rösträtt bildades 1902. Föreningen verkade fram till 1921 då kvinnor för första gången hade rätt att rösta i riksdagsval. I den offentliga debatten och på det kulturella området hördes också allt oftare kvinnliga röster.

## Gammalt och nytt

Motsättningarna mellan olika uppfattningar om samhällsutvecklingen var stora och det var vanligt att tala om en brytning mellan gamla och nya idéer. Även om alla i någon mening önskade vara i takt med tiden såg sig somliga mer än andra som förespråkare för en ny tid. Framstegstron var utbredd och den var ofta parad med kritik av det etablerade. 1880-talet brukar kallas för ett radikalt årtionde i Sverige och ett uttryck för det var de unga radikala författare och kulturdebattörer, de flesta av dem bosatta i Stockholm, som samlade sig i en grupp som kallade sig Unga Sverige och som såg sig stå i förbund med vad de uppfattade som det nya och moderna. En viktig inspirationskälla var den danske litteraturkritikern Georg Brandes som hade talat om ett modernt genombrott och om vikten av att sätta problem under debatt. Starka intryck tog de unga radikalerna också av August Strindberg och den samhällskritik han hade formulerat, bland annat i boken *Från Fjerdningen till Svartbäcken* från 1877, där han gisslade Uppsalas akademiska liv som representant för en gammal samhällsordning. I boken riktade författaren kritik mot det akademiska livet i Uppsala, bland annat representerat av den idealistiska filosofen Christopher Jacob Boström och arvet efter honom – Boström dog redan 1866 men hans filosofi levde vidare långt efter hans död. Det var en idealism som tog avstånd från naturvetenskaperna och empirisk forskning överhuvudtaget för att i stället hylla de eviga idéernas värld.

Även i andra sammanhang betraktades Uppsala universitet som lierat med en förgången tid. Det var inte ovanligt att det kontrasterades mot Stockholms högskola som grundades 1878 och som präglades av ett bildningsideal som skilde sig från det klassiska genom att betona naturvetenskap och så kallade moderna språk: engelska, tyska och franska. I huvudstaden tillhandahölls också naturvetenskaplig och teknisk utbildning på

- 22 Kungliga tekniska högskolan och Karolinska institutet, vilka blev betydelsefulla institutioner vid den här tiden och kom att fungera som markörer för en utbildning i linje med det nya industrialiserade Stockholm.

Strindberg kom dock snart att även gissla sin egen stad, Stockholm, nämligen i den redan omtalade romanen, tillika nyckelromanen, *Röda rummet*. Här angrep Strindberg den förljugenhet som han menade präglade stadens politiska, ekonomiska och intellektuella liv, liksom även i pressen. Den bitska skildringen blev en viktig inspiration för de unga radikala som gick till storms mot det samhälleliga etablissemang och mot den världsbild som man menade stod i förbund med detta. Kyrkan och religionen var en viktig måltavla. En kulturbok för många unga på 1880-talet var Gustaf af Geijerstams roman *Erik Grane* från 1885 i vilken man kunde läsa om hur huvudpersonen Erik tar avstånd från sin mors religiositet och från kyrkan och kristendomen överhuvudtaget. Många radikaler förknippade kyrkan med överheten och såg prästerna som en privilegierad grupp som inte levde som de lärde och som var ur led med sin tid. Gentemot prästerskapet med dess torra och förlegade lärdom, utan kött och blod, framhölls läkarna som ansågs vara i besittning av ett levande vetande, empiriskt grundat och praktiskt användbart.

Kritiken mot kyrkan var alltså delvis densamma som riktades mot Boström och den idealistiska filosofin, nämligen att den inte hade kontakt med det verkliga livet och nya empiriska rön. Naturvetenskapen fick vid den här tiden allt högre status vilket delvis hade att göra med att de praktiska tillämpningarna blev allt mer påtagliga och på ett så tydligt sätt kom att förändra vardagslivet för många människor. Det naturvetenskapliga förhållningssättet fick också hög status i det allmänna kulturlivet och kom att präglade synen på människan och samhället – ja, hela världsbilder med naturvetenskapen i centrum utformades vid den här tiden.

De radikala författarna i Unga Sverige gick till angrepp mot en alltför idealistisk och idealiserande skönlitteratur som man såg som ett sätt att skönmåla verkligheten. Gentemot denna pläderade de för en realistisk och rentav naturalistisk litteratur som beskrev människan som hon är, vilket enligt de nya författarna även innefattade hennes driftsliv. Man menade att det fanns en förljugen och hycklande inställning i hela samhällslivet vad gällde människans biologiska sidor. År 1884 utkom den tyske läkaren och författaren Max Nordaus skandalomsusade bok *Konventionella nutidslögner* på svenska – originalet utkom året innan – och här propagerades för så kallad fri kärlek och en större öppenhet vad gäller sexualiteten. Människans naturliga instinkter hade, menade han, blivit förvridna i det moderna samhället och skapat stor frustration.

Den sexuella frågan var kontroversiell. Redan 1880 hade den sedermera så berömda nationalekonomen Knut Wicksell orsakat skandal i Uppsala då han i ett föredrag, om än på sitt försiktiga vis, hade propagerat för användandet av preventivmedel. För Wicksell var detta en fråga sammanlänkad med den sociala frågan i stort, eftersom stora barnkullar i de lägre samhällsklasserna i många fall innebar misär. Han menade också att preventivmedel kunde vara ett sätt att motverka den utbredda prostitutionen, eftersom den i vissa fall levde på den frustration som många män ur de borgerliga klasserna erfor till följd av de försörjningskrav som gjorde att de måste vänta länge med att gifta sig.

I samtiden framfördes kritik mot äktenskapet som man menade ofta hölls samman av konvention snarare än av kärlek, något som ofta drabbade kvinnor särskild hårt. I Henrik Ibsens livligt diskuterade drama *Ett dockhem* från 1878 restes viktiga frågor om äktenskapet som ett eventuellt hinder för kvinnors frigörelse. Hade en kvinna rätt att lämna ett kärlekslöst äktenskap för sin egen personliga utvecklings skull? I diskussionerna försvarade kyrkliga företrädare den äktenskapliga institutionen.

24 Plikt och varaktighet var nyckelord i argumenteringen mot dem som reste krav på att underlätta möjligheten att få skilsmässa. Liknande argument framfördes också från andra håll, exempelvis från delar av kvinnorörelsen som menade att kritiken av äktenskapet och talet om fri kärlek i många fall var något som låg i människans intresse snarare än i kvinnornas.

En viktig inspirationskälla – eller ska man kanske snarare säga legitimitet – när det gällde att hävda människan som biologisk varelse var Charles Darwin och utvecklingsteorin. Teorin visade att människan var ett djur bland andra, visserligen den mest högstående, men icke desto mindre ett djur. I kölvattnet av teorin uppstod dock våldsamma diskussioner om i vilken utsträckning människan var att förstå som biologi och i vilken mån hon hade andra sidor som inte lät sig förklaras med biologiska teorier. Somliga framhöll att det var en viktig skillnad mellan biologi och kultur medan andra menade att också kulturen måste förstås utifrån ett biologiskt perspektiv.

En knäckfråga gällde moralen och i vilken mån den hade med biologi att göra. Eftersom Darwins teori talade om ett naturligt urval genom kamp för tillvaron kunde det biologiska perspektivet ses som ett hot mot moralen. Somliga tänkare, bland dem kristna men även andra, löste detta dilemma genom att hävda att kulturen, inklusive moralen, lydde helt andra lagar än de biologiska. För tänkare som menade att biologin gällde generellt blev föreställningar om en grundläggande altruism i den mänskliga naturen en räddningsplanka. Det var inte ovanligt att hävda att den biologiska utvecklingen gick hand i hand med en moralisk utveckling och att människan var på väg att utvecklas också i det avseendet. En viktig exponent för ett sådant synsätt var den engelska filosofen Herbert Spencer som kom att spela en viktig roll för de unga radikalerna på 1880-talet genom att tillhandahålla en hel världsåskådning med vetenskapen som bas och tron på moralisk utveckling i centrum.



Under senare delen av 1800-talet ställdes naturvetenskap och religion allt oftare mot varandra och från radikalernas sida var det inte ovanligt att hävda att naturvetenskapen var på väg att ersätta religionen som grund för en världsåskådning. Flera tänkare såg religion som något föråldrat och alltmer överflödigt. Ett sådant exempel var den franske filosofen Auguste Comte, som, liksom många andra tänkare under 1800-talet, delade in historien i olika stadier och hävdade att de religiösa och metafysiska stadierna var på väg att ersättas av det han kallade för det positiva stadiet, vilket kännetecknades av ett empiriskt förhållningssätt till verkligheten. För Comte representerades detta av naturvetenskaperna och han drömde om en framtid där detta synsätt hade spritt sig till allt mänskligt vetande.

Att avskedet från religionen inte var så enkelt är dock Comte själv en illustration av. Han grundade nämligen en hel åskådning, positivismen, som nära nog framstod som en ersättning för religionen och där vetenskap och förnuft hade ersatt gudstron. I Sverige fick denna åskådning en institutionell form i det så kallade positivistiska samfundet, grundat av den tidigare nämnda läkaren Anton Nyström. Efter att som ung medicinstudent ha kommit i kontakt med Darwins utvecklingsteori mötte han Comtes läror och såg i positivismen en utmärkt ersättning till den kristendom han inte längre kunde omfatta. Nyström utgav bland annat en positivistisk andaktsbok som innehöll ett antal texter med uppbyggligt innehåll som handlade om människans predikament snarare än om Gud.

Nyström var också med och grundade föreningen för religionsfrihet 1884 i vilken krav ställdes på rätten att gå ur Svenska kyrkan utan att behöva gå in i ett annat kristet samfund – som var det som gällde vid den här tiden. När detta inte lyckades sökte han i stället få positivismen erkänd som ett sådant alternativt samfund, vilket emellertid inte heller accepterades. Det ska dock sägas att religionsfriheten hade blivit större vid den

- 26 här tiden, eftersom det fram till 1860 inte hade varit möjligt att alls gå ur Svenska kyrkan. Under 1880-talet restes dock krav på att man skulle kunna lämna kyrkan utan att ingå i något annat samfund överhuvudtaget (det blev möjligt först 1952). Detta var bara ett uttryck för det missnöje som riktades mot kyrkans maktställning. Kritiken mot kyrkan och den kristna läran var emellertid inte ny utan hade förberetts tidigare.

### Kristendomskritik

Redan vid sekelskiftet 1800 skedde stora förändringar i det religiösa landskapet sett ur ett västerländskt perspektiv. Bland upplysningsfilosoferna under 1700-talet hade kritik framförts mot den kyrkliga auktoriteten och man brukar se den romantiska rörelsen i början av 1800-talet som en reaktion mot det man uppfattade som ett antireligiöst drag i upplysningen. Om romantiken ska ses som ett sätt att återerövra den religiösa dimensionen i tillvaron är det dock viktigt att slå fast att de romantiska filosoferna företrädde en religiositet som stod i viss motsättning till kyrkans läror. Redan i slutet av 1700-talet riktade Friedrich D. E. Schleiermacher (1768–1834) kritik mot det han beskrev som kristendomens *yttre* sidor, med vilka han avsåg såväl den kyrkliga institutionen som de kristna dogmerna. Schleiermacher lyfte fram det *inre* i kristendomen som enligt honom svarade mot en religiös känsla inom människan. Detta inre såg han som något beständigt i kontrast till det yttre som var tillfälligt och föränderligt.

Vid den här tiden fick man ökade kunskaper om icke västerländska religioner, vilket kastade nytt ljus över kristendomen. Den framstod i högre grad som en religion bland andra – om än många tänkare var angelägna om att framhålla dess särställning och överhöghet i förhållande till andra religioner. Det blev dock naturligt att anföra jämförelser mellan olika religioner – liksom för övrigt mellan kulturella företeelser från olika delar

av världen överhuvudtaget. En metafor som ofta användes av romantiska tänkare var *trädet*, där olika kulturella fenomen såg som förgreningar av en stam som representerade det gemensamma ursprunget för dessa. Metaforen användes bland annat för att illustrera hur olika språk och skilda dialekter hängde samman och det var inte ovanligt att man sammankopplade studiet av språk med det av religioner. Ett exempel är språk- och religionsforskaren Max Müller, son till den romantiske skalden Wilhelm Müller, som använde uttrycket *naturlig religion* för att beteckna den kärna som han menade fanns inom alla religioner, oavsett yttre dräkt. Det var en föreställning som fick stort genomslag under senare delen av 1800-talet hos tänkare som sökte efter en universell grund för religionen. Ett konkret uttryck för detta var bildandet av det teosofiska samfundet i slutet av 1800-talet, som utgick från tanken på en gemensam kärna för alla existerande religioner. Även bland kristna tänkare kom tanken på en gemensam grund för olika religioner att bidra till en mer öppen inställning gentemot andra religiösa tänkesätt och till en mer relativiserad bild av kristendomen.

Inom parentes kan nämnas att det gjordes liknande försök på det språkliga området, nämligen att konstruera ett universellt språk för alla människor. Det gjordes flera sådana språkliga konstruktioner under 1800-talet och de utgick i allmänhet från vad man såg som fundamentala byggstenar i redan existerande språk. De mest kända och spridda av dessa blev esperanto, som tillkom i slutet av århundradet och lanserades som de lägre samhällsklassernas alternativ till de lärdas latin. Det var typiskt för esperanto, liksom för teosofin, att anspråken var universella och att man talade om ett språk respektive en religion som skulle omfatta hela mänskligheten, samtidigt som utgångspunkterna, de "byggstenar" man använde sig av, var mycket tydligt västerländskt präglade. Den här dubbelheten får sägas känneteckna den västerländska kulturen i stort under 1800-talet: viljan till det universella, att alltså omfatta

28 allt mänskligt, parad med en djup förankring i och en självklart hög värdering av det västerländska. Det var en dubbelhet som gav uttryck för en självbild som fick näring av evolutionistiska synsätt och som innefattade en syn på den västerländska som den mest utvecklade av alla kulturer.

Talet om en naturlig religion fokuserade således på det man uppfattade som kristendomens, såväl som alla religioners, inre kärna. Det var ett synsätt som också fick näring av den bibelkritik som blev allt mer framträdande under 1800-talet och enligt vilken Bibeln skulle läsas som en historisk produkt i paritet med andra böcker. Kritiken fick stort genomslag hos tyska tänkare i kölvattnet av Hegels filosofi. Ett epokgörande arbete var David Friedrich Strauss bok *Leben Jesu* som utkom i två delar på 1830-talet och i vilket han framhöll att man måste förstå de bibliska berättelserna, framför allt evangelierna, som *myter* innehållande en underliggande snarare än bokstavlig sanning. Verket orsakade mycket stor uppståndelse i samtiden och Strauss fick senare ta tillbaka en del av det han hade sagt. Hans uppfattningar kom att dela hegelianerna i två läger, varav Strauss tillhörde den radikala gruppen som med hans egen terminologi kom att kallas vänsterhegelianer. Dessa kom snart att utvecklas i radikal riktning också politiskt, vilket visar på det nära samband som fanns under 1800-talet mellan religionskritik och politisk radikalism.

Bland vänsterhegelianerna kom vissa tänkare att ta avsked från kristendomen helt och hållet. Den för eftervärlden mest kända är Ludwig Feuerbach som 1841 utkom med en bok om kristendomens väsen, *Das Wesen des Christentums* ("Kristendomens väsen", verket i sin helhet finns inte översatt till svenska). I denna gjorde Feuerbach en psykologisk tolkning och menade att kristendomen var ett uttryck för en projektion av en mänsklighet med behov av en gudomlig auktoritet att underordna sig. Det var ett sätt för människorna, menade Feuerbach, att fly undan det faktum att det är de själva som

måste ta ansvar för sina liv och att alltså människan själv är den som måste vara i Guds ställe. *Teologin*, läran om gud, måste därför, påpekade han, förvandlas till en *antropologi*, en lära om människan. Det här var idéer som passade väl samman med 1800-talets positiva syn på människan och som fick ytterligare näring mot slutet av seklet genom evolutionistiska uppfattningar om människans möjligheter att utvecklas mot fullkomning. I Sverige kom sådana idéer att omhuldas av Ellen Key, som på 1890-talet formulerade en så kallad livstro, i vilken tron på "livet" fungerade som en ersättning för den kristna gudstron. I livstron, som vi ska återkomma till, var tron på människan och mänsklighetens utveckling centrala inslag, och det var naturligt att Feuerbach var en av Keys viktigaste inspirationskällor.

De kristendomskritiska idéerna som formulerades av vänsterhegelianerna fick stora återverkningar i Sverige. Vid mitten av 1800-talet fick de genomslag bland politiskt radikala tänkare som kombinerade en politisk och religiös radikalism. Även om en del av dessa betecknade sig som kristna var det en kristendom i tydlig opposition till kyrkans läror. En företrädare för detta var bokhandlaren Per Götrek som var en ledande gestalt bland en grupp radikaler i Stockholm i slutet av 1840-talet. Han tog fasta på det moraliska innehåll i kristendomen som han hävdade var levande i de första kristna församlingarna och som stod som förebild för de radikala samhällsutopier han formulerade, vilka kännetecknades av jämlikhet och broderskap. (Något systerskap var det vid den här tiden sällan tal om.)

Kristendomskritiken fick också fäste bland tänkare som närmast kan betecknas som liberala och som blev företrädare för det som i Sverige har givits beteckningen religiös liberalism. Den främsta företrädaren för denna var Viktor Rydberg och det är svårt att överskatta hans betydelse för det religiösa tänkandet i Sverige under senare delen av 1800-talet och en bra bit in på 1900-talet, såväl inom som utanför kyrkan. Rydberg tog starka

30 intryck av de tyska vänsterhegelianerna men var också mycket influerad av antik filosofi, inte minst Platon. Rydbergs tolkning av kristendomen formulerades bland annat i *Bibelns lära om Kristus* som utkom i en första utgåva 1862 och i ett flertal utgåvor efter det. Verket fick mycket stort genomslag och bidrog till att sprida den religiösa liberalismen i det svenska kulturlivet.

Rydberg var kritisk till den dåvarande kyrkans tolkning av kristendomen och menade att den kristna läran måste reformeras. Liksom många andra riktade han kritik mot dogmerna och mot det han uppfattade som en alltför pessimistisk tolkning av läran. Tron på arvsynen och helvetet hade inget med den ursprungliga kristendomen att göra, menade han. På den punkten fanns, intressant nog, överensstämmelser med idéer hos filosofen Boström som även han å det bestämdaste tog avstånd från tron på ett helvete och vars tänkande således inrymde en kritik av traditionell kristendom. När det gällde Rydberg avvisade han också treenighetsläran och framhöll att Jesus var att se som en idealmänniska snarare än som Guds son. Detta var, menade han, inte att se som en detronisering av Jesus utan som en appell till människorna att söka efterlikna honom. Rydberg blev tidigt bekant med darwinismen och liksom många andra i samtiden tog han teorin till intäkt också för en andlig och moralisk utveckling. Han var överhuvudtaget angelägen om att betona att vetenskap och religion inte stod i motsättning till varandra, och angrep tanken på underverk. Sker det något som kan synas vara övernaturligt, så beror det, menade Rydberg, på att man ännu inte har förstått de naturliga krafter som ligger bakom skeendet.

Rydbergs syn på människan och mänskligheten som potentiellt gudomlig låg i linje med det som Feuerbach hade formulerat och som Ellen Key senare kom att omfatta i livstron – och det förvånar inte att även Rydberg var en viktig inspirationskälla för henne. Gemensamt med Rydberg hade Key en stor optimism beträffande människans möjligheter till utveckling,

en tanke som vann stort gehör under 1800-talet. Ofta framhölls dock att den personliga utvecklingen måste gå hand i hand med ett stort ansvarstagande för andra människor. I det sammanhanget hänvisades ofta till den så kallade personlighetsprincipen, inte så sällan med referenser till filosofen och författaren Erik Gustaf Geijer, som inrymde uppfattningen om människan som en socialt ansvarig varelse. Näring kunde också hämtas från Boströms så kallade personlighetsfilosofi, i vilken de bärande idéerna betecknades som personer. Under senare delen av seklet blev det vanligt att använda talet om personlighetens betydelse som ett vapen mot vad man uppfattade som en alltmer mekaniserad och anonymiserad världsbild präglad av de nya naturvetenskaperna. Användningarna av orden person och personlighet var många och nästan alltid hade orden en positiv laddning.

1800-talet brukar beskrivas som individualismens århundrade och med det kan avses många olika saker. En aspekt som ofta lyfts fram är den vikt som läggs vid den enskilda människans fri- och rättigheter gentemot samhällsliga strukturer av olika slag, kanske framför allt den statliga och kyrkliga auktoriteten. Det är i historieskrivningen vanligt att hävda att en tilltagande individualism stod i motsättning till kyrkan och kristendomen. Framväxten av den religiösa liberalismen visar dock att individualistiska uppfattningar också kunde rymmas inom den kristna tankesfären. Ett annat exempel på det är frikyrkorna som under 1800-talet växte fram som alternativ till statskyrkan och där det personliga engagemanget lyftes fram. Vissa forskare menar att man inom frikyrkorna hade ett sätt att tillägna sig de kristna texterna på som betonade den personliga läsarten och som således låg i linje med mer individualiserade synsätt.

## Religiös mångfald

I slutet av 1800-talet fanns en betydligt större mångfald på det religiösa området än tidigare. Även om statskyrkan hade en klart privilegierad ställning var alternativen till denna fler. Å ena sidan fanns frikyrkorna som gav utrymme åt ett mer personligt förhållningssätt till den kristna tron, och som präglades av en vilja att vitalisera församlinglivet. Å den andra framträdde mer intellektuellt färgade åskådningar som ofta hade sitt ursprung i den religiösa liberalismen och som i många fall bars upp av en strävan att göra kristendomen förenlig med de empiriska vetenskaperna. Vid sidan av detta framträdde ytterligare varianter av trosföreställningar som utgjorde ett slags alternativ till den traditionella kristna läran, nämligen spiritism och teosofi, som drog till sig ett stort intresse vid det förra sekelskiftet.

Dessa båda rörelser, spiritismen och teosofin, var åskådningar i vilka tron på en andlig tillvaro bortom den materiella var en bärande del. I båda dessa var tron på människans andliga utveckling en hörnsten. En viktig sida av såväl spiritismen som teosofin var ambitionen att vara *moderna* åskådningar, vilket innefattade en positiv inställning till naturvetenskaperna. Det var vanligt inom rörelserna att framhålla att de respektive åskådningarna var att se som en kombination av religion och vetenskap. Förhållandet till vetenskaperna var dock ambivalent eftersom man också riktade kritik mot existerande vetenskaper för att vara alltför ensidigt materialistiska. Det var en kritik som liknade den som romantikerna i början av 1800-talet hade framfört mot upplysningstänkarna och som i båda fallen gick ut på att man hade förlorat blicken för tillvarons djupt andliga dimensioner. Spiritister och teosofier hävdade att man måste se bortom det ytligt materiella och förstå att tillvaron är mycket mer komplicerad än man i förstone kanske föreställer sig. Här pekade de på utvecklingen inom fysik och psykologi



som i båda fallen antydde förekomsten av fenomen som inte lät sig förklaras med gängse vetenskapliga metoder. Inom fysiken var det sådant som röntgen, atomer och föreställningar om en eter som framstod som förbryllande fenomen och inom psykologin så kallat omedvetna delar av det mänskliga psyket. Att de teosofiska och spiritistiska rörelserna fick framgångar mot seklets slut är kanske inte att förvåna med tanke på det intresse för mystiska och fördolda företeelser som då upptog många intresse. Detta skedde parallellt med ett paradigmskifte inom fysiken som en konsekvens av den newtonska fysikens kris och inom psykologin som en följd av utforskandet av omedvetna sidor av psyket.

Den andlighet som stod i centrum inom spiritismen och teosofin var en annan än den traditionellt kristna och det var inte så konstigt att motsättningarna mellan dessa rörelser och kyrkan blev stora. Detta trots att majoriteten av spiritisterna kallade sig kristna. Från det kyrkliga hållet tog man helt avstånd från rörelser som man menade experimenterade med den andliga dimensionen av tillvaron och som ansåg sig kunna etablera kontakter med den andliga världen, exempelvis genom de spiritistiska medierna. Kritiken från kyrkan samsades med en synnerligen avog inställning från företrädarna för den så kallade åttiotalsradikalismen. Ingenjören och kulturdebattören Karl af Geijerstam, bror till Gustaf af Geijerstam som nämndes tidigare i samband med Unga Sverige, gick på 1890-talet till hårda angrepp mot det han kallade för modern vidskeplighet och som han identifierade med spiritismen och teosofin. Han hävdade att båda dessa rörelser var att betrakta som en atavism i det moderna samhället som avslöjade att den moderna människan ännu inte hade befriat sig från behovet av religion. Grundinställningen hos honom och andra radikaler var alltså att religionen var något som borde vara på väg att försvinna helt och hållet.

För många intellektuella blev trosfrågorna alltmer problematiska. Somliga lämnade den kristna läran helt och hållet och

34 en vanlig beteckning på dem blev fritänkare. Den mest kända var Viktor Lennstrand som i slutet av 1880-talet började utge tidningen *Fritänkaren*. Det är dock signifikativt att Lennstrand, liksom Nyström, utformade en åskådning som framstod som en ny form av religiositet. Lennstrand använde sig av beteckningen utilism för denna och i första numret av *Fritänkaren* publicerades ett slags trosbekännelse för utilismen där tron på sanning och förnuft stod i centrum. Inom utilismen föreslogs allehanda ritualer som ersättning för de kristna och man ser alltså återigen hur svårt det kunde vara att släppa religionen helt och hållet. Det kan noteras att Hjalmar Branting, ordförande för det nybildade socialdemokratiska partiet, under en tid var aktiv i det utilistiska samfundet. Rätt snart valde han dock att träda ur med motiveringen, som också var hela det socialdemokratiska partiets, att religionen borde vara en privat-sak snarare än något som man aktivt bekämpade. Fritänkeriet fick däremot stort genomslag bland de så kallade ungsocialisterna och andra radikala delar av arbetarrörelsen.

Man kan alltså konstatera att det i avståndstagandet från kristendomen inte var ovanligt att man hamnade i nya åskådningar som kom att fungera som ersättningar för den kristna läran. Mot slutet av 1800-talet började ordet livsåskådning att användas som en beteckning på sådana alternativ. Ordet "liv" fick vid den här tiden en laddning som gjorde att det i många fall associerades med en kritisk inställning till traditionell kristendom och talet om liv inrymde en appell om att bejaka det jordiska livet snarare än det himmelska.

Det mest spridda av dessa alternativ blev den så kallade livstro som utformades av Ellen Key i slutet av århundradet och som hon gav en utförlig presentation av i verket *Lifslinjer* 1903-1906. Key var en betydelsefull och synnerligen mångsidig tänkare som spelade en viktig roll i den kulturella debatten omkring det förra sekelskiftet. Hennes inflytande sträckte sig en bra bit in på det nya seklet och livstron diskuterades livligt

under mellankrigstiden. Hennes väg från kristendom till livstro skedde från vänsterhegelianska inspirationskällor via Viktor Rydberg och den religiösa liberalismen fram till Friedrich Nietzsches kritik av kristendomen som en i hans tycke livsfientlig religion. En viktig inspiratör var den engelska filosofen Herbert Spencer och dennes tolkning av evolutionismen med tron på en moralisk utveckling genom altruismens utbredning. Nyckelord i Keys livstro var evolutionism och monism, vilket gav uttryck för föreställningar om en tillvaro där det andliga och materiella förmodades hänga samman och genomgå en ständig utveckling. Ordet *livsstegring* betecknade den process som såväl människan som mänskligheten i sin helhet antogs genomgå. I det förra fallet var det fråga om en personlig utveckling och i det senare förmodades utvecklingen ske genom reproduktionen. När det gällde mänsklighetens, eller "släktets" som man ofta sade, utveckling var kärleken mellan man och kvinna central eftersom det var genom denna som barnet, framtiden, frambringades. Barn födda i kärlek var rent biologiskt mer livskraftiga än barn födda i kärlekslösa äktenskap, menade Key och argumenterade för möjligheten att lösa upp äktenskap som inte vilade på kärlek. Livstron gick därmed hand i hand med en kritik av den äktenskapliga institutionen och hävdandet av rätt till skilsmässa i de fall det inte fanns någon kärlek mellan makarna.

En intressant sida av Keys livstro var den roll som kvinnan spelade. Hon antogs vara mer andligt utvecklad än mannen och ansågs ha en större förmåga att integrera de andliga och de sinnliga sidorna i sitt väsen. Kvinnan sågs som mer moraliskt högstående än mannen och i nära förbund med det samhällstillstånd präglad av fred och frihet som Key drömde om. Dessa visioner till trots var dock Key noga med att påpeka att kvinnans sfär var i hemmet och att det var som maka och mor hon hade sin viktigaste uppgift att fylla. En orsak till det var kvinnans roll som mor och fostrare av de varelser, barnen, som

36 representerade släktets framtid. Här hamnade Key på kollisionkurs med Fredrika-Bremer-Förbundet som hon menade verkade för en "missbrukad kvinnokraft" – uttrycket användes i en av Keys skrifter – genom att söka få in kvinnor på det som Key uppfattade som manliga områden.

I fokus för livstron stod mänsklighetens utveckling genom reproduktionen. Ambitionen var att verka för livskraftiga barn som resultat av kärleksfulla relationer mellan män och kvinnor. En sida av detta var den betydelse Key lade vid de arvs-hygieniska idéer som i början av 1900-talet fick stort inflytande i stora delar av det svenska samhällslivet. För Key, liksom för många andra, var värnandet om ett livskraftigt arv en nödvändighet och människor utan bra arvsanlag borde enligt henne inte få föda barn till världen.

### Till försvar för kristendomen

Från kyrkans och andra kristna företrädares sida var det viktigt att bemöta livstron eftersom den utgjorde ett reellt hot mot den kristna världsbilden. En av Keys mest prominenta kritiker var filosofen Vitalis Norström, verksam som professor i Göteborg, som i flera skrifter alldeles i början av det nya seklet gick till angrepp mot hennes läror. Norström såg i Key en tydlig representant för det han kallade för radikalism och naturalism och som han såg breda ut sig i samtiden. Felet med naturalismen var, menade han, att den utgick ifrån att värden kan härledas från naturen och att biologin alltså fungerar som en norm. Moralerna måste dock, hävdade Norström, ha sin grund i något annat än naturen, närmare bestämt i Gud. Han ansåg att Key hade en alltför positiv syn på den mänskliga naturen som bärare av något potentiellt gudomligt. Människan är, menade Norström, inte ofelbar och det är delvis de biologiska drifterna som fördärvar henne. Endast religionen kan enligt Norström utgöra grund för moraliska överväganden. Norströms argumentation kom att

varieras av flera kyrkliga företrädare i början av 1900-talet.

Konfrontationen mellan Norström och Key var talande i flera avseenden, inte bara för den brytning rent idémässigt som här kom till uttryck. Det visar också på den asymmetri som rådde mellan en etablerad manlig professor och en kvinna som var aktiv i kulturdebatten utan formell utbildning och anställning. Norström riktade in sig på Keys sätt att tänka som han menade präglades av en "kvinnlig logik" och anklagade henne för att vara osammanhängande i resonemangen. Att detta var en karakteristik som Key själv delvis accepterade visar på hur grundmurade sådana föreställningar var vid den här tiden. Keys egen position som betydelsefull intellektuell samtidigt som hon ivrade för att kvinnans plats var i hemmet är också signifikativ för den ambivalens som i samtiden rådde vad gäller förhållandet mellan könen.

Det är värt att notera att Norström trots kritiken mot Keys radikalism var angelägen om att framhålla det moderna i sin egen ståndpunkt – *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofin?* är titeln på ett av hans verk från 1898. Rötterna till hans tänkande var den boströmska filosofin men den idealism Norström omfattade inrymde en mer positiv inställning till de empiriska vetenskaperna. Viljan att vara modern samsades dock hos Norström med en vantrivsel med det nya liv som industrialiseringen hade fört med sig. I det avseendet finns paradoxalt nog flera beröringspunkter med den livsfilosofi som även Key tagit så starka intryck av. Också Norström pläderade för "livet", men när han gjorde det skedde det i kontrast till den rationalistiska och mekaniska tillvaro som han menade att en övertro på naturvetenskaperna hade fört med sig. En bit in på det nya seklet, 1910, utkom boken *Masskultur*, i vilken Norström gick till skarpa angrepp mot det industrialiserade samhället som lett till en överproduktion av varor och som skapat nya behov och nya varor i en ständigt fortgående spiral. Den andliga sidan av kulturen är hotad, menade Norström, och hävdade

38 att religionen hade en viktig funktion att fylla genom att lyfta fram den dimensionen. För Norström blev talet om "livet" inte i första hand ett vapen mot kyrkan utan mot en tillvaro som framstod som alltmer mekanistisk och materiellt inriktad.

Vid det förra sekelskiftet höjdes allt oftare ett varningens finger för en utveckling där vetenskapen tycktes ha ersatt religionen i viktiga avseenden. Bland tidens europeiska sociologer uttrycktes en oro över vad skiftet från en religiös till en vetenskaplig världsbild förde med sig vad gäller samhällslivet i stort. Den franske sociologen Émile Durkheim menade att religionen tidigare hade fungerat som en sammanhållande faktor som man nu måste söka ersätta med något annat. På tysk botten talade Max Weber om den rationalisering och byråkratisering som förlusten av religionen förde med sig och som var en konsekvens av ett alltmer vetenskapligt förhållningssätt till världen. Den moderna människan befann sig, menade Weber, i en avförtrollad värld som hon nu hade att hitta nya fästpunkter i.

I takt med att religionen fick utstå allt fler angrepp blev det vanligare att se den som objekt för forskning. Här spelade den amerikanska psykologen och filosofen William James studier av det han kallade för religiös erfarenhet en viktig roll och kan sägas inleda den religionspsykologiska forskning som blev så betydelsefull under 1900-talet tillsammans med religionsvetenskapliga angreppssätt i stort. I och med detta skulle religionen få en ny plats i det offentliga rummet, nämligen som objekt för empiriskt studium. Ett slags preludium till detta blev den religionsvetenskapliga kongress som anordnades i samband med Stockholmsutställningen 1897. Att kongressen ägde rum i anslutning till denna stora utställning är måhända signifikativt. På Stockholmsutställningen exponerades allt som industrialiseringen hade fört med sig i form av vetenskap och teknologi och som nu förmodades komma hela samhällslivet till godo. Med stort självförtroende och med ett demokratiskt patos frammanades konturerna av en ny tid som skulle bringa välstånd för

människorna. Naturvetenskap, teknik, demokrati – det var helt klart att såväl kyrkan som institution och kristna företrädare nu hade att förhålla sig till en helt ny tid. Kritiken mot kyrkan och den kristna läran hade blivit alltmer påträngande och allt fler människor sökte nya hållpunkter för sin syn på livet. Frågan var vilken roll religionen skulle ha att spela i denna nya tid och vad kyrkan kunde erbjuda de sökande människorna?

## REFERENSER

- Boethius, Ulf (1969). *Strindberg och kvinnofrågan till och med Giftas I*, Stockholm
- Ekström, Anders (1994). *Den utställda världen. Stockholmsutställningen 1897 och 1800-talets världsutställningar*, Stockholm
- Frängsmyr, Tore (2004). *Svensk idéhistoria. Bildning och vetenskap under tusen år. D. 2, 1809–2000*, 2 utg., Stockholm
- Johansson, Ingemar (1991). *Stor-Stockholms bebyggelsehistoria. Markpolitik, planering och byggande under sju sekel*, Stockholm
- Lundin, Claes (1890). *Nya Stockholm, dess yttre och inre förhållanden*, Stockholm
- Manns, Ulla (1997). *Den sanna frigörelsen. Fredrika-Bremerförbundet 1884-1921*, Eslöv
- Nordin, Svante (1981). *Den boströmska skolan och den svenska filosofins fall*, Lund
- Rodhe, Edvard (1935). *Den religiösa liberalismen. Nils Ignell, Viktor Rydberg, Pontus Wikner*, Stockholm
- Rönnbäck, Josefin (2004). *Politikens genusgränser. Den kvinnliga rösträttsrörelsen och kampen för kvinnors politiska medborgarskap 1902–1921*, Stockholm
- Sanner, Inga (1995). *Att älska sin nästa såsom sig själv. Om moraliska utopier under 1800-talet*, Stockholm
- Sanner, Inga (2003). *Den segrande eros. Kärleksföreställningar från Emanuel Swedenborg till Poul Bjerre*, Nora
- Wittrock, Ulf (1953). *Ellen Keys väg från kristendom till livstro*, Uppsala

BJÖRN SKOGAR

*Nathan Söderblom som teolog  
och religionsvetare*

Nathan Söderblom var i slutet av sin livstid en av de mest uppburna och respekterade personerna i det offentliga livet. Hans insatser vid stockholmsmötet 1925 hade gjort honom till en internationell stjärna att jämföra med Dag Hammarskjöld eller Desmond Tutu. Efter hans död 1931 skrevs mycket om hans insatser men med få undantag var det kyrkomannen och fredsaktivisten som betonades. Hans teologiska kollegor hylade honom men valde bort viktiga delar av hans gärning och perspektiv i sina dödsrunor.

När Religionsvetenskapliga sällskapet i Stockholm grundades 1906 var Söderblom professor i Uppsala. Hans ämne hette från början Teologiska prenotationer och teologisk encyklopedi och innefattade både vad vi i dag skulle kalla religionsfilosofi och religionsteologi. Under 1900-talet förlorade ämnet sin teologiska och filosofiska profil och kom att efterhand utvecklas till det som i dag kallas religionshistoria.

Föreliggande kapitel består av två huvuddelar: den första (I) handlar om den unge Söderblom och hans teologiska position, belyst utifrån ett av hans första internationella framträdanden. Det var vid Religionsvetenskapliga kongressen i Stockholm 1897, den kongress där hans nära vän Samuel Fries (1867–1914) var en



av de drivande krafterna. Söderbloms föredrag vid kongressen belyser hans kulturprotestantiska perspektiv, alltså en position där teologen ser sig som en del av samhället och som ansvarig för dess utveckling. Den andra delen (II) belyser hans författarskap som teolog och religionsforskare, med tyngdpunkt på författarskapet under professorstiden, innan han år 1914 blev ärkebiskop i Sveriges statskyrka. Framställningens fokus ligger här vid begreppen religion och religionsvetenskap.

## I. Söderblom på Religionsvetenskapliga kongressen i Stockholm 1897

1990-talet brukar ofta ses som den tid då nyandligheten fick ett genomslag i Sverige. Men fenomenet är inte nytt även om det kan ha olika benämningar. Hundra år tidigare var det en liknande, romantisk era. Rationalistisk kritik av religion och samhälle hade dominerat den intellektuella debatten på 1880-talet. Men redan under nästa decennium växte motkrafter fram och August Strindberg avspeglar växlingen i tidsandan. Först var han realist i den franska författaren Émile Zolas anda, men på tidiga 1890-talet skrev han en vital roman med helt annan tendens. Det var *I havsbandet*, där huvudpersonen är entusiastisk anhängare av modern vetenskap och rationellt tänkande. Men han bryter samman efter att ha drabbats av livets irrationella krafter, särskilt mötet med kärleken. Samma problematik behandlas i ett par böcker från tidiga 1900-talet, *Götiska rummen* (1904) och *Svarta fanor* (1907). I förstnämnda boken skriver Strindberg om 90-talet: "Åttioalets starka naturalism skulle flyta ut i havet, den som alla andra floder. Den naturvetenskapliga metoden var utblommad och gav ingen frukt mer; många tog metoden för själva sanningen och höll envist fast i den murkna plankan när den gick till botten."<sup>1</sup>

Den mest betydande strömningen under 1890-talet var nog nationalromantiken, oftast i samspel med den politiska

42 nationalismen. En av dess mest storslagna manifestationer var Konst- och industriutställningen i Stockholm 1897. Den hölls officiellt för att fira 25-årsjubiléet av kung Oscars trontillträde i förenade konungariket Sverige-Norge.

En jättelik drömstad hade byggts upp på Djurgården. Tre tusen arbetare hade varit i arbete för att skapa en miljö som saknade motstycke. Strindberg kallar området den vita staden när han i *Götiska rummen* låter ett kapitel utspelas där. Syftet var att visa potentialen hos vetenskap och teknologi, att främja nationell enighet och framtidstro samt att ta täten i den pågående vänskapliga tävlan mellan nationerna. Under Oscar II:s tid var fortfarande monarkin den dominerande maktfaktorn i samhället och det betydde att evenemanget aldrig hade varit möjligt utan monarkens stöd. Utställningen skulle i dag kunna jämföras med ståhejet kring ett fotbolls-VM eller liknande. Den var en tidig manifestation av samklangens mellan kapitalism och monarki, något som ännu kan kännas igen i flera skandinaviska länder.

Samtidigt var det oro i luften. Den framväxande industrialismen hade bidragit till akut social kris och det pågick en politisk och facklig mobilisering. Socialdemokratiska arbetarepartiet hade bildats 1889 och LO skulle grundas 1898. För att uppmuntra arbetarna att delta i utställningen fick allmänheten gratis inträde. Men fast det elektriska ljuset, en stor nyhet, lys-te dag och natt och lovade en ljus och lycklig framtid för alla sociala klasser var inte folket så tacksamt som förväntat. Så snart utställningen var slutförd plundrades anläggningarna av stockholmarna.<sup>2</sup>

I samband med Konst- och industrimässan arrangerades en rad konferenser. Av dessa ska här endast den religionsvetenskapliga kongressen belysas. Den var det första arrangemanget av sådant slag i norra Europa och ägde rum i Ridarhuset i skiftet augusti-september då det samlade cirka 300 delegater, därav fler än hundra kvinnor. Kongressen arbetade intensivt

fyra dagar och avslutades med en utflykt. Man reste med den nya tåglinjen till badorten Saltsjöbaden.

En föregångare till kongressen var 1893 års religionskongress i Chicago i samband med firandet av Columbus "upptäckt" av Amerika. Initiativet kom från en man med anknytning till Swedenborgs Nya kyrka, Charles Carrol Bonney, och man hade haft stora ambitioner att samla företrädare för religioner i hela världen. Resultatet var en deklaration om broderlig kärlek och samhörighet gentemot tidens gudlöshet. Detta eftersom religion av många på 1890-talet sågs som ett motgift till naturalismen där allt i tillvaron sågs som ett slags mekaniskt maskineri. Svensk delegat i Chicago var dr Carl von Bergen, en liberal debattör som vikt sitt liv åt att bekämpa den dogmatiska lärobyggnaden i den lutherska statskyrkan. Kongressen i Chicago var en stor händelse som gav upphov till blandade reaktioner. Där fanns personer som entusiastiskt stödde tanken på en förenad världsreligion. En sådan var den USA-utbildade Albert Björck (1856–1938), pastor i swedenborgska Nya kyrkan i Stockholm. Han ville gärna ordna en liknande manifestation i Skandinavien, men han motarbetades av företrädare för statskyrkan. En av dessa opponenter var bibelforskaren och prästen Samuel Fries som hade en mycket bestämd uppfattning om vad som behövde göras. År 1895 skrev han en ingående kommentar till konferensen i Chicago. Han ifrågasatte tanken på en universell religion eftersom en sådan redan föreligger. Han åsyftade här kristendomen, men inte i dess nuvarande form eftersom den först måste reformeras med hjälp av den moderna forskningen. Så han förordade att man borde understödja gemensamma studier för forskare snarare än att ordna möten för världens religioner och kyrkor. Följande citat ger en bild av tidens atmosfär som den tedde sig för Fries:

Det är alltid lika rörande att uppleva hur religiös entusiasm kan äga rum i denna tidsålder där, å ena sidan grov eller mer

s sofistikerad materialism och skepticism kastar sina skuggor över vår västliga civilisation, tätt följd av Nietzsches Übermensch och Jenseits von Gut und Böse och de märkliga formerna av spiritism och neobuddhism, och där, å andra sidan, den teologiska forskningen – i en blandning av pietism och halv-katolicism – slår till reträtt bakom de gamla bålverken av medeltida skolastik.<sup>3</sup>

Arbetsgruppen som planerade och genomförde stockholmsmötet 1897 konstituerades 1896 och leddes av Fries. Pastor Björck ingick i gruppen och hade förmått att acceptera en kongress för forskare och den bildade allmänheten. Den liberala rabbinen i Stockholm, Gottlieb Klein (1852–1914), ingick, samt på distans, Fries nära vän Nathan Söderblom (1866–1931) som var verksam som präst och forskare i Paris. Fries var framgångsrik när det gällde att få stöd i inflytserika kretsar. Både ärkebiskop Ekman och kung Oscar stödde idén och när biskopen i Visby, Knut Henning Gezelius von Scheele, åtog sig att presidera för kongressen kunde administrativa och ekonomiska problem lösas.

I förberedelsearbetet var Björck mycket aktiv och han kontaktade många namnkunniga akademiker. Berömdheter som Max Müller, Auguste Sabatier och Adolf von Harnack uttryckte sitt stöd, men det var kärvare att få med sig nordiska företrädare. Till exempel skrev professor Georg Gustaf Rosenqvist från Helsingfors följande: ”jag måste tillstå att jag inte är tilltalad av den amerikanska idén att kombinera religionskongresser med utställningar. Enligt min uppfattning är varken religion eller religionsstudier lämpliga föremål för utställningar.”<sup>4</sup>

Professor Rosenqvists bistra brev avslutades med en miss-tanke att den verkliga orsaken till att ordna kongressen var att hävda en speciell teologisk position. Den inbjudan som skickades ut våren 1897 deklarerade visserligen att mötet inte åsyftade att förena olika kyrkor och religioner men att presentera

fria studier där ingen skulle vara tvungen att uppge sin särart. Och man poängterade att kvinnor hade rätt att delta men att av deltagarna förutsattes en viss religiös bildning. Dock hade nog Rosenqvist ändå rätt. Man kan se kongressen som en manifestation av tidens moderna teologi, ofta kallad kulturprotestantism. Denna bottnade i flera förutsättningar av filosofisk och teologisk art och jag ska försöka skissera några av dessa efter hand. Både Fries och Söderblom var, professionellt sett, språkforskare. Söderblom studerade gamla persiska texter i Paris och Fries den judiska och kristna Bibeln. Båda såg sig samtidigt som historiker eftersom de utforskade olika stadier i vad de ansåg vara religionens utvecklingshistoria. Eftersom de också ansåg att varje steg i denna utveckling är företrädd i Bibeln såg de bibelforskning som något särskilt centralt, av universell betydelse. Och eftersom två av honnørsorden bland intellektuella på 1800-talet var evolution och historia spelade den historisk-kritiska forskningen kring Bibelns tillkomst en lika kontroversiell som central roll. Av tolv huvudföreläsningar var också en fjärdedel inriktad på bibliska problem. Endast en föreläsning handlade om något som låg utanför den europeisk-bibliska kontexten. Det var en finsk språkman, Knut Leonard Tallqvist, som presenterade profeten Muhammed. Han avslutade sin föreläsning med orden: "Muhammets efterföljare behöver upplysning eftersom denne levde i andlig fattigdom i likhet med sina efterföljare."<sup>5</sup>

#### *Söderblom och Albrecht Ritschl*

Eftersom Nathan Söderblom ofta ses som en av religionsforskningens tidiga teoretiker ska jag presentera hans bidrag på kongressen och försöka sätta in det i ett idehistoriskt sammanhang. Det betyder att jag behöver presentera Albrecht Ritschl (1822–1889), den mest betydande av inspiratörerna bakom den moderna teologin 1897. Utan den bakgrunden vore det svårt att förstå varför Nathan Söderblom valde att föreläsa om den *sociala* frågan på den religionsvetenskapliga kongressen.

46 Albrecht Ritschl var professor i Göttingen, vid det universitet som senare skulle bli säte för Religionshistoriska skolan, en religionskritiskt sinnad riktning inom bibelforskningen. Ritschl spelade en viktig roll för den moderna protestantismen under senare delen av 1800-talet men är i dag till stor del okänd annat än möjligen som avskräckande exempel. Nationalencyklopedin, ger uttryck för detta när man om Söderblom skriver: "som student var Söderblom inspirerad av den historisk-kritiska synen på Bibeln (Julius Wellhausen) och liberal teologi (Albrecht Ritschl) men vann senare en personlig kristen tro på Guds uppenbarelse i historien."<sup>6</sup> Observera det lilla ordet senare. Det avspeglar att artikeln är skriven med ett perspektiv från vad som i det avslutande kapitlet kommer att presenteras som kyrkorenessansen. Ritschl betraktades då som en reduktionist, en som fråntagit kristendomen dess utomvärldsliga innehåll. Och det är delvis sant, för i linje med filosofen Immanuel Kant (1724–1804) tog han ner Jesus och religionen på jorden, detta i kritik av både dogmatiska och legendariska föreställningar, alltså utsagor av typen "Jesus är Guds son" respektive "Jesus gick på vattnet". Kristendom blev mer av religion inom förnuftets gränser, som Kant formulerade saken. (Kant presenteras kort i ett senare avsnitt.) Kristustro och gränsöverskridande drag fanns förvisso hos Ritschl, men de var riktade "framåt" snarare än "uppåt". Siktet och målet låg alltså i framtiden, i riktning gudsriket, det som var centrum i Jesu förkunnelse. Ritschl aktualiserade reformatorn Luther, han som kämpade både mot katoliker och "svärmare", de senare sådana som vi i dag skulle kalla karismatiker eller sekteristiska. Nyckelordet hos Ritschl var historia, detta i motsats till metafysik. Och historia handlade både om kritisk bibelforskning och om troget arbete i den jordiska kallelsen i yrke och hem. En kristen människas frihet hos Ritschl var att i lydriad arbeta i sin kallelse eftersom frihet är att ta ansvar för kulturen och samhällsutvecklingen.

Den svenske teologen Gösta Hök (1903–1978) har visat hur Ritschl var påverkad av en filosof med aristotelisk profil. Han hette Adolf Trendelenburg (1802–1872) och utvecklade en helhetssyn där tillvaron, såsom i Aristoteles tänkande, har en målinriktning, ett *telos*. Detta aktualiserar att man under 1800-talet ofta ville se religiösa fenomen i termer av kraft och energi. Ritschl anknyter till detta men använder snarast biologiska begrepp. Religionen ses som en sida av den mänskliga gemenskapen som befinner sig i en organisk rörelse genom historien. I denna levande, kollektiva organism sågs Jesus som en mutation. Han var prototypen för religionen i dess högsta form och ett religionens mönsterexempel. Men hos Ritschl och senare hos Söderblom är inte endast kristendomen utan alla religioner skapade av en transcendent Gud. Detta är ett postulat för honom, alltså en nödvändig utgångspunkt. Hök presenterar Ritschls religionsteori med följande ord:

Religionerna uppstår som organiska skapelser i samhällslivet. De manifesteras i historien lika plötsligt som en ny växt eller djurart. [...] Endast kristendomen kan betraktas som fullkomlig, men i princip är alla religioner förbindelser mellan Gud och människa eftersom Gud har valt att uppenbara dem alla. De är den enda väg som finns för att skapa relationer mellan Gud och människa.<sup>7</sup>

Detta liknar den gamla tanken att det inte finns någon frälsning utanför kyrkan, fast i detta fall utanför religionen. Men Ritschl tänkte knappast kyrkocentrerat. Det målinriktade draget betyder att det kristna gudsriket ses som det slutgiltiga målet (*Endzweck*) för hela mänskligheten. Den enskildes livsväg ska ledas av kristna dygder, tålmod och förtröstan, och målet är vad han kallar en kristen fullkomlighet.

I sitt stora arbete *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (1874)<sup>8</sup> tolkade Ritschl den grundläggande

48 kristusberättelsen så att de juridisk-ekonomiska metaforerna (lösepenning, rättfärdiggörelse) från Paulus och medeltidsteologen Anselm bör förklaras utifrån sin egen historiska kontext. I Ritschls tolkning var Kristi död en konsekvens av hans kallelse som innebar att leva sitt liv i fullständig lydnad och tro på Guds ledning. Därmed är hans död "ett fullödigt uttryck för Kristi andliga enhet med Gud och hans gestalt som uppenbarelse genomlyser hela hans liv".<sup>9</sup> Ritschl förenar här motivet med Guds lidande tjänare från den andre Jesaja (Jesaja 40–55) med profeten Jeremias vision om det nya förbundet med *Lagen i människornas hjärtan* (Jer. 31:31f). Kyrkans roll är att förmedla denna tradition genom syndernas förlåtelse så att den kristne är fri att leva ut sin kallelse i vardagen, i riktning gudsriket.

Teologihistoriska arbeten brukar hävda att Ritschl aldrig bildade någon regelrätt skola, men att han inspirerade en hel generation betydande teologer, till exempel etikern Wilhelm Herrmann och kyrkohistorikern Adolf von Harnack. Till denna krets bör även Nathan Söderblom räknas. Som ung student fick han och Samuel Fries en vän i den äldre generationen. Det var Fredrik Fehr (1849–1895), språkvetare och präst, som redan i unga år blev pastor primarius (numera lika med domprost) i Stockholm. Fehr var en populär gestalt i det liberala borgerskapet och en högt uppskattad förkunnare. Han hade personlig kontakt med Ritschl och var den främsta förbindelselänken för hans tankar i Mellansverige. I Lund verkade med liknande inriktning domprosten och professorn Pehr Eklund som var högt uppskattad bland folk i gemen i Lund och av Nathan Söderblom som senare blev hans kollega i Uppsala. År 1891 påbörjade Fehr publiceringen av en serie skrifter med namnet *I religiösa och kyrkliga frågor* där han presenterar målsättningen så här:

Arbetet har apologetiskt syfte i den meningen att det vill göra sitt yttersta för att förmedla Kristi evangeliums sanning, rätt och kraft. Men det vill å andra sidan inte vara verktyg



för traditionell dogmatism vars doktriner människor i vårt land [...] tenderar att förblanda med evangeliets sanningar. Under årtionden har i Tyskland, reformationens hemland, en kraftfull rörelse verkat inom den teologiska forskningen. Den har i linje med reformationens grundläggande idéer befriat Guds uppenbarelse i historien genom Kristus från de otal främmande inflytelser som genom seklen blivit inkorporerade i den kristna tron till en till synes odelbar helhet.<sup>10</sup>

Observera målet att rena kristendomen från främmande influenser. Denna tanke – indirekt från Ritschl – kom att prägla svensk teologi under flera decennier. Mest känd inom denna strömning är lundensaren Anders Nygrens stora bok *Den kristna kärlekstanken* från 1936.

Första text i Fehrs skriftserie var en nyöversättning av Luthers *Om en kristen människas frihet*. Sedan kom ett par skrifter av och om Albrecht Ritschl. En av dessa recenserades av Nathan Söderblom. Denne skrev att Ritschl: ”som ingen annan teolog i sin tid behandlade frågan om den historiske Jesus och därmed inspirerade till klarhet och glädje för dem som arbetade inom kyrka och teologi.”<sup>11</sup>

Under 1890-talets början var Fries och Söderblom entusiastiska supportere för Ritschl och Fehr. Vid den senares alltför tidiga död 1895 skrev Söderblom i ett brev till Fries att ”han var vår enastående vän och det enda mänskliga stödet för vårt arbete i Sveriges kyrka”.<sup>12</sup> Dessa ord vittnar om ett utanförskap i den kyrkliga miljön hos dessa unga män. Men de skulle snart göra sig bemärkta, inte minst genom Religionsvetenskapliga kongressen 1897.

#### *Föreläsningen om den sociala frågan*

Man brukar se Söderblom som en av föregångarna för vad man kallar den fenomenologiska forskningstraditionen inom ämnet religionshistoria. Men det hindrar inte att man även

50 kan se hans mogna verk som en självständig vidareutveckling av Ritschls grundsyn. Det framgår ovan där Hök presenterade Ritschls syn på fenomenet religion. Söderbloms föreläsning vid kongressen 1897 är ett ambitiöst försök att öppna en dialog mellan det kristna arvet och den sociala utvecklingen i det moderna samhället. När han använder begreppet religion är det här kristendom han avser. För i bakgrunden ligger åter tanken på en evolution där kristendomen är religion i dess mest utvecklade form, något som för Söderblom självklart har relevans för ett modernt samhälle. En av föreläsningens teser är att religion och etik är sammantvinnade. Med Söderbloms egna ord: "Gudsförhållandet var grundat i ritualer innan det höjdes till en etisk nivå. Men eftersom etiken växte upp som religionens yngre tvillingsyster kan inte religionen vara likgiltig för henne."<sup>13</sup> Bilden är tydlig nog, samhörighet och samtidigt två individer. Och Söderblom tänker liksom Ritschl att all religion vidareutvecklar en uppenbarelse från Gud. Det är en gåva som överskrider tillvarons gränser genom en övernaturlig tro på det evigt goda. Den ger därmed en fast punkt från vilken man kan kritisera ofullkomligheter och orättvisor i det sociala systemet. Utan tvekan ansåg Söderblom att samhället måste förändras. Han levde i Frankrike bland sjömän och hamnarbetare och skrader inte orden i sina krav på mänskligare villkor. "Tålmod är inte religionens sista ord i den sociala frågan" säger han och stödjer arbetarnas rätt att strejka som en sista utväg vid konflikter med arbetsgivarna.<sup>14</sup> Och i föreläsningens slutord uttrycker han krav på ett annat samhälle som stödjer "den materiella önskan hos religionen: en mänsklig tillvaro för alla".<sup>15</sup>

Det är tydligt att Söderblom var mycket initierad i teoretiska frågor kring arbetarrörelsen och dess framväxt. Han intog en mittposition där han ger stöd åt den kristet sociala rörelsen i England och Tyskland. Men han kritiserar socialismens tendens att förgudliga stat och institutioner och dess övertro på mänsklighetens utvecklingsmöjligheter. Kristenhetens uppgift

i samhället är att vara ett avantgarde och här följer Söderblom Ritschl i spåren. Begreppet kristen gemenskap, alltså en gemenskap som överskrider alla klassgränser, ser han som ett unikt bidrag i religionens historia. Men tvillingsystemen är hela tiden med i bilden. Å ena sidan är religionen autonom, vilket innebär kritik av Marx som ansåg den vara en återspeglning av samhällets usla tillstånd. Den överskrider denna världens gränser, men samtidigt måste tvillingsystemen vara föregångare och inspiratör för ett mera humant samhälle. Som exempel anför hur kristen välgörenhet är nödvändig för att lindra nöd men med det långsiktiga målet att bli överflödiga.

Söderbloms förhållande till Luther är intressant. Han tolkar Luthers syn på staten som något nödvändigt ont och ifrågasätter den. Han anser att staten bör utvecklas till en mera positiv institution än att bara vara hårdhänt polisiär. För det som kännetecknar den kristna staten är att den lämnat det teokratiska perspektivet bakom sig. Kritiken av Luther hindrar inte att Söderblom ändå förutsätter Guds tvåfaldiga styrelsesätt, det som brukar kallas Luthers regementstanke. Gud styr alltså både genom *svärdet* och genom *Ordet*. Arbetet i affärsliv och institutioner hör till svärdets område och måste drivas efter sin egen rationalitet och logik. Som exempel anför Söderblom frågan om räntan som ledande teologer tidigare ansett oacceptabel men som nu hör till de nödvändiga inslagen i det moderna samhället. Religionens påverkan i det moderna samhället ska ske genom den enskilda människans samvete, genom det personliga ansvaret i vardagen.

Föreläsningen om den sociala frågan 1897 saknar explicita hänvisningar till lärofadern Ritschl. Det kan ha flera förklaringar. En näraliggande sådan kan vara att Söderblom i sin vardag mycket påtagligt brottades med den konkreta fattigdomen vilket främst ledde honom till kontakter med socialistiska debattörer och intellektuella, till exempel den kristna socialisten Friedrich Naumann och sociologen Max Weber. En

- 52 annan faktor kan vara att han förskjutit sitt fokus utifrån ett nytt perspektiv på den historiske Jesus.

### *En ny Jesus*

Under 1990-talet mötte Söderblom en ny strömning inom Jesu-livs-forskningen. Det var ett perspektiv som radikalt vidgade klyftan mellan himmel och jord. Johannes Weiss (1863–1914), svärson till Albrecht Ritschl och företrädare för den religionshistoriska skolan, hade 1892 publicerat en studie, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*,<sup>16</sup> vilken ifrågasatte Ritschls syn på Jesus. Enligt Weiss bör den historiske Jesus ses som en eskatologisk profet, alltså en som förutsatte och predikade om genombrottet för en ny tidsålder i sin egen samtid. Här ligger sannolikt en av de viktigaste impulserna till begreppet *helighet* som är så centralt i Söderbloms mogna verk som det formulerades i början av 1900-talet. Och så här formulerade han sig i Stockholm 1897: "Hos Jesus är det en stark tendens att dra sig undan från världen, galenskap för grekerna och för många bibelforskare som inte vill acceptera det eskatologiska och asketiska draget i det gudsrrike som proklamerades av Jesus."<sup>17</sup>

I Söderbloms syn på religionens historia kan vi alltså skönja en ny ansats. Den religionshistoriska skolan poängterade den kulturella distansen mellan den moderna världen och Nya testamentets värld, något som Söderblom bejakade, i uttalad kritik gentemot Ritschl.<sup>18</sup> Ritschl tillhörde en generation som höll historiska studier högt men samtidigt framställde Jesus som en 1800-talsliberal. Religionshistoriska skolan vidgade i sin tur klyftan till dåtiden och framställde Jesus som en exotisk outsider som ansåg sig stå på tröskeln till världens undergång. Den synen kunde Söderblom bejaka eftersom han såg Jesus som det förnämsta exemplet på profetismens patos, som en gestaltning av religionens och historiens innersta dynamik. Men han lämnade inte perspektivet från Kant och Ritschl. Han ville hålla kvar Jesus på jorden och synen på undret är härvid

belysande. Under för Söderblom är det vi med trons ögon kan se i det givna, vanliga livet. Mirakeltro däremot är att återgå till en tidsålder som föregick Kant och den moderna tiden.

### *Några kommentarer*

Det kan tilläggas att Söderbloms syn på förhållandet kristendom – samhälle fortfarande kan ha intresse även om man inte bör läsa honom alltför bokstavligt. Till exempel var det på hans tid viktigt att mödrarna skulle ha råd att stanna hemma med sina barn. Nu för tiden ser vi denna fråga i ett annat ljus, åtminstone i Skandinavien.

Söderbloms krav att avstå från teokratiska system i politiken är ännu relevant i stora delar av världen. Svårast att bejaka i Söderbloms världsbild är nog evolutionsperspektivet, inte minst som det var så nära relaterat till kolonialismen. Samtidigt var evolutionstänkandet i linje med vad som då ansågs självklart av de allra flesta i vår del av världen. Och frågan är om inte även 2010-talet är genomsyrat av evolutionsidéer. Vi tänker i termer av tankeutveckling, vi gläds åt eller drabbas av teknikutveckling, vi talar om utvecklingsländer och om ekonomisk utveckling som något självklart. Även om vi kan hysa respekt och förundran inför de fåtaliga folkgrupper som lever i samklang med naturen, hur många skulle vilja övergå till en konsekvent förmodern livsform? Och kan vi undvara en önskan och ett hopp om ett globalt samhälle med rättvisa och medmännisklighet, även om vi knappast använder det teologiska begreppet gudsrike?

Såvitt jag kan se var det exempel på ett beundransvärt mod när Söderblom i Stockholm 1897 gav sig i närkamp med den sociala frågan på den prestigefyllda första religionsvetenskapliga kongressen i Skandinavien. Detta mod var ett utflöde av traditionen från Luther, Kant och Ritschl.

## II. Religionsvetenskap enligt Nathan Söderblom

Religionsvetenskapliga sällskapet i Stockholm startades av en krets vänner och kollegor till Nathan Söderblom. Hans liv och verk har blivit belyst och hyllat av många, mest utförligt av missionshistoriken Bengt Sundkler.<sup>19</sup> Denne berättar i första hand om hans karriär som kyrkoman och hans arbete för att främja fred och försoning med särskilt fokus på det ekumeniska mötet i Stockholm 1925. Bland religionshistoriker ses Söderblom som en av föregångarna och exemplen för vad som kallas fenomenologiska perspektiv inom religionsforskningen, ett synsätt som i dag ofta ifrågasätts och som kommer att belysas nedan i samband med presentationen av tyske 1800-talsteologen och filosofen Friedrich D. E. Schleiermacher (1768–1834). Men det är ganska tunnansatt med studier av Söderbloms verk som akademiker. Han var professor i Uppsala och delvis i Leipzig mellan 1901 och 1914 och var då som alltid mycket produktiv som skribent.

Jag vill lyfta fram den helhetssyn hos Söderblom som integrerade kristen teologi och religionshistoria och försöka belysa ett par av de mest centrala begreppen i Söderbloms verk. Det är *religion* och *vetenskap*, beståndsdelar i *religionsvetenskap*, det som gett Religionsvetenskapliga sällskapet dess namn. Men det är inte självklart att begreppen religion och vetenskap hos Söderblom svarar mot vad vi förväntar oss. Eftersom vi lever och arbetar med till synes samma svenska språk är det frestande att tro att man utan vidare förstår vad man läser. Och det är lätt gjort att förbise hur nydanande Söderblom och hans vän Fries var eftersom sådant vi i dag anser vara självklart inte alls var det för 100 år sedan. Vi måste beakta att det handlar om två olika kontexter, alltså tidiga 1900-talet och vår egen tid på 2000-talet.

Som påpekats ovan skrevs en hel rad hyllningsartiklar efter Söderbloms död, men hans breda och djärva vision saknades

om man undantar den minnesbok som skrevs av hans vän och akademiska efterträdare, islamforskaren och teologen Tor Andrae (1885–1947). Andrae skrev om Söderblom att han tillsammans med Fries genomförde en reformation och det var en omvälvning som inte förminskade eller uttunnade det kristna arvet utan som gjorde det aktuellt och levande i linje med dess historiska centrum i kristustron. Söderblom ”är den svenska teologiens och därigenom den svenska kristenhetens verkliga reformator och ydånare” skriver Andrae och fortsätter:

Denna reformation betyder två ting. Först en konsekvent genomförd, rent historisk uppfattning av kristendomens tillblivelse, av dess stiftare och dess heliga urkunder, med uteslutande av allt övernaturligt, för så vitt därmed förstås tilldragelser eller ingripanden av principiellt annat slag än de, som annars bilda människolivets eller historiens vävnad. För det andra: Från religionens eller från den religiösa auktoritetens sida får icke ställas något hinder i den fria tankens och forskningens väg.<sup>20</sup>

Andrae beskriver i sin minnesbok hur Söderblom kämpar sig fram till denna position under stor vånada och i intensiv dialog med ett par nära vänner där Fries var den ene; den andre hette Nils Johan Göransson, en tillbakadragen person som så småningom blev teologiprofessor i Uppsala.

#### *Bakgrunden till Söderbloms helhetssyn*

I det följande vill jag kort presentera de teoretiska förutsättningar som låg till grund för Söderbloms mogna åskådning som den såg ut när Sällskapet grundades.

I Europa har sedan tidig medeltid den kristet teologiska fakulteten haft en central roll vid universitetet. Eftersom katedralens prästutbildning var universitetens vaggasida vid sidan av det antika arvet är detta inte så märkligt. Ännu på Kants

56 tid i slutet av 1700-talet var det så att teologi, liksom juridik och medicin, räknades som de högre fakulteterna. Denna utbildning av präster, ämbetsmän och läkare vilade i sin tur på ett omfattande icke-teologiskt studium fram till magistervärdigheten. Detta innefattade sju ämnen, varav de tre första var kommunikationsfärdigheter. De kallades trivium vilket då betydde studier i retorik, grammatik och dialektik.

När under 1800-talet den äldre universitetsstrukturen började omvandlas, bland annat så att filosofi och empiriska vetenskaper fick större betydelse, växte mot slutet av århundradet fram vad vi i dag kallar religionshistoria. Ämnet formades i nära samklang med teologin men fjärmade sig alltmer i riktning mot ett studium av *religion som objekt*, på avstånd från både forskaren och från kristen tradition. Till exempel tillsattes 1877 i Holland tre lärostolar i religionshistoria som var fristående i förhållande till konfessionella intressen. Samtidigt växte en analytisk och kritisk forskning fram inom den kristet teologiska kärnverksamheten, särskilt inom bibelforskningen. En författare som spelade avgörande roll i detta sammanhang var Julius Wellhausen (1844–1918) vars epokgörande bok *Geschichte Israels* (1878), alltså Israels historia, skakade om den unge Söderblom så att han enligt egen utsago kände marken gunga under fötterna. Det var för de flesta människor i Europa självklart att moseböckerna var ett enhetligt och auktoritativt verk. Men Wellhausen klargjorde att textsamlingen tillkommit under flera hundra år och omöjligen kunde ha blivit sammanställd av Moses. Till exempel var det sensationellt och överraskande att första mosebokens inledande kapitel om skapelsen tillhörde den yngsta källan, från cirka 400-talet före vår tideräkning, alltså långt senare än både Moses och kung David.

För Nathan Söderblom var teologi och religionsvetenskap två sidor av samma sak. För att kunna förstå hans perspektiv bör vi aktualisera ett par viktiga filosofiska tendenser i det europeiska 1800-tal där Söderblom kom till världen. Under



detta århundrade liksom i dag finns en spänning, ibland konflikt, mellan upplysningsfilosofiska och romantiska perspektiv. Galjonsfigurerna i spetsen för denna situation var och är Immanuel Kant och Friedrich D. E. Schleiermacher. Det är inte plats att presentera dem på något uttömmande sätt i det här kapitlet, men jag lyfter fram sådana drag som hade direkt samband med Söderbloms utveckling och mogna position.

Kant var lärare och skriftställare vid universitetet i den lilla staden Königsberg, numera den ryska staden och flottbasen Kaliningrad vid östersjökusten. Han personifierar än i dag ett upplysningsideal som handlar om individens personliga frihet och självständiga ansvar att verka för det goda i det mänskliga samlivet. Samtidigt företrädde han en kunskapsteori som markerar människans begränsningar då han hävdade att vi förstår tillvaron endast genom en kombination av vad sinnen uppfattar och de tankeformer som sorterar dessa intryck. Till exempel är tid och rum konstruktioner som är inbyggda i människan själv. Med Söderbloms egna ord:

Det som i den västerländska bildningen ohjälpligt dödat de häfdvunna religiösa föreställningskomplexen är ingen illvilja eller tillfällighet, utan dels den moderna vetenskapen med de horisonter den öppnar, dels med den genom Kant skedda vändningen i tänkandet. Förnuftet har blivit både anspråksfullare och anspråkslösare än förr. Kant har formulerat både dess autonomi – inom sitt område tål förnuftet ingen yttre auktoritet, utan arbetar fritt och självständigt efter sina egna inneboende lagar - och förnuftets begränsning – det är begränsat till fenomenvärlden och räcker ej till att bevisa Gud och ande och evigt lif.<sup>21</sup>

Det Söderblom kallar fenomenvärlden är det vi kan erfara genom våra sinnen. För ordet *fenomen* betyder i sitt grekiska ursprung det som visar sig. Citatet visar att Söderblom var en

58 modern teolog i den meningen att han bejakade den moderna vetenskapens perspektiv. Därtill kom att han hade största respekt för Kants patos för det etiska kravet, att alltid handla så att det kan upphöjas till allmän lag och att aldrig göra en medmänniska till medel för egna syften. Söderblom såg denna hållning som en form av mystik, något som vi i dag nog skulle kalla andlighet. Söderblom skriver: "det egentligen religiöst märkliga [...] hos Kant (finns) i den vördnad [...] som Kant i sitt hjärta eignar åt samvetets obetingade majestät."<sup>22</sup> Kant personifierade vad Söderblom kallade idealdriften och den var en av de kanaler där Guds allmänna uppenbarelse kommer till uttryck genom benådade människor.

Kant såg religion som något som tillhör den praktiska filosofins, det vill säga etikens område. Han var avvisande till officiella ceremonier och gentemot sådant som överskrider ansvaret för det goda livet. Förutom ritualer ifrågasatte han metafysiska spekulationer, alltså filosofiska spekulationer över tillvarons väsen, och i den mån han använde begreppet kyrka handlade det om en fri sammanslutning, helt skild från furstlig maktutövning. Söderblom var nog egentligen inte särskilt intresserad av Kants filosofi i dess helhet, men han delade helhjärtat den teoretiska filosofins kunskapsteori, alltså den restriktiva synen på människans möjlighet att få tillträde till verkligheten själv.

Schleiermacher var präst och akademiker i Berlin vid 1800-talets början. Hans mest kända arbete för en större allmänhet var *Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* från 1799, vilket ungefär betyder Om religion – tal till de bildade bland dess föraktare. Det är en mycket konstfullt formulerad skrift som i kritik av en upplysningspräglad religionskritik hävdar religionens plats som ett eget fält, vid sidan av etiken och intellektet/spekulationen. Författaren ger uttryck för en helhetsbetraktelse där människan är inbegripen och innesluten. Religion i Schleiermachers mening vilar på en andäktig känsla där människan upplever en personlig del i all-

tet, i det hela. För Schleiermacher vilar allt i Gud, men inte som religion i största allmänhet utan genom en konkret tradition, vad han kallade positiv religion. Han accepterade alltså inte idén om en universell förnuftsreligion vilket var ett vanligt ideal bland 1700-talets filosofer.

Man brukar se Schleiermacher som den moderna teologins fader eftersom han formulerade en ny uppläggning av de teologiska studierna. Här bör poängteras att även om det fanns en upplysningskritisk tendens i hans verk är det helt uppenbart att Schleiermacher bejakar ett historiskt och kritiskt förhållningssätt i förhållande till klassiska texter. Teologen ska vara religionsvetare i förhållande till det bibliska och dogmatiska arvet. Men teologins uppgift har nu inte längre läran om Gud som en given förutsättning – teologi betyder ju lära om Gud– utan ett vetenskapligt studium av religionens uttryck genom det fromma självmedvetandet i skilda tider. Detta studium ska ske i dialog med det bibliska vittnesbördet och syftar till en förkunnelse som är gestaltande, som en konststart. Det genuint religiösa språket för Schleiermacher var inte det undervisande eller det analytiskt klarläggande. Sådana språkarter kallade han i religionssammanhang sekundära eller didaktiska. Religionens egna språk är de poetiska, alltså konstarterna, och vad han kallar oratoriska, det vill säga de personliga vittnesbörden. Reformatorn och bibelprofessorn Martin Luther hade på sin tid höga krav på prästerskapets utbildning, inte minst på kunskaper i de klassiska språken. Schleiermacher gick på samma linje och det betyder att protestantisk prästutbildning har haft en stolt historia av höga krav på såväl bildning som utbildning.

Det fanns en tredje inspirationskälla av betydelse för Söderblom. Det var arvet efter den svenske historikern Erik Gustaf Geijer (1783–1847) och hans syn på personlighetens betydelse och på traditionsförmedling som en rörelse genom historien. Det finns, teologiskt sett, så intressanta formuleringar i Geijers

60 föreläsningar vid början av 1840-talet med titeln *Historiens filosofi eller inledning till människans historia*. Han säger om Kristus, enligt sin upptecknare, att: "denna Guds uppenbarelse...är såsom yttre faktum blott ett faktum; sin eviga och egentliga betydelse äger den endast såvida som den sker i och för var och en. Kristus skall ej blott hava fötts för 1800 år sedan, han måste födas hos var och en; detta är hans eviga födelse."<sup>23</sup> Lägg här märke till synen på traditionen som något levande och existentiellt som tar gestalt hos enskilda människor. Här kan man osökt få Sören Kierkegaard (1813–1855) i tankarna, mannen som lanserade begreppet *existens* och lade fokus vid *den Enkelte*, alltså den enskilda människan.

#### *Söderblom – syntesens man*

När Söderblom återvände till Uppsala som professor vid sekelskiftet 1900 hade han med sig rika erfarenheter och impulser från Paris där han varit präst för svenska sjömän och fattiga konstnärer. Han hade med obegriplig flit hunnit disputerat i Sorbonne med en avhandling om gammal, persisk religion samt skaffat sig ett rikt kontaktnät både i Tyskland och i England, förutom Frankrike. Men det är viktigt att komma ihåg att han hade haft ett värdefullt bagage med sig redan när han lämnade Uppsala på tidigt 1890-tal. Det var luthertolkningen som hade fått färg genom Albrecht Ritschl.<sup>24</sup> Denne var liksom von Harnack viktiga företrädare för en teologi i Kants anda, och Söderblom uppskattade dem, inte minst genom inriktningen på historiskt och kritiskt arbete med källorna. Men han ansåg dem ändå torftiga och ensidiga. När han höll en provföreläsning i Uppsala hösten 1899 var det inte Kants efterföljare som stod i centrum vilket framgår av hans rubrik: *Betydelsen af Schleiermachers "Reden über die Religion" – ett hundraårsminne*, alltså betydelsen av Schleiermachers tal om religionen.

Söderblom presenterar och kommenterar Schleiermachers skrift som nyligen blivit utgiven i originalversion av Söder-

bloms likasinnade kollega i Göttingen, Rudolf Otto. Denne blev 18 år senare författare till en bok som skulle bli en av religionsvetenskapens klassiker: *Det heliga* (1917).

Det är tydligt att Söderblom bejakade Schleiermachers religionsuppfattning. Sekelskiftet 1800 hörde till vad Söderblom kallar förnuftets tidsålder och samtiden, hundra år senare, var en tid där teologer i Kants efterföljd gjort religionen till legitimation för den goda etiken. Men Schleiermacher hade sprängt sådana begränsningar och stakat ut ett eget territorium för religionen. Med Söderbloms egna ord i *Religionsproblemet inom katolicism och protestantism*: "Schleiermacher fann före sig en *förnuftsreligion* samt en *moralitetsreligion*. Han vindicerade i motsats däremot, hvad vi skulle kalla en *gemytsreligion* och en *historisk religion*." (Som framgår nedan betyder här gemyt snarast känsla.) Och han citerar Schleiermachers egna ord i vad Söderblom betraktade som sakens kärna:

Religionen åstundar icke att bestämma och förklara universum enligt dess natur såsom metafysiken, den åstundar icke att fortbilda universum och göra det färdigt medels människans frihet och gudomliga själfbestämningskraft liksom moralen. Dess väsen är hvarken tänkande eller handlande, utan åskådning och känsla.<sup>25</sup>

Det betyder att människan är *mottagande* i fråga om religionen. Med Söderbloms ord:

man måste minnas, att hvarje åskådning enligt sin natur är förbunden med en *känsla*. [...] Vi skola finna, hurusom Schleiermacher använder detta begrepp: känsla, för att afgränsa religionen mot moralen, frihetslifvet, liksom han använde åskådning för att afgränsa religionen från spekulationen, kunskapslifvet.<sup>26</sup>

62 Söderblom beklagade att han hos Schleiermacher saknar den profetiska glöd som i kristendomens historia särskilt personifieras av Paulus och Luther. Men han avslutar sin föreläsning genom att lyfta fram den epokgörande betydelse Schleiermacher haft för vad Söderblom här kallar den allmänna religionsforskningen. "Det var icke ett nytt kapital Schleiermacher insatte i det kyrkliga troslivets rörelse, utan hans väsentliga förtjänst är, att han införde en ny bokföring. Kapitalet hade kommit från evangeliet genom Luther."<sup>27</sup> Bokföringen som Söderblom syftar på är att tron genom Schleiermachers religionsteori har fått ett skyddat territorium som inte kan attackeras av "den mänskliga tankens spekulatör och det mänskliga handlandets lagstiftning".<sup>28</sup> Begreppet religionsfenomenologi som omnämns ovan har bland annat att göra med detta. Grundtanken är att religion existerar som ett eget fält i livet, mer eller mindre okritiserbart av dem som saknar så kallad religiös erfarenhet.

Enligt ovanstående rubrik var Söderblom en syntesens man. Med det avser jag en bredd i perspektiven som kan innefatta såväl upplysning som romantik. Det handlar om kritiskt tänkande och personligt ansvar, både som människa och forskare. Det handlar om realism i synen på den materiella världens naturlagar och om kritik gentemot omänskliga villkor för det arbetande folket, åtminstone för männen. Samtidigt bäddas allt in i en romantisk helhetssyn på världen och på hela människan. Förutom förnuftet ingår innerlighet eller gripenhet, känslor av andakt samt behov av poetiska språkarter. Söderblom var inte endast teoretiker. Musiken hade en central roll i hans liv, även i praxis. Det kan som exempel nämnas att den av många fortfarande älskade psalmen *I denna ljuva sommartid* är tonsatt av Nathan Söderblom ofärdens år 1916.

#### *Uppenbarelse – enligt Söderblom*

Söderblom blev professor i Uppsala 1901 och hans lärostol kom med tiden att bli en professur i religionshistoria. I Upp-

sala stannade han till sin död, dock med ett par års avbrott i Leipzig strax före Första världskrigets utbrott. Hans syn på religionsvetenskap hade, såvitt jag förstår, fått sin mogna form vid tiden för Sällskapets grundande och jag ska närmast ta hjälp av en programmatisk text som heter *Uppenbarelsereligion* (1903)<sup>29</sup> och en presentation av hans ämne genom *Studiet av religionen* (1907) liksom av *Religionsproblemet inom katolicism och protestantism* (1910).

Det har redan framgått ovan att Söderblom bejakade modern vetenskap och det gällde även modern teologi. Han hävdade att den nya tiden ställer krav på nya formuleringar och positioner för att ta vara på det andliga arvet, att det i samtiden krävs en "djupare uppfattning af vad som är kristendom".<sup>30</sup> Samtidigt belyser Söderblom ibland hur äldre trosföreställningar kan få ny kraft genom att språket utvecklas och ändrar innebörd. Han ger ett exempel på detta genom ordet offer som från början stank av blod och rök men som i dag signalerar tjänst åt medmänniskan. Ordet hermeneutik användes inte vid denna tid, men Söderblom var liksom Schleiermacher och Geijer företrädare för en språksyn som möjliggör hermeneutik i meningen traditionsbearbetning, alltså att tankar och tolkningar vidareförs och omgestaltas i nya sammanhang. Det förutsätter en syn på språket som öppet och tänjbart i relation till nya erfarenheter i historiens flöde. Det är ett perspektiv med rötter i romantiken där det poetiska språket ses som grundläggande och närmast människans väsen medan vetenskapliga begrepp ses som nödvändiga verktyg men ändå som sekundära konstruktioner. Detta gäller även teologiska begrepp. De har ofta ett uråldrigt ursprung men det gör stor skillnad om de ses som poetiskt öppna eller som fastlåsta och enbart informativa. Söderbloms exempel visar att ordet offer får olika betydelser beroende på vilken funktion eller sammanhang det har.

Ett annat begrepp som får ny eller bredare betydelse hos

64 Söderblom är *uppenbarelse*. Det är ett gammalt bibliskt begrepp med grundbetydelse att något som vanligen är fördolt visar sig, blir synligt. Ofta har det använts som en beskrivning av hur Gud visade sig i Jesus av Nasaret. Det finns ett överraskningsmoment i detta, att man i en fattig och sannolikt analfabetisk man och hans undervisning kan se något gudomligt. För Söderblom är religion ett av de områden där Gud visar sig genom historien, särskilt hos profetiska gestalter. Gud ger sig till känna och människan är mottagande. Att leva i sådana gåvor kallar han *personlighetsmystik*. Hos profeterna är gåvan samtidigt en uppgift, att verka i riktning mot gudsriket, det som Jesus predikade om. Och för den till synes oförtröttlige aktivisten Söderblom låg profeten hans hjärta närmast, som personlighetsmystikens mönsterexempel.

Eftersom religion i Schleiermachers och Söderbloms mening är något universellt vidgades perspektiven så att all slags religion i hela världen räknas med. På Schleiermachers tid fanns inte så gott om forskning kring världens religioner. Söderblom var däremot mycket mer informerad och man bör tillägga att han som religionsforskare var noga med att notera och respektera särarten i varje religiös tradition. Att han tänkte globalt och att han intresserade sig för vad man kallade primitiv religion hade en lång historia eftersom han som student var mycket aktiv i en förening som studerade den kyrkliga missionens problematik. För Söderblom var evolutionstanken självklar vilket innebär att han såg religionens historia som en utvecklingshistoria i riktning mot det slutliga målet i gudsriket. Men islam såg han som en återvändsgränd i profetreligionens historia eftersom han ansåg att den frusit fast i en förmodern form. Det betydde att han stundtals uttryckte sig nedsättande om islam, något som blivit belyst av religionshistorikern Christer Hedin vid Stockholms universitet.<sup>31</sup>

Att som ofta i asiatisk religion försjunka i en meditatív helhetsupplevelse av tillvaron kallade Söderblom *oändlighetsmys-*



tik. Och han brukade nämna nyplatonismen som exempel på sådan mystik inom den brokiga kristna historien.

Det är viktigt att notera att uppenbarelsens gåvor även visar sig i andra former än vad som brukar kallas religion. *Idealdriften* är en gåva som hör till uppenbarelsen, alltså engagemanget för rättvisa och för det goda, och det förklarar att även Sokrates och Kant kan räknas in i uppenbarelseprocessen. Därtill kom att även *det poetiska snillet* hör till gudsuppenbarelsen, oavsett om poeten eller konstnären är troende i vanlig mening. Det kan i det sammanhanget nämnas att Söderblom gärna begravde den före detta rabulisten August Strindberg och den försupne och av många illa sedde Gustaf Fröding. Alla gåvor som ständigt ges åt människor uppenbarar enligt Söderblom att den levande guden verkar i människolivet. Han talar eller skriver inte om Gud som ett religionsfilosofiskt problem, det vore metafysik. Men han igenkänner den levande guden i hela den tillvaro som möter oss.

Söderblom hade ett mångtydigt förhållande till begreppet natur. Det han kallade natur har med människan att göra, särskilt den geniala människan, inom konst och vetenskap. Kristus ses som en mutation inom profetreligionens, alltså inom vad han kallade den särskilda uppenbarelsens område, lika väl som Kant är det inom filosofi och idealbildning och Bach inom musiken. Kristus instiftade dock inte någon kyrka utan verkade för att främja gudariket och kyrkans uppgift är att fortsätta detta värv. Något självändamål är den inte. De *mänskliga verktygen i historien*, alltså de människor som Skaparen brukar för att föra skapelsen framåt, hör för Söderblom märkligt nog till naturens snarare än kulturens område. De har av Skaparen bokstavligen blivit gripna och tvingade till ett personligt engagemang.

Söderblom skrev 1903 att "Historien är Guds verkstad"<sup>32</sup> och natur i samma text handlar om den naturreligion som redan i Bibeln blivit ifrågasatt av profetreligionen. Natur verkar

66 här syfta på något som tillhör en arkaisk, förmodern kultur, så det är inte alltid lätt att följa Söderbloms begreppsbyggnad som ibland kan verka inkonsekvent. På tal om natur bör det även tilläggas att Söderblom konsekvent vänder sig emot den inom katolska kyrkan än i dag praktiserade idén att Gud och helgonen verkar genom naturunder. Under var för Söderblom det tron ser *i och genom* allt som hör till livet. Det betyder, som jag tolkar honom, en grundsyn där hela livet ses som gåva och uppgift. Naturlagarna tillhör denna Guds skapelse och forskningen kring dessa ligger inom det fält som Kant hade reserverat för det rationella tänkandet. Men några ekologiska perspektiv har jag inte funnit. Tiden var inte mogen för sådana profeter.

*För Söderblom kräver religionsforskning engagemang*

Nu kvarstår frågan om vad vetenskap betydde för Söderblom när det gäller religion. Att han bejaktar historisk kritisk analys av klassiska texter det vet vi. Här hade han samma upplysningslinje som vännen Fries. Och hur rimligt vore det att skygga för sanningen när man vill lyda den Gud som är Sanningen? Men i fråga om religionsvetenskap och teologi är inte analys och kritik tillräckligt. Här kan forskaren inte hålla sig endast på distans vilket vore att utestänga sig från vad saken gäller. Söderblom belyser detta genom att anföra en parallell: att vara musikforskare kan inte vara gynnsamt för någon som är tondöv eller omusikalisk. På samma vis är det svårt för en religionsforskare att sakna sensorium för vad religion handlar om. Han ser det som ett "vetenskapligt krav, att forskaren skall vara delaktig av religionens liv".<sup>33</sup> Denna exkluderande hållning visar på ett nära släktskap med Rudolf Otto, men samtidigt bör man hålla i minnet det mycket vida uppenbarelsebegrepp som jag har försökt beskriva ovan.

I den lilla skriften *Studiet av religionen* presenterar Söderblom sin variant av religionsvetenskaplig studieordning och den visar tydlig släktskap med den som Schleiermacher formulerade år

1830. Det som skiljer sig är att Söderblom avstår från den religionsfilosofiska inledning som fanns hos Schleiermacher och i stället går direkt till arbetet med de bibliska källorna. Vid studiet av evangelierna möter man vad han kallar "religionens väsen". Därtill ligger en tyngdpunkt i studiet vid vad Söderblom kallar psykologi och historia, alltså hur uppenbarelsen drabbar enskilda människor och hur dessa nedslag skapar historia. Religionshistoria för Söderblom betyder helt enkelt religionens historia medan vad vi i dag brukar kalla religionshistoria benämner han som allmän religionsforskning. Söderblom tänkte globalt, men argumenterar för att det ändå är den svenska och västerländska kulturens religion som är ämnets centrum. Han ansåg att allt av religion i dess olika gestaltningar kan återfinnas i Bibeln och den europeiska historien. Natur- och fruktbarhetsreligion finns i Gamla testamentet liksom asiatiska traditioner (han menar antagligen indisk religion), filosofin från Grekland finns integrerad i den tidiga kristendomen, nordisk naturreligion finns i svenska historien. Som studiets fullbordning tillkommer kristen dogmatik och etik samt vad han kallar religionshistoriens filosofi där forskaren klargör vilka religionstyper som finns och söker värdera dessa inbördes.<sup>34</sup>

Att göra någon tydlig boskillnad mellan teologi och religionsvetenskap är enligt Söderblom ohållbart.<sup>35</sup> Forskarens etos är att vara omutligt sannfärdig och beredd att ompröva sina ståndpunkter. Etiken går här före fromheten vilket jag tolkar som att inte all fromhet är av samma kvalitet även om den hos Söderblom har karaktär av uppenbarelse. "Att mena, att fromheten kan ersätta någon plikt är lika okristligt som det är osedligt."<sup>36</sup> Här talar en trogen lärjunge till Kant. Det finns alltså en spänning mellan delaktighet och distans, mellan delaktighet i traditionen och ett hävdande av forskningens och etikens autonomi. Även på denna punkt befann sig Söderblom inom den moderna hermeneutikens problematik. Ovan nämndes att han liksom Geijer hade en romantisk språkuppfattning, alltså att språket är öppet och dynamiskt. Om

68 man samtidigt bejakar behovet av kritisk forskning aktualiseras hermeneutikens insikter kring förståelsens och tolkningens problem, att man som människa aldrig är förutsättningslös eller lösgjord från bundenheten i det kulturellt och historiskt givna språket. Och att all seriös tolkning tvingar forskaren att gå in i en dialog med det främmande eller annorlunda och därmed tvingas att problematisera sin egen position.

I *Studiet av religionen* presenterar Söderblom den amerikanske religionspsykologen William James som bland annat studerat så kallat vanliga människors omvändelsehistorier, men empiriska religionsstudier intresserade inte Söderblom så mycket i förhållande till studiet av de religiösa snillena. Detta är ganska följdriktigt eftersom det, enligt Söderblom, är de profetiska eldsjälarna som för utvecklingen framåt. Söderblom hade inget djupgående intresse av Sören Kierkegaards filosofi även om denne räknas in i hans galleri av europeiska snillen. Men han hade liksom denne en stark fokusering vid den enskilda människan och uttrycker det i termer av psykologi och individualism. Detta hör samman med idén om religionen som en naturkraft, given av Gud. Här skymtar den obändige unge Luther fram. Och kraften utesluter inte anfäktelse och inre splittring, något som låg mycket nära Nathan Söderbloms egna erfarenheter, för här aktualiseras det centrala i hans egen kristna tro: gudsförtröstan och engagemang trots allt.

Det har tidigare i denna bok framgått att Luther spelat en avgörande viktig roll för Sällskapets grundarkrets. Söderblom skrev en liten skrift om Luther 1893 men återkom med en bok 1919 när han själv var ärkebiskop. Även om denna skrift, *Humor och melankoli*, ligger betydligt senare i tiden än den litteratur jag hittills förhållit mig till tar jag mig friheten att anknyta till den för att något belysa lutherbilden hos Söderblom. Han hävdar där att Luther är epokgörande i moralens historia genom att han "gjort livet och arbetet till en gudstjänst",<sup>37</sup> alltså hävdad det vanliga arbetets betydelse i kritik av den medeltida

tanken att kallelse betydde klostertjänst. Vidare har han tagit avstånd från att utöva fostran med skrämsel som drivkraft och att skilja tro och gärningar åt. "Luther inneslöt allt i förtröstan. Finns sann tillit till Gud, så finnes hela det kristna livet. Saknas förtröstan, så duga inga gärningar."<sup>38</sup>

### *Religionsvetenskap som progressiv kraft*

I inledningen till föreliggande antologi skisserades de tre polemiska fronter som man kämpade emot då Sällskapet grundades: dogmatisk konservatism, naturalism och pietism. Söderbloms uppenbarelsereigion var en kamp i alla dessa riktningar. Om dogmen var något statiskt och kunskapsinriktat var uppenbarelse något dynamiskt och ett flöde genom konkreta människor i olika tider. Naturalismen ville se det mänskliga livet som en del av ett sinnrikt maskineri där gudstro var lika med vidskepelse och kyrkan lika med legitimation för klass-samhället. Men Söderblom å sin sida inkluderade Kants kunskapsteori i sitt tänkande vilken frigjorde trons värld från att bindas fast i fenomenvärlden. Därtill kom att alla som kämpar för rättvisa är en del av uppenbarelsen, vare sig de vet om det eller ej. Pietismen var ett familjeärv för Söderblom eftersom fadern var en sträng väckelsepredikant och hans aktivism och individorienterade perspektiv låg nära väckelserörelsens synsätt. Men i bibelfrågan var han på kollisionskurs med väckelsen. Och även om pietismen i Sverige först växte fram i högre-ståndskretsar hade den under 1800-talet utvecklats till en bred och folklig rörelse. Detta passade knappast för det liberala eller akademiska borgerskapet.

Religionsvetenskapliga sällskapets ursprungliga mål bör ses i ljuset av det tidiga 1900-talets optimistiska utvecklingstro, att man med vetenskap som redskap kan bidra till att utveckla samhället. För Söderblom borde religionsvetenskapen vara ett sådant redskap, en spjutspets. Och eftersom han tänkte globalt var utvecklingen en process där det pågår en fredlig tävlan mellan

70 olika religionsformer. Liksom Ritschl tänkte han i målkategorier och målet var utopiskt: gudsriket ska genomsyra samhället vilket samtidigt innebär religionens fulländning och upphävande.

## NOTER

<sup>1</sup> Strindberg 1904:82

<sup>2</sup> Ekström 1994:107

<sup>3</sup> Fries 1895:8

<sup>4</sup> Brev till Björck, 8 december, 1896

<sup>5</sup> Fries 1895:561. Fries har också redigerat boken Religionsvetenskapliga kongressen i Stockholm 1897, där föreläsningarna från kongressen publicerades.

<sup>6</sup> Nationalencyklopedin 1995, volym 18:184

<sup>7</sup> Hök 1942:14

<sup>8</sup> Svensk översättning: Den kristna läran om rättfärdiggörelse och försoning

<sup>9</sup> Ritschl 1874:511, min översättning

<sup>10</sup> Fehr 1891: Tidskriftens baksidestext

<sup>11</sup> Söderblom i Bertrand 1893:VII. Skriften hette Ritschls syn på den kristna tron.

<sup>12</sup> Brev till Fries, 28 maj 1895.

<sup>13</sup> Söderblom i Fries 1897:90

<sup>14</sup> Söderblom i Fries 1897:78

<sup>15</sup> Söderblom i Fries 1897:79

<sup>16</sup> Svensk översättning: Jesu predikan om gudsriket

<sup>17</sup> Söderblom i Fries 1897:94

<sup>18</sup> Det kan här flikas in att filosofen, teologen, organisten och missionsläkaren Albert Schweitzer i en avhandling 1906 om bibelforskningens historia påvisade hur bibelforskare fram till hans egen tid hade tecknat Jesus efter sina egna ideal.

<sup>19</sup> Sundkler 1968. Se även Sharpe 1986:154ff

<sup>20</sup> Andrae 1932:104f

<sup>21</sup> Söderblom 1910:374

<sup>22</sup> Söderblom 1910:239

- <sup>23</sup> Citatet kommer via Skogar 1993:54.
- <sup>24</sup> Anders Mogård har i en avhandling 2012 belyst hur Ritschls förståelse av Luther inspirerade Söderblom till att utveckla en "frimodighetens hermeneutik", en strategi för att överskrida den ofruktbara konflikten mellan ortodoxi och pietism.
- <sup>25</sup> Söderblom 1910:6
- <sup>26</sup> Söderblom 1910:10
- <sup>27</sup> Söderblom 1899b:30
- <sup>28</sup> Söderblom 1899b:31
- <sup>29</sup> Denna text ingår i det större verket Uppenbarelsereligion som kom 1930 i sin första upplaga.
- <sup>30</sup> Söderblom 1910:374.
- <sup>31</sup> Hedin 1997.
- <sup>32</sup> Söderblom 1903:63
- <sup>33</sup> Söderblom 1907:90
- <sup>34</sup> Söderblom 1907:67
- <sup>35</sup> Söderblom 1907:100
- <sup>36</sup> Söderblom 1907:102
- <sup>37</sup> Söderblom 1919:195
- <sup>38</sup> Söderblom 1919:195

## REFERENSER

### *Otryckta källor:*

Brev mellan Nathan Söderblom och Samuel Fries, Uppsala universitetsbibliotek

Brev till och från Albert Björck, Swedenborgssamlingen, KB Stockholm

### *Publicerade källor och litteratur:*

Andrae, Tor (1931/1932). *Nathan Söderblom*, Uppsala

Bertrand, Ernest (1893). *Ritschls åskådning af kristendomen* i översättning från franska, Stockholm

- 72 Ekström, Anders (1994). *Den utställda världen. Stockholmsutställningen 1897 och 1800-talets världsutställningar*, Stockholm
- Fries, Samuel A. (1895). *Betydelsen af Religionskongressen i Chicago*, Stockholm
- Fries, Samuel A. (red.) (1898). *Religionsvetenskapliga kongressen i Stockholm 1897*, Stockholm
- Geijer, Erik. G. (1842/1929). *Samlade skrifter*, del 10, Stockholm
- Hedin, Christer (1997). "Nathan Söderbloms uppfattningar om islam. Exempel på svensk orientalism", i *Tidskrift för Mellanösternstudier*, nr 1/97, ss. 32–62.
- Hök, Gösta (1942). *Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls nach Ursprung und innerem Zusammenhang*, Uppsala och Leipzig
- Kant, Immanuel (1793/1927). *Religionen inom det blotta förnuftets gränser* i översättning av Alf Ahlberg, Stockholm
- Mogård, Anders (2012). *Förtröstans hermeneutik, Nathan Söderbloms lutheranvändning och traditionsbearbetningens problematik*, Skellefteå
- Nationalencyklopedin* 1995, vol. 18, sökord Söderblom, Höganäs
- Otto, Rudolf (1917/1924). *Det Heliga* i svensk översättning av 12: e upplagan, Uppsala
- Ritschl, Albrecht (1870–1874). *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* I – III, Bonn
- Ritschl, Albrecht (1891). "Den christliga fullkomligheten" i översättning från tyskan i *Religiösa och kyrkliga frågor* nr 2, Stockholm
- Schleiermacher, Friedrich D. E. (1799/1923). *Tal över religionen*, översättning. av Olof Rabenius, Stockholm
- Schleiermacher, Friedrich D. E. (1830/1884). *Der christliche Glaube*, Andra uppl., Berlin
- Schleiermacher, Friedrich D. E. (1830/1910). *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Leipzig
- Schweitzer, Albert (1906). *Von Reimarius bis Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen
- Sharpe, Eric J. (1986). *Comparative Religion*, London
- Skogar, Björn (1993). *Viva vox och den akademiska religionen*, Stockholm och Stehag
- Strindberg, August (1890). *I Hafsbandet*, Stockholm
- Strindberg, August (1904). *Götiska rummen*, Stockholm
- Strindberg, August (1907). *Svarta fanor*, Stockholm



- Sundkler, Bengt (1969). *Nathan Söderblom, His Life and Work*, Lund
- Söderblom, Nathan (1893). *Den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm
- Söderblom, Nathan (1899a). *Jesu bergspredikan och vår tid*, Stockholm
- Söderblom, Nathan (1899b). Betydelsen af Schleiermachers "Reden über die Religion" – ett hundraårsminne, provföreläsning, Uppsala
- Söderblom, Nathan (1907). *Studiet av religionen*, Stockholm
- Söderblom, Nathan (1910). *Religionsproblemet inom katolicism och protestantism*, Stockholm
- Söderblom, Nathan (1919/1983). *Humor och melankoli*, 2:a uppl., Stockholm
- Söderblom, Nathan (1930/1963). *Uppenbarelsereligion*, 2:a uppl., Stockholm

GÖRAN AGRELL

*Samuel A. Fries som bibelforskare,  
teolog och kyrkoman*

Den tid Samuel Andreas Fries verkade i kännetecknades av en kraftig kollision mellan gammal bibeltro och kritisk vetenskap. För den bildade medelklassen blev det ett svårt dilemma att hålla kvar en bibliskt grundad kristen tro och samtidigt bejaka dåtidens moderna vetenskap. Utöver en kritisk hållning till historiska källor hade denna som tankeförutsättning idén om evolutionen. För nutida läsare är det viktigt beakta att evolutionismen var självklar för den tidens vetenskap – även inom religionsvetenskap. Tidens andliga behov och dilemmat att stå för biblisk tro och bejaka modern vetenskap tecknas enligt min uppfattning väl av Nils Johan Göransson i *En modern religiös personlighet* i serien *I religiösa och kyrkliga frågor*, nr 19, 1894.<sup>1</sup> Samtidens stora gåva var enligt Göransson "verklighetssinne och sinne för ohöljd sanning". Han ansåg att det handlade om metoden för ett modernt sätt att tänka, som går ut på "att observera, konstatera och spåra lagar i faktisk verklighet".<sup>2</sup> Inom all vetenskap rådde denna metod och genom vetenskapen sökte människan den ohöljda sanningen. Där vetenskapen gjorde framsteg erövrade människor alltmer självständighet och frihet. Men denna metod kolliderade kraftigt med då rådande undervisning i religion och kristendom.

I stället för att ta skolbarnets observationsförmåga i anspråk, togs där varje sanning fram ur bibelboken. Det uppstod då en tydlig olikhet i grundandet av religiös sanning och all annan sanning. Det förakt för religion som uppstått i vetenskapens namn hade enligt Göransson sin grund i denna motsats. Den religiösa sanningsgrunden ansågs vara bibelordets ofelbarhet. Tron på Bibeln blev grund för det religiösa livet, därför att varje ord i denna bok ansågs vara dikterat av Gud själv. Läran om detta kallades verbalinspirationsläran. Det vetenskapliga, prövande omdömet fick göra halt inför Bibelns ord. För många innebar då ett försiktigt anammande av bibelkritik att grundvalarna för den religiösa tron revs ned totalt.<sup>3</sup>

Syftet med detta kapitel om Samuel Fries som bibelforskare, teolog och kyrkoman är att presentera dennes bidrag till lösningen av detta det utgående 1800-talets dilemma. På vilket sätt förmedlade och utvecklade Fries den då moderna bibelkritiken och protestantiska teologin så att bibelkritik och kristen tro, vetenskap och kyrka enligt hans mening inte bara kunde samverka utan vara näst intill nödvändiga förutsättningar för varandra? Detta ska presenteras med tonvikt på Fries som bibelforskare och teolog, kompletterat med några iakttagelser av Fries gärning som kyrkoman.

## Kort biografi

Samuel Andreas Fries föddes den 15 mars 1867 i Linköping som äldste sonen till Andreas Petter Fries och Maria Charlotta Castensson. Fadern var fängelsepredikant och sedermera kyrkoherde i Varv och Styra i Östergötland. Vid 16 års ålder förlofade han sin far och i samband med detta uttalade han sin önskan att bli präst. Hans fars tidiga död var ingripande för Fries i hela hans liv. Han kom enligt Anna Söderblom att genom den ständigt leva ”i en kristens eskatologiska innerlighet”.<sup>4</sup> På sommaren 1884 kom han som informator till godsägaren Otto

76 Fagerlin och lärde där känna sin blivande hustru Anna Fagerlin, en flicka med konstnärliga talanger – hon tecknade, målade och spelade piano. ”Mellan henne och den unge informatorn spirade redan första sommaren den kärlek upp, som sedan skulle bli *ledstjärnan för hela hans återstående levnad*.”<sup>5</sup>

Hösten 1886 kom Fries till Uppsala som student och redan då var han på det klara med att han ville tjäna kyrkan, helst som vetenskapsman. Sonen Martin Fries skriver:

Härtill sporrades han också av en ivrig önskan att inför sin trolovade framstå som så ’lärd som möjligt’, det enda han, som han säger, kunde erbjuda henne för att göra sig värdig hennes kärlek.<sup>6</sup>

Detta framgår av de brev Fries skickade till sin fästmö under åren 1886–1893 och som är utgivna under titeln *Vår kärleks historia. Ett bidrag till teologiens historia* under redaktion av sonen Martin Fries. Samuel Fries skrev i ett brev till fästmön Anna: ”Jag vill leva för *vetenskaperna* och för *dig!* det förra kan jag ej få, om jag ej läser grundligt och mycket, och därför, ack, hur gärna jag än ville gifta mig, måste du och jag försaka glädjen och tåligt vänta tills jag hinner bli färdig” (26/4 1888).<sup>7</sup>

Ungefär vid denna tid utvecklade Fries en nära vänskap med Nathan Söderblom och Nils Johan Göransson, som tillsammans ingick i gruppen ”Fritt ur hjärtat”, som läste, tänkte och samtalade om allt och ”löste världsgåtorna för att ånyo riva upp dem igen”.<sup>8</sup>

Efter sin prästvigning 1894 blev han vice komminister i Storkyrkoförsamlingen och gifte sig med Anna Fagerlin samma år. Han disputerade 1895 och utöver de skrifter som tas upp i detta kapitel utgav han från och med 1895 under flera år den av pastor primarius Fredrik Fehr år 1891 grundade skriftserien *I religiösa och kyrkliga frågor* och var en av initiativtagarna till Religionsvetenskapliga kongressen i Stockholm 1897.

År 1898 sökte Fries professuren i exegetik i Uppsala. De sakkunniga ansåg honom vara en kreativ och förnyande forskare, men mot honom anfördes hans hypotesmakeri och att han handskades med Bibeln med "alltför liten pietet". Då det var fråga om en tjänst som lärare för blivande präster måste den sökande uppvisa "en fast grundad tro på den bibliska uppenbarelseansningen".<sup>9</sup> De sakkunniga förklarade honom därför inkompetent, men Större akademiska konsistoriet satte honom i tredje förslagsrummet. En liknande historia var det med professuren i exegetik i Lund 1901. Fries berömdes för beläsenhet och skarpsinnighet, men anklagades för godtycklighet, hypotesmakeri och undermålig bevisföring och placerades därför av Teologiska fakulteten i fjärde förslagsrummet. År 1901 var ännu en professur i exegetik i Uppsala ledig, som Fries sökte. Han placerades i fjärde förslagsrummet. Men i Teologiska fakulteten satt nu Söderblom som ledamot och försvarade Fries i ett långt anförande som anklagade de sakkunniga för att sätta förmågan att redogöra för vad andra redan gjort före originalitet och skarpsinnighet. Söderblom sade: "Har vår högskola och vår teologi rum för en mer originell begåfning af detta slag? Har den ej det, bör dr. Fries förklaras inkompetent, har den det, måste han få ett högt rum bland de sökande."<sup>10</sup> Och så tar Söderblom fram synpunkter från August Klostermann (1837–1915), som sagt att medan sökanden Johann Adolf Kolmodin (1855–1928) passade för gymnasie- och seminarieundervisning, gjorde Fries det för akademisk undervisning, som inspirerar till självständig forskning. Fries hamnade slutligen i fjärde förslagsrummet. Fries blev aldrig professor, vilket han verkligen hade önskat och siktat till och vilket Söderblom var övertygad om att Uppsala skulle behöva. Både Fries och Söderblom såg, enligt Lindeskog, en professur "som något av det värdefullaste livet kunde giva dem, och de hade båda mer än de flesta rättighet att tycka så".<sup>11</sup> För dem var det inte bara fråga om personlig framgång utan hade principiell betydelse.<sup>12</sup>

78 Fries skrev: "Min 'olycka' gör mig personligen mindre, helst var förståndig människa ser, hur saken hänger ihop [...] Men *saken, saken* – det hänsynslösa krossandet av den fria vetenskapliga forskningen!"<sup>13</sup> Också Vitalis Norström beklagade att Fries blivit förbigången och skrev:

Bevara emellertid alltid som en tröst den vissheten, att du för oss alla som på ett levande sätt intressera oss för den religiösa forskningen och den teologiska vetenskapen här i landet, äger en verklig betydelse, som godt uppväger hela den n. v. Upsalafakultetens, Söderblom undantagen".<sup>14</sup>

Lindeskog sammanfattar: Fries "vetenskapliga öde är tragiskt och heroiskt. Som få var han en bokens och pennans och forskningen man. Som teolog förenade han en aldrig avsvalnad sanningslidelse med äkta fromhet".<sup>15</sup>

År 1898 blev Fries komminister i Storkyrkoförsamlingen och var från 1907 kyrkoherde i Oscars församling. Han grundade tillsammans med andra Religionsvetenskapliga sällskapet 1906 och hade en framträdande roll vid det kyrkliga teologiska mötet i Örebro 1910. Dessutom hade han en rad kyrkopolitiska, kommunala, sociala och kulturella uppdrag. Bland annat var han ledamot av stadsfullmäktige från 1904 och Stockholms konsistorium från 1907. Han dog den 14 december 1914 och begravdes av Nathan Söderblom.

## Fries som bibelforskare

Fries tycks, enligt sonen Martin Fries, tidigt ha sysselsatt sig med religiösa frågor, sannolikt påverkad av en sträng och from miljö i föräldrahemmet. Redan vid 10 års ålder sysslade han med kritiska bibelstudier och författade då "Några teser om Guds vrede" som en uppgörelse med en anhängare till Paul Petter Waldenström, en av Svenska missionsförbundets bild-

are, som påstått att "Gud aldrig varit eller är vred på någon människa".<sup>16</sup> I skolan inspirerades Fries av sin lärare lektorn S. G. Svensson att börja ägna sig åt historiskt-kritiska studier. Fries skriver:

Under fyra år åtnjöt jag hans undervisning bl. a. äfven så, att han genomgick det fjärde evangeliet. För historisk-kritisk forskning öppnade han för första gången mina ögon genom att [...] påpeka ohållbarheten i många delar af den synoptiska traditionen i jämförelse med den johanneiska.<sup>17</sup>

Svenssons utredningar i dennes arbete *Om underverkens möjlighet* från 1866 är enligt Fries mönstergilla och beundransvärda. Han känner inte till "något exegetiskt arbete i Sverige från seklets sista halfdel angående den johanneiska frågan, som kan tillnärmelsevis mäta sig med Svenssons [...] bok".<sup>18</sup> Under påverkan av Svensson skrev Fries redan 1885 "Kommentar till Johannesevangeliets elfte kapitel", vilket berör tolkningen av Jesu uppväckande av Lazarus. När Fries i sitt arbete 1898 söker "vindicera åt det fjärde evangeliets urgestalt rätten att anses som en historisk källa af första rang för Jesu lif",<sup>19</sup> citerar han sin lärare: "Att erkänna äktheten af ett sådant verk", det vill säga trovärdigheten som historisk källa, "hör därför till kritikens abc".<sup>20</sup>

I de brev Fries skrev till Anna Fagerlin som har utgivits i urval,<sup>21</sup> presenteras många av de tankar han senare utvecklade i sina skrifter. I breven förde Fries en seriös diskussion med sin fästmö och lyckades så småningom få med henne på sina resonemang, men betonade att hon inte fick acceptera någonting utan egen övertygelse. Martin Fries har säkert rätt när han skriver att för Samuel Fries "var det en långt större glädje att med sin fästmö få diskutera de nya frågorna än att lägga fram dem för professorerna i Uppsala och på teologiska föreningen".<sup>22</sup>

I augusti 1887 började Samuel och Anna ett gemensamt

80 bibelstudium – på var sitt håll – och de tycks ha inlett med Romarbrevets första kapitel. Paulus gör där enligt Fries en ypperlig beskrivning av hedendomens ståndpunkt i sedligt avseende och Fries hoppades att de under läsningen skulle komma till klarhet om brevet röda tråd och vilken plats beskrivningen av hedendomen har i brevet resonemang (17/8 1887). Han glädde sig över att hon läste samma bibelkapitel som han och önskade att de skulle göra det vid samma klockslag. Det vore så roligt att veta, ”att våra tankar samtidigt sysslade med denna sak”. Uppenbarligen var det ett problem för Anna att Paulus i Rom 2 talar om gärningarnas (och inte trons) betydelse för saligheten och på det svarade Samuel med att hänvisa till att Paulus där behandlar frågan om vad Gud ska göra med hedningarna som inte har lagen – jo han ska döma dem efter lagen som de har i sitt bröst, men för dem finns ingen annan norm än gärningarna, eftersom tron först kommer fram hos dem som nåtts av kunskapen om nåden i Kristus (27/8 1887). Så resonerade de vidare om Romarbrevet på olika sätt.

I november 1887 berättade Fries om sina bekymmer med sin mor – hon tyckte inte om hans kärlek till Anna Fagerlin (som var alltför konstnärlig, vilket för moderns traditionella kristendom var stötande och osedligt) och inte heller hans bibelkritiska hållning som till exempel inte kunde se orden om de sex skapelsedagarna i 1 Mos 1 som ordagrann sanning. Särskilt när Fries hänvisade till filosofen Christopher Jacob Boström, avvisade hon det med att hon hört att denne var gudsförnekare. Dessutom ville hon inte veta av att Samuel talade om sina åsikter för sina yngre syskon. Sedan hans far dött hade Fries därför ingen annan än fästmän, som kunde förstå honom och dela djupare tankar med honom (17/11 1887).

Ur breven till fästmän Anna och Fries exegetiska skrifter ska här några tankar tas fram om Fries som bibelforskare.



## Bibelsyn

Först något om Fries bibelsyn. När Waldemar Rudin (1833–1921), professor i bibelforskning i Uppsala 1877–1900 och en av Fries lärare, i sin skrift *Den gudomliga uppenbarelsens förnedringsgestalt i den Heliga Skrift* (1893) hävdade att Bibeln både kunde vara gudomlig uppenbarelse och ha en mänsklig utvecklingshistoria som kunde undersökas med vetenskapliga forskningsmetoder ansågs han vara en av dem som på ett försiktigt sätt förnyade bibelforskningen i Sverige.<sup>23</sup> Fries anslöt sig till dessa Rudins tankar, men markerade ofta att Rudin var alltför tveksam och försiktig i sin bibelkritik.

Till Anna skrev Fries att bibelkritiska resonemang kunde medföra viss sorg, då det innebar att man lämnade ett gammalt sätt att se för ett nytt:

Det är alltid så, att man ser med en viss sorg hur det gamla hus man bott uti så många år nedrives, men det är nödvändigt, ifall man vill se ett nytt hus uppfört, där väggarna äro täta och fasta, och där det ej är som i det gamla huset, att man måste klistra på lappar på det gamla taket och spika bräder för de värsta hålen i väggarna. När man flyttar in i det nya huset, så vill man ej byta sig till det gamla igen, utan man säger: 'Det var allt ändå ett ruckel!'. Och dock är det bättre att stanna där, än att lägga sig ute i vildmarken, såsom många av nutidens människor göra. Det var ändock ett hus, men vildmarken saknar ju allt (14/9 1890).

På detta svarade Anna att hon tyckte sig drivas ut i "vildmarken". När hon läst sitt kapitel i Matteusevangeliet och frågat sig om det var historiskt eller inte, hade hon slagit igen bibelboken med en suck. Enligt Fries vore det orimligt om Gud bundit sann tro vid något så förgängligt som några bokrullar, som skulle kunna komma bort eller förstöras. När man läser

82 Bibeln ska man glädja sig över vad författarna tänkt om Kristus och hans verk, men eftersom evangelierna bär vittnesbörd också om vad Kristus blev och var i församlingens tro, så kan det där finnas misstag i synen på frälsaren som historisk person (20/9 1890). Felet hos många kristna var enligt Fries att de läste sin Bibel som en trollbok och inte ville tänka på vad de läst. Eftersom Gud gjort oss fria från bokstavsträldom ska vi behålla denna frihet och läsa Bibeln med tack till Gud, som gett oss denna bok som vittnar både om Guds makt och vishet och om mänsklig kortsynthet och oförmåga att fatta det eviga och sanna. Vi ska glädjas över "att vi veta bättre än de" (evangelisterna), skrev Fries till Anna (20/9 1890).

I debatt om inspirationsläran hävdade Fries att man inte kan identifiera Kristus med bibelordet, ty det vore yttre auktoritetstro (24/1 1892). Tanken att Bibeln författats under Andens ledning och därmed inte innehåller några misstag måste avfärdas – den faller på motsägelserna mellan evangelierna (4/12 1887).

## Gamla testamentets exegetik

*Israels historia, kulturen i Israel och det kritiska studiet  
av de fem Moseböckerna*

Bibelforskningen var under 1800-talet central företrädare för kritisk forskning inom teologin. Redan vid 1700-talets slut hade några programmatiskt börjat betrakta Bibeln som en samling mänskliga dokument. Men enligt Fries var den moderna bibelkritiken alldeles för lite känd bland professorerna i Uppsala. "Med förlov sagt inbillar jag mig själv att jag kan den här saken bäst av allesammans", skrev han och anmärkte att Julius Wellhausen (1844–1918), en av de ledande inom modern bibelkritik, i Uppsala hade ett namn med en gräslig klang, som en sorts antikrist. Wellhausen var den som 1878 hade sammanfattat och tydligast formulerat den moderna kritiken vad

gällde tillkomsten av de fem Moseböckerna och därmed vänt upp och ned på bilden av Israels historia. Fries såg Wellhausen som "ett bland de största snillena i vårt århundrade och de idéer han förfäktar äro tvivelsutan till sina grunddrag sanna". Trots detta måste han opponera sig mot en del av Wellhausens resonemang och i sin doktorsavhandling i viss mån vända sig mot denne, skrev han till Anna (29/10 1889).

Hösten 1892 blev Fries ombedd av professorn i semitiska språk, Herman Almkvist, att skriva en lärobok om Israels historia, enligt Fries "kritisk och alldeles efter min uppfattning" – sannolikt därför att Fries var känd som den som kanske var bäst orienterad om den moderna bibelkritiken. Fries utropade:

Man måste säga att med denna bok sker brottet med allt det föregående, och vårt svenska prästerskap kommer att tänka på ett helt annat sätt. Med andra ord: just det som jag så ivrigt efterlängtat, kan jag nu, och det på *uppmaning* av och under *skydd* av en professor vid Universitetet få utföra. Jag liksom känner på mig: *Nu eller aldrig!* Boken *måste* skrivas, den *behövs* och, som Almkvist sade, 'det är ej alltid man har tillfälle att göra något *nyttigt* här i världen' (november 1892).

Fries vän Nathan Söderblom var förtjust men själv ville han höra Annas mening. Skrivandet av denna bok skulle skjuta fram hans examen och hans prästvigning och deras giftermål en eller två månader. Men *Nu eller aldrig!* skrev han. Professor Rudin skulle kanske bli ett hinder, men han behövde inte skriva något förord, endast tillåta att denna bok skulle ersätta den traditionella läroboken av Johann Heinrich Kurtz<sup>24</sup> (30/11 1892). Boken skulle enligt Fries inte bli svår att skriva. Den kom ut 1894 under titeln *Israels historia, till studerandes tjänst*,<sup>25</sup> och var en lärobok för studierna till den teologisk-filosofiska examen. I den ansluter sig Fries litterärkritiskt till Wellhausen och dennes föregångare Eduard Reuss (1804–1891), Karl Heinrich

84 Graf (1815–1869) och Abraham Kuenen (1828–1891) och deras uppfattning av Israels utveckling, som enligt Fries vid denna tid vunnit så gott som allmänt erkännande.<sup>26</sup> Den teori Wellhausen presenterat i *Geschichte Israels I* (1878) gick ut på att de fem Moseböckerna var sammanställda av fyra olika källor, Jahvisten från 900-talet f. Kr., Elohisten från 800- eller 700-talet f. Kr., Deuteronomium från 600-talet f. Kr. och Präst-Codex från 400-talet f. Kr. Allt var hopredigerat med Präst-Codex som stomme. Jahvisten omfattade det mesta av 1 Mos 1-2 och 1 Mos 24 (berättelser om Abraham, Isak, Jakob och Josef och om uttåget ur Egypten), bortsett från några avsnitt som hörde till Elohisten eller PrästCodex, Deuteronomium utgjorde stommen av 5 Mos och PrästCodex det mesta av 2 Mos 25-4 och 2 Mos 10 (laggivningen vid Sinai) samt andra delar av 4 Mos (fler kultiska lagar). Existensen av dessa fyra källor var allmänt erkänd i Tyskland vid mitten av 1800-talet. Den mosaiska lagen hade enligt denna kritiska hållning inte, som Bibeln berättar, uppenbarats för Mose på Sinai berg utan växt fram under lång tid. För en traditionell uppfattning var bibelordet därmed allvarligt hotat. Det som var speciellt för Graf och Wellhausen var den ovan givna kronologin, det vill säga att den mosaiska lagstiftningen i moseböckerna *inte*, som enligt den traditionella uppfattningen, var *utgångspunkten* för Israels religionshistoriska utveckling, utan *slutpunkten* på en tusenårig utveckling fram till tiden efter återkomsten från den babyloniska fångenskapen. Wellhausens huvudargument var att PrästCodex inte verkade känna till kungadömet och att skildringarna av kungatiden i Kungaböckerna inte omnämner lagarna i denna och dessutom att kulten i PrästCodex förutsätts vara centraliserad, vilket skulle ha skett i och med Josias reformation på 600-talet. Men den traditionella uppfattningen och Wellhausens moderna teori var överens om att "mosaismen" (Moses tro) lärde en absolut centralisering av kulten.<sup>27</sup>

Frågan om den israelitiska kultens centralisering var alltså av

fundamental betydelse för den "wellhausenska" teorin. Genom att undersöka i vilka källor kulten var centraliserad menade sig Wellhausen kunna härleda skillnaderna i ålder för de olika källorna till moseböckerna. Han hade följande uppfattning om kulten i Israel. Sedan urminnes tider dyrkade man Gud med offer på en mängd olika platser, till exempel på berg eller i lundar. Men någon centralhelgedom fanns inte före Davids tid. Genom dennes och Salomos åtgärder och profeten Jesajas förkunnelse steg det centrala templets anseende. Prästerskapet i Jerusalem fick allt större makt och med dettas goda minne offentliggjordes under Josias regering "Deuteronomium", en lagkodex som enligt Wellhausen förbjöd all privat kult och påbjöd att alla offer skulle förläggas till Jerusalems tempel. Detta förverkligades genom Josias reformation år 621 f. Kr. Denna centraliseringsidé underlättade alltså undersökningen av den brännande frågan om hur mycket av Gamla testamentet som kunde anses vara skrivet före och hur mycket efter den babyloniska fångenskapen på 500-talet f. Kr.<sup>28</sup>

Fries fann att både den moderna och den traditionella uppfattningen hade betänkliga svagheter. Han såg som sin vetenskapliga uppgift att finna en tolkning där båda uppfattningarnas svagheter övervanns och bådas förtjänster förstärktes. Med sin doktorsavhandling *Den Israelitiska Kultens Centralisation. Bidrag till Gamla testamentets religionshistoria* (1895) ville Fries presentera belägg för en sådan tolkning. I avhandlingen sammanfattade han den så:

Gamla Testamentets heliga Skrifter känna ingen absolut centralisation av kulten, så att därigenom alla privata helgedomar och all privatkult till Jahve, skulle vara uttryck för illegitim gudstjänst. Men väl känner Gamla Testamentet en faktisk absolut centralisation af kulten, beroende helt enkelt på vare sig uraktlåtenhet att utöfva privatkult eller därpå, omständigheterna icke lämpade sig därför.<sup>29</sup>

86 Tillämpad på framställningen av Israels historia kunde denna tolkning, enligt Fries, bidra till att ett av de viktigaste hindren för att bejaka den wellhausenska teorin föll. Ett av Fries syften var alltså att stödja Wellhausens teori trots att dennes viktigaste argument – kultens centralisering – inte var hållbart. Fries menade sig kunna konstatera att någon centralisering av kulten under den tidrymd Gamla testamentet omfattar, aldrig varit den enda legitima kultformen, och denna uppfattning gällde enligt Fries, vare sig man placerade ”mosaismen” i början (under Moses tid), i mitten (under kungadömet tid) eller i slutet (exilisk eller efterexilisk tid) av Israels historia.

Fries sammanfattar sin undersökning om den israelitiska kultens centralisation med att framhålla att man visserligen kan tala om en centralisering av kulten i den meningen, att centralhelgedomen så småningom drog allt mer av offer och fester till sig. Men den ville inte rivalisera med privatkulten eller utrota denna.<sup>30</sup> Fries slutar med en utblick mot sin egen samtid:

Så gick den judiska privatkulten renad och fulländad öfver i den kristna kyrkan, och så hafva profetiorna om Herrens tillbedjan i fjerran hednaländer gått i uppfyllelse och skola äfven mer och mer gå i fullbordan.<sup>31</sup> [...]

Central- och privatkult kunna och böra ej komma i konflikt med hvarandra annat än i det fall, att den ena eller andra kulten urartar, såsom då å ena sidan centralisationsideerna vilja förqväfvä livet under formen och betrakta religionen alltför mekaniskt eller använda den i hierarkiskt syfte, och å andra sidan den privata kulten öfvergår till oriktig kult (förvrängning af läran genom ensidigt urgerande af någon enskild trostanke på bekostnad af alla andra, ingrepp i det ordinerade prästerskapets rättigheter till vissa kulthandlingar o. d.). Den strid, som i våra dagar så ofta föres mellan statskyrkans målsmän och de frikyrkliga riktningarna, kan

äfvén betecknas såsom en strid mellan central- och privatkulten [min kursivering]. Utan att här vilja uttala något omdöme om denna strid, finner jag det dock icke ur vägen att erinra om den ställning till detta problem, som enligt min mening hela G.T. intager. Därpå hafva begge parterna att lära; och så visar det sig äfvén i denna punkt, att G.T. är typiskt (profetiskt) för det nya.<sup>32</sup>

I boken *Israels historia* behandlar Fries Israels historia som en gren av världshistorien och dess religiösa utveckling utifrån ett rent religionshistoriskt perspektiv, det vill säga han skildrar de religiösa föreställningarnas uppkomst, innehåll och utveckling med hjälp av Wellhausens källteorier och det område som Fries specialstuderat i sin doktorsavhandling spelar här en stor roll. Samtidigt önskar han att Guds välsignelse skall vila över hans arbete och framför allt: "hänvisa till Honom [...] hvars vittnesbörd är profetians ande, och som ock är lagens ände till rättfärdighet för hvar och en som tror [...]"<sup>33</sup>

Tiden från äldsta tider till c:a 1100 f. Kr. kallar Fries "sago- och hjältetiden" och för den är Jahvisten, Elohisten och Dömarboken källor. I dessa källor finner Fries visserligen vissa historiska reminiscenser, men ser till exempel skildringen av ökenvandringen vimla av motsägelser och lagarna i 2-4 Mos vara placerade vid Sinai av PrästCodex långt senare.<sup>34</sup>

Vad gäller "Konungadömets och profeternas period" (1100–586 f. Kr.) har Fries en mer traditionell uppfattning, även om han anser få moment i berättelserna om Samuel och Saul vara historiskt tillförlitliga.<sup>35</sup>

"Teokratiens eller presternas period" (586–170 f. Kr.) är enligt Fries den tid det judiska *folket* övergick till att bli en judisk *församling*, medan tiden 170 f. Kr. – 135 e. Kr. som rubriceras "De skriftlärdes period",<sup>36</sup> sågs som den tid judendomen avgränsades från alla främmande, icke-judiska inflytelser. "Men härigenom beröfvar det sig sjelft all lifskraft, i det att utveck-

88 lingen totalt hämmas, och hvad man plägar kalla 'judendomens förstelning' begynner inträda."<sup>37</sup>

När Fries 1897 under den Religionsvetenskapliga kongressen i Stockholm presenterade den samtida forskningen i Israels historia ansåg han att den wellhausenska teorin segrat men trots detta kritiserades från tre håll.<sup>38</sup> För det första av dem som ansåg Wellhausens metod tveeggad därför att den när den avskar historiska trådar i Gamla testamentets berättande av Israels historia, offrade också äkta trådar. För det andra kritiserades den wellhausenska forskningen för att isolera Israels historia från grannländernas historia och för det tredje ifrågasattes dess huvudnyckel, kultens centralisering, av Fries och andra – något som dock ännu inte var allmänt accepterat.

#### *Religionsbegreppet och den religiösa utvecklingen*

Efter varje historieberättande avsnitt i *Israels historia* skildrar Fries den religiösa utvecklingen under motsvarande period. Religionen placeras i – ibland speciella – människors själar. Bakom kan man ana personlighetstänkandet. Typiskt för Fries är följande utsaga: "Så vidt vi veta, är Jahve-tanken sprungen ur Moses själ."<sup>39</sup> Religionen rör själens inre liv. Fries slår fast att Mose införde jahvismen och kärnan i denna var dekalogen. Den religiösa utvecklingen under domartiden, då Israel påverkades av kananeisk religion, karakteriseras som "religionssynkretism", och jahvismens efterföljande historia kan därför ses som en oavbruten kamp mot denna.<sup>40</sup> Under kungatiden var religionssynkretismen fortfarande stark, men Jahve sågs enligt Fries då som en högre gud än andra gudar och söktes framför allt i centralhelgedomen i respektive Silo, Nob och sist Jerusalem, där David gav den en fast plats.<sup>41</sup>

"Profetismen", som grundlagts av Samuel, verkade först i "profetföreningar" där profeterna kallades av sina profetfäder eller lärare, men skriftprofeterna kallades till profeter indivi-



duellt direkt av Jahve (se Amos, Jesaja, Jeremia) genom att Jahves ande grep själen hos var och en av dem. Politiskt och socialt hade profeterna stor betydelse men religiöst-etiskt hade de sitt största inflytande. Deras verksamhet var enligt Fries både *reformatorisk* och *evolutiv*.

- Reformatorisk – den återgick till förbundsförhållandet mellan Jahve och Israel.
- Evolutiv – Jahvebegreppet undergick genom profetismen en utveckling, som gav det ett mer andligt och evigt innehåll och banade väg för kristendomens gudsidé.<sup>42</sup>

Profetismen kom under och efter exilen enligt Fries att alltmer ombildas till skriven Torah. PrästCodex ansåg sin tids religiösa och moraliska bud givna redan till Mose. Den blev det återvända folkets lag som bevarade judarna från att sammanmälta med sina hedniska grannar.<sup>43</sup>

Det karakteristiska för "kultur och religion i Palestina under tiden från Alexander den store till Jesu tid" var enligt Fries det hellenistiska inflytandet som betydde tolerans mot avgudarna och kritik av renhetslagarna och ledde till "det skarpaste motstånd från den genuina judendomens sida". Skriftlärdomen utvecklades då på basen av gammaltestamentliga skrifter som kanon, där Torah skattades högst. Guds bilden blev alltmer deistisk – Gud sågs som övervärldslig och fjärran från människorna och jordelivet. För att fylla tomrummet mellan Gud och människorna tänkte man sig flera personifieringar av Guds egenskaper, till exempel "Guds Närvaro", "Guds härlighet" och "Ordet". Under lugna tider betydde enligt Fries Jahves lag allt för judarna, men under orostider väcktes profetismens Messias tankar åter till liv hos dem. "Djupast sedt är", enligt Fries, "Messias-ideen ett uttryck för det religiösa behovets reaktion mot det deistiska gudsbegreppet".<sup>44</sup>

90 *Reaktionen på Israels historia*

Enligt Fries själv mottogs hans *Israels historia* med många välvilliga och uppmuntrande omdömen i tidningspressen och vid Uppsala universitet. Professor Frans August Johansson (1850–1910) ansåg i en recension att Fries bok var skickligt skriven och innehöll mycket som är förtjänstfullt. ”Vi anse den ej lämplig som lärobok för ungdomar, men vi anse den väl användbar, då man önskar en framställning av den omtalade kritiska skolans idéer med dess både fel och förtjänster.”<sup>45</sup> Professor Waldemar Rudin var mer kritisk och ansåg att Fries företrädde en bibelkritik som inte hade sinne för det heliga.<sup>46</sup> *Israels historia* förkastades helt av bland annat ett par gymnasielärare.<sup>47</sup> Svar – ofta mycket allmänna – på dessas recensioner tog Fries med i noterna till doktorsavhandlingen.<sup>48</sup> I vissa kretsar fick dock Fries uppenbarligen dåligt rykte på grund av att han skrivit *Israels historia*, eftersom han år 1894 blev avstängd som kristendoms lärare på Åhlnska läroverket trots att Fehr ingrep till försvar av Fries. Betydelsen av *Israels historia* var att den väckte enormt uppseende, men denna bok fick på längre sikt obetydligt inflytande. Professor Almkvist, som sågs som företrädare för en humanistisk, icke-teologisk hållning, tycks under viss tid ha krävt den i den teologisk-filosofiska examen, men i övrigt blev den inte kursbok. Men den intensifierade debatten om tolkningen av Gamla testamentet.<sup>49</sup>

*Jahvereligionens betydelse för urkristendomen*

I boken *Gamla och nya testamentets religion* från 1912 tonar Fries ner sin tidigare tes om kultens centralisering.<sup>50</sup> Han lägger större vikt vid den messianska framtidsförkunnelsen som en av de viktigaste frukterna av profetismen och sammanfattar betydelsen av Jahvereligionen vid tiden för kristendomens framträdande så: judendom förfelade sina möjligheter att bli en världsreligion genom ”ofullständigheten i dess gudsbegrepp och ofullkomligheten av dess etik”. Gudsbegreppet kom till

korta när det gällde uppenbarelsbegreppet. Då människan sågs som skapad till Guds avbild, borde, enligt Fries, Guds högsta uppenbarelse sökas i en människa. "Fulländningen av judendomens gudsbegrepp ligger tydligen i en uppfattning av Guds uppenbarelse i den fullkomliga människan 'Guds härlighets återsken hans väsens rätta avbild'." När det gällde etiken lärde judendomen att kärleken till nästan skulle motsvara kärleken till oss själva, men denna etik överträffas av "det kärleksbegrepp som sätter kärleken till nästan högre än kärleken till sig själv", något Fries ser i Jesu nya bud i till exempel Johannesevangeliet 13:34. Både vad gäller gudsbegrepp och etik "har Jesus av Nasaret både uppfyllt och överbjudit den mosaiska profetreigionens Jahvelära och därigenom bevisat sig såsom den väntade '*profeten som skulle komma i världen*'" avslutar Fries denna boks del om Gamla testamentets religion.<sup>51</sup> Genom sin framställning av Israels historia och religion hade Fries bejakat sin tids moderna bibelkritik och därmed stärkt profetismens betydelse för tolkningen av Gamla testamentet och av bakgrunden till urkristendomen och därmed religionen som något som gällde själens inre liv. Detta historiskt-kritiska arbete förhindrar eller motarbetar inte kristen tro i dess äkt-het utan stärker den och stärks av den enligt Fries. För honom tycks det självklart att detta kritiska arbete sker inom ramen för evolutionismen – något som är främmande för vår tids läsare och kan verka stötande.

## Nya testamentets exegetik

*Frågan om förhållandet mellan de tre första evangelierna.*

Den fråga som ställdes i tiden var: Vad kan vi som historiker veta om Jesu liv och Jesu själ? Vilka källor finns, hur kan de värderas och vilken Jesusbild framträder efter en sådan historiskt-kritisk undersökning? Det är Fries arbete med dessa frågor som här ska presenteras.

92 Efter några tidiga exegetiska försök – Fries skrev redan som 18-åring *Kommentar till Johannesevangeliets elfte kapitel* och 1887 en uppsats om Uppenbarelseboken – ägnade han sig framför allt åt det synoptiska problemet (frågan om förhållandet mellan de tre första evangelierna) och den johanneiska frågan (frågan om författarskap och historiskt källvärde för Johannesevangeliet).

Att de tre första evangelierna uppvisar stora likheter, intill ordlikhet, men att det ändå är väsentliga olikheter dem emellan, kan alla konstatera, skrev Fries till Anna (24/10 1889). Försöken att förklara detta var enligt Fries vid denna tid i stort sett två stödda på vad som kallades traditionshypotesen respektive urkundshypotesen. Den förra gick ut på att den äldsta kyrkan vid sina gudstjänster skulle samlat berättelserier, som, eftersom de upprepades ofta, fick en bestämd form. Den senare att en hebreisk/aramaisk urskrift låg till grund för våra evangelier – evangelisterna har översatt och bearbetat den. Likheterna berodde på den gemensamma källan, olikheterna på att de översatt och bearbetat sin källa olika. Den senare uppfattningen hade på Fries tid flest anhängare – men inte i Uppsala. Fries klagade över att det kring dessa kritiska frågor skulle behövas så:

många skott för att fullständigt sönderskjuta dessa gamla murar av teologisk kortsynthet, som ännu finns kvar i Uppsala, det är ett mansarbete och mer till. Måtte dock ens arbete bära den frukten, att flere väckas till kritisk forskning i den heliga Skrift! ... Det blir etwas värre, men jag hoppas, att jag nog går i land med det (24/10 1889).

Nathan Söderblom, sedan ett par år tillbaka god vän till Fries, höll 1889 ett föredrag i detta ämne: "Kunna de likheter och olikheter, som förefinnas mellan våra tre första evangelier förklaras utan att evangelisterna känt varandra eller åtminstone

haft en gemensam skriftlig källa till grund?” Söderblom föredrog, enligt Fries, ”den enda vetenskapliga åskådningen“, att evangelisterna känt till varandra och haft gemensamma källor. Professor Rudin ville i diskussionen inte bestämma sig för den ena eller andra ståndpunkten, men attackerade inte Söderblom och därigenom framstod dennes bevisföring som betydelsefull för de okunniga. Fries hävdade att striden stått mellan Heinrich Julius Holtzmann (1832–1910), som menade att urevangeliet innehöll lärotal och kärnspråk av Jesus och Bernhard Weiss (1827–1918), som ansåg att det också innehöll en berättelse om Jesus från dopet till smörjandet vid Betania, och att Weiss hade avgått med segern (17/11 1889).

I sin skrift *Kristendomens uppkomst* från 1892, som var en vidräkning med en ny kulturhistoria av dr. Anton Nyström, uppvisade Fries flera genomreflekterade ståndpunkter vad gällde nytestamentlig exegetik. Han tog där upp sin egen syn på olika frågor och började med det synoptiska problemet. Fries gav Nyström rätt i att det ursprungliga Matteusevangeliet var skrivet på hebreiska, men det nuvarande Matteusevangeliet såg han inte som en översättning av den hebreiska varianten, utan en kompilation av olika källor. I Markusevangeliet har man bland synoptikerna den bästa och tillförlitligaste källan till Jesu liv, fastställer Fries i anslutning till Holtzmann. Det synoptiska problemets lösning var resultatet av en lång forskningshistoria, där man först kom fram till att Markusevangeliet måste vara det äldsta av dessa tre evangelier och att både Matteusevangeliet och Lukasevangeliet använt sig av dess text som källa. Christian Hermann Weisse (1801–1866) drog 1838 följande slutsatser: 1) Både Matteusevangeliet och Lukasevangeliet var beroende av Markusevangeliet, men Lukasevangeliet och Matteusevangeliet kände ej till varandra. 2) De partier som är gemensamma för dessa två evangelier, men inte finns hos Matteusevangeliet, måste återföras på en gemensam källa, ett förkanoniskt urevangelium. Efter en del lärda strider ledde

94 detta på 1860-talet fram till tvåkällshypotesen, som med Fries formulering innebär att "våra synoptiska evangelier äro beroende af hvarandra och af en gemensam källa så, att Markus och logia-evangeliet hafva begagnats af både Matteus och Lukas".<sup>52</sup>

*Kritisk syn på jungfrufödelsen och Jesu under*

När Fries fördjupade sina studier i Nya testamentet sade han sig genomgå samma skärseld som när han studerade Gamla testamentet. Hur kunde man se på bibelordets sanning när man studerade det med historiskt-kritiska vetenskapliga metoder? En kritisk fråga gällde jungfrufödelsen. Fries kom där fram till att Jesus inte var Guds son i meningen att Jesus kommit till genom en övernaturlig avlelse av den helige Ande, utan han var son till Maria och Josef i deras äktenskap. För detta argumenterade Fries litterärkritiskt – bebådelseberättelsen väckte betänkligheter därför att den tillhör den lukanska förhistorien, hör hemma på lärodiktens och poesins område och därför är utan historiskt värde. Dogmen ansåg han hade uppkommit genom judiskt och hedniskt inflytande. Berättelsen i Matteusevangeliet om Jesu tillkomst är enligt Fries "uppkok på samma idé" – men här är Maria Josefs hustru, ty ordet "trolovad" kan lika gärna betyda "hustru". Enligt Matteusevangeliet avlas barnet inte i Marias jungfruliga utan i hennes "hustruliga" kropp (12/10 1890).

Den skärseld Fries genomgått gällde också *Jesu under* och vad han kommit fram till angående dem berättade han för Anna. Han hävdade att Jesus varken gjort eller velat göra några sådana under som har ett egentligt sedligt syfte. Fries förnekade inte undrens möjlighet. Han menade sig resonera rent litterärkritiskt. Inget av de tre första evangelierna var skrivet av något ögonvittne, utan är kompositioner beroende av den ursprungliga hebreiska Matteuskällan och av att evangelisterna sett varandras evangelier. Därigenom förringades deras värde som *historiska* källor. Markusevangeliet hade enligt Fries

de enklaste och naturligaste underberättelserna med exorcism och andebesvärjelse, och enligt den kunde Jesus inte göra något under utan de mottagandes tro. Det mirakulösa hade sedan gradvis förstörats i Matteusevangeliet och Lukasevangeliet (7/9 1890).

Sedan tog Fries upp vilka faktorer som hade inverkat på utvecklandet av underläran. Nästan alla under hade enligt Fries införts av det muntliga traderandet av Jesusberättelserna, re-nast hos Markusevangeliet, men eftersom detta evangelium daterades till cirka 40 år efter Jesu död, hade en tid gått under vilken också dessa berättelser kunnat omstöpas. "Evangelierna äro ej blott urkunder över vad Jesus var i och för sig, utan även för vad han blev och var för församlingen, då evangelierna skrevos." Jesus blev, enligt Fries, för församlingen "Kristus" genom att han själv sagt att han var Messias, Kristus (14/9 1890). Enligt Fries blev Kristus ej trodd på grund av sin lära och sitt liv utan först när uppståndelsetron uppstått. Detta är faktiskt orsaken till att vi har hans utsagor kvar och kan bilda oss en föreställning om hans märkvärdiga liv, ansåg Fries (15/2 1891).

Såsom Messias måste Jesus uppfylla Gamla testamentets ideal för Messias – allt som sagts om de stora gudsmännen Mose, Samuel, Elias och Elisa. Så upprepas på sätt och vis till exempel berättelsen om Mose och mannat i öknen i Jesu bespisningsunder. Men denna senare underberättelse avspeglar också den äldsta kyrkans nattvardsfrände. Det fanns alltså – i Gamla testamentet och i kyrkans liv – många element som bidragit till den ombildning av historien, som stegrat det mirakulösa under traderandet av underberättelserna.

Vidare frågade sig Fries om en sådan underberättelse hade någon historisk kärna? Jo, exempelvis brödundret kan enligt Fries förstås så: när Jesus och lärjungarna var omgivna av en hungrig folkmassa, delade de med sig åt andra och så hjälpte man varandra och det blev över. Ett annat moment, som enligt Fries spelade stor roll för tolkningen av underberättelserna, var

96 det estetiska. En poesilös religion kallade Fries ett missfoster. Den poetiska betraktelsen hörde till österlandets sätt att föreställa sig det höga och stora. När det gäller de tre första evangeliernas underberättelser hade alltså enligt Fries: 1) nya underberättelser skapats, 2) miraklen i andra berättelser stegrats och 3) till detta hade Gamla testamentet, den äldsta kyrkans gudstjänstliv och det poetiska språket bidragit (14/9 1890).

#### *Den johanneiska frågan*

När Fries positivt ska besvara frågan "hur man kan uppfatta Jesu person" kommer han in på *den johanneiska frågan*. Redan vårvintern 1888/1889 hade han enligt Nathan Söderblom, då han tillfrågats vilket evangelium han skulle välja om han tvingades avstå från tre, utan tvekan svarat: Johannesevangeliet.<sup>53</sup> För Anna berättade Fries hösten 1890 att de flesta kritiska forskare bestritt att Johannesevangeliet skulle vara författat av ett ögonvittne, medan de traditionella ivrigt försvarade detta. Av sin lärare lektor Svensson hade Fries lärt att man måste behandla både synoptikerna och Johannesevangeliet med viss kritik.

Det johanneiska problemet bestod enligt Fries av följande svårigheter: 1) Johannesevangeliet har i förhållande till synoptikerna egendomligt innehåll och avvikande form, 2) det har en speciell filosofisk och spekulativ färg och 3) dess livfulla och konkreta skildringar av Jesu liv ger intryck av trovärdighet.<sup>54</sup> Traditionell bibelforskning hade sagt, att den tredje punkten hade sådan beviskraft att evangeliet därför måste anses autentiskt. Den första punkten tog man då itu med genom att degradera de synoptiska evangeliernas historiska värde och den andra punkten genom att medge att formen för Jesu tal modifierats. Bland de på Fries tid moderna kritikerna sattes de synoptiska evangeliernas historiska värde högt och första punkten sågs som bevis mot Johannesevangeliets äkthet. Än mer talade andra punkten mot äktheten, medan den tredje



punkten tolkades så: "Historien" i Johannesevangeliet är bara en enda stor allegori.<sup>55</sup> Men Fries deklarerar redan i *Kristendomens uppkomst* 1892 en i stort sett färdig, avvikande ståndpunkt:

Jag för min del kan emellertid ej anse det fjerde evangeliet vara oäkta. Jag finner väl skälen *mot* äktheten vara af ganska bevisande natur, men jag finner också argumenten *för* vara ungefär lika kraftiga. Det ligger då nära till hands att *företaga en delning av evangeliet*.<sup>56</sup>

Förslag till sådana delningar fanns och när Fries 1888 uppmärksammat två arbeten av H. K. Hugo Delff, ett om det fjärde evangeliet och ett om Jesu liv, hade han utropat "Nu är gåtan löst!" (19/10 1890). Delffs idé gick ut på att det finns ett antal interpolationer i Johannesevangeliet, som måste tas bort om man ville närma sig dess ursprungliga omfattning. Fries hade redan 1892 gjort en undersökning av detta,<sup>57</sup> där han fört vidare Delffs resultat. Av trycket utkom Fries genomförda arbete om detta 1898 under titeln *Fjärde evangeliet och Hebreerevangeliet*. I *Kristendomens uppkomst* sammanfattade han i korthet resultatet av sina forskningar: Författaren till (det ursprungliga) Johannesevangeliet är presbytern Johannes. Det är han som tillsammans med Petrus följde efter den arresterade Jesus in på översteprästens gård och om vilken det sägs för att förklara att han hade tillträde dit: "Denne var släkt med översteprästen".<sup>58</sup> Fries översätter *gnostos*, "känd", med "släkt". Denne präst Johannes är enligt Fries omnämnd i Apostlagärningarna 4:6. Denne författare har inte skrivit Johannesevangeliet i dess helhet. Detta har nämligen, enligt Fries, utsatts för två stora bearbetningar. Dels en alexandrinsk överarbetning,<sup>59</sup> dels en synoptisk interpolering med för Johannesevangeliet obehöriga beståndsdelar.<sup>60</sup> Ändamålet med den alexandrinska bearbetningen var enligt Fries att ge en metafysisk bakgrund

98 till evangeliets ursprungliga empiriskt-historiska karaktär. Och detta var historiskt sett nödvändigt för att evangeliet skulle kunna få tillträde till den hellenistiska världen. De synoptiska interpolationerna var sannolikt lån från ett evangelium, det icke-kanoniska Hebreerevangeliet<sup>61</sup> (9/11 och 16/11 1890).<sup>62</sup> Fries sammanfattar:

Vi hafva alltså i Johannes-evangeliet en källa af yppersta värde, presten Johannes evangelium, hvilken just som en lärd man var istånd att lemna en skildring från en högre synpunkt af Jesu lif och lära. Vi ega äfven i detta evangelium en historisk källa av visserligen sekundärtdt värde, då ej ett ögonvittne nedskrivit den. Deremot kan den hvila på ögonvittnens berättelser. Slutligen ega vi det första försöket, att ge Jesu självmedvetande om sig såsom Guds Son, hvilket han är viss om att vara i eminentaste mening (Joh 10:22-39, 14:9ff), fast han ock vet Fadren vara större än sig (14:28), en metafysisk förklaring genom applicerandet af logos-läran till Kristi sjelfmedvetande.<sup>63</sup>

Läsarna av hela Johannesevangeliet var enligt Fries främst den grekisk-romerska kulturvärldens folk. Och de kunde inte mota budskapet om Jesu person och verk med messiasidén som huvudtanke utan för deras skull framställdes Jesu person och verk också med hjälp av Logos i anslutning till Platon, stoikerna och den alexandrinsk-judiske Filon. Johannesevangeliet kommunicerade alltså med sina läsare i relation till hur dessa väntade Guds högsta uppenbarelse. Detta ger Fries anledning till en hermeneutisk reflektion: Vi kan betjäna oss av många olika bilder, liknelser och titlar om Jesus som ges i Skriften – i ljuset av judarnas föreställningsvärld den väntade Messias, Guds son eller människosonen och i ljuset av Hellas filosofi Guds människoblivna Logos. Men vi kan också använda andra uttryck som "gudamänniskan" eller "sann Gud och sann människa". Klarast

återger titeln "Herre" vad Jesus är för sina trogna i alla tider 99  
hävdar Fries i anslutning till Luthers lilla katekes.<sup>64</sup>

### *Jesusbilden*

Redan 1890 hade Fries i brev till Anna framkastat tanken att Jesu begåvning var speciell och ett Guds verk i honom. En begåvad människa ansåg Fries andekraftig och Jesus var utrustad med den helige Ande. "Så kan Jesus sägas vara avlad av den helige Ande i Marias moderliv. Ty Jesu begåvning kan ej enbart förklaras ur tidsandan [...] ej såsom ett arv från föräldrarna." Jesus växte upp och upplevde enligt Fries den trældom under lagen, som härskade vid denna tid. Det som dock gav hopp om en ljusare framtid var profetismen, där idén om hopp, befrielse och seger personifierats i Messiasidén. Alla visste vad Messias skulle göra, men "endast den som inom sig själv finner alla de krafter och idéer existera, som konstituera Messias, kan uppträda som en sådan. Men ej blott *kan*, utan han *måste*" (23/11 1890).

I en föreläsningsserie 1899–1901 om "*Jesu lif*", som Fries höll i ottesångspredikningar och bibelförklaringar i Storkyrkan och som trycktes 1902, presenterade han på ett folkbildande sätt sin bild av Jesus. Han utgick från Markusevangeliet och delar av Johannesevangeliet. Det förra anses skrivet av Petrus tolk Markus, som, enligt biskop Papias på 130-talet, "uppskrev noggrant, dock inte i ordningsföljd, sådant som han erinrade sig att Kristus sagt eller gjort", vilket Fries tolkade som "ej i sammanhängande ordningsföljd".<sup>65</sup> Markus har berättat det som hänt i ordning men med luckor mellan olika episoder. Johannesevangeliet borde som skrivet av ett ögonvittne vara det förnämsta vittnesbördet om Jesu liv, men Markusevangeliet är nästan lika värdefullt, eftersom det bygger på vad ögonvittnet Petrus brukade berätta under sin missionsverksamhet. I "*Jesu lif*" följer Fries i stort sett Markusevangeliets framställning från kapitel 1 till och med 13. Därefter bygger han på Johannesevangeliet 13–19.<sup>66</sup>

100 Betecknande för Fries framställning är att han kombinerar det som berättas i Markusevangeliet med kronologin i Johannesevangeliet. Fries menar att Jesu verksamhet började efter Johannes Döparens död, då han via Samarien tog sig till Galiléen och började förkunna om Guds rike våren år 34. Efter lärjungarnas resultatlösa mission i Galiléen vid påsktiden det året framträdde Jesus i Kafarnaum för sista gången vid lövhyddofesten samma år. Intåget i Jerusalem torde ha skett vid denna fest, ty skildringarna av detta är fulla av anspelningar på lövhyddofesten. För tiden mellan denna fest och påsken år 35 är enligt Fries Johannesevangeliet 8–10 källa, som rör tempelinvigningsfesten år 34. Efter uppväckandet av Lazarus runt nyåret 35, drog sig Jesus undan till en liten stad nära öknen som hette Efraim. Vad gäller passionshistorien ser Fries Johannes kronologi motsvara den historiska verkligheten medan synoptikerna misstagit sig.<sup>67</sup>

Jesus kom enligt Fries tidigt till insikt om att han var Messias, och detta bekräftades då Jesus vid sitt dop fick höra Guds röst från himlen och se Anden som en duva. Den som vågar förneka att Jesus mottagit Messiasfullmakten måste enligt Fries stämpla Jesus som bedragen eller bedragare.<sup>68</sup> Berättelsen om Jesus på förklaringsberget motsvarar enligt Fries en "historisk verklighet, hvilken överlämnats till oss i en poetiskt skön form". Jesu förklaring hade sin grund inte bara i hans egen själsutveckling, utan också i lärjungarnas behov av att höra Guds bekännelse till Jesu person och verk.<sup>69</sup>

Jesus inledde enligt Fries sin förkunnelse med att predika om Guds rike – en förkunnelse sammanfattad i Markusevangeliet 1:15: "Tiden är fullbordad och Guds rike är nära. Gören bättring och tro evangelium". I "*Jesu lif*" spelar redovisningen av Jesu förkunnelse en relativt liten roll, eftersom Fries inte använder det förkanoniska logiaevangeliet (sedermera kallat Q) som källa. Till de få sammanställningarna i Markusevangeliet av Jesu förkunnelse hör kapitel 4, liknelserna om gudsriket,

som vill ge hopp om att den ringa frukten av Jesu verksamhet trots allt en gång skall ge framgång. Till det profilerade i Jesu undervisning hör hans ord om att den rätta vägen till andligt herravälde är att tjäna alla och att människan är till för att "ge sitt liv till lösen för många", älska sin nästa mer än sig själv.<sup>70</sup> I *Fjärde evangeliet och Hebreerevangeliet* ger Fries några preciseringar av Johannesevangeliets bidrag till bilden av Jesu förkunelse. Urkyrkans väntan på Jesu nära förestående återkomst hade enligt Fries stöd hos Jesus själv enligt det ursprungliga Johannesevangeliet. När Jesus där talar om "evigt liv" och säger att den som äter av livets bröd "inte skall dö", att "den som bevarar mitt ord skall aldrig någonsin se döden" och att "den som tror ska leva om han än dör och den [...] som tror ska aldrig någonsin dö" talar han inte om andligt liv eller andlig död, utan om lekamligt liv och lekamlig död.<sup>71</sup> Detta därför att Jesus var Messias och med honom hade den messianska tidsåldern brutit in och till hans nära förestående återkomst hörde den kroppsliga uppståndelsen.<sup>72</sup> För sin läras sanning återropade Jesus, enligt Fries, Skriften, Johannes Döparens vittnesbörd och sina egna gärningar – dock inte som auktoriteter i yttre mening, utan han vädjade ytterst till livets och erfarenhetens bevis i varje människosjäl.<sup>73</sup>

När Fries i sin framställning av Jesu liv kommer till Petrus bekännelse "du är Messias" konstaterar han att Jesu messianitet skulle förbli en hemlighet och att bekännelsen följdes upp av Jesu förutsägelse om sitt lidande, som måste "i det allra närmaste vara oss ordagrant öfverlämnad."<sup>74</sup> Hur hade Jesus kommit till övertygelsen att han skulle lida och dö? Redan i brev till Anna skrev Fries:

I kärnspråk och lärobilder utströdde han frön till ett nytt liv, men genom sitt obarmhärtiga gisslande av skrymteri, skenhelighet, hårdhjärtenhet, lögnväsende retade han så småningom alla ledande mot sig. De hatade honom. Och då han

ej ville tillfredsställa alla absurda, mekaniska och mirakulösa Messiasförväntningar, föll framför allt Galiléen ifrån honom (23/11 1890)

Samtidigt som Jesus insett det omöjliga att åstadkomma ett sakernas bättre tillstånd hotades han med döden. Detta födde enligt Fries tanken i hans själ, att Messias måste lida och dö. I detta låg enligt Fries sannolikt inte annat än att den som med sin död står fast vid sin övertygelse och sin livsgärning, i själva verket vinner seger för dessa (23/11 1890). Jesus har, med Fries ord:

utkämpat en strid med sig själv, då han i händelsernas gång såg den himmelske Faderns tydliga ledning i riktning mot den uppfattningen, att lidandet och döden voro de nödvändiga och välsignelserika genomgångsportarna till messiasrikets högsta och fullkomligaste uppenbarelse. Genom att vinna denna djupa och fasta öfvertygelse vann Jesus något mera, frid och harmoni med sig själv och hela sin ställning och en högre förklaring till galileernas och judafolkets allmänna otro och ringa böjelse att ansluta sig till hans messiasideal, ”bättra sig och tro evangelium”.<sup>75</sup>

Jesus gick frivilligt in i döden – han ville dö demonstrativt, inte som en mördad landsstrykare – och undvek därför med flit att fara till Jerusalem med folket, ty han fruktade lönnmördare.<sup>76</sup> För själva passionshistorien följer Fries i stort sett Johannesevangeliet 18–19. Han ser i berättelsen om Jesu mor och älsklingslärjungen vid korset ”den omsorgsfulla, plikttrogna, sonliga kärlek, som besjälade Jesus in i det sista”.<sup>77</sup> Jesu jordiska historia slutade med hans grav. Men kyrkans tro på Jesu uppståndelse såg Fries så fast förenad med den tomma graven att han ansåg det vara ”den första och historiskt sedt allra säkraste och vissaste berättelsen, att Jesu graf på tredje dagens

morgon befunnits tom<sup>78</sup> – en upptäckt som ledde fram till att älsklingslärjungen ”såg och trodde” att Jesus var Messias.

Om man säger att Jesus var bara en *lärare*, missförstår man enligt Fries totalt hans betydelse. ”Jesus har strängt taget intet lärt som resultat av tänkande och experimenterande. Han har *betygat* sitt medvetande om det högsta för människan, Messiasidén, betygat, att han *förnummit* i sitt inre det eviga och *därför* är det också *så*” (4/12 1890). När Jesus talade om att *människosonen* har makt att förlåta synder, är herre över sabbaten eller har kommit för att ge sitt liv till lösen för många, tolkar Fries det så att det gäller människan, därför att det arameiska ordet som översatts med ”människosonen” betyder bara ”människa”. Enligt Johannesevangeliet 13:31-32 (”nu är människosonen förhärligad, och Gud är förhärligad i honom”) ropade Jesus ut sin jublande sinnesstämning just när Judas gått ut i mörkret för att förråda honom. Här finner man, enligt Fries, Jesu egna ord – det enda som skulle kunna ge anledning att anta att de ej är ordagrant återgivna är ordet ”människosonen”, ”människan” – kanske har Jesus här sagt bara ”sonen”. Jesus hade nämligen, enligt Fries, vid tempelinvigningsfesten, då hus och synagogor upplystes, talat om sig själv som ”världens ljus”, ”Guds son” och ”herde”<sup>79</sup> och förkunnade därmed att han var Messias.<sup>80</sup>

När det gäller Jesusbilden betonar Fries *personlighetsbegreppet*. Som kommentar till Jesu svar till Filippus önskan att få se Fadern ger Fries en sammanfattning av vad Jesu person betydde:

Hvilken personlighet måste icke Jesus hafva varit i hela sitt lif, i allt hvad han sade och gjorde, då han, utan att kunna motsägas eller jäfvas af någon och något, tillmätte sig en så enastående betydelse som Messias! [...] Så länge Filippus känt honom – alltså redan från allra första tiden af Jesu messianska verksamhet – hade denne i honom kunnat se Guds uppenbarelse.<sup>81</sup>

104 Om forskningsläget 1912 skriver Fries att man länge sökt för-mänskliga Jesus och bemödat sig om att visa att dennes gudomliga predikat var uttryck för senare tiders filosofiska och dogmatiska spekulationer. Men religionshistoriskt orienterad forskning hävdade vid denna tid att Jesu kristologiska titlar härrörde från tidig urkristendom och var benägen att medge att Jesus själv gett sig bestämningar som ger honom gudomlig ställning. Fries karakteriserar Jesus som "en herrenatur med en suveränitet i självmedvetandet [...] den borne härskaren [...] och samtidigt en barnanatur liksom en barnavän, som genom sin blotta närvaro låter den harmlösa glädjens sol stråla fram". Han förenade pietet för fäderneärvd sed och lag med stark revolutionär kraft.<sup>82</sup> Redan 1892 tolkade Fries Jesu ord om Fadern som baserade på "hans gudsbegrepp, som ej fattar Gud såsom den metafysiska absolutheten, utan religiöst-etiskt, det vill säga Gud är det sedligt-sannas inre livsmakt". Att som Viktor Rydberg kalla Jesus idealmänniska är enligt Fries att rycka bort honom från vår värld, från oss människor och göra honom till en dimfigur. Arius idealmänniskoteori var i grunden en oförnuftig lära och pur hedendom. Därför var seger över Arius i Nicea 325 f. Kr. en religionens och sanningens seger.<sup>83</sup>

Fries menar dock att Jesus överhuvudtaget inte ville stifta någon ny religion, det vill säga ny kult – han instiftade varken dopet eller nattvarden och det är berättigt att påstå:

att Jesus i själva verket stod på väg att upphäva all kultbestämd religion på så sätt, att hans messianska gärning skulle göra all religion i vanlig mening överflödig, emedan människan i det messianska riket infördes i en ställning till Gud, analog med hans egen.<sup>84</sup>

"Kristendomen är", fastställer Fries i slutraderna i *Fjärde evangeliet och Hebreerevangeliet*, "en eskatologisk religion och kan ej varda annorlunda, såvidt den vill lefva och segra och icke tyna



af och dö”.<sup>85</sup> Man skulle här kunna säga att Fries för fram tanken på en religionslös messianism.

### *Gamla och Nya testamentets religion*

I boken *Gamla och Nya testamentets religion* 1912 sammanfattar Fries sin syn på bibelforskningens dåvarande resultat. Till det viktigaste hör att han i denna boks titel använder ordet ”religion” i singularis. Den bibliska uppenbarelsereligionen ses som en, även om de bibliska skrifterna visar att den varit under ständig utveckling – evolutionstanken är självklar för Fries. Viktigt är också avsnittet i denna bok, ”Förgängligt och oförgängligt i nya testamentets religion”. Nya testamentet är, som Fries uttrycker det, ”medvetet om dess tidshistoriskt betingade relativitet”. Fries menar att den nytestamentliga religionens relativitet framträder starkast på de områden där ”det rent religiöst-etiska elementet kombinerats med en kosmologisk världsåskådning, den babyloniskt-orientaliska, som ej överensstämmer med den numera bland oss härskande”.<sup>86</sup>

Det sätt på vilket nya testamentet tänkte sig gudsuppenbarelseren förmedlad, måste på grund av den förändrade uppfattning av tid och rum, andlighet och evighet, som utgör det kunskapsteoretiska komplementet till vår nuvarande kosmologiska världsbild, och en i vår tid annorlunda orienterad psykologi, undergå en revision [...]. Vad nya testamentet lärt om synd och nåd, rättfärdiggörelse och dom, skuld och försoning, ljus och mörker, liv och död, ande och kött, frihet och utkorelse, lagens gärningar och kärlekens gärningar, tro och otro, Gud och värld, Kristus och Belial [...] det är allt av oförgängligt värde.<sup>87</sup>

Just bibelkritiken leder enligt Fries fram till en bättre bild av vad kristen tro är och grundar sig på och vad som är tidlöst i den.

## Fries som teolog – Fries och Luther, bekännelseskriterierna, Ritschl och Fehr

Fries position som teolog och därmed hans hållning till bibel-tro, troslära och historisk-kritisk forskning kan ringas in genom att söka hans inställning till Luther, bekännelseskriterierna, Ritschl och Fehr.

### *Luther och reformationen*

Redan i brev till Anna tog Fries upp Luther med anledning av ett samtal om gudsförnekelsen och gudlöshetens anda i samtiden. Fritänkandet florerade på Luthers tid enligt Fries, men då Luther uppträdde med ande och kraft och kritisk hållning till det rådande systemet och till Bibeln själv, försvann all rå otro och gudsförnekelse. Skulle inte, frågade sig Fries, en ny stor ande kunna uppträda som Luther? Detta kunde det teologiska etablissemanget i Uppsala inte förstå, menade Fries, därför att de såg den rådande kyrkoläran som den enda rätta – precis det som Luther bekämpade (2/3 1890).

Jag måste skänka Luther min stora högaktning, enär han emot en åskådning, som ville av oss människor göra omänniskor, satte det rent mänskliga och betonade att människan ej kan gå utöver sin egen natur. För mig står Luther så högt, att jag gärna önskar tro, att ingen kan skatta honom högre än jag (12/4 1890).

Ändå kritiserade Fries Luther för hans syn på äktenskapet/sexualiteten, fattigdomen och Skriften. Fries menade att Luther tog delvis fel i sin kraftiga reaktion mot klosterväsendet, vilket byggde på lydnad, fattigdom och kyskheter. Lydnad borde enligt Luther inte vara lydnad mot påven utan mot samvetet och Guds ord, fattigdom inte avstående från egendom utan inre fattigdom och kyskheter inte avhållsamhet från äktenskapligt

umgänge utan hjärtats kyskhet. I Luthers yrkande på lydnad mot Skriften som enda auktoritet tog Luther enligt Fries fel eftersom han sökte sanningen i något yttre, i Bibeln. Mot fattigdomen i klostren hade Luther hävdad att var och en skulle arbeta för sitt uppehälle och hjälpa sin nästa – men där tog han enligt Fries fel då han underkände klostrens betydelse, ty utan dem hade all bildning försvunnit. Mot kyskheten skulle Luther ha hävdad att ogift stånd var onaturligt, att Gud påbjudit att människan ska föröka sig och att det därför var bäst om mannen hade flera hustrur. Luthers felaktiga uppfattning här beror enligt Fries på hans slaviska beroende av Skriften (12/4 1890). Här uppvisar Fries en motsägelsefull lutherbild, där dock det positiva och högaktande dominerar.

Fries ansåg att "vi vuxit ifrån reformationen". Luthers reformation ville ta bort människopåhitt och låta Guds ord alla råda. Men enligt Fries praktiserade Luther knappast dessa principer. Reformationen ville söka sanningens grund i vårt inre, men drog med sig tron på Bibeln som auktoritet (18/4 1891). Klart är dock att Luther inte identifierade Guds ord helt med kanon skriver Fries. Vad gäller Nya testamentet hade han betänkligheter mot Hebreerbrevet, Jakobs och Judas brev och Uppenbarelseboken. Fries poängterar att avgörande för Luther var om de bibliska skrifterna "drev Kristus", det vill säga satte "evangelium om Guds fria nåd genom Jesus Kristus" i centrum eller inte, vilket främst Johannesevangeliet och Romarbrevet gör enligt Luther. Visserligen hade Anden enligt Luther inspirerat Bibelns författare, men vissa bibelböcker var trots detta mindre trovärdiga och hade en mänsklig tillkomst-historia. För Luther är, enligt Fries, "det inspirerade ordet i kanon endast det, som handlar om Kristus som frälsaren, gifvaren och uppbararen af Guds nåd".<sup>88</sup>

När Fries i boken *Fredrik Fehr. Hans verksamhet och betydelse som teolog. En minnesteckning* ska teckna Fehrs teologiska betydelse gör han en teologihistorisk skiss. Han utgår från

108 Augustinus och hävdar att den lutherska reformationen förde augustinismen vidare, särskilt genom att gå tillbaka till det paulinska evangeliet om rättfärdiggörelse av tro. Lutherdomen har enligt Fries mot katolicismen: 1) i stället för munklivets asketism satt förtröstan på Guds försyn i livets alla förhållanden – i bön och i uppfyllandet av kallelsen i världen, 2) låtit den yttre kyrkan vara endast medel för den religiösa gemenskapen, 3) erkänt staten som i huvudsak god och 4) funnit saligheten i övervinnandet av det i det världsliga livet som hämmar vår självständighet. Den lutherska reformationen var dock enligt Fries ett styckverk, som genom fastställandet av Konkordieboken och genom luthersk ortodoxi återinförde katolska element i lutherdomen. Den lutherska reformationen blev därför enligt Fries ”en torso” med inre motsägelser mellan evangeliet och evangelii lära, mellan tron och det gamla dogmat, mellan Guds ord och den heliga Skrift. Augustinismen med dess tonvikt på ”den inre erfarenhetens mystik” genomfördes enligt Fries inte konsekvent.<sup>89</sup>

#### *Luthersk ortodoxi och pietism*

När Fries 1890 kommenterade katolska kyrkans framgång bland protestanter, kallade han motsättningen mellan katolicism och luthersk ortodoxi en strid mellan två påvliga makter – ”i spetsen för den katolska kyrkan står en ledande personlighet, i spetsen för den protestantiska en samling abstrakta döda satser, om vilkas mening de lärde strida”. Det abstrakta och döda talade inte i längden till levande människor, endast den levande personligheten, enligt Fries. En sådan har man inte i påven utan i den himlafarne Jesus, men istället för att lyssna till de röster som i tro på honom manar till sann religion och moral, uppställde de ledande teologerna stela och orörliga dogmer, skrev Fries till Anna (11/5 1890).

Fries vände sig tydligt också mot pietismen, som han menade var trångbröstad, hård och högmodig och ansågs fördö-

ma dem som inte ville "fly världen". Enligt pietisterna lever man "för Herren" när man efter sitt arbete ägnar timmar åt hedningar och sjuka. "Precis som om ej just det skulle vara att leva för Herren att sköta sitt kall!!" anmärkte Fries. Dock utövar även pietisterna en religion och Jesus är en broder för dem, "även om de ej lärt känna honom rätt", skrev Fries den 16 oktober 1892 och visade också här sin dubbla nyanserade hållning (22/6 1892).

Men pietismens påverkan, vars inträngande i lutherdomen var en fas i kalvinismens kamp mot lutherdomen, blev förödande.<sup>90</sup> Fries skriver:

Pietismen blev genom Francke en makt i lutherdomen, och Halle härden för det kalviniserande inflytandet på hela den lutherska kyrkans fromhetslif, hvarigenom dess ideal för kristlig fullkomlighet, stadig och barnslig förtröstan på Guds faderliga försyn under bön och troget uppfyllande af den kallelse en hvar fått i lifvet (Aug. XVI, XVIII) fördunklades eller förstördes af det kalvinskt-pietistiska fromhetsidealet med dess extra-ordinära anstalter för att göra Guds vilja, dess världsförakt och fariseiska myggsileri, dess salvelsefulla böner och predikningar, uppenbarelser och "väckelser" och ekstaser samt andliga reglementsgymnastik, utbildad i konventikelfromhetens sköte.<sup>91</sup>

Dock har kalvinismen gjort lutherdomen stora tjänster och är därför enligt Fries inte "ett fördärflikt ondt, som med hull och hår bör utrotas".<sup>92</sup> Det fördärflika med kalvinismen var att den i lutherdomen införde pietismens fromhetsideal, som var medeltida katolsk mystik fromhet i ny gestalt och denna strider enligt Fries mot människosläktets fostran till frihet, humanitet och kultur. Mänskighetens strid för dessa ideal var för Fries bundna till lutherdomens utveckling. På goda grunder talade reformationens fäder om den "evangeliska frihet" de vunnit genom Luthers tankar.<sup>93</sup>

110 *Bekännelseskriterierna och prästlöftena*

Vid 1890-talets början var Konkordieformeln från 1577 omdebatterad. Fries kände sig bunden endast till den augsburgska bekännelsen av 1530 och ville slippa Konkordieformeln – om hela Konkordieboken upphävdes, skulle det vara ett steg till övervinnandet av dogmat, menade han. Dock var Fries trots allt tveksam inför detta, eftersom dogmat värnade protestantismen mot Rom (24/1 1892). Som så ofta har Fries en dubbel inställning.

Om prästlöftena skrev Fries redan 1886, att han skulle få svårt att avlägga ed att alltid förkunna Guds ord såsom det är tolkat i de tre fornkyrkliga bekännelserna och augsburgska bekännelsen, som klart lär Kristi ställföreträdande lidande, döden som ingång till evigt liv och förnekar läran om tusenårsriket. Ändå ville han bli präst och hoppades mottas i kyrkan utan att hans samvete blev kränkt. När det senare föreslogs att prästeden borde bytas ut mot ett löfte och att förpliktelsen till Skriften och de fornkyrkliga bekännelserna skulle fattas historiskt och inte juridiskt, ställde sig Fries positiv till detta. Kyrkomötet 1903 fastslog att prästlöftets formulering skulle vara: ”att efter bästa förstånd och samvete rent och klart förkunna Guds ord så, som det är oss givet i den Heliga Skrift och så som vår kyrkas bekännelseskriterier därom vittna”. I detta låg enligt Fries ett rimligt sätt att se på bekännelseskriteriernas utsagor som:

i den kyrkliga läroutvecklingens farvatten utsatta bojar,  
prickar och ledfyrrar, ingalunda som angivare av den teologiskt kyrkliga undervisningens beständiga ankarplatser, utan  
avsedda att vägleda ut i det fria havet, där seglatsen äger rum  
endast på sanningssökandets kompass efter dess allmänna  
lagar.<sup>94</sup>

*Historiskt-kritisk forskning och lutherdomen*

Den "inre mystik" Fries fann i augustinismen levde inte upp förrän med Cartesius och den moderna filosofi som blivit norm för 1800-talets historisk-kritiska arbete. Men denna gång kom befrielsen från auktoritetstron inte från religionen utan från humanismen och renässansen. Ur detta framträdde en ödesdiger spänning mellan tro och vetande, mellan religion och fri kritisk forskning. Denna kritiska strömning hade dock enligt Fries kunnat förenas med lutherdomen, om den utvecklats efter sina inre lagar.<sup>95</sup>

När den historisk-kritiska forskningen växte fram vid slutet av 1700-talet – ytterst som ett arv från humanismen, var detta enligt Fries förenligt med lutherdomen, men på grund av luthersk ortodoxi och pietism utlämnade den lutherska teologin religionen själv åt intellektualism och utilism, vanligen kallad "rationalism" (av Fries "snusförnuftighetens teologi"). Denna åstadkom stor förödelse inom kyrkolivet och religionen hotade att gå under i bildade och tongivande kretsar. Då framträdde Friedrich D. E. Schleiermacher (1768–1834) som protestantismens reformator och sökte förena protestantisk levande tro med historisk-kritisk forskning i Skrift och bekännelse och med tänkandet hos den judiske nederländske filosofen Baruch Spinoza (1632–1677), som hävdade vetenskapens frihet och förebådat den kritiska bibelforskningen. Schleiermachers teologi var ett återupplivande av Augustinus "inre erfarenhets metafysik".<sup>96</sup> Fries ansåg att Schleiermacher förde samman humanism och religion till en inre enhet. Principiellt kunde, enligt Fries, ingen troslära formuleras bättre än Schleiermachers. Men han hade enligt Fries inte förmått hävda lutherdomens betydelse, då både hans liv och hans studier hade fört in honom i kalvinismen. I hans troslära låg enligt Fries fröet till den liberala teologin, som influerades av Schleiermachers humanistiska idéer men bytte ut hans spinozism mot hegelianism eller kantianism. Samtidigt fann sig det kyrkliga livet hotat och lö-

112 senordet blev då att "teologien skall återgå till kyrkans bekännelse!" Schleiermacher hade betonat bekännelsen som uttryck för det kyrkliga fromhetsmedvetandet och fromhetslivet, men det nya ropet på bekännelsen var enligt Fries bokstavens stridsrop mot anden. Striden mellan denna bekännelsesteologi och den liberala teologin ledde till den "förmedlingsteologi" som kom att utgöra bakgrund till Albrecht Ritschls (1822–1889) teologi.<sup>97</sup>

### *Ritschl – ritschlianism*

Fries ansluter sig till Ritschl, men med de största reservationer. Denna riktning tror han kommer att bli dominerande och befördra såväl fri vetenskaplig verksamhet som positiv tro. Ändå skriver han: "Ritschls mest energiske motståndare, det är – jag!" (19/3 1893). Den Ritschlska åskådningen tilltalade Fries särskilt eftersom Ritschl lämnade fritt spelrum för kritiken. Men Ritschl hade enligt Fries två fel. Det första var hans historiskt-kritiska hållning. Han byggde sin uppfattning om kristendomens kärna och andekraft på Jesu ord i evangelierna – men eftersom vi enligt Fries inte med säkerhet kan om ett enda Jesusord säga att det är äkta, blir det vanskligt att bygga tro och övertygelse på evangelierna. Fries hävdar "att normen och källan för sanning och tro ytterst ligger i min egen ande och ej får stödjas på yttre grunder". Man måste "akta sig att fastslå några urkunder eller människoord såsom Guds ord" (15/3 1891). En ritschlian kunde enligt Fries förneka Jesu födelse i Betlehem, hans övernaturliga avlelse, hans uppståndelse, hans himmelsfärd och den johanneiske Kristus helt och hållet, men fick inte "med historisk kritik peta på den synoptiske Kristus i Markus" [...] "Skulle ej denna Kristus ha funnits för 1900 år sedan, då finns ingen säkerhet för att Gud finns till. Vår salighet är då ej garanterad" (6/1 1893). Enligt Fries följde ritschlianerna visavi Kristus samma metod som de lutherskt-ortodoxa vad gäller hela Bibeln (6/1 1893). Det andra är Ritschls förkastande av



metafysik. Människan har enligt Fries behov av att inte stanna vid betraktelsen av erfarenheten, hon behöver också känna till dess yttersta grund och mål. Detta är metafysik och den är enligt Fries möjlig, men bara om den är transcendental, det vill säga om den är avpassad efter erfarenheten och om den erkänner sin oförmåga att verkligen och fullständigt ange världens orsak och mål (15/3 1891).

Fries söker i sin bok om Fehr presentera den ritschlska teologins betydelse och plats i protestantismens historia. En teologis värde ligger enligt Fries i dess förmåga att komma tillrätta med tidens stora andliga problem. Det stora andliga problemet var enligt Fries förhållandet mellan humanism och religiös kristen tro och detta har Ritschl angripit genom att tillgodogöra sig både den liberala och den traditionellt lutherskt-ortodoxa teologins berättigade moment, "utan att halta på båda sidor". Ritschl själv har enligt Fries genom att ösa ur Luthers och bekännelseskrifternas teologi lyckats hävda den evangeliska uppfattningen om den kristliga fullkomligheten som stadig och barnlig förtröstan på Guds faderliga försyn under bön och troget uppfyllande av den jordiska kallelsen och påvisa det pietistiska fromhetsidealets oförenlighet med det evangeliskt-lutherska. Han har hävdat "Luthers lära om 'en kristen människas frihet' och uppvisat pietismens kalvinskt-katolska karakter."<sup>98</sup> Medan den liberala teologin låtit Kristus i huvudsak bli en stor profet, hade den traditionella teologin sökt behålla de gamla dogmatiska formlerna. Ritschl ser i Kristi mänsklighet det som förmedlar allt gudomligt till oss människor. Detta är kärntanken i den lutherska kyrkans kristologi, som Ritschl tagit upp. Med alla dess förtjänster har Ritschls teologi till Fries förvåning väckt stor förargelse och drabbats av beskyllningar för kätteri. Denna teologi hade dock möjliggjort att Skriftens auktoritativa betydelse för kyrkan som gudomlig uppenbarelseurkund kunde bevaras samtidigt som man gjorde rättvisa åt den historiska forskningen i Skriften. Men det var just denna

114 sammansmältning av Ritschls teologi med den historiskt-kritiska forskningen som gav honom vanrykte bland traditionella teologer.<sup>99</sup>

Många ritschlska teologer hävdade att det bibelkritiska intresset från början organiskt hörde hemma i lutherdomen. En del gick så långt att trons sanning gjordes beroende av historisk forskning, men – som Fries skriver – ”att göra all översinnlig verklighets tillvaro häraf beroende, är ett för tron själf ödesdigert experiment”.<sup>100</sup> Detta problem sökte de yngre ritschlianerna lösa genom att ombilda teologin till en religionshistorisk och religionsfilosofisk vetenskap, till vilken hörde uppskattning av det äldre dogmatiker kallat ”den naturliga religionen och teologin”.<sup>101</sup> Fries sammanfattar sina tankar om ritschlianismen och forskningen så:

Genom ett sådant storartadt teologiskt utvecklingsarbete har ritschlianismen framkallat en teologisk forsknings- och skriftställareverksamhet, som torde vara enastående i kyrkans historia. Och det lösenord, som härvid åter och åter upprepas, är detta; tillbaka till evangelium och Luther!<sup>102</sup>

Till detta kommer ritschlianismens stora intresse för det praktiskt kristna livets utveckling. Ritschl hade i anslutning till Luther hävdad att Guds rike visserligen fullkomnas i himmelen men finns redan här i tiden. Guds rike låter oss inte se på och behandla världen som något ont. Härmed sammanhänger ritschlianismens stora intresse för de sociala frågorna. Men det stora företrädet hos ritschlianismen ligger i dess förhållande till reformationen:

Den ritschlska teologins kyrkoreformatiska arbete bör därför betecknas och värderas såsom den ursprungliga och äkta lutherdomens kraftansträngning att ännu en gång göra sig fullt och helt gällande i den västerländska kristenheten.<sup>103</sup>

*Fredrik Fehr*

Den 24 april 1892 berättar Fries om hans och Nathan Söderbloms möte med Fredrik Fehr (1849–1895). De tog sig till Storkyrkan, där Fehr var pastor primarius och lyssnade till hans predikan, som var ”så underbart enkel och dock så djup, så storslagen!” De bjöds hem till honom och samtalade om kyrkopolitiska och teologiska frågor. Fehr berättade om sina resor till Tyskland, där han besökt Wellhausen, Stade och andra stora teologer.<sup>104</sup> Fehr hade enligt Fries många kuriösa föreställningar – grundade i Stockholmsförhållanden – om den fara som hotade kyrkan. Därför fanns det enligt Fries många skevheter hos Fehr.

Enligt Fries var Fehr en energisk representant för den ritschliska rörelsen och hans verksamhet och bibel- och dogmkritik väckte aldrig tvivel och otro utan förde endast till Kristus och Guds rike. ”Om ej alla tecken slår fel, kommer Fehrs verksamhet att få en långt större räckvidd än hvad man måhända är benägen eller önskar att tro på vissa håll”, profeterade Fries. Detta gällde kanske inte bibelkritiken,<sup>105</sup> men det ganska starka motstånd som den ritschliska teologin mötte vid prästmöten och i olika teologiska skrifter vittnar om Fehrs inflytande.<sup>106</sup>

Fries avslutar boken om Fehr med ett avsnitt om ”Ritschlianismens uppgift i Sverige”. Där skriver han att Sverige inte saknat teologer som rönt inflytande från den tyska protestantismens reformatoriska riktning från och med Schleiermachers dagar (som Henrik Reuterdahl, Esaias Tegnér och Nils Ignell), men dessa menar han inte har haft någon större betydelse för det teologiska och religiösa livets utveckling. I vårt land fanns enligt Fries en vetenskaplig riktning som var religiös men i skarp konflikt med traditionell teologi, nämligen den boströmska filosofin med dess lärjungar Erik Gustaf Geijer, Pontus Wikner och Viktor Rydberg. Hos dessa tre blåste enligt Fries friska religiösa vindar, men de hade inget större inflytande på Fehr, därför att ”Fehr var teolog, kyrkoman, de voro

116 filosofer, lekmän".<sup>107</sup> Dessa tre var enligt Fries överlägsna Fehr som tänkare, men deras religionsfilosofiska tänkande var inte kyrkobilddande. Behovet av metafysik, kunde enligt Fries fyllas i vårt land, då den av Fehr införda ritschliska teologin möttes av Geijers, Boströms, Wikners och Rydbergs personlighetsfilosofi. Filosofin och teologin kunde alltså mötas i vårt land. Då den nyare teologin i Europa syntes bli alltmer religionshistorisk och religionsfilosofisk, och om man i vissa länder samlade religionshistoriskt material och detta bearbetades till historia, då kunde enligt Fries "vi [...] tyda denna historias mening". Detta ansåg Fries vara Sveriges religionsvetenskapliga uppgift, och den framstod för honom som stor och viktig under den övergångsperiod som samtiden utgjorde.<sup>108</sup>

## Fries som kyrkoman

### *Klassfrågan*

Vilka samhällsklasser bar upp det religiöst-kyrkliga livet i Stockholm där Fries verkade som präst från 1894 fram till sin död 1914? Enligt Fries var det inte de högre samhällsklasserna, ty deras religiösa och kyrkliga intressen var sammanvuxna med "det konventionellt passande eller den andliga modejournalens mönsterbilder", inte heller "de lägsta folkklasserna", ty de hade inte något djupare intresse för dessa frågor på grund av en "förskräcklig okunnighet och slöhet för andliga ting".<sup>109</sup> Fries fann det religiöst-kyrkliga livet i "den stora bildade medelklassen, vilken tagit borgareståndets traditioner i arv".<sup>110</sup> De flesta i denna medelklass hade ingen annan kunskap om religiösa yttringar än dem som hängde samman med de kyrkliga handlingarna. Men borgaren höll på sin kyrka och sin präst, som uppskattades som dop-, vigsel- och begravningspräst, och som man gärna samtalande med om både andliga och världsliga ting. Intresse för studiet av religionen saknades, eftersom

skolundervisningen inte kunnat väcka detta. De flesta borgare hämtade sina kunskaper och åsikter om religiösa ting i dagspressen, som börjat uppmärksamma de religiösa frågorna alltmer. Den religiösa och kyrkliga övertygelsen hos majoriteten i denna medelklass saknade, enligt Fries, "nästan all slags konfessionalistisk prägel". Detta hängde enligt Fries samman med tolerans mot religiöst oliktankande. Man menade sig behöva tro på Gud, hålla sig till sin kyrka och sina präster och låta andra religiösa grupperingar vara i fred. Man såg i präster som Fehr ett religiöst ideal förverkligat särskilt som denne sågs befinna sig i en svår ställning mellan förpliktelsen till bekännelsen och rätten till fri forskning.<sup>111</sup> Man förstod inte hur lätt det, enligt Fries, var "att inför sitt samvetes dom tjäna både statskyrkans bekännelse och den fria forskningens sak".<sup>112</sup>

### *Kyrklig reformation*

Som präst och kyrkopolitiker ansåg Fries att den samtida kyrkan borde reformeras på olika sätt. I en artikel 1905 om "Kyrklig reformation" anger han vilka kyrkliga reformer han önskade genomförda. Han ansåg att den bildade världen i Sverige genom Boströms, Rydbergs, Wikners och Fehrs verksamhet fått klart för sig att kristlig världsåskådning inte är densamma som den som lärdes ut i katekeser och trosböcker. Det framväxande vetenskapliga sättet att beröra de religiösa och kyrkliga frågorna mötte segt motstånd från prästerskapets, pietisternas och de "frireligiösa" sida, utan att dessa kunde förhindra utvecklingen. Reformarbetet borde enligt Fries vara kyrkohistoriskt orienterat, det vill säga inte hoppa över historien och gå direkt till Nya testamentet, vilket kunde leda till en ny auktoritetstro. De ombildningar av kristendomen som skett under historiens gång (genom till exempel Augustinus, Luther, Schleiermacher och Ritschl) måste erkännas och utvecklas vidare. Reformarbetet måste också vara religionshistoriskt orienterat. Ämnet religionshistoria visade enligt Fries att religion har en nöd-

118 vändig och behövlig funktion i det mänskliga livet. En sådan förnyelse och anpassning till den moderna kulturen var det som den nyprotestantiska teologin arbetade med. Frågan för Fries var om utvecklingen skulle anta den kyrkliga reaktionens för forskningen farliga karaktär eller forskningens frihet skulle bevaras under det att den historiska kyrkobilddningen slogs i spillror. Enligt Fries mening var det möjligt att förena båda, forskningens frihet och kyrkans överlevnad – däri ligger hans bidrag till lösningen av tidens andliga problem. Fries framstår alltså som både den fria forskningens och kyrkans man.<sup>113</sup>

### *Religionsvetenskap*

Fries såg religionsvetenskapen, det de teologiska fakulteterna ägnade sig åt, som kyrkans vetenskapliga uppgift. Denna är enligt Fries tvåfaldig: för det första att genom fri historisk-kritisk forskning undersöka den historia, som förbereder kristendomens framträdande, och kristendomens och kyrkans historiska utveckling. För det andra att genom "den spekulativa teologin", dogmatiken och etiken, ur de kyrkohistoriskt utforskade "bekännelserna" ta fram "det väsentliga", "det förnuftiga" och "det allmängiltiga" och framställa det som "troslära". Som teologi i vidare mening, lära om det gudomliga, ska den enligt Fries söka finna "det väsentliga" i all religion och till det fordras kännedom om religionerna (religionshistoria) och religionsfilosofi, som Fries såg som den högsta formen av teologiskt vetande. Men den samtida teologin fullföljde inte sin uppgift, enligt Fries, ty bibelforskarna sökte i Skriften en enda rätt lära, dogmatikerna strävade efter att harmonisera de olika bekännelserna med Skriften, kyrkohistorikerna belyste historien var och en utifrån sin konfessions "förträffliga" ljus och i religionshistorien såg man bara hedniskt mörker och djupt förfall (10/12 1890).

*Kyrka och stat*

Fries var statskyrkoföreträdare. När han tog upp frågan om förhållandet mellan kyrka och stat såg han tre former för detta: frikyrkan, kyrkostaten och statskyrkan. Till fördelarna med *frikyrkan* hörde enligt Fries större initiativkraft, intensivare församlingsliv och ett bättre tillvaratagande av de religiösa krafternas verksamhetsförmåga. Nackdelarna ansåg han vara att det etiskt-religiösa livet skulle ta skada, stor andlig nöd uppstå och den teologiska vetenskapen och förhållandet mellan religion och kultur försämrades. I *kyrkostaten* var det kyrkan som ombesörjde alla statliga funktioner. Alla dess ämbetsmän borde vara präster. Kyrkan skulle vara överordnad staten – så var det i Västeuropa på medeltiden. Bäst var *statskyrkoidén* realiserad i de lutherska länderna, enligt Fries kanske främst i Sverige. För Luther var en från Rom befriad nationalkyrka hans ideal. Statskyrkoidén innebar att staten ordnade sina religiösa angelägenheter, gav en viss bekännelse en ledande ställning och garanterade dess ekonomiska bestånd, men hindrade inte andra kyrkliga föreningar att existera och utvecklas. Fördelarna med statskyrkoorganisationen var att den lämnade frihet åt enskilda, gav möjlighet åt alla att få religionsundervisning och delta i gudstjänstlivet, garanterade frihet åt prästerskapet och ställde religionsutövningen under samhällets kontroll utan att prisge läroämbetet åt olika gruppers nycker. Den kyrkoform som bäst gav förutsättningar för kyrkan att fungera som en nådemedelsanstalt var statskyrkan och enligt filosofen Boström den enda rationella kyrkoformen för detta ändamål. Ett nitiskt upplysningsarbete om statskyrkans värde som betonade det stora intresset för kyrkomusik, kyrkobyggnader och kyrklig konst borde genomföras. "Socialisterna", som uttalat att religionen var en privatsak för att inte tvinga sina politiker att ta ställning till kristendomens sanning, nämnde Fries i detta sammanhang. Och hävdade att det var en plikt att i förkunnelsen inte blanda in nationalekonomiska synpunkter – Jesus kom inte för att lösa

120 sådana ting. Skolan borde, enligt Fries, precis som fattig- och hälsovård skiljas från den rent kyrkliga verksamheten, liksom också folkbokföringen.<sup>114</sup> I skolans religionsundervisning skulle religionen vara föremål för ett mer eller mindre vetenskapligt studium. Barnen borde undervisas i kristendomens läror och ta upp majoritetens, den evangeliskt-lutherska kyrkans, bekännelse, men inte för att tvinga barn att tro (30/3 1888). Senare betonade Fries att religionsundervisningen i skolan skulle vara historisk, det vill säga så att kristendomens och den evangelisk-lutherska kyrkans utveckling studerades "mot bakgrunden av de religioner som uppenbarelsereigionen haft att övervinna". Den historiska undervisningen skulle lämnas till skolläraren och den kateketiska åt prästernas konfirmationsundervisning.<sup>115</sup>

Också som kyrkoman tar Fries alltså upp relationen mellan kyrkans tro och fri forskning, beskriver olika fenomen i kyrkan utifrån denna problematik och bedömer kyrkans relation till staten, skolan och det religiöst-kyrkliga livet med detta i åtanke.

### Fries självmedvetande och syn på sin uppgift

Fries hade mycket höga tankar om sig själv och sin uppgift. Han kände sig äga nyckeln till sanningen (13/1 1891), såg sig höjas över sina samtida – kanske inte som den reformator världen väntade, men dock en förelöpare (8/2 1891). Hans ville aldrig vika en enda hårsman från sin övertygelse (26/4 1888) och han hoppades få en sådan ställning att han kunde verka för det han kände sig mest kallad till (12/2 1889). I en tid när den lutherska ortodoxin stelnade och försoffades och därför otro, tvivel och andlig galenskap grep omkring sig behövdes befrielse och den kände Fries närma sig. "Här skall något göras. Och jag vill göra något", skrev han till Anna. "Jag tror att Gud kallat



mig till att utföra något värv. Jag är lycklig däröver, men jag känner redan ansvaret" (9/5 1891). Han menade sig ha presenterat sådana tankar om bland annat Johannesevangeliet, som skulle komma "att göra revolution i betraktelsen av det apostoliska tidevarvet, Jesu liv och – kristendomen själv" (3/6 1891).

Trots att han gärna ville bli professor skrev han till Anna om sin tveksamhet inför detta – han trodde sig bli mera bunden då än om han blev församlingspräst. Som professor skulle han tvingas säga sanningen, till exempel förneka Kristi övernaturliga avlelse och uppståndelse. "Det skulle bli en jäsning utan like, och då, som jag tror, ännu ej tiden är mogen för den 'johanneiska kyrkan', så torde mitt verk vara av obetydligt värde." Om han gav ut sina arbeten lite då och då, skulle det vålla mindre häftighet och bitterhet, som kunde skada saken. Dessutom "vill jag se, om den kristendomsuppfattning jag hyllar ej kan förena sig med ett praktiskt arbete i församlingen. Om möjligt vill jag visa världen, att detta kan gå för sig" (4/10 1891).

Fries visste med sig att han utövat stort inflytande i synen på de fem Moseböckerna i Sverige. "Den omsvägning, som här skett på exegetikens fält, är *verkligen* mitt verk" (8/2 1892). Vad gäller den teologiska vetenskapen skrev han: "Jag håller i min hand nycklarna till stora och märkliga ting, som skola ske i de närmaste decennierna. Sverige har en framtid i teologiskt hänseende" (17/6 1892). Med *Israels historia* skulle enligt Fries ett brott ske i teologin med allt det föregående och det svenska prästerskapet komma att tänka på ett helt annat sätt än förr.

Fries påminde 1892 sin fästmo om att hon en gång sagt att en man vid 25 års ålder tänkt sina största tankar och att det sedan återstår för honom att realisera dem. "Ja", skrev han, "jag har tänkt mina och kan jag realisera dem, då skall vår svenska kyrka hava känning därav för långliga tider" (11/12 1892).

Den 4 mars 1893 fick Fries föreläsa om Israels historia vid Uppsala universitet – det var hans livs dittills betydelsefullaste dag. Han visste inte om det var Guds vilja att han skulle bli pro-

122 fessor men gladde sig åt att åtminstone en gång i livet "ha fått med offentligt medgivande bestiga den akademiska katedern". Han tyckte att hans studenter förstod hans tankar och utropade:

Gud förläne mig nu kraft och förmåga att utföra mitt dyrbara värv, så att det må få ett *uppbyggande* och ej *nedrivande* resultat! Min trohet mot den vetenskapliga sanningen är dock mitt första och sista mål (5/3 1893).

För att påta sig uppdrag i kyrkan måste man, enligt Fries, inte underordna sig biskopars och domkapitels syn på bekännelse och tro. Fries kunde säga att "han" var kyrkan. Till Anna skrev han:

*Jag* förklarade mig vara normgivande. Även Nathan tänker numera så. Vår ställning till kyrkan kan då endast så klareras, att vi omtala vår ställning till kyrkans tro och bekännelse [...]. Blir kyrkan ej nöjd med min verksamhet, då kan hon driva ut mig [...]. Men låter hon en Fehr o. a. kvarstå, så får jag förvisso där ock kvarstå (19/3 1893).

Fries såg sig kallad till strid och kamp – någon vila trodde han sig inte få annat än hos sin Anna och i graven. Sin levnadsuppgift tecknade Fries så:

Jag hyser de djärvaste planer, men jag vet ock, att jag icke drives av högmod utan av *Kristi Ande* och av intresse för hans rikes sak på jorden. [...] Kring mig och min person skall svenska kyrkans liv koncentrera sig, visst ej ifråga om yttre äreställen, t. ex. ärkebiskopsstolen. Innehade jag den, så skulle jag anse det vara min skyldighet att beständigt uppträda konservativt. [...] Den medelpunkt jag ville bli skall fattas i strikt religionsvetenskapligt hänseende. [...] När jag ser mig omkring bland mina samtida, så tror jag mig se Guds *kallelse* med mig och för den böjer jag mig i ödmjukhet men

i trohet. [...] Allt vad jag nu skriver, [...] är egentligen för att varsamt rikta uppmärksamheten på de förestående problemen och länka dem, ehuru med yttersta försiktighet, intill mig [...]. Ännu ett tiotal av år, innan det avgörande slaget skall stå, men *sedan...!* (19/3 1893).

Den högsta lagen var för Fries det absolut subjektiva, som var Gud. Så var det för Kristus, som följde eller förkastade gammal lag, allt eftersom denna lag överensstämde med hans absoluta lag. En människa som hade en sådan ståndpunkt måste bereda sig på förföljelse – så var det för Jesus. Och för alla som ville införa något nytt ur djupet av sitt medvetande. Så skulle det bli också för honom, skrev Fries.

Jag vet, att mitt liv skall bliva i viss mån tragiskt. Men däråt fröjdar jag mig och tänker som Luther, då han skriver: "Jag vet också att min sak är rätt, att den måste fördömas på jorden och rättfärdigas i himmelen endast av Kristus"<sup>116</sup> (19/3 1893).

## Avslutning

Samuel Fries förenar i sin hållning kristen tro och fri forskning. Han är både kritisk forskare och luthersk präst. Och han menar att just dessa två roller väl förenas och till och med stödjer varandra. Till saken hör då att evolutionismen är självklar för honom vilket innebär till exempel att profetismen får sitt värde genom att förebåda Jesu person och verk samt kristustron. Fries kan därför önska att hans kritiska framställning av Israels historia stöds av och befrämjar tro på Kristus "lagens ände till rättfärdighet för hvar och en som tror"<sup>117</sup>.

I sin hållning till olika bibliska och teologihistoriska företeelser och personer som Deuteronomium, PrästCodex, Luther,

124 Wellhausen, Ritschl och Fehr är han på ett intressant sätt delad. Antingen är han negativ med positiva invändningar eller kraftigt positiv med viktiga negativa invändningar – detta senare mest tydligt när det gäller Luther, Wellhausen och Ritschl, som han högaktar och beundrar men samtidigt finner allvarliga fel hos. Detta visar Fries självständighet och djärvhet. Han driver sina teser med kraft och säkerhet med visshet om att ha förstått kristendomen historiskt och om att kunna förändra kristenheten och synen på kristendomen. Det kan ibland betyda en viss motsägelsefullhet. Som ung föregriper han till exempel den formhistoriska skolan genom att hävda att mycket material i evangelierna är uttryck för församlingens Kristustro och att man inte ska grunda tron på det som är historiskt verifierbart, men finner trots detta senare det mesta i Markusevangeliet vara trovärdigt som källa till historisk kunskap om Jesus. Han är djupt kritisk mot traditionell konservativ luthersk ortodoxi men finner i Jesu inre liv en Kristusuppenbarelse som står nära fornkyrklig kristologi. Men framför allt ser han en fri kritisk hållning till bibelordet vara helt kongenial med en lutherskt inspirerad kristen tro som står fri från auktoriteter och ser tron handla om ”det inres livsmakt”.

Som teolog 100 år efter Fries kan jag känna igen dennes polemiska fronter mot yttre auktoritetstro, vare sig tro på läroämbete eller Skriftens bokstavstro, mot en exkluderande katolsk/kalvinsk/pietistisk mystik och mot tanken att tro och vetenskap är oförenliga. Trots sina djärva och ibland ohållbara hypoteser och hans märkligt stora säkerhet om att ha lärt känna kristendomens ursprung representerar Fries gestalt en beundransvärd förening av forskarnit och nästan profetisk tro. Anna Söderbloms ord får sammanfatta intrycket av Fries person:

Trots alla robusta plikter och alla intellektuella mödor levde han i en kristens eskatologiska innerlighet. Det fanns

hos Samuel Fries en absoluthet i väsendet som gav åt hans tro en orubblig fasthet. Lika stark var hans övertygelse att sanningen är en och att all ärlig forskning och sanningssökande ytterst måste förhärliga hans Herre Kristus.<sup>118</sup>

## NOTER

<sup>1</sup> Göransson var sedan slutet av 1880-talet nära vän till Fries. Se nedan under rubriken "Kort biografi".

<sup>2</sup> Göransson 1894:8

<sup>3</sup> Göransson 1894:8ff

<sup>4</sup> Söderblom, Anna 1942:52

<sup>5</sup> Fries 1945:XVII, min kursivering.

<sup>6</sup> Fries 1945:XVII

<sup>7</sup> Datum inom parentes gäller breven mellan Samuel och hans fästmö Anna.

<sup>8</sup> Söderblom, Anna 1942:38f

<sup>9</sup> Lindeskog 1942:5

<sup>10</sup> Citerat efter Lindeskog 1942:11

<sup>11</sup> Lindeskog 1942:13

<sup>12</sup> Lindeskog 1942:5–13

<sup>13</sup> Citerat efter Lindeskog 1942:12

<sup>14</sup> Citerat efter Lindeskog 1942:14

<sup>15</sup> Lindeskog 1942:14

<sup>16</sup> Fries 1945:XV

<sup>17</sup> Fries 1898c:15

<sup>18</sup> Fries 1898c:15

<sup>19</sup> Fries 1898c:87

<sup>20</sup> Svensson 1866 citerat efter Fries 1898c:87

<sup>21</sup> Fries 1945

<sup>22</sup> Fries 1945:XX

<sup>23</sup> Hidal 1979:77ff

<sup>24</sup> Läroboken var Lehrbuch der heiligen Geschichte (1843), Königsberg.

- <sup>25</sup> Fries 1894
- <sup>26</sup> Fries 1894:II
- <sup>27</sup> Fries 1895:6f
- <sup>28</sup> Fries 1895:1ff
- <sup>29</sup> Fries 1895:9 (fetstil i originalet).
- <sup>30</sup> Fries 1895:105
- <sup>31</sup> Fries 1895:107
- <sup>32</sup> Fries 1895: 110f
- <sup>33</sup> Fries 1894:IV
- <sup>34</sup> Fries 1894:15, 23, 25f
- <sup>35</sup> Fries 1894:52
- <sup>36</sup> Fries 1894:130ff, 151, 155
- <sup>37</sup> Fries 1894:155
- <sup>38</sup> Fries 1898a:259–288
- <sup>39</sup> Fries 1894:27
- <sup>40</sup> Fries 1894:44ff
- <sup>41</sup> Fries 1894:48, 72f, 75ff
- <sup>42</sup> Fries 1894:117ff
- <sup>43</sup> Fries 1894:116, 127f
- <sup>44</sup> Fries 1894:171ff, 180f
- <sup>45</sup> Citerat efter Hidal 1979:90
- <sup>46</sup> Hidal 1979:91
- <sup>47</sup> Fries 1895:IVf
- <sup>48</sup> Fries 1895:96, not 3. Särskilt kontroversiellt var tillkomsttiden för PrästCodex. Här har vi en punkt i den wellhausenska teorin där stor osäkerhet råder och en senare tids kritik sätter in – PrästCodex bör kanske dateras klart tidigare än till efter-exilisk tid, nämligen till tiden närmast före eller under den babyloniska fångenskapen (Norin 2009:79).
- <sup>49</sup> Hidal 1979:92
- <sup>50</sup> Denna tes anser Hidal ”bevisligen felaktig”. Hidal 1979:87
- <sup>51</sup> Fries 1912:57, 68f
- <sup>52</sup> Fries 1892:15ff
- <sup>53</sup> Söderblom 1925:77f
- <sup>54</sup> Fries 1892:18
- <sup>55</sup> Fries 1892:18f
- <sup>56</sup> Fries 1892:20. (min kursivering).
- <sup>57</sup> Fries redogör för detta i Fries 1892:85, not 45

<sup>58</sup> Joh 18:15

<sup>59</sup> Genom den har 1:1–5, 9–18, 51; 3:16–21, 31–36; 5:19–29; 6:35–40, 44b, 46, 54b; 10:7–18; 12:25–30; 14:1–3; kap 15–17 och 19:35 tillfogats evangeliet (Fries 1892:26).

<sup>60</sup> Joh 2:1–12; 4:44–54; 6:1–29; 7:53–8:11; 20:11–29 och 21:1–14 (Fries 1892:26).

<sup>61</sup> Fries 1892:20–27

<sup>62</sup> Efter dessa operationer skulle av Johannesevangeliet återstå som ursprungligt evangelium: Döparens första vittnesbörd (1:6–8, 19–23), de första lärjungarna kallas och Jesu titlar presenteras (1:35–51), Jesus rensar templet (2:13–22), Jesus och Nikodemus (3:1–15), Döparens sista vittnesbörd (3:22–30), Jesus och den samariska kvinnan – han anländer i Galiléen (4:1–43, 45), Jesus botar en sjuk man vid Betesda (5:1–18), Jesu vittnesbörd om sig själv, som inte tas emot (5:30–47), Jesu tal om livets bröd (6:30–58), Jesus vid lövhyddohögtiden i Jerusalem (7:1–52), Jesu ord om Faderns vittnesbörd om honom och Jesus och Abraham (8:12–59), Jesus och den blindfödde (9:1–41), Jesu tal om sig som den gode herden och judarnas otro (10:1–42), Jesus uppväcker Lasaros och Stora rådets reaktion på detta (11:3–57), Maria smörjer Jesu fötter, intåget i Jerusalem och Jesu ord om sin död (12:1–24), Jesu ord om sin död och upphöjelse (12:31–37, 42–43), sista måltiden (13:1–38, 21:15–22, samt kap 14), Jesu lidandes historia (kap 18–19), den tomma graven (20:1–10), Jesus visar sig för Tomas tvivlaren (20:19–29) och slutord (20:30–31).

<sup>63</sup> Fries 1892:29

<sup>64</sup> Fries 1902:362

<sup>65</sup> Papias är citerad efter Fries 1902:10.

<sup>66</sup> Trots att Mk är en god källa finns det enligt Fries en del senare (redaktionella) tillägg i dess text. Det är avsnitt som bryter av sammanhanget eller som inte kan ha Petrus som vittne eller som förutsätter kunskap om lärjungarnas senare tro på (den uppståndne) Jesus eller urförsamlingens erfarenheter eller som är utvecklade ur GT. Intressant är att Fries noterar att ”sammanställaren af det fjärde evangeliet har af intresse för framställningens sakliga fullständighet och allsidiga belysning från vissa af honom omfattade kristliga ideers synpunkt här och där inflickat sina små förklarande och innehållt tillökande anmärkningar” (Fries 1902:244f). Ögonvittnets berättelser har kompletterats med redaktörens förklaringar.

- 128 <sup>67</sup> Fries 1902:passim  
<sup>68</sup> Fries 1902:31  
<sup>69</sup> Fries 1902:132  
<sup>70</sup> Fries 1902:passim  
<sup>71</sup> Joh 6:47–51, 8:51–56 Och 11:25  
<sup>72</sup> Fries 1898c:92ff  
<sup>73</sup> Fries 1912:213  
<sup>74</sup> Fries 1912:119  
<sup>75</sup> Fries 1912:130  
<sup>76</sup> Joh 7:10  
<sup>77</sup> Fries 1912:339  
<sup>78</sup> Joh 20:1-10, Fries 1912:351  
<sup>79</sup> Joh 8–10  
<sup>80</sup> Fries 1912:262f, 232  
<sup>81</sup> Fries 1912:274f  
<sup>82</sup> Fries 1912:99, 103  
<sup>83</sup> Fries 1892:58ff  
<sup>84</sup> Fries 1912:112ff  
<sup>85</sup> Fries 1898c:104  
<sup>86</sup> Fries 1912:209ff  
<sup>87</sup> Fries 1912:212f  
<sup>88</sup> Fries 1898b:361–379  
<sup>89</sup> Fries 1896:136ff  
<sup>90</sup> Fries 1896:144ff  
<sup>91</sup> Fries 1896:156  
<sup>92</sup> Fries 1896:161  
<sup>93</sup> Fries 1896:158ff  
<sup>94</sup> Fries 1915:83f.  
<sup>95</sup> Fries 1896:142ff  
<sup>96</sup> Fries 1896:167  
<sup>97</sup> Fries 1896:165ff  
<sup>98</sup> Fries 1896:175  
<sup>99</sup> Fries 1896:173ff  
<sup>100</sup> Fries 1896:184  
<sup>101</sup> Fries 1896:185  
<sup>102</sup> Fries 1896:185  
<sup>103</sup> Fries 1896:186ff  
<sup>104</sup> Fries 1945:239ff



- <sup>105</sup> Jfr Hidal 1979:66ff
- <sup>106</sup> Fries 1896:193, 203
- <sup>107</sup> Fries 1896:208
- <sup>108</sup> Fries 1896:208ff
- <sup>109</sup> Fries 1896:191
- <sup>110</sup> Fries 1896:192
- <sup>111</sup> Fries 1896:193–201
- <sup>112</sup> Fries 1896:200f
- <sup>113</sup> Fries 1915:243ff
- <sup>114</sup> Fries 1915:9–22, 43ff, 106f
- <sup>115</sup> Fries 1915:52
- <sup>116</sup> ”Ich weiss auch, dass meine Sache recht ist, dass sie auf Erden muss verdammt und allein von Christo im Himmel gerechtfertigt werden.”
- <sup>117</sup> Fries 1894:IV
- <sup>118</sup> Söderblom, Anna 1942:52

## REFERENSER

- Fries, Samuel A. (1892). *Om Kristendomens uppkomst. Vidräkning med Dr. Anton Nyströms kulturhistoria BD. III*, ss. 126–171, Stockholm
- Fries, Samuel A. (1894). *Israels historia, till studerandes tjänst*, Upsala
- Fries, Samuel A. (1895). *Den Israelitiska Kultens Centralisation. Bidrag till Gamla testamentets religionshistoria*, Upsala
- Fries, Samuel A. (1896). *Fredrik Fehr. Hans verksamhet och betydelse som teolog. En minnesteckning*, Stockholm
- Fries, Samuel A. (1898a). Modärna framställningar af Israels historia, i *Religionsvetenskapliga kongressen i Stockholm 1897*, utgifven af S. A. Fries, ss. 259–288, Stockholm
- Fries, Samuel A. (1898b). Till diskussionsfrågan I hvilken mening hafva vi att anse bibeln som Guds ord?, i *Religionsvetenskapliga kongressen i Stockholm 1897*, utgifven af S. A. Fries, ss. 361–379, Stockholm

- 130 Fries, Samuel A. (1898c). *Fjärde evangeliet och Hebreer-evangeliet. Bidrag till frågan om de johanneiska skrifternas uppkomst och det fjärde evangeliets betydelse för urkristendomens historia*, Stockholm
- Fries, Samuel A. (1902). *Jesu lif framställt i ottesångspredikningar och bibelförklaringar hållna i Stockholms Storkyrka 1899–1901*, Stockholm
- Fries, Samuel A. (1912). *Gamla och Nya testamentets religion. En historisk skildring*, Stockholm
- Fries, Samuel A. (1915). *Kyrkopolitiska riktlinjer. Uppsatser, tal och kritiker*, Stockholm
- Fries, Samuel A. (1945). *Vår kärleks historia. Ett bidrag till teologiens historia*. Under redaktion av Martin Fries, Stockholm
- Göransson, Nils Johan (1894). En modern religiös personlighet, i *I religiösa och kyrkliga frågor* nr 19, Stockholm
- Hidal, Sten (1979). *Bibeltro och bibelkritik. Studier kring den historisk-kritiska bibelsynens genombrott i Sverige 1877–1910 med särskild hänsyn till Gamla testamentet*, Lund
- Kurtz, Johann Heinrich (1848–1855), *Lehrbuch der heiligen Geschichte* (1843), Königsberg.
- Lindeskog, Gösta (1942). S. A. Fries och forskningen, i *S. A. Fries. Minnesskrift utgiven av Uppsala exegetiska sällskap*, Uppsala
- Meddelanden från Religionsvetenskapliga sällskapet i Stockholm* (1911). Utgifna af Sällskapet styrelse 1911, Stockholm
- Norin, Stig (2009). Moseböckerna, i *Gud och det utvalda folket: Inledning till Gamla testamentet*, red. Lars-Olov Eriksson och Åke Viberg, ss. 73–98, Stockholm
- Rudin, Waldemar (1893). *Den gudomliga uppenbarelseens förmedlingsgestalt i den Heliga Skrift*, Upsala
- Svensson, S. G. (1866). *Om underverkens möjlighet*, Norrköping
- Söderblom, Anna (1942). Samuel Fries – vännen, i *S. A. Fries. Minnesskrift utgiven av Uppsala exegetiska sällskap*, Uppsala
- Söderblom, Nathan (1925). *S. A. Fries och fjärde evangeliet*, Lund
- Wellhausen, Julius (1878). *Geschichte Israels I*, Berlin

HELLE KLEIN

*Gottlieb Klein – rabbinen,  
forskaren och folkbildaren*

Gottlieb Klein (1852–1914) var rabbin i Stockholm kring sekelskiftet 1900. Han stod i den historisk-kritiska bibelforskningens fåra och var en analytisk-kritisk teolog med ett arbetsätt som påminde om hans lutherska samtida kollega Samuel Fries. Vänskapen med Fries och Nathan Söderblom betydde mycket för denne nytänkande rabbin, och tankeutbytet dem emellan tycks ha varit till ömsesidig glädje. I denna essä vill jag göra en minibiografi över Gottlieb Klein och peka på några centrala tankegångar i hans teologiska tänkande. Det finns inte mycket skrivet utan till min hjälp har jag framförallt haft klippsamlingarna på Kungliga Biblioteket, Riksarkivet och Sigtunastiftelsen samt Kleins egna böcker. Jag har i arbetet med denna text även fått del av min egen släkthistoria och mitt teologiska arv. Förhoppningsvis kan min berättelse om Gottlieb Klein hjälpa till att bevara ett stycke svensk judisk sekelskifteshistoria för eftervärlden.

”Det religiösa problemet är till sin kärna detsamma för vår tids bildade människor”, skrev publicisten och religionshistorikern Torgny Segerstedt i sin nekrolog över rabbinen Gottlieb Klein 1914. Detta skulle kunna sättas som motto för Kleins hela livsgärning som gick ut på att finna en sorts syntes mellan

132 judendom och kristendom i Jesu personlighet, menade Lydia Wahlström i en artikel hon skrev för Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning 1940.

Hemifrån har jag inte fått veta så mycket om Gottlieb mer än att han verkade som överrabbin i Stockholm runt sekelskiftet 1900 och att han var min farfars far. När jag sedan läste teologi i Lund på 1980-talet visade det sig att min lärare i Gamla testamentet, professor Tryggve Mettinger, visste desto mer om min släkting. Han hade i sin forskning kommit i kontakt med Gottlieb Kleins tankar om det förborgade gudsnamnet. Jag fick veta att han varit en av de ledande forskarna i början av 1900-talet angående relationen judendom-kristendom. Min farfars far var särskilt intresserad av urkristendomen och förde en aktiv dialog med kyrkans unga teologer som Nathan Söderblom och Samuel Fries. Martin Buber har i ett sammanhang sagt att han ser Gottlieb Klein som "den största kännaren i vår tid av den judiska litteraturen under andra templets period".<sup>1</sup>

Det skiljer 100 år mellan oss men ändå känner jag igen väldigt mycket av Gottliebs profetiska teologi i mitt eget teologiska tänkande. Framförallt fascineras jag av hans och Nathan Söderbloms idéer om den universella kärlekstanken. De sökte i religionerna ett språk för fred och försoning mellan människor i tiden kring sekelskiftet då framstegsoptimismen började förbytas i social oro, nationalism och pessimism.

I januari 2008 prästvigdes jag i Storkyrkan i Stockholm. I gudstjänsten lästes den gammaltestamentliga texten ur profeten Jesaja. Det var den text som Gottlieb predikade över i Stockholms mosaiska församling när han installerades som rabbin 1883. Ibland går livet ihop på ett förunderligt sätt; dåtid förbinds med nutid.

## Ur vänskapen växte teologin

”Dina ord äro för mig så dyrbara. Af hjärtat skulle jag önska att få på närmare håll njuta av den andens enhet, som trots olikheter i konfession, råder mellan dig och några unga embetsbröder till Dig i vår kyrka”, skrev Nathan Söderblom i ett brev till Gottlieb Klein från Paris 1899. Söderblom och Klein var nära vänner. Det märks på de många breven dem emellan. Visserligen tillhör det nog den tidens sätt att uttrycka sig brevlades med tilltal som ”Käre broder”, ”Högt ärade vän”, ”Din tillgivne”, men tonen är mycket kärvänlig och varm breven igenom.

Söderblom och teologen Samuel Fries hörde till de unga studenter som flitigt hade bevistat Gottlieb Kleins föreläsningar på Semitiska föreningen i Uppsala åren 1885–1886. Den berömde orientalistiska professor Herman Almqvist hade kallat honom att föreläsa om Talmud. Kleins föreläsningsserie blev inledningen till en vänskap och teologiskt-vetenskapligt utbyte som bland annat resulterade i grundandet av Religionsvetenskapliga sällskapet i Stockholm.

”Varje gång kyrkan har vunnit nytt förråd af tro och kraft har hon hemtat den i sitt israelitiska ursprung. Jag hoppas, Du skall få tillfälle att ge oss flere frukter af Dina studier i Israels religionshistoria. Det gör godt. Du har en ställning, som skaffar gehör åt Dina ord även i kristna kretsar”, fortsatte Söderblom sitt brev från Paris.

Gottlieb Klein var både vetenskapsman och rabbin. Hans teologiska profil kan sammanfattas med några för honom positiva nyckelbegrepp: historisk-kritisk forskning, profetreligion, etisk monoteism, universell kärlekstanke. Han avvisade den ritualiserade offer- och prästreligionen och betraktade den historiske Jesus som en skriftlärdd jude. Jesus och kristendomen var ”en frukt som mognat på Israels mark”, skriver han i boken *Fader Vår – ett bidrag till kännedomen om urkristendomen*.

134 Kleins böcker recenserades flitigt i dagspressen både i Sverige och i Tyskland. Som lärjunge till reformjudendomens stora tänkare, Abraham Geiger, hade han som motto: Leva i nutiden, forska i forntiden, verka för framtiden. "Pröfven, forsken men framförallt tänken!", predikade Klein i Stockholms synagoga. För honom var vetenskapens sanningslidelse inte på något sätt ett hot mot religionen. Tvärtom var religionens största fiende likgiltigheten. "Visserligen är det lättare att se än att tänka. Men den som vill ha en åsikt han bör icke prata utan tänka. Tänkandet är icke farligt," hävdade han.

*Svenska Dagbladet* gjorde en minnesbilaga 1932 där tidningen blickade tillbaka på den första tredjedelen av det nya seklet. Rubriken löd: "Några stämmor vid sekelskiftet fångade uppmärksamheten i vårt land" och så räknades kända namn upp som: Esaias Tegnér, Vitalis Norström, Ellen Key, Verner von Heidenstam, Oscar Levvertin, Erik Axel Karlfeldt, Hjalmar Söderberg, Karl-Erik Forsslund. Och Gottlieb Klein.

Vem var då "den älskansvärde rabbinen Klein", som Lydia Wahlström kallar honom i sin biografi *Trotsig och försagd* (Wahlström 1949) – denne invandrare och rabbin som kom att bli en del av Stockholms och Sveriges kulturetablissemang vid sekelskiftet och få en sådan betydelse för debatten inom både kyrka och samhälle?

Från enkel gosskola i Ungern till professor i Sverige  
Gottlieb Klein kom från fattiga förhållanden. Han föddes 18 februari 1852 i den lilla nordungerska staden Homonna (numera Humené i Tjeckien) som ligger på Karpaternas sydsluttning mellan floderna Sans och Theiss. Han var son till köpmannen Samuel Klein och dennes hustru Malkah. Malkah lär ha varit en mycket klok kvinna som stod i en affär och fungerade som stadens själavårdare. Det har berättats att många kom till henne för att lätta sitt hjärta om livets och vardagens problem.

Klein gick i judisk gosskola i Homonna och samtalspråket var jiddisch. Hans livsresa gick från den enkla gosskolan i norra Ungern till de högsta akademiska utmärkelserna, ja till och med till titeln professor. Han verkar ha varit ett vetgirigt barn. Det berättas roligt om hur lille Gottlieb som 6-åring kom med så många frågor till sin lärare att läraren till slut tröttnade och slängde en bok som träffade honom i pannan och rev upp ett sår. Läraren fick samvetskval och gav honom en klocka som tröst.

Varje morgon följde Gottlieb Klein med sin far till bön i synagogan på vägen till skolan. Han fostrades i den ortodoxa judiska traditionen. Uppenbarligen blev han inspirerad av att varje morgon se rabbinen stå där i predikstolen, för en dag i hemmet letade gossen Gottlieb fram en svart kappa, steg upp på en stol och började predika. Det gillade inte hans äldre bror som slet ner honom från stolen och skällde ut honom för det hädiska i denna lek.

På 1860-talet i Homonna fanns ingen möjlighet till någon högre utbildning för en fattig judisk pojke. Men Klein drevs av vetgirighet och bildningstörst. När han fyllde 13 år och hade klarat av sin *bar mitzva*<sup>2</sup> bestämde han sig för att bli rabbin. Ungefär 40 mil från hemstaden låg Eisenstadt som sedan 1300-talet var känt som ett judiskt centrum och sedan 1851 hade en talmudhögskola grundad av rabbinen Hildesheimer. Klein ville absolut till talmudhögskolan i Eisenstadt. En natt samlar han ihop sina ägodelar och lämnar föräldrahemmet utan att ta farväl. Ingrid Marie von Post betonar i sin uppsats om Gottlieb Klein att det inte ska tolkas som någon brytning med föräldrarna utan snarare ses som uttryck för Gottliebs ångest inför avsked. Han hade svårt att ta farväl av människor som stod honom nära, en inställning han behöll genom livet, enligt sonen Oskar Klein, min farfar.

Det är en lång besvärlig vandring som tar Gottlieb Klein från sin hemstad. Det är mycket skog och besvärlig terräng

136 kring staden Homonna och Klein går vilse. Han tappar bort sin färdriktning och tvingas tillbringa natten i skogen. Han är rädd och sjunker ned på knä i bön till Gud och ber om förlåtelse för att han handlat mot sina föräldrars vilja. Han ber Gud att leda honom rätt.<sup>3</sup> Till slut, 1865, kommer han till Eisenstadt som ligger några mil sydost om Wien. Vistelsen i Eisenstadt blir hans första möte med västeuropeisk kultur och det tyska språket som blir hans nya modersmål. Här läggs grunden till hans klassiska bildning.

Han läser på Talmudhögskolan hos rabbinen Israel Hildesheimer (som sedermera startar det strängt ortodoxa rabbinseminariet i Berlin) 1865–1868 och kommer sen i staden Mainz för första gången i kontakt med reformjudendomen. Efter ett tag skriver han in sig på universitetet i Heidelberg. Under åren hälsar han på flera gånger hemma hos föräldrarna i Homonna. Hans tillvaro som student präglas av fattigdom och svåra umbäranden som påverkade hans hälsa för resten av livet. I Heidelberg läser han en allmän orientering i den humanistiska vetenskapen, men tyngdpunkten ligger på teologi. Plötsligt slutar han helt att studera teologi och humaniora och övergår i stället till att läsa medicin och naturvetenskap. Han har hamnat i tveivel och vill inte längre bli rabbin. I stället funderar han på att bli läkare. Han blir dock så avskräckt av lektionerna i anatomi att han ser det som omöjligt att fortsätta sina medicinstudier.

Livet igenom behöll han dock sitt intresse för naturvetenskapen. Det var vid den tiden då Darwins bok *Om arternas uppkomst* rönt stor uppmärksamhet, och när senare yngste sonen Oskar började intressera sig för Darwins utvecklingslära uppmuntrade Gottlieb Klein hans naturvetenskapliga intresse. Oskar Klein blev sedermera professor i teoretisk fysik.

Gottlieb Klein dras till Berlin där reformjudendomen hade sitt centrum. Han börjar studera vid Hochschule für die Wissenschaft des Judentums och vid Berlins universitet. Hans lärare och förebild var Abraham Geiger (1810–1874), som



bildade en egen skola för den historisk-kritiska bibel- och tal-  
mudforskningen. Geiger hör till reformjudendomens, den li-  
berala judendomens, stora tänkare.

Geiger var bland de första judiska teologer som forskade  
på de kristna bibeltexterna utifrån ett judiskt perspektiv. Det  
väckte vid denna tid i Tyskland, där de teologiska institutioner-  
na var nära sammankopplade med kyrkan, antingen den katol-  
ska eller protestantiska, stor uppståndelse. Professor Susannah  
Heschel skriver i boken *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*  
(Heschel 1998) om den teologiska skandalen som Geigers  
forskning föranledde. I denna historisk-kritiska judiska fåra ser  
Heschel tidiga exempel på postkolonialt tänkande. 1800-talets  
tysk-judiska historiker var de första att ifrågasätta den västdo-  
minerade kristna teologins sanningar om förhållandet mellan  
judendom och kristendom. Man bör också betänka den poli-  
tiska laddningen i Geigers forskning om Jesus som jude i en  
tid då de anti-judiska vindarna blåste starkt både inom kyrka  
och politik.

Abraham Geiger stod alltså för en kritisk-judisk bibelforsk-  
ning. Han ville komma åt den historiske, judiske Jesus för att  
få en bättre förståelse av urkristendomen. Detta inspirerade  
Gottlieb Klein som blev en av hans mest hängivna lärjungar.  
Geiger var också den första rabbinen i den judiska reformför-  
samlingen i Berlin 1870. Han sökte återuppväcka profetreli-  
gionen så att judendomen åter kunde få liv och värme. Något  
som Klein tog efter liksom Geigers kritiska inställning till idén  
om judarna som ett särskilt folk. Geiger menade att judar ska  
leva runtom i världen och vara judar endast till sin religion,  
inte nationellt.

”Lika viss som han var, att som jude äga tillgång till det hög-  
sta arvegods någon människogrupp hittills kallat sitt eget – en  
sedan årtusenden utstakad väg fram till Guds kunskap – lika  
förvissad var han därom, att denna väg icke banats endast för  
judarna”, skriver sonen Ernst i *Judisk tidskrift* (Klein 1933). ”I

138 varje ansats till partikularism såg han ett svek mot judendomens högsta anda och ett återfall till redan på profeternas tid övervunna ståndpunkter”, fortsätter han. Den begynnande sionismen föll inte i god jord hos teologer som Geiger och Klein.

År 1873 avlägger Gottlieb Klein filosofie doktorsexamen i hebreiska språket och litteraturen vid universitetet i Heidelberg. Därefter återvänder han till Berlin och fortsätter att utbilda sig till rabbin. Han har det svårt ekonomiskt. Det berättas att han ständigt rökte för att smaken av tobak dövade hungerkänslorna. Här läggs förmodligen grunden till den ohälsa som senare skulle komma att drabba honom i form av diabetes.

När han någon gång får en slant över går han på teatern. Hans favoritskådespel är Goethes Faust, men han gillar också Shakespeare. Han ser likheter mellan Shakespeare och profeterna och menar att även poesi och teater är förkunnelse. De djupa sanningarna kan sägas likaväl av en diktare som av en profet, enligt Klein.

Hösten 1874 avlider Abraham Geiger oväntat. Det måste ha varit något av en chock för Klein som stod nära sin lärare. Han fortsätter dock sin rabbinutbildning och 1877 får han sitt rabbinatsdiplom utfärdat i Berlin av rabbinen Joseph Aub som tillhörde reformförsamlingen Neue Synagoge. På diplommet står det "Gad Gedalja Klein" på hebreiska. Gad var en av Jakobs tolv söner som det står berättat om i Första Moseboken. Det betyder också lycka. När Leah fött Jakobs son utbrister hon "till lycka" och ger honom namnet Gad (1 Mos 30:9–11). Gedalja utsågs av den babyloniske härskaren Nebudkadnessar att vara ståthållare för den lilla rest av judar som fanns kvar efter Jerusalems fall. Han mördades av Ismael vilket blev starten på den babolyniska fångenskapen. Han betraktas som en stor judisk ledare och i samband med Yom Kippur högtiden firas fastedagen Tzom Gedalja till hans åminnelse.

Neue Synagoge i Berlin förstördes under andra världskriget men inte av nazisterna utan av västalliansen som bomba-

de Berlin i krigets slutskede. Det berättas om att den tyske SS-mannen som hade tilldelats området runt Neue Synagoge under Kristallnatten såg till att synagogan inte skadades. Han ville bevara denna kulturskatt för eftervärlden. Men den bombades som sagt sönder och samman vid befrielsen av Berlin. Historien innehåller många paradoxer. I dag är den delvis återupbyggda synagogan ett museum. I den finns bilder på både rabbinen Joseph Aub och på Abraham Geiger. Det var en gång en modern reformförsamling som till och med införde orgelmusik. Stora synagogan i Stockholm på Wahrendorffsgatan har byggts utifrån samma idé om att mer ansluta till nordeuropeiska protestantiska kyrkoideal än till de orientaliska synagogorna.

Gottlieb Klein hade blivit nära vän till Ludwig Geiger i Berlin och denne presenterade för den nyblivne rabbinen en ung kvinna, Toni Levy från Breslau, dotter till den kända orientalist Moritz Abraham Levy. Förälskelse uppstår. Kleins första tjänst som rabbin blir i en församling i Schüttenhofen. Året därpå, 1878, flyttar han till Teplitz och förlovar sig med Toni. Han blir rabbin i Elbing 1879 och gifter sig med Toni. Därefter föds de första barnen Anna och Walter.

I Elbing träffar Klein en kristen präst som väcker hans intresse för de judisk-kristna relationerna. Samtidigt växer antisemitismen i styrka runtom i Europa. I Tyskland börjar röster höjas för att skylla landets dåliga ekonomi på judarna. Vid den tyska förbundsdagen 1878 får de antisemitiska strömningarna kraftfullt stöd i hovpredikanten Adolf Stöcker i Berlins domkyrka. Klein polemiserar mot detta i en skrift: "Zur Judenfrage. Unsere Anforderungen an das Christenthum des Herrn Stöcker" (Angående judefrågan. Våra krav på Herr Stöckers kristendom), 1880. I Ryssland och Polen utbryter de första judepogromerna 1881.

Det är intressant men skrämmande att ta del av pressklipp från denna tid. Den rasistiska logiken fanns långt före Hitler.

140 Också här i Sverige är "judefrågan" föremål för debatt. Enligt ett referat i *Aftonbladet* 1848 diskuterades judeproblemet i flera omgångar i riksdagen. Runtom i Europa och i Ryssland pågår förföljelser och antisemitismen formerar sig politiskt.

"För närvarande är den antisemitiska rörelsen i Tyskland så intensiv och omfattande att den förtjänar att noggrant följas av varje tidning som önskar hålla sina läsare 'au courant' med vad som händer och sker i världen", skrev *Nya Dagligt Allehanda* 1881. Minst 10.000 deltar vid antisemitiska demonstrationer i Berlin detta år.

Det är förståeligt om Gottlieb och Toni Klein känner att de borde flytta. Sommaren 1882 ser Gottlieb Klein en annons i en tidning. Stockholms mosaiska församling söker rabbin. Han sänder omedelbart in en ansökan. Det är en attraktiv tjänst. Sverige anses som ett tryggt och välordnat land och Stockholmsförsamlingen har förhållandevis god ekonomi. Sexton rabbiner från alla delar av Mellaneuropa söker, flera av dem är för den tiden kända namn.

Klein kallas att provpredika hösten 1882. Han är då knappt 30 år och tillhör de yngre och mer okända kandidaterna. Lördag 21 oktober står han i predikstolen i synagogan vid Wahrendorffsgatan. Hans predikan måste ha gjort intryck för redan följande dag beslutar församlingens styrelse att kalla honom till rabbin.

Den 29 oktober 1882 utnämns Gottlieb Klein till överrabbin i Stockholm. Men församlingen hör inget från honom förrän den 9 november. Han är då i bryderier för församlingen i Elbing ville inte mista sin rabbin och hade vädjat om att han skulle stanna ett tag till. Klein meddelar Stockholm att han inte kan tillträda förrän i april 1883. Uppenbarligen ville församlingen i Stockholm så gärna ha honom att de kunde tänka sig att vänta. På påskdagen 1883 installeras Gottlieb Klein som rabbin. Hans inträdespredikan får beröm i tidningars referat för "klar framställning, djup känsla och hänförande vältalig-

het”. Därefter kom han att tjäna sin församling och sitt nya hemland i över 30 år fram till sin död i april 1914. 141

## Rabbinen som folkbildare

Gottlieb Klein blev ganska snart en kulturgestalt i det svenska samhället. Han var en uppskattad föreläsare också för en icke-judisk offentlighet. Både i Stockholm och i landsorten höll han populärföreläsningar i aktuella religionsfrågor. Vid anblicken av föreläsningsannonser i dagstidningarna kan bredden av sammanhang noteras:

- Stockholms högskola: Det gamla testamentets profeter
- Stockholms Läraresällskap: Gamla testamentet såsom läroämne
- Arbetareinstitutet: Om Israels profeter
- Arbetareföreningen: Kvinnans ställning i Israel
- Psykiska samfundet: Om religionens makt <sup>4</sup>

Därutöver kallades han att föreläsa vid Vetenskapsakademien och Uppsala universitet.

I tidskriften *Hvar 8 dag* 1902 skriver prästen Samuel Fries ett porträtt av Gottlieb Klein. ”I sin församling har han verkat nu i snart tjugo år ej blott med predikan och undervisning i religionsskolan utan äfven genom lifligt deltagande i flera judiska föreningar och sällskap bl a i det israelitiska litteratursällskapet”, skriver Fries.

Redan 1893 startade Klein en tidskrift som finansierades av Israelitiska diskussionsföreningen. Den hette ”Ur Judisk Litteratur och Historia”. Den kom dock bara ut med fyra nummer det året. Men den var en föregångare till det som sen blev *Judisk tidskrift* och som i dag heter *Judisk krönika*.

Under 1890-talet startade han en teologisk studiecirkel till-

142 sammans med kyrkoherden i Tyska församlingen, Sterzel. Den lades ner efter några år, men Klein var ivrig påhejare av att något liknande skulle startas igen just för dialogen mellan religionerna. Vid upprepade tillfällen talade han med Samuel Fries om detta. Det ledde till bildandet av Religionsvetenskapliga sällskapet som höll sitt konstituerande sammanträde den 6 mars 1906 i Samuel Fries hem, Storkyrkoförsamlingens komministerbostad.<sup>5</sup> Bland de närvarande var Gottlieb Klein. Sällskapets första arbetssammanträde ägde sen rum i mosaiska församlingens sessionssal, och föreningens första föreläsning hölls av Klein i april 1906 på temat "Profetismens undergång".

Sällskapet var framförallt Fries hjärtebarn och under många år kunde man i stockholmstidningarna läsa hans referat från föredragen som hölls hos Sällskapet. Klein trivdes i detta sammanhang. Medlemmar har i efterhand erinrat sig hur Klein och Fries gick av och an livligt diskuterande ett nyss hållet föredrag, helt utan att bry sig om omvärldens blickar (Murray, *Vår Lösen* 1952).

Klein var i många stycken en kontroversiell och nytänkande rabbin. Konstprofessorn, författaren och Dramaten-chefen Ragnar Josephson skriver i memoarboken *Strimnor av liv* (Josephson 1967) om "Den vise på Wahrendorffsgatan".

Ragnar och hans bror fick i stället för att delta i skolans kristendomsundervisning ta del av undervisningen i Stockholms synagoga. Flera gånger i veckan gick de till Gottlieb Klein och undervisades i den judiska religionen. Han var då en 50-årig man, aklimatiserad i Sverige, professor och med många svenska vänner, inte minst bland teologerna. Josephson skriver:

Redan hans namn satte vår fantasi i rörelse och vi läste det 'Gott liebt Klein'. Det kunde tydas: Gud som haver barnen kär. Men än hellre kunde det tydas enkelt och direkt: Gud älskar Klein. Vi tyckte att vår Herre hade alla skäl därtill med tanke på det sprudlande av liv i tanke och blick, ja

den friskhet och den humor med vilket Guds ord förkunnades.<sup>6</sup>

Josephson utvecklar sen vad det var han och hans bror fick lära sig. De har uppenbarligen tagit stort intryck av Kleins teologiska tankegods. Religion var inte till för att skilja folk från folk utan för att föra samman alla goda krafter och nå fred och samförstånd på jorden. ”I samklang med Klein var också den ekumeniska tanken, att religionerna, även om de fanns kvar, icke längre skulle skilja folk från folk”, minns Josephson.

### Kärleksetiken går före bokstavstron

I sin predikan vid minnesgudstjänsten för sina 25 år<sup>7</sup> som rabbin beskriver Klein sin rabbinuppgift som att vara ”ett Guds sändebud, en tolk för den gudomliga viljan”. Redan vid påskfirandet 1883 då han installerades som rabbin formulerade han uppgiften för en modern rabbin som en uttolkare av den nya tiden. Guds gärningar som vi har att berätta om skiljer sig till formen väsentligt från det sätt på vilket de av våra fäder förkunnades, menade han. Till formen men icke till innehållet.

”Formen kunna och böra vi ändra, om den har överlevt sig själv, om den ej längre har att bjuda vår religiösa känsla något, om den blivit ett ok som trycker oss, en boja som hämmar vårt framåtskridande”, predikade han vid 25-årsjubileet.

Gottlieb Klein hörde hemma i profettrationen. Hos profeterna möter man ”en religion som är fri från metafysik, fri från mytologi, fri från hvarje prästerligt förmyndarskap”, enligt Klein (Klein 1905). Han skiljde på ”prästre religion” och ”profetre religion”. Offerväsende och prästerlig religion var arv från kananeisk religion och under århundraden pågick en dragkamp mellan profetre religion och prästre religion. I och med Esras reform efter exilen på 400-talet före vår tideräkning byggdes denna dragkamp in i Torah som två parallella men motstridiga strömningar.

144 Prästreligionen reducerade det religiösa till att bara handla om form och ceremoni, ansåg Klein. Rabbinen blir då en sorts "församlingens köttbesiktningsman" som mer skulle kontrollera att spislagarna hölls än att ägna sig åt att predika kärleksbudskapet. Profetreligionen däremot tar sin utgångspunkt i det dubbla kärleksbudet, och liksom profeterna, varav Jesus var en av de främsta, satte rätten och rättfärdigheten i centrum, är det rabbinens uppgift att frambära detta budskap till folket. Religionens etiska dimension är viktig och texterna ska tolkas in i vår tid, menade han. Profetreligionen stod för det universella och allmänmänskliga medan prästreligionen representerade det nationella. För prästen var de kultiska plikterna av stor betydelse medan profeten bara kände de etiska plikterna. Helighet var inte något utvärtes utan handlade om hjärtats helighet och renhet. "Gud vill kärlek, inte offer", predikade Gottlieb Klein vid minnesgudstjänsten för sina 25 år som rabbin. Han citerade ur profeten Mika 6:8: "Vad gott är har han kungjort för dig o människa, ty vad annat begär väl Herren av dig än att du gör vad rätt är och vinnlägger dig om kärlek och vandrar i ödmjukhet inför din Gud."

Genom århundraden har den judiska religionen kommit att stelna till rit och tradition, de profetiska idéerna har begravts under ett kaos av bruk, ceremonier och riter, ansåg Klein som inte hade mycket till övers för kosher och dylikt. "Och faktiskt har det prästerliga elementet som fann sitt uttryck i symboler och riter, trängt den profetiska läran så i bakgrunden att breda lager av folket genom tryck och bekymmer av alla slag oförmögna att tänka, såg medelpunkten av den judiska religionen i spislagarna", fortsatte han sin predikan.

Religionens yttre föreskrifter kom att stå i skriande motsägelser till livets krav. Rabbinen blev enbart en vårdare av ceremonierna. Något Klein var mycket kritisk mot. Han ville liksom sin läromästare Geiger återupprätta profetreligionen.

Det har berättats att Gottlieb Klein som rabbinkandidat i



Berlin på väg till synagogan för att hålla en predikan passerade ett butiksfönster som skyltade med "koshermat". Han greps då av helig vrede. Han liksom läromästaren Geiger gillade inte de som satte köksreligionen framför de enkla sanningarna som profeterna hade förkunnat. Han utformade sen en stark predikan om detta.

Klein framhäver även en tredje strömning av stor betydelse i det judiska, andliga arvet som det föreligger i de hebreiska skrifterna, alltså det vi vanligen kallar Gamla testamentet. Det är vishetstraditionen som i likhet med profetismen saknar exkluderande drag. Visheten som den kommer till uttryck i Jobs bok eller i Predikaren var liksom Ruts och Jonas böcker viktiga korrektiv till prästreligionens stränga lagobservans. Vishetstraditionen står också för de mer universella perspektiven.

Ju mer den politiska kampen blir tillspetsad, inte minst under den hellenistiska perioden som den kommer till uttryck i Daniels bok på 200-talet före vår tideräkning, desto större blir klyftan mellan universella och exklusiva drag. Under den romerska ockupationen vid vår tideräknings början var det likartade motsättningar mellan universalism och nationalism. När de kristustroende uppträdde med en konkurrerande tolkning av den judiska messianismen mobiliserade det ett motstånd som stärkte de exklusiva judiska perspektiven. Motsättningarna följde även med in i den kristna rörelsen vilket man kan läsa om i Paulus brev till Galaterna och i Apostlagärningarna. Att Jesus från Nasaret hörde till den profetiska traditionen ansåg Klein vara solklart. I boken *Bidrag till Israels religionshistoria* driver han sin älsklingstes att Jesus hörde till esséernas krets och med stor vördnad skriver han:

När den rätta tidpunkten kommit, när vägarna voro banade och andarna beredda, när nöden stigit till sin höjd och väntan var som mest spänd, då framträdde ur denna stilla krets den störste av kvinna födde, Jesus av Nasaret, stiftare av

kristendomen, av kärlekens kristendom och icke bekännelsernas. För alla tider och alla människor måste han förbliva en förebild till efterföljd.

För Klein var Jesus alltså en skriftlärdd profet som företrädde den etiska, universellt orienterade monoteismen. Men kristendomen som egen rörelse uppstod först i och med Paulus nyskapande historietolkning, vilket framgår av Kleins framställning i boken om den första kristna katekesen som jag återkommer till längre fram.

Vetenskapen var det som kunde befria religionen, ansåg Klein. "Såsom vetenskapens lärjunge, såsom Abraham Geigers lärjunge har jag kommit bland eder", säger han till sin församling i Stockholm. Som vetenskapens lärjunge skulle rabbinen upphäva motsägelsen mellan lära och liv. "Såsom tänkande människa kan du väl icke nöja dig med en religiös världsåskådning som man givit dig i vaggan. Åtminstone måste du underkasta ditt fädernearv en prövning genom eget tankearbete komma i besittning av detsamma", predikade Klein och utropade: "Pröfven, forsken men framförallt tänken!". Han närde en intensiv vrede mot förställning och hyckleri.

"Låt profetläran uppstå! Som vederkvicker ande och hjärta, som omfattar mänskligheten", utropade han i predikstolen på Wahrendorffsgatan. Han manade församlingen att uppta kampen mot likgiltigheten och bidra till "uppbyggandet av det stora världstemplet om vilket det heter: Mitt hus skall vara ett bönehus för alla folk. Amen!". Han såg som sin uppgift att förkunna *en* Gud, *en* fader och *en* i Gud förenad mänsklighet. Just betoningen av det universella i religionen hade han gemensamt med Nathan Söderblom och Samuel Fries.

Dessa tre, Gottlieb Klein, Nathan Söderblom och Samuel Fries, följde det fria tänkandet och vetenskapens ledstjärna. De nöjde sig inte med att bara ta över fädernas tro. I stället bejakade de tron på den levande och i historien uppenbarade Guden.

Och för inte minst Söderblom var det viktigt att bejaka kristendomens judiska fromhetsarv. Söderblom recenserar Kleins bok *Den första kristna katekesen* (Klein 1908) som hör till hans mer kända böcker och rönt stort internationellt intresse. Den handlar om Didachén, de tolv apostlarnas lära, en av urkristendomens första katekeser. Klein påvisar dess judiska stomme som förmodligen också legat till grund för Paulus kristna predikan. Han ser de gammaltestamentliga dragen och påpekar att Romarbrevets 12:e kapitel ligger i nära anslutning till Davids psalm 34. "Denna missionspredikan var till sitt väsen universalistisk, liksom dess upphov vishetslitteraturen, och dennas upphov profetismen. Den vänder sig till människan, icke till israeliten allenast. Dess bud utgör en etisk monoteism, som är avsedd att vinna varje förnuftig människas bifall", skriver Söderblom i sin recension. Jag återkommer till denna bok längre fram där jag skriver om Kleins bokproduktion.

Både Söderblom och Klein utmanade sin tids traditionalister. De kunde vara provokativa men drevs av vetenskapliga sanningideal. De var varmt troende men upplevde att de levde i en annan värld som krävde nya uttrycksmedel och inte kunde nöja sig med något själlöst traderande av gamla texter och dogmer. Söderblom har i ett brev till Gottliebs änka, Toni Klein, uttryckt det som att de var själsfränder om än inte trosfränder i konfessionell mening. De förenades i sin syn på att tron inte står i motsats till vetenskaplighet. De var både vetenskapsmän och fromma religionsutövare.

"Fides et scientia" (Tro och vetande) var det band som förenade Klein, Söderblom och Fries påpekar Bertil Murray i en essä i *Vår Lösen* (1952:3). Kleins föreläsningar var mycket uppskattade hos de båda yngre teologerna. Den blivande ärkebiskopen skriver i ett brev till Klein 1902: "I vad du sade på Anglais var mer religion än i hela samvaron dagen förut med biskoparna" (21/9 1902).

På försoningsdagen 1892 predikar Gottlieb Klein utifrån frå-

148 geställningen "Hvad fordrar religionen av människan?". "Var icke ett djur och icke en ängel, var en människa och gör hvad rätt är", sa han till sin församling i synagogan i Stockholm. I predikan lär han ut vad det hebreiska begreppet Zedakah (rättfärdighet) står för. Kärleken och rättfärdigheten hör samman, menade han. Det är försoningsdag och något av en domspredikan föreligger denna lördag. Den som längtar efter Guds förbarmande, den som vill bo i Guds närhet, den borde veta att inför den Högstes domstol bedöms människan icke utifrån vad hon har utan utifrån vad hon är. Gottlieb Klein påminner i sin predikan om att det i det hebreiska språket, gudsordets språk, inte finns ett ord för "hava" utan blott för "vara".

"Människans 'hafva för sig' har i religionens språk alls icke funnit något beaktande eller uttryck. Först i förbindelse med 'varat' kan det göra sig gällande, förtjänar det att nämnas", undervisar Klein. Den rabbinska traditionen såg helt enkelt tron som etiskt grundad. Det är hur du är mot din nästa som säger huruvida du har mött Gud eller inte. Sanningen blir snarare ett verb än ett substantiv.

### Klein tar strid mot Key

Gottlieb Klein var i teologisk mening frisinnad och liberal. Men i politisk mening var han nog snarare kulturkonservativ eller egentligen ganska opolitisk till sin läggning. Han ogillade dock 1880-talets kulturradikalism vars förgrundsgestalter hette Hjalmar Öhrwall, Knut Wicksell och Ellen Key. "Motståndare av lägre kvalitet slösade han inte sitt krut på" konstaterar sonen Ernst i sin uppsats om sin far (Klein E. 1933). Klein ogillade starkt det han upplevde som frasadikalism och missbruk av vetenskapen. Halvbildningen, hur den än framträdde, kritiserade han skoningslöst. Här framstår han som både elitistisk och patriarkal. Han retade sig på Ellen Key som i en Verdandiskrift översatt och bearbetat Letourneaus *Moralens utveckling*, där Gamla

testamentets moral ansågs stå på barbarernas utvecklingskede. Key var inspirerad av Darwin och Spencers utvecklingstanke och företrädde här en syn på religionerna som olika stadier på utvecklingens väg till fulländning, där judendomen således är på ett lägre stadium än kristendomen. Detta tankegods är inte oskyldigt då delar av den kristna kyrkan senare under nazitiden kom att just förtala det judiska utifrån detta synsätt och propagera för "ersättningsteologin" där Gamla testamentet helt enkelt skulle slängas bort.

"När folk med bristande kvalifikationer stod upp och kritiserade "gamla testamentets moral" blev han gripen av Elias ande och då var han icke god att råka ut för", berättar Ernst vidare.

Gottlieb Klein håller 1892 en föreläsning på Vetenskapsakademien om Bibelns moral<sup>8</sup> med anledning av Ellen Key och utgivningen av Letourneaus bok. Att döma av de många tidningsreferaten verkar föreläsningen ha tagits emot väl av publiken. Klein lyfter fram rätten och rättfärdigheten, de starka kvinnorna i Bibeln liksom uppmaningarna att älska och skydda främlingen. "Äfven djuren vårdades af judarne med stor ömhet och man skulle kunna säga att den judiska lagen gjorde judarne till en enda stor djurskyddsförening", föreläste han och lade till: "Och ändå finner Letourneaus ingen väsentlig skillnad mellan judarnes moral och barbarernas!" Och naturligtvis lyfter han fram profeterna som hävdar att tron på Gud består i att utöva rättfärdighet och att Guds hus skall vara ett bönehus för alla folk, att hans rike en gång skall omfatta alla nationer och att frid och fred då ska härska på jorden och folken inte längre ska föra krig mot varandra.

Nathan Söderblom som då befann sig i Paris följde debatterna på avstånd. I ett brev till Klein säger han tröstande: "Sorgligt att vetenskapligt bildade människor kunna servera sådan gallimatias." Söderblom tyckte nog att han tagit för hårt vid sig. Det lönar sig inte att diskutera med Ellen Key. "Hon har sett så föga av det verkliga, hårda, enkla livet. [...] Hon vill

150 föda folk på glace och champagne – och begriper ej de prosaiska människor som begära bröd”, skrev Söderblom (Paris 7/5 1899).

### Flitig besökare på vetenskapliga kongresser

Kungen Oscar II var djupt engagerad i sin tids religiösa debatter. Han kallade ofta på Gottlieb Klein som undervisade honom i Talmud och i den rabbiniska litteraturen. I arkivet på handskriftsavdelningen på Uppsala universitetsbibliotek, Carolina, finns brev med kungens sigill men också små enkla lappar från anteckningsblock och brevpapper där kungen skrivit för hand om något han grubblat över och sänt iväg till Klein.

Klein föreläste sedan mitten av 1880-talet vid Uppsala universitet över Talmud. Han tilldelas 1896 professorstitel, vilket på den tiden var uppseendeväckande med tanke på att judar inte fick ha statliga tjänster. Det var säkert ett uttryck för Oscar II:s personliga höga förtroende för honom. Klein blev således en erkänd religionshistoriker också i svenska akademiska kretsar. Han deltog på sin tids stora vetenskapliga kongresser. Redan 1889 är han med på Orientalistkongressen i Stockholm och Kristiania (Oslo). Där är också Oscar II liksom prins Eugène. Bland de svenska honorärerna finns namn som Herman Almqvist, professor i lingvistik i Uppsala, Fredrik Fehr, pastor primarius i Storkyrkan och Esaias Tegnér, professor i semitiska språk i Lund.

Det internationella och mångreligiösa sammanhanget blir tydligt vid en genombläddring av de gamla visitkortet som Klein sparat. Där finns exempelvis kort från imamen El Bachir Ben Roustan från Algeriet och den indiska maharadjan H. H. Dhruva liksom från katolska och protestantiska teologer. Menyn från festmiddagen på Hasselbacken är också sparad och vittnar om ett evenemang där både rätter och musik hämtats från all världens hörn. Bilden av förra sekelskiftets Sverige är

ofta ett homogent och provinsialt land men åtminstone för den kulturella eliten fanns platser för mångkulturella möten och internationell utblick. De vetenskapliga kongresserna är exempel på det.

År 1897 hålls den Religionsvetenskapliga kongressen i Stockholm. Det sker i samband med Stockholmsutställningen som lyfter fram sin tids vetenskapliga och teknologiska framsteg. Oscar II firar 25 år som regent och ännu hör Norge till Sverige. Samuel Fries var en av initiativstagarna till denna kongress men både Nathan Söderblom och Gottlieb Klein blev djupt involverade.

På kongressen håller Söderblom en föreläsning om den tidens sociala problem på temat "Religionen och den sociala utvecklingen". Klein talar över ämnet "Religion och moral". I slutet av sitt föredrag säger han: "Intet system har visat sig äga den kraft att skydda folken från undergång eller att sedligt höja och med nytt livsinnehåll fylla barbariska folk som den ur judendomen framgångna kristendomen."

Men vad är det stora i kristendomen, frågar Klein och så hänvisar han till Jesus själv som sammanfattar det i orden "Hör Israel, Herren vår Gud är allena Gud. Och du skall älska Herren, din Gud, av allt ditt hjärta och av all din själ och all din kraft. Det andra budet är detta: Du skall älska din nästa såsom dig själv. Ett större bud än dessa gives icke", avslutar han sin föreläsning.<sup>9</sup>

## Forskning och bokproduktion som väcker intresse

Året efter kongressen publicerades Gottlieb Kleins första vetenskapliga arbete på svenska, *Bidrag till Israels religionshistoria* (Klein 1898). Där driver han sin älsklingstes att Jesus skulle ha tillhört esséerna, en judisk sekt. Vid religionshistoriska kongressen i Paris år 1900 föreläste Klein just över esséerkretsens betydelse men också om "Det fördolda

152 Gudsnamnet". Samuel Fries skrev en mycket positiv recension om hans bok *Bidrag till Israels religionshistoria* även om han inte kunde acceptera idén att Jesus skulle ha tillhört de asketiska esséerna.

År 1902 kommer Kleins bok *Schem ha-mephorasch* (det förborgade gudsnamnet). Boken är tillägnad kung Oscar II som Klein kallar "den upplyste tänkaren". I boken hävdas att Johannevangeliets Kristus uttrycker sig med den judiska mystikens språk. Också denna bok recenseras välvilligt av Fries som delar författarens huvudtes om att det på Jesu tid bland judarna existerat ett hemligt gudsnamn, Aniwehu, som betyder Jag och Han och enligt Kleins mening är ett slags Unio mystica: jag vill vara såsom Han – och beskriver den nära förbindelsen mellan Israels folk och dess Gud. Det hemliga gudsnamnet "innehåller religionens djupaste hemlighet, Unio mystica, fordran på att blifva ett med Gud", skriver Klein. Förmodligen var det detta hemliga namn som Jesus uttalade inför överstepräster och därmed tillämpade på sig själv vilket ledde till anklagelserna om hädelse, enligt Klein. Han ansåg också att Jesus-uttrycket "Jag och Fadern är ett" hör samman med detta hemliga gudsnamn. Något som Fries ställde sig skeptisk till.

Gottlieb Kleins huvudsakliga forskningsmission handlade om att se kristendomen i ljuset av judendomen, att se de gammaltestamentliga rötterna i Nya testamentet. Jesus måste förstås och läsas utifrån den religiösa tankevärld han levde i, nämligen senjudendomens. I boken *Fader Vår – ett bidrag till kännedomen om urkristendomen* (Klein 1905), som han tillägnar Samuel Fries, driver Klein tesen att den version av Fader Vår som återfinns hos Matteus (alltså den längre form som används av kyrkan) är den äldsta och att den är liturgisk till sin karaktär.

"Klein anser, att Jesu etiska tankar även här visa sig ha judiskt ursprung och stöder detta bl a på vissa jämförelser mellan Fader Vår och Hesekiels 36 kap.", skriver Lydia Wahlström i



essän "Gottlieb Klein och hans syn på urkristendomen" i *Judisk tidskrift*. Wahlström påpekar att dessa böcker bara är förstudier inför det stora verket som Klein kom ut med 1908: *Den första kristna katekesen – dess religionshistoriska förutsättningar*. Ett år senare publicerades boken på tyska med en dedikation till den tyske samtida teologen Adolf von Harnack. I denna bok driver återigen Klein tesen att Jesus var en skriftlärd profet och att kristendomen som egen rörelse uppstod först i och med Paulus nyskapande tolkning. Farisén Saulus från Tarsos var företrädare för den stränga och exklusiva riktningen inom judendomen. Därför medverkar han till att förfölja de kristna och stena Stefanos till döds vilket framgår av Apostlagärningarna. Stefanos hörde till de judiska grupper som tänkte universellt, påpekar Klein. Men Saulus såg som sin uppgift att stävja alla tendenser till universalism och fick mandat att utplåna de avfallingar som fanns i Damaskus. Som framgår av Apostlagärningarna och av Paulus egen framställning i brevet till galaterna drabbades han dock av en uppenbarelse som försatte honom i total handlingsförlamning och isolering. Först när den kristustroende Barnabas kontaktade honom bröts förlamningen och Klein skriver att "strax faller det som fjäll från Pauli ögon. [...] Hans program är hädanefter: *först* hedningarna, *sedan* Israel" (Klein 1908). Detta är kristendomens födelsestund, enligt Klein.

Det är här i Antiokia som ett nytt folk har uppstått, kristianernas folk, skriver Klein, och enligt Paulus vision ska de vända sig ut i hela världen med sin kristusförkunnelse med sikte på att till sist även kunna förbrödras med det judiska folket. Klein avslutar sin bok med att citera en obekant medeltida rabbin, samlaren Tanna debe Eliahu: "Jag kallar Gud till vittne, att såväl hedningen som israeliten, såväl mannen som kvinnan, såväl tjänaren som tjänarinnan blott genom sedliga handlingar kunna komma i besittning av den helige Ande".

Boken rönt stort internationellt intresse och recenserades i tyska, engelska och franska tidningar. Några klandrade

154 Klein för att framställningen led av bristande översikt och var svåröverskådlig. "Förf. av övertygelsens värme genomträngda framställning kommer oss ofta att sakna den lugna prövningen och sorgfälliga källundersökningen", skrev en ungersk lärd, W. Bucher, i *Deutsche Litterarische Zeitung*. Men en tysk recensent framhåller det intressanta i hur en judisk lärd betraktar kristendomen. Recensenten skrev:

Det är synnerligen lärorikt att iakttaga hur mycket han ser i kristendomen som vi inte lagt märke till, hur mycket han betraktar på annat sätt än vi och hur han förbiser mycket som för oss är det viktigaste och väsentligaste. På en hel del punkter förmår han obestriddigen kasta ett nytt ljus på grund av sin judiska ståndpunkt och sina rabbiniska premisser samt förklara viktiga frågor.<sup>10</sup>

Samuel Fries recenserade ofta Gottlieb Kleins böcker i de stora dagstidningarna. Så även denna. Fries påpekar att man inte får glömma "huru så att säga genomdränkt Nya Testamentet är av gammaltestamentliga citat och reminiscenser". Enligt Fries utgör de direkta citaten ungefär 300 och reminiscenserna 3500. "Redan härav kunna vi förstå, huru viktigt det är att vi lära känna den tydning av Gamla testamentet som var gängse bland judarna på Jesu tid, och av vilken både Jesus och Paulus äro starkt påverkade", skriver Fries.

Nathan Söderblom är också lyrisk. "Föreliggande nya alster av professor Kleins beundransvärda lärdom, spelande kombinationsgåva och arbetsflit ställer honom än fastare i raden av de högt förtjänta judiska lärde, som fördjupat sig i kristendomens uppkomst och äldsta historia", avslutar han sin bokanmälan i *Stockholms dagblad* (12/5 1908). Söderblom påpekar också att Kleins verk präglas inte bara av blott kammarlärdomens ande utan också av rabbinens vilja att förkunna sin grundtanke, nämligen motsatsen mellan prästerlig ritualism och profetisk,

universell etisk anda. "Och det blir för läsaren en anledning att uppriktigt lyckönska såväl professor Klein som den judiska församling i huvudstaden, inom vilken han förliden vecka firat sitt tjugofemårsjubileum såsom rabbin", avslutar Söderblom.

Klein påbörjade ett verk om Paulus men hann aldrig slutföra det innan han gick bort. Nathan Söderblom såg dock till att det som förelåg gavs ut postumt. År 1918 publicerades således *Studien über Paulus* som ett 99 sidors häfte i Religionsvetenskapliga sällskapets skriftserie.<sup>11</sup> "Om man läser Kleins Paulusfragment tillsammans med prof. Odelbergs i Teol. Kvartalstidskrift 1934 tryckta installationsföreläsning, 'Några synpunkter på den judiska litteraturens betydelse för den nytestamentliga exegesen' så förstår man bättre i hur många avseenden Klein varit före sin tid", skriver Lydia Wahlström i *Judisk tidskrift*.

### Klein beskylls för att judaisera kyrkan

En eftermiddag våren 1910 var en av föreläsningssalarna i Uppsala universitet full med folk. Föreläsningens ämne löd: "Är Jesus en historisk personlighet?" Förväntan låg i luften. Vetenskapsmän i Storbritannien, Tyskland och USA hade lanserat teorier om att Jesus aldrig hade existerat. Den tyske filosofen Arthur Dews drev tanken i sin avhandling "Die Christusmyte" som kommit ut 1909. Föreläsaren som stod inför en överfull sal i Uppsala universitet och försvarade Jesus var överrabbinen Gottlieb Klein. Det kom så mycket folk att föreläsningen fick flyttas till universitetets aula och publiken höll ut trots att Klein talade i nära två timmar, berättar Lydia Wahlström (*Handelstidningen* 13/6 1940).

"Mera klar och koncis, bärande prägel av en personlighet, har ingen lära från forntiden traderats åt oss än Jesu lära. Vi se och höra en konkret, bestämd för våra ögon stående person som bär sin tids drag och blott kan förklaras genom tidsförhållanden och omgivningen", föreläste Klein.

156 Bilden av den judiska rabbinen och professorn i religionshistoria som engagerat talar om Jesus inför mestadels en publik av kristna teologer säger en del om den tidens samtalsklimat. Till Gottlieb Kleins bästa vänner hörde som sagt Nathan Söderblom och Samuel Fries. För dessa herrar stod religionsdialogen högt. Dialogen och sökandet efter de gemensamma rötterna sågs som en väg till försoning och fred. De drevs av tron på en monoteistisk universalism – Gud är allas Gud och den befriande kärlekens budskap gäller hela mänskligheten.

I en slutbön vid sin predikan vid 25-årsjubileet som rabbin i Stockholm bad Gottlieb Klein:

Lyckliggör och välsigna hela den mänskliga världen så att alla de skiljemurar falla, vilka söndra hjärtan och folk, så att det ena folket icke mera lyfter svärdet mot det andra, så att hatet och synden försvinna från jorden och kärlek, Guds kärlek och människokärlek råda i människornas hjärtan, så att det ljuder från allas läppar: en Fader i himmelen, en mänsklighet på jorden. Amen!

Han verkar ha varit en lysande predikant. På nyårsnatten 1900 gjorde många tidningar reportage från kyrkorna. I *Aftonbladet* (1/1 1900) refereras också gudstjänsten i synagogan där Gottlieb Klein höll nyårspredikan över Jesaja 21:11–12:

I sammanhang härmed bör jag nämna gudstjänsten i synagogan på dagen, hvarvid rabbinen, professor Klein – känd och uppskattad som en av Stockholms bästa och modernaste predikanter – gav ett värtaligt prov på sin förmåga att icke endast uppbygga de religiöst sinnade utan vad mera är, att gripa och väcka de klenrognna.

Klein var en liberal jude och nytänkande rabbin och måste nog ha ansetts som kontroversiell när han till och med införde söndagsgudstjänst i synagogan. I en tidningsnotis 1897 står: "De sedan några år i härvarande synagoga i likhet med i Berlins reformförsamling hållna söndagsgudstjänster taga åter sin början i dag klockan 12." Predikan skulle hållas av Gottlieb Klein. Han drevs av en vilja till dialog med det omgivande kristna samhället och bjöd därför in till söndagsgudstjänst så att även en kristen publik kunde komma till synagogan. Han följde i sin mästare Geigers fotspår i hävdandet att den som verkligen vill förstå kristendomen måste börja i den rabbiniska traditionen. Så blev Kleins forskningsfält just urkristendomen och dess rötter i judendomen. Detta var inte okontroversiellt i en tid av antisemitism. Kristna teologer försökte hävda att Gamla testamentet var barbariskt och att Jesus i själva verket var en arier.

Det uppstod en debatt i tidningarna om att Gottlieb Klein fått en professorstitel tilldelad sig. I *Svenska dagbladet* skrev en herr Kihlén och varnade för att en rabbin nu skulle undervisa blivande präster i Uppsala. Det kunde leda till en "judaisering av kyrkan". På detta svarade Klein skarpt i en artikel i samma tidning. "Är det verkligen ett brott att genom föreläsningar öfver rabbinica sätta de blifvande prästerna in i den tankevärld hvarur Jesu framställningar fingo sin näring", undrade han och fortsatte att fråga hur det skulle vara möjligt att alls förstå den historiske Jesus, hans apostlar och hela Nya testamentet om det inte skedde genom den judiska tankevärlden. "Eller anser den troende hr Kihlén liksom några förryckta i Tyskland Jesus för en arier?", undrade Klein. Och så anknyter han till de senaste teologiska rönen, som bland annat Adolf von Harnack dragit fram vad gäller Fader Vår där von Harnack hävdade att bönen ursprungligen hade haft en kortare lydelse. Enligt Klein for von Harnack vilse här därför att han inte tagit del av den rabbiniska litteraturen. Den som känner till den förstår att Jesus använder sig av en judisk bön. Således slår han fast att

158 den "kristna traditionen beträffande Fader Vår icke får rubbas". Och så ställer han den retoriska frågan till hr Kihlén: Kan detta judaiserande verkligen bli farligt för unga präster? I slutet av artikeln kommer Klein fram till poängen med att hålla sig till vetenskapen."Den som har den aflägsnaste aning om vetenskaplig forskning, vet att denna icke 'judaiserar', icke 'kristianiserar', icke 'islamiserar'. Den äkta vetenskapen är sitt eget mål. Den är konfessionslös, fördomsfri, den känner blott en domare: sanningen." "Den som har sitt system färdigt i fickan och redan på förhand vet allt, han må hålla sig fjärran från vetenskap", avslutar Klein sin artikel.

Just detta att tro och vetande inte med nödvändighet utesluter varandra var typisk för Gottlieb Klein och denna tanke gick i arv till sonen Oskar som blev en av kvantfysikens kända teoretiker. Oskar Klein skrev i *Dagens Nyheter*:

All vår kunskap består ju av fragment. Det sunda förnuftet hos de stilla i landet utgår från detta faktum och håller sig till det beprövade inom var och en av kunskapens öar utan att bry sig om konsekvens. Men det sunda förnuftet kan ta miste. Det har man sedan gammalt märkt. Och stora framsteg ha ofta kommit på trots av det sunda förnuftet.<sup>12</sup>

"En fader i himmelen, en mänsklighet på jorden"

Gottlieb Kleins hälsa var stundtals mycket dålig. På slutet av sin levnad tog sockersjukan överhand och hjärnblödning tillstötte. Han vistades en tid på Saltsjöbadens sanatorium, där han avled den 6 april 1914.

Det finns en gammal SF-journalfilm från begravningen av Gottlieb Klein. Mängder av människor följde kistan ut till Judiska begravningsplatsen på Norra kyrkogården den 9 april 1914. Kyrkoherde Samuel Fries deltog och höll tal över graven. Till de församlades stora häpnad avslutade han talet med

att på hebreiska uttala orden ur Danielsboken: ”De som undervisat många till rättfärdighet skola lysa såsom stjärnor i evigheten.”

Nathan Söderblom befann sig utomlands men fick i en tågkupé se en tidning med en notis om Gottlieb Kleins död. Han skrev då genast ett brev till änkan, Toni.

Han nådde icke patriarkernas ålder men han tillhörde profeternas linje. Klein lärde mig att skarpare se den äkta judendomens ädla art och därigenom också den äkta kristendomen i dess karakteristiska olikhet. Det låg något uppfordrande och stärkande i att vandra var och en sin väg i förtröstan på Guds vishet och makt, som en gång skall böja stigarna samman.

Det är ett vackert brev som Söderblom skriver, djupt personligt och det vittnar om den vänskap som hade rått mellan honom och Klein. ”Vår jord har genom hans död blivit en varm och ovärldslig själ fattigare. Jag skattar Sverige lyckligt som fick äga honom, och mig än lyckligare, som fick vara hans vän. Saknaden flödar över, då jag tänker på att inga stunder återstå härnere, då vi få utbyta tankar och erfarenheter”, avslutar han sitt brev.

Det skrevs många nekrologer i dagstidningarna. Bland annat en av Torgny Segerstedt i *Dagens Nyheter* (7/4 1914): ”Han har också påverkat den religiösa och etiska uppfattningen i ganska vida kretsar av vårt folk. [...] Riter och former brukade han som brukade han dem icke; i och för sig hade de ingen betydelse för honom.” Torgny Segerstedt hade 1913 blivit professor vid Stockholms högskola och Gottlieb Klein var en av hans ivriga påhujare. Tillsättningsärendet lär inte ha varit helt okomplicerat. Nathan Söderblom har i ett brev till Klein påpekat att ”Ingen av dem, som på något sätt tagit del i denna krångliga affär, har gjort och gör det med renare, mer hedervärt uppsåt än Du.”

160 Klein ville också att Nathan Söderblom skulle bli ärkebiskop. Tyvärr hann han aldrig uppleva det men samma år som Klein dog blev Söderblom utnämnd till ärkebiskop. Också det blev en "krånglig affär".

Gottlieb Klein drevs av fattigdom och kunskapsörst till att vandra genom Europa. Han kom på så sätt att få med sig ett mångkulturellt bildningsideal som han hade nytta av som invandrare i Sverige när han fick tillträde till de fina salongerna hos Stockholms kulturelit vid sekelskiftet 1900. Hans universalism sprang ur en livserfarenhet av att se till det djupast mänskliga varhelst man har sitt ursprung. Å ena sidan var han mån om att bli svensk – han hyllade konung och fosterland – å andra sidan förblev han en sorts främling där hans egentliga hemland fanns i tron på det Rike som en gång ska komma. Hans fosterland blev Sverige och han lärde sig svenska snabbt men talade både jiddisch och tyska flytande. Mot slutet av sin levnad kom dessa språk tillbaka vilket syns i de sista breven mellan honom och Nathan Söderblom, där meningar skrivs ömsom på svenska, ömsom på tyska, ömsom på hebreiska och jiddisch.

### Avslutande reflexion

"En fader i himmelen, en mänsklighet på jorden" predikade Gottlieb och för mig är det något utav ett ekumenikens och religionsdialogens credo. Hans idéer känns på något förunderligt sätt dagsaktuella.

Konflikter mellan människor ges idag alltför ofta religiösa förtecken, trots att de nästan alltid har sin grund i sociala, ekonomiska och historiska motsättningar. De religiösa traditionerna kan dock missbrukas och användas för att inspirera till våld och förtryck.

Det pågår en ständig kamp mellan tolkningar inom religionerna. I dag syns denna kamp kanske mest inom islam. Just därför är dialogen mellan progressiva kristna, judar och mus-



limer av stor vikt. Inte minst för att rädda religionerna från dess fundamentalistiska och extremistiska imperiebyggare och därmed rädda mänskligheten från våld och förtryck.

Nathan Söderblom och Gottlieb Klein såg religionsdialogen som ett slags fredsprojekt. Ett halvår efter att Klein gått bort, närmare bestämt den 27 november 1914, offentliggjordes fredsuppropet "För fred och kristlig gemenskap". Det var undertecknat av en rad protestantiska kyrkoledare och publicerades i internationell press. Initiativtagaren var Nathan Söderblom som då hade blivit ärkebiskop för Svenska kyrkan.

I dagens fredsforskning talas det om "faith-based diplomacy", en sorts religiös fredsmäklare. Kärnfrågan inom religionsdiplomatin är hur aggressiva och våldsamma tendenser i religionens namn ska kunna motverkas. Doktoranden i systematisk teologi vid Lunds universitet, Sara Gehlin, har studerat på vilket sätt Nathan Söderblom har varit inspiratör till den här typen av religiöst fredsbyggande. "Söderblom såg i kyrkans världsvida karaktär en möjlighet att motverka den splittring mellan nationerna som låg till grund för kriget", skriver Gehlin i *Svensk Kyrkotidning* 1/2011.

Fredsappellen 1914 vädjade till kristenheten i Europa att sluta upp kring fredens väg. Den inbegrep inte andra religionsutövare denna gång. Men Söderblom hade också ett patos för dialog mellan världsreligionerna. Han var också en stark tillskyndare till skapandet av en övernationell rättsordning i form av Nationernas Förbund som sedermera blev FN.

Söderblom återvände ofta till profeten Jesaja i Gamla testamentet som säger: "Ty från Sion skall lag förkunnas, från Jerusalem Herrens ord. Han skall döma mellan folken, skipa rätt bland alla folkslag. De skall smida om sina svärd till plogbillar och sina spjut till vingårdsknivar. Folken skall inte lyfta svärd mot varandra och aldrig mer övas för krig."

Att vänskapen med rabbinen Gottlieb Klein varit en av inspirationskällorna till Söderbloms profetiska fredsidéer och

162 ekumeniska engagemang ”synes icke helt uteslutet” avslutar teologen Robert Murray sin essä om Gottlieb Klein och Nathan Söderblom i *Vår Lösen*. Gottlieb Klein föreläste 1898:

Ja, när en gång det innerligt efterlängtrade riket kommer, och alla religiösa former och omhöljen äro försvunna och glömda – då skall ett ännu alltid gälla allt intill dagarnes slut, en bekännelse, omkring hvilken alla människor i förening samla sig som bröder – jag menar detta eviga evangelium som tröstande och befriande ljuder genom världen: Gud är kärleken, och den som förblifver i kärleken, han förblifver i Gud och Gud i honom.

För både Söderblom och Klein var internationalismen och dialogen en motkraft till den gryende nationalismen. De var båda fosterlandsälskare men i ett universalistiskt ljus. ”Aldrig har världen behövt barmhärtighet mer än nu”, skrev ärkebiskop Nathan Söderblom i sitt böndagsplakat 1919.

Tack och lov dog Gottlieb Klein innan den stora katastrofen i form av krig, nazism och Förintelse bröt ut i Europa och tanken på dialog och universalism sattes på undantag till förmån för aggressiv nationalism och rasism. Hans tankar om den etiska monoteismen och det universella kärleksbudskapet, där kärleken till Gud och nästan går före dogmer och seder, känns lika nödvändiga att betona i dag.

## NOTER

<sup>1</sup> Från en föreläsning av Risto Santala, ”Tillbaka till våra judiska rötter – fem föredrag”.

<sup>2</sup> Bar mitzva kallas det tillfälle då en judisk pojke blir religiöst myndig – det sker vid 13 års ålder och föregås av ett års studier då

barnet lär sig hebreiska och bibelkunskap. Flickornas motsvarighet kalls bat mitzva.

<sup>3</sup> Detta har hans fru, Toni Klein, senare skildrat i ett festspel som hon skrev till hans 50-årsdag.

<sup>4</sup> En av åhörarna var här Erik Bergman, då kyrkoherde i Jakob, far till Ingmar Bergman.

<sup>5</sup> Wahlström 1931:4. Se även inledningen, not 3.

<sup>6</sup> Josephson 1998:72

<sup>7</sup> "Mot ljuset" – predikan till minne av tjugofemårig verksamhet i mosaiska församlingen i Stockholm.

<sup>8</sup> Föredragets titel var "Står Gamla Testamentets moral verkligen på barbarernas utvecklingskede?"

<sup>9</sup> "Religion och moral". Föredrag hållet vid den Religionsvetenskapliga kongressen i Stockholm 1897. Klein 1898.

<sup>10</sup> Citerat av Lydia Wahlström.

<sup>11</sup> Beiträge zur Religionswissenschaft Herausgegeben von der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm, 3. Band (Albert Bonnier).

<sup>12</sup> Artikel i Dagens Nyheter 1943, "Från Predikaren till Niels Bohr".

## REFERENSER

### *Otryckta källor:*

von Post, Ingrid Marie (1970), Gottlieb Klein 1852–1914, levnadsteckning över en judisk religionsforskare. 3-betygsuppsats framlagd vid Religionshistoriska institutionen Uppsala universitet 1970

Santala, Risto (2007), "Tillbaka till våra judiska rötter – fem föredrag", föreläsning vid Församlingsfakultetens Bibelkonferens 15-18 nov. 2007 i Göteborg [http://www.ristosantala.com/svenska/Bibelkonf\\_G%F6teborg\\_2007.pdf](http://www.ristosantala.com/svenska/Bibelkonf_G%F6teborg_2007.pdf) Tillgänglig 2013-03-08.

Wahlström, Lydia (1931). Religionsvetenskapliga Sällskapet i Stockholm 1906–1931, Stockholm

164 *Publicerade källor och litteratur:*

- Fries, Samuel (1902). Öfverrabbinen, professor G. Klein, i *Hvar 8 dag* nr 23/1902
- Gehlin, Sara (2010). Vägar till fred – Nathan Söderblom och ekumenikens broar. Artikel i *Svensk kyrkotidning* nr 26/2010
- Gehlin, Sara (2011), Ett religiöst fredsbyggande – Nathan Söderblom och ekumenikens broar. Artikel i *Svensk kyrkotidning* nr1/2011
- Heschel, Susannah (1998). *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago
- Josephson, Ragnar (1967). *Strimmor av liv*, Stockholm
- Josephson, Ragnar. (1998). "Den vise på Wahrendorfsgatan", i *Det judiska Stockholm*, red. David Glück, Aron Neuman och Jacqueline Stare, Värnamo
- Klein, Gottlieb (1886). *Predikningar*, Stockholm
- Klein, Gottlieb (1890). *Morgonpredikan på Försoningsdagen 5651–1890*, Stockholm
- Klein, Gottlieb (1892). *Står Gamla Testamentets moral verkligen på barbarernas utvecklingskede? Föredrag öfver Letourneaus bok "Moralens utveckling" hållet i Vetenskapsakademiens hörsal 13 jan. 1892*, Stockholm
- Klein, Gottlieb (1893). *Frihetens gamla och nya ideal, predikan andra påskdagen 2 april 1893*, Stockholm
- Klein, Gottlieb (1894). *Sem och Japhet, predikan 8 december 1894*, Stockholm
- Klein, Gottlieb (1898). *Religion och moral*, Stockholm
- Klein, Gottlieb (1898). *Tal hållet vid gudstjänsten i Stockholms synagoga med anledning af Hans Majestät Konungens regeringsjubileum*, Stockholm
- Klein, Gottlieb (1898). *Bidrag till Israels religionshistoria*, Stockholm
- Klein, Gottlieb (1902). *Schem ha-mephorasch (det förborgade gudsnamnet) – ett bidrag till kännedomen om esseismen och urkristendomen*, Stockholm
- Klein, Gottlieb (1905). *Fader Vår – ett bidrag till kännedomen om urkristendomen*, Stockholm
- Klein, Gottlieb (1905). *Israelitiska böner och betraktelser*, Stockholm
- Klein, Gottlieb (1908). *Den första kristna katekesen – dess religionshistoriska förutsättningar*, Stockholm.

Klein, Gottlieb (1908). *Mot ljuset, predikan till minne av tjugofemårig verksamhet i mosaiska församlingen i Stockholm*, Stockholm

Klein, Gottlieb (1918). Studien über Paulus, i *Beiträge zur Religionswissenschaft. Herausgegeben von der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm*, Stockholm

Klein, Ernst (1933), Gottlieb Klein, ett femtioårsminne, i *Judisk Tidskrift* nr 7/1933

Klein, Ernst (1934). *Genom sju riken*, Stockholm

Klein, Ernst (1952). Till 100-årsminnet av Gottlieb Kleins födelse, i *Mosaiska församlingens församlingsblad* nr.1/1952

Murray, Robert (1952). Gottlieb Klein och Nathan Söderblom – ett kapitel ur historien om Andens enhet, i *Vår Lösen* nr 3/1952.

Wahlström, Lydia (1940). Gottlieb Klein och hans syn på urkristendomen, i *Judisk tidskrift* nr.10/1940.

Wahlström, Lydia (1940). Gottlieb Klein – en förmedlare mellan judendom och kristendom, i *Göteborgs Handels- och sjöfartstidning* 13/6 1940

Wahlström, Lydia (1949). *Trotsig och försagd*, Stockholm

#### Övriga källor:

Jag har också tagit del av Gottlieb Kleins arkiv på Uppsala universitetsbibliotek liksom på Kungliga biblioteket samt Judiska församlingens arkiv hos Riksarkivet. Och så har jag genom släktns berättelser fått en bild av Gottlieb Klein som person och teolog.

MARIA SÖDLING

*Det är Kristus, det är likt.  
Personlighet, frihet och ansvar  
hos Lydia Wahlström*

Litteraturkritikern Klara Johanson, själv en ytterligt tillbakadragen person, beskrev hur vännen Lydia Wahlström en eftermiddag 1937 intog hennes vardagsrum:

L.W. kom på 'visit' efter lunchen, strålande, föreföll det mig, i alla händelser utomordentligt nöjd med sig själv, sina böcker, sina föreläsningar (engagerad för trettifem runt riket före påsk), sina upplevelser, sina nya bekanta [...]. Jag var så urban och mild och motsägelslös jag har tygt till, men först och sist häpet fascinerad. Lyckliga människor tycker jag nämligen om att se, och när hände det mig sist? Sen kom ju reaktionen, växande idag till fysiskt illamående och psykisk kramp.<sup>1</sup>

Samma energi som gav Klara Johanson psykisk kramp, gav Lydia Wahlström (1869–1954) ett verksamt, vitalt och i hög grad offentligt liv. Under 1890-talet tillhörde Wahlström Uppsalas lilla skara kvinnliga studenter (tretton unga kvinnor när hon skrevs in hösten 1888, inackorderade företrädelsevis hos stadens prästänkor) och blev 1891 filosofie kandidat. År 1898 disputerade hon på en avhandling i historia, senare komplet-

terad med andra vetenskapliga studier.<sup>2</sup> Som studierektor vid Åhlnska skolan i Stockholm (1900–1934) lotsade Wahlström generationer unga kvinnor till studentexamen, ofta för vidare befordran till yrkeslivet. I decennier hade hon en framskjuten plats i kvinnorörelsen. Fredrika-Bremer-Förbundet och LKPR (Landsföreningen för kvinnans politiska rösträtt) var två av hennes arenor, och frågan om kvinnliga präster gjorde hon tidigt till sin. Författaren Wahlström publicerade inom flera fackområden – historia, kyrkohistoria, teologi, kvinnofrågor – men skrev också romaner. Till detta var hon en flitig folkbildare. Parallellt med sin lärar- och kvinnosaksgärning reste hon landet runt och föreläste i de mest varierande ämnen. Hon höll betraktelser och predikade, ofta i Kristliga Gymnasiströrelsens regi, men även i andra kyrkliga sammanhang. Wahlström gjorde sig också tidigt känd som kritiker av mellankrigstidens totalitära regimer, i synnerhet nazismen och dess antisemitism. Många har vittnat om hennes sällsynta förmåga att få kontakt med människor av de mest olika slag, inte minst ungdomar.<sup>3</sup> År 1939 tilldelades Wahlström professors namn.<sup>4</sup>

Vi ser att ur ett perspektiv kan Lydia Wahlströms livsverk beskrivas som ett entusiastiskt, rentav rastlöst, mångsyssleri. Ur ett annat perspektiv – och det är en av poängerna i denna text – kan hennes gärning uppfattas som ovanligt helgjuten, vuxen ur en sammanhållen livssyn med ett tydligt inre centrum. I artikeln skall jag resonera kring Wahlströms livsåskådning utifrån tre ord som återkommer i hela hennes författarskap, och som kan sägas ringa in hennes tro och teologi: personlighet, frihet och ansvar.

Men först några ord om Wahlström och det gemensamma temat för denna bok, nämligen Religionsvetenskapliga sällskapet. I memoarerna *Trotsig och försagd* (1949) beskriver Lydia Wahlström hur hon i början av 1900-talet hoppades att Nathan Söderblom, Natanael Beskow och Samuel Fries tillsammans skulle bilda den teologiskt och kyrkligt radikala front som tiden behövde.

168 Under 1910-talet kom dock Beskows intresse alltmer att dra åt det sociala hållet, till exempel i arbetet med Birkagårdens settlement.<sup>5</sup> Inte heller Söderblom blev den "Mäster Olof, som åtskilliga av hans samtida i ungdomen" hade önskat sig. Snarare än att kämpa mot tiden kom han, konstaterar Wahlström 1929, att "representera just det bästa och kraftigaste häri".<sup>6</sup> Hennes porträtt av Uppsalakamraten – under 1890-talet var han studentkårens lysande ledare, hon framgångsrik ordförande i Uppsala kvinnliga studentförening – är en blandning av beundran och klarsyn. Med formuleringen "permanent högttrycksspänning" fångar hon hans outtröttlighet, vitalitet och intellektuella briljans.<sup>7</sup> Lätt road för hon upp Söderbloms förkärlek för "kyrklig pomp och festivitas" på hans konstnärliga konto.<sup>8</sup> Och i detta överdåd anar Wahlström fortfarande ungdomsvännens enkla kristna förtröstan.

Om Lydia Wahlström någon gång skildrar kyrkofursten Söderblom som glänsande och konciliant i överkant, framställs Samuel Fries som desto mer jordnära och rättfram. "Han är ett stort, snällt, naivt barn, ett stycke Newfoundlandshund märkvärdigt okritisk i mycket, trots sin vetenskaplighet, men varmhjärtad och entusiastisk i hög grad", mindes Wahlström i memoarerna.<sup>9</sup> Fries var också den som kom att infria hennes förhoppningar om teologisk och kyrklig opposition. Han hade disputerat 1895, men hans, med Wahlströms formulering, "teologiska ärlighet lade hinder i vägen för hans akademiska befordran, och han blev alltjämt hänvisad till prästbanan".<sup>10</sup> För Fries uteslöt prästuppsdraget inte kritik av teologisk och kyrklig dogmatism. Som kyrkoherde i Oscars församling förenade han enligt Wahlström ivrigt församlingsarbete med "den extremaste lärofrihet".<sup>11</sup> Genom sitt engagemang i journalistik, kommunalpolitik och i sociala frågor kom Fries också att bli "en av de kraftigaste länkarna mellan kultur och kyrka inom huvudstaden", framhöll hon.<sup>12</sup> Och med "sin rättframma nyteologiska förkunnelse" blev han också, tillade Wahlström,



”kanske som ingen annan [blev] *männens* präst i huvudstaden”.<sup>13</sup>

År 1906 bildades Religionsvetenskapliga sällskapet som kom att fungera som en alternativ akademisk miljö för både Fries och Wahlström. Vid Sällskapets möten refererades nya vetenskapliga arbeten; framstående forskare bjöds in (vid årshögtiden 1908 föreläste Adolf von Harnack) och från 1913 gav man ut en skriftserie i religionsvetenskapliga ämnen. Med rörelse beskriver Lydia Wahlström hur Samuel Fries på skärtorsdagen 1914 talade vid rabbinen Gottlieb Kleins, också engagerad i Sällskapet, bår på Mosaiska kyrkogården.<sup>14</sup> Senare samma år dog Fries själv. I sitt minnesord ger Wahlström en karaktäristik över Religionsvetenskapliga sällskapet och dess stiftare:

Men S.A. Fries har inte bara grundat sällskapet, han har också gjort styrelsens mesta arbete, hållit den vetenskapliga nivån uppe, inte minst genom utgifvandet av tidskriften och verkat uppbyggelse i det ordets vidaste bemärkelse. Man skall kanske invända, att det här inte är fråga om ett religiöst eller ens teologiskt sällskap, utan om ett religionsvetenskapligt, där alltså religionshistoria, religionsfilosofi, folkloristik, etnografi och arkeologi måste ha sitt breda rum vid sidan af en fullt förutsättningslös bibelkritik. Här borde det alltså inte vara fråga om uppbyggelse utan om vetenskap i ordets strängaste bemärkelse. Men hvar och en, som endast haft den allra minsta beröring med verklig forskning, borde minnas, att det också finns någonting, som man skulle kunna kalla 'uppbyggelse' just i vetenskaplig bemärkelse: den, nämligen, att se en människa strålande af en rent smittsam upptäcker- och forskarglädje, af lycka öfver hvarje liten glimt af sanning, som tränger ned till oss genom molnen.<sup>15</sup>

170 Lydia Wahlström framhåller att Fries rastlösa verksamhet vilade på en solid teologisk grund och djup personlig fromhet, och att han med åren kom att ge uttryck för en "allt större vidhjärtenhet och innerlighet".<sup>16</sup> Senare i livet beklagade Wahlström att Fries inte hunnit – han dog endast 47 år gammal – åstadkomma de kyrkliga förändringar han hade haft sådana förutsättningar för. I längden förefaller Fries ha fallit bättre ut hos Lydia Wahlström än vad Nathan Söderblom förmådde. Under 1920-talet sade hon sig till och med inte lita på den tidigare så oreserverat beundrade vännen. Det faktum att Söderblom valde att inte argumentera för kvinnors rätt att bli präster – man skulle kunna säga duckade, i Wahlströms ögon svek – hade förblivit en tagg. Så skulle Fries inte ha gjort, konstaterade Wahlström.<sup>17</sup>

### Personlighetens sakrament

År 1982 kom den hittills enda avhandlingen om Lydia Wahlström, *Personlighetens sakrament*, av kyrkohistorikern Birgitta Rengmyr. Det är en väl vald formulering, återfunnen i flera texter av Wahlström, som fångar ett centralt drag i hennes personlighetstänkande.<sup>18</sup> I sin tid var Wahlström ingalunda ensam om att hylla personlighetstanken – vare sig kvinnopolitiskt, filosofiskt eller teologiskt. Idéhistorikern Ulla Manns har visat hur personlighetstänkandet genomsyrade tidens kvinnorörelse, både i kravet på kvinnans rätt att utvecklas till sin fulla potential och i dess tolkning av kristen tro. Filosofiskt och pedagogiskt sett kan man nämna Manfred Björkquist, grundare av Sigtunastiftelsen, Stockholms stifts första biskop och i hög grad en personlighetsideolog. Hos Björkquist möter också, alldeles som hos Wahlström, tidstypiska resonemang om ansvar, grupp och massa. Och liksom för Wahlström ledde tankarna om personlighet och ansvar till en skarp kulturkritik, kanske särskilt tydligt i Björkquists ställningstaganden mot mellankrigstidens totalitära ideologier.

Teologiskt sett placerar historikern Inger Hammar Wahlström i kretsen kring *Kristendomen och vår tid*, en tidskrift där Wahlström medverkade och vars liberalteologiska credo förutsatte en övertygelse om personlighetens betydelse. Även exegeten Hanna Stenström spårar Wahlströms bibelvetenskapliga argumentation, där personlighetstanken är central, till liberalteologins ambition att förena vetenskap och kristen tro.<sup>19</sup> Det faktum att Lydia Wahlström delade personlighetsidealet med andra, förminskar dock inte dess betydelse i hennes egen tankevärld. Inte heller tycks den ha begränsats till att utgöra föremål för hennes intellektuella och religiösa övertygelse. Snarare tycks personlighetstänkandet ha varit avgörande för hela hennes identitet, ja, centrum i hennes egen personlighet. Uttrycket "personlighetens sakrament" säger således inte bara att Wahlströms personlighetsideologi hade inslag av kristna trosföreställningar och kristen etik, utan visar också att hon omfattade det med självklarhet, fasthet och konsekvens.

Som föremål för forskning är personlighetsfilosofi eller personlighetstänkande lika stort som svårgripbart.<sup>20</sup> I Wahlströms fall kan man inledningsvis identifiera några influenser. Erik Gustaf Geijer ägnade hon en biografisk studie (föga förvånande betonade hon likheten mellan Geijer och vännerna Fries och Söderblom).<sup>21</sup> Fredrika Bremer skildrade hon i böcker och i artiklar, både som historisk person och som föregångsgestalt för den svenska kvinnorörelsen.<sup>22</sup> Vid flera tillfällen porträtterade Wahlström sin beundrade lärare och handledare Harald Hjärne, historieprofessor från Uppsala.<sup>23</sup> Wahlströms texter är inte komparativa, men de drag som hon lyfter fram i sina förebilders livsskådningar är snarlika: övertygelsen om att Gud uppenbarar sig i historien, att religionens innersta består av mötet mellan människa och Gud, att samhället bärs av enskilda personligheter, betydelsen av personlig mognad, moral och ansvar samt att människans mål är att utveckla sin unika personlighet.

Som vi ser kan personlighetstanken komma till uttryck i

- 172 olika delar av en livsåskådning: i gudsbild, människosyn, samhällssyn, historiesyn. I denna artikel kommer jag framför allt att resonera om personlighetstankens betydelse i Lydia Wahlströms gudsbild och människosyn, i någon mån också i hennes samhällssyn.

### Prästgårdsarvet

Lydia Wahlström var prästdotter från landet. Barndomshemmet, prästgården i Västerås Barkarö, stod öppet för kultur, historia och språk, och fadern kyrkoherden uppmuntrade sin yngsta dotters studier. Den kristendom Wahlström fick med sig från sin far förefaller ha varit en blandning av strikt kyrksed och odogmatisk tro. Modern var uppvuxen i kretsen kring Tyska församlingen i Stockholm, en närmast lågkyrklig miljö, och idkade som prästfru en nitisk praktisk kristendom. Konfirmationsläsningen tycks ha varit traditionell, utan att vara trångsynt. Birgitta Rengmyr ringar in två polemiska fronter i Lydia Wahlströms teologi. Å ena sidan vände hon sig mot snäv pietism, å andra sidan mot officiell kyrkolära (Rengmyrs iakttagelser kan kompletteras med en kritisk front mot, som Wahlström såg saken, katolsk underkastelse respektive ytlig upplysningsteologi).<sup>24</sup> Negativt formulerat kan man tänka sig att denna dubbelt kritiska position grundades i erfarenheter från uppväxten. Positivt formulerat är det säkert också så, att barndomshemmets intresse för historia, litteratur och musik bäddade för Wahlströms självklara övertygelse att kristen tro och – i vid mening – kultur hör ihop.

I vuxen ålder kom Lydia Wahlström att överskrida de konventionella gränser som prästgården och skolan dragit för kristen tro. I Uppsala fick hon, inte minst genom Nathan Söderblom, kontakt med tidens historisk-kritiska bibelforskning, och blev en ivrig försvarare av kulturprotestantismens stora namn Albrecht Ritschl och Adolf von Harnack.<sup>25</sup> Det faktum

att Wahlström och Söderblom förespråkade en historisk-kritisk läsning av bibel och kyrkans lära innebar inte att de såg sig som gudsförnekare eller negativister.<sup>26</sup> I kampen mellan idealism och naturalism stod båda på barrikaden för det sanna, rätta och sköna. Hur skeptiska de än var till kyrklig dogmatism, förefaller uppväxten ha vaccinerat dem mot det de uppfattade som kulturradikalismens inskränkthet och förenklade bild av kristendomen.

Hur barndomens förkunnelse i Barkarö framställde Gud vet vi inte. Men vi ser att Lydia Wahlströms mogna gudsbild inte var av enkelt antropomorft slag. Ibland kan man få intrycket att hon uppfattade människans innersta jag som gudomligt; att människa och Gud i benådade ögonblick blev ett.<sup>27</sup> I huvudsak drog dock hennes gudsbild en gräns mot mystiken. För Wahlström innebar inte föreställningen om Gud som gemenskap att människan och Gud gick upp i varandra, utan snarare att Gud och människa, som två personligheter, stod i ett förhållande till varandra. Vi kan anta att Lydia Wahlström, i likhet med prästsonen Nathan Söderblom, var alltför präglad av uppväxten för att låta sin kritik av traditionell kyrkteologi leda till abstrakt religionsfilosofi. Både Wahlström och Söderblom hade respektfulla minnen av barndomens läsarfromhet, där Jesus spelade huvudrollen. För de gamle var Jesus den aktör i det saliga bytet, som garanterade frälsning och salighet.<sup>28</sup> Annorlunda uttryckt kan man säga att den tendens till abstraktion som Wahlströms personlighetstänkande rymde – Gud som gemenskap – balanserades av ett annat och starkare personlighetsteologiskt drag, nämligen tanken på Kristus som personlighet. Lydia Wahlströms teologi är, hur föga renlärig den än i förstone kan te sig, tydligt kristocentrisk. Men innan vi går vidare med Kristus, skall vi passera Wahlströms diskussion om 1800-talets tyska kulturprotestantism och då särskilt dess förgrundsgestalt Albrecht Ritschl.

## Försvar för kulturprotestantismen

I inledningen till artikeln "Ett stycke lekmannteologi" (1904) beklagar Lydia Wahlström att tiden har så lite att erbjuda det allvarliga religiösa intresse som finns "bland vårt lands bildade, icke minst bland kvinnorna".<sup>29</sup> Med sin artikel vill Lydia Wahlström ge den bildade och religiöst intresserade läsaren ett "kamratligt handslag" på vägen och uppmuntra läsaren till att utforma en levbar trostolkning. "Hvad vi vilja", skriver Wahlström, "är ju en kristen tro, som tillräckligt assimilerat den moderna kulturen för att utan skugggrädsla för dess framsteg kunna använda dessa i Guds rikes tjänst".<sup>30</sup>

Ett viktigt ärende för Wahlström är att visa att modern teologi inte är kristendomsfientlig. Tvärtom står Albrecht Ritschl stadigt i den fåra som plöjts av Martin Luther och som ytterst går tillbaka på Kristus själv, nämligen att tro vilar på personlig erfarenhet.<sup>31</sup> Både Luther och Ritschl ville "flytta religionens tyngdpunkt från yttre auktoritet till personlighetens innersta", poängterar Wahlström.<sup>32</sup> Länken mellan Luthers 1500-tal och det tidiga 1900-talets tyska teologi består enligt Wahlström i den "personliga vissheten om syndernas förlåtelse":

Eller, med ett torftigt försök att öfversätta det till nutidens språk: den, som i sitt eget inre upplefvat, känt och smakat verkligheten af Guds barmhärtighet, hans sjäslif är för alltid bärgadt. Sedan Kristi dagar hade ingen sagt detta så som Luther, så kunnat återföra kristendomens väsen från det yttre till det inre, och därför har man med en viss sanning kunnat säga, att han återupptäckt religionen.<sup>33</sup>

Tron som förtröstan förutsätter "en personlig erfarenhet af det trodda", framhåller Wahlström, och prisar reformationens bostillnad mellan tro som förtröstan och den intellektualistiska tro som hon tyckte sig se både i romersk-katolsk och lutherskt

ortodox teologi.<sup>34</sup> En tro "som icke beror på erfarenhet, måste helt och hållet bestå af lydnad och försanthållande af en läras, d.v.s. viljans och förståndets underkastelse under något, som man endast genom undervisning, alltså på intellektuell väg, kan komma i beröring med".<sup>35</sup> En tro som inte vilar på erfarenhet, låter yttre auktoriteter – må de heta bibelns bokstav, bekännelse eller dogmer – ställa sig mellan människosjälens och Gud. Även upplysningstidens rationalistiska teologi präglades av intellektualism, menar Wahlström, och raljerar över 1700-talets predikningar: "på juldagen om nyttan af stallfordring (emedan Jesus lades i en krubba), på palmsöndagen om skadan af att förstöra unga träd, på påskdagen om bästa sättet att uppväcka skendöda och på annandag-påsk (lärjungarnes vandring till Emmaus) om nyttan af morgonpromenader".<sup>36</sup> Rationalismens trostolkning präglas av "ytlighetens hela vatt-enklarhet", sammanfattar hon.<sup>37</sup>

I sitt försvar av Ritschl lyfter Wahlström också fram hans historiska förståelse av kristen tro och dogmatik. Där rationalistisk teologi ville bevisa den kristnas trons sanningar på förnuftets grund, "lägger ritschlianismen i stället Kants kunskapslära till grund för den teologiska forskningens metod, d.v.s. förnekar möjligheten af att på spekulativ väg åstadkomma några säkra bevis för religiös sanning".<sup>38</sup> För Ritschl är all religion uppenbarad, alltså historisk, framhåller Wahlström. Det betyder att för den kristna människan uppenbarar sig Gud i den historiske Kristus. I detta är Ritschl lika from som någonsin den ortodoxa teologins ambassadörer, menar hon; ja, när "det gäller det väsentligaste och öfvernaturligaste af allt, Jesu historiska personlighet och hans kraft att frälsa, så böjer sig den moderna teologien lika ödmjukt för undret som någonsin den konfessionella".<sup>39</sup> Men en skillnad mellan kulturprotestantismen och traditionell teologi består i att Ritschl förlägger prövningen av tron till den enskildes samvete, inte till dogmatikens trossatser:

Kriteriet på religiös tro är således verkligen reduceradt tillbaka till Kristi djupa ord: Den som vill göra Guds vilja, han skall förnimma om denna lära är af Gud. Religionen beror mera på viljeafgörelse än på dogmatisk upplysning eller försanthållande.<sup>40</sup>

Samvetets och viljans betydelse för den rätta trostolkningen utgör en skillnad mellan kulturprotestantismen och ortodoxin; synen på bibelns och dogmernas karaktär en annan, hävdar Wahlström. Här företräder Ritschl, vars sak hon gör till sin, en vetenskapligt historisk syn. Fritt uttryckt kan man säga att dogmatiken enligt Wahlström inte skall ses som ett knippe formler, utan som ett uttryck för och en väg till den kristna trons innersta. Syftet med den kristna traditionens bekännelser, till exempel de kristologiska, är att förmedla "levande verklighet som vi kunna träda i personlig beröring med".<sup>41</sup>

I sin presentation av Albrecht Ritschl frammanar Lydia Wahlström bilden av en ny reformator (om än inte av samma dignitet som Luther själv). Mer än att bryta ned har både Luther och Ritschl gjort kristendom och kyrka en tjänst. Den "vulgära oppositionen" har inga argument att hämta hos Ritschl, understryker hon:

Det är åt tviflare af en djupare anläggning, som Ritschl har något att gifva, därför att ingen kan så som han föra dem, utan förlust af den modärna bildningens kritikförmåga, tillbaka till den lutherska reformationens grundtankar, hvilka äro det renaste uttrycket för Kristi egen kristendom och därmed för religionen i dess fulla härlighet.<sup>42</sup>

De är, skriver Wahlström, "att betrakta som kyrkans välgörare, hvilka liksom Ritschl sökt undanröja de stötstenar, som möta bildade nutidsmänniskor i deras sökande efter Gud".<sup>43</sup> Förvis-



so ska kristendomen vara förargelsens religion, tillstår hon, och tillägger: 177

Men den intellektuella anstöt, som kristendomen ofta väcker hos de bildade klasserna, är icke ett naturhinder på lydandens väg, beror icke med nödvändighet på oöfvervinnerliga svårigheter i kristendomens egen tankebyggnad; den utgöres fastmer till största delen af artificiella stötestenar, människoverk, dem dogmens historiska utveckling lagt i vår väg.<sup>44</sup>

### Tillbaka till Kristus

I Lydia Wahlströms diskussion om kulturprotestantismen – tro som erfarenhet, den historiska synen på bibel och dogmer, samvetet som religiöst kriterium – kan personlighetstanken urskiljas som en gemensam nämnare. "Personlighet" är också det ord, som efter omvägen över Ritschl, för oss tillbaka till resonemangen om Kristus. Om det är i människans personlighet som det kristna budskapet får fäste (mottagandet), så är det Kristi personlighet som gör Gud synlig och möjlig att träda i relation till (givandet). På så vis är Kristus den kristna tronens självklara centrum. Om Fredrika Bremer skriver Wahlström att hon ingalunda hörde till "stortrons" bekännare; tvärtom förblev hon livet igenom en sökare. "Endast i ett stod hon trygg och orubblig alltsedan afgörelsens stund i trettioårsåldern, nämligen i den personliga hängifvenheten för Kristus."<sup>45</sup> Den personliga Kristustron bestod enligt Wahlström inte av ett intellektualistiskt försanthållande om hans historiska existens eller gudomlighet, utan av förtroende och tillit. Här ringer formuleringarna om tro som förtröstan från presentationen av Ritschl.

Lydia Wahlström är noga med att poängtera att protestantismens betoning av erfarenhet och samvete inte innebär subjektivism eller godtycklighet. Garanten för detta är just den histo-

178 riske Kristus, såsom han framträder i evangelierna.<sup>46</sup> ”Kristus är på samma gång som han är kärleksfull och barmhärtig, också modig och handlingskraftig”, sammanfattar Wahlström.<sup>47</sup> Den som läser evangelierna får ett absolut förtroende för Kristi personlighet:

Trots alla motsägelser i evangelierna och trots hans lärjungars bundenhet av sin tids föreställningar, återstår dock ett totalintryck av absolut bjudande myndighet och själshöghet, som verkar överväldigande på den, som förutsättningslöst närmat sig honom. Den minsta aning om historisk kritik säger oss, att bakom ett sådant totalintryck måste stå en personlighet av kraftigare art än någon annan i världshistorien.<sup>48</sup>

Fritt tolkat beskriver Wahlström Kristus som ett korrelat mot egocentricitetens frestande tanke att livets mitt och mening finns inom en själv. ”När vårt samvete i vårt innersta möter Kristusgestalten, då ha vi funnit det centrum vi behöva, ty då veta vi var livets källa ligger”, skriver hon.<sup>49</sup>

Lydia Wahlströms teologiska frihetlighet innebar inte att hon gjorde sig dogmatiskt urarva. Hon var livet igenom övertygad om ondskans realitet och hymlade aldrig med synden. Vi har sett att hon, liksom barndomens lärare, såg Kristus som länken mellan människan och Gud. Men om försoning eller rättfärdiggörelse i juridisk eller forensisk mening talar hon inte. För Wahlström förefaller Kristi verk snarare handla om att väcka människans andliga längtan, ett behov som bara Gud kan tillfredsställa. Kristi gåva till mänskligheten består, skrev Wahlström 1904, i att ha givit människan ”den fulla tilliten till Gud såsom vår Fader”.<sup>50</sup> År 1925 skildrade hon Kristi gärning i mer psykologiska termer. Först i ”Kristi närhet kunna vi leva i det enkla ’släpp och sväv’ [...], först där få vi avspänning från allt det trassel, vari vi inveget oss, precis som när musklerna i bädden småningom slappna av i vila.” Att träda in i ”Guds rikes

gemenskap är som ett inglidande i normala gängor, från onatur till natur”.<sup>51</sup>

Mittpunkt i Lydia Wahlströms Kristustro var mötet med den levande Kristus. Vi ser hur hon närmade sig detta centrum från olika håll. Tron på Kristus som historisk personlighet blev, för det första, en objektiv spärr mot både en mystik gudsbild (tanken på människans och Guds förening) och mot subjektivismens frestelse att sätta likhetstecken mellan de egna känslorna och Guds närvaro. För det andra ville Wahlström distansera sig från en kristendom, där ordet ”tro” blev synonymt med ett teoretiskt försanthållande av Kristus som historisk gestalt eller av en ortodox rättfärdiggörelselära. Ett tredje spår i Wahlströms Kristusförståelse syftade till att ge ett pastoralt och pedagogiskt svar på frågan om hur Kristus kan bli levande *für uns*.

Att liv meddelas genom liv var en central tanke hos Wahlström. Evangelierna förmedlar Kristi liv. Samtidigt underströk hon att avståndet mellan bibelns berättelser (inte sällan ”sönderhackade som katekesbelägg på trosläror”) och den ”tilltrasslade nutidsmänniskan” var långt.<sup>52</sup> Här behövde den moderna människan något slags andliga medlare, religiösa personligheter som kunde verka som fördolda budbärare; ”Kristusmänniskor [som] så att säga få hjälpa Kristus att existera i vårt liv”.<sup>53</sup> Så förmedlad kan Kristus möta i de människor vi har omkring oss till vardags, menade Wahlström: i skildringen av ”någon av kyrkohistoriens stormän”, i ”grofarbetarens dräkt eller i vetenskapsmannens”, i ett bekant ansikte eller obekant.<sup>54</sup> Vid flera tillfällen berättade hon om pojken som ”med viktig min och händerna på ryggen” står bredvid när ett paket packas upp och visar sig innehålla en Kristusbild. Utan att tveka och med ”kännaremin” konstaterar barnet: ”Det är Jesus – det är likt!”<sup>55</sup>

Till Lydia Wahlströms resonemang om Kristuspersonligheter kan vi lägga hennes tolkningar av trosbekännelsens tredje artikel. Med uttryck som ”Kristus-anden”, ”Kristusbrev”, ”Kris-

180 tusavspeglingar och "Kristusbilder" ville hon beskriva förbindelsen mellan den historiske Kristus och de personligheter som i kraft av sina andliga kvaliteter kunde förmedla en aning, ett skimmer, av det ljus som är Gud.<sup>56</sup> Genom Kristus-anden kan dessa religiösa personligheter, historiska eller samtida, väcka moderna människors längtan, ja begär, efter källan själv. I detta sammanhang lyfte Wahlström också fram den ecklesiologiska föreställningen om apostolisk succession, som traditionellt hör hemma i teologins resonemang om kyrkan och därmed under trosbekännelsens rubrik om anden. Det talas dessa dagar (1925) mycket om den apostoliska successionen, alltså om "den helige Andes oavbrutna meddelelse genom prästvigningen" från Petrus till våra dagars präster, konstaterade Wahlström. Därefter gav hon en alternativ tolkning av begreppet, där anden inte kanaliserades genom prästvigning utan genom historiens Kristuslärjungar:

Men väl kunna vi tala om en succession i långt djupare bemärkelse: i den personliga Kristusmeddelelse, som gått genom tidernas tider och genom allt vad kyrkor och sekter heter ända till våra dagar, där den alltjämt fortlever. Så har varje verklig Kristuslärjunge tänt sin fackla vid någon lärares eller väns och sedan haft att såsom vårdare av den heliga elden också sprida en gnista därav till andra. Och när vi fått del av denna eld, då vaknar vår längtan att uppsöka det altare, där den först brunnit, och så gå vi till Kristus direkt och finna då, att den lilla gnistan verkligen var ett stycke av just samma livgivande eld, som utgår från honom.<sup>57</sup>

Till resonemangen om anden kan vi slutligen föra uttrycket "personlighetens sakrament". Enligt Birgitta Rengmyr hade Wahlström hämtat det närmast från Nathan Söderblom, i en utläggning om Luther. Genom ord, dop och nattvard, men också genom "brödets samtal och tröst" når Gud människan, skrev Söderblom.<sup>58</sup> Lydia Wahlström var inte nämnvärt intres-

serad av dop och nattvard, men desto mera av "överförandet av Kristus-upplevelsen från den ena personen till den andra ned genom alla tider".<sup>59</sup> Uttrycket "personlighetens sakrament" fångade hennes övertygelse om att Kristus kan meddela sig genom mänsklig gemenskap, i samtiden och över tid. Det är Kristus, det är likt.

### Kontinuitet och förändring: en iakttagelse

Personlighetstanken löper genom Lydia Wahlströms hela författarskap. Men det faktum att det finns en linje i hennes tänkande innebär inte att det är oföränderligt. Den intressanta frågan om kontinuitet och förändring får lämnas till annan forskning, men jag vill ändå notera en förskjutning som jag tycker mig ha sett i de texter jag läst. Kanske kan man säga, att Wahlström intresserar sig för samma frågor – historia, politik, kvinnosaken, teologi – hela livet, men att hennes ingång förändras. Texter från seklets början, med Uppsala nära i tiden, har ofta en principiell och abstrakt ansats: historiesyn, uppenbarelsens art, förhållandet mellan stat och individ. Längre fram i livet skulle det konkreta och komplexa livet komma att beröra henne mer än människolivet i princip. Under 1920-talet fördjupade sig Lydia Wahlström i psykologi, inte minst i sådana teman som tangerade religion och själavård. Intresset för det erfarna livet förde henne ibland till mer direkt religionspsykologiska frågor. Här var hon inte ensam. Också vännen Emilia Fogelklou undersökte det upplevda i religionens värld (Fogelklou var ju en föregångare i svensk religionspsykologi), inte minst hos historiska gestalter.<sup>60</sup> Det är symtomatiskt att båda studerade vad de kallade religiösa personligheter och typiskt att de skrev varsin bok om heliga Birgitta. Med tiden kom Wahlström också att utveckla en allt större fascination inför katolsk tro, just för dess konkretion och vardagsnärlighet.

Lydia Wahlström förblev livet igenom borgerlig, om än på-

182 fallande frihetlig.<sup>61</sup> Till exempel delade hon mellankrigstidens iver för psykoanalys med tidens kulturradikaler.<sup>62</sup> I det teologiska och kyrkliga etablissemanget betraktades psykoanalysen med misstro och kritiserades för att bejaka de sexuella drifterna på den kontrollerade personlighetens bekostnad. För de blivande biskoparna Torsten Bohlin och Arvid Runestam framstod psykoanalys som ett hot mot personligheten och därmed som personlighetsfilosofins antites.<sup>63</sup> Så icke för Lydia Wahlström. Jag föreställer mig att hon tvärtom såg psykoanalysen som ett uttryck för personlighetstänkandet; som en möjlighet att utforska och förstå det mänskliga livet i sina konkreta gestaltningar. Sextio år gammal inledde hon sin egen analys som bland annat fick till följd att hon 1945 offentligen berättade om sin bisexuella läggning.<sup>64</sup>

Således ser vi hur Lydia Wahlström livet igenom behandlade sina kända teman, men över tid allt oftare med en psykologisk utgångspunkt. Hennes kristna övertygelse rubbades aldrig, men den filosofiskt-idealistiska ton som präglat hennes tidigare teologiska texter kom alltmer att ersättas av en psykologisk. Senare skall vi se hur Wahlström under mellankrigstiden tolkade samtidens auktoritära ideologier utifrån just denna psykologiska individualism. Hennes obevekliga kulturkritik växte ur övertygelsen om att den totalitära staten – å ena sidan – var ett uttryck för de enskilda medborgarnas disharmoni, å andra sidan skamlöst exploaterade deras mentala obalans för sina syften.

## Frihet

I Lydia Wahlströms tankevärld är idéerna om personlighet, frihet och ansvar sammanvävda och beroende av varandra. Grunden i hennes livsskådning är föreställningen att tillvaron är personlig och att människans mål är att bli en personlighet – i sig själv och i mötet med Gud. Den lika grundläggande

förutsättningen för att nå dit är människans frihet. Med kvinnosaken som undantag var Lydia Wahlström ingen kämpe för gruppers rättigheter och hennes texter behandlar ämnet frihet i huvudsak som en angelägenhet för individen. Det är också en total frihet, vars olika dimensioner – intellektuellt, socialt, moraliskt, andligt – hör samman och inte kan skiljas åt.<sup>65</sup>

Välsignelse för sin övertygelse om människans frihet hämtar Lydia Wahlström från högsta ort. Kristus är den, menar hon, som uppmanar individen att förhålla sig fritt till gruppen eller konventionen. Det är: "från andras moral till vår egen som Kristus vill frigöra oss, vilket betyder detsamma som från andras Gud till vår egen".<sup>66</sup> Eller, med andra, ord, om att nå en personlig relation till Gud. Och när Kristus lämnar människan ensam med sitt samvete, att göra det som är rätt, sanktionerar han hennes moraliska frihet.<sup>67</sup> Ett exempel tar Wahlström från familjen. Ofta är det så att familjen av "missriktad ömhet vill hindra en person, när samvetet kallar honom till svåra värv", noterar Wahlström.<sup>68</sup> Och det är desto märkligare, menar hon, eftersom kallelsen "till självbestämelse, till den fullvuxnes frihet i förhållande till föräldrahemmet" är så påfallande i Jesu förkunnelse.<sup>69</sup> Man anar att Wahlström ser likheter mellan Jesu förkunnelse och de insikter som psykoterapi eller psykoanalys kan ge. Båda fostrar individen till självständighet.<sup>70</sup>

Martin Luthers frihetliga budskap handlade enligt Lydia Wahlström om "hur man utan omvägar skall kunna nå fram till Gud".<sup>71</sup> När Luther hade upplevt trons innersta var han "bärgad undan beroendet av yttre förhållanden".<sup>72</sup> Denna frihet formulerade han i skriften *Om en kristen människas frihet*, som enligt Wahlström summerar reformationens program:

Den tankegång, som drar sig genom det hela är, att vårt inre lif genom tron på Kristus blir befriadt från alla yttre vare sig kryckor eller band. Vår själ är i sitt innersta ensam inför Gud, och ingen kyrka, ingen lag, intet samfund, ingen mänsklig kär-

lek eller morallära, inga yttre olyckor eller glädjeämnen kunna blifva vår själv övermäktiga, kunna vare sig frälsa eller skada oss, då vi i detta innersta blifvit förvissade om att Kristi Fader också är vår Fader. Ty hur skulle vi då behöfva vara rädda för en världsordning, som är hans kärlek underlagd? Och hur skulle den sålunda befriade själen behöfva lyda andra lagar än den Kristi lag, som i vårt samvete betygar sin suveränitet och som mera har karaktären af ett lif, som meddelas oss, än af en stadga, som vi uppfylla?<sup>73</sup>

För Lydia Wahlström träder Luther fram som kristendomens frihetshjälte framför andra. Idén om den kristna människans frihet får konsekvenser för hela det kristna livet. Den fria människan kan släppa sin ängsliga upptagenhet med att behåga Gud och istället tjäna medmänniskan i den dagliga kallel-sen. Hon har fått del i det allmänna prästadömet och behöver inte lita till kyrkans prästerskap för sin frälsning. Hon kan läsa och tolka Guds ord i Bibeln. Senare skall vi se att Wahlström inte är entydigt negativ till den kyrka som Luther ville reformera. Men till minuskontot för hon eftertryckligt den ofrihet som hon menar att katolicismen lägger på den enskilde. Vi har redan sett hur hon ställer protestantisk tro som förtröstan mot katolsk tro som försanthållande. I samma anda menar hon att katolska kyrkan kräver att den enskilda underkastar sig dess lära. Wahlström citerar Adolf von Harnack, som kallar katolska kyrkan "en skola för de evigt omyndiga".<sup>74</sup>

I sin samtid var Lydia Wahlström känd som en lysande, ofta rolig, debattör och skarp polemiker. Men dagens läsare slås snarare av hur hon bemöter och arbetar in andras invändningar i sin egen argumentation. Särskilt tydligt ser vi det när hon diskuterar frihet. Tanken om den kristna människans frihet är enligt Wahlström inte bara fantastisk, utan också riskabel. I en text om Luther framhåller hon att en kristen människas frihet "innebär frihet under det hårdaste ansvar".<sup>75</sup> Utan yttre krav på



askes eller självkontroll kan den enskilde lutheranen frestas till det som "engelsmännen kalla 'selfindulgence', en oförmåga att neka oss något av detta livets bekvämlighet". "Vi stoltsera över ordet: *allt* är oss tillåtet, men vi glömma allt för lätt tillägget: 'men icke allt är oss nyttigt'", konstaterar Wahlström syrligt.<sup>76</sup> Av den kristna människan kräver också reformatorisk tro att hon skall våga och idas lyssna till sitt inre. Wahlströms förväntningar på sina medmänniskor härvidlag är dock inte höga:

Vi ställa oss hellre under andra människors tukt än under frihetens gudomliga lag. Ty det är i själva verket bra mycket bekvämare att rätta sig efter människors bud och stadgar, än att våga leva livet efter vårt eget samvete, d.v.s. efter Guds vilja.<sup>77</sup>

Också i kyrkans förkunnelse har idén om den kristnes frihet missförståtts. Genom århundradena har tanken om den kristna friheten beskurits, så att varken antikens slavar eller historiens kvinnor fått ta del av den. I själva verket har kristendomens "så ödesdigra passivitet i fråga om samhällets missförhållanden" hindrat människor från att vilja lyssna till kyrkans förkunnelse, menar Wahlström.<sup>78</sup> Och alltför länge har kyrkan förhållit sig avvaktande till samhällsfrågor, understryker hon, och sammanfattar: "Mången gång har hänvisningen till kyrkans enda uppgift att frälsa själar icke varit annat än ett lättjans argument."<sup>79</sup>

I decennier stod Lydia Wahlström i spetsen för den svenska kvinnorörelsen. Ofta ledde hon sin argumentation för kvinnors frihet tillbaka till tanken om den kristna friheten. År 1904 skriver hon:

Arbetet på kvinnans fulla jämställighet – jag säger icke likhet – med mannen synes mig endast vara en av konsekvenserna på det sociala området af Kristi förkunnelse på det religiösa. Icke så, som skulle det ha varit hans afsikt att

uppställa något program för denna eller andra sociala frågor, ty för honom var Guds rike hufvudsaken. Men allt, som verkligen gagnar individernas utveckling till själfständiga, sanna och helgjutna personligheter, innebär också i grunden ett frigörande af deras utvecklingsmöjligheter för arbete i Guds rikets tjänst, och från den etiska grundval, som Kristus lagt, kunna icke våra dagars vare sig kvinnorörelse eller arbetarrörelse afvika, utan att de skada sig själfva i hjärtrötterna.<sup>80</sup>

För Wahlström vilade alltså svenska kvinnors krav på myndighet och rösträtt, deras utveckling till helgjutna personligheter och till att bidra till samhället, ytterst på den frihet som Kristus givit. "Han lägger nu mer än någonsin handen på varje kvinna och säger henne: '*Kvinna, du är fri*'", skrev Wahlström 1933.<sup>81</sup>

Vi har sett att Lydia Wahlström inte tvekade inför att lyfta fram de risker hon tyckte sig se i den kristna frihetstanken. Inte heller för kvinnor var friheten utan faror, framhöll hon. En påtaglig frestelse bestod i det "självsväld och tomma nöjen" som friheten kunde locka till.<sup>82</sup> Alltsedan 1880-talets sedlighetsdebatt hade en ideologisk linje dragits mellan å ena sidan dem som pläderade för fri kärlek för både kvinnor och män, å andra sidan dem som önskade sexuell avhållsamhet av båda könen. I den första gruppen samlades tidens kulturradikaler; till den andra hörde såväl den borgerliga kvinnorörelsen (Fredrika-Bremer-Förbundet) som kyrkans män.<sup>83</sup> För den idealistiska studentiskan Wahlström var valet mellan sedlighetsfejden positioner lätt. Den fria kärleken kunde i förstone te sig radikal och kvinnovänlig, men reducerade kvinnor till sexuella njutningsmedel för män. Det var en förment radikalitet, i själva verket reaktionär, underströk Wahlström. Logiskt nog ansåg hon att Ellen Key företrädde en kvinnopsykologi "där det ultramoderna ofta på ett så grotteskt sätt visar sig sammanfalla med det ultrakonservativa".<sup>84</sup>

Wahlströms människosyn och därmed kvinnoosyn kan beskrivas som holistisk. Med kropp (gymnastiserad), själ (vilje-tränad) och ande (fri) skulle människan ställa sig till samhällets förfogande. Genom studier, arbete och kamratligt umgänge mellan könen skulle samtidens kvinna fostras till en ansvarsfull medborgare. Problemet med den fria kärlekens förespråkare var enligt Wahlström att de inte respekterade kvinnan som en hel personlighet, utan förminsade henne till en könsvarelse.

Vi ser också att för Lydia Wahlström var kvinnors frihet en allvarlig sak. Djupast sett bestod kvinnors frestelse, menade hon, i att fly undan frihetens krav; att väja för uppgiften att utveckla sin personlighet och ta ansvar för samhället. Inför kravet på självständighet lockas kvinnor antingen tillbaka till tryggheten i det konservativa kvinnolivet. Eller så väljer de ett liv som ser emanciperat ut, men som är lika standardiserat och därmed kringskuret som den gamla kvinnorollen. När alla pudrar sig och bär korta kjolar är modet inte uttryck för frihet, utan för osjälvständighet.<sup>85</sup> Tjugu år efter det att kvinnor uppnått myndighet och rösträtt noterade Lydia Wahlström att unga kvinnors osäkerhet, mindervärdeskänsla och rädsla att ta ansvar för sitt liv bestod:

Man får inte låta lura sig av den nutida unga kvinnans självständighet i fråga om nöjen och arbete etc., ty den är ofta bara en förklädnad för inre osjälvständighet. [...] Århundradens undertryckande låter sig inte utplåna genom shorts eller långbyxor – den tar sig bara nya former i nervös frihetskärlek.<sup>86</sup>

1942 års kvinnor må ha erövrat frihetens attribut (långbyxor), men plågades inombords av samma osäkerhet och självförakt som tidigare generationers kvinnor.<sup>87</sup>

## Ansvar

Lydia Wahlström var helt klar över människans benägenhet att sälja ut sin frihet, men accepterade det aldrig. Envist förkunnade hon de intellektuella krav som friheten ställde; oupphörigen predikade hon det moraliska ansvar som friheten innebar. Detta ansvar sträckte sig enligt Wahlström bortom individen själv, mot staten och samhället. Huruvida Wahlström betraktade staten som en personlighet skall jag låta vara osagt. Men tydligt är att hon såg samhället som levande, icke-materiellt och icke-mekaniskt, buret av enskilda personligheter med förpliktelser inte bara mot sig själv, utan också mot det allmänna. I en artikel från 1907 diskuterar hon, närmast ur en statsvetenskaplig vinkel, hur olika ideologier ser på relationen mellan den enskilde och samhället. Där liberalismen lyfter fram individen, strävar konservatismen efter att bevara staten, menar Wahlström, som vill balansera de båda ideologierna: "Vårt nationella liv behöfver båda riktningarna: den enas kamp för individens rätt och den andras för statsintresset."<sup>88</sup> Fram emot 1920-talet, när hennes perspektiv blivit mindre statsvetenskapligt och mer psykologiskt, talade Wahlström snarare om hälsa och balans. Samhällets mentala tillstånd är, menade hon, avhängigt medborgarnas. Men inför den moderna människans själsliga status stod hon skeptisk. I samlingen *Själens hälsa* återkommer Wahlström till hur tidens människor förgäves försöker fylla tomheten i sina liv – ett tomrum som bara kan fyllas av Gud – med aktiviteter, sensationer och ett ständigt "surr".<sup>89</sup> Redan under 1920-talet varnade hon för hur rotlöshet och inre tomhet gjorde samtidsmänniskan till ett lätt rov för totalitära politiska intressen.

I sin diskussion om relationen mellan den enskilde och samhället återvände Lydia Wahlström till två kategorier: de kristna – eller möjligen kanske ännu hellre kristendomen – och kvinnorna. År 1907 beskrev hon sig som föga entusiastisk in-

för statskyrkosystemet men tillade: "så länge som mänskligheten andligen taladt behöver kryckor, så länge har kyrkosamfundet en mission att uppfylla."<sup>90</sup> Samtidigt underströk hon vikten av att behålla Svenska kyrkan just som statskyrka, för att kunna hålla uppe bildningsnivån bland både medlemmar och präster.<sup>91</sup> Och i porträttet av Samuel Fries presenterade hon ytterligare ett argument för statskyrkan. För den outretrade statskyrkoteologen Fries var Svenska kyrkan helt enkelt statens idealistiska tillskyndare och dess "förmästa stöd och kraftkälla".<sup>92</sup> Senare i livet talade Lydia Wahlström inte längre om kristendomens statsnytta, utan mer om samhällets behov. År 1942 ringade hon in den mentala kris – ytterst individens kris – som kriget ger uttryck till: "Och ingen som ser under ytan, kan undgå att märka hur samhällets olyckor bottna i den enskildes förtvivlan."<sup>93</sup> I detta läge behöver vi mer än någonsin "Kristus som själsläkare", skrev Wahlström.<sup>94</sup> Hur tänkte hon sig att Kristus skulle bota tidens sjukdom?

Det skulle kanske kunna sammanfattas däri, att han skapar den berättigade självkänsla, som räddar oss från mindervärdeskänsla, att han frikostigt skänker ett 'mervärde', som vida övergår det torftiga existensmaximum vi själva skapa oss.<sup>95</sup>

Således kan – och bör – kristendom och kyrka enligt Lydia Wahlström bidra till ett bättre samhälle.<sup>96</sup> Så också kvinnorna. Ett viktigt strategiskt val för rösträttsrörelsen bestod i att tona ned kvinnors rätt till makt och i stället lyfta fram kvinnornas ansvar. Eller, med andra ord, mindre rättighet och mera skyldighet.<sup>97</sup> Wahlström framhöll hur kvinnans särskilda natur, liksom "i ett välordnad hemlif", skulle komplettera mannen i deras gemensamma samhällsarbete.<sup>98</sup> I en broschyr med den typiska titeln "Statsintresset och kvinnans rösträtt" (1909) påpekar Wahlström att kvinnan "just i sin olikhet med mannen" kan ge samhället den "speciella rättskänsla" som hon har förfinat

190 i hemmet.<sup>99</sup> Hon ger exempel på konkreta sammanhang där politiken skulle kunna dra nytta av kvinnans erfarenhet från hemlivet: "det religiösa och kyrkliga området, uppfostringsfrågorna, nykterhets- och sedlighetsfrågan och i allmänhet det sociala området, där särskilt fattigvården hör till kvinnans egna intressen."<sup>100</sup> Kvinnors rösträtt innebär inte, sammanfattar Wahlström, "att kvinnan berövas sin speciellt kvinnliga uppgift, endast att den vidgas i djup och omfattning".<sup>101</sup> Längre fram, när Wahlström tyckte sig se hur likriktning och mekanisering bredde ut sig, formulerade hon kvinnornas samhällsansvar mer i termer av kulturkritik. Eftersom kvinnorna inte i samma utsträckning som männen nåtts av "tidens oerhörda arbetsfördelning, som förvandlar individen till en kugge i maskineriet" hade de enligt Wahlström ett särskilt ansvar för att bevara "det inre livets tillväxt", också i samtidens "maskinkultur".<sup>102</sup> Av det skälet borde just kvinnorna värna om helgens frid:

Vi få icke låta den stundande helgen gå oss förbi, liksom vi låtit så många andra göra det, utan någon annan behållning än en smula fysisk vila. Vi måste få ut något mer av den för att åt en uttröttad omgivning kunna ha något att ge av just den själsliga vila, som världen nu i sitt feberaktiga liv bäst behöver.<sup>103</sup>

Lydia Wahlström var starkt engagerad i frågan om Svenska kyrkans prästförsörjning. År 1907 hävdade hon att "kristendomens värsta fiender" knappast skulle "kunna hitta på något skadligare för kristendomens framtid i vårt land än bildandet af en ur statskyrkan utbruten frikyrka", eftersom det på ett ledsamt sätt skulle "sänka bildningsnivån bland kyrkans ledande kretsar".<sup>104</sup> I början av 1930-talet förutspådde Wahlström att statskyrkan "förr eller senare" skulle komma att förvandlas till en frikyrka, som då inte skulle kunna avlöna så många präs-

ter och därför skulle komma att ha ett stort behov av bildade lekmän. Här såg hon en uppgift för kvinnorna, med deras unika närhet till det intima livet. "Den, som ligger livets hjärta, födelsens och dödens mysterier, närmast, hon ha också den naturligaste anledningen att grubbla över deras gåtor eller rättare söka praktiskt lösa dem. Ty det är endast genom egen upplevelse man lyckas ernå någon lösning av frågor, varpå vetenskapen helt naturligt aldrig kan ha något svar."<sup>105</sup> Men inte bara som lekpersoner, utan också som präster väntade enligt Wahlström viktiga uppgifter för kvinnor. Wahlström hade sedan kvinnoprästdebattens begynnelse varit en stark förespråkare för kvinnors rätt att bli präster (att bli präst hade varit hennes barndomsdröm). Att få följa sin personliga kallelse borde enligt Wahlström vara en självklarhet – också för kvinnor – i en reformatorisk kyrka som satte individen före institutionen.<sup>106</sup> En praktisk förutsättning för kvinnor som präster stod enligt Wahlström att finna i deras naturliga moderlighet. Kvinnors närhet till "det innersta i livet" gjorde dem särskilt lämpade att utöva själavård, i deras fall modersvård, bland ungdomar, på sociala institutioner och för kvinnor.<sup>107</sup> Motståndet mot kvinnliga präster avfärdade hon. För en reformatorisk kyrka var idén om att kyrkan skulle organiseras på samma sätt idag som i historien omöjlig. "Det var ju lyckligt att inte Luther och Olaus Petri tänkte på det sättet, ty då hade reformationen utan tvivel varit ogjord!", skrev hon.<sup>108</sup> Med åren anlade hon alltmer ett psykologiskt perspektiv också på kvinnoprästfrågan, inte minst vad gällde motståndet mot kvinnliga präster. "Motståndet mot denna reform visar sig vid djupborrning alltid ytterst bottna i sexuella fördomar, som hyggliga män vanligen är förbluffande omedvetna om", skrev hon 1945.<sup>109</sup>

Om Nathan Söderblom sägs att han fördrog allt utom lättja. När Wahlström talar om "den naturliga slöheten" får man anta att hon syftar på mänsklighetens beskaffenhet, inte sin egen.<sup>110</sup> Säkert speglade Lydia Wahlströms ansvarsförkunnelse

192 hennes energiska personlighet. Men föreställningen om människans ansvar var också en integrerad del av hennes teologi. Hon prisade Albrecht Ritschl för att han återfört kristen tro till etiken.<sup>111</sup> Också för Wahlström bestod kriteriet på Guds ord i att det förmådde tala till samvetet. Den kristendom som "inte över allt annat innebär en uppfostrare" kom, menade hon, att fungera som "morfin".<sup>112</sup> Parallellt med detta aktivistiska, möjligen moralistiska, drag kritiserade Wahlström just kristen moralism. I artikeln "Pietism och katolicism" (1929) lyfte hon fram den "gradering av synder" som hon tyckte sig se i både pietistisk och katolsk fromhet. Gemensamt för väckelsens försakelse av nöjen (dans, alkohol) och den katolska "uppfyllelsen av kyrkliga förpliktelser" var att de fordrade en särskild kristen livsföring; krav som enligt Wahlström kunde leda till gärningskristendom.<sup>113</sup>

Under rubriken "Prästgårdsarvet" såg vi hur Birgitta Rengmyr beskriver en dubbel kritisk front hos Wahlström: mot trång pietism och kyrklig ortodoxi (till dessa adderade jag Wahlströms gränsdragningar mot katolsk teologi och upplysningsteologin). Wahlströms invändningar mot pietismen handlade just om risken för gärningskristendom, men också om dess moraliska inskränkthet och sentimentalitet. Ofta och värtaligt tog hon avstånd från väckelsens salvesfullhet. Med formuleringar om friskhet, livskraft och – viktigt! – manlighet presenterade hon ett alternativ till detta kristliga svårmod. Genom historien hade kristen tro enligt Wahlström felaktigt kommit att förknippas med ledsamhet, lidande och självplågeri. Men om man går tillbaka till evangeliernas skildring av Kristus, "få vi tvärtom ett intryck av manlighet och styrka, som ibland kan verka nästan skrämmande."<sup>114</sup> Särskilt förödande hade den kristliga skepsisen till "[r]akryggad viljekraft, tävlingens anspänning, inspirationens glöd och feststämning" varit för kvinnor. "Varje strävan efter fullkomning var ju på förhand dömd att misslyckas och skulle rentav komma att bilda ytterligare en egenrättfärdighetens länk i den kedja av synder, som



förde oss till fördärvet”, ironiserade Wahlström med feministisk udd och solidaritet.<sup>115</sup>

På intet sätt hävdade Lydia Wahlström att känslor inte skulle ha plats i det kristna livet. Tvärtom betonade hon erfarenhetens, känslans och innerlighetens betydelse för kristen tro. Kärnan i luthersk kristendom var ju enligt Wahlström och hennes läromästare Ritschl den enskildes förtröstan på Guds nåd. I den religiösa känslans område ville Wahlström också inkludera katolsk fromhet. Vi har sett att hon avvisade det dogmatiska tvång som hon menade att katoliker behövde underkasta sig. Men hon gav också tidigt uttryck för beundran, ja, möjligen avund, för katolsk pietet, inte minst för skönheten i den katolska gudstjänsten. Dessutom framhöll hon att katolska kyrkan hade lyckats behålla vissa grundläggande teologiska föreställningar, till exempel om offer och försakelse, som de protestantiska kyrkorna förlorat.<sup>116</sup> Hennes bild av katolsk fromhet rymde också en kritik av protestantisk intellektualism och viljeansträngning:

Liksom faran för katoliken ligger i de tanklöst upprepade formerna, i förståndslivets tillbakaträdande för en stämning av passiv underkastelse, så ligger faran för protestanten i det motsatta: hans andakt fordrar en sådan viljelivets och intellektets koncentration kring ordet och bönen, att den ofta blir en ansträngande prestation och därför föga har att ge den trötta eller intellektuellt svagare individen, som däremot känner sig stärkt av katolsk gudstjänst.<sup>117</sup>

Sammantaget ser vi att Lydia Wahlströms teologi drog gränser åt flera håll: mot väckelsen, kyrklig ortodoxi, katolska kyrkan och upplysningsteologi. Hon var kritisk till väckelsens moralism, samtidigt som hon betonade etikens plats i kristen tro. Hon distanserade sig från pietistisk sentimentalitet, samtidigt som hon lyfte fram känslans och hängivenhetens betydelse i

194 det kristna livet; något som hon också fann i katolsk spiritualitet. Hon tog avstånd från det krav på intellektuell underkastelse som hon tyckte sig se i kyrklig ortodoxi och katolsk fromhet. Alternativet var dock inte en rationalistisk upplysningskristendom, där intellektuell klarhet övergått till snusförnuftig intellektualism, utan den lutherska förståelsen av tron som erfarenhet och tillit.

Man kan beskriva Lydia Wahlströms teologi som en balansakt mellan trons olika former eller som en helhet, där delarna fungerar som korrektiv mot varandra. Men vi kan också ringa in hennes position med hjälp av den lutherska dialektiken mellan den kristnes förhållande till sin nästa (*coram hominibus*) respektive förhållande till Gud (*Coram Deo*). I relation till medmänniskan skall människan anstränga sig, uppföra sig och leverera resultat, undervisar Luther. Hos Wahlström motsvaras riktningen *coram hominibus* av uppfordrande marningar till ansvar, arbete och gott humör. Men i *Coram Deo* kan människan bara ta emot Guds nåd, predikar Luther. I sina betraktelser tecknar Wahlström olika bilder för att fånga den rätta relationen mellan människa och Gud. Här en passus ur betraktelsen "Vilans evangelium":

Låt solljuset, blomdoften och skogens sus få göra oss till barn, trötta barn, som sträcka oss viljelöst mot den enda, som verkligen betyder något i hela vår värld! Så slumra vi in i Guds famn, kanske utan att riktigt förnimma annat än vår hjälplöshet. Men när vi vakna ur den drömfria sömnen, så finna vi, att Han hållit sitt löfte och givit oss vad vi behövde medan vi sovo: vi vakna för att möta Guds leende.<sup>118</sup>

## En funktionell teologi

Ett uttryck för Lydia Wahlströms pragmatiska natur möter i hennes funktionella sätt att argumentera i politiska och teologiska frågor. På Wahlströms skala har jämställdhet, kyrka och dogmatik inte bara ett värde i sig själv, utan mäts också utifrån sin betydelse eller användbarhet. Vi har sett att hon argumenterade för kvinnors politiska delaktighet – inte bara, men också – utifrån den nytta som de skulle göra i samhället. På liknande sätt jämförde hon statskyrkan vid en andlig krycka, alltså som ett redskap för samhällets förbättring. Också hennes diskussion om Ritschl och kulturprotestantismen ger vid handen att hon betraktar den kristna dogmatiken ur ett funktionellt perspektiv.

I grunden tycks Lydia Wahlström ha uppfattat religiösa dogmer som ett enkelt och ofrånkomligt faktum. ”Finnes en verklig tro, sträfvär den med nödvändighet efter formulering, efter att nå ett för vårt tänkande och vår bildningsståndpunkt något så när tillfredsställande uttryck”, skrev hon i artikeln ”Ett stycke lekmannteologi”.<sup>119</sup> Tidigare såg vi hur hon karakteriserade just denna text som ett ”kamratligt handslag” till samtidens religiöst intresserade. Antagligen skulle hon ha beskrivit den teologiska historiens dogmer på samma sätt: som ett uppmuntrande vittnesbörd om Gud från gårdagens kristna kamrater. Men vi har också noterat att det faktum att Wahlström värderade dogmerna efter deras förmåga att föra den enskilde till Gud, inte innebär att hon uppmuntrade till godtycke eller subjektivism. Kriterierna på kristen tro finner Wahlström som alltid i den enskildes inre eller samvete, men också i historiens orubbliga fakticitet. ”Samvetens lag inom oss och Kristi verklighet i historien – det är bevis som vi inte kunna komma ifrån.”<sup>120</sup>

Lydia Wahlström tycks inte ha varit påtagligt road av principiell religionsfilosofi. Även hennes resonemang om det religiösa språket är funktionellt orienterat. Wahlströms engagemang

196 i frågor om förkunnelsen motiverades närmast av den kommunikationskris som hon menade att kyrkan befann sig i, men inte insåg vidden av. "Och jag skulle vilja tillägga, att präster och kristendoms lärare nog aldrig veta hur föga deras åhörare i dessa dagar begripa dem", framhöll hon.<sup>121</sup> För att kunna nå samtidens människor måste kyrka och skola anstränga sig att formulera det kristna budskapet på ett sätt som dessa kunde förstå eller i alla fall ana. Här kunde inte "församlingens barnsligt gammaltroende" få utgöra normen för kyrkans sätt att formulera kristen tro. I bibeln lämnade herden de nio och nittio fåren för att hitta ett enda. I samtiden lämnade kyrkan de nio och nittio för att predika för det enda fåret, ironiserade Wahlström:

Varför skall man envisas att i religiösa frågor alltjämt låta det försvinnande fåtalet av gammallutersk allmoge vara det normerande, och handla som om den stora massan av organiserade arbetare och bildade icke hade några religiösa intressen, som man behövde taga hänsyn till, därför att deras intressen – mest genom kyrkans eget förvållande – förlorat känningen med positiv kristendom och kyrkohistorisk tradition? Skall man verkligen få in några de nio och nittio borttappade i kyrkorna, måste man först och främst göra förkunnelsen sådan, att den blir fattbar även för den, som ingen kristlig tradition har, och att den till grundförutsättning har enkel vetenskaplig sanning, även om det inte är meningen att predika vetenskap i kyrkorna. Det är ingen kyrkopolitik – det är endast tidens djupaste krav.<sup>122</sup>

Som den lärare Lydia Wahlström var, noterade hon särskilt bristerna i förkunnelsen för barn och unga. Ofta nöjer man sig med att "våra ord låta bra för våra egna öron och fråga inte efter, att andra kanske därmed förstå något helt annat än vi".<sup>123</sup> "Ha vi besinnat", frågar Wahlström, "i vilken grad de hävdvunn-

na religiösa uttrycken ofta sjunka ned till tomma formler, som verka sövande?"<sup>124</sup> Hennes slutsats för kyrkans och skolans vidkommande blir obeveklig: "Där barnen inte komma från religiösa hem och äro invanda vid religiöst uttryckssätt, där bli sådana ord som rättfärdiggörelse och försoning fullkomligt obegripliga – alla anknytningspunkter saknas mellan sådana begrepp och barnens vanliga liv."<sup>125</sup>

Lydia Wahlström var pedagog och förkunnare. Vi har sett hur hon redan i börjat av seklet strävade efter att uttrycka kristen tro på ett sätt som anknöt till den moderna människans erfarenhet. Inte minst måste präster och andra förkunnare inse att Gud väljer att tala till människan på olika sätt, inte bara genom bibel och traditionell förkunnelse. Till samtidens mänskliga, obekant med Bibel och kristen tro, kan Guds ord ta andra vägar än de förväntade: bibelns lyriska texter, så kallad världslig lyrik, "naturens stora diktbok", kvinnan "som med barnet i sitt knä följer tillväxten av ett spirande liv".<sup>126</sup> Vi har dessutom sett hur hon tänkte sig att Kristus på oväntade och oförutsägbara sätt kan komma människan till mötes i en annan personlighet, historisk eller samtida.

Till en modern kristen kommunikation hörde enligt Wahlström också uppgiften att finna ett nytt språk, nya bilder, för trons innersta. I presentationen av kulturprotestantismen återgavs ett exempel från 1904, där Wahlström formulerade tanken på syndernas förlåtelse som att "den, som i sitt eget inre upplefvat, känt och smakat verkligheten af Guds barmhärtighet, hans själslif är för alltid bärgadt". I mellankrigstidens betraktelser blev hon vidlyftigare. Vid flera tillfällen hämtar hon sina bilder från vattenvärlden:

Man brukar ofta tänka sig Gud i bilder, t.ex. av eld eller luft, men skulle jag tänka mig honom så, vore det helst under bilden av vatten. Icke bara därför, att vatten är renhetens symbol, utan också därför, att överlåtandet åt vatten, tron på

198      dess förmåga att lyfta och bära, är den nödvändiga förutsättningen för simning, och denna tro sålunda ger fysisk lycka.<sup>127</sup>

Wahlström liknar trosakten vid det som sker när människan kastar sig i vattnet och finner att hon kan simma. "Havet bär mig, det är sant vad de sagt mig, men som jag aldrig kunnat tro."<sup>128</sup>

En grundläggande fråga för Lydia Wahlström gällde förkunnelsens utgångspunkt och fokus. Redan 1904 kritiserade hon tidens predikan för vara ensidigt inriktad mot uppbyggelse, alltför litet undervisande och dessutom opsykologisk.<sup>129</sup> Wahlströms skepsis mot slentrianmässig uppbyggelse var så stark, att hon, kanske inspirerad av de tysta katolska kyrkorummen, kunde förespråka en enkel bibelläsning och bön före en så kallad uppbygglig betraktelse.<sup>130</sup> Sekelskiftets efterlysning av en psykologisk förkunnelse återkom under de kommande decennierna. År 1932 karaktäriserade Wahlström den unga generationen så: "All strävan efter sanning kommer från Gud, och ungdomens längtan efter klarhet över sitt eget själsliv är ett av de få riktigt ljusa dragen i tidens mörka fysionomi".<sup>131</sup> Det var denna sanningskärlek och strävan efter psykologisk klarhet som förkunnelsen borde närma sig, menade Wahlström. Tiden "synes kräva", skrev hon, "att tyngdpunkten av teologien under nuvarande läge förlägges till det psykologiska området".<sup>132</sup> En förkunnelse som bottnade i tidens själsliv kunna öppna kristen tro för den moderna människan:

För dem, som sökt förena en religiös grundsyn med en modern världsbild, men inte trott att de vågade kalla sig kristna på den grundvalen, kan det måhända bli till hjälp att finna, att man även med dessa förutsättningar kan komma till ett positivt religiöst resultat.<sup>133</sup>

Invändningen att en förkunnelse grundad på samtidens psykologi skulle fjärma sig från bibel och tradition avfärdade Wahlström. "Frågan visar endast hur man sitter fast i religiösa formulär och hur svårt man har att skilja form från innehåll i bibelordet. Om Jesus talar om Österlandets praktfulla liljor, så ha vi full rätt att tala om våra fattiga krukväxter", sammanfattade hon.<sup>134</sup>

Under rubriken "Försvar för kulturprotestantismen" såg vi hur Wahlström lovordade Ritschls teologi för att den undanröjde onödiga intellektuella hinder mellan den moderna människan och kristen tro. Samma sak sade hon om Adolf von Harnack, vars "enkla lära" enligt Wahlström räddat många åt kristendomen.<sup>135</sup> Den gemensamma nämnaren mellan Wahlströms resonemang om kulturprotestantismens teologi och det religiösa språket kan – återigen – föras samman i tanken på *funktion*. Om kristen förkunnelse skall kunna fullgöra sin uppgift, måste den relatera – begreppsligt, språkligt och erfarenhetsmässigt – till de liv som samtidens människor lever.

## En kritisk teologi

Hittills har jag diskuterat Lydia Wahlströms syn på individens ansvar för samhälle och kyrka. Men under detta sociala imperativ ligger en lika stark övertygelse om människans skyldighet att lära känna sig själv: att lyssna till sitt inre, söka i sitt psykologiska djup och att rannsaka sina bevekelsegrunder.

Ytterst syftar livet till att nå Gud, ansikte mot ansikte. Wahlström citerade Augustinus: oroligt är vårt hjärta, till dess det finner vila i dig.<sup>136</sup> Dock är människans längtan inte entydig. Gemenskapen med Gud är också något som hon fruktar och försöker fly ifrån. Under 1920-talet blev Wahlström alltmer skeptisk inför det buller och bång, som tillät människan att låta bli att lyssna inåt. Tidens brådska, fart, jäkt och hetsen – "amerikaniseringen" – rör sig inte *till* något, utan *från* något,

200 påpekande Wahlström, och fortsatte: "Och detta något är det egna jaget".<sup>137</sup> Människans flykt från sin inre verklighet avslöjades inte minst i samtidens fixering vid erotik som enligt Wahlström borde förstås som ett substitut för religionen:

All erotik bottnar ju innerst i ömhetsbehovet, i längtan till modersskötet, till den absoluta ron och ansvarsbefrielsen, och denna inre stillhet finner vi bara hos Gud, om vi nämligen är beredda att ta konsekvenserna av att ge oss hän åt honom.<sup>138</sup>

Rationell utan att vara rationalistisk – så kan man beskriva Lydia Wahlström. Klarsynt noterade hon att människan drivs av behov, inte alltid smickrande, inte alltid kända och framför allt inte erkända. Att förnekelsens och självbedrägeriets makt är stor var ingen nyhet för realisten Wahlström. Men hon visste också att människans djupaste skikt rymmer medkänsla, oegennyttan och kärlek. Att ta ansvar för sina psykiska krafter, att balansera dem och låta dem kontrolleras av vilja och tanke är människans unika uppgift.<sup>139</sup>

För Wahlström utgjorde samhället en delikat balans mellan individ och kollektiv, där helheten ytterst vilade på den enskildes – personlighetens – moraliska kvaliteter. Vi har sett att hon under 1920-talet oroades över en tidsanda som inte uppmuntade den enskildes integritet och moral, utan tvärtom gynnade likriktning och gruppmentalitet. Rädda och inskränkta medborgare skapade grymma samhällen, poängterade Wahlström:

Vad vi mest av allt frukta, det är just att inte bli tillräckligt uppskattade, att bli förbisedda, och så gå vi och gräma oss över alla små misräkningar i den vägen, tills vi söka skydda oss för vårt eget mindervärde genom att krypa bakom andras. [...] För var gång vi tala illa om en människa, beror det egentligen bara på rädslan för att vårt eget mindervärde



skall starkare framträda, om vi icke i någon mån lyckas sänka andra stackare till vår egen nivå. Men just detta är det som Nietzsche har kallat för 'ressentiment' – den vanmäktiga rädslan för andras framgång, som alltid utmärker småsjälarna.<sup>140</sup>

Med "personlighet" som kritiskt korrektiv beskrev Wahlström en linje mellan den moderna ungdomens "opersonliga erotik", via preventivmedel och aborter, till den opersonliga staten ("ett maskineri, där förtroendet är ersatt av föreningsolidaritet och ledarauktoriteten av bossvälde") och ytterst till en opersonlig religion.<sup>141</sup>

Under 1930-talet förstärktes denna kulturkritik. Om och om igen varnade Wahlström för att tiden satte ideal som mod och personligt ansvar på undantag och i stället premierade anonymitet och uniformitet. Men Wahlströms analys gällde inte bara tiden i allmänhet, utan handlade mycket tydligt om den politiska situationen i Europa. Redan 1928 hade hon varnat för hur fascismen och kommunism vädjade till ungdomens svaghet för "blod och järn".<sup>142</sup> I Tyskland, men också i Sovjetunionen och Italien, såg hon hur staten kolporterade ideologier som brutalt bröt sönder civilisationens sköra strukturer. Å ena sidan hyllade nazism, kommunism och fascism den starka mannen, hjälten. Å andra sidan tilläts individen inte någon annan roll än som menig i en armé eller kugge i ett maskineri. De egenskaper som i Wahlströms tankevärld band samman individ och samhälle – ansvar, delaktighet, medkänsla – ersattes i den totalitära staten av aggressivitet, förakt och egenrättfärdighet.

I sin analys av den totalitära staten återkom Wahlströms ansvarslinje. Människans frihet kräver att hon inte gör sig till ett passivt offer för starkare makter. Ett fungerande samhälle är beroende av att den enskilde medborgaren inte låter sig utnyttjas av våldsamma ideologier, utan kanaliserar sin energi på ett sätt som gagnar det gemensamma livet. I 1940-talets Tyskland

202 såg Wahlström aggressiva exempel på motsatsen. Moderna mäns "innesittarliv på fabriker, kontor och ämbetsverk" hade inte givit dem utlopp för den maskulinitet som "eljest endast lantbruket, transportarbetet och den tunga industrien verkligen kunna utnyttja". I stället exploaterades deras maskulinitet i ett brutalt mansideal, som "njuter av blodlukten och offrens jämmerskrik under krig" (här ett citat från Spengler).<sup>143</sup> Bakom krigets upptrappning 1940 såg Lydia Wahlström inte ekonomi och realpolitik, utan snarare "krampryckningar hos människor, som söka bli kvitt sin ångest och mindervärdekan-slor genom att föra ut dem från sig själva till världserövring utan annat mål än striden själv".<sup>144</sup>

Också under kriget riktades Wahlströms kritik mot den enskilde som inte iddes eller vågade lyssna till sitt samvete. Det var enligt Wahlström den fria människans skyldighet att betrakta världen utan bekvämlighetens skyggappar. År 1940, när Tyskland systematiskt lade bit efter bit av världen under sig, analyserade hon de begrepp – *livsrum* och *dödszon* – som legitimerade nazismens överväld. Skrämmande få ville enligt Wahlström se sanningen: att den aggressiva nazistiska terminologin inte betecknar realpolitik eller ekonomi, utan ger uttryck för den våldsamma "kamp mellan andliga makter" som pågår i Europa.<sup>145</sup> Uppenbarligen såg hon sin egen pedagogiska – man frestas att använda uttrycket profetiska – uppgift i detta sammanhang. Vid flera tillfällen gjorde hon läromästaren Harald Hjärnes ord till sina. Vetenskapens uppgift är att "befria människorna från de oförstådda slagordens herravälde."<sup>146</sup>

I sin civilisationskritik drog Wahlström konsekvenserna av sin uppfattning om könsens natur. Dels förefaller hon ha menat att diktaturen i sig var kvinnoföraktande, eftersom den uteslöt kvinnliga egenskaper – personlighet och psykologi – ur sin styrelseform. Dels hade totalitära system enligt Wahlström ingen plats och inget intresse för kvinnor. I Tyskland uppfostrades kvinnorna till att som könsvaror tjäna männen.<sup>147</sup> Dels po-

ängterade Wahlström hur samtidens totalitära stater odlade en perverterad manlighet som dyrkade våldet. Men Wahlströms civilisationskritik anvisade också kvinnorna en särskild uppgift. Förvisso hade hon invändningar mot Ellen Keys kvinnosyn, men Keys uttryck "den kvinnliga vildheten" kan sägas ringa in Wahlströms uppfattning om kvinnors specifika ansvar i en totalitär tid. År 1933, mot fonden av ett allt mörkare Europa, binder Wahlström på ett typiskt sätt samman kvinnors och den protestantiska kristendomens samhällsuppgift, att värna det personliga mot det opersonliga våldet:

Någon har sagt, att protestanterna ha 'det fruktansvärda privilegiet att leva på sin personliga tro'. Men i en värld, där personligheten och tron synes vilja försvinna för mekanik, står kvinnan alltjämt i kraft av sin egen natur som det bärare av det irrationellaste av allt, av det, som ej kan vägas och mätas, av mystiken och undret som livet icke kan undvara, utan att förtorka.<sup>148</sup>

Redan tidigare har vi mött Wahlströms idé om att kvinnor har ett särskilt ansvar för att skydda personligheten och människans inre liv i ett mekanistiskt och storskaligt samhälle. Under mellankrigstiden fick denna dimension av hennes personlighetstänkande – kvinnan som bärare av och garant för personligheten – en allvarlig och uppfordrade aktualitet.

Parallellt med oron inför världspolitiken manade Wahlström till besinning inom svensk teologi och kyrkoliv. Under 1930-talet hade den så kallade kyrkorenässansen (den nya kyrkosynen, nyortodoxin) vunnit mark inom Svenska kyrkan. Det var en riktning som framhöll teologins objektiva sanningar, kyrkans överindividuella karaktär och prästämbetets auktoritet och hierarkiska natur. Förgrundsgestalter som Gustaf Aulén, Anders Nygren och Bo Giertz vände sig mot liberalteologins eller kulturprotestantismens betoning av individ, erfarenhet

204 och samvete, som kritiserades för att öppna för relativism och subjektivism. Just den enskildes personliga möte med Kristus utgjorde fundamentet i Wahlströms teologi; dogmatiken ville hon kontextualisera och kyrkliga hierarkier hade hon föga till övers för. Således såg hon i "den maskulint präglade" kyrkorenässansen, liksom i tidens kultur och politik överhuvudtaget, en oroväckande "personlighetskräck" som jämnade vägen för totalitära system.<sup>149</sup> Här en drastisk formulering från 1942:

Uttrycket nazistisk teologi, som här vill komma över läpparna, är visserligen en rätt förenklad förkortning, men den utsäger dock något, som jag hoppas är omedvetet för de flesta ritualister själva.<sup>150</sup>

Sammantaget ser vi hur Lydia Wahlström tolkade mellankrigstidens kultur, politik och teologi i ett och samma kulturkritiska mönster. Överallt tyckte hon sig se hur manlig opersonlighet, likriktning och aggressivitet trängde undan kvinnlig personlighet, ansvar och medkänsla.

### En alternativ teologi

Slutligen en historiografisk kommentar. I svensk kyrkohistorie-skrivning har kyrkorenässansen ofta framställts som 1900-talets teologiska vinnare, som vidarebefordrade liberalteologin till kyrkohistoriens periferi.<sup>151</sup> Och förvisso är det så, att den nya kyrkosynens män från 1940-talet kom att besätta professorer och biskopsstolar och därmed förändrade det svenska teologiska klimatet under de kommande decennierna. År 1957 såg sig teologen Ester Lutteman tvungen att lämna sin älskade kyrka, eftersom den, menade hon, tagits över av en kvinnoföraktande ämbetssteologi.<sup>152</sup> Men det är också viktigt att minnas, att kyrkorenässansens framgång inte innebar att liberalteologins röster tystnade eller upphörde att beröra. Den person-

lighetsteologi som Lydia Wahlström representerade behöll en plats i offentligheten och bland Svenska kyrkans medlemmar. Att baksidestexten presenterade *Kristen på egen hand* som en bok för "unga och gamla, som inte obetingat kunna hämta näring ur den svenska kristendomens traditionella former" kan tolkas som ett uttryck för den alienation som kyrkans medlemmar kände inför kyrkorenässansens traditionalism. Baksidestextens formulering uttrycker också Wahlströms önskan att anknyta sin teologi till människors vanliga liv, i stället för att – som den nya kyrkosynen – argumentera för trons och kyrkans särart och exklusivitet.

Avslutningsvis och ur ett historiografiskt perspektiv kan vi alltså fråga oss huruvida Lydia Wahlström kan ses som en del av och representant för en alternativ 1900-talsteologi. Kanske kan man tala om teologisk parallellström – eller möjligen underström – till kyrkorenässansens teologi och kyrkosyn. Andra namn i denna alternativa teologiska ström skulle kunna vara Emilia Fogelklou och Alf Ahlberg, pedagog, författare och rektor vid Brunnsviks folkhögskola.

Det finns ett drag av suveränitet i Lydia Wahlströms texter. Energiskt tog hon sig an tidens moraliska, politiska och teologiska problem, skärskådade dem och försökte hitta konstruktiva lösningar. Ofta innehöll resonemangen flera perspektiv och förslag till synteser. Men det faktum att Wahlström ville balansera olika ståndpunkter, innebar inte att hon försökte lösa omöjliga ekvationer. Lugnt konstaterade hon att livet rymde både och (frihet och ansvar, handling och vila, könens likhet och särart) och övergick utan åthävor till nästa projekt. Kanske är just denna förmåga att gå vidare – tillsammans med ett till synes obegränsat intresse för det mesta – en förklaring till Lydia Wahlströms produktivitet, i arbete, vänskap och som författare. Hon var en fri människa, och på det viset också en mycket nyttig medborgare.

## NOTER

<sup>1</sup> Citerat ur Eman 1993:30

<sup>2</sup> Historikern Sif Bokholm karakteriserar Wahlströms vetenskapliga intresse som huvudsakligen personhistoriskt och pedagogiskt och med en populärhistorisk ansats. Hon framhåller också att Lydia Wahlström helst hade önskat göra akademisk karriär. Av Bokholms artikel får man intrycket att Wahlström själv uppfattade sin livsgärning som pedagog, debattör och författare som i någon mån second best. Bokholm 2009:328

<sup>3</sup> Se t.ex. poeten Annas Rydsteds skildring av sitt möte som ung student med den 80-åriga, vänliga och intresserade Lydia Wahlström (och Ester Lutteman) vid en kvinnoprästdebatt i Akademiska Föreningen i Lund (Rydstedt 1991). Ett annat exempel på detta är Emilia Fogelklous bild från "en föreläsningssal ute på rama landsbygden", där Lydia Wahlström hade åhörarnas, inte minst folkskolepojknarnas på första bänk, odelade uppmärksamhet. Fogelklou 1943:77f

<sup>4</sup> För en biografisk överblick se t.ex. Rengmyr 1982 och Hammar 2005.

<sup>5</sup> Wahlström 1949:245

<sup>6</sup> Wahlström 1929a:174f

<sup>7</sup> Wahlström 1929a:165

<sup>8</sup> Wahlström 1929a:168

<sup>9</sup> Wahlström 1949:243

<sup>10</sup> Wahlström 1949:243

<sup>11</sup> Wahlström 1929a:103

<sup>12</sup> Wahlström 1929a:96

<sup>13</sup> Wahlström 1929a:98

<sup>14</sup> Wahlström 1949:245

<sup>15</sup> Wahlström 1915:19f

<sup>16</sup> Wahlström 1929a:119

<sup>17</sup> Resonemangen om Fries och Söderblom är hämtade från Rengmyr 1982:156 och Junker 1983. Dateringen (1920-talet) är trolig utifrån Rengmyrs och Junkers texter lästa tillsammans. Också Hammar resonerar om Söderbloms alltmer passiva hållning i kvinnofrågan (Hammar 2005:369).

<sup>18</sup> Rengmyr diskuterar begreppets uppkomst, bl. a. hos Söderblom, och hur Wahlström använder det. Rengmyr 1982:113f; Rengmyr 1983

<sup>19</sup> För kvinnorörelsen, se Manns 1997. Manfred Björkquists gärning behandlas i Manfred Björkquist. Visionär och kyrkoledare, 2008. Se här t.ex. Sanners, Ekstrands och Söderlunds artiklar. För Wahlström som teolog, se Hammar 2005 och Södling 2002, 2008. För Wahlström som exeget, se Stenström 2006. För andra texter som behandlar Wahlström, se t ex. Fahlgren 1987, Ohlander 1987, Holm 1996, Lydia Wahlström. Till hundraårsminnet av hennes doktorsdisputation 1898 2000 och Bokholm 2009

<sup>20</sup> Se t.ex. Inga Sanners bidrag i denna bok.

<sup>21</sup> Wahlström 1907a, 1916, 1929a:100f, 175

<sup>22</sup> Wahlström 1914a, 1914 b, 1916, 1939. För en diskussion om Bremer och Wahlström, se Södling 2002

<sup>23</sup> Wahlström 1929a

<sup>24</sup> Rengmyr 1982:59

<sup>25</sup> Här används "kulturprotestantism" som synonymt med "nyprotestantism", "modern teologi" och liknande uttryck som Wahlström själv använder.

<sup>26</sup> Om Wahlströms syn på den historisk-kritiska bibelsynen, se framför allt Stenström 2006. Inger Hammar noterar att Wahlströms kritik av bokstavstroga bibelläsningar hade en historia i 1800-talets kvinnorörelse. Mot traditionens bokstavliga läsning av bibelns texter om kvinnors underordning, ställde kvinnosakskvinnorna en frihetlig läsning. Vilande på de senaste vetenskapliga rönen och med Luther som auktoritet, kunde de utmana den patriarkala kvinnosynen med bibliska argument för kvinnors frihet och självständighet. Se Hammar 2005.

<sup>27</sup> I betraktelsen "Kristen självaktning" resonerar Wahlström kring treenigheten på ett sätt som drar åt det mystiska. Anden beskriver hon som "mystikens Gud, Gud sådan han uppenbarar sig i vårt innersta, i vårt undermedvetna, där vid sidan av så mycket kroppsligt också fröet till andligt liv finns nedlagt" (Wahlström 1932:74). Sedan går Wahlström från ett resonemang om Guds immanens, via Paulus ord om kroppen som andens tempel, till den moderna naturvetenskapen: "Guds ande är den inneboende guden, och har Gud funnit våra själar värdiga att vara hans boningar, kunna vi aldrig

208 sjunka så djupt, att vi behöva förakta oss själva eller misströsta om meningen i vårt liv. Hur mycket än våra dagars djupborrande själsstudier må ha upptäckt av urtidens slemmiga ödlor och drakar i vårt sjäsliv, ingen vetenskap skall ändå kunna beröva oss vissheten om en inre värld, där Guds ande råder och vars verkligheter vi äro bestämda att föra ut i den yttre. Snarare tvärtom – vetenskapen befördrar i dessa tider utvecklingen av det hemlighetsfulla något, som förbinder vår egen lilla tillvaro med vad de gamle kallade 'sfärens harmoni' i det stora världsalltet, där Gud en gång skall bli allt i alla. Nyligen talade just en naturvetenskapsman om den underliga dragning åt vad han kallade 'den vildaste mystik', som på sista tiden förspörjes just bland företrädarna för den strama logiken – ingenjörer, matematiker och astronomer. Redan det att inte längre materien utan rörelsen har blivit naturvetenskapens grundprincip och att med varje dag allt flera gamla vetenskapliga antaganden synas falla inför våra ögon, bidrager ju att lämna fältet fritt för alla slags andliga förklaringar av tillvarons hemligheter" (Wahlström 1932:77f).

<sup>28</sup> Uttrycket "det saliga bytet" syftar på föreställningen att Jesus byter bort sin egen rättfärdighet mot människans synd.

<sup>29</sup> Wahlström 1904:2

<sup>30</sup> Wahlström 1904:2f I artikeln behandlas också Adolf von Harnack, som tillika porträtteras i Wahlström 1907b.

<sup>31</sup> Det förblir Luthers, skriver Wahlström, "evärdliga förtjänst att ha återfört trosbegreppet till den personliga upplevelsens område, att ha förklarat trons väsen såsom ett personligt livsförhållande till Gud" (Wahlström 1904:12f).

<sup>32</sup> Wahlström 1904:37

<sup>33</sup> Wahlström 1904:9f.

<sup>34</sup> Wahlström 1904:11

<sup>35</sup> Wahlström 1904:11

<sup>36</sup> Wahlström 1904:38f

<sup>37</sup> Wahlström 1904:47f

<sup>38</sup> Wahlström 1904:41f

<sup>39</sup> Wahlström 1904:41

<sup>40</sup> Wahlström 1907:24f

<sup>41</sup> Wahlström 1904:43

<sup>42</sup> Wahlström 1904:48

<sup>43</sup> Wahlström 1904:36



<sup>44</sup> Wahlström 1904:35

<sup>45</sup> Wahlström 1914a:6

<sup>46</sup> Kristus förblir ”religionens fasta punkt, det enda historiska gudsbeviset” (Wahlström 1925:82).

<sup>47</sup> Wahlström 1942:52

<sup>48</sup> Wahlström 1929b:19

<sup>49</sup> Wahlström 1929b:19

<sup>50</sup> Wahlström 1904:55

<sup>51</sup> Wahlström 1925:40

<sup>52</sup> Wahlström 1925:68

<sup>53</sup> Wahlström 1925:86

<sup>54</sup> Wahlström 1925:68; Wahlström 1904:59

<sup>55</sup> Wahlström 1904:59, 1925:94, 1942:105

<sup>56</sup> Rengmyr diskuterar hur Wahlströms tankar om Kristus-anden och Kristuspersonligheter påverkats av Viktor Rydberg, Pontus Wikner och Natanael Beskow. Rengmyr 22–23, 56–68. Se också 102ff

<sup>57</sup> Wahlström 1925:87f

<sup>58</sup> Rengmyr 1982:114

<sup>59</sup> Wahlström 1920:22. Se också Wahlström 1925:87

<sup>60</sup> Se t.ex. Emilia Fogelklou läst i dag (2010).

<sup>61</sup> Wahlström beskrivs ofta som högerkvinna, inte minst utifrån hennes syn på staten, försvaret och kyrkan. Hennes starka frihetsideal och syn på individens ansvar kan också, menar jag, rendera henne epitetet liberal. Sif Bokholm karaktäriserar Wahlströms position som en kombination av ”konservativ samhällssyn och radikala krav på kvinnliga rättigheter” (Bokholm 2009:334).

<sup>62</sup> Som offentlig person illustrerar Lydia Wahlström det faktum att mellankrigstidens ganska blygsamma svenska offentlighet rymde ibland oväntade förbindelser. T.ex. befann sig Wahlström och Karin Boye nominellt i varsin ände av den politiska och kulturpolitiska skalan. Men de kände varandra väl; Wahlström hade haft Boye som elev i Åhlska skolan, de korresponderade och båda hade en intensiv och komplicerad relation till teologen Anita Nathorst. Se t.ex. Wahlström 1949 och Rengmyr 1981. I dikten ”Till doktor Wahlström” porträtterade tredje-ringaren Karin Boye sin skolas studie-rektor: ”Vi till skyn lyftas av nådig nick/eller i dyn störtas av bister blick”. Karin Boyes liv och diktning 1993:54

<sup>63</sup> Se Södling 2010.

210 <sup>64</sup> Wahlströms offentliggörande skedde – relativt inlindat – i skriften *Pastoralpsykologi* (Wahlström 1945). Litteraturvetaren Erik Hjalmar Linder porträtterade Wahlström i sina minnen: "Sentimentalitet visste hon inte vad det var, och knappast blyghet heller, men prydhet allra minst. En förklaring till hennes för mig häpnadsväckande öppenhet var kanske att hon genomgått en freudiansk psykoanalys. Självfallet hade en emanciperad ogift kvinna haft sina sexuella bekymmer, och Lydia dolde inte sina. – Ser du, sa hon, vi har alla våra egenheter, och jag för min del är bisexuell." Återgivet i Lydia Wahlström. Till hundraårsminnet av hennes doktorsdisputation 1898. 2000:93. För Wahlströms relationer till kvinnor, se t.ex. *Manerheim* 1989; *Eman* 1993 och *Holm* 1996.

<sup>65</sup> Att distansera sig från idén om kvinnor som klass är naturligt för en livsåskådning som vilar på övertygelsen om individens och personlighetens primat. När socialdemokratiska kvinnor kritiserade den borgerliga kvinnorörelsen för att inte se arbetarkvinnornas behov, till exempel av skyddslagstiftning i industrin, svarade Wahlström med att lyfta fram det som enade kvinnor från olika politiska läger. Röst rätt och ändrad äktenskapslagstiftning var enligt Wahlström frågor som överskred partigränserna, och som därmed kunde ena kvinnor med olika politisk hemvist. Wahlström 1907:168f. Det faktum att kvinnor i specifika frågor kunde komma att utgöra en grupp, innebar dock inte att kvinnor i sig borde betraktas som en egen klass." Att man i detta nådens år 1907 skall behöfva påminna om en så enkel sak som att kvinnor äro människor och inte utgöra ett parti eller en sekt", suckade Wahlström. Wahlström 1907:203.

<sup>66</sup> Wahlström 1942:121

<sup>67</sup> Wahlström 1942:106

<sup>68</sup> Wahlström 1942:108

<sup>69</sup> Wahlström 1942:109

<sup>70</sup> Spår av psykoanalytisk terminologi möter i artikeln "Den kristliga friheten" (i avdelningen "Frihet eller hämningar"), där Wahlström skriver om "överjag", "blinda drifter" och om Paulus som inte "kommit loss från sina hämningar". Wahlström 1942:105–112

<sup>71</sup> Wahlström 1904:37

<sup>72</sup> Wahlström 1929b:32

<sup>73</sup> Wahlström 1904:23

<sup>74</sup> Wahlström 1914c:109

<sup>75</sup> Wahlström 1929b:33

<sup>76</sup> Wahlström 1925:53

<sup>77</sup> Wahlström 1942:53.

<sup>78</sup> Wahlström 1943:111

<sup>79</sup> Wahlström 1929a:186

<sup>80</sup> Wahlström 1904:VII–VIII

<sup>81</sup> Wahlström 1933:91

<sup>82</sup> Wahlström 1933:91

<sup>83</sup> För sedlighetsdebatten, se Manns 1997:56–62

<sup>84</sup> Wahlström 1907:174

<sup>85</sup> Wahlström 1929b:50f. Se också Wahlström 1933

<sup>86</sup> Wahlström 1942:101

<sup>87</sup> Wahlström 1925:34ff. Se också Södling 2010:217ff

<sup>88</sup> Wahlström 1907:15

<sup>89</sup> Detta tema genomsyrar boken. "Den människa som fyller sig med alla slags skiftande intryck, får inte rum för de djupaste och starkaste av alla upplevelser, de enda som verkligen förtjäna namnet upplevelser. 'De lador måste vara tomma, där Guds skörd skall kunna bärgas', det ordet mötte mig en gång vid en gudstjänst i ett främmande land, och det ordet har jag alltså bevarat" (Wahlström 1929b:70f).

<sup>90</sup> Wahlström 1907:43

<sup>91</sup> Wahlström 1907:31

<sup>92</sup> Fries definierade kyrkan som "staten själv, såsom positivt ordnande sina religiösa angelägenheter" (Wahlström 1929a:105).

<sup>93</sup> Wahlström 1942:75

<sup>94</sup> Wahlström 1942:75

<sup>95</sup> Wahlström 1925:39

<sup>96</sup> Inte utan förtjusning hänvisar Wahlström till Hjalmar Branting som med åren kom att erkänna religionens värde, eftersom "människan måste taga vara på allt, som kan lyfta henne ur det alldagliga" (Wahlström 1925:10).

<sup>97</sup> Historikern Josefin Rönnbäck visar hur den kvinnliga rösträttsrörelsen ofta argumenterade i termer av kvinnors bidrag till samhället, t.ex. genom sin moderlighet. Indirekt kan argumenten sägas vila på ett liberalt rättighetstänkande, men explicit talade man hellre om kvinnans/medborgarens skyldigheter än om hennes rättigheter. Rönnbäck 2004: kap. 8–10. Så resonerade i hög grad Lydia Wahlström. Kvinnors rösträtt betingades inte så mycket av rättighetstan-

212 ken (krav på makt) som ansvar (i Sverige både historiskt och i samtiden) och viljan att tjäna. Se t.ex. artikeln "Den svenska kvinnan och politiken" i Wahlström 1904:164–208.

<sup>98</sup> Wahlström 1907:204

<sup>99</sup> Wahlström 1909:18f

<sup>100</sup> Wahlström 1909:19f

<sup>101</sup> Wahlström 1909:32f

<sup>102</sup> Wahlström 1925:9ff. Se också Wahlström 1933

<sup>103</sup> Wahlström 1925:10f. I samma text kommenterar Wahlström barns betydelse för kvinnans andliga hälsa: "Barnen, som utgöra en så dryg börda, äro på samma gång för henne ett skydd, därför att de hålla henne bunden vid det intima livet" (Wahlström 1925:9f).

<sup>104</sup> Wahlström 1907:31

<sup>105</sup> Wahlström 1932:143

<sup>106</sup> Se Rengmyr 1982: kap 6; Södling 2008 och Södling 2010

<sup>107</sup> Södling 2010:244f

<sup>108</sup> Wahlström 1938

<sup>109</sup> Och tillade att endast engelska teologer var medvetna om kvinnoprästmotståndets grund: "De visade sig fullt på det klara med att avogheten mot kvinnlig tjänst även inom protestantismen vanligen bottnar i den gamla katolska och ursprungligen hedniska magiens föreställning om hur 'sakramentets fludium för att kunna få sin fulla kraft måste gå genom den manliga organismen såsom den sexuellt initiativtagande'" (Wahlström 1945:59).

<sup>110</sup> Wahlström 1929b:103

<sup>111</sup> Wahlström 1904:52ff

<sup>112</sup> Wahlström 1935:49

<sup>113</sup> Wahlström 1929b:35f

<sup>114</sup> Wahlström 1942:51f. Ytterligare ett exempel möter i Wahlströms karaktäristik av den unge Nathan Söderbloms ljusa tro som en "frisk naturmakt" jämförd med den religiösa tilljordheten hos Uppsalas "s.k. kristna ynglingar" (Wahlström 1929a:159).

<sup>115</sup> Wahlström 1932:76f

<sup>116</sup> Wahlström 1914c:110ff

<sup>117</sup> Wahlström 1914c:116

<sup>118</sup> Wahlström 1929b:66

<sup>119</sup> Wahlström 1904:30

<sup>120</sup> Wahlström 1942:50

<sup>121</sup> Wahlström 1942:74

<sup>122</sup> Wahlström 1925:63

<sup>123</sup> Wahlström 1932:82

<sup>124</sup> Wahlström 1932:82

<sup>125</sup> Wahlström 1932:136

<sup>126</sup> Wahlström 1929b:24ff

<sup>127</sup> Wahlström 1925:51f

<sup>128</sup> Wahlström 1925:59. Se också Wahlström 1929:75. I hela författarskapet formulerar sig Wahlström pregnant och påfallande realistiskt i teologiska ämnen. Här ett exempel från samlingen Katolskt och protestantiskt, om relationen mellan Luthers och den kristna människans nödvändiga syndamedvetande: "Men var Luther inte rätt och slätt en trotsare? Finnes i hans tro egentligen alls några positiva religiösa värden? Är den inte kritik och nedrivande och protest och alltigenom förnekelse? Ja, det är nog sant, att genom den stackars protestantiska lantkyrkans omålade fönster bara det kalla, klara, kritiska dagsljuset tränger fram och gör all illusion omöjlig – ifall det alls finnes något därinom, som kunde ge en illusion! Men detta nyktra dagsljus, det kommer från Guds sol, som obarmhärtigt blottar den mörkaste av alla verkligheter, vår synd – icke synderna, som med enstaka goda gärningar kunna uppvägas, utan synden, den frånvändhet från Gud, som är enda orsaken till alla våra smålögnar, vår egoism, vår egenkärlek, vår brist på vilja att förstå andra, vår slöhet och rädsla för besvär" (Wahlström 1920:15).

<sup>129</sup> Wahlström 1904:2

<sup>130</sup> Wahlström 1907b:41f

<sup>131</sup> Wahlström 1932:89

<sup>132</sup> Wahlström 1925:64

<sup>133</sup> Wahlström 1925

<sup>134</sup> Wahlström 1942:77

<sup>135</sup> Wahlström 1907:50

<sup>136</sup> Wahlström 1942:91

<sup>137</sup> Wahlström 1932:79f

<sup>138</sup> Wahlström 1942:77

<sup>139</sup> Se t e x betraktelsen "Självbehärskning", Wahlström 1925:48–55

<sup>140</sup> Wahlström 1925:37f

<sup>141</sup> Wahlström 1929b:129. Se också Wahlström 1933

<sup>142</sup> Wahlström 1929b:126. I samma artikel påpekar hon att fascistens "från Tyskland importerade judehat lämpar sig knappast bättre

- 214 för vår svenska läggning och vår svenska historia än kommunismen” (Wahlström 1929:129).
- <sup>143</sup> Wahlström 1942:137. Positivt formulerat rekommenderade Wahlström ”lantbruks- och hushållsarbete, sport och gymnastik” som den ”enklaste vägen till folkhälsa” (Wahlström 1942:139).
- <sup>144</sup> Wahlström 1940:7
- <sup>145</sup> Wahlström 1940:6
- <sup>146</sup> Se t.ex. Wahlström 1940:5
- <sup>147</sup> Wahlström 1942:137
- <sup>148</sup> Wahlström 1933:97 f
- <sup>149</sup> För personlighetsskräckens sammanhang, se Södling 2010:296ff
- <sup>150</sup> Citerat ur Ekstrand & Södling 1999:114. Hanna Stenström visar hur Wahlström riktade en liknande kritik mot den nya kyrkosynens exegetiska representanter, till exempel Olof Linton, som enligt Wahlström framställde den tidiga kyrkan som ”en diktatur” (Stenström 2006:121).
- <sup>151</sup> För en diskussion om kvinnoprästfrågan ur ett historiografiskt perspektiv, se Södling 2008.
- <sup>152</sup> Lutteman 1959

## REFERENSER

- Alm, Ivar & Nordquist, Gösta (red.) (1945). *Pastoralpsykologi*, Stockholm
- Bokholm, Sif (2009). Prästdottern som blev historiker och feminist. *Svenska historiker: från medeltid till våra dagar*, ss. 325–336, Stockholm
- Ekstrand, Thomas & Södling, Maria (1999). Upplyst oförmåga: om Bo Giertz kritik av den liberala teologin. *Nya vägar i teologin: Festskrift till Anders Jeffner*. Red. Carl Reinhold Bråkenhielm m. fl., ss. 103–122, Nora
- Ekstrand, Thomas (2008). Den kristna humanismen: en syntetisk läsning av Manfred Björkquists tal vid bildandet av Förbundet för kristen humanism. *Manfred Björkquist: visionär och kyrkoledare*. Red. Vivi-Ann Grönqvist, ss. 405–425, Skellefteå

- Eman, Greger (1993). *Nya himlar över en ny jord: om Klara Johansson, Lydia Wahlström och den feministiska vänskapskarleken*, Lund  
*Emilia Fogelklou läst i dag: nio essäer* (2010). Red. Anders Jeffner, Stockholm
- Fahlgren, Margaretha (1987). *Det underordnade jaget: En studie om kvinnliga självbiografier*, Stockholm
- Fogelklou, Emilia (1943). Lydia Wahlström. *Blå boken: Tidens kalender: Kalender för ideellt och socialt arbete*, ss. 77–82, Stockholm
- Hammar, Inger (2005). Kvinnorna kräver tillträde till det teologiska samtalet: Lydia Wahlström och Emilia Fogelklou. *Sveriges kyrkohistoria. 8. Religionsfrihetens och ekumenikens tid*, ss. 365–373, 424, Stockholm
- Holm, Birgitta (1996). Det tredje könet: studentskor i Uppsala. *Nordisk kvinnolitteraturhistoria. Vida världen. 1900–1960*. Red. Elisabeth Möller Jensen, Margaretha Fahlgren m fl., ss. 276–291, Höganäs
- Junker, Eva-Gun & Birgitta Rengmyr Lövgren (1983). Påpekanden i anledning av Birgitta Rengmyrs artikel "En originalitet i att leva". *Kyrkohistorisk årsskrift*, ss. 193–198, Uppsala
- Karin Boyes liv och diktning 7. Minnesskrift utgiven vid Karin Boye sällskapets 10-årsjubileum* (1993), Huddinge
- Lutteman, Ester (1959). *Kyrkan - mitt öde: fragment ur en själs historia*. Stockholm.
- Lydia Wahlström: till hundraårsminnet av hennes doktorsdisputation 1898* (2000). Red. Gunilla Strömholm, Uppsala
- Manfred Björkquist: visionär och kyrkoledare* (2008). Red. Vivi-Ann Grönqvist, Skellefteå.
- Mannerheim, Brita (1989). *Med Lydia eller Livslång trohet mellan tre*, Stockholm
- Manns, Ulla (1997). Den sanna frigörelsen: Fredrika-Bremer-förbundet 1884-1921. Avhandling, Stockholm
- Ohlander, Ann-Sofie (1987). En utomordentlig balansakt: kvinnliga forskarpionjärer i Norden. *Historisk tidskrift*, ss. 2–22, Stockholm
- Rengmyr Lövgren, Birgitta (1981). "En originalitet i att leva": Lydia Wahlström och Anita Nathorst - två olika livsinställningar. *Kyrkohistorisk årsskrift*, ss. 153–168, Uppsala
- Rengmyr Lövgren, Birgitta (1982). Personlighetens sakrament: Lydia Wahlströms författarskap och tänkande i religiösa och kyrkliga frå-

- 216 gor 1900-1925. Avhandling, Uppsala
- Rengmyr Lövgren, Birgitta (1983). *Lydia Wahlström och Bibeln*. Västerås
- Rydstedt, Anna (1991). Möten i Lund: Lydia Wahlström och Ester Lutteman, Hugo Odeberg, Herman Siegvall, Olle Holmberg. Under Lundagårds kronor: Samling 5. D. 2 minnen upptecknade av gamla studenter, ss. 526–537, Lund
- Rönnbäck, Josefin (2004). Politikens genusgränser: den kvinnliga rösträttsrörelsen och kampen för kvinnors politiska medborgarskap 1902-1921. Avhandling, Stockholm
- Sanner, Inga (2008). "Där striden står": Manfred Björkquists och sexualmoralen. *Manfred Björkquist: visionär och kyrkoledare*. Red. Vivi-Ann Grönqvist, ss. 374–404, Skellefteå
- Stenström, Hanna (2006). En annan exegetik är möjlig: om Lydia Wahlströms bruk av forskning kring Bibeln och den tidiga kyrkan. *Vad, hur och varför? Reflektioner om bibelvetenskap: festskrift till Inger Ljung*, ss. 112–127, Uppsala
- Söderlund, Rune (2008). Idealismen och evangeliet: Manfred Björkquist som filosof och teolog. *Manfred Björkquist: visionär och kyrkoledare*. Red. Vivi-Ann Grönqvist, ss. 426–460, Skellefteå
- Södling, Maria (2002). Se Herrens tjänarinna! Om kvinnosaken och det lutherska hos Fredrika Bremer, Lydia Wahlström och Ester Lutteman. *Var kan vi finna en nådig Gud?*, ss. 63–81, Uppsala
- Södling, Maria (2008). Ingen kvinna synes än: en historia om kvinnliga präster. *Äntligen stod hon i predikstolen! Historiskt vägval 1958*, ss. 181–192, Stockholm
- Södling, Maria (2010). *Oreda i skapelsen: kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 30-talen*. Avhandling, Uppsala
- Wahlström, Lydia (1904). *Nutidsfrågor: uppsatser i religiösa och sociala ämnen*, Stockholm
- Wahlström, Lydia (1907 a). *Erik Gustaf Geijer: en lefnadsteckning*, Stockholm
- Wahlström, Lydia (1907 b). *Nya nutidsfrågor: politiskt och kyrkligt, kvinnligt och okvinnligt*. Stockholm
- Wahlström, Lydia (1909). *Statsintresset och kvinnans rösträtt*, Stockholm
- Wahlström, Lydia (1914 a), Fredrika Bremer som religiös personlighet. *Vår Lösen*, ss. 5–11, 18–21, Uppsala



- Wahlström, Lydia (1914 b). *Nyare bidrag till Fredrika Bremers karaktéristik*, Stockholm
- Wahlström, Lydia (1914 c). Katolicism och Protestantism. Några synpunkter och frågetecken. *Kristendomen och vår tid*, ss.106–119, Lund
- Wahlström, Lydia (1915). Samuel Fries. In memoriam. Vid Religionsvetenskapliga sällskapets minnesfest den 16 december 1914. *Vår Lösen*, ss. 19–23, Uppsala
- Wahlström, Lydia (1916). *Svenskar från förra seklet: biografiska studier*. 2. Erik Gustaf Geijer, Johan Gabriel Richert, Fredrika Bremer, Stockholm
- Wahlström, Lydia (1920). *Katolskt och protestantiskt i medeltid och nutid*. 2. genomsedda uppl., Uppsala
- Wahlström, Lydia (1925). *Vardagens religion: korta betraktelser och föredrag*, Stockholm
- Wahlström, Lydia (1929 a). *Glada givare: en bok om lärare och vänner*, Stockholm
- Wahlström, Lydia (1929 b). *Själens hälsa: lekmannabetraktelser*, Stockholm
- Wahlström, Lydia (1932). *Besökelsens tid: lekmannabetraktelser och studier*, Uppsala
- Wahlström, Lydia (1933). Nutidskvinnans andliga kallelse. *Helga varje dag: en bok om vardagsproblem och evighetssynpunkter*, Stockholm
- Wahlström, Lydia (1938). Kampen om kvinnliga präster. *Nya Dagligt Allehanda* 29.5.1938
- Wahlström, Lydia (1939). *Fredrika Bremer som religiös personlighet*, Uppsala
- Wahlström, Lydia (1940). *Livsrummet och dödszonen i nazismens världsåskådning: en översikt*, Stockholm
- Wahlström, Lydia (1942). *Kristen på egen hand: nutidsbetraktelser*, Stockholm
- Wahlström, Lydia (1945). Personliga erfarenheter av psykoanalys. *Pastoralpsykologi*. Red. Ivar Alm & Gösta Nordquist, Stockholm
- Wahlström, Lydia (1949). *Trotsig och försagd: mitt livs minnen*, Stockholm

BJÖRN SKOGAR

*Religionsvetenskap  
under hundra år*

Syftet med detta avslutande kapitel är att knyta samman då och nu genom att skissera några viktiga tendenser under 1900-talet som påverkat religionsvetenskapens utveckling i akademi och samhälle. Syftet är även att ge perspektiv på Religionsvetenskapliga sällskapetets uppgift att arbeta med folkbildning i vår samtid. Framställningen bygger på förutsättningen att begrepp som religionsvetenskap, teologi och religionshistoria tillsammans innefattar ett vidsträckt fält med en lång rad beröringspunkter. Samtidigt föreligger en hel del begrepps-förvirring eftersom åtskilliga forskare och lärare samtidigt kan se sig både som teologer och religionsvetare. I min framställning avser *religionsvetenskap* ett icke-konfessionellt studium som innefattar det som kallas religioner eller livsåskådningar i vid mening. *Teologi* står för studier inom en andlig tradition. Det kan handla om parafraas i meningen lojal upprepning av redan fastställda synsätt eller mer eller mindre kreativ eller kritisk traditionsbearbetning. Som framgått av kapitlen om Söderblom och Fries har det i skandinavisk teologi länge funnits inslag av religionsvetenskapliga ambitioner och metoder. *Religionshistoria*, slutligen, betecknar religionsvetenskap som i dag kan bedrivas med ett otal metoder och teorier. Ämnet har

vanligtvis exkluderat kristendomsstudier och studiet av profana livsåskådningar.

Att Samuel Fries insatser till stora delar föregrep modern bibelforskning har framgått av Görans Agrells kapitel. Presentationen om Söderbloms syn på religion, samhälle och vetenskap visade att han självklart var barn av sin tid, men att han formulerade kreativa idéer som kan vara värda att känna till även idag, ibland som något att ta spjärn emot. Hans globala perspektiv på religion som något som tillhör det mänskliga livet, oavsett konfession eller kultur, pekar framåt, mot ett samhälle präglad av mångfald. Hans resonemang om hur religion och etik är sammantvinnade har fortfarande aktualitet liksom engagemanget för fred som han delade med vännen Gottlieb Klein. Det är påfallande att alla i Sällskapets grundarkrets tog aktiv del i samhällsfrågor, även om det i synen på kvinnors ställning fanns olika åsikter. Vi bör även beakta att i dåtidens statskyrkosystem var prästerskapet helt självklart aktörer i samhället, speciellt i skolfrågor liksom frågor kring kommunens sociala ansvar. Det bör även nämnas att det var åtskilliga teologer som hade tjänster som lärare i gymnasier och lärarseminarier. Kort sagt fanns det för hundra år sedan betydligt fler självklara beröringspunkter mellan kyrka och samhälle i övrigt än vad det finns i dag.

Jämförelserna mellan då och nu kan endast bli vaga och allmänt hållna om vi inte aktualiserar nyansatser under 1900-talet som tillför vidare perspektiv på såväl religion som vetenskap i ljuset av samhällsförändring och forskning. Den översikt som här följer är i hög grad essäartad, det vill säga att den gör ett försök som säkert skulle se annorlunda ut om man hade be-lyst andra faktorer och perspektiv. Och som i all generaliserande historieskrivning finns det personer i marginalen som inte passar in i vad man kan uppfatta som dominerande tendenser och som därför blir utelämnade här.

## Bibelkritik, lutherrenässans och kyrkorenässans

En viktig faktor för teologin som endast har skymtat i bakgrunden för texterna från sekelskiftet 1900 är den kraftfulla pietistiska väckelse som under 1800- och tidiga 1900-talet drog fram i stora delar av landet och som påverkade den allmänna synen på vad som är äkta religion till skillnad från vad man kallade vanekristendom. August Strindberg belyser denna fråga i en liten, mycket tillspetsad skrift från 1910 som heter *Religiös renässans eller religion mot teologi*. Han belyser där sin ambivalens gentemot såväl väckelsen som prästerskapet och agiterar för en fri bibeltolkning. Men hans inspiratör var inte Fries utan snarare Emanuel Swedenborg (1688–1772) vars bibelbruk var mycket fritt eftersom han såg bibeltexterna primärt som en skatt av symboler.

Åtskilliga präster och teologer hade själva anknytning till väckelsen medan andra såg den som ett hot. Den hade oftast en biblicistisk, vi skulle i dag säga fundamentalistisk, profil vilket för många präster kunde vara svårt att bemöta, eftersom de fostrats utan den djärvhet som kännetecknade Fries. Att han inte blev professor som han så ivrigt önskade hade att göra med konflikterna i synen på Bibeln, och det är inte så förvånande att han fick problem eftersom den akademiska teologins primära uppgift var att utbilda präster i den lutherska statskyrkan vars dominerande teologi var konservativ både i förhållande till Bibeln och de dogmatiska trosföreställningarna. Fries var i gott sällskap. Torgny Segerstedt (1876–1945), som var Söderbloms första doktorand sedan han 1901 blivit professor i Uppsala, förlorade två eftertraktade akademiska positioner av samma skäl. Den oförtröttlige Söderblom såg till att det i första fallet inrättades en tjänst åt Segerstedt vid Lunds universitet. Och en liknande händelse inträffade när Segerstedt utestängdes från en professur i Lund och det inrättades en tjänst vid Stockholms högskola. Så infördes ämnet religionshistoria i Stockholm och det är alltså i år 2013 ett hundraårsjubileum.<sup>1</sup>

Första världskriget och ryska revolutionen var omskakande och skrämmande. Och för många fick den eurocentriska evolutionstanken en dödsstöt i samband med världskriget eftersom det var stater som ansågs mest kulturellt utvecklade som dominerade kriget. Inom tyskspråklig teologi bidrog detta faktum till födelsen för den i Sverige än i dag ganska okända, kontinentala teologi där man utvecklade en *dialektisk* religionsteori. Med det avses att man ser religion som ett *mänskligt* fenomen på gott och ont. För en av den dialektiska teologins nyckelpersoner, Karl Barth (1886–1968), var religionen knappast given av Gud utan snarare ett alltför mänskligt försök att förhäva sig inför Gud, att bygga ett babelstorn. Barth formulerade ett tänkesätt där tro står i motsats till religion. Detta har av många tolkats som en återgång till en konservativ syn och Barth har också ofta kallats nyortodox. Men det är knappast rättvisande. Man bör beakta att en av hans viktigaste inspiratörer var Sören Kierkegaard som under tidiga 1900-talet inspirerade vad som skulle bli existensteologi och existensfilosofi. Kritiken av fenomenet religion var inte endast knuten till Karl Barth och hans kretsar. Den spelade även en viktig roll i den danska Tidehvervrörelsen vilket var provocerade för de svenska teologerna eftersom man, inte minst de som gick i spåren av Söderblom, såg religion som en förutsättning eller fundament för gudstro och teologi.

Världskriget var en apokalyptiskt skräckinjagande bakgrund för tankeutbyte och forskning under 1920- och 1930-talet. I Sverige hade därtill socialdemokrater och liberaler 1919 tagit bort lilla katekesen som lärobok i folkskolan<sup>2</sup> och på 1930-talet kom socialdemokraterna till makten i riksdagen. Sådant skrämde den borgerligt sinnade ämbetsmannaklass dit prästerna och även Sällskapets grundarkrets hörde. Och i ett läge där deras auktoritet alltmer undergrävdes behövde prästerskapet en teologi som kunde ge stöd för en annan identitet än ämbetsmannens.

## Bibelforskningen byter roll

Som framgått ovan hade radikal bibelforskning på 1800-talet varit vägröjare för en kritisk, religionsvetenskaplig forskning. Impulserna kom från Tyskland och vi bör beakta att det akademiska Skandinavien närmast var en del av det tyskspråkliga, intellektuella fältet. Men på 1930-talet kom en vändpunkt i teologin, en reaktion. Den kristet liberala utvecklingstanken, att det moderna samhället skulle vidareutvecklas med inspiration av kristna värden, ifrågasattes. Bibelforskare sökte i stället rekonstruera den tidiga kyrkans apokalyptiskt präglade teologi, alltså tanken att den gamla och onda världsrorden snart skulle gå under. I stället för att se kyrkan som en resurs för att utveckla samhället sågs den nu snarare som ett trosföremål och en motkultur i förhållande till ett alltmer sekulärt samhälle och man lyfte gärna fram de auktoritära drag som finns i delar av Nya testamentet. En mycket inflytelserik uppsalateolog illustrerar denna omkastning. Det var norrmannen Anton Fridrichsen (1888–1953) som i Frankrike 1925 hade skrivit en avhandling i religionsvetenskaplig kritisk anda. Han blev professor i Uppsala vid slutet av 1920-talet då han efterträdde en person med kritisk hållning till konfessionell bibelforskning. Det var Gillis Wetter (1887–1926), en intressant och självständig forskare som dog ung men som av många teologer uppfattades som ointressant eftersom han inte passade in i den teologiskt kyrkliga miljön. Fridrichsen däremot kom alltmer att använda sina kunskaper för att stärka en kyrklig kraftsamling som brukar kallas kyrkorenässans. Fridrichsen var från början inspirerad av den romantiske teologen och kulturpersonligheten Grundtvig i 1800-talets Danmark men hans bibeltolkning kom att förenas med en högkyrklig strömning som inspirerades av brittisk High Church och kulminerade vid mitten av 1900-talet. Prästyrket var sedan länge ett av de få etablerade ämbetsmannayrkena och

prästen var den enda akademiskt utbildade personen i många socknar. Men i kyrkorenässansens anda kom synen på prästen att utvecklas i katolsk riktning så att prästvigningen tillmättes en enastående betydelse. Den sågs av allt fler som en väg in i ett brödraskap där man för övrigt gärna tog sig ett glas eftersom man inte hade något till övers för den pietistiska väckelsen som vid denna tid var strängt helnykter. Intresset för åldriga gudstjänstformer och medeltida kyrkomusik fick allt större genomslag, något som i dag är allmänt accepterat i Svenska kyrkan. Nattvardsseden hade traditionellt varit något allvarligt och högtidligt som firades under några få söndagar. Nu växte det fram ett krav på mässa varje söndag så att Svenska kyrkans gudstjänst alltmer kom att likna den högkyrkligt anglikanska.

Begreppet liberalteologi var fortfarande ett självklart skällsord hos många teologer så som det tidigare varit både bland de gammaldags konservativa och inom väckelsen. Adolf von Harnack var ett avskräckande exempel men nu fanns det även flera hot. Rudolf Bultmann (1884–1976) och ett par av hans kollegor hade kring 1920 gjort en analys av de fyra evangelierna i Nya testamentet. Den visade att dessa kan ses som kolla-ge av små predikningar från den tidiga kyrkan snarare än som historiska dokument om Jesu liv. Därtill kom att Bultmann hade anknytning till existensfilosofiska perspektiv på tillvaron vilket bidrog till att han sågs med misstro. För samtidigt som kyrkorenässansen blommade i Sverige varnade dess ledande teologer för den kontinentala teologins villfarelser. Och Kierkegaards fokusering på den enskilda människan och hans kritik av kristendom som ideologi för kyrka och samhälle fick under mellankrigstiden inget fäste norr om Öresund. Det fanns givetvis undantag och ett av dem var Torgny Segerstedt.<sup>3</sup>

## Lutherrenässans och kyrkokritik

Det har redan framgått att den liberala teologin i Ritschls efterföljd hade Martin Luthers verk som en viktig förutsättning. Det gällde Fredrik Fehr i Stockholm och lundensaren Pehr Eklund som båda var Söderbloms inspiratörer. Och ungefär vid samma tid som Religionsvetenskapliga sällskapet bildades i Stockholm växte i Uppsala fram en teologisk nyansats som kom att inspirera minst ett par teologgenerationer. Det var en lutherforskning som har Einar Billing (1871–1939) som sin mest inflytelserika företrädare. Han publicerade en avhandling 1900 som hette *Luthers lära om staten*. Den bör kallas religionsvetenskaplig eftersom den var formad som en historisk och kritisk granskning utan inslag av uppbygglighet eller hjältedyrkan. Framställningen byggde på insikten att vi alla är präglade av vår egen tid och dess världsbild vilket betyder att det är en kulturell klyfta mellan oss och tidigare epoker. Billings avhandling följdes av en rad stora lutherstudier och jag vill åter påminna om Söderbloms ovan nämnda bok *Humor och melankolihos Martin Luther* som tillkom i samband med reformationsjubileet 1917. Lutherrenässansen gjorde under tidiga 1900-talet svensk teologi känd i den protestantiska världen och stärkte de akademiska teologernas självkänsla samtidigt som den gamla ämbetsmannakyrkan undergrävdes av samhällsutvecklingen. Lutherforskningen pågick både i Uppsala och Lund och ur den föddes i söder det som kallas lundateologi, en kombination av lutherstudier och försök att inom akademins ram även utveckla och bearbeta det lutherska arvet. Med Fries terminologi: Det var en blandning av historisk och spekulativ teologi.

Under 1900-talets första hälft var det ännu ingen motsättning mellan akademien och Svenska kyrkan. Flera forskare avslutade sina karriärer som biskopar. Lundateologernas stora namn var den från Uppsala importerade Gustaf Aulén (1879–1977), det var Anders Nygren (1890–1978), mest känd



för boken *Den kristna kärlekstanken*, och Ragnar Bring (1895–1988). Till en något yngre generation hörde kretsens kanske mest färgstarke företrädare, Gustaf Wingren (1910–2000).

Denna storhetstid då lutherska professorer och biskopar fortfarande hade stark ställning och ganska självklar auktoritet fick ett dramatiskt slut 1949 då professorn i praktisk filosofi i Uppsala, Ingemar Hedenius, publicerade boken *Tro och vetande* där han gick till generalangrepp mot den akademiska teologin. Han gillrade en fälla genom att locka teologerna till att medge att teologiska utsagor är sanna i vanlig vardagspråklig mening. Sen var det inte svårt att påvisa det empiriskt och logiskt motsägelsefulla och orimliga i den kristna bekännelsen. De ledande teologerna hade betydligt mer sofistikerade teorier än vad som här framgår, men i den allmänna debatten uppfattades Hedenius som segrare, inte minst som han hade starkt stöd av den inflytelserike Herbert Tingsten, chefredaktör för *Dagens Nyheter*.

## Religionsforskning i förändring

Det fanns en komponent i Söderbloms religionsvetenskapliga verktygslåda som fick en fortsatt användning under stora delar av 1900-talet. Redan på 1890-talet inspirerades han av bibelforskaren Johannes Weiss som påvisade att den historiske Jesus snarast var en apokalyptisk väckelsepredikant. Det fick till följd att Söderblom distanserade sig gentemot Albrecht Ritschl vilket framgått ovan. När han formulerade sin religionsteori kring sekelskiftet 1900 finns där i profetreligionens gudsbild ett drag av bävan och skräck för det heliga, ett perspektiv som vi inte möter hos Friedrich D. E. Schleiermacher (1768–1834), men som väl kan ingå i hans syn på religion som en egen dimension i livet. Tanken att det heliga väcker fruktan och fascination ingår som ett element i den europeiska forskningsriktning som senare kom att kallas religionsfenomenologi och som räknar Söderblom och Rudolf Otto som sina föregångare.

226 De teologiska fakulteterna var ännu i mitten av 1900-talet organiserade efter en modell som Schleiermacher format mer än hundra år tidigare. Grunden för studierna lades i en filosofisk introduktion och i historisk teologi vari studiet av Bibeln och dess språk ingick. Den filosofiska introduktionen hade i Uppsala det otympliga namnet Teologisk encyklopedi och prenotationer och det var i det ämnet Söderblom 1901 blev professor. Det har redan framgått att det förlorade sitt filosofiska inslag och senare kom att kallas religionshistoria, tidvis tillhörande den filosofiska fakulteten, ibland den teologiska. Det ingick i prästernas teologie kandidatexamen som ett av cirka sju ämnen.<sup>4</sup>

Forskningen inom religionshistoria utvecklades i stora drag så att pionjörerna var språkforskare som lyfte fram klassiska urkunder som exponenter för en religion i dess, som man uppfattade det, ideala form. Här var Max Müller (1823–1900) en föregångare då han lärde sig sanskrit för att kunna översätta och presentera de äldsta indiska källskrifterna. Till denna tidiga fas hörde även Nathan Söderblom som lärde sig att läsa och tolka urkunder från gammal persisk religion. Under tidigt 1900-tal dominerade evolutionsperspektivet, alltså att religioner utvecklas från ett primitivt ursprung till alltmer utvecklade och moderna former. Därefter dominerade den forskningsprofil som kom att kallas religionsfenomenologi,<sup>5</sup> samtidigt som ämnet alltmer blev inriktat mot empiriska studier runt om i världen. Det betydde att intresset för religionsstiftarna och de stora världsreligionerna minskade och att alltfler forskare gick ut i fält. Man närmade sig alltså antropologi och etnologi och specialiseringen ökade eftersom ämnet har så global orientering. Nu var evolutionsperspektivet borta och forskaren skulle vara objektiv och förutsättningslös. Islamforskaren Jan Hjärpe beskriver den svenska utvecklingen av ämnet religionshistoria genom att presentera några av dess professorer.<sup>6</sup> Det var efter Söderblom Tor Andrae, som var islamspecialist, men som i likhet med Söderblom fortfarande ville förena kritisk granskning

med en egen och tydlig kristen tillhörighet. Hans efterträdare hette Geo Widengren (1907–1996) och nu hette professuren religionshistoria med religionspsykologi. Widengren hade forskningsområden som gränsade till både Söderblom och Andrae eftersom han var specialist på persisk religion. Men hans profil var, enligt Hjärpe, idéhistorisk och med tydlig distans mellan forskaren och dennes objekt.

### Svensk modernisering och mångfald

1960-talet var en tid då det svenska samhället på många punkter förändrades. Som framgått ovan hade Sverige akademiskt sett tillhört den tyskspråkliga sfären, men trots att landet i princip stått utanför Andra världskriget vände sig nu akademierna nästan uteslutande i riktning mot det engelskspråkliga området. Detta samspelade med en inriktning mot angloamerikansk analytisk filosofi för vilken den ovan nämnde Hedenius var en typisk exponent. Detta påverkade de teologiska ämnena i riktning mot ett distanserat och närmast naturvetenskapligt förhållningssätt, där forskarens roll blev att beskriva och analysera ett forskningsobjekt och själv vara osynlig i sin text.

Kyrkorenässansen som varit i sin blomstring på 1950-talet försvagades eftersom striden om kvinnliga präster splittrade prästerskapet och fackteologerna. De professionella bibelforskarna inom området för Nya testamentet gjorde med ett par undantag ett utspel där de i kraft av sin akademiska auktoritet påstod att det utifrån Bibeln var oacceptabelt att viga kvinnor till präster. Detta var konsekvent utifrån den tolkningsmodell som förutsatte att den tidiga kyrkans ståndpunkter vara relevanta för alla tider. Men problemet var att några präster i modern mening inte existerade i biblisk tid. Och därtill kom att många hävdade att man i en luthersk kyrka inte behöver vara bunden vid bokstaven i bibeltexten utan, som Luther uttryckte det, det avgörande är vad som "driver Kristus".

228 Efterkrigstiden kännetecknades av att det nu fanns plats och möjlighet till reformer som fått vänta under krigsåren. Det var också en tid då den tidigare enheten mellan att vara kristen och svensk på allvar började upplösas. Medan tidigare kristendomsundervisning i skolan självklart setts som ett sammanhållande etiskt och kulturellt kitt i samhället tillsammans med stamsånger och litterära klassiker blev det nya ämnet samhällskunskap ansvarigt för att fostra demokratiska medborgare. Ett försök att minska på kristendomsämnet i gymnasiet skapade 1964 en protestvåg som resulterade i en landsomfattande namninsamling. Den fick till resultat att statsmakterna inte vågade försvaga ämnet som efterhand ändå fick en annan profil under namnet *religionskunskap*. Under 1970-talet fick det en inriktning på barns och ungas livsfrågor tillsammans med en kort orientering om kristendom och andra världsreligioner. Livsfrågeorienteringen var ett stort steg eftersom den förutsatte dialog mellan lärare och elever, detta i ett ämne där det inte var så länge sedan som undervisningen förknippades med utantillärande och i värsta fall rädsla. Att ovan nämnda namninsamling fick så starkt gehör hos allmänheten kan hänga samman med detta, att föräldragenerationen förknippade kristendomsämnet med att lära sig veta hut, ungefär enligt tanken: jag fick minsann känna på att lära mig lyda och det kan inte skada att barnen får lära sig vad som är rätt och fel. Samtidigt kan det ses som att man fortfarande ansåg det självklart att det kristna arvet utgör vad man i dag brukar kalla värdegrunden.

Vid ungefär samma tid, vid slutet av 1960-talet, reformerades teologutbildningen och nu betonades att den skall vara till tjänst både för blivande präster och lärare. De teologiska fakulteterna fick alltså ett vidgat utbildningsuppdrag vilket påskyndade avvecklingen av deras konfessionella särart som enbart prästutbildare. Lärarna skulle göras behöriga att undervisa om världens religioner inklusive det kristna arvet. Det betydde att det inte räckte att ha utbildning i enbart religionshistoria

eftersom det ämnet normalt saknade kristendomskompetens. Så bland annat vid de unga högskolor som bedrev lärarutbildning valde man att kalla ämnesgruppen *religionsvetenskap*. Och därmed införlivades detta begrepp i utbildningssystemet. Det som en gång hette kristendomskunskap hade alltså blivit religionskunskap och samtidigt var och är det uppenbart att begreppet religion är ytterst problematiskt och att det finns ett otal religionsdefinitioner hos forskare runtom i världen.<sup>7</sup> För Schleiermacher var religion det som öppnar horisonten långt utöver upplysningens rationalism. Det handlade om vad man idag skulle kalla ontologi, ett perspektiv på hela verkligheten. Schleiermacher var ingen motståndare till det kritiska förnuftet men ville bädda in det i en helhetssyn. På liknande vis var religion och uppenbarelse hos Söderblom universella fenomen med relevans för alla människor, oavsett vad man tänker eller tror. Både Schleiermacher och Söderblom levde i samhällen där man med få undantag självklart ansåg sig vara kristen. Och båda försökte i sin syn på religionen göra motstånd mot uppfattningar som snävade in den till att vara en tillhörighet endast för speciella grupperingar. Men Schleiermachers och Söderbloms generösa perspektiv föll under senare delen av 1900-talet i glömska. Och det var flera faktorer som medverkade till att begreppet snävades in. Jag har ovan beskrivit pietismens starka ställning och hur många teologer skaffade sig en ny identitet genom en exklusiv och kyrkocentrerad strömning. Samtidigt handlade religionshistorisk forskning vanligen om religion i fjärran länder och forskningen syftade till att lyfta fram den religiösa verkligheten som den visar sig utan förutfattade meningar. Men de förutfattade meningarna är det inte lätt att bli av med, särskilt om man inte anser sig ha några sådana. Vi ska lyssna till vad en akademisk forskare ännu på 1970-talet hade för syn på vad religion är: "Religionens väsen kommer till uttryck i tron på den suprahumana verkligheten och i den religiösa människans inställning till denna verklig-

230 het.<sup>78</sup> Definitionen verkar stå väldigt nära en västerländsk pietism eller ortodoxi.

Sekularisering är ett fenomen med flera sidor. Det kan handla om frigörelse från konventioner utan mening eller ibland om en form av främlingskap där man frikopplats från sin tradition och historia. Som jag ser det visar citatet ovan av Olof Pettersson på en starkt bidragande faktor till vad som brukar kallas sekularisering. För om man ställer sig frågande eller förnekar suprahumana perspektiv och inte anser sig religiös, vad är man då om man ändå firar jul i kyrkan eller begraver farmor i kyrklig eller frikyrklig ordning? Är man kanske ohederlig eller en hycklare? Många ser det så eftersom religion alltmer blivit uppfattat som ideologi, alltså något som handlar om grupptillhörighet snarare än kulturarv. En av de viktigaste faktorerna bakom sekulariseringsprocessen är rimligtvis att det vi numera brukar kalla religion har förlorat karaktär av självklar tillhörighet. Passar man inte in i någon religiös grupp eller åskådning då står man utanför. Men är man vaken och aktiv så får man numera många möjligheter till individuella val på åsikts- och religionsmarknaden. Det är som det fria vårdvalet. Och det är också mycket begripligt att nyandliga rörelser blomstrat de senaste 20–30 åren. Där kan man göra sina egna val och kombinationer utan att behöva bli förknippad med religion i gammaldags mening.

Under 1970-talet tillfördes bland annat genom kunskaps-sociologin ett perspektiv där man ser människans tankevärld som en nedärvd social, alltså mänsklig konstruktion.<sup>9</sup> Därvid kom man i närheten av 1800-talsfilosofen Ludwig Feuerbachs (1804–1872) syn att det är människan som skapar det gudomliga efter sin egen bild. I detta sammanhang formulerades en viktig åtskillnad mellan *substansiell* eller *essentialistisk* respektive *funktionell* religionsteori. Den substantiella synen motsvarar vad som framgår av citatet ovan av Olof Pettersson, där han vill förklara begreppet religion. Religion är något som rör det

översinnliga och religiös är den människa som vi i vardagsspråket kallar så. En funktionell syn utgår inte från en på förhand given uppfattning utan startar så att säga nerifrån och frågar i stället efter vad hos en människa som fungerar som religion i meningen livstolkning eller uppslukande engagemang. Det kan vara fotboll eller frimureri, socialism, naturupplevelser eller nästan vad som helst. Här finns det en intressant parallell i Martin Luthers stora katekes från 1529. Luther skrev ungefär: det som du väntar dig allt gott av, det är din Gud. Detta inspirerade på Luthers tid knappast till empiriska religionsstudier. Men det funktionella perspektivet medverkade till att religionssociologi under senare delen av 1900-talet fick en blomstring. En av dess förelöpare var redan Schleiermacher, en annan var lärarinnan och författaren Emilia Fogelklou (1878–1972) som en gång var Söderbloms student. Mera inflytelserik var kyrkohistorikern Berndt Gustafsson (1920–1975) som på 1960-talet praktiserade empirisk forskning och energiskt förde dess talan. Han blev i Sverige den förste professorn i religionssociologi.

I linje med vad man brukar kalla *the linguistic turn* i filosofin under senare hälften av 1900-talet aktualiserades behovet av moderna tolkningsteorier. Den analytiska filosofin hade velat se språket som ett neutralt instrument för analys och kartläggning av världen. Men genom filosofer som Hans Georg Gadamer och den senare Ludwig Wittgenstein blev det alltmer tydligt att vi inte kan betrakta språk enbart som ett verktyg. Snarare är vi människor språkliga varelser vilket betyder att vi alltid är infogade i en kultur som formar vårt perspektiv och att språket inte är neutralt utan kontextberoende. De nya perspektiven på människan som språklig varelse har haft och har stor betydelse för teologi som traditionsbearbetning och traditionsförmedling, detta oavsett vilken världsreligion det kan handla om. Därtill kommer att reflexionen kring legendens och mytens språk gör det möjligt att se poetiska och ontolo-

232 giska dimensioner i såväl konst som i gamla urkunder, något som var en självklar insikt i 1800-talets romantiska perspektiv.

En yngre generations religionshistoriker anslöt sig till synen att religion är en mänsklig konstruktion. Till exempel formulerades ämnets profil i en aktuell grundbok skriven av de norska religionshistorikerna Ingvild Saelid Gilhus och Lisbeth Mikaelsson som *kulturvetenskapligt* i meningen att man vill se religion som en integrerad del av ett samhälle snarare än som ett område för sig. "Studiet av religion er ikke et studium av Gud og hva som foregår i himmelen, men av måter mennesker skaper og oprettholder sin verden på."<sup>10</sup> Jan Hjärpes presentation 2006 av religionsvetenskapen genom de senaste hundra åren utmynnade i en likartad beskrivning av hur ämnet religionshistoria fått allt mindre att göra med historia, om man bortser från nutidshistoria. Han ser det som ett empiriskt ämne som kan studeras utifrån psykologiska, sociologiska eller politologiska perspektiv. Sedan ämnet brutit banden med teologins schleiermacherska arv kan det, enligt Hjärpe, snarare inrikta sig på människors konkreta problem och livshållning än som tidigare på doktriner, institutioner och ledargestalter.

En annan nydanande faktor var det när Anders Jeffner och hans krets vid Teologiska fakulteten i Uppsala breddade det som brukar kallas dogmatik till att bli *tros- och livsåskådningsvetenskap*. I begreppet livsåskådning kunde då rymmas allt som man kallar religion plus andra intressanta uppfattningar och hållningar i dåtid eller nutid. Man kunde alltså skriva teologiska avhandlingar om sådant som kan ha allmänt livsåskådningsintresse, till exempel Karl Marx tänkande.

I spåren av det som brukar kallas vänsterrörelsen eller den antiauktoritära rörelsen, vilket jag föredrar att skriva eftersom där fanns många liberala inslag, fanns det en annan rörelse i riktning mot ökad mångfald i meningen att ögonen och landet öppnades för globala perspektiv samtidigt som proteströrelserna i fråga om politik, miljö och genus formade nya teolo-



giska och andra akademiska profiler. Mångfalden innebar för teologin att både kristendomsformer och akademiska teorier mångfaldigades och relaterades till sin kulturella och politiska kontext, alltså sitt konkreta sammanhang. Här bör inte minst nämnas en riktning som studerar det vi brukar kalla religion utifrån postkoloniala perspektiv.

Därtill kom att lärarna vid de teologiska fakulteterna som tidigare varit lutherska protestanter allt oftare kom att tillhöra andra konfessioner eller ingen konfession alls. Sedan 1960-talet har frikyrkoungdomar studerat på de teologiska fakulteterna och därtill kom att några av de äldre frikyrkorna, Svenska Missionsförbundet, Metodistkyrkan och Baptistkyrkan, startat en egen högskola, Teologiska högskolan i Stockholm. Den kallas inte religionsvetenskaplig, men dess praxis är, såvitt jag vet, av samma typ som i andra teologutbildningar, en blandning av teologi och religionsvetenskap. Till sist bör även nämnas att det numera finns religionshistoriker som bedriver kristendomsstudier även om det är sällsynt. Ämnet religionshistoria har som Hjärpe påpekade allt mindre med historia att göra. Och den tidigare så självklara idén om en religionernas utvecklingshistoria är inte gångbar. Huvudparten av religionshistorisk forskning i Sverige är här- och-nu-orienterad och det är islamforskning som dominerar.<sup>11</sup>

### Religionens återkomst?

Den religionsvetenskapliga teori som kallas fenomenologisk har skisserats ovan. Främst vilar den på arvet från Schleiermacher och innebär att man vill se religion som ett eget område, skilt från den rationella eller etiska sfären. Men om man som Gilhus och Mikaelsson ser religionsforskning som kulturvetenskaplig kan religionens autonomi ifrågasättas eftersom den ses som en aspekt av kulturen i fråga. Och eftersom kultur, liksom ett levande språk, inte är stillastående eller

234 enhetlig betyder det att även det vi kallar religion blir något föränderligt och svårångat. Detta gäller i högsta grad i ett alltmer globaliserat samhälle och det har vittgående konsekvenser bland annat för religionsundervisningen som vanligtvis vilar på essentialistiska förutsättningar, alltså att man ska lära sig fakta som alltid är giltiga i fråga om religionen, vare sig det är islam, kristendomen eller buddhismen. Men det bör tilläggas att man i skolan alltmer lyfter fram olikheterna och mångfalden inom de stora traditionerna.

Samtidigt kan man hävda att det essentialistiska perspektivet på religion fått revansch i mötet med den ström av invandrare och flyktingar som sedan 1980-talet numera tillhör vardagen för de flesta svenskar. Ofta handlar det om grupper som kommer från en förmodern miljö där religion fungerar som en identitetsmarkör liksom det sannolikt var för svenska soldater som tvingades delta i 30-åriga kriget på 1600-talet. Men i motsats till den förhållandevis långsamma process som präglat den skandinaviska delen av världen tvingas idag många flyktingar att leva i en dramatisk spänning mellan tradition och modernitet. Och ibland kan situationen upplevas som så hotande och plågsam att det kan vara frestande att isolera sig i förhållande till omvärlden.

Inte nog med att det i dag finns svenskar av olika slags kulörer och religioner i vardagsmiljön. Det har också, som redan påpekats ovan, växt fram en brokig flora av nyandlighet under 1900-talets sista decennier. Ofta finner man där inspiration från asiatiska filosofier och praktiker av typen yoga och mindfulness. Och fältet vidgas nästan i det oändliga för vad vi kan kalla religionsstudier.

## Religionsvetenskap i dag

Teologin inom det lutherska området har spelat en dominerande roll i den här bokens tidigare avsnitt. Majoriteten av sällskapetets tongivande grundare tillhörde en kulturprotestantisk riktning som såg som sin uppgift att arbeta med hela samhället som arbetsfält. Till den gemensamma bakgrunden hörde självklart bibeln och Luther som ett gemensamt kulturarv. Men idag lever vi i en situation av mångfald där både Bibeln och Luther är ganska okända och där tanken på en svensk nationalkyrka blir alltmer svår att förstå, särskilt för människor i storstadsregionerna. Detta samtidigt som landet fortfarande är indelat i ett lapptäcke av socknar med kyrkor och kyrkogårdar som har ett bestående värde som kulturarv. Före år 2000 då kyrka och stat fick ändrade relationer var det rimligt att staten finansierade teologutbildningen, men i dag är det inte självklart och den pastoralteologiska undervisningen är också frikopplad från universiteten. Undervisning och forskning vid de teologiska fakulteterna eller högskolorna saknar i dag, såvitt jag vet, någon gemensam policy med sikte på att påverka samhället i dess helhet eller att stödja samtida religionsformers tänkande och praxis. Men det kan nämnas att det i en del stift inom Svenska kyrkan blivit möjligt för verksamma präster att få stipendier för forskarutbildning och man kan hoppas att den tidigare så livaktiga kontakten mellan kyrka och forskning kan vidmakthållas. Teologiutbildning och forskning är i nutiden religionsvetenskaplig i meningen beskrivande och analytisk. Det ger träning i religionsvetenskapliga perspektiv och metoder vilket är viktigt nog. Och det är vanligen så högt i tak att man kan välja uppsats- eller avhandlingsprojekt efter personligt intresse. Men det betyder ändå att konfessionella institutioner, kyrkor och andra grupperingar inom världens religioner, behöver skapa egna tolknings- och praxisinriktade läroformer. Det kan i sammanhanget nämnas att när den traditionella an-

236 knytningen till norsk, luthersk tradition i den norska skolan upphörde tog staten initiativ till ett stort och dyrt projekt för "trosoppläring", alltså konfessionell kristendomsundervisning. Detta för att stärka den kyrkligt konfessionella religionsundervisningen, något som knappast skulle vara möjligt i Sverige.

Inom högskolevärlden är det i dag påtagligt att teologi, religionsvetenskap och religionshistoria är kompletterande verksamheter samtidigt som de befinner sig i en miljö som ofta kännetecknas av revirstrider. Den syn på vetenskap som florerade på 1960-talet under den analytiska filosofins storhetstid är förbi, det vill säga att man tror sig kunna vara förutsettningslös i studiet av sitt forskningsobjekt. Så att bedriva religionsvetenskapliga studier utan att i tolkningsprocessen redovisa sina egna tankeförutsättningar upplevs i dag som alltmer problematiskt. Religionsvetenskap kan ibland vara humanistisk, ibland samhällsvetenskaplig eller till och med inriktad på hjärnforskning. I de humanistiskt inriktade studierna finns inte sällan en närhet till etnologi eller till kvalificerad texttolkning där man tillsammans med ett distanserat studium även belyser relationen eller dynamiken mellan forskaren och det man studerar, för att kunna beskriva detta samspel och därmed utveckla sin egen *reflexivitet*. Detta är en fruktbar väg att överbrygga gränser mellan forskaren och forskningens objekt. Och därmed kan man ofta med fördel rubricera religionsforskningens praxis som en form av livsåskådningsstudier.

Till sist kan nämnas att det inom Stockholmsområdet i dag finns två högskolor med teologisk profil, den ovan nämnda Teologiska högskolan i Bromma samt Ersta-Sköndals högskola som har anknytning till Svenska kyrkan. Här utbildar man bland annat diakoner och ger delar av prästutbildningen. På Södertörns högskola heter ämnet religionsvetenskap och på Stockholms universitet religionshistoria.

## Religionsvetenskap behövs i folkbildningen – några teser

Religionsvetenskapliga sällskapet i Stockholm har från början haft en nära förbindelse med akademisk verksamhet. Men dess egen uppgift är även att bidra till folkbildningen. Med anledning av detta formuleras här några teser kring behovet av självständig och icke-konfessionell folkbildning i vårt land.

- Vetenskapens specialiserade karaktär och högskolornas brist på intresse eller utrymme för kontakt med övriga samhället skapar behov av populärvetenskap och tankeutbyte över professionsgränserna. Den gamla indelningen vid universitetet där teologin bedrevs inom en egen fakultet har fått en eftersläpande betydelse eftersom man inom humaniora och samhällsvetenskap ännu betraktar religion som ett särintresse. Det betyder att okunnigheten bland i övrigt värorienterade personer är påfallande när det gäller religionsfrågor. Detta blandas inte sällan med en orimligt hänsynsfull respekt för detta främmande område.
- Det man kallar religion är en identitetsmarkör för stora folkgrupper i världen vilket betyder uppenbara risker för att man demoniserar motståndare och slätar över egna ogärningar. Sådana konflikter rubriceras ofta som religionsstrider men har många fler dimensioner. Här behövs kunnande och upplysning, inte minst om den mångfald som finns i alla religiösa traditioner.
- När personer från till exempel Irak eller Somalia självklart ser sin identitet i termer av religion behövs det religionsforskare som kan förstå och även se skillnader mellan människor som för den oinvigde verkar

så annorlunda och lika varandra. Och eftersom vi lever i en kultur där massmedierna starkt påverkar våra tankar och värderingar är det ofta det extrema och bildmässiga som lyfts fram. Det betyder att profilerade grupper får uppmärksamhet men också att den oftast tysta majoritet som är sekulariserade judar, kristna, muslimer, buddhister och så vidare, att den förblir osynlig. Religionsstudier liksom ifrågasättandet av idén om religion som ett särskilt livsområde har alltså en viktig funktion.

- Även begreppet religion kan demoniseras genom en schabloniserad och nedsättande innebörd som kränker företrädare för religiösa traditioner eftersom de påtvingas en etikett som står i strid med deras egna tolkningar eller värderingar.

- Det vi i vardagsspråket kallar religion är relaterat till en syn där religion ses som ideologi medan begreppet andlighet har en mer inkluderande betydelse. Därför är det inte underligt att religion av sekulära svenskar ses som något som handlar om andra. Men det behövs samtal kring vilka grundläggande värderingar och värdekonflikter som finns i samhället under ytan av en religionslös offentlighet. Demokrati och mänskliga rättigheter kommer inte av sig själva. De behöver hela tiden erövas.

- De svenska kristendomsvarianterna har liksom andra andliga traditioner inslag av demokrati vilket innebär behov av kunnande och självständigt tänkande hos de medlemmar som inte är präster, imamer, rabbiner eller liknande men som delar ansvaret för sin tradition. Här behövs en oberoende folkbildning.

- Religionsundervisningen i skolan har i Sverige en icke-konfessionell prägel vilket är utmärkt. Men utbildningen av lärare är så knapphändig och grundskolans utrymme så minimalt att tankeinnehållet urholkas och riskerar att urarta till ytliga schabloner. Det betyder att lärare inom grundskola och gymnasium har stort behov av kvalificerad vidareutbildning. I fråga om förskolan är personalen närmast utbildad i religionsfrågor vilket betyder att viktiga områden i många barns liv undviks och därmed osynliggörs.

## Slutord

Religionsvetenskapliga sällskapets grundarkrets var en samling modiga personer. De var inte distanserade rapportörer eller betraktare utan ville skapa förändring och tankemässig frigörelse med hjälp av vetenskapligt arbete. De påminner mig om Strindbergs formulering från dikten *Esplanadsystemet*: "Här rivs för att få luft och ljus".

Sällskapet ser i dag som sin uppgift att bedriva folkbildningsverksamhet och stödja intressant och välgjord religionsforskning. Men grundarkretsens föredöme är mer uppfordrande än så eftersom man i deras anda också bör våga något, även om vi i dag har mer modesta anspråk än att förverkliga ett gudsrrike på jorden. Låt mig ta ett par exempel på kontroversiella frågor. Den religionskritik som utövas av humaniströrelsen bidrar ofta till att stärka schablonmässiga föreställningar om vad man kallar religion. Därtill kommer att kritik *utifrån* sällan har någon annan effekt än att man sluter sig samman och stänger till om sina uppfattningar. Det hindrar inte att religionskritik är viktigt, särskilt *inom* en andlig tradition. Sällskapets grundarkrets vågade ge sig in i protestantismens och judendomens allra heligaste, Bibeln, för att skapa luft och ljus. I en tid där fundamentalistiska och antiintellektuella rörelser

240 växer är detta fortfarande en angelägen uppgift för dem som har en förankring i någon av de skriftreligioner som präglat vår del av världen. Här spelar till exempel en av våra föreläsare under 2012, Mohammad Fazlhashemi, professor vid teologiska institutionen i Uppsala, en viktig, men inte ofarlig roll. Och när det gäller lutherska teologer är det fortfarande mycket kvar att uträtta för att ifrågasätta den inhemska biblicism som sällan dödar någon i vårt land men som skapar mystifikationer och onödiga konflikter. Samuel Fries påpekade för över hundra år sedan att Nya testamentet tillkommit utifrån olika tidiga kristna gruppers behov att legitimera sin teologi. Det betyder att det redan från början, innan det fanns någon färdig dogmbildning, existerade ett flertal varianter av vad vi kallar kristendom. Men i otaliga predikningar i kristna kyrkor saknas spår av att förkunnaren har en akademisk utbildning. Det är inte lärdomsprål jag efterlyser utan stimulans för lyssnaren att utveckla ett eget tänkande. Till det bidrar knappast att man i dag i den lutherska Svenska kyrkan ofta kan få se hur bibelboken bärs omkring som ett kultföremål.

Det som frigjorde och gav mod åt flera i grundarkretsen var en nyläsning av Luthers skrifter. I dag finns tendenser i tiden som visar att Luther åter blivit aktuell som den dialektiska tänkare han var. Här är Sällskapetets nuvarande ordförande, Göran Agrell, en av dem som flitigast undervisar och upplyser. Det som skiljer hans undervisning från tidigare lutherrenässanser är att han i stället för att putsa på hjälteglorian presenterar Luther som en mångtydig och komplex person. Agrell visar hur hans texter ofta är motsägelsefulla eftersom de vanligen är tillkomna i en konkret, ofta polemisk situation. Och till sist: att Gottlieb Klein och Nathan Söderblom var engagerade i fredsarbetet och Lydia Wahlström i kvinnokampen aktualiserar fortfarande olösta, och som det verkar, eviga frågor och uppgifter.



## NOTER

<sup>1</sup> Religionshistorikern Christer Hedin har i april 2013 färdigställt en bok om Torgny Segerstedt som religionsforskare: *Ingenting är anstötligare än sanningen – Religion och politik hos Torgny Segerstedt*.

<sup>2</sup> Den dåtida motsvarigheten till lärarfacket som länge drivit denna linje hade starkt stöd av liberala teologer, till exempel Samuel Fries.

<sup>3</sup> Dessa frågor berörs i Skogar 1993. Att Segerstedt hade anknytning till såväl Kierkegaard som till gammalkyrkliga kretsar belyser Hedin.

<sup>4</sup> Ibland har religionsfilosofi räknats som eget ämne och ibland har det kopplats ihop med etik.

<sup>5</sup> Det finns beröringspunkter med det filosofiska begreppet fenomenologi men det handlar om olika, om än besläktade fenomen. Begreppet religionsfenomenologi är svårt att beskriva på ett enkelt sätt, se Gilhus och Mikaelson 2001:56–59, samt ett försök till sammanfattning på s. 49. Enkelt sagt handlar det om att religion uppfattas utgöra ett eget område i kulturen och att forskningen ska vara förutsättningslös och värderingsfri.

<sup>6</sup> Vid Religionsvetenskapliga sällskapets 100-årsjubileum 2006 höll professor Jan Hjärpe en föreläsning under rubriken *Religionsvetenskap och teologi i ett hundraårsperspektiv – Nathan Söderblom och Tor Andrae och vår tid*. Den kan man finna i text på Sällskapets hemsida i anslutning till 2006 års verksamhet. <http://religionsvetenskapligasallskapet.se/relvet100-hjarpe-20061014.htm>. Tillgänglig 2013-02-22.

<sup>7</sup> En framstående religionshistoriker, Wilfred Cantwell Smith, skrev på 1960-talet att begreppet religion är omöjligt att använda. Han profeterade, helt utan att bli sannspådd, om att begreppet inom kort skulle försvinna inom vetenskapen.

<sup>8</sup> Pettersson 1972:16

<sup>9</sup> Berger och Luckman 1979

<sup>10</sup> Gilhus och Mikaelsson 2001:35

<sup>11</sup> Lena Roos presenterade detta perspektiv vid den religionsvetenskapliga konferensen "Ends and Beginnings" (EASR) på Södertörns högskola 2012-08-24 på ett seminarium om religionshistorias framtid.

## REFERENSER

- Berger, Peter & Luckman, Thomas (1979). *Kunskapssociologi*, Stockholm
- Billing, Einar (1900). *Luthers lära om staten*, Uppsala
- Cantwell Smith, Wilfred (1962). *The Meaning and End of Religion*, New York
- Hedenius, Ingmar (1949). *Tro och vetande*, Stockholm
- Hjärpe, Jan (2006). Religionsvetenskap och teologi i ett hundraårsperspektiv – Nathan Söderblom, Tor Andrae och vår tid. [www.religionsvetenskapligasallskapet.se](http://www.religionsvetenskapligasallskapet.se). Tillgänglig 2013-02-22.
- Luther, Martin (1985). *Stora katekesen*, Stockholm
- Nygren, Anders (1936). *Den kristna kärlekstanken*, Lund
- Pettersson, Olof (1972). *Tro och rit*, Stockholm
- Saelid Gilhus, Ingvild & Mikaelsson, Lisbeth (2001). *Nytt blick på religion*, Oslo
- Skogar, Björn (1993). *Viva vox och den akademiska religionen – Ett bidrag till tidiga 1900-talets teologihistoria*, Stockholm/Stehag
- Strindberg, August (1910). *Religiös renässans eller religion mot teologi*, Stockholm