

Religion och auktoritet

AV HJALMAR SUNDÉN

När kejsar Franz Joseph i stor procession på Helga Lekamens dag begav sig från Hofburg till Stefansdomen eller när den ryske imperatorn omgiven av sin armés elittrupper och kyrkans högsta dignitärer bevittnade hur Nevans vatten välsignades, framträdde för massans blickar religion och auktoritet på ett åskådligt sätt. I sådana synteser av imperium och evangelium gjorde sig arvet från den människovordne guden Augustus och hans reform av romersk rit och religion lika starkt, om inte starkare påmint än arvet från urkristendomen.

Monarkien av Guds nåde höll samman en stor organisation av strukturerande mönster, som verkade långt in i undersåtarnas privata världar och därmed organiserade och definierade de sätt på vilka de kom att varsebli och ansluta sig till samhället. Världskrigen har sprängt sönder denna organisation. Har kyrkan därmed förlorat sin auktoritet? Med hänsyn till religionens ställning i våra dagars Ryssland känner man sig frestad att besvara frågan med nej, tänker man däremot på Wien av i dag med dess radikala tidskrifter och den uppluckring av romersk katolsk tro och moral som där manifesteras är frestelsen lika stark att besvara frågan med ja.

I vårt protestantiska Sverige var på sin tid uppläsningen av böndagsplakatet i en till sista platsen fylld kyrka på nyårsdagen en våltalig demonstration av syntesen i fråga, i synnerhet på landet, där männen på sin sida av mittgången bidade att få resa sig, då det majestätiska "Vi" uttalades från predikstolen. Låt oss anta att människor födda före 1910 torde vara präglade av syntesens möns-

ter, att de mellan 1910 och 20 födda i någon mån är det, men inte på samma sätt som de äldre och de som fötts efter det andra världskrigets slut ej längre varseblir sin värld medelst de gamla mönstren. Om Guds försyn som för äldre generationer var en levande realitet i så hög grad försvunnit ur de yngres synfält torde det bero på att de sistnämnda aldrig fått del av de strukturerande mönster som möjliggjorde de äldres upplevelse av tillvaron. Frågan är i vilken mån monarkins blotta faktum ledde till en alltför optimistisk och alltför ytlig försynstro i det att det inbjöd till att ständigt imaginativt förbinda människolivets drama med en högre harmoni, med den högste Härskarens vilja, på ett sätt som i många avseenden kom individen att frånhända sig själv ansvaret för nästans och egna livsvillkor. Att kritisera och vilja förändra den bestående ordningen var detsamma som att förgripa sig på Guds verk. I vilken mån stödde kyrkan med sin auktoritet ett sådant förhållningssätt?

För den frigörelseprocess från det äldre ståndssamhällets av religiös tradition i hög grad bestämda mönster har framstegen i fråga om vetenskap och teknik haft stor betydelse.¹ En ny "världsbild" och en allt effektivare teknik har tillåtit många att betrakta religionen som "förläggad vidskeplighet", en tillflyktsort för de efterblivna och de svaga.

Men därvid är att märka att religion i så fall uppfattats och identifierats med vad

¹ Jfr G. Rotureau, *Conscience religieuse et mentalité technique*, Tournai 1962.

man skulle kunna kalla en hinsidesorienterad "patriarkalisk" förkunnelse. Många bildade torde ha gjort samma erfarenhet som den unge läkaren Antoine i Roger Martin du Gards Les Thibault. Då han inför abbé Vécard utvecklar sin av naturvetenskaperna präglade livssyn, låter han undfalla sig ett märkligt "ack": "Justement: je n'ai jamais vû Dieu, hélas, que à travers mon père."

Vetenskapen blev ett medel till frigörelse från den patriarkaliske guden och från de faderliga auktoriteter i samhälle och familj som åberopade sig på honom.

Det tycks som om denne gud för växande skaror av unga nu tedde sig blott som en skugga. Ur en fransk enkät från 1950-talet antecknar jag följande rader ur ett svar som en ung arbetare lämnat:

"Det är ett faktum, människorna klarar sig alldeles utmärkt på egen hand. Vad ska de då med religionen till? ——— Att förklara världen genom Gud, att av Gud vänta världens förändring och förbättring av människornas villkor, varthän skulle det föra. Ingenstans. Även om den är sann, är idén om Gud till intet nyttig — vad det är fråga om är inte att förklara världen utan om att förändra den och förbättra den. ——— Gud är undanflykt, slapphet, egoism. När man vet att det inte finns några under, ingen gudomlig hjälp, inga försynens män, inga förklaringar apriori, känner man sig ensam — det är sant — men energien uppåtdas och då man övervunnit förvirringen tar man itu med arbetet."²

I vilken mån resonerar vår egen ungdom på liknande sätt? Enkäter med konfirmander och tidningarnas insändarspalter kan ge vissa upplysningar härom. SIFO-undersökningen av 1968, utvisade att de som i åldrarna 12—24 år sade sig tro på en Gud, som ingriper i deras liv, uppgick till 22 procent.³

Pro Vita Mundi ägnade år 1969 ett nummer åt frågan om kyrkan och det sekulariserade samhället med särskild hänsyn till Skandinavien.⁴

Där konstateras att kyrkan i vissa nordiska länder har föga att betyda. Man skulle kunna säga, menar författaren (père Delooz?), att skandinaverna blir icke-troende, men

när allt kommer omkring är det få som är medvetna om att tro och otro utgör ett verkligt problem. I förhållande till kyrkan och dess tro är de varken troende eller icke-troende. De är främlingar, de är någon annanstans. Vad gör nu kyrkan i denna situation? Hon tiger.

"Elle se tait, parce qu'elle semble n'avoir plus rien à dire ——— L'Eglise est désormais impuissante à conferer un sens à l'expérience vécue par la multitude. ——— S'il existe à l'heure actuelle de par le monde une Eglise du silence, c'est en Scandinavie qu'elle existe, là où, qu'elle parle ou qu'elle ne parle pas, cela revient au même. Y a-t-il pire silence?"

(Hon tiger emedan hon inte längre tycks ha någonting att säga ——— Kyrkan är oförmögen att ge mening åt de mångas upplevda erfarenhet ——— Om det i denna stund någonstans i världen finns en tystnads kyrka, så är det i Skandinavien den finnes, där det kommer på ett ut om hon talar eller inte talar. Finns det en tystnad som kan vara värre?)

Jag tror att vi måste räkna med det stora mönsterskifte, den upplösning av syntesen imperium och evangelium, som inledningsvis antytts för att förstå denna situation. Är det blott kyrkan i Skandinavien som kännetecknas av den beklagansvärda tystnaden? Jag skulle knappast tro att det förhåller sig så. Vad *Pro Vita Mundi* säger om den skandinaviska kyrkans tystnad förde mina tankar till en teaterpjäs av Edvard Albee "*Box and Quotations from Chairman Mao-Tse-Tung*". Pjäsen i fråga är ett slags requiem över det borgerliga samhället med inslag av socialkritisk kommentar i en egendomlig anordning. Den är ett dramatiskt experiment i vilket borgarsamhällets längtan efter undergången projicerats in och där kyrkan

² "Dieu, pourquoi faire?", *Jeunesse de l'Eglise*, cahier 11, 1951, pp. 16—21.

³ Är det från en antropomorfistiskt fattad Gud som många tagit avstånd? En av Religionssociologiska Institutet i Stockholm utförd undersökning antyder att det kan förhålla sig så. Jfr Hj. Sundén, *Barn och religion*, Karlskrona 1970, p. 68 f.

⁴ *Pro Vita Mundi*, Centrum informationis, L'eglise et la société sécularisée: L'expérience Scandinave, 29, 1969.

tilldelats rollen av en som hör och bevittnar men tiger — "the silent minister". Jag skulle tro att Edward Albee's produktion⁵ har mycket att säga om den upplösning av äldre system av meningsgivande mönster, som vi inom kristenheten från det första världskrigets slut kan bevittna på båda sidor om Atlanten.

För den som vill ha exakta uppgifter om the silent minister torde en bok av Rodney Stark, Bruce D. Forster, Charles J. Glock och Harold Quinely, *Prejudice and the Protestant Clergy* (1970) ha åtskilligt att ge. Ett utdrag ur densamma publicerades i *Psychology to Day* (April 1970) under rubriken "Sounds of silence".

Framställningen bygger på en undersökning som bl.a. gällde predikans innehåll från sensvåren 1967 till sensvåren 1968, "one of the most agonizing years in American history". — — — Det visade bland annat att de flesta protestantiska präster i Californien, trots de svåra rasoroligheterna under året, icke ägnat rasfrågan en enda predikan.

Artikeln slutar med följande rader: "So far we can tell, Sunday morning will remain the same, with Americas' silent majority sitting in the churches, listening to silent sermons."

Tystnaden gäller kriget och de stora sociala problemen, rasmotsättningarna, de fattigas lott i det amerikanska samhället, det som kan påtalas i predikan är ungdomsbrottslighet, bruk av droger, alkoholism, sexuellt beteende. Men om kyrkan inte vågar uppträda auktoritativt, när det gäller de stora frågorna, har dess fostran överhuvud något att betyda, och i så fall vad? Frågorna tas upp i en annan artikel av det förutnämnda numret av *Psychology to Day*, en artikel med rubriken "Faith — Hope Bigotry", författad av Milton Rokeach.

Alla organiserade religioner framträder med anspråk på att religionen tillför människan värden, som hon annars inte skulle ha — moraliska värden, som är henne till ledning i hennes vardagsrelationer till andra människor och som lyfter henne till ett ädlare och mänskligare plan än det hon skulle kunna nå utan religion. Men är detta sant, frågar Rokeach. Om det förhåller sig så är

dessa värden till hjälp eller till hinders då det gäller engagemang beträffande t.ex. andra rasers välfärd?

Till psykologiens mest oroande resultat hör konstaterandet av att religiösa människor i allmänhet är mer auktoritära, dogmatiska och omänskligare än de icke fromma, förklarar han. Vi tangerar med det sagda ett problem som gäller traditionsförmedlingen och som jag i någon mån berört i mina böcker *Religionen och rollerna* (se avsnittet om "läromänniskan") och *Barn och religion*.

Kontrasten mellan den gud, som för barnet framställts såsom intresserade han sig alldeles speciellt för dess minsta förseelser och den gud som femtonåringen finner helt likgiltig för (eller totalt maktlös gentemot) världens nöd och allt det fasansfulla som sker, raserar hos många tron på gudomlig försyn och på religionens auktoritet. De blir ett slags offer för vad jag kallat "uppfosteringssystemet", men de bryter sig ut ur det. Det finns ett annat slags offer för systemet: de som stängs in i det. Det är dem Rokeach tänker på då han om "fromma människor" skriver att testningar kan visa att de är omänskligare än icke fromma och tillägger: "Such findings are disturbing from a religious standpoint, because they point to a social institution that needs to be reformed. They are disturbing from an antireligious standpoint because they point to a social institution that deserves to be destroyed."

"Uppfostringssystemet" är ingen strikt vetenskaplig term, jag har lånat den från en svensk roman, men den kan preliminärt användas som beteckning för en särskilt inom protestantismen förekommande pedagogisk tradition, vars förnämsta förutsätt-

⁵ "Who is afraid of Virginia Woolf?", "Tiny Alice", "The Sandbox", "A delicate Balance". Speciellt religionspsykologiskt intresse har "Tiny Alice", där en gudssökares öde skymtar — materialism, kapitalism, den etablerade kyrkan — och möjligen även urkristendomen träder fram i drammats personer — en person heter Julian (Julianus apostata?) — och kanske kan vi säga att Alice är människan, som inte nöjer sig med att singla slant, som vill ha någon att vända sig till, någon som vet, någon som kan svara.

ning tycks vara tanken att de vuxna alltid har Gud på sin sida gentemot barnen: Guds auktoritet och föräldraauktoriteten sammanfaller på sätt och vis. Det är i den betydelsen jag använder termen i min bok *Barn och religion*. Systemets utgångspunkt är denna:

”Barnet bör möta något av Gud i sina föräldrar. Framför allt bör barnet möta något av Gud i föräldrarnas sedliga vilja. Föräldrarnas bestämda och oböjliga vilja skall vara barnets första möte med Guds absoluta och obetingade vilja. Därför skall tuktan börja mycket tidigt, långt innan vi kunna tala till barnet.”

Med en sådan utgångspunkt kan det lätt inträffa att den gudomliga auktoriteten representerad av föräldrarna dras in i allehanda futilliteter förknippas med skam, vrede, smärta, sorg på det sätt som Harry Lindström demonstrerat i den intressanta skrift *Guds barnbarn problembarn* som han ägnat ”uppfostringssystemets” verkningar skildrade i ett antal svenska romaner. Det epigenetiska schema som man finner i Erik Homburger Erikssons Ungdomens identitetskriser är ägnat att ställa mer speciella frågor beträffande systemets verkningar i respektive spädbarnsåldern, den tidiga barndomen, lekåldern och skolåldern. Det förefaller som skulle systemets förespråkare ha givit sådana råd, att redan spädbarnet om föräldrarna följt dem, berövats den grundtillit, som är förutsättningen för en harmonisk personlighetsutveckling, för att i den tidiga barndomen fostras till osjälvständighet och i lekåldern hämmas i fråga om initiativ och tyngas av skuld och mindervärdeskänslor.

Finns det sådana djur i vår Herres hage? Åtskilliga forskningar beträffande personlighetsbildningen antyder att frågan måste besvaras med ja och att vi hos en sådan personlighet finner en aggressivitet riktad mot det egna jaget och därtill mot allt som avviker från det mönster i vilket det en gång tvangs in, ett dömande och fördömande i Guds namn av alla och allt som befinner sig utanför den egna gruppen och vad den finner vara legitimt. Lyckas uppfostringssystemets fostran blir resultatet en

konservativ människa, vars religiösa liv kretsar kring egna skuldkänslor och systemets upprätthållande, en människa, som företer en viss oemottaglighet för utifrån kommande information. — Rokeach’s undersökning av hur religiösa värden i USA förhöll sig till social medkänsla inom en sample, som representerade ”all adult ages, social classes and areas of the country”, gav följande resultat: ”The general picture that emerges from the results is that those who place a high value on salvation are conservative, anxious to maintain the status quo and unsympathetic to the black and the poor.” — — — ”Considered all together the data suggest a portrait of the religious-minded as a churchgoer who has a self-centered preoccupation with saving his own soul, and an alienated, other-wordly orientation coupled with indifference toward — a tacit endorsement of — a social system that would perpetuate social inequality and injustice.”

Vad betyder dylika resultat för uppfattningen av kyrkans auktoritet inom samhället i stort?

Jag har i *Barn och religion* anmärkt att man inte bör förväxla uppfostringssystemet med ortodoxi och sträng moral. Det finns mödrar och fäder tillhörande grupper som behårt håller på biblisk bokstavstro och gammaldags värderingar av rent och orent, gott och ont, som förmedlat grundtilliten till sina barn och överfört sin egen förtröstan till dem så att den ängsliga självupptagenheten icke utbildas. — Det är som hade dessa föräldrar utgått från att det är barnet som har Gud på sin sida, som betydde Kristi ord ”den som tager emot ett sådant barn i mitt namn, han tager emot mig”, mer för dem än det gör för andra inom en och samma grupp.

Mot bakgrund av uppfostringssystemet har jag i *Barn och religion* sökt att skissera en traditionsförmedling som går ut på att barnet får upptäcka en mening med sitt liv snarare än att säga ja till en dikterad sådan. Jag har antytt möjligheten av en konfirmationsundervisning, där de unga hänvisas till Kristi auktoritet på annat sätt än som tidigare har varit fallet och där kyrkan inte gör

någon hemlighet av sina egna svårigheter att "tolka denna tiden".

Det barn som i den gudomliga auktoritetens namn pressats in i ett mönster, där krav på lydnad och underkastelse varit förhärskande drag kan i puberteten söka att befria sig från den påtvingade formen för att finna ett eget vara och tänkande. I ett försenat och förstärkt trots kan det försöka att slå allt övertaget i stycken. Den vetskap om gudlöshetens möjligheter, som kamratgrupper kan låta det upptäcka, kan för dess del betyda en befrielse från den skam, förnedring och skuld som under uppväxttiden förbundits med ordet Gud och hörsamhet mot gudomlig auktoritet. Kamratgänget erbjuder en temporär trygghet, det mäktiga partiet erbjuder en social sådan på längre sikt, frågan om livets mening kan få den lösningen att det meningsfulla består i att bekämpa uppfostringssystemet och allt vad det representerar i strävan att ersätta det med en "fri fostran", där familjebanden är upplösta och där barnet så tidigt som möjligt bör konfronteras med tillvarons ondska och vidrighet i hopp om att det i förening med sina likar skall kunna skapa en bättre värld.

Men räcker detta? Psykiatern H. C. Rümke drev tesen att religiösa erfarenheter kan inställa sig eller inte, men att de, om de gör det är helt oberoende av den miljö i vilken barnet lever. Erfarenheterna inställer sig i en serie av vilken jag här skall meddela de tre första leden:

- I. Att känna sig på ett meningsfullt sätt vara förbunden med allt som är.
- II. Man uppfattar allt som är, det hela, som orsak till all existens.
- III. Den första orsaken anses vara orsak till mitt vara.

Detta tredje led i serien innebär enligt Rümke att jaget upptäcker möjligheten av en personlig relation till den första orsak, som är orsak till dess eget vara. Relationen är ett beroendeförhållande, ett meningsfullt beroende kräver lydnad, och om jaget vägrar att bejaka detta, kommer straffet auto-

matiskt: det tillhör i så fall ej längre det hela och är ej längre meningsfullt förbundet därmed.

Jag har funnit fall, där Kristus kommit att för unga människor just representera "helheten". De har upplevt Kristus som ett livets löfte till dem. Kring Kristi kors har de sett allt det samlat som de är rädda för: lidandet, döden, smärtan, hånet. Han övervann allt detta lika väl som sina lärjungars förräderi, tiderna igenom, och har nått fram till den unga människa som genom hans ord: "var vid gott mod, jag har övervunnit världen", plötsligt finner sig vara meningsfullt förbunden med allt som är.

Kristi auktoritet har varit bortskymd genom "heliga allianser". För hans liknelser, de märkligaste varseblivningsstrukturerande mönster, som religionens fenomenvärld har att uppvisa, har kyrkan inte haft något bruk; "riket", helhetens aktivitet i delarnas inbördes strider, är våra dagars skriftlärd och lagkloka lika främmande för som de var på Jesu tid. — Lamennais ville år 1830 att påven skulle sätta sig i spetsen för arbetarrörelserna i Europa, att kyrkan skulle stödja kraven på pressfrihet och föreningsrätt. Hans idéer blev bannlysta. År 1834 klargjorde han i *Paroles d'un croyant*, den heliga alliansens verkliga innebörd. År 1838 skrev han att tillfället var försuttet. Påven hade genom sitt ställningstagande drivit massorna i händerna på gudlösa ledare under vars välde krig och slaveri skulle bli deras lott. — Det kunde dröja århundraden trodde han innan ett uppvaknande från gudlösheten kunde ske.

Utan överdrift kan sägas att ingen i högre grad än den unge Lamennais berett vägen för dogmen om påvens ofelbarhet. — Så mycket märkligare är att han övergav kyrkan tvingad därtill av Kristi auktoritet. Är Hans Kung i våra dagar inne på samma väg?

I Österrike har den syntes mellan imperium och evangelium, på vilka vi anspelade i inledningen, först i våra dagar råkat i upplösning — de gamla mönstren ger icke längre meningsfull struktur.

För sovjetregimen i Ryssland utgör evangelium, religionens fortbestånd ett högst

oroande fenomen, som livligt sysselsätter en kvantativt sett betydande religionspsykologisk forskning. — Det är inte omöjligt att vi från yrvakna marxister kan få bättre besked om nödvändigheten av att människans relation till totaliteten gestaltas så att en dialog mellan individen och kosmos blir möjlig. Den religiösa situationens grundstruktur förändras icke. Plötsligt inträder den för individen som står ansikte mot ansikte med Gud eller den anonyma totalitet, som han finner vara orsaken till sitt vara. Detta kan ingen diktatur förhindra, ingen upplysning förändra. Men det är icke likgiltigt hur denna situation gestaltas, vilka drag helheten kommer att anta. Vår samtids oro och tvivel kan innebära en process av frigörelse från inadekvata gestaltande mönster utformade i de oheliga alliansernas tecken. I den värld från vilken Gud för så

många tycks alldeles ha försvunnit är det icke osannolikt att villrådigheten och nöden till sist skall kunna föra de kristna tillbaka till de enklaste mönstren. Påvliga encyklikor och Kyrkornas världsråds deklARATIONER i all ära, för flertalet är de psykologiskt sett helt likgiltiga. Spridda grupper upptäcker emellertid än här än där tack vare det nytestamentliga "roll-systemet" helhetens hemlighet, att "riket" är på deras sida som bär dess frukt och att saltet som mist sin sälta är till intet annat nyttigt än att kastas ut och förtrampas. Det är obestridligt, tycks det mig, att Kristus för många upphör att vara ett fabelväsen och framstår allt tydligare som helhetens representant, den som kan ge livet mening samtidigt som PIL-testet (PIL = Purpose in life) avslöjar förhandenvaron av en ny sjukdom: meningslöshetens.

Det revolutionära och det auktoritära draget i nutida kristendomsförståelse

AV RAGNAR BRING

Man behöver inte vara särskilt skarpsynt för att iakttaga, att kristna i Västerlandet tenderar att gå åt tvenne motsatta håll. En del känner traditioner och normer i kristendomen, såsom inte minst de där givna bekännelserna (liksom tanken på lydnad för mer eller mindre rätt förstådda bibelord) som tryckande band och som en kvävande atmosfär. De reagerar mot allt auktoritärt och känner som sin uppgift att skapa en frigjord inställning, där man inte är bunden av någon auktoritet eller några traditioner eller lagar. Ja, själva friheten från allt sådant kan förnimmas så starkt, att den blivit ett egenvärde, och man kan fråga, vari bandet med kristendomen skall bestå och om inte själva frihetsidealet också skall frigöra från och ersätta denna.

Emellertid känner ju inte alla, som anser sig som kristna, detta frihetsideal som något eftersträvansvärt. Man hälsar inte detta med glädje. I stället för att mottaga den nya "sekulariserade teologien" eller det radikala fältropet "Gud är död" som en befrielse och en ny väg för teologien, och i stället för att låta sig hänföras av förkunnelsen om en allmän medmänsklighet har många haft en känsla av att det som ligger i traditionen, inklusive den däri givna auktoriteten och de en gång antagna bekännelserna, är något för kristen tro oförytterligt. De håller sig emellertid då stundom vid bibeln på ett sätt som crinrar om fundamentalismens och betonar enskilda bibelord såsom evigt gällande lagar i deras rationellt förstådda, bokstavliga betydelse.

Då det uppkommer två motsatta strömningar, sådana som de ovan antydde, är det

ofta så, att man synes tvungen att välja mellan dem. Bådadera vill ställa människor inför tvånget att välja den ena såsom den rätta. Men frågan blir om alternativet här är så ställt, att man *måste* välja mellan leden i detta, eller om vardera av dessa strömningar har både sin styrka och sin svaghet. Det torde vara typiskt vid sådana motsatser, att de påverkar varandra så, att var och en, just i reaktion mot den andra strömningen, går allt längre åt sitt eget håll och att så motsättningen blir allt mer markerad.

Vi vill emellertid här söka visa, att ingendera av dessa strömningar verkligen ger ett rätt uttryck för evangeliet. Man skulle kunna säga, att det ligger något riktigt i vardera riktningen, inte minst i den negativa attityden mot somligt i den motsatta strömningen — det är alltid lättare att se grandet i nästans öga än bjälken i det egna; detta synes kunna gälla också olika uppfattningar av evangeliet. Svagheten hos vardera riktningen ligger däremot i oförmågan att helt och fullödigt få fram det positiva innehållet i evangeliet.

1

Om vi börjar med den strömning, som kräver frigörelse från tradition och auktoritet, synes denna nu vara ganska allmänt utbredd i de flesta protestantiska länderna. Den uppträder under många former, såsom radikal, kritisk exegetik med program om förnyelse av hela förståelsen och tillämpningen av kristendomen, eller såsom "sekulariserad" teologi, osv. Vi vill emellertid särskilt här fästa uppmärksamheten på en risk, som man

inte alltid tänker på, då man vill helt godtaga denna tendens, nämligen den ofta oklara inbörden i själva tanken på vad friheten skall innebära och i vilka relationer denna skall tillämpas.

Då krav ställes på en frigjord inställning och på obundenhet av tradition och auktoritet, begagnar man gärna ett från det världsliga, politiska området hämtat frihetsideal och överför detta omedelbart på det andliga området. Detta ideal har präglats av en till individens frihet syftande självhävdele.

Nu är det också t.ex. enligt Luther så, att förnuftet, "ratio" och fri vilja, "liberum arbitrium", kan råda på det världsliga området. Den västerländska kulturen har vunnit sin styrka och höghet just genom att hävda en frihet, där objektivitet och kritik fått tillbörlig plats och där ingen auktoritet fått undertrycka sanning eller den enskildes rätt. Det har varit den västerländska kulturens mål och ideal att kunna nå denna frihet. Och om dess värde har de allra flesta alltmer blivit eniga. Den enskilde har genom kamp och självhävdele fått sitt värde och sin frihet erkända. Det har då legat mycket nära till hands att överföra dessa ideal också till det andliga området och tillämpa dem på förhållandet till Gud. Och förvisso kan man säga, att ett rätt gudsförhållande också har som följd en strävan efter sanning och rätt på det världsliga och politiska området. Men därmed inte sagt, att *samma* frihet, som eftersträvas där, skall präglä förhållandet till Gud.

Det vi här betecknat som "det andliga området" (med Luthers terminologi "det andliga regementet") är det, där människan frågar efter sin rättfärdiggörelse och frälsning eller sitt rätta förhållande till Gud. Om på det världsliga området förnuft och frihet i ordens västerländska mening blir ideal, är det den enskilda människans ansvar och förmåga, som fått komma till sin rätt. Just i sociala och politiska sammanhang har "ratio" och personlig frihet sin rätta plats. Att t.ex. tanken på auktoritet och tradition blivit misskrediterade, sammanhänger delvis med att religiösa idéer fått hämma individens världsliga frihet, då avvisandet av begreppen "förnuft och frihet" förts över från det and-

liga till det världsliga området. Det västerländska frihetsbegreppet sammanhänger med en individualism, vari den enskildes rätt hävdas och där dennes möjlighet att göra gällande vad han sett som sant och riktigt tillvaratas. Därför torde inte heller något vara så stötande för västerländsk syn som då man avvisar ett med individualismen sammanhängande frihetsbegrepp. Detta har fått plats och grogrund i västerländsk demokrati, och för denna har också både lutherdom och romersk katolicism ofta tett sig som missänkta religionsformer, och stundom har de blott i liberaliserad gestalt kunnat godtas. Den kristendomsform, som lättast har kunnat förbindas med den västerländska individualismen och dess frihetstanke, har synts vara den reformerta. Denna har i själva verket också i stor utsträckning — delvis medels frihetstanken — kommit att tränga in i lutherska kyrkor.

Man kan emellertid fråga, hur det nämnda individualistiska frihetsbegreppet verkar på det andliga området (och att det blir dominerande också där, blir en konsekvens, om man inte skiljer mellan andligt och världsligt). Att detta där gör en sådan syn på gudsförhållandet, som Luther hävdade som riktig, problematisk, är tydligt. Bland vissa liberala teologer har också Luthers bok *De servo arbitrio*, där han mest klart och konsekvent förde fram tanken på viljans trålbundenhet, betecknats som helt ohållbar.

Egendomligt kan det synas, att den länge obestridd härskande synen på individen såsom självklart centrum också i gudsförhållandet nu blivit bestridd från helt andra synpunkter, nämligen från sociologiska. Enligt nyare strömningar i Tyskland riktas den anmärkningen mot t.ex. den radikala Bultmann-skolan, att den återgår på individualismens syn som en självklar förutsättning; den sätter individen i centrum och ser också gudsförhållandet såsom helt bestämt av den enskilda individens hållning. Att Bultmann i visst avseende återgår på sin lärare Wilhelm Herrmann och att dennes etik hade en individualistisk prägel, torde vara obestridligt. En annan sak är, om sociologiska synpunkter, t.ex. sådana som kan anslutas till Karl Marx, bättre förklarar inbörden i kristendomen

eller bättre kan angiva en för nutiden relevant etisk inställning än den nämnda. Det vi här vill peka på, är nu först blott, att den individualistiska förutsättning, som man inom liberal och radikal teologi och bibeltolkning brukat utgå från, blivit angripen även från moderna, sociologiska synpunkter. Här kan då erinras om andra teologiska invändningar som man kan resa mot individualismens tendenser, då dessa får prägla tolkningen av bibeln (så som t.ex. hos Bultmann). Och hur verkar den individualistiska frihetstanken, då denna anses som en självklar förutsättning för all kristen etik?

Då man tar sin utgångspunkt för kristen tro och etik i det egna jagets ställningstagande, kommer vanligen tvenne i grunden helt olika förhållanden att flyta samman och te sig som identiska, nämligen dels individens mottagande och bejakande av uppenbarelsen, av evangeliet, dels hans självhävdelse och syn på sin avgörelse som grunden till det nya, som ges. Evangeliet blir då blott liksom en stöt utifrån som utlöser det som finns i individen. Ser man det så, blir i sista hand följden, att man kommer att fördunkla eller förvanska bibelns syn på Guds gärningar och hans frälsning genom Kristus såsom den enda grunden till rättfärdiggörelse.

Den individualistiska frihetstanken har sin norm i det egna jaget. Den har vuxit fram på det världsliga (sociologiska, politiska) området. Där är individens förstånd, klarsyn, tankekraft och viljeförmåga i verksamhet, och där har de sin plats, också då de går ut på individens självhävdelse. Men om detta omedelbart flyttas över till det andliga området, betyder detta, att det individuella jaget också ses som orsak till frälsning, ja kommer att bli som en gud. Det blir dess frihet man sätter högst, och det blir då också detta "jag" som man ser som den sista auktoriteten. Denna auktoritet måste avgöra, vad som är sant och osant, gott och ont.

Om jagets frihet absolutifieras och göres till det högsta och sista, blir i själva verket detta och dess frihet gudomliggjorda. Med jagets förnuft och frihet är också förbundna dess egoistiska självhävdelse. Blir jaget absolutifierat och dess frihet gjord till det högsta, blir också individens totala självhävdelse

legitimerad som absolut god. — En våldsam reaktion emot ett hävdande av den individualistiska frihetstanken på det sociala området kan man säga att *kommunismen* utgör. — Från kristen synpunkt må påpekas, att individens nämnda självhävdelse kommer att göra kärleken till nästan till ett problem; denna framgår inte omedelbart från en individualistisk frälsningstanke, utan en sekundär motivering blir nödvändig.

2

Om vi nu vänder oss till den kristna strömning, som finner auktoriteten hos bibeln och traditionen som något oförtytligt, vill vi genast göra ett påpekande. Det är för det kristna evangeliet avgörande att detta är något fast och konkret, något som *inte* kommer från människor (jfr Gal. 1:11 f.); det är något som kallas "uppenbarelse", just därför att det kommer utifrån eller ovanifrån. Evangeliet är inte ett mänskligt påfund och intet som kan förändras av människor. Därför har det också anspråk på auktoritet, och dess giltighet ställer varje människa inför något som är högre än hon själv är. Det är inte personlighetens avgörelser och karaktärsstyrka, som är grunden till frälsning.

Det kan nu se ut, som om vi velat göra gällande, att på det "andliga" området de, som företräder en traditionalistisk och auktoritativ syn, skulle ha *helt* rätt.

Men så enkelt är det *inte*. Det är nämligen så, att just hävdandet av auktoritet och tradition på detta område kan ske på helt olika sätt, såväl så, att evangeliet därmed förnekas som att det hävdas.

Man skulle kunna säga, att reformationen gick ut på att avvisa en *falsk* auktoritet och ersätta denna med en *rätt*. Det vanliga utförandet av den tanken brukar gå ut på att Luther avvisade den romerska kyrkans auktoritet och i stället hänvisade till bibelns. Därvid gäller det emellertid att förstå, varför och hur han avvisade Rom. Ofta fattar man detta som ett slags frigörande i stil med den västerländska världens hävdande av individens frihet. Men detta skulle inte träffa Luthers mening.

Kanske åskådliggöres denna bäst genom en

erinran om hans kamp mot *mässoffret*. I mässoffret mötte Luther en tradition, som ansågs återgå på bibeln. Likväl gick hans tanke ut på att man i detta *förnekade* bibeln. Man framställde, menade Luther, Gud som en vred och avundsam tyrann, som måste blidkas med offer och gåvor. Och genom att man så kunde blidka honom blev det människans egen offergärning som blev bestämmande för hennes salighet. Människans *jag* kom att inta Guds plats. Prästens gärning blev en mot Gud riktad offerhandling, som blidkade honom och förmådde honom att visa sin gunst. Så kan också betonandet av det traditionellt givna betyda att jaget hävdas.

Mot detta ställde Luther inte, så som Zwingli, en from gudstjänst, där människor i meditation över Jesu sista måltid ökade sin religiositet och slöt sig samman som en helig krets, utan han betonade att nattvardselementen var bärare av det löftesord, som uppfylldes genom Kristi försoningsdöd, ja av hans egen närvaro där, med allt han kan ge: syndernas förlåtelse, liv och salighet. Där mötte människan den sanna auktoriteten, den som inte var en form av hennes vilja och försök att vinna något också i religiöst avseende genom att blidka Gud utan som innebar, att hon fick underordna sig under Guds ord och löfte och mottaga och tro på hans Ord om förlåtelse, liv och salighet. Kristus hade öppnat vägen mellan Gud och människor, då han i lydighet fullföljde sin av Gud honom givna försoningsuppgift.

Vi ser här, hur Luther i stället för *en* auktoritet, som gjorde anspråk att företräda bibel och tradition, ställde *en annan*, då den förstnämnda enligt hans förmenande kunde dölja en människas egen självhävdelse.

Ännu tydligare kunde man på det etiska området visa, att en skenbart absolut auktoritet i själva verket inte var gudomlig utan mänsklig.

Luthers skillnad mellan lag och evangelium kunde sägas förutsätta, att bibeln inte är en sådan auktoritet som en lagbok i ett samhälle. En sådan är i själva verket av mänskligt ursprung, och om man inte överträder lagarna, är man utan skuld och har intet behov av kontakt med lagens tjänare. Lagar

i samhällslivet måste vara uppfyllbara, och de skiljer laglydiga medborgare från brottslingar.

Luther visar, att bibeln inte går ut på detta. Evangeliet gör i stället alla lika. Också lagen gör dem (i sitt "andra bruk") lika, nämligen såsom syndare, men evangeliet ger en djupare likhet, en som innesluter en gemenskap med andra människor och som helt upphäver skillnaden mellan dem vi anser goda och onda.

Därför är också Luthers skillnad mellan andligt och världsligt (trots att själva hans utformande av denna är präglad av hans tid) så viktig. På det andliga området kan ingen moralism införa skillnader mellan människor. Alla är syndare och hemfallna åt död och dom, och alla får mottaga liv och salighet av Kristus och bli *ett* med honom.

Den "medmänsklighet" som man nu stundom vill låta ersätta gemenskapen med Gud, kan lätt bli en förvanskning av evangeliet. Ty gemenskapen med medmänniskor har i evangeliet sin förutsättning i att alla är *ett* i Kristus. En sådan gemenskap är det inte fråga om vid vanlig medmänsklighet. På det världsliga området råder (och *måste* råda) moral och olikhet. Där finns skillnad mellan laglydiga och brottslingar, mellan dugliga och odugliga. Men denna skillnad får aldrig tränga in på det andliga området. Där råder evangeliet, där råder likhet. Denna likhet kan påverka olikheten på det världsliga området och bortta orättfärdighet där.

Den likhetstanke och den frihet från eller motsats till all moralism, som evangeliet konstituerar, är i förhållande till all vanlig religions- och moraluppfattning helt revolutionär. Om kristendomen ofta har uppfattats som moralism, innebär detta, att man har förbisett detta revolutionära drag. Vanligen har moralismen tagit värde därigenom, att man inte förstått skillnaden mellan andligt och världsligt.

3

Om man skall försöka att klargöra det revolutionära draget i evangeliet, kan man ge akt på hur alla begrepp liksom kan förvandlas — föras bort från sin vanliga betydelse och

får en ny innebörd, då de får prägla det kristna livet och tänkandet.

Vi kan börja med begreppet *utkorelse*. Man tänker vid det ordet vanligen på att någon uttages till något avundsvårt. Att vara utkorad är att vara privilegierad. Så tolkade fariséerna Israels utkorelse. Men utkorelse kan innebära att uttagas till en tjänst, till ett svårt uppdrag. Israel var, så som tanken utföres särskilt i Nya testamentet, utkorat — men inte för att skilja sig som det privilegierade folket från andra utan för att tjäna andra — till slut hela världen. Kristus, den utkorade, var utkorad att vandra den lidande tjänarens väg, ända till att marteras ihjäl på ett kors för att därmed tjäna andra. ”ge sitt liv som lösen för andra”. Att utkoras av Gud är att utkoras till hans tjänare, och att tjäna honom, som är utgivande kärlek, kan vara motsatsen till vad man vanligen anser som ett privilegium.

På liknande sätt kan man visa, hur *kärleksbudet* får en helt ny innebörd i evangeliets sammandrag. Det gammaltestamentliga budet i 5 Mos. 6, 4: ”Herren din Gud, Herren är *en*. Och du skall älska honom över allting”, etc., liksom budet ”du skall älska din nästa såsom dig själv” (3 Mos. 19, 18), var av rabbinerna på Jesu tid betraktade som uppfyllbara bud. Frågan kom då att gälla att rätt definiera, vem som var ens nästa (jfr Luk. 10, 27). Fattas budet så, står det i tjänst hos den som vill leva rättfärdigt och göra sig säker på att få evigt liv (jfr också den rike ynglingens fråga, Luk. 10, 17).

Jesu tillämpning av budet innebar en radikalitet, som betydde en total revolution i förhållande till den vanliga uppfattningen. Att älska sin nästa innebär att göra sig solidarisk med denne i hela hans nöd, också i en sådan situation, som den moraliske finner högst osympatisk, ja såsom omöjlig att identifiera sig med.

Det väckte också en oerhörd anstöt, att Jesus gjorde sig solidarisk med de för de fromma och laglydiga mest osympatiska och förkastliga människorna, med publikaner, alltså med kollaboratörer med den romerska ockupationsmakten, vilka skodde sig på folkets bekostnad, och med alla slags lagbrytare, ja med prostituerade (synderskan i

Simons hus, Maria från Magdala), och att han gav dem syndaförlåtelse å Guds vägnar och umgicks med dem så, att de förenades i en religiös gemenskap med honom. *Det* sättet att tillämpa kärleksbudet var helt nytt. ”Nästan” bestämdes inte så, att den gode och fromme visste, hur han skulle göra sig själv fullkomlig genom kärlek till nästan, utan utgångspunkten blev, vem som gjort sig solidarisk med den som är i en djup nöd (jfr ”den barmhärtige samariten”). Den solidaritet, som samariten visade, var inte ett utslag av försök att göra en föreliggande laglydnad och rättfärdighet fullkomlig — som samarit var han utesluten från alla möjligheter till en sådan fullkomlighet. Just därför skilde sig hans inställning från deras, som enligt sin grunduppfattning måste reflektera över, hur den i lagen givna rättfärdighetsnormen skulle tillämpas (prästen och leviten). Den som icke sökte sig själv eller frågade efter en säker väg att göra sig rättfärdig, visade sig vara den nästa, man behöver. Därför är Kristi självtgivelse mönstret för kärlek till nästan, och han är själv i sitt verk varje syndares hjälpande nästa.

Då Jesus gjorde sig solidarisk med syndare, var detta ett i en mening revolutionärt sätt att tillämpa kärleksbudet. Egentligen var det ett sådant tillämpande, som upphävde budet som norm. Men det blir inte heller rätt, om man vill tala om ett spontant handlande i medlidande. Ty utan tvivel låg bakom Jesu sätt att göra sig solidarisk med syndare hans tro på Fadern. Det var ingen vanlig medmänsklighet. Mest pregnant torde väl Johannes-evangeliet ha givit uttryck åt hans känsla för enhet med Fadern. Han utför Faderns uppdrag. Han följer inte regler och bud, som står där utan förbindelse med den levande Fadern, men han vet att Faderns vilja är uppenbarad i honom och för honom. Man ser att Skriften var närvarande i hans sinne, men inte som normer och bud utan som genomlyst av den för honom alltid närvarande Fadern, varom Skriften, rätt tolkad, vittnade.

Vi ser alltså, att Jesus förvisso inte handlade enligt normer på moralistiskt sätt; genom lydnad för sådana skiljs moraliska från omoraliska, korrekt laglydiga från lagbrytare;

för Jesus innebär kärleken den totala solidariteten just med syndare och utstötta. Men å andra sidan var en auktoritet och tradition helt levande för honom, men inte som en "lagisk" auktoritet och tradition, en som man av egen kraft fyller, utan som en, vari Fadern uppenbarat sig och alltjämt uppenbarade sig som den levande, som verkade i honom. Därför var hans gärningar på en gång gjorda i total lydnad och utan någon norm, utan en sådan lag, som man kan fixera och följa. Faderns vilja var varje ögonblick ny, och den var aldrig i den meningen fylld, att han var färdig därmed. Den förde honom från klarhet till klarhet på den lidande tjänares väg.

Vi har redan berört Luthers syn på lag och moral samt hur kärleksbudet fått ett nytt innehåll i Jesu förkunnelse. Går vi till Paulus, kan man säga att begreppet *lag* undergick en förskjutning av innehåll och betydelse, som svarar emot vad ovan sagts om begreppen utkorelse och kärlek.

Det hör till ett yttre lagbuds natur att vara uppfyllbart. I den meningen skall den, som får budet, kunna förfoga över det, att han kan fullgöra det.

Nu hade Israels lag en särställning därigenom, att den reglerade förbundet med Herren. Den gjorde Israel till Herrens folk i särskild mening. Men om så lagen hörde till utkorelsen av folket, betydde den, liksom utkorelsen, inte ett privilegium för de enskilda utan att hela folket utkorats till Herrens tjänst. Inom senjudendomen kom lagen för somliga att betraktas som ett privilegium. Det blev då en skillnad mellan dem som *hade* lagen och andra, som ställde de förra på ett högre plan, så att de kunde se ner på andra som syndare. Och bland somliga grupper blev allt beroende på att de enskilda *höll* lagen: fariséerna bildade en from grupp, som ivrade för lagen och skilde mellan dem som strängt följde den och andra, framför allt uppenbara syndare. Qumran-sekten syns ha gått ännu längre och avskilt sig från hela den fromhet, som hade sitt centrum i tempeltjänsten i Jerusalem.

Pauli syn på lagen var efter hans omvändelse den motsatta. Den gavs inte som ett medel för den enskilde eller för de fromma

i folket att vinna rättfärdighet. Den klarlade, hur hela den situation, som rådde allt ifrån fallet, innebar en *dödens* situation. Om lagen vore uppfyllbar, kunde vi förfoga över det den utlovar. Den lovar välsignelse och rättfärdighet åt dem, som håller den, och förbannelse över dem, som inte håller den. Är den uppfyllbar, är välsignelse och förbannelse givna i vår hand.

För Paulus gäller, att buden inte är givna i den enskildes hand. Gud måste själv skapa fram välsignelse och rättfärdighet. Lagen visar, att vi inte nu kan nå rättfärdighet — den visar, att vår förgänglighet hänger samman med att vi inte är sådana som vi skapades att vara utan att vi har skuld som avfallna från och upproriska mot Gud.

Så kom *lagen* för Paulus att få en *helt* annan funktion än för rabbinerna. Om den för dem skilde människor åt i sådana som *hade* lagen (judarna) och sådana som *inte* hade den (hedningarna), och mellan de judar som följde den och dem som inte följde den, gjorde den enligt Paulus alla till syndare såsom tillhörande denna innevarande onda tidsålder, från vilken Kristus befriar. Lagen tillintetgör för Paulus all moralism; för fariséerna blev den en moralismens grund. Pauli syn på lag och moralism kunde sägas vara revolutionär.

Den lag, som enligt Paulus fördömer alla människor, finner han given i Skriften, i vad vi kallar Gamla testamentet. Paulus bejakar helt och fullt Skriften och vad den säger — men han förstår denna på annat sätt än fariséerna. Han ser Kristus som den som är alla löftens ja — som den som fullbordar vad Skriften och lagen säger. Däremot avvisar han den fariséernas tradition, enligt vilken lagen blev en uppfyllbar, rationellt begränsad regelsamling, genom vars efterkommande man kunde bli rättfärdig. Hans ställning till lagen fattade också fariséerna som revolutionär, men han själv visste, att tron på Kristus gjorde lagen gällande på rätt sätt (Rom. 3, 31). Det skulle föra för långt att här behandla den omdebatterade frågan om paräneserna, förmaningarna, i breven. Det må blott framhållas, att dessa inte kan betraktas som en form av moralism. De är tvärtom en konsekvens av det revolutionärt nya, av ned-

brytandet av en moralistisk syn på lagen, alltså av rättfärdiggörelsen genom tro på Kristus. Men de visar att denna inte leder till en individualistisk godtycklighet utan har ett konkret innehåll. "Andens frukter" tecknas klart (Gal. 5, 22 f.).

4

Vi började med att ställa emot varandra den strömning, som söker en från auktoritet och tradition frigjord inställning, och den, som klamrar sig fast vid auktoritet och tradition (t.ex. bibelns eller kyrkans). Vi har sett att under försöket att nå trygghet genom auktoritet och tradition i själva verket evangeliet kan bli förenklat. Detta innehåller också ett revolutionärt element, och det kan inte användas som medel för människans egen vilja, inte ens för hennes behov av trygghet. Under sökande därefter kan man i själva verket hävda sig själv.

Å andra sidan kan önskan att nå en frigjord ställning innebära, att man gör sig själv till gud, omärkligt låter den västerländska individualismen råda, så att bibel och tradition helt kan skjutas åt sidan.

Luther tog som bekant upp ett begrepp från den teologiska traditionen, nämligen "den fria viljan" eller "liberum arbitrium". Erasmus av Rotterdam förstod, att Luther avvisade detta begrepp och angrep honom, då detta begrepp syntes ofrånkomligt riktigt. "Liberum arbitrium" avser människans förmåga att själv bidra till sin salighet. Luther genomskådade, att det i botten innebar en självhävdelse, en egocentricitetens vilja att göra sig själv rättfärdig och salig, och han genomskådade orimligheten i att på den vägen nå den rättfärdighet, vars kännetecken var Kristi självutgivelse (jfr Fil. 2, 2 ff.). Erasmus kunde inte följa den förvandling av hela den etiska inställningen, som vi ovan sökt åskådliggöra genom att peka på hur tankarna på utkorelse, kärleken till nästan och på lagen genom evangeliets fullbordan i Kristi verk omvandlades och fick ett nytt innehåll.

Begagnar man den term, "liberum arbitrium", som Luther och Erasmus använde,

kan man säga att det verkliga evangeliet, som innesluter ett revolutionärt drag, aldrig kan komma fram, där tanken på "liberum arbitrium" råder. Denna är motsatsen till Guds agape, till Kristi självutgivelse. "Liberum arbitrium" är grundvalen till moralism. På världsligt område kan självhävdelse finnas men aldrig på det andliga. Där råder "trälbunden vilja" dvs. där gäller, att människan inte i sin individuella avskildhet har någon möjlighet att förvärva godhet och rättfärdighet. Hon måste bli behärskad av Kristus; annars får hon andra gudar. Hon *har* alltid någon gud, ofta sig själv, sin egen välfärd, sin lycka och makt, men hon är då bestämd av dessa gudar. Blott genom Kristus blir hon fri från dem och får tjäna honom, inte som "frigjord" i liberal mening, utan som på en gång fri i sitt inre och helt bunden av Kristus och kärleken till nästan.

Luther har t.ex. i "En kristen människas frihet" uttryckt denna kristna frihet så, att en kristen är den friaste herre över allt och ingen underordnad, men att han är i kärleken underordnad varje människa. Han har också kunnat tala om att den kristne inte har yttre normer utan gör "vad som kommer honom för handen". Och i sina disputationer har han ställt upp tesen, att den kristne skapar lagar, som är klarare än Mose lagar; han har ju också talat om Mose lag såsom judarnas "Sachsenspiegel", alltså som deras nationella regelsamling, liksom "Sachsenspiegel" var tyskarnas, vilken bara gällde det folk, för vilket den utgivits.

Detta kan synas tyda på en total revolutionär frihet från all auktoritet och varje tradition. En sådan hade han också, men han hade den inte, därför att han var bunden av andra gudar än bibelns — t.ex. det individualistiska frihetsbegäret — utan därför att den levande Kristus, som var kärnan i bibeln och i den rätta kristna traditionen, behärskade honom helt.

Efter Luther har hans inställning föga kunnat hållas klar. I stället blev snart en lagisk, moralistisk hållning förhärskande, och man tappade bort det revolutionära draget. "Lagens tredje bruk", som var centrum för Calvins etik, kom också in i den lutherska, även om det i Konkordieformeln formulerats så

skickligt, att det sakligt sett inte säger mer än lagens första och andra bruk. Lagens tredje bruk betecknar eljest moralismens seger och det revolutionära dragets död.¹

Den reformerta protestantismen var från början lagisk. Där skilde man inte mellan andligt och världsligt, så som Luther — ända in i nutiden avvisar t.ex. Karl Barth, som fullföljer en reformert tradition, denna skillnad i Luthers regementslära. I stället kom ett teokratiskt betraktelsesätt att ligga nära. Staten borde rätta sig efter kyrkan.

Den reformerta liberalismen, som senare blivit starkt dominerande, ersätter det revolutionära draget i evangeliet med den individualism, där den enskildes liberum arbitrium och ratio blir avgörande. Och frågan är, om inte denna blivit så dominerande (inte minst genom den amerikanska protestantismens inflytande), att man ofta anser denna typisk för kristendomen och fattar denna såsom en liberal, tämligen frigjord individualism, som har en moralisk tendens, om den än kan vara tolerant mot mildare former av omoral. I grunden blir det då från det egna jaget som allt bestämmes. — Då traditionalistiska kristna strömningar opponerar mot denna liberalism, ligger bakom oppositionen ofta en riktig känsla, att man har det egna jaget i stället för det objektivt givna — bibel, bekännelse, tradition — som sista auktoriteten. Men det objektiva fattas då av traditionalismen som normer på legalistiskt sätt och man hamnar ur Charybdis i Scylla.

Om vi återgår till det revolutionära draget i evangeliet, är det tydligt, att detta kunde förenas med den auktoritet, som bibel och tradition innehåller därför, att denna inte var en död storhet, som människans egoistiska fria vilja kunde ta i sin tjänst för att vinna trygghet, utan i grunden var den i bibeln talande, i Ord och Sakrament levande Kristus. I det totala beroendet av honom (servum arbitrium) öppnades vägen till individens frihet på det yttre området. Där fanns plats för kallelsens frihet med dess olikhet och möjligheter för individuell frihet på det yttre, världsliga livets område.

5

Det finns ju flera former av ett revolutionärt tänkesätt i nutiden. I Kina har kommunismen utvecklats i radikal gestalt. Det kan vara fruktbart att jämföra vissa drag i kommunism och kristendom med varandra. Kommunismen kräver av individen ett så totalt uppgående i dess idéer och mål, att individen inte reserverar för sig någonting. Han får helt avsäga sig, vad man i Västerlandet kallar frihet. Då västerlänningar frågar efter frihet för den enskilde i liberal mening, förstår de inte, att denna inte *får* finnas i kommunismen.

Det finns för kommunismen ingen skillnad mellan vad som gäller på det yttre, politiska och sociala området och vad som har att göra med individens personliga hängivenhet för de kommunistiska idealen. Något som skulle svara mot Luthers skillnad mellan "världsligt" och "andligt" och möjliggöra en viss frihet på vardagslivets område mitt under den totala hängivenheten för kommunismens idéer (för kommunismen som religion) finns inte. Därför måste denna hängivenhet omöjliggöra en anpassning i det yttre livet till traditionella värden. Det kristna revolutionära draget hade som fast punkt tron på enheten med den levande Kristus. I kommunismen är den kommunistiska staten det högsta värdet och individen skall helt och hållet vilja bara *ett*: tjäna folket-staten enligt den kommunistiska katekesen.

Om man vill jämföra detta med evangeliet, kan först konstateras, att också i kommunismen en totalitet i inställningen (fast av helt annat slag än den som av Luther uttryckes så, att människan är som ett riddjur, som Kristus eller djävulen rider på) kommer fram. Den kommunistiska hängivenheten innesluter total hänsynslöshet mot människors liv, då de kommunistiska idéerna har högre värde än alla enskilda människor. — Evangeliet är däremot fullbordad och återställelse av Guds skapelse. Människan skapades till att tillhöra honom och därmed livets och

¹ Jfr *Bring*, Gesetz und Evangelium und der dritte Gebrauch des Gesetzes (Agricola-sällskapet i Finland 4, 1943).

kärlakens värld. Därför är var och en av oförytterligt värde. — Likheten mellan kristet-lutherskt och kommunistiskt tänkande ligger i synen på att människan i praktiken alltid är behärskad av "makter", medan olikheten består i att för Luther bundenheten av Gud innebär hänsyn för och kärlek till andra, till vilken ideologi de än hör.

Den form av kristendomen som Mao-kommunismen särskilt möter i litteratur torde vara den reformerta liberala protestantismen i amerikansk form.

Här står två fullständiga motsatser emot varandra. Den reformerta individualismens frihetsideal, som kan ha en konsekvent tillämpning på socialt och politiskt område, innebär, då den ses som det högsta i religionen, att det individuella jaget blir högsta norm, och därmed gud. Vad som kan verka gott på politiskt och socialt plan (alltså det världsliga området), såsom "fri vilja" och "förnuft", blir, om de absolutifieras och sättes i stället för Kristi auktoritet, falska gudar.

Mot vartannat står så å ena sidan en totalitär kommunism med staten och folket som hela personen absorberande och allt krävande gudar och å andra sidan en västerländsk individualism med kristna uttryck och vissa traditioner från kristendomen, där dock jagets frihet och självhävdelse fått absolut karaktär. Men denna västerländska, individualistiska, liberala kristendomsform kan inte helt fränkännas tendensen att låta det individuella jaget bli det högsta.

Jämför man dessa båda starka andliga makter från evangeliets synpunkt, bör man inte utan vidare utgå från att den kristna ideologien i dess individualistiska, liberala form har absolut rätt i allt. Man kan tänka på orden i Luk. 13, 29 f.

Dock är i den kristna formen — trots att en nyprotestantisk liberalism satt "liberum arbitrium" och "ratio" på gudomlig plats hos den enskilde — inkapslade en mängd värden från kristen tradition, såsom tanken på barmhärtighet samt tro på Gud som den högste och på Kristus som frälsare, vilken tro i sista hand kan ta väldet över den individualistiska jag-guden. Men den totala hängivenheten och självuppgivelsen synes större på den kommunistiska sidan.

Kommunismen bör emellertid jämföras med evangeliet i mer äkta form och inte blott med en mer eller mindre förvanskad form därav. Det skulle då gälla att finna företrädare för detta i nutiden, som *inte* delade den västerländska individualismens jag-gud på det andliga området. Då emellertid den västerländska individualismen medfört stora värden på det världsliga området, måste en genomtänkt skillnad mellan andligt och världsligt genomföras. Den i och för sig riktiga moderna förkunnelsen, att religionens budskap måste visa sina konsekvenser på det världsliga området, har bidragit till att borttaga förståelsen för vikten av att skilja områdena åt. Detta är emellertid nödvändigt. Följden av iveren att — i en naturlig reaktion mot en världsfrämmande och egocentrisk pietism — ensidigt betona, att det kristna budskapet har med *jorden* att göra och gäller *medmänniskan*, har blivit, att stundom det andliga området helt kommit bort (jfr "Gud-är-död"-teologien).

Så står uppgiften framför kristen teologi att arbeta vidare och för kristna präster och lekmän att tänka igenom och leva efter evangeliet, så att dess styrka kan göras gällande, också i förhållande till fanatiskt hängivna totalitära revolutionärer. Av dem kan man lära mycket, inte minst i det, som vanligen angrips hos dem: deras insikt i att mot den självdyrkande individualismen måste ställas en total hängivenhet. Men *inhållet* i denna är i evangeliet hängivenheten för den Gud, som i sista hand är kärleken, också då motsatsen synes vara fallet. Därför kommer hängivenheten och lydnaden för denne Gud att yttra sig i kärlek till *nästan*. Hängivenheten blir inte hänsynslöshet och fanatism (så som förkunnats t.ex. av Nietzsche och av nazismen och som blir en frestelse för alla totalitära regimer, där den yttre ordningen göres gudomlig), utan riktar sig också till dem, som ser ut som motståndare och som är utstötta.

Om man jämför kristendom och kommunism, kunde man säga, att kommunismen visar en ideologisk dogmatism, som binder den enskilde helt vid dess ideal och stämplar avvikelser från den som renlärig antagna formen av marxismen som helt förkastliga. Det som betecknas som den rätta revolutionära

inställningen kan psykologiskt sett betyda den allra starkaste bundenhet vid den auktoritet, som avgör, vad den rätta kommunismen innebär, samt till den rena och korrekta socialistiska traditionen.

Går vi till kristendomen, kan det synas, som om endast de mest traditionalistiska och auktoritetsbundna formerna av denna kunde framvisa en liknande auktoritär bundenhet som kommunismen, varvid dock anspråket på att företräda något revolutionärt nytt i hög grad saknas.

Vänder vi oss till en modern liberal kristendomsform, där den fria viljan och individens frihet och självständighet sätts i centrum och där man vill betona individens fria avgörande under avvisande av ett mekaniskt övertagande av traditionella betraktelsesätt, och jämför denna attityd med kommunismen, kan man konstatera, att, formellt sett, just *det* saknas, som är viktigt för kommunismen, nämligen en fast yttre rationellt fixerbar auktoritet. Faktiskt representerar i denna motsättning kommunismen en auktoritär ståndpunkt, under det att den liberala kristendomens företrädare kan till den grad avvisa varje fast auktoritet, att individen kan bli hänvisad blott till egna avgöranden och upplevelser. Det krav på individens självständighet och fria avgörelse, som en traditionalistiskt inställd kristendom kunnat kritisera som ett förräderi mot bibel och bekännelse, kan från kommunistiskt håll framträda som en depraverad västerländsk individualism. Att en traditionalistiskt och auktoritär inställd kristendomstyp kan vara totalt främmande för kommunismen, är därmed inte förnekad.

6

Vi berörde ovan frågan, om kristendomen är ett konserverande normsystem eller en revolutionerande normlöshet. Vi har kommit fram till att den inte kan sägas vara någondera. Om den uppträder som ett bestående normsystem med fasta, uppfyllbara regler, har den förlorat sitt levande budskap och blivit förvanskad. Som reaktion mot en sådan förvanskning uppträder gärna ett krav på frihet från all auktoritet och tradition och

därmed också från allt objektivt givet, från allt som är individen överordnat, allt som denne har att i lydnad följa. Därmed har individen emellertid i själva verket gjort sig själv, sina upplevelser, sina värderingar till det högsta, till gud. Då blir bibeln något relativt, underställt denne gud, och dess budskap måste då anpassas efter denna tids tänkesätt och efter individens värderingar.

Vi har å andra sidan sett, att från kristen synpunkt denna tro inte blir effektivt förändrad genom ett program, som anger bibeln och bekännelseskriterierna som yttre lagar och normer, vilka människors förnuft kan fatta, behärska och följa.

Bibelns och bekännelsernas auktoritet är av annat slag än alla yttre normer. De ger en personlig erfarenhet; samvetet kan bejaka sanningen i bibelns budskap. Om så inte var fallet, kunde vi, säger Luther, predika Ordet i 1000 år utan att människor skulle böja sig därunder. I tron är, menar Luther, Kristus själv verksam som en levande makt. Det är inte bara så, som ofta säges, att nåden ger kraft att uppfylla lagen (då tänks lagens innehåll som på förhand fixerade, rationellt fattbara regler), utan i tron är den levande Kristus själv verksam. För Paulus betyder "tro" att "vara i Kristus".

Detta levande drag i evangeliet är ofta svårt att förstå för den konservativa, som tror, att blott "fasta, stränga normer" kan vara en ledstjärna för livet. Och den liberala förvandlar lätt tron till ren subjektivitet. Det har varit svårt att rätt förstå det levande draget i evangeliet, vilket innebär något fast men vilket dock ständigt kan och måste förnyas och framträda i nya gestalter i nya situationer.

Ofta ställer man emot vartannat det mekaniskt övertagna och det personligt erfarna och tillägnade. Detta kan vara en allmän psykologisk skillnad, som anger relationen till vad vi mött och möter på olika områden av livet. Patriotism kan t.ex. vara något slentrianmässigt övertaget men också något som man på personligt sätt upplevt och tillägnat sig. Men om man tillämpar nämnda skillnad på kristendomen, identifieras gärna det mekaniskt övertagna med traditionen, vilken i denna frågeställning då kommer att

värderas negativt. Men dess innehåll kan naturligtvis också övertas på ett personligt sätt. Vid bedömandet av innebörden av en kristen inställning kan man därför inte bara skilja mellan auktoritativ bundenhet (resp. mekaniskt övertagande av en tradition) och personligt tillägnande. Man måste också ta med frågan om vad det är som tillägnas.

7

I nutiden har de nu aktuella rörelserna stundom framvisat drag, som kan erinra om evangeliets levande art. Kommunismen gör anspråk på att vara densamma som den, vilken tidigare Marx förkunnat, men till dess krav på trohet mot givna ideal fogas krav på möjlighet att uppträda i nya former i nya situationer.² Den dialektiska materialismen gör anspråk på att vara en slutgiltig åskådning, vilken likväl inte bara utvecklar sig genom att genomgå skiftande motsatta ståndpunkter, utan också genom att framträda i nya gestalter.

I kommunismen är det fråga om en ideologi. Från all vanlig ideologi skiljer sig kristendomen genom att dess ledande kraft inte är idéer utan en levande makt, en Gud, en Herre, vilken en gång kommit i mänsklig gestalt, lidit, dött och uppstått, och som nu alltjämt lever i sin kyrka och församling och som ger den sina gåvor, trots all dess svaghet och brist. Att acceptera detta kan i sista hand blott ske i den tro, som innesluter förbindelse med denna Guds och Kristi levande verksamhet, hans ständigt nya kommande till var och en kristen, som tar emot honom. Men i detta mottagande ligger en omvandling av tänke- och handlingssätt som inte betyder en sådan anpassning till nu moderna idéer, som gör dessa till de ledande makterna, men som dock gör det möjligt att låta tron framträda i nya gestalter och som i fråga om handlingssättet kan hjälpa den kristne att förstå, vad omständigheterna kräver, vilken nöd som nu måste avhjälpas. Ordet måste i vår tid framträda också med sådant som legat gömt, glömt och oförstått tiderna igenom.

Och likväl blir detta inte en högspänd idealism. Här på jorden bäres denna skatt

såsom i sköra lerkärl, och vad som ges i tron blir fördolt. Tron finns hos den enskilde i kamp mot hans otro; den lever i anfäktelse, och den måste ständigt födas på nytt. Men enligt kristen tro verkar Gud också i det yttre, på det världsliga området, där ordning och yttre rätt upprätthålles. Där skall förnuft och frihet råda, men också här utövar den i tron mottagna kärleken sitt inflytande och låter billighet och personlig förståelse, individuell ansvarskänsla och medvetande om egen svaghet mildra stränghet och obarmhärtighet i den yttre ordningen, liksom all olikhet i denna relativeras av den likhet mellan alla människor, som erfares i tron.

Vi har ovan sökt skilja mellan det världsliga och det andliga området. Denna motsats innebär också en skillnad mellan vetande och tro, Vetande och tro ligger på olika plan men måste ständigt samverka. Då med "tro" avses en allmän värdevisshet, så som t.ex. en kommunist är övertygad om marxismen såsom den rätta vägen för samhällets liv, vill man väl ofta påstå, att detta är ett resultat av vetenskap. Trots dessa anspråk torde det vara uppenbart, att en världsåskådning alltid har en emotionell referensram, som ligger på annat plan än vetenskap, vilken ju alltid måste vara beredd att överge vunna positioner för att söka sig vidare. Den kan därför synas farlig för alla världsåskådningar, där man låst fast sig vid det redan vunna, vid det bestående, vid det under en viss tid som det enda sanna och rätta proklamerade.

För kristendomens del har en konflikt mellan tro och vetenskap uppträtt särskilt de tider, då antingen vetenskapsmän proklamerat en åskådning som dolde en icke-kristen världsåskådning eller då trons representanter låtit kristendomen bli en garanti för en rationellt fixerad åskådning, alltså för någon form av ett föregivet vetande eller en bestående samfundsordning.

En saklig vetenskap, som inte under en vetenskaplig täckmantel döljer en världsåskådning, behöver inte komma i konflikt med en rätt förstådd kristen tro. Det tillhör inte en rätt vetenskap att låta individens fri-

² Jfr Citat ur Ordförande Mao Tse-tungs verk, Gbg 1968, sid. 23, 11 f., 9, 26.

het i forskningen övergå till självhävdelse genom att göra sig fri från *all* auktoritet. Ty hur fri man än är under forskningen, söker man en *objektiv* sanning, som man är beredd att underkasta sig. Så inträder för en rätt forskare en bundenhet av de forskningsresultat han når, vilken bundenhet hindrar, att jaget göres till gud, vilket kan ske, då ingen objektiv sanning binder individen. Vetenskapens resultat kommer att representera en auktoritet.

På trons område bör individen frigöras från ett mekaniskt övertagande av en tradition och från en sådan bundenhet av auktoriteter, som hämnar möjligheten att på personligt sätt mottaga och tillgodogöra sig uppenbarelsens sanning. Denna spelar på trons område en roll, som kan erinra om den roll som ett bindande forskningsresultat spelar på vetenskapens. Hur nära ett vetenskapligt sökande kan stå mottagandet av en sanning som tillhör uppenbarelsens område kan belysas genom Luthers behandling av Rom. 1, 17. Med alla då tillgängliga medel, med hjälp av den insikt i grekiska och hebreiska han vunnit, sökte han förstå innebörden av begreppet "Guds rättfärdighet". Då det gick upp för honom att det rätteligen innebar Guds aktiva rättfärdighet (varemot svarar människans passiva rättfärdighet), alltså den Guds gärning, varigenom han *gör* rättfärdig utan krav på prestationer från människans sida, hade han nått ett forskningsresultat, som han måste underkasta sig såsom uttryck för bibelns förkunnelse. Detta samverkade med hans beredskap att tolka det kristna budskapet på ett nytt sätt, också om detta stod i strid mot den tradition han vuxit upp i och mot de auktoriteter han varit bunden vid. Och han blev beredd att personligen mottaga detta budskap som en uppenbarelse, som han var villig att underkasta sig och tjäna genom att förkunna den för andra.

Ehuru så underkastelsen under ett forskningsresultat och det personliga mottagandet av evangeliets budskap kan komma så nära varandra, att det kan vara svårt att skilja det ena från det andra, tillhör de principiellt olika områden. Det teologiska vetenskapliga arbetet kan aldrig i och för sig ensamt föra evangeliet till den enskilde, men det kan vara

en förutsättning för hans möjlighet att motta det, så som Luthers forskning hjälpte honom att mottaga rättfärdighet av tro.

Om man jämför det sätt, varpå en sanningssökande forskare kommer till klarhet över ett problem, med det, varpå den troende når visshet, kan alltid många psykologiska likheter anföras.

Forskaren prövar de olika vägar och möjligheter, som kan synas möjliga för problemlösning. Till slut kan det gå upp för honom i en nästan visionär klarhet, hur saken ligger till, hur problemet skall lösas. Den som är inbegripen i kamp för sin tro måste också pröva olika argument. Tro och vetande hänger samman långa stycken, men att de till slut representerar tvenne olika inställningar kan bl.a. belysas av olikheten i den visshet, vartill forskaren och den sökande troende kan nå fram. Forskaren når fram till en visshet, vars högsta form är det bevisbara, den matematiska klarheten, att det *måste* förhålla sig så och så. Den kämpande troendes visshet är både högre och lägre än denna klarhet. Den är högre, därför att den engagerar hela den troendes varelse så intensivt, att han, som Luther kan uttrycka det, "tusen gånger kan dö för denna visshet". Den kan å andra sidan synas lägre, därför att den aldrig kan förbli en enkel, bevisad sanning, som är avklarad och därför inte mer engagerar människan. Den måste tvärtom ständigt på nytt tillkämpas. Tron lever, då den är som starkast, under en ständig anfäktelse. Den hotas ständigt, ända in i sina första förutsättningar. I tron samverkar den mest jublande visshet med den vånda, det tvivel, som anfäktelsen vållar. Den troende går på en fast väg, men denna leder utmed avgrunder. Forskaren åter vandrar vidare en väg på jämn mark, där ingen fara hotar, utan där man har att fortsätta i den riktning som befunnits vara den rätta. Naturligtvis kan gamla resultat visa sig oriktiga och behöva revideras. Men forskaren har inte den säregna art av anfäktelser, där man tvivlar, och där man anfäktas och hotas just där man är som mest viss. Detta hör till trons art, där just det som är det bärande och säkra utsättes för de hårdaste angreppen och måste förnyas för att inte vackla.

I fråga om kristen tro kan därför kriteriet på det sanna inte vara, att något står i bibeln, som om därmed dess sanning vore bevisad. Kriteriet för sanning måste sökas mycket djupare. Luther talade om att bibeln är Guds Ord, alltså den troendes högsta auktoritet, i den mån den "driver Kristus". Fattar man bibelorden som en viss kvantitet av sanna ord, gör man dem till rationella lagar, och man förvanskar så hela meningen, som de vill ge uttryck åt. Man förlägger trons övertygelse till samma plan, där vetenskapliga teser hör hemma. Och då tar man också bort det revolutionära draget i det kristna budskapet. Men detta kan inte tas bort utan att det hela förvanskas. Detta gör visserligen, att den kristne kan känna det, som hade han intet fast att hålla sig till, och som om alla normer för tro och liv visade sig opålitliga. Men hans tro hänger samman med att så *våga* leva utan yttre säkringar. Och han kan det, därför att tron inte kastar honom till-

baka på hans eget jag utan i stället "för honom ut ur hans egen åsyn så att han inte bygger på något eget" utan på det, som varken är subjektivt i betydelse av godtyckliga upplevelser eller objektivt i betydelse av något rationellt fixerbart. Det han bygger på är något som ligger på ett annat plan än vad som vanligen kallas subjektivt eller objektivt. Detta framträder och gör sig förnummet i hans personliga liv, och det kan ta gestalt i ett auktoritativt ord, som han hör eller läser, men det visar över denna världen till *Guds* gärningar och till *Kristi* reala närvaro här på jorden. Därför ligger trons visshet på helt annat plan än det bevisbara, och därför har den ett drag av paradoxalitet i sig. Bibelns ord hänför sig ofta till det som kan synas *osannolikt*, till det som synes omöjligt. Men detta gör dem också ständigt revolutionära, och detta gör, att de har en dynamisk kraft att göra allt nytt, trots att de är det fastaste och mest bestående som finnes.

Kyrkoherdeinstallationen eller ”den andra vigningen”

AV SVEN KJÖLLERSTRÖM

1667-1668
Kyrkoherdeinstallationen

1

”Det är en gammal lovlig sed uppenbarligen inställa dem i församlingarna, som till kyrkoherdar kallade äro, och haver sin grund i Guds heliga ord. De levitiska präster blevo vid sin vigning ställda för menigheten inför dörren av vittnesbördets tabernakel (2 Mos. 8: 3). Samma sed skall ock härefter hållen varda.”¹ Med detta konstaterande inleder pastor primarius Erik Emporagrius i sitt kyrkoordningsförslag (= KOF) från 1660-talets första år ”Sätt huru en lagligen kallad kyrkoherde skall inställas uti en församling”.

Kyrkoherdeinstallationen är för visso en gammal sed och förrättas alltfört i regel av stiftets biskop. Bakom ritualet i nu gällande handbok (= HB) av år 1942 ligger emellertid en lång och ganska litet känd utveckling. I det följande skall ett bidrag till installationens historia ges.

De äldsta svenska bestämmelserna om installationen återfinns i de svenska landskapslagarnas kyrkobalkar. Sedan präst blivit tillsatt med biskopens och sockenmännens samtycke, heter det i bl.a. Upplandslagen, skall bönderna överlämna kyrkan och dess skrud till den nye kyrkoherden eller, som det heter, kyrkan och dess skrud ”prästen i händer sätta”.² I denna akt är kyrknyckeln det enda insignium, som direkt nämns i lagarna. Kyrknyckeln var symbol för kyrkan. Om överlämnandet av kalken och iklädandet av mässhaken en gång ingått i denna lekmanainvestitur, hade dessa ”verktyg” eller instrument redan på landskapslagarnas tid fått sin plats i pontifikalets prästvigningsritual. Hela

lekmanainvestituren betraktades nämligen som ett intrång i biskopens rätt eller hans jus episcopale.³ Kyrkan skulle överlämnas av biskopen eller dennes prästerliga ombud. Vid medeltidens slut torde också installationen ha förrättats av biskopen eller någon ledamot i domkapitlet på biskopens uppdrag. I fråga om överlämnandet av kyrknyckeln som symbol för kyrkan skedde dock ingen förändring, även om överlämnandet förrättades av biskopen.

I ett brev till biskop Hans Brask av den 1 maj 1523 presenterade Gustav Vasa ”på rikets och kronans vägnar efter den helga kyrkans rätt” en prästman till erhållande av prebendekyrkoherdebefattningen vid Vårfrukyrkan i Skänninge och anhöll, att biskopen skulle installera den föreslagna och utfärda kollation eller fullmakt för denne.⁴ Denna fullmakt, som i det följande skulle komma att spela så stor roll, torde dock icke ha ersatt överlämnandet av kyrkan och dess skrud, även om uppgifter härom först möter långt senare. Det sannolika är, att överlämnandet av kyrkan och dess skrud levde kvar, även om fullmakten kom att framstå som det viktigaste momentet och det enda, som föreskrives i reformationstidens bestämmelser om installationen. Enligt de av superintendenten Georg Norman omkring 1540 utfärdade före-

¹ Kyrkoordningar och förslag därtill före 1686 II: 2 s. 207.

² J. A. Hellström, Överlämnande av kyrka till präst i landskapslagarnas svenska samhälle, STK 1967 s. 233 ff.

³ Hellström s. 238.

⁴ GR 1523 s. 238 f.

skrifterna om prästtillsättningar skulle den förhörde och vigde samt av sockenmännen kallade prästen sändas till sockenkyrkan med brev om sin "rätta lära och goda leverne". Bönderna skulle förmanas av konungens "ämbetsmän" att "hederligen anamma" den förordnade, vörda honom som en fader, högt akta hans fullmakt, lyda honom i "kyrkans saker" och erlægga sin tionde och "andra utskylder, som plägsed varit haver". Den prästman, som icke hade ett sådant brev, skulle "härefter ingaledes tillåtas till kyrkans tjänster".⁵

Laurentius Petri föreskriver likaledes i KO av 1571, att den förordnade kyrkoherden skulle överlämna sitt "inställelsebrev" till prosten eller någon annan närboende klerk. Brevet eller fullmakten skulle innehålla uppgift om att den förordnade var "ordentligen kallad, proberad och konfirmerad till prästämvetet". På någon helgdag skulle det uppläsa för sockenmännen, som samtidigt skulle förmanas, givetvis av installator, att lyda den nye kyrkoherden och till honom utgöra sina skyldigheter. Härefter tillfogar KO:

"Där då någon således kommen är till gäll, skall han strax granneliga beskriva och uppteckna inventarium som honom handfånget varder och förvara skriften i kyrkans kista, på det därom icke skall varda någon tvivelsmål eller trätta framledes, när samma inventarium skall levereras igen förbättrat, icke efter talet utan efter värdet".⁶

Laurentius Petri räknade alltså med att ett inventarium över kyrkans tillhörigheter skulle den nye kyrkoherden "handfånget" varda i samband med installationen. Detta moment hörde enligt KO till en kyrkoherdeinstallation.

Den mycket enkla akt, som KO föreskriver, skulle med tiden undergå en egendomlig utveckling i anslutning till både det medeltida och det evangeliska prästvigningsritualet och förvandlas till ett ritual för "den andra vigningen". Grundläggande för utvecklingen blev KOF av 1608. Redan i detta har kyrkoherdeinstallationen blivit en liturgiskt utformad akt. Här nämnes också för första gången efter reformationen biskopen som installator men också "någon annan klerk uti hans

stad", "Inställelbrevet" skulle ställas till socknen och icke som i KO till prosten.

Enligt KOF av 1608 skall installationen eller introduktionen börja med att den nye kyrkoherden presenteras som lagligen och ordentligen kallad och förskickad till pastoratets själasörjare och kyrkoherde. Härefter följer ett förmaningstal med anförande av ett stort antal bibelcitater om "predikoämbetets rätta upphov, stiftare och förman" samt om lärarnas och åhörarnas ömsesidiga förpliktelser. Efter bönen "Barmhärtige Gud, käre himmelske Fader", förordnar, konfirmerar och stadfäster installator "efter Guds befallning och uti Guds stad denne närvarande N. N. till kyrkoherde uti denna församling, den han så igenom den Helge Andes bistånd förestå och tjäna skall, som han vill ansvara för Gud allsmäktig, när han kommer till att döma levande och döda. Härtill give Gud Fader, Guds Son och Gud den Helige Ande sin milda nåd och välsignelse. Amen". Akten avslutas med psalmen "Nu bedja vi den Helge And" och Välsignelsen.⁷

Anledningen till den förändring, som 1608 gavs åt installationen som en främst biskopens uppgift, sammanhänger med det första momentet i prästtillsättningsproceduren, dvs. valet av den präst, som skulle installeras eller introduceras. Vid ett möte i Stockholm 1613 förklarade de närvarande prästerna, bland dem biskoparna Jonas Kylander i Linköping och Petrus Jonae i Växjö, att det fanns prästmän, som då det gällde att erhålla ett pastorat, varken aktade Guds ord, församlingarnas gamla sedvana eller KO utan "inlåta sig med höga personer, klaga sig och

⁵ S. Kjellerström, *Visitatio Gustaviana*, KÅ 1931 s. 215 f. En fullmakt av Norman är tryckt i *Hist. Archivum* 1774 s. 21 ff.

⁶ Laurentius Petris KO av 1571, 1932 s. 149 f.

⁷ KOF av 1608 (Skrifter utg. av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund XIX, 1935) s. 184 ff. Ritualen är tryckt hos *Sven Baelter*, *Historiska anmärkningar om kyrkoceremonierna*, 1762 s. 995 ff. efter ett exemplar i HB av 1614 och av *Edv. Rodhe*, *Svenskt gudstjänstliv*, 1923 s. 491 f. efter KOF av 1619. Se även nedan s. 122. Att detta ritual använts i praktiken framgår därunder, att det finns inskrivet i en del exemplar av 1614 års HB. Se även O. Wallquist, *Ecclesiastique samlingar*, 1795 s. 580.

giva saken annorlunda före än som det sig med dem haver i sanning". Med de höga herrarnas hjälp inträngde sig dessa präster i församlingarna, "icke ihågkommandes att ordentligt val bör föregå, förrän man därpå söker höga överhetens konfirmation". Resultatet härav hade blivit oenighet i församlingarna och mellan prästerna samt förakt för biskop och domkapitel. Man enades därför om att biskoparna skulle undervisa sina stiftspräster om den lagliga kallelsen och "så mycket möjligt är eller ske kan" installera varje präst, som lagligen tillsättes. Biskopen kunde dock sända någon av domkapitelsledamöterna, som förrättade installationen i biskopens namn. I de från stiftsstadens avlägsnaste församlingarna kunde man tillskriva prosten, "på det att Guds församling må känna dem som rätt tillkomma ifrån dem sig själva intränga". Skulle någon trots allt intränga sig i en församling, borde biskoparna protestera och klaga hos Kungl. Maj:t över den olaga kallelsen och underrätta församlingen om det skedda.⁸ Växjöbiskopen, som deltog i förhandlingarna 1613, föreskrev 6 år senare, att den präst, som olagligt erhållit ett pastorat, skulle "sig själv investiera till en påminnelse, att något i hans kallelse fattades". Den lagligen utnämnde skulle däremot solleniter installeras av biskopen, en domkapitelsledamot eller kontraktsprosten.⁹ I de senare KOF infördes dessutom i prästvigningsritualet en ny löftesfråga, som i KOF av 1682 erhöll denna lydelse: "Viljen I här efter undvika alla olovliga medel till vidare befordran?"¹⁰ Ett uteslutande episcopate som prästvigningen blev dock aldrig kyrkoherdeinstallationen i Sverige.

1608 års ritual för kyrkoherdeinstallation ligger till grund för de följande KOF fram till KOF av 1682. En nyhet är dock, att installator enligt sistnämnda KOF slutar sitt tal med att fråga kyrkoherden, "om han och sig sålunda i flit, lärdom och leverne förhålla vill samt undfly försummelse, förargelse och falsk lära?" Sedan installandus svarat "ja med Guds nådiga tillhjälp", säger installator: "Gud förläne dig därtill sin nåd för Jesu Kristi skull." En annan nyhet i de senare KOF är vidare Fader vår under handpåläggning.¹¹

Det här nämnda ritualen av 1608 trycktes första gången 1653 av strängnäs-biskopen Johannes Matthiae. Redan följande år tryckte Johannes Matthiae om samma ritual men nu med ett intressant tillägg. "Form eller sätt till att insätta kyrkoherdar i deras församlingar" av 1654 börjar liksom det av år 1653 tryckta med några "observationes" eller kyrkorättsliga föreskrifter. Biskopen eller prosten skall förrätta installationen och ha med sig en eller två närboende präster "till att så mycket mer hedra . . . akten". Denna skall kungöras 8 dagar förut, förrättas "bekvämligast" på en söndag eller annan predikodag efter gudstjänstens slut. Installandus skall placeras så, att alla i kyrkan kan se honom. Installator skall hålla ett tal om prästernas kallelse och deras plikter och uppmana församlingen att ta emot den lagligen kallade och ordinerade kyrkoherden. Härfter följer ett nytt moment, som icke återfinns i något KOF.

Biskopen ansvarar kyrkoherden församlingen och överlämnar — symboliskt — "Guds äras hus, kyrknycklarna, kyrkskruden, kyrkskolan, hospitalet och prästgården med kyrkoboken och inventariet över alla kyrkans saker och handlingar". Försättningen är i överensstämmelse med KOF av 1608.

Det är tydligt, att tillägget i ritualen från

⁸ Överkorsad utskrift av Laurentius Paul. Gothus i ett exemplar av 1571 års KO. Engeströmska saml. Osignerad nr 74, KB. Se även *Lehtonen*, Die livländische Kirchenordnung des Johannes Gezelius (Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar XXXII, 1931) s. 231 f.

⁹ *Wallquist* s. 580. Bestämmelsen upprepades i Skara 1647. *B. Rud. Hall*, Årsböcker i svensk undervisningshistoria 35, 1932 s. 23 och 46. Se även *T. Heldtander*, Prästtillsättningar i Sverige, 1955 s. 189 ff.

¹⁰ Kyrkoordningar och förslag därtill före 1686 II: 1 s. 311, II: 2 s. 205 och II: 3 s. 128.

¹¹ Kyrkoordningar och förslag därtill före 1686 II: 1 s. 317 f., II: 2 s. 210 ff. och II: 3 s. 131. Enligt både Laurelius' och Emporagrius' KOF tillfrågas även församlingen. Se även *Lehtonen* s. 231. Fader vår under handpåläggning förekommer i Johannes Matthiae's KOF från tiden omkring 1650. De ändringar, som förekommer i kap. om installationen i KOF av 1682, härstamma från Matthiae's KOF. Enligt ett ritual från Kalmar stift skedde handpåläggningen under Välsignelsen. *Hall* s. 78.

1654 överensstämmer med kyrkobalkarnas ovan anförda föreskrift om att kyrkan och dess skrud skulle överlämnas till den nye kyrkoherden. Mycket torde tala för att detta tillägg svarade mot rådande praxis och att den medeltida traditionen levat kvar åtminstone i en del stift. De exempel, som påträffats, är emellertid senare, möjligen med ett undantag.

Om sin installation berättar kyrkoherde Nicolaus Ringius i Vislanda följande. Han hade erhållit pastoratet genom landshövdingens gunstiga befordran, sina förmäns samtycke och sockenmännens enhälliga kallelse. Installationen, som ägde rum den 7 jan. 1666 och förrättades av domprosten i Växjö Jonas Zephyrinus, började liksom i KO med uppläsandet av domkapitlets "inställelsebrev" eller "konfirmation". Härefter höll domprosten ett förmaningstal till församlingen om hörsamhet och lydnad mot den nye kyrkoherden "såsom och (att) troligen utgöra sina gamla, sedvanliga prästräntor och utgifter och vad mera som nödvändigt var". I anslutning till talet frågade installator till sist, om församlingen var beredd att fullgöra dessa skyldigheter. "Därtill hela församlingen svarade: Ja gärna", skriver Ringius. Härefter vände sig domprosten till kyrkoherden och talade till honom om trohet, allvar och nit i ämbetet och frågade tydligen sedan, om han var beredd härtill. Svaret blev även här "gärna". Sedan intonerade domprosten psalmen "Veni. Sancte Spiritus", läste en bön och överlämnade insignierna: kyrknyckeln representerande nyckelämbetet, HB, efter vilken de kyrkliga akterna skulle förrättas, kalken och patenen med förklaring av deras betydelse, psalmboken och bibeln. Härefter, skriver Ringius, konfirmerade och antvordade han mig församlingen och avslutade med Välsignelsen. Denna redogörelse, daterad den 1 maj 1666, översändes tydligen till domkapitlet. "Jag vet icke", kommenterar domprosten i Växjö Sven Baelter i sina "Historiska anmärkningar om kyrkoceremonierna" (1762), om detta formulär varit antaget över hela riket." Det var det förvisso icke, men det var under 1600-talet icke något unicum.

Samma år, som Ringius installerades i

Vislanda, förrättade linköpingsbiskopen Samuel Enander "investitura" i Skällsvik. Akten ägde rum i samband med visitation. Denna blev församlingen först "solenniter och vidlyfteligen ... förhållen och förrättad". Biskopen frågade härvid församlingen, om den ville ha Daniel Gruuf till sin kyrkoherde och själasörjare. Sedan samtliga svarat ja, höll han ett tal från predikstolen om predikoämbetet med utgångspunkt från Hesekiel 3: 17 ff. Härefter "antvordades kyrkoherden alla kyrkovärdande saker och egendom vid synnerlig förmaning vid vartdera". Samtidigt erinrades församlingen om sina plikter mot sin präst: "ära, vördnad, lydaktighet och skäligt underhåll för dess arbete och möda". "Sist skedde consecratio", heter det i det bevarade konceptprotokollet, "med händers påläggande, handsträckning och loven kyrkoherden och församlingen emellan." Härefter upprättades i enlighet med KO inventarium ecclesiasticum.¹²

Till samma typ av 1600-talsinstallationsritual hör även "Method att introducera pastorem på landsbygden för altaret i högkoret". Om detta ganska särpräglade och mycket intressanta installationsritual finns inga uppgifter om vare sig författaren, tidpunkten eller stiftet. Sannolikt har det tillkommit i ärkestiftet. Det bygger delvis på KO:s prästvigningens ritual, ehuru dock icke ordagrant. Inledningen är sålunda en bearbetning av

¹² Linköpings domkapitels arkiv F III b: 1, Vadstena Landsarkiv. O. Hassler, Linköpings stift under biskop Samuel Enander, 1935 s. 87 f. Om vigningen skriver Hassler: "Med vigningen har ett nytt moment — och ett synnerligen betydelsefull sådant — tillkommit över KO; att så skett anse vi bero därpå att nu i allmänhet lång tid förflutit mellan ordinationen och kyrkoherdeinstallationen — kapellansystemet inverkar här — och därför de båda akterna så skilts från varandra (jfr KO:s identifikation av ordinationen och kyrkoherdetillsättningen), att behovet av en ny vigning gjort sig gällande." Handslaget, som var en germansk rättsymbol (se H. Nyman, Ordinationslöfte och prästed i Sverige — Finland efter reformationen, Acta Academiae Aboensis Humaniora XXVI: 2 1963, s. 30) förekom även i Finland, där den nye kyrkoherden dessutom blev "upplyftad och buren kring kyrkvallen", K. A. Appelberg, Bidrag till belysning af sättet för prästtjänsternas besättande i Finland, 1896 s. 180. Jfr härtill Hellström s. 236 och Heldtander s. 198.

KO:s förmaning till förbön och börjar: "Eftersom denne föreställde person N.N. är lagligen förordnad att bliva denna kristliga N.N. församlings kyrkoherde och själasörjare och detta ärendet är viktigare än vi människor kunna av oss själva det förstå, alltså vilja vi bedja Gud . . ." Härefter följer prästvigningsbönen "O allsmäktige, evige Gud" samt en lång utredning med många bibelcitater om hur Gud sänder predikare och lärare och hur han fortsätter härmed genom överheten eller biskopar och "Guds församlings uppsyningsmän, som skola regera och förestå hjorden, såsom ock nu N.N. hit försänder är, en väl beprövad man i lärdom, leverne, umgängelse och skälig disciplin vidmakthållande". Härtill är fogad en utläggning om en prästs ämbete och plikter "i anseende till sina åhörare" och dessas skyldigheter och förpliktelser mot sina "vakande herdar och lärare". Talet avslutas på följande sätt:

"Såsom vi hava hört av Guds ord både lärares och hörarens plikt emot varannan inbördes, så vilja vi ock för dem inbördes till Gud troligen bedja och säga: Allsmäktige Gud, käre himmelske Fader, vi bedja dig för din Sons Jesu Kristi skull, att du värdigas ibland oss i detta land och städer dig en kyrka städse församla och den kristna läran genom rättsinniga och nitiska lärare vidmakthålla, vilka äntelig genom en oförfalskad lärdom och gott exempel dig till lov och menige man till salighet, din församling tjäna och förestå. Giv o helige Fader alla åhörare att leva uti en rätt lydning och hörsamhet sig till välsignelse och eviga salighet, så att både lärare på sistone med samtliga åhörare i din heliga kristenhet i himmelen dig tillika ära, prisa och berömma och upphöja må, genom din Son Jesus Kristus vår Herre, som med dig lever och regerar ifrån evighet till evighet. Amen." Installator vänder sig sedan till den nye kyrkoherden och säger: "Nu du N.N. var vaken i allting, lid och umgäll och gör ens evangelio etc., uträtta ditt ämbete redeligen, vinnlägg dig att bevisa dig Gudi en beprövad och ostrafflig arbetare. Beta dina får N.N. i Herren med all glädje och haven I åhörare honom i vördning."

Härefter uppläses fullmakten, som över-

lämnas med orden: "Gud styrke eder i sitt ord och det heliga ämbetet." Så följer "traditio instrumentorum", börjande med bibeln, varvid installator anför Joh. ev. 5: 39 och Jesaja 8: 20. KO överlämnas med orden ur 1 Kor. 14: "Låter allting skickliga och ordentliga tillgå". Vid överlämnandet av kyrknycklarna eller "claves templi" heter det: "Tag dessa nycklar till ett tecken, att I skolen förestå in nomine Christi löse- och binden-yckeln." Efter Fader vår under handpåläggning samt Välsignelsen säger installator i nära anslutning till KO:s prästvigningsritual: "Så . . . fød denna Kristi hjord, N.N. församling, och hav grann akt på henne, icke nödigt utan självviljandes, icke för slem vinnings skull utan av en god vilja, icke som en herre över sitt folk utan var hjorden till efterdöme och sedan, då överste herden och våra själars biskop Jesus Kristus vår Herre och Frälsare uppenbar varder, skolen I få härlighetens oförvanskliga krona, därtill Gud give sin nåd. Amen. Amen." Akten avslutas på följande sätt: "Vi sluta nu och försegla denna heliga kyrkoakts andliga handel och introduktion med ett endrättigt rop och åkallan om styrka och välsignelse till Gud Fader och Son och den Helige Ande med denna vår kristliga och korta kyrkopsalm: Helga Trefaldighet statt oss bi. Häruppå söndagsvälsignelsen för altaret."¹³

Ytterligare ett liknande ritual har påträffats med rubriken "De modo novos pastores introducendi". Det är utarbetat för prostarna i ärkestiftet och tillhör senare delen av 1600-talet.

Om prostens hedrar församlingen med predikan, heter det inledningsvis, skall han erinra om den avlidne kyrkoherden och föreställa den nye för församlingen. Den nye kyrkoherden är "icke kommen av sig själv utan av Gud genom ordentliga medel . . . eftersom sådant med hans kallelsebrev är till att bevisa". Härefter talar prostens till församlingen om dess skyldigheter. Under psalmen efter predikan, "Kom, Helge Ande, Herre god", klädes praepositus i korkåpan och pastor introducendus i mässkläder. Prosten går därefter för altaret och introducendus

¹³ N. 1790, UUB.

ställer sig för duken. Om installator icke hållit predikan, förklarar han nu, att introducendus pastor är av ärkebiskopen och domkapitlet i Uppsala förordnad och konfirmerad till församlingens kyrkoherde, läser så en bön, i vilken församlingen beder, att Herren Gud ville välsigna läraren i sitt ämbete, och talar därefter om introducendus' och åhörarnas ömsesidiga plikter. Han avslutar talet med att till den nye kyrkoherden överlämna "först det som mindre är, nämligen . . . ärkebiskopens och kapitlets brev och det som mera är Kungl. Maj:ts öppna brev med insegel, att Tua Reverentia är nu konfirmerad pastor i denna församlingen med trogen påminnelse, att Tua Reverentia alltid beflitar sig om vaksamhet och trogen flit i sitt ämbete, som han det vill ansvara för Gud och sina förmän . . ." Efter fullmakten överlämnar installator bibeln "med påminnelse att däri flitigt studera och läsa efter Kristi egen förmaning Joh. 17" (skall vara 5: 39) och därefter kyrknycklarna, "icke allenast att Tua Reverentia må hava makt kyrkan till att uppläsa och tillsluta utan ock att bruka rätt både löse- och bindenyckeln, vilken fullmakt Herren Kristus predikoämbetet givit haver" (Matt. 16: 19). Härefter läses en bön, "att Gud ville välsigna det andliga verket, som förrättat är". Till sist "önska vi", heter det, "att Gud Fader, Son och den Helge Ande ville både den nye pastorem och församlingen välsigna med den korta psalm: Helga Trefaldighet statt oss bi etc.". Under psalmen återvänder prosten och kyrkoherden till sakristian "och avkläda sig". Istället går nu komministern för altaret "och sjunger den bön, som hör till söndagens evangelium och slutar med Välsignelsen och den vers: Ära ske Gud i sin högsta tron".¹⁴

Gemensamt för de i det föregående behandlade ritualen är, att de alla nämner kyrknyckeln överlämnande till den nye kyrkoherden, även om detta icke uttryckligen är förhållandet i biskop Enanders installationsritual. Genom detta moment förbinds 1600-talsinstallationerna med de medeltida svenska landskapslagarnas lekmannainvestitur, även om tyngdpunkten under 1600-talet lades på löse- och bindenyckeln. Allt synes mig tala för att denna tradition fortsatt tämligen obru-

ten. Av särskilt intresse är, att i det sistnämnda ritualen från Uppsala stift introducendus ikläddes mässkläderna. På landskapslagarnas tid kan ett sådant bruk ha ägt rum i samband med överlämnandet av kyrkans skrud. Ceremonien ingick emellertid även i prästvigningsritualet under medeltiden.¹⁵ Frågan blir därför, huru Laurentius Petri i sitt prästvigningsritual i KO ställde sig till mässhakens påsättande.

Enligt KO skall prästkandidaterna vid prästvigningen vara klädda "in albis, såsom sättet är, eller ock uti sina egna dock hövliga kläder", dvs. den prästerliga vardagsdräkten, fotsid kaftan och prästkappa. Med anledning av den anförda bestämmelsen skriver Edv. Rodhe: "Detta bruk förskrev sig från medeltiden och sammanhänger därmed att enligt det medeltida ritualen överlämnandet av prästämberet åskådliggjordes genom överräckandet av de prästerliga insignierna, och då framför allt genom att mässhaken sattes på ordinandi." Påsättandet av mässhaken omnämnes visserligen icke i KO:s prästvigningsritual, men Rodhe menar att Laurentius Petri "säkerligen" förutsatte, att mässhaken skulle påsättas ordinandi efter ordinationsformelns uttalande och påpekar, att föreskrift härom lämnas uttryckligen i ritualen fr.o.m. 1811.¹⁶ Rodhes antagande är givetvis möjligt, men Laurentius Petri räknade icke med ett sådant bruk. Att påsätta de i vardagsdräkten klädda prästkandidaterna mässhaken kan Laurentius Petri näppeligen ha avsett. Bruket att påkläda ordinandi mässhaken under själva vigningsakten förekom icke i Sverige i början av 1600-talet och kanske icke före 1700.

Vid tillkomsten av 1608 års KOF yrkade visserligen strängnäs-biskopen och sedermera ärkebiskopen Laurentius Paulinus Gothus, att det medeltida bruket med påsättandet av mässhaken efter ordinationsformelns uttalande skulle införas i prästvigningsritualet "församlingen till ett utvärtes tecken, att prediko-

¹⁴ Ritualen ingår i ett exemplar av KO av 1571 i Härnösands Landsarkiv (Handskriftssamlingen N:r 91, Härnösands Läroverksbibliotek).

¹⁵ *Hellström* s. 241. Om insignierna och "traditio instrumentorum" se *Nyman* s. 41 ff.

¹⁶ *Rodhe* s. 461 f. och 470. Jfr även *B. Stolt*, Några prästvigningar för tvåhundra år sedan, *De hundra kyrkornas ö*, 1962 s. 61.

ämbetets tjänst fullleliga tillbetrott och överantvaradat är".¹⁷ Något resultat uppnådde dock icke Paulinus Gothus, och i de senare KOF föreskrives, att ordinandi före ordinationsaktens början skall ta på sig mässkläderna. Emporagrius har dessutom ett ganska upplysande tillägg. Han skriver nämligen: Efter gudstjänstens slut "kläder sig biskopen i vanlig skrud, som är korkåpa, och de som vigas skola sammaledes i mässkläder eller sina egna hövliga kläder, där de andra (= mässkläder) icke kunna bekommas".¹⁸ Enligt Emporagrius måste man sålunda räkna med att icke alla domkyrkor hade ett tillräckligt antal mässhakar. Något exempel på att det i KOF föreskrivna bruket med mässhakarnas påsättande före aktens början förekommit i praktiken föreligger ännu icke. När mässhaken förekommer vid en prästvigning i början av 1700-talet, lyder föreskriften härom på följande sätt: "Sedan dessa orden (= ordinationsformeln) äro talte, då bekläder klockaren ordinandos först med mässhakar, där de tillförne i mässkjortorna stå och sedan läses över dem Pater noster."¹⁹ Hos Baelter heter det: "Sedan antvardar biskopen dem predikoämbetet, i det han med assistenterna sätter på dem mässhaken." Biskopen har alltså på 1750-talet i en del stift ersatt klockaren.

Av det sagda torde man kunna sluta, att mässhaken under 1600-talet icke fyllde någon funktion vid prästvigningen. Av det sist nämnda ritualet för installationerna i ärkestiftet framgår emellertid, att introducendus pastor ikläddes mässhake vid aktens början. Vid synoden i Västerås 1679 beslöts, att "såväl introducendus som introducendus" skulle bära mässkläder, "som tillförne vanligt har varit och ännu uti andra stift brukas".²⁰ I Västerås stift hade tydligen biskop Olov Laurentius avskaffat mässhaken,²¹ varför man 1679 återgick till tidigare tradition, som alltför levde kvar i de andra stiften och bevisligen i ärkestiftet. Mässhakens användning vid prästvigningar torde tillhöra 1700-talet.

2

Även om Johannes Matthiaes installationsritual från 1654 näppeligen spelat någon roll

för den medeltida traditionens fortbestånd, fick hans kyrkorättsliga föreskrifter eller "observationes" till kyrkoherdeinstallationen bestående betydelse. I den kyrkolagskommitté; som Karl X Gustav tillsatte 1655, fick Erik Emporagrius de kommitterades uppdrag att skriva om investituren. Dennes förslag godkändes även av Emporagrius' ständige motståndare och kritiker västerås-biskopen Olov Laurelius, enär förslaget "var mest den gamla KO:s koncept",²² dvs. KOF av 1626, som i detta avseende var i det närmaste identiskt med KOF av 1608. Till detta hade Emporagrius egentligen endast fogat Matthiaes "observationes". Installationen skall sålunda pålysas 8 eller 14 dagar förut och åhörarna samtidigt förmanas att infinna sig till akten. Denna skall förrättas av biskopen eller prosten med två präster från kontraktet eller av "någon annan förnämlig man", utsedd av biskop och domkapitel. Installandus skall enligt Laurelius vara klädd "i sina egna hövliga prästkläder" men enligt Emporagrius i mässkläder eller "sina egna allenast".

Installators tal, som inleder akten, börjar med en erinran om att "denne förestälde prästman N.N. är lagligen och ordentligen kallad och hit förskickad att bliva eder själsörjare och kyrkoherde, därför vill man höra och förnimma, vilken den är som haver stiftat och ännu uppehåller lärare och trogna arbetare i den andliga säden och till församlingen. Sedan vill man höra några ord utav den heliga Skrift, därav både lärare och åhörare kunna fatta Guds vilja, huru de sig på bägge sidor förhålla skola och sedan be-

¹⁷ KOF av 1608 s. 182 not 77 och B 622, KB.

¹⁸ Kyrkoordningar och förslag därtill före 1686 II: 1 s. 307 och II: 2 s. 199.

¹⁹ Anteckning i KO av 1571, inköpt 1572 av Carolus Martini för "egna penningar", Skara Stifts- och Landsbibliotek. Enligt ett ritual från Visby 1770 bar ordinandi mässhaken på vänstra armen. *Stolt* s. 57 ff.

²⁰ *Hall*, Årsböcker 21 (1927) s. 27 och 34 f. samt *D. Lindqvist*, Biskopsvigning och kyrkoherdeinstallation. Svensk gudstjänstliv 1947 s. 49 noten.

²¹ Se forts.

²² Kyrkolagskommitténs protokoll, B.X.1.57, KB. Om de kommitterades arbete se *S. Kjällström*, Kyrkolagsproblemet i Sverige 1571—1682, 1944 s. 227 ff.

sluta allt med innerlig bön till Gud både för hela predikoämbetet såsom ock för dem, som till lärare satta äro, och desslikest för dem som genom ordet undervisade varda". Sedan följer de i KOF av 1608 uppräknade bibelspråken. Som avslutning tillfrågas både installandus och församlingen, om de är beredda att efterkomma sina skyldigheter. Sedan installandus jakande besvarat den ställda frågan, antvandar enligt Emporagrius installator den nye kyrkoherden bibeln med "förmaning att han henne alltid för ögonen haver, önskandes med det samma och sägandes: Gud förläne dig därtill sin nåd för Jesu Kristi skull". Emporagrius är den ende, som i sitt KOF har kvar ett moment av "traditio instrumentorum" vid kyrkoherdeinstallationen. Efter förmaningen och frågorna följes KOF av 1608 och som avslutning föreslås psalmen "O Herre Gud av himmelrik" eller "Herre Gud Fader statt oss bi". Emporagrius tillfogar "eller någon annan sådan, som kort är". Till sist följer KO:s föreskrifter om inventarium "eller kyrkoskrud och allt annat innandöme, där är i förråd uti kyrkan".²³

Till grund för kap. om kyrkoherdeinstallationen i KOF av 1682 ligger Laurelius' och Matthiaes förslag²⁴ och vid utarbetandet av kap. i KL av 1686 "Huru en lagligen kallad kyrkoherde skall inställas i en församling" utgick man från detta KOF. I motsats till KO av 1571 och 1600-talets KOF innehåller KL inga formulär eller böner men väl föreskrifter om de olika akternas förrättande. Installationen skall enligt KL kungöras 8 eller 14 dagar i förväg och förrättas av biskopen "eller någon annan å hans vägnar". Ordinators tal skall innehålla förmaningar till åhörarna och installandus samt avslutas med en välgångsönskan för kyrkoherden. "Sedan läses Fader vår och en annan tjänlig bön samt Välsignelsen och till slut sjunges en psalm." Härefter följer föreskrifterna om inventariets granskning. Handpåläggningen, som alltså saknas i KL vid läsningen av Fader vår, återinfördes i KOF av 1731.²⁵ Fullmakten omnämnes inte vare sig i KOF eller KL.

För den handbokskommitté, som tillsattes, då KL utsändes till biskopar och domkapitel i slutet av år 1687, gällde det nu att i enlighet

med KL utarbeta ritual för bl.a. kyrkoherdeinstallationer. Beslut härom fattades också av de kommitterade i jan. 1688.²⁶ Erik Benzelius d.ä. hade räknat med att ett sådant ritual skulle ingå i den nya HB eller utfärdas bland andra förordningar om religionsväsendet. In tetdera blev dock fallet. I Benzelius' eget handboksförslag från 1688 finns icke något sådant ritual²⁷ och detsamma gäller om HB av 1693. Då förordet till denna HB föredrogs i prästeståndet vid 1693 års riksdag, yrkade också Jesper Svedberg, att ritualet skulle publiceras. Ärkebiskop Olov Svebelius svarade då, att det var på väg att tryckas.²⁸ Ritual blev dock först tryckt i 1811 års HB. Däremot utfärdade Karl XI den 19 april 1695 ett brev till rikets biskopar om installationen. Anledningen härtill var enligt konungen, att en del biskopar "skola låta havas anstånd med kyrkoherdarnas installerande uti församlingarna, vartill de av oss äro blivna förordnade, vilket vi intet utan särdeles missnöje kunna anse". Konungen redogör först för installationens innebörd och fastställer, vem som äger behörighet att förrätta installation och när den skall äga rum. Avsikten med installationen är, heter det, "att församlingen därigenom får se sin kyrkoherde vara ordentligt sänd och kallad, och bliver då bön gjord till Gud om hans ämbetes lyckosamma förrättning, samt kan kyrkans tillstånd vid det tillfället noga skärskådas och kyrkoherden för ögonen visas, honom och andra vederbörande i framtiden till ett rättmätigt ansvar". Detta innebär dock icke, att installationen nödvändigtvis skall förrättas av biskopen, "fast mindre är det försvarligt, att sådant må ske, när en biskop finner behagligt eller för sig bekvämligast, fast det vore ett eller två år, sedan en pastor verkligen haver tillträtt sitt ämbete". En installation en längre tid efter ämbetsutträdet fann Karl XI meningslös, "helst enär det till essentiam officii icke mera

²³ Kyrkoordningar och förslag därtill före 1686 II: 1 s. 314 ff. och II: 2 s. 207 ff.

²⁴ *Kjöllersström* s. 337 ff. och ovan not 11.

²⁵ Kyrkioordning, 1736 s. 98.

²⁶ *Lindqvist* s. 46 not 3.

²⁷ Benzelius' egenhändiga anteckningar, T. 169, Linköpings Stifts- och Landsbibliotek och A 523, KB.

²⁸ Prästeståndets riksdagsprotokoll 10/11 1693.

nödvändigt är". Tillståndet i församlingen kan då vara helt annorlunda än vid tillträdet. Det är vidare, framhåller konungen, "en överflödigt tjänstaktighet att visa, huru den skall rätt ingå i huset, som redan en god tid haver däruti bott". Kan biskopen icke förätta installationen i rätt tid, bör prosten göra det. Biskoparna, som skall föregå andra med goda exempel och bestraffa dem som förbryter sig mot de kungliga förordningarna, bör icke göra sig skyldiga till handlingar, "som förorsakar konfusion och elakt eftertal".²⁹ Denna mycket skarpa skrivelse kräver en kommentar.

Det är alldeles uppenbart, att 1600-talets biskopar strävade efter att göra kyrkoherdeinstallationen till ett instrument i den hårda kampen om prästtillsättningarna.³⁰ I den enväldige konungen fick också samtliga intresserade parter i prästvalen en mycket farlig medtävlare. Redan 1693 hade konungen förskaffat sig fri dispositionsrätt över alla pastorat i landet.³¹ Församlingarna hade därmed förlorat den i KL fastställda om också begränsade valrätten. Samtidigt föreskrev konungen, att domkapiteln skulle underkasta alla blivande kyrkoherdar ett ingående förhör.

Då församlingarna säkerligen i många fall mycket motvilligt mottog den av konungen utnämnde och liksom på Johan III:s tid "ville vara sina egna herrar",³² låg det för biskop och domkapitel nära till hands att uppskjuta installationen för att se, om den utnämnde lyckades att, som det hette, "ställa in sig med församlingen eller där insinuera sig".³³ Det var med ganska stor sannolikhet dylika åtgärder, som föranledde biskoparna att "hava anstånd med kyrkoherdars installation uti församlingarna" och Karl XI att utfärda skrivelsen av den 19 april 1695. Samtidigt fick konungen tillfälle att säga biskoparna sin åsikt om installationens innebörd och mening. Att denna icke helt sammanföll med biskoparnas uppfattning skall den följande framställningen visa.

3

OBSA JL 5 R...

Då något installationsritual icke ingick i 1693 års handbok och KL endast meddelade några

liturgiska anvisningar om akten, blev följden, att 1700-talets biskopar liksom 1600-talets var och en på sitt sätt utformade installationen, endast bundna av en redan uppluckrad stiftstradition och KL:s föreskrifter. Då varken KOF av 1682 eller KL nämner något om "traditio instrumentorum" och detta bruk tydligen redan före 1700 upphört, blev följden, att det saknas i varje fall i de ritual, som ligger till grund för denna uppsats.

Om medeltida tradition levat kvar och bestämt utformningen av installationen under 1600-talet, kom under 1700-talet prästvigningensritualet att bli den allt dominerande förebilden. Vid århundradets slut sammanföll också ritualen för prästvigning och installation.³⁴ Detta förhållande framgår redan av det installationsritual, som användes i Växjö stift under 1700-talet och som tydligen utarbetats ganska snart efter tillkomsten av 1686 års KL och sannolikt före 1730. Ritualen, som bär överskriften "Huru en pastor skall insättas i sin ombetrodda församling", består av 12 punkter och börjar med KL:s föreskrifter, att installationen skall kungöras 8 dagar förut och att biskopen skall hålla "ett kort tal utav något tjänligt Skriftens språk och applicera det till introducendus och jämväl till dess åhörare". Efter talet sjunges KO:s prästvigningsspsalm "Nu bedja vi den Helge And", varvid alla falla på knä, och biskopen läser den i KOF av 1608 föreskrivna bönen "Barmhärtige Gud, käre himmelske fader". Domkapitelsnotarien läser så fullmakten, sedan biskopen meddelat, "att Guds församling må veterligt vara, att denne närvarande person till kyrkoherde härstädes är lagligen och ordentligen förordnad vorden, så låter eder föreläsas dess av Kungl. Maj:t (biskopen och konsistorium) därå erhållna fullmakt". Detta moment motsvarar tydligen prästvigningensritualets föreskrift om nämmandet av ordinandis namn och deras tjänst.

²⁹ Kyrkolagen af 1686, 1845 s. 471 f.

³⁰ Se ovan s. 117 f.

³¹ H. Levin, Om våra regala gäll, KÅ 1900 s. 175 ff.

³² S. Kjällerström, Kråkla och mitra 1965 s. 42 not 59 och *Heldtänder* s. 189 ff., 221 ff. och 274 ff.

³³ Appelberg s. 180.

³⁴ Rodhe s. 492 f.

Efter fullmaktens uppläsande säger biskopen: "Huru en lärare bör skicka sig uti sitt ämbete, det visas oss klarligen av Guds uppenbarade ord." De fyra närvarande prästerna eller assistenterna läser sedan de i KO vid prästvigningen föreskrivna bibelorden, varefter biskopen överantvarar "herdeämbetet" enligt prästvigningsritualens ordinationsformel: "Av den fullmakt, som mig på Guds vägnar uti detta ärendet av hans församling given är, antvarar jag dig nu detta herdeämbetet, vilket jag gör in nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti." Sedan följer liksom vid prästvigning Fader vår under handpåläggning samt orden ur 1 Petri 5: 2—4: "Så gack nu och föd Kristi hjord etc." Akten avslutas med Välsignelsen och psalmen "Jerusalem du helga stad etc." eller någon annan tjänlig psalm.³⁵

Ett något enklare "ceremoniale" tillämpades, då den utnämnde biskopen A. O. Rhyzelius installerade sin efterträdare professor P. Filenius som kyrkoherde och domprost i Linköpings domkyrka den 17 juni 1744. Predikan hölls av lektorn Martin Lidén, som förrättade bön på predikstolen för introducendus och uppmanade församlingen att efter gudstjänstens slut stanna kvar i kyrkan och "bevista denna kristliga förrättningen".

Akten började med psalmen "O gode Herde, som gav ut ditt liv etc." Installandus är klädd i mässkrud och hans assistenter, de båda kaplanerna eller två präster, in albis och biskopen i vanlig skrud och hans assistenter, domkapitelsledamöterna, i vanlig prästräkt. Från altaret håller biskopen sitt tal och domkapitelsnotarien läser sedan "överljutt eller med klar röst" Kungl. Maj:ts fullmakt, varefter biskopen överlämnar ämbetet till introducendus i Treenighetens namn. Efter Fader vår under handpåläggning följer lyckönskan med kort bön och till sist Välsignelsen. Som slutpsalm föreskrives "Nu tackar Gud allt folk", varunder processionen "under musicerande på orgelverket" går från altaret till sakristian, "som förut skedde", dvs. de båda kaplanerna, installatus, biskopen och konsistoriales.³⁶

I sitt kortfattade referat av kyrkoherdeinstallationen på 1750-talet meddelar Sven Baelter, att ytterligare ett moment ur präst-

vigningsritualet infogats i installationen. Sedan fullmakten upplästs och överlämnats till den nye kyrkoherden, avlägger denne, skriver Baelter, "samma ed, som han gjorde, då han blev präst, allenast med några få ändringar efter omständigheterna". Vad beträffar ceremonierna vid prästvigningar och installationer, framhåller Baelter, att de går "litet eller intet ifrån varandra; i avseende varpå inställningen kallas av några den andra vigningen". Huru väl underrättad Baelter var, skall belysas med installationen i Vittinge församling i Uppsala stift 1778. Det ritual, som då följdes, kan vara utarbetat av ärkebiskop K. Fr. Mennander men kan också vara något äldre. Installationen skall börja med en psalm, "Kom Helge Ande Herre god", "O hur ljuvlig är din boning Herre kär" eller någon annan. Introducendus och introduktor skall vara klädda i mässhakar och "de trenne assisterande in albis". Efter talet läser ordinator — mutatis mutandis — de i KO föreskrivna förmaningarna till bön vid präst- och biskopsvigningar, som båda börjar med orden "Käre vänner". Under den följande psalmen, "Nu bedja vi den Helge And", faller alla på knä och ordinator säger: "Låter oss bedja" och läser prästvigningsbönen "O allsmäktige, evige Gud", och om tiden tillåter, bönen i biskopsvigningsritualet "O Herre Gud himmelske Fader", som är kollektbön på 4 söndagen efter Trettondedagen. Sedan alla rest sig, vänder sig ordinator till församlingen och säger: "Låter oss få höra det av högvördiga domkapitlet på kyrkoherdeämbetet här i församlingen utfärdade kollationsbrev eller fullmakt." Denna uppläses av den yngste assistenten, som sedan lämnar den till ordinator, som i nära anslutning till prästvigningsritualet säger: "Efter det du är kallad och befullmäktigad till denna tjänsten och kyrkoherdeämbete, så hör först härtill och giv akt på de ord, som Jesu Kristi apostel Paulus om sådana tjänst och ämbete skrivit haver". De assisterande prästerna uppläses så Tim. 1: 7—9, 1 Tim. 4: 16 samt 2 Tim. 4: 2 och 5 och ordinator

³⁵ Ritualen är inhäftat i det exemplar av KO, som nämns i not 19 ovan.

³⁶ Ritualen är tryckt av Lindqvist s. 49 f.

den i KO föreskrivna förklaringen, varefter han framställer den första löftesfrågan: "Vill du då nu i den Helga Trefaldighets namn taga vid denna tjänsten och kyrkoherdeämbete?" Efter att ordinandus med ja besvarat denna fråga, uppmanas han att avlägga sin ämbetsed "med hand å Herrans helga bibel". Ordinandus faller nu på knä, "öppnar bibeln och lägger tvenne fingrar därpå samt läser utan förestavning det föreskrivna edsformuläret". Ordinator tillfogar härefter enligt KO: "Gud tröste och styrke dig alltid, och jag på Guds vägnar efter Sveriges rikets ärkebiskops, högvördigaste herr doktor Karl Fredrik Mennanders ankomna skriftliga anmodan antvandar dig, magister Sakarias Sepelius, kyrkoherdeämbetet i denna kristliga och hedervärda församling i den högtlovade Treenighetens, Guds Faders, Sons och den Helige Andes namn. Amen." Härvid lämnas den nye kyrkoherden fullmakten "i händer", varefter det heter: "Om ordinator vill nyttja den, ehuru i KL icke nämnda, dock somligstädes ännu brukliga händers påläggning, som kan både behållas och underlätas, allt som ordinator behagar, så lägger ordinator och de assisterande prästmän sina händer på ordinatus' huvud och ordinator läser Fader vår som är etc." Ordinator faller sedan på knä och läser KO:s ordinationsbön "O evige och barmhärtige Gud" eller bönen i KOF "Barmhärtige Gud" samt vändande sig till församlingen: "Så gack nu och fød Kristi hjord etc." Akten avslutas med Välsignelsen och någon psalm, t.ex. "Giv lycka Gud till allt gott verk", "Herre hela riket akta" eller någon tacksägelsepsalm.⁸⁷

Ytterligare ett steg mot nära nog identitet med prästvigningsritualet togs i Stockholm. Detta kan belysas med "Ordning vid kyrkoherdars invigning i Stockholm 1782". Akten börjar med prästvigningspsalmen "Kom Helge And", varunder processionen går från sakristian till altaret i denna ordning: Ordinandus' assistenter, ordinandus och ordinator med sina assistenter och domkapitelnotarien. Efter det sedvanliga talet läses prästvigningsbönen "O allsmäktige evige Gud", varefter ordinator anmodar församlingen "att avhöra ordinandus' fullmakt, som därpå av notarien uppläses". Sedan följs prästvignings-

ritualet t.o.m. löftesfrågorna, som här möter för första gången i ett nu känt installationsritual. Efter det att de fem löftesfrågorna besvarats, säger ordinator: "Avlägg då därpå din livliga ed med hand å bibeln, vilket och av ordinandus verkställes enligt formuläret." Härefter följs prästvigningsritualet och till sist läses Välsignelsen. Som avslutningspsalm föreskrives "Lov, pris, heder och ära etc.", varunder samtliga återgår till sakristian "i sin förra ordning".⁸⁸

Enligt det ritual, som användes vid kyrkoherdeinstallationer i Göteborgs stift och som trycktes 1790, överlämnar biskopen fullmakten till ordinandus med orden: "Av den fullmakt, som mig på Guds vägnar uti detta ärende av hans församling betrodde är, antvandar jag dig denna fullmakt att vara kyrkoherde vid N.N. församling i namn Faders och Sons och den Helige Andes Amen," varefter kyrkoherden avlägger "den vanliga tro- och huldhetsed". Från prästvigningsritualet tillfogar biskopen: "Gud tröste och styrke dig härtill alltid. Amen." Efter Fader vår under handpåläggning samt prästvigningsbönen "O evige och barmhärtige Gud" håller ordinator sitt tal till församlingen. Som slutpsalm efter Välsignelsen upptas även här "Lov, pris, heder och ära".⁸⁹

Sedan installationen i verkligheten blivit den andra vigningen är det föga överraskande, att biskoparna med nödiga förändringar helt enkelt använde det i KO tryckta prästvigningsritualet och däri infogade fullmakten, eden och Välsignelsen. Så gjorde i varje fall J. G. Flodin, som var biskop i Västerås (1800—1808) och även någon prost i Strängnäs stift på sin biskops uppdrag.⁹⁰ Av det exemplar av KO, som användes av J. A. Lindblom, biskop i Linköping 1786—1805 och därefter ärkebiskop till 1819, framgår, att han började akten med KO:s förmaning till bön i biskopsvigningsritualet och läste sedan "på knä för altaret" prästvigningsbönen "O allsmäktige, evige Gud". Härefter

⁸⁷ Uppsala domkapitels arkiv E II:1, Uppsala landsarkiv.

⁸⁸ A 950:4, KB.

⁸⁹ P. Wetterberg, Sammandrag af Kongl. förordningar etc., 1790 s. 53 ff.

framkallar en av assistenterna liksom vid biskops- och prästvigningarna installandus och biskopen läser enligt KO "Efter det du är kallad etc.", assistenterna de i KO föreskrivna bibelspråken och biskopen KO:s förklaring och tillfogar: "Och som du icke såsom falsk lärare genom stämplingar och olaga medel givit dig härin, så skall din ordentliga kallelse till denna levande Guds församling offentligen kungjord bliva." Sedan fullmakten upplästs och ordinator framställt KO:s löftesfrågor, fortsätter han: "I vilken trosbekännelse vill du lära och förlysa din ombetrodda församling?" Installandus svarar härpå med att läsa den i KO:s biskopsvigningsritual föreskrivna Nicenum, varvid ordinator tillfogar: "Gud give dig nåd att härvid hålla dig fast i tro och befast detta med din livliga cd." Efter överlämnandet av fullmakten och kyrkoherdeämbetet enligt KO:s ordinationsformel och Fader vår under handpåläggning brukade Lindblom psalmen "O du helge Ande, kom", varunder "det faller på knä". Här efter följde bönen "O evige och barmhärtige Gud" i KO. Före Välsignelsen höll Lindblom följande tal till kyrkoherden och församlingen:

"Älskelige broder! Dig förmanar jag att hava akt på dig själv och läran, bliv i dessa stycken, ty om du det gör, frälsar du dig själv och dem som dig höra. Den sorgfällighet å din sida, som du hitintills i Guds församling berömligen visat, utmärke all din vandel och göre dig till en lärare, som skaffar mångfaldig nytta i Kristi rike. Sök icke människors pris, frukta icke deras omdömen. Ditt vittne vare i himmelen och ditt samvete give dig den berömmelse, att du uti enfaldighet och Guds nåd haver vandrat i världen men allenast när denna dig ombetrodda hjord. Måtte du och kunna tacka Gud utan återvändo. — Herren Jesus Kristus vare med din anda. Nåd och frid vare med eder alla. Amen. Ja Herren välsigne eder . . ."

"I värde ledamöter av denna lovliga församling emottagen eder lärare med välvilja och tillgivenhet, att han måtte göra sitt ämbete bland eder med glädje och icke sucka över eder. Låten icke hans möda bland eder vara fåfång utan anammen ordet av hans

mun såsom Guds ord eder till salighet. Varen icke blotta hörare utan görare. Bedjen för eder lärare, att Gud ville styrka honom att i tid och otid, sent och bittida, i edra hus, på vägen, i detta Herrens tempel förehålla eder sina stadgar och rätter, så skall Gud välsigna hans arbete och I frälsta varda. Då skall han med Paulus kunna tacka Gud utan återvändo, att I då anammaden ordet (1. Tess. 2: 13). Herren give härtill nåd och välsignelse, ja Herren välsigne och bevaré".⁴¹

Vid 1700-talets slut var de ledande kyrkomännen ense om att ritualen för präst- och biskopsvigningar samt för kyrkoherdeinstallationer skulle vara i det närmaste överensstämmande och ingå i kyrkohandboken. Vid jubelfesten i Uppsala 1793 yrkade också flera domkapitel, att de tre nämnda ritualen skulle ingå i den planerade HB.⁴² Den nyssnämnda tendensen följdes också vid utarbetandet av 1811 års HB som för första gången upptar ett stadfäst ritual för kyrkoherdeinstallationen. "Överensstämmelsen mellan de tre nämnda ritualen", skriver Edv. Rodhe, "blir genomgående". Med all rätt tillfogar han, att härvid har det sedan förblivit.⁴³ En ändring i präst- och biskopsvigningsritualen har tämligen allmänt följts av motsvarande ändring i ritualen för kyrkoherdeinstallation. En mycket detaljerad redogörelse för tillkomsten av 1811 års handbok och den följande utvecklingen fram till HB av 1894 har getts av Dick Helander.⁴⁴ Här skall därför endast påpekas, att Nicenum 1811 utbyttes mot Apostolicum, som nu placerades före löftesfrågorna i alla tre ritualen. Trosbekännelsen hade före 1811 haft sin plats liksom i KO:s biskopsvigningsritual efter löftesfrågorna. En annan nyhet kom i det HBF som utarbetades av 1852 års kommitterade och

⁴⁰ Flodins exemplar av KO av 1571, Västerås Gymnasie- och Stiftsbibliotek samt ett exemplar av samma KO i Roggebiblioteket, Strängnäs.

⁴¹ KO av 1571, som tillhört biskoparna Olov Laurelius, Erik Benzelius d.y. och J. A. Lindblom, K 69, UUB, och Lindbloms exemplar av KO i Linköpings Stifts- och Landsbibliotek.

⁴² D. Helander, Den liturgiska utvecklingen i Sverige under 1800-talet, 1934 s. 83 ff.

⁴³ Rodhe s. 492 f. och Helander s. 489 ff.

⁴⁴ Helander a.a. och dens., Den liturgiska utvecklingen 1811—1894, 1939.

som inledde den restaurering som sedan präglat det liturgiska reformarbetet i Sverige.

Alltsedan reformationen hade installationen ägt rum efter gudstjänstens slut. I den föregående högmässan hade installator eller någon annan predikat. Johannes Matthiae föreskrev emellertid i sitt förut nämnda ritual att "då måste den minister, som introduceras skall, förrätta gudstjänsten . . . efter dagens sedvanliga bruk". Efter "gudstjänstens förrättande" vidtog installationen. Mot denna uppfattning polemiserade Erik Emporagrius i sitt KOF och föreskrev, att installandus icke skall "hålla predikan, på det han (=installator) desto friare må kunna påminna om det som ske skall, förmana församlingen till böner samt dem i synnerhet som vederbör, att de vid inställningen låta sig finna fram i kyrkan och koret".⁴⁵ Ännu i 1811 års HB stadgas, att installationen skall äga rum efter gudstjänstens slut. Denna gamla tradition bröts emellertid i 1854 års HBF, enligt vilken installationen skall äga rum före den allmänna gudstjänsten. Konsekvensen härav blev, att den installerade kyrkoherden kom att förrätta den följande högmässan. En föreskrift härom intogs sedan i 1942 års HB.

Påpekans må till sist, att kritik mot den alltsedan 1700-talet hävdade och tillämpade principen om de tre ritualens likhet icke har saknats. I sitt remissyttrande över 1854 års HBF påpekade domkapitlet i Växjö det egendomliga i att samma ceremonier användes vid kyrkoherdeinstallation som vid präst- och biskopsvigningar. Enligt domkapitlets

mening borde man om installationen icke använda ordet "invigning".⁴⁶ Samma domkapitel återkom 1938 med sin anmärkning och yrkade nu, att ritualen för kyrkoherdeinstallation skulle grundligt omarbetas. I det då föreliggande HBF fanns också i en not följande tillägg: "Biskopen må, då han lämnar altaret, kunna överlämna församlingens nattvardskalk till den nyinstallerade kyrkoherden att av honom bäras under utgåendet. Kalken bör i så fall före aktens början framställas på altaret." Beredningsutskottet vid 1938 års kyrkomöte tog avstånd från förslaget och framhöll, att ritualen för kyrkoherdeinstallation borde få en annan karaktär än ritualen vid biskops- och prästvigning "så väl i fråga om inledning som frågorna". Resultatet blev emellertid liksom tidigare en formell överarbetning och biskop Tor Andrae använder i sitt HBF av 1940 allt fort ordet "vigning" om kyrkoherdeinstallationen.⁴⁷ Om man bortser från föreskriften i de tre vigningsritualen, att processionen från koret till sakristian skall ske "i omvänd ordning", innehåller HB av 1942 icke någon saklig omarbetning av det ritual, som redogjorts för i det föregående.

⁴⁵ Kyrkoordningar och förslag därtill före 1686 II: 2 s. 208.

⁴⁶ *Helander* 1939 s. 601 och 622 not 3.

⁴⁷ Kyrkomötet 1938. Kungl. Maj:ts skrivelse n:r 7 s. 248. Beredningsutskottets betänkande n:r 1 s. 65 samt Förslag till revision av den svenska kyrkohandboken, SOU 1940: 39 s. 185. Om överräckandet av kalken vid prästvigningar se *Nyman* s. 43 ff.

LITTERATUR

INGEMAR LINDÉN: *Biblicism, apokalyptik, utopi. Adventismens historiska utformning i USA samt dess svenska utveckling till o. 1939. Diss. 494 s. Uppsala 1971. (Acta Universitatis Upsalensis. Studia Historico-Ecclesiastica Upsalensia 19.)*

Gunnar Westin är pionjären inom svensk frikyrkohistorisk forskning. Traditionen från hans tid som professor i Uppsala har fullföljts under hans efterträdare, professor Sven Göransson. Olika ämnen ur väckelsens och frikyrkorörelsens historia har bearbetats i doktorsavhandlingar. Det senaste bidraget till denna genre behandlar adventismens historia och ventilerades i Uppsala den 19 maj 1971 med prof. Niels Bloch-Hoell som fakultetsopponent och under-tecknad som förf:s opponent. Föreliggande recension återger vissa av de synpunkter som jag framförde vid disputationen.

Avhandlingens författare, docent Ingemar Lindén, är själv adventist och lärare vid adventisternas Ekebyholmsskola i Uppland. Det betyder att boken är skriven så att säga inifrån. Genom sin samfundstillhörighet har förf. fått tillgång till viktigt källmaterial i USA som utomstående är utestängda ifrån. Personliga kontakter och egna erfarenheter garanterar att det är en ytterst initierad framställning Lindén har givit. Frestelsen till apologetisk skönmålning har han lyckligt motstått. Två adventistiska extraopponenter gjorde under disputationen klart att avhandlingen ur samfundssynpunkt är en kontroversiell skrift. Förf:s vilja till objektivitet och saklighet är höjd över allt tvivel. Det utesluter inte att vissa subjektiva värderingar ligger till grund för hans framställning; ingen humanistisk vetenskap är tänkbar utan sådana. Nedan skall exemplifieras hur förf. inte alltid är överens med sig själv om vilka värderingar han själv skall identifiera sig med. Han behärskar väl ett stort och svåröver-

skådligt källmaterial och en omfattande litteratur. Avhandlingens främsta svaghet ligger i den ofullgångna teologiska och idémässiga analysen. Boken kunde vidare med fördel ha koncentrerats något; stoffet växer ibland förf. över huvudet. Slutligen har boken tyvärr uppseendeväckande många formella och stilistiska brister.

Den här diskuterade avhandlingen består av två avdelningar. Den första behandlar adventismens uppkomst och utveckling i USA 1831–1863 och dessutom den stora profet- och ledargestalten Ellen G. White (1827–1917; namnet här förkortat EGW). Den andra avdelningen skildrar hur adventismen vann ingång först bland skandinaviska emigranter i USA och sedan i deras hemländer. Adventismens historia i Sverige 1880–1939 beskrives och dessutom den inom rörelsen så viktiga hälso-reformen med den amerikanske cornflakeskungen J. H. Kellogg och det danska badsanatoriet Skodsborg som välkända företrädare. Här rör det sig om den "utopiska" linjen inom rörelsen.

Titeln *Biblicism, apokalyptik, utopi* täcker inte hela bokens innehåll, men den anger väsentliga principiella synpunkter som förf. har anlagt på sitt stoff. Biblicismen är på visst sätt huvudtemat. Det presenteras i förordet på följande sätt: "Förutsättningen för det apokalyptiska budskapet är den bokstavliga tron på bibelns tillförlitlighet." (S. 11.) Biblicismen i denna mening är också förutsättningen för sabbatsfirandet på lördagen, adventismens vid sidan av apokalyptiken mest utmärkande kännetecken. Auktoritetsproblemet inom adventismen ligger likväl inte så enkelt till att man uteslutande hänvisar till den heliga Skrift som enda trosnorm. Därjämte har profetissan EGW varit en dominerande auktoritet ända fram till nutiden. Lindén fixerar förhållandet mellan hennes nedtecknade visioner och Bibeln på följande sätt: "Bibeln erhåller visserligen rang

att utgöra inspirationens urkälla, men hennes (EGW:s) skrifter blir en unik normerande kommentar till Ordet." (S. 165.)

För ett biblicistiskt samfund är det alltid ett svårlost problem att i sitt begynnelsekede äga en stor ledargestalt. Adventisterna i USA har karakteriserat de partier i EGW:s skrifter som är tillägg till Bibeln som "additional light" eller "scripture augmentation". Här kommer man den traditionella katolska teologin förbluffande nära med dess tal om traditionen som en andra uppenbarelsekälla! Särskilt svärbemästrat blir auktoritetsproblemet för den gammaltroende adventisten, när EGW:s skrifter motsäger sig själva. Det bästa exemplet på ett sådant förhållande är diskussionen inom den tidiga adventismen om "shut door" och "open door".

Den 22 oktober 1844 väntade William Miller och hans anhängare, bland dem EGW, att Kristi andra tillkommelse slutgiltigt skulle inträffa. När "the great disappointment" blev följden, tvingades man att söka en bibelteologisk förklaring till den uteblivna parusin. Så uppstod den s.k. "shut door"-teorin i anslutning till Matt. 25:10 ("och dörren stängdes igen"), vilken innebar att nådens tid efter den fatala oktoberdagen var ute. Denna uppfattning sanktionerades EGW under de närmaste åren i sina uppenbarelser. Teorin förde de radikala adventisterna in i en återvändsgränd: ingen omvändelse och därför inte heller någon mission var längre möjlig. Ett nytänkande blev nödvändigt. I det läget utformades "the open-door"-idén: I stället för att Kristus som den nya översteprästen kom *ut ur* det allra heligaste i himlen den 22 oktober 1844, gick han den dagen *in* i det. Denna försoningsdag påbörjades "helgedomens rening" i betydelsen att en högtidlig prövning av alla tröendes liv, både levande och de dödas, tog sin början. Detta är i och för sig ett fantastiskt exempel på "biblicistisk" skriftutläggning!

1851 utkom EGW:s tidiga visioner i en reviderad tryckt upplaga. Vid den tiden hade hon övergått till open-door-tolkningen. Alltså utelämnade hennes anhängare 1851 de tidigare, obekväma uppenbarelserna. Det ländar adventisten Lindén till ovanskelig heder att han utan omsvep redogör för denna manipulation med de heliga texterna och kastar klart ljus över sammanhang som adventistteologer i hundra år energiskt bemödat sig om att beslöja. Hans bok har alla utsikter att bli omdiskuterad när den, som man vill hoppas, snart utkommer på engelska.

Denna säregna "dörr"-kontrovers illustrerar

inte bara den adventistiska biblicismens och apokalyptikens svårigheter. Den visar också hur oklart förhållandet mellan GT och NT har uppfattats inom detta samfund. EGW:s ambition var att genom sina visioner legitimera adventismen som en "konservativ kristen biblicistisk väckelserörelse" (s. 138). Inom den typ av svensk adventism, som Lindén representerar, är man angelägen att understryka just *denna* bestämning av den egna samfundspositionen, med resultat att bl.a. EGW:s betydelse som trosnorm tonas ned. Men frågan om GT kvarstår obesvarad i Lindéns framställning. Einar Molland betecknar i sin Konfessionskunskap adventismen som en "egendomlig modern form av judekristendom" men likväl kristendom. Vid sidan av apokalyptiken kan man peka på sabbatsfirandet och skiljandet mellan rena och orena djur, på förbudet att äta svinkött och en legalism som vidare yttrat sig i fotatvagning, vegetarianism m.m. Är det inte snarare ett judiskt än ett kristet trossamfund som framträder på detta sätt?

Nej, svarar Molland, och däri vill man instämma. Hos EGW och i den adventistiska normalförkunnelsen betonas starkt Kristi gudom och preexistens, hans försoning och ställföreträdande lidande. Församlings- och samfundslivet är uppbyggt efter baptistiskt och metodistiskt mönster med dop och nattvard, och religiositeten är frikyrkligt väckelsebetnad. I sin analys av samfundet glider Lindén mellan den "evangeliska allmänkristna emfasen" (s. 412) och betoningen av det för adventismen säregna, dvs. mellan en exklusiv och en ekumenisk attityd till sitt forskningsobjekt som samtidigt är ett trosföremål. Denna ambivalens är mänskligt sett sympatisk men ur vetenskaplig synpunkt otillfredsställande.

Som en sammanfattning av den här förda diskussionen om Lindéns behandling av adventismens auktoritetsproblem kan konstateras, att förf. å ena sidan hävdar att samfundet är strängt biblicistiskt. Men samtidigt kan han om EGW säga att hon genom sina vittnesbörd bevarat rörelsen från att "mista sina särdrag så att samfundet skulle förlora sin identitet i ekumeniken" (s. 167). Å ena sidan karakteriserar han adventismen som ett evangeliskt kyrkosamfund på nytestamentlig grund och å andra slår han vakt kring de väsentliga judaiserande, gammaltestamentliga inslagen i adventismen. Detta ger en komplicerad och oklar bild av auktoritetsproblemet liksom av förf:s eget ställningstagande. Ytterligare en tankelinje kan i detta sammanhang urskiljas inom samfundets

idéhistoria, den unitariskt rationalistiska. Vissa representanter för rörelsen både i USA och Skandinavien tog avstånd från treenighetsläran och den ortodoxa kristologi som EGW energiskt försvarade. På denna punkt är Lindén helt klar: han avvisar den unitariskt präglade minoriteten som icke-typisk och sekundär.

Endast ett fåtal synpunkter har här kunnat anläggas på en utomordentlig innehållsrik och fängslande kyrkohistorisk avhandling. Det svenska adventistsamfundet med dess drygt 3 000 medlemmar är att gratulera till att ha fått sin historia skriven på ett så förtjänstfullt sätt. Och boken kommer med säkerhet att på engelska bli ett standardverk om den internationella adventismens tidigaste historia. Man önskar förf. kraft och uthållighet att fortsätta sitt stora historieverk fram till vår egen tid. Ingen är bättre skickad till det än han. Ytterligare ett önskemål – säkerligen svåruppfyllt! – vore en systematisk framställning av den adventistiska trosåskådningen.

Torsten Bergsten

HANS BÖRJE HAMMAR: *Personlighet och samfund. J. A. Eklund och hans tillflöden. 315 s. Verbum 1971.*

J. A. Eklund (1863–1945) var bördig från ett fattigt hantverkarhem i Ryda i Västergötland. Han fostrades i jordnära, slitstark kyrkofromhet signerad Schartau, Hoof, Landahl och – framför allt – C. J. Smedberg. Som student i åttiotalets Uppsala, som akademisk lärare och som församlingspräst märkte Eklund snart nog, att samtiden inte hade mycket till övers för hans Ryda-fäders lantliga kyrka i Sveriges land, kärast bland samfund på jorden. Så kom Eklund att från början av sin livsgärning gå mot strömmen. Inte sällan till kollegers förskräckelse. I polemik mot den akademiska överklassen och mot "stockholmskulturen" bekände sig Eklund såsom "allmogeson" till en "gammal-folklig allmogeståndpunkt". Udden var riktad bl.a. mot då gängse prästtyp, som kallade sig bildad men som samtidigt såg ner på "allmogen". Eklund hotade. Hade prästen hittills ätit med de rika och predikat för de fattiga, var det hög tid att börja äta med de fattiga och predika för de rika . . .

Det har dröjt länge innan den besvärlige sanningssägaren har fått sin teologiska profil tecknad i en avhandling. Visserligen äger vi sedan 20 år Malmeströms ypperliga biografi över

Eklund – kompletterad 1969 med en mindre bok "Eklund, Söderblom, Billing" – och åtskilliga utmärkta artiklar om hans åskådning och gärning – bl.a. i två minnesskrifter. Men en samlad framställning och analys av Eklunds teologi har först docent H. B. Hammar gett oss med sin doktorsavhandling.

Hammar har föresatt sig två uppgifter: dels den *systematiska* uppgiften att finna och nyttja en nyckel som öppnar vägen in till Eklunds teologi och som klarlägger dess inre struktur, dels den *historisk-genetiska* uppgiften att kartlägga tillflödena till denna teologi. Huvudtesen i den systematiska uppgiften är denna: det dialektiska samspelet mellan personlighet och samfund är själva nerven i Eklunds teologi. Huvudtesen i den andra uppgiften är denna: Denna teologi har tre "avgörande" tillflöden, nämligen Ryda, Geijer och Wikner.

Geijer och Wikner får mycket utförliga presentationer. Man får följa deras filosofiska utveckling med de olika stadierna katalogiserade noggrant. Trots att båda är ganska svårforcerade filosofer ger Hammar en presentation, som är mycket lättillgänglig också för den som inte alls är bevandrad i 1800-talets komplicerade idéhistoria. När det gäller Ryda har tillflödet inte behagat rinna till särskilt ymnigt för förf. Medan kap. "Uppsala" (Geijer och Wikner) täcker en areal på 105 s., blir det inte mer än 2 (två) sidor av kap. "Ryda". Den hotande uttorkningen av Ryda-bäcken hänger kanske samman med att förf. inte tagit hänsyn till vad som skrivits om Ryda såsom den kyrkliga väckelsens centrum eller om Smedberg såsom en "lärarens lärare" i Skara stift, och den som för Eklund förkroppsligade Ryda-arvet. (Se t.ex. A. Norbergs avhandlingar om den kyrkliga väckelsen i Skara stift. Del II har ett långt kap. om Ryda, och Smedberg har fått inte mindre än 60 s. Dessutom finns Smedbergs predikningar utgivna. En analys av dem kunde kanske gett något för förståelsen av såväl Ryda-arvet som av Eklunds egen epokgörande homiletiska insats i vår kyrka.)

Resultatet av den historisk-genetiska undersökningen blir, att det första ledet i sammanställningen "personlighet och samfund" representeras av Geijer och Wikner – var och en med sin accent – medan det senare ledet främst representeras av Ryda (s. 121 och 237). Man kan kanske fråga sig, om det är helt korrekt att särskilja de två leden så odialektiskt. Har inte Ryda-arvet (med Smedberg) något att säga om personligheten och dess utveckling?

Eklund-avdelningens fyra kapitler är strikt

immanenta i sin analys. Inga samtidsdebatter hörs och inga repliker utifrån kastas in. Eklund är solisten. Denna metod underlättar systematisk stringens men har också den risken med sig att göra framställningen abstrakt, blodfattig. Den genuint eklundska profetiska glöden och kraften kommer inte på pränt – om nu något sådant ö.h. är möjligt. Men framställningen ger många intressanta aspekter och en fin bild av själva centrum i Eklunds åskådning. Kanske den ändå förutsätter, att man äger förhandskännedom (framför allt genom Malmeströms arbeten) om Eklund, liksom att man vet något om Eklunds motståndare, inte minst åttiotalets högröstade profetskolour.

Först analyseras *personlighetsbegreppet*, profilerat av Eklund i kamp mot "naturalismen". Tyvärr buntar förf. samman alla motståndarna till "naturalism". Det synes mig vara ett onödigt ingrepp i historien. Dessutom bidrar greppet till att överskylla vilka motståndarna verkligen var – och därmed till att fördölja för läsaren, hur oförsäkrat aktuell Eklund faktiskt är. Kapitlet visar, hur människan blir sann människa, dvs. personlighet, först i relation till "samfundet". Detta har tre "verklighetssfärer": Natur, människovärld (även kallad kultur eller folk) och Guds rike (även kallad församling eller andeliv).

I det fjärde kapitlet ställs "samfundet" i centrum. Det är för Eklund ytterst mångfasetterat. Med den termen vill han famna allt mänskligt. Den får tjäna som redskap, då han arbetar med det som framför allt är hans lidelse: att söka kultursyntesen, syntesen av humant och kristet, nationellt och kristet, tro och bildning. Sakregistret presenterar 10 exempel på samfund – och då är ändå inte kyrkan, församlingen och socknen med (!). (Lyckligtvis finns dessa i hög grad med i den löpande texten, vilket kan föranleda upplysningen, att avhandlingen faktiskt är bättre än sina register, vilka har ganska retfulla lakuner ibland.) Förf. lägger huvudvikten vid just det "kyrkliga" samfundet (jag tycker att accenten är alltför stark här, vilket möjligen kan bero på att förf. inte gett sig in på sociala och vad Eklund kallar socialekonomiska frågor).

För Eklund är samfundet i hela sin vidd och konkretion realiserat i fädernas Ryda. Därför kan man säga, att Ryda, som är ett tämligen torrlagt tillflöde i den historisk-genetiska delen, nu vid avhandlingens utlopp får sin chans. Av bäcken blir faktiskt en flod. – Förf. tycker sig märka, att den äldre Eklund har ett snävare, mer kyrkligt samfundsbegrepp (n. 3, s. 225).

Denna iakttagelse tycks mig peka i riktning mot en intressant utveckling, som hör samman med den av förf. påpekade ändrade synen på Guds rike. Förf. vill dock inte tala om en utveckling hos Eklund utan säger, att Eklund på äldre dar "motsäger sig själv". Tydligt har förf. upphöjt och utnämnt den unge Eklund till riktkarl och "normalsjäl" för den äldre Eklund. Jag undrar, om föremålet självt skulle ha böjt sig för sådana direktiv.

Alla relationer till "samfundet" har *tro* till grund. Förf. ger en mycket intressant bild av denna eklundska tro. Den är inte primärt konfessionellt profilerad. Det är fråga om en livsattityd. Här visar Eklund saklig överensstämmelse med ett brett stråk genom 1800-talets idéhistoria, i Uppsala företrätt av uppsaloromantikerna, Kjellander, Geijer, Wikner och bibelteologin. Av stor betydelse är att denna tro är ett kunskapsteoretiskt fundament (förf. går tyvärr inte in på detta problem i sin Eklundanalys).

Genuint eklundskt är det i flera avseenden fascinerande kapitlet om "odlaren" – "var åkerteg vi plöja, den är Guds rikes åkerjord". Här är betydligt mer än åkerbruk. Det är fråga om kulturyttringarna ö.h. Det är märkligt att se, hur rikt Ryda-arvet visar sig vara för Eklund, då han knyter samman det med arvet från Geijer. Eklund gör f.ö. en kulturhistoriskt intressant kombination: Han för samman Schartau och Geijer såsom de två förnyarna av andelivet i vårt land – en kombination som förf. kunde ha utnyttjat – syntesen av Ryda och Uppsala.

I kapitlet "den personlige Guden" hade man nog behövt höra något av dåtidsdebatterna för att förstå vikten av det värdefulla som faktiskt sägs. Solisten Eklunds utsagor, utklippta ur sitt sammanhang, kan verka tämligen uddlösa och oförargliga för den icke initierade läsaren. – Kapitlet har en underavdelning om Fadern och en om Sonen – men vart tog Anden vägen?

Avhandlingen synes mig aktualisera ett *metodproblem*. Är det nödvändigt att i en avhandling om Eklund först skriva vad som närmast är en monografi över Geijers och en monografi över Wikners filosofiska utveckling? Förf. skriver: "Vår närmaste uppgift blir . . . att beskriva de åskådningar, som möter hos Geijer och Wikner. I första hand är det de personlighetsfilosofiska inslagen, som vi är på jakt efter. Dessa är emellertid fullt begripliga endast i sitt organiska sammanhang, och därför nödgas vi börja vårt geijer- resp. wiknerstudium från grunden" (s. 17).

Till detta kan sägas för det *första*: Det handlar om redan mångomskrivna filosofer, och, vad jag kan se, ger förf. inte något nytt till det som vi förut vet om dem – och ingen läsare ställer ju något sådant krav på den som skriver en avhandling om Eklund. Angående Geijers jag-du-filosofi säger förf., att denna ”knappast” har blivit föremål för någon liknande utförlig beskrivning tidigare (s. 13). Men det förefaller, som om redan Landquist 1924 i sitt standardverk om Geijer på 680 sidor sagt vad förf. säger på sina 54 sidor. Därtill kommer Norbergs utmärkta avhandling 1944 liksom Geijerforska Cullbergs tolkning i böcker och artiklar. Jag vill också påminna om Ehnmarks ”Religionsproblemet hos Nathan Söderblom” 1949. (Det har inte noterats av förf., att även Söderblom hade Geijer som ett betydande tillflöde. Detta faktum kunde kanske gett förf. några uppslag och berikat slutkapitlet, där Eklund jämföres med Söderblom och E. Billing. I förbigående sagt hade det kapitlet behövt några friska tillflöden. Förf. säger att det är skrivet ”i all anspråkslöshet”. Det vill läsaren gärna tro.)

För det *andra*: Visst måste man läsa in sig på detta Geijer- och Wikner-material, men man behöver ju inte i skrift redovisa sina studiers gång. – Jag tror vidare, att en avhandling av denna typ skulle vunnit på att ”tillflödes”-delen inte varit centrerad enbart till enskilda *personer* utan att förf. letat sig ett steg djupare in i skeendet, letat efter den *problematik*, som dessa enskilda står inställda i, och som kommer dem att gå den väg, som de går, och att intaga den position, som de gör. Uppgiften blir – lite grovt uttryckt – att läsa in sig på tiden, inte bara på Geijers och Wikners samlade skrifter. Om den inledande framställningen på detta sätt centreras kring *problem* (som visar sig aktuella i Eklund-materialet) och inte enbart eller primärt centreras till enskilda *personer* – i detta fall ett hårt beskuret urval av personer: Geijer och Wikner – är man fri att inom den tecknade problemkretsen exemplifierande namnge, eller utelämnat tillflöden utan att därför göra våld på historien.

Den metodiska vådan av den personcentrerade redovisningen har jag själv upplevt – vilket här må sägas som ytterligare varning till andra forskare i systematisk teologi, som åtager sig en historisk-genetisk uppgift. Jag skrev för en del år sedan en lic.-avhandling om W. Rudins personlighetsbegrepp. Tesen var liksom i Eklund-avhandlingen, att själva centrum i åskådningen var dialektiken mellan individ och släkte

(=Eklunds ”ursamfund”). Därför blev det också för mig ett kapitel om Geijer, ett kapitel om Wikner (contra Boström) och ett kapitel om Kierkegaard (contra Hegel) – och då hade det blivit så många sidor att det egentligen var tid att sluta. Utan att något som helst nytt blev sagt om vare sig Geijer, Wikner, Boström, Kierkegaard eller Hegel. Jag är glad att jag slapp trycka en så metodiskt dålig avhandling, som aldrig kom längre än till prenotationerna. Men jag beklagar om en forskare inte blir orienterad om att förutvarande deltagare i den disciplinens seminarier arbetat med samma material som han själv och där gjort sina tabbar. Det skulle bespara honom från att göra samma misstag och från en del onödigt arbete.

För det *tredje*: Denna personcentrerade metod får lätt till följd att åtskilligt material inom det historiskt-genetiska partiet aldrig följes upp i det stora systematiska partiet. Även Eklund-boken visar exempel härpå. Varken presentationen av Geijers kunskapsteori eller av Wikners försoningssyn återspeglar sig i Eklund-partiet.

För det *fjärde*: Geijer- och Wikner-presentationen är av förf. insatt i en historisk-genetisk uppgift. Här står de ganska ensamma. Orsaken är att förf. säger sig vilja ”renodla” den eklundska teologins genesis och därför ”medvetet bortse” från eventuella andra tillflöden. Här döljer sig ett problem, som jag tror, att vi systematiker tagit för lätt på ibland. Jag menar, att vi inte alltid gjort klart för oss själva och för läsarna skillnaden mellan *genetisk* och *sakligt* sammanhang. Ger man sig på *genetiska* frågor i det idéhistoriska materialet agerar man som historiker, inte som systematiker. Ger man sig in på frågan om de *sakliga* sambanden är man fortfarande kvar i det systematiska facket. Man arbetar som systematiker och söker i det idéhistoriska materialet ett mönster, en struktur, ett ”motiv”. Då man (såsom systematiker) söker det *sakliga* sammanhanget, är det metodiskt korrekt att ”renodla” historien och ”medvetet bortse” från en mängd faktorer. Men då man (såsom historiker) söker det *genetiska* sambandet, står man inför det problemet, att historien, verkligheten är – som Eklund starkt understrukit – ett odelbart helt, en organism, där helheten är mer och annat än summan av delarna. Man kan inte plocka i de genetiska faktorerna lite hur som helst, inte ”renodla”, inte ”medvetet bortse” från vissa fakta. Inför dessa metodfrågor hade man önskat samverka mellan forskarseminarierna i systematisk och historisk teologi. Att systema-

tikerna behöver denna kontakt är uppenbart. Kanske också historikerna kunde få något gott därav.

Bengt Åberg

JOHN NOME: *Kunst og etikk. Essays. 120 s. Universitetsforlaget, Oslo m.fl. 1970. Pris ca 24:- N. kr.*

I *Kunst og etikk* har John Nome – professor i teologisk etik och religionsfilosofi vid menighetsfakulteten i Oslo – samlat sex essayer, varav två centrala tidigare inte publicerats. Boken är lättläst och benär på ett lågmält och opretentiöst sätt upp några väsentliga frågeställningar inom ett problem- och spänningsfyllt fält.

I inledningsessayen "Kunsten og virkelighedsbildet" framhäver Nome konstens säregna möjligheter att tala till hela människan. Den förmår genom att vända sig till våra sinnen nå direkt till våra känslor och vår fantasi och tränga ned till vårt jags djupare skikt. Den kan därmed påverka oss och hela vår livssyn på ett mera avgörande och varaktigt sätt än vad ett "osinligt" vädjande enbart till det s.k. förnufvet förmår.

Ett givet konstverks möjlighet att göra sig gällande är emellertid enligt Nome ur en annan synpunkt sett begränsad. Det måste nämligen finnas en anknytningspunkt mellan detta konstverks och vår egen grundläggande attityd till tillvaron, om konstverket skall lyckas inte bara väcka vår beundran utan också fånga och behålla oss i sitt grepp – och påverka oss. Inför ett konstverk, i vilket vi inte upplever en sådan anknytningspunkt, behåller vi en viss reservation, som – kan vi tillägga – svårligen undgår att påverka även vår estetiska bedömning av konstverket.

Nomes tankegång kan användas för att belysa den s.k. kristna konstens villkor i vår kultursituation: Denna konst har svårigheter att finna anknytningspunkter för sin livssyn hos dagens människor. Den får därmed svårt att göra sig gällande och det inte bara i fråga om sitt specifika "budskap" utan även i fråga om att bli helhjärtat accepterad som fullödig konst.

En annan svårighet för denna s.k. kristna konst kan i anslutning till Nome formuleras så: Konstens formspråk är lika litet som något annat levande språk helt neutralt eller "tekniskt". Det hör alltid nära samman med en viss livs-

syn, en viss verklighetsbild. Det idag levande konstnärliga formspråket är till inte ringa grad präglad av att höra hemma i en bruten och efterkristen kultur. Det är därför i sig självt föga avpassat till att förmedla och gestalta en kristen livsförståelse.

En genuint kristen konst synes därför i dag stå inför nödvändigheten att framträda som ett slags protestkonst, som avviker både genom sitt formspråk och sin livssyn. Därmed riskerar den emellertid samtidigt att alls inte kunna göra sig gällande: Genom sitt annorlunda språk blir den inte förstådd. Genom sin annorlunda livssyn möts den av en reservation, som fortplantar sig även till den estetiska bedömningen. – Någon problemfri väg ut ur detta dilemma synes i dag inte föreligga.

I essayen "Modernismen i kunsten" ställer sig Nome kritisk inför denna. Litet förgrovat uttryckt synes han mena, att den inte tar vara på den konstnärliga verksamhetens möjlighet att ge fest och glädje och att sprida ett upplysande och hoppgivande ljus över det mänskliga livet. I en hämningslös subjektivism har den upplöst det allmänmänskliga i strukturlösa skärvor och avhumaniserade former. Kanske skulle man kunna formulera Nomes tankegång så: Den livssyn och verklighetsbild som den förhandenvarande kulturen ställer till konstnärrens förfogande kan inte utgöra en grundval för en sådan konstnärlig verksamhet, som svarar mot vad som "egentligen" skulle kunna förväntas av en fullödig konst.

Samtidigt värnar Nome om konstens – även den modernistiska – frihet att bli bedömd i enlighet med sina förutsättningar och lagar. I essayen "Kunst og etikk – med særlig hensyn til det etiske moment i skjønlitteraturen" hävdar han, att den skolade läsaren kan och bör bedöma ett konstverk *dels* ur estetiska och *dels* ur vad han här kallar idéinnehållsliga synpunkter. Och: Dessa två slag av synpunkter bör i görligaste mån hållas i sär vid bedömningen av konstverket. Konst och etik är nämligen primärt att förstå som två skilda och självständiga områden. Att de för den skull ingalunda saknar problematiska relationer till varandra är det å andra sidan – som vi i det föregående sökt antyda – lika angeläget för Nome att visa på.

Lars-Olle Armgard

JOSEPH FLETCHER: *Situation Ethics. 176 s. SCM, London 1966. Pris 12 s. 6 d.*

JOSEPH FLETCHER: *Moral Responsibility. Situa-*

tion Ethics at Work. 256 s. SCM, London 1967. Pris 25 s.

JOHN A. T. ROBINSON: *Christian Morals Today*. 47 s. SCM, London 1964. Pris 2 s 6 d.

JOHN BENNETT (utgivare): *Christian Social Ethics in a Changing World. An Ecumenical Inquiry*. 381 s SCM, London 1966.

IAN T. RAMSEY (utgivare): *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*. 399 s. SCM, London 1966. Pris 50 s.

Termen *situationsetik* är ingalunda entydig. Den har sålunda uppenbarligen inte samma innebörd då den exempelvis användes som beteckning på Jean Paul Sartres existentalistiska etik som då den förekommer i *Joseph Fletchers* två böcker *Situation Ethics* och *Moral Responsibility*. Fletcher tar också själv uttalat avstånd från vissa av Sartres centrala överväganden, samtidigt som han ansluter sig till andra av dem.

Fletchers huvudmotståndare är vad han kallar "legalismen". Regler, konventioner och lagar av olika slag är visserligen ofrånkomliga och även goda som riktlinjer och kristalliseringpunkter för tidigare gjorda erfarenheter av vad som är gott och vad som är rätt handlande. Deras giltighet i det enskilda konkreta fallet måste emellertid alltid prövas – med kärleken som allt överordnad yttersta måttstock. Och endast inne i *situationen* låter det sig avgöras vad som faktiskt är på linje med kärleken. Vad Fletcher kallar *förnuftsmässiga* överväganden är därvid nödvändiga.

Det stimulerande i Fletchers två böcker är bland annat hans friska försök att klart formulera en etisk position, som oklart intas av många och inte minst av många bekännande kristna. Det allvar med vilket författaren söker att på grundval av sin position ta konkret personlig ställning till ett antal centrala etiska problem i det amerikanska samhället gör också intryck på läsaren. – Att de senaste årens vidgade sociala och internationella horisonter ännu inte märks så mycket upplevs självfallet som en brist av dagens läsare men kan ju inte anföras som en invändning mot Fletchers situationsetik som sådan.

Kärleken är således enligt Fletcher den enda etiska måttstocken. Det finns ingenting "naturligt", inget allmänmänskligt "humanum", som kan begrunda en etisk fordran och tjäna som leverantör av riktlinjer för vad som är gott och vad som är rätt handlande. Inte heller kärleken framställs av Fletcher som något "skapelsegivet" genuint mänskligt utan snarare som nå-

got den enskilde själv fritt kan välja som grundval för sitt liv i en i sig själv amoralisk tillvaro.

Fletcher tar annorlunda uttryckt avstånd från väsentliga element i den tradition, i vilken talet om *den naturliga lagen* står för väsentliga överväganden och övertygelser. – Närheten till Sartre är här tydlig. – Samtidigt hävdar Fletcher, att s.k. förnuftsmässiga överväganden är möjliga och nödvändiga, då det gäller att i en viss given konkret situation komma till klarhet om det rätta handlandet. I detta avseende ansluter han sig således uttalat till det element i talet om den naturliga lagen, i vilket förnuftets roll framhäves.

Fletcher har alltså en sammansatt inställning till den naturliga lagen. Detta leder – synes det mig – till en oklarhet i hela Fletchers tankegång: Hur skall det nämligen tänkas vara möjligt att förnuftsmässigt komma fram till vad som är mest kärleksfullt – bäst – för människan, om det inte förutsättes finnas något allmänmänskligt "humanum"? – Fletcher ger inget klart svar. Och denna hans brist på svar är av principiellt intresse inte bara vad gäller hans egen situationsetik utan vad gäller hela den kultursituation, i vilken den utformats och där tanken på något allmängiltigt och genuint mänskligt har tett sig tvivelaktig.

Vad här sagts om Fletchers båda böcker synes mig kunna ha giltighet även i fråga om John A. T. Robinsons (The Bishop of Woolwich) lilla skrift *Christian Morals Today*. Fletcher och Robinson hänvisar också ömsesidigt och med rätta till varandra. Båda söker de på ett likartat sätt att ta både den kristna trons etiska konsekvenser och den givna kultursituationens förutsättningar helt och fullt på allvar. Båda hamnar de emellertid också – synes det mig – i likartade svårigheter, av vilka några här antydningvis berörts.

Kultursituationen är idag i väsentliga avseenden annorlunda än i början och mitten av sextioalet, då de ovannämnda böckerna skrevs. Talet om "humanum" som etiskt kriterium har blivit vanligt och nästan allmängods i den kristet inspirerade etiken. Ofta har detta tal mött i sammanhang, där också "situationen" ställts i centrum – sålunda i ett slags *situationsetik*. Redan i exempelvis *Christian Ethics in a Changing World* – en av förberedelsevolymerna för Kyrkornas Världsråds konferens i Genève 1966 – ser vi tydligt hur just det "humana" och det "situationella" framhävs som etisk grundval. Samtidigt sker detta ofta under ett uttalat avståndstagande från "den naturliga

lagen". Emellertid är det tydligt att termen naturlig lag härvid inte så sällan står för ett slags "legalism", ett slags ovilja mot att ompröva vedertagna regler, konventioner och lagar i ljuset av deras konsekvenser för det "humanas" bästa. Så vitt jag kan förstå betyder därför talet om "humanum" här i sak det samma som intenderas i talet om den naturliga lagen – såsom jag tidigare i denna anmälan har tolkat detta.

Slutligen vill jag i detta sammanhang fästa uppmärksamheten på en uppsats i den omfattande volymen *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*. Det gäller den avslutande och summerande artikeln av utgivaren *Ian T. Ramsey* själv med titeln *Towards a Rehabilitation of Natural Law*. Att själva termen naturlig lag inte är entydig eller ens speciellt uppskattad idag betyder ju nämligen ingalunda att den sfär av problem och lösningsförsök den representerar skulle vara inaktuell idag. Detta visar sig inte minst inom de olika "situationsetikerna".

Lars-Olle Armgard

GUNNAR ASPELIN: *Tankehistoriens problem*, 197 sid, *Scandinavian University Books, Svenska Bokförlaget, Stockholm 1970*.

GUNNAR ASPELIN: *Idéer och fakta. Filosofins roll i vetenskapshistorien*, 89 s., *Läromedelsförlagen Svenska Bokförlaget, Stockholm 1970*.
ARNE NAESS: *Hvilken verden er den virkelige?* 209 s., *Universitetsforlaget, Oslo 1969*.

Gunnar Aspelin har ett omfattande författarskap bakom sig med bl.a. stora översiktsverk i filosofihistoria (Tankens vägar) och idéhistoria (Tankelinjer och trosformer, Världsbilder och livsideal).

När han nu publicerar en skrift om *Tankehistoriens problem*, är det också en skrift mera präglad av den empiriskt arbetande idéhistorikern än av den teoretiserande filosofen. Aspelins avsikt – redovisad i förordet – är inte att utifrån ett kunskapsteoretiskt och logiskt eller på annat sätt bestämt begrepp 'vetenskap' bedöma tankehistoriska framställningar. Han vill i stället bedriva en empirisk vetenskapsteori, som betraktar forskningens problem och faktiska lösningssätt och i dessa söker se generella drag. Detta blir alltså en vetenskapsteori, som är i mindre grad kritiskt-konstruktiv, kanske mindre spännande men också mera prövbar.

Tankehistorien delar all historieskrivnings

problem, och med dessa allmänna svårigheter börjar Aspelin. Det typiska för en historisk förklaring anser han vara, att varierande händelseförlopp relateras till en mera konstant struktur. En vetenskaplig nyskapelse, en politisk revolution förklaras genom att den sätts in i sitt sammanhang, vilket kan vara miljöns gängse tänkesätt eller den sociala strukturen. En av skillnaderna mellan vetenskapliga och andra skildringar av det förgångna är att den vetenskapliga framställningen sätter in de varierande händelseförloppen i en relativt konstant ram. Förutom variabler, händelserna, och konstanter, strukturerna, behöver man också stundom beakta en tredje aspekt, strukturen sådan den upplevs av de handledande personerna och grupperna.

Inte utan sympati refererar Aspelin Rickerts förslag till gränsdragning mellan Natur- och Geisteswissenschaft. Naturvetaren och historikern studerar samma företeelser men från skilda synpunkter. Naturvetaren studerar det generella, lagarna, medan humanvetenskapsmannen är intresserad av det individuella. Aspelin menar visserligen, att skall en händelse förklaras och inte endast rapporteras, måste det strukturerande sammanhanget tas med men håller samtidigt före, att en Geisteswissenschaftler måste ha något av konstnärens och poetens inlevelse.

Även på en annan punkt ägnar Aspelin Rickert stor uppmärksamhet, nämligen dennes förklaring av hur historikern gör sitt urval av fakta. Enligt Rickert utgår historikern från de allmänt erkända kulturvärdena och kan bedöma händelserna genom att relatera dem till dessa olika värden; vetenskapshistorikern använder sanningsvärdet, religionshistorikern det religiösa värdet osv.

Man skulle kunna motivera förslaget att låta vissa principer, t.ex. sanningens, religionens, skönhetens och rättens principer styra fakturvalet, dels som en maxim för val av undersökningsuppgifter men också som uttryck för en teori om kausala samband i kulturens värld, nämligen att dessa principer betecknar från varandra avgränsade områden, som inte nämnvärt påverkar varandra, utan orsakerna till tillståndet inom de sköna konsterna nu är beroende av dessa konsternas tillstånd tidigare, religionen nu är beroende av tidigare religiösa omständigheter men föga av annat osv. Det är dock tveksamt om denna teori ens i en mycket övergripande och vag mening är rimlig.

Aspelin vill använda vad han beskriver som principer, som ordnar stoffet och ger upphov

till en rad specialdiscipliner som ekonomisk historia, politisk historia, konsthistoria, vetenskapshistoria och religionshistoria. Även om Aspelins principer är fler än Rickerts synes sättet att resonera ha stora likheter. "Urvalet dikteras av den historiska undersökningens syfte, och man kan inte ställa upp någon generell regel. Uppgiftens innebörd bestämmer forskaren fritt, men när han valt den, ger sig frågan om "väsentliga" och "oväsentliga" fakta av sig själv. Han är bunden av oskrivna normer, som inte uppställs utifrån utan beror av hans *esprit de finesse*." Frågan är om dessa oskrivna normer måste förbli oskrivna. Aspelin tycks mena det.

Men vad är tankehistoria? Det är något som "ingår i all historieskrivning, som vill förklara händelseförloppen och inte nöja sig med trovärdiga referat. Men det finns en särskild grupp av historiska vetenskaper, som speciellt studerar sätten att tolka den fysiska och sociala världen. De kan sammanföras till en helhet under det gemensamma namnet tankehistoria eller det mänskliga tänkandets historia." Tankehistorien är alltså det intellektuella arbetets historia, men Aspelin gör ännu en inskränkning. Han tar endast med "intellektuell aktivitet, som finner nya vägar att komma till rätta med problem av mera generell karaktär." Filosofins och fackvetenskapernas historia samt den allmänna religionshistorien är ämnen som ingår i traditionell universitetsorganisation och i vilka han återfinner dessa tankehistoriens karakteristika.

Aspelin diskuterar avgränsningen av disciplinerna filosofihistoria och vetenskapshistoria, svårigheter som möter forskaren t.ex. vid texttolkning samt viktiga undersökningssuppgifter såsom vetenskapernas både successiva specialisering och inbördes samverkan. Filosofins historia kan enligt honom skrivas som problemhistoria. Då isoleras de filosofiska motiven och yttre kulturimpulser träder i bakgrunden. Sådan problemhistoria kan skrivas på ett monistiskt sätt. Comte och Hegel är exempel på detta. Hela tänkandets historia anses då genomlöpa en bestämd utveckling. Aspelin ansluter sig till en pluralistisk syn. Man kan inte se *ett* problem, som getts skilda svar under historiens gång, utan många problem. Svaren på dessa problem har stundom influerat varandra, stundom har problemen uppträtt som isolerade storheter.

Det framgår inte klart hur Aspelin ser på relationen mellan problem och svar, denna relation, som han låter präglade en stor del av

sin framställning av filosofihistoriskt arbete. Är relationen av genetisk, kausal karaktär och besläktad eller synonym med orsak-verkan, eller är den snarast en indelningsgrund, en typifiering, som forskaren gör och därmed närmast av logisk karaktär? Det senare alternativet är rimligare om man beaktar att tankehistorien är de intellektuella nyskapelsernas historia. Den som söker orsaker måste helt visst ofta söka även bland de traditionella tänkesätten och – som Aspelin också säger – tankar har även sociala orsaker, vilka inte är tankar.

Religionshistoria eller dess tankehistoriska komponent, vilket närmast torde vara teologiernas historia, ägnas till skillnad från filosofins och vetenskapernas historia inget särskilt kapitel. Aspelin har inte ägnat detta område samma omfattande författarskap och eftersom han behandlar de problem han tar upp genom att ta exempel ur historien på hur problemen upplevts och lösts, är det naturligt att han inte ger det religiösa tänkandets historia så stor uppmärksamhet.

Aspelin motiverar inte direkt varför han vill sammanföra skilda discipliner under en beteckning. Han säger om filosofi, vetenskap och livsåskådning att de påverkar varandra. En förutsättning för att man meningsfullt skall kunna kalla något *en* historia är att dess komponenter interagerar. Å andra sidan vill inte Aspelin förneka, att tankehistorien får inflytelser utifrån. Det är därför rimligt att anta, att tankehistorien kan motiveras med att relationer mellan tankar skiljer sig från andra relationer i historien. Dels kan tankar relateras logiskt till varandra. Behandlingen av tankehistorien som problemhistoria kan vara ett uttryck för detta. Även ur kausal synpunkt skiljer sig tankar (tankar som händelser) från andra kategorier. Ser vi på en kedja av händelser av t.ex. militär, ekonomisk eller befolkningmässig art, är tillståndet vid en tidpunkt direkt beroende av tillståndet vid omedelbart föregående tidpunkt men inte direkt av händelser långt tidigare i kedjan. I tankehistorier sker påverkan oberoende av tidavstånd på ett helt annat sätt. En tänkare kan hämta sina läromästare århundraden tillbaka i tiden. Just i den mån en händelse, vi kanske är benägna att kalla ekonomisk eller politisk, är orsakad av händelser, som inte är omedelbart föregående i tiden, i just denna mån är orsakerna av tankehistorisk art.

Tankehistorien kan sättas in i en vidare ram som är idéhistorien. Denna vetenskap gör enligt Aspelin inte de inskränkningar, som sker

inom tankehistorien. Tänkandets bakgrund i kultur- och samhällsformer beaktas och även teorier och synsätt, som inte är nyskapelser. Idéhistorien upplever Aspelin som föremål för alltför stor skepsis och i hans plädering för detta ämne betonar han bl.a. vikten av att inte bara framstegen utan också tänkandets mera stillastående vatten utforskas. Vad han kallar gängse tänkesätt under en epok är något som ingen annan disciplin har anledning att speciellt uppmärksamma. Sådana och andra temata, som skär tvärs över den andliga historiens discipliner, riskerar att bli obehandlade om idéhistorien sitter trångt.

Både tankehistoria och idéhistoria sådana Aspelin vill se dem är ämnen som griper över de traditionella ämnesgränserna. Avgränsade och kanske lätt verifierade uppgifter är inte nog. Reduktivism håller inom många forskningspolitiska program på att ersättas av holism. Framtidsforskningen är ett uttryck för detta. Aspelins tankar om tanke- och idéhistoria är en påminnelse om att man ibland även i historisk forskning måste vara beredd att offra något i fråga om säkerhet för att vinna i relevans och intresse.

Med den lilla skriften *Idéer och fakta. Filosofins roll i vetenskapshistorien* har Aspelin givit exempel på tankehistoria. Vi får anledning att "fråga, om filosofin endast spelat mottagarens roll, om den inte aktivt påverkat den allmänna vetenskapliga utvecklingen." Aspelin pekar på tankar i antik och medeltida filosofi, vilka var förutsättningar för den naturvetenskapliga revolutionen under 1500- och 1600-talen. Filosofer som Francis Bacon, Descartes, Vico och Comte framställs som vetenskapernas organisatörer, vilka formulerade nya forskningspolitiska program, ofta grundade på kunskapsteoretiska överväganden. Om filosofin alltså visar sig ofta ha haft stora effekter på den vetenskapliga utvecklingen, får läsaren dock inget veta om filosofin som mottagare av impulser från vetenskaperna.

Liksom Aspelin har Arne Naess skrivit en filosofihistoria och man kan utgå ifrån, att *Hvilken verden er den virkelige?* har en stor del av sitt ursprung i arbete med filosofins historia. Ändå är Aspelins och Naess' här nämnda skrifter mycket olika. Medan Aspelin söker följa utvecklingslinjer och göra jämförelser genom epokerna, är Naess' intresse att tränga på djupet hos systembyggarna – de av dem som har djup.

Bokens titel med sin fråga efter den verkliga världen syftar på alla de världar vi möter i

tänkandets historia och även på de ännu oför-sökta möjligheterna i denna genre. Naess diskuterar vad han kallar totala system. Ett sådant inkluderar bl.a. ontologi, semantik och metodologi. Om en ståndpunkt skall motiveras så grundligt som möjligt, måste förutsättningar av dessa slag tas med. Många och – åtminstone som det verkar – förbluffande olika är de totala system, som presenterats. Idealet vore, om alla utom ett kunde utmönstras som motsägelsefulla eller av andra skäl förkastas. Naess menar, att all prövning till trots återstår flera möjliga totala system. Aristoteles, Thomas, Leibniz och Spinoza tycks vara kandidater i denna krets av systemskapare.

Det gamla problemet om subjekt och objekt i kunskapsprocessen blir i olika variationer akut speciellt för totala system. När man vill formulera ett system, har själva formuleringen semantiska förutsättningar. Ingår dessa i systemet? När man argumenterar i systemet, har argumentationen metodiska förutsättningar. Detta är ofta trivialt, men om systemet är totalt och inkluderar en semantik och en metodologi, hur förhåller sig då, vad systemet säger, till de förutsättningar själva utsägandet och argumenterandet vilar på? Naess menar utifrån överväganden som dessa, att ett totalt system aldrig kan vara helt explicit. Man kan artikulera fler och fler förutsättningar, öka intentionsdjupet, men genom att göra det, införes ytterligare förutsättningar. Kanske kunde man önskat en utförligare argumentering, varför denna totala klarhet är omöjlig. Naess kan inte acceptera att den är möjlig.

Kan systembyggaren inte formulera sin bild av världen utan att ha oartikulerade förutsättningar, så kan inte heller forskaren beskriva systemet förutsättningslöst. Varje beskrivning av ett totalt system innebär att detta tolkas i ett annat system, ett meta-system. Hur svår blir då inte jämförelsen mellan sådana system! Vill vi jämföra vad A och B menar med uttrycket "K", riskerar vi att använda A:s förutsättningar vid bedömningen av vad B kallar K, och B hade kanske helt andra förutsättningar, eller också jämför man dem i ett eget meta-system, som är varken A:s eller B:s. Den mödosamma väg Naess föreslår är att analysera A:s syn på "K", B:s syn på "K", A:s syn på B:s syn på "K" och B:s syn på A:s syn på "K". Om till och med enstaka termer kan kräva så tungt arbete, är det förståeligt, att Naess är tveksam inför möjligheten att jämföra totala system. Man bör dock ha i minnet, att de system Naess närmar sig på detta var-

samma sätt är de mest utförliga och konsekventa skapelserna i tänkandets historia.

Att tränga in i och förstå ett system av detta slag är inte lätt. Naess räknar med två typer av introduktion: esoterisk och exoterisk. Det esoteriska sättet innebär, att systemet framställs som om läsaren redan från början vore införstådd med alla dess uttryckssätt och förutsättningar. Lärjungen förväntas genom läsningen komma till en punkt, då han är inne i systemet. Detta måste alltid ske genom ett språng eller i successiva språng. Antingen befinner man sig oförstående utanför i sina egna och ser inte längre några problem. Den exoteriska metoden att introducera innebär, att presentatören preliminärt ställer sig utanför det egna systemet, beskriver det utifrån och steg för steg byter till system, uttryckssätt och förutsättningar, som närmar sig det slutgiltiga.

Om Naess' bild av de totala systemens tänkande är riktig, kan man tveka om huruvida någon någonsin helt förstått någon annan. Envar tycks hänvisad till sin värld. Förståelse verkar vara liktydigt med identifikation och självuppgivelse. En mera omedelbar väg till kontakt har dock Naess funnit i vardagsspråket. Genom sin öppna karaktär är vardagsspråket neutralt i förhållande till systemen. "Dagligtalen er filosofisk amorf". Preciseringsar av de satser, som alla kan vara eniga om, leder dock till att de fogas in i systemen, avlägsnas från varandra och förlorar sin prima facie rimlighet. En teologisk parallell skulle kunna vara den kristna synen på trons och gärningarnas roll i rättfärdiggörelsen. På ett osofistikerat plan kan många formuleringar erbjudas, som är gångbara i skilda teologier och konfessioner, men när tolkning och precisering börjar, tar också oenigheten vid.

Naess kan verka resignerad, men han tror, att ett mödosamt arbete med att blotta förutsättningar – metafysik i Collingwoods mening – kan ge resultat på mycket lång sikt och kanske ställa oss med ett enda totalt system kvar.

Naess kallar sig en vagabond i tänkandets världar. Han ser sig omkring och rapporterar det problematiska med vandrings genom filosofierna. Aspelin är mera av gentlemannen, som med sin esprit de finesse endast ser det behagliga. Båda är präglade av tolerans och vilja till klarhet. Deras filosofihistoriska arbeten är inte så olika som man av dessa deras metodiska överväganden skulle ha anledning att förmoda.

Bo Hanson

Licentiatavhandlingar 1970

Under förra året framlades vid de svenska teologiska fakulteterna följande licentiatavhandlingar:

I Uppsala:

ELSE-MARIE CARLSSON, Modern amerikaformad evangelisation i Sverige 1955–1961. En studie i Navigatörernas verksamhet och ideologi.

STURE HALLBJÖRNER, Swedish Liturgy in an African Church. An Analysis of Liturgia, the Manual of the Evangelical Lutheran Church in Rhodesia, with special reference to the main Sunday service.

JOHN NILSSON, Christian Villages.

YNGVE FRYKHOLM, Christian Churches as Agents of Socio-Economic Development in India. With particular reference to action for food production (AFPRO).

MARGARETHA RINGSTRÖM, Moraldebatt i kristen samfundspress 1964–1966. En argumentanalytisk undersökning.

OLLE MADELAND, Peter Lorenz Selligren och omfattningen av hans själavård.

MARJA-LIISA SWANTZ, Religious organization and ritual with special reference to Bantu Women in Tanzania.

GUNNAR SMEDBERG, Nordens första kyrkor. Island – Norge – Sverige. Några principiella synpunkter.

SVEN L. ANDERSSON, Franzén och den andliga förnyelsen i Sverige 1811–1834.

I Lund:

JARL JERGMAR, Biskopsmötet i Sverige 1902—1924.

BO HALLBERG, Voruntersuchungen zur Jugendweihe in der DDR.

JAN LINDSTRÖM, Det profetiska budskapet. Bibeltolkning och Social etik hos Reinhold Niebuhr.

GÖRAN ÅBERG, Enhet och frihet. Studier i Jönköpings missionsförenings historia med särskilt beaktande av organisationens förhållande till Svenska kyrkan, Evangeliska fosterlandsstiftelsen och Svenska missionsförbundet.

ROLF HERLERTZ, Rättfärdiggörelsen som problem i nyare romersk-katolsk teologi. En jämförelse mellan skolteologien och Michael Schmaus.

Faith and Order — Louvain 1971

Den internationella Faith and Order-kommissionen, som inom Kyrkornas världsråd närmast svarar för vidareförandet av en av världseumenikens ursprungliga strömfåror (med början i Lausanne 1927) sammanträdde ånyo i Louvain den 2–12 augusti 1971. Normalt brukar det vara en treårsintervall mellan kommissionens sammanträden – det förra hölls i Bristol 1967 (se denna tidskrift 1967, s. 265 ff.) – men med anledning av att Världsrådets generalförsamling i Uppsala 1968 kommit in emellan var det nu fyra år sedan sist.

Utöver en utökad representation från de unga kyrkorna i Afrika, Asien och Latinamerika utgjorde denna gång de nio ordinarie representanterna från den romersk-katolska kyrkan ett nytt inslag (tidigare har denna kyrka endast representerats av observatörer). Faith and Order-kommissionen har sedan begynnelsen det särdraget inom Världsrådets många organ att den kan som medlemmar ta upp även representanter för kyrkor som icke är medlemmar i rådet. Till de beslut som fattades vid kommissionens sammanträde hörde även att antalet medlemmar från den romersk-katolska kyrkan skulle ökas till tolv. Detta drag markerades även av att sammanträdet förlagts till ett jesuitseminarium i Louvain-Heverlee. I övrigt upplevdes det nya romersk-katolska inslaget som föga sensationellt – de katolska medlemmarna smälte in i samarbetet med en säregen självklarhet och i den mån någon grupp stod för särmeningar som markerat skilde sig från de övriga var det i stället de ortodoxa.

Två huvuduppgifter förelåg för de bortåt 120 närvarande kommissionsmedlemmarna från mer än 50 länder: dels ett i fem sektioner genomfört arbete med mötets huvudtema och dels en i likaledes fem kommittéer – med en radikal omfördelning av deltagarna i jämförelse med sektionerna – genomförd granskning av de

olika studieprojekt som varit på gång sedan Uppsala.

Den nämnda formen av sektionsarbete var ett annat nytt och för detta kommissionsmöte originellt drag. Under det för alla sektionerna gemensamma huvudtemat "Kyrkans enhet och mänsklighetens enhet" (förberett genom ett mera omfattande studiedokument och en rad reaktioner från skilda håll på detta) fick varje sektion i uppdrag att ställa detta tema i relation till ett konkret, aktuellt problemområde. Följande områden blev på detta sätt penetrerade: "Kampen för rättvisa i samhället", "Mötet med andra religioner", "Kampen emot rasismen", "De handikappades situation i samhället" och "Olikheter i kulturmiljön" – alla skulle samtidigt ställas in i perspektivet från den klassiska Faith and Orderfrågan om "Kyrkans enhet". Från många håll omvitnades att en förhandsinställning av tveksamhet och misstro mot detta sätt att arbeta snabbt förbyttes i uppskattning och på sina håll i entusiasm, särskilt gällde detta de sektioner som arbetade med problemen kring rasismen och de handikappade. Man kom genom detta arbetssätt ned från de teologiska abstraktionernas höjder till de jordnära och konkreta problemen. Ett genomgående drag blev att man måste räkna med en långt vidare möjlighet till variation och differenser, ibland kanske rentav konflikter inom det man avsåg med talet om "Kyrkans enhet" än man vanligen räknat med. Till den öppna och givande diskussionen bidrog att sektionerna inte hade att utarbeta någon egentlig rapport över sina resultat – de eventuella teser eller öppna frågor som blev resultatet av sektionsarbetet slussades utan större åthävor över i reflektionerna över det fortsatta studiearbetet och kom därmed att verka befruktande också på den andra av kommissionens huvuduppgifter, nämligen granskningen av den gångna periodens studieprojekt.

De fem kommittéerna hade att ta ställning

till inte mindre än elva olika rapporter från olika avslutade eller pågående studieprojekt och andra aktiviteter inom Faith and Order – samt att dessutom komma med förslag angående det framtida arbetets uppläggning och accentuering. För att ge en överblick över vilka områden det gäller ger jag en summarisk upp- räkning av de rapporter kommittéerna hade att behandla: "Bibelns auktoritet" (se om detta studium Edvin Larssons artikel i denna tidskrift 1970, s. 111 ff.). "Kalcedon-konciliet och dess betydelse för den ekumeniska rörelsen", "Dop, konfirmation och nattvard", "Nattvardsgemens- skapen", "Gudstjänst i dag" (föranlett av en begäran från generalförsamlingen i Uppsala, se "Dokument från Uppsala 68", s. 70 f.), "Ordinationen", "Anden, kyrkoordning och -organisation", "Katolicitet och apostolicitet" (ett studieprojekt genomfört av en arbetsgrupp gemensam för Kyrkornas världsråd och den romersk-katolska kyrkan), "Det gemensamma vittnesbördet och proselytismens problem" (ini- tierat av den nyss nämnda arbetsgruppen), "Den aktuella situationen i fråga om förhand- lingar om kyrkounioner" och "Bilaterala samtal mellan konfessionella familjer". Man kan notera att det i Bristol 1967 (se STK 1967, s. 266) beslutade studiet "Man in Nature and History" med anledning av beslutet i Uppsala 68 att Världsrådet i dess helhet skulle ta upp ett studium av den kristna människosynen i stället fått sin plats i huvudtemat för Louvain- mötet "Kyrkans enhet – mänsklighetens enhet".

Det är här ej möjligt att i detalj gå in på det stundom ytterligt intressanta materialet i dessa rapporter (den intresserade torde kunna få dem genom hänvändelse till t.ex. Nordiska ekumeniska institutet i Sigtuna). Inte heller är det möjligt att här redogöra för kommissionens kommentarer till rapporterna – jag inskränker mig till att notera att kommissionen i fråga om nattvardsgemenskapens problem för första gången nådde fram till en uppmaning till kyr- korna att i varje fall under särskilda omstän- digheter möjliggöra interkommunion.

Av större intresse är kanske det program som preliminärt linjerades upp för Faith and Order's kommande arbete – fram till kommis- sionens nästa sammanträde 1974. Detaljerna i detta kommande studieprogram kommer att utformas av kommissionens arbetsutskott (inom vilket de nordiska kyrkorna under ännu en period kommer att representeras av norrman- nen H. Flottorp) och staben av sekreterare i Genève – och man kan nog med skäl fråga sig om ej alltför mycket ansvar lagts i deras hän-

der. Något klart uttalande från kommissionen om prioriteringen mellan de olika projekten föreligger tyvärr inte.

Programmet upptar fyra huvudpunkter:

1. "Att ge skäl för det hopp, som är i eder" (1 Petr. 3, 15). På en rad punkter har man under Faith and Order-rörelsens femtioåriga existens nått fram till anmärkningsvärt enhet- liga uttalanden på centrala punkter – man kan erinra om vad som sades om "Guds nåd" redan vid konferensen i Edinburgh 1937 och de re- sultat man nått i studierna kring dop och natt- vard. Man fann nu tiden inne att – i klart med- vetande om alla de svårigheter ett sådant företag innebär – försöka arbeta fram ett gemensamt uttryck för evangeliets centrala innehåll. Vad man syftar till säges inte vara någon ny bekännelseformel eller katekes eller teologisk handbok utan ett försök att ge ut- tryck åt det som är gemensamt i bön och för- kunnelse och som är gemensamt tvärs igenom alla olikheter i fråga om situation och kultur- miljö. I detta sammanhang skall det fortsatta studiet av "bibelns auktoritet" få sin plats och i samband därmed rekommenderades att man mer än tidigare skulle uppmärksamma Gamla testamentets betydelse och relationen mellan GT och NT.

2. Ett fortsatt studium av relationerna Kyr- kan-mänskligheten med utgångspunkt från det vid kommissionsmötet framlagda materialet och vad som framkommit vid sektionsarbetet. Inte minst känner man ett nytt behov av att försöka se vilken positiv roll olikheter och rent av konflikter kan ha för såväl Kyrkans som mänsklighetens enhet. I detta sammanhang tar man vidare upp den ytterligt svåra metodolo- giska problematik, som uppstår så snart man ger sig ut utanför de traditionella "teologiska" ämnesområdena. Hur skall man undvika en generande dilettantism, när man kommer in på områden som bearbetas av samhälls- och bete- endevetenskaperna? Accepterar man att arbeta med deras insikter och terminologi – hamnar man då inte i stället i en teologisk dilettantism? Vilka normer finns det för en kritisk värdering av såväl den traditionella teologien som t.ex. teknologi eller samhällsvetenskap?

3. Den klassiska Faith and Order-frågan om "den enhet vi söker", som fick ett första sam- manfattande svar i den berömda formeln om "alla på varje ort" i New Delhi 1961, skall föras vidare. Därvid skall man dels utnyttja resultaten av studiet av Kalcedon-konciliet och dels företa en teologisk värdering av den mängd av nya synpunkter på vad kyrklig enhet

betyder och de nya modeller för sådan enhet som växt fram t.ex. vid förhandlingarna om kyrkounion eller de bilaterala förhandlingarna mellan de stora konfessionerna. Därtill kommer de många nya grupperingarna mer eller mindre utanför de etablerade kyrkorna – vad kan man utifrån detta fenomen lära för frågan om "den enhet vi söker"? I förlängningen av detta studium står givetvis den vid generalförsamlingen i Uppsala väckta frågan om "ett verkligt universellt koncilium", som "skall kunna tala för alla kristna och visa vägen in i framtiden" (Dokument från Uppsala 68, s. 17).

4. Slutligen tar man upp ytterligare ett ämnesområde, som sedan begynnelsen stått i centrum för Faith and Order's arbete: gudstjänsten. Hit för man förlängningen av de vid kommissionsmötet redovisade och betydelsefulla studierna kring dop, konfirmation, nattvard och ordination och accentuerar särskilt relationen mellan de lokala och de universella elementen i gudstjänstfirandet.

Frågan om Faith and Order's framtid hänger samman med den mera omfattande frågan om hela Världsrådets framtida struktur. Slutgiltigt beslut om denna kan fattas först av nästa generalförsamling, men i princip torde den plan förbli gällande som preliminärt antogs vid Centralkommitténs sammanträde i Addis Ababa i januari 1971. Enligt denna kommer rådet i dess helhet att uppdelas på tre "enheter": "Tro och vittnesbörd", "Rättvisa och tjänst" och "Utbildning och kommunikation". Inom "enhet I", "Faith and Witness" möter man förutom "Faith and Order" även "World Mission and Evangelism" och "Church and Society" samt arbetsgruppen "Dialogue with Men of Living Faiths and Ideologies". Inom denna nya organisatoriska enhet skall Faith and Order-kommissionen fortsätta sitt arbete, men det är ännu ej möjligt att överblicka konsekvenserna av den föreslagna förändringen. Med bl.a. hänsyn till Världsrådets krympande ekonomiska resurser antydes möjligheten att kommissionen måste bantas ner till mindre omfång – nu kan den i princip omfatta 150 medlemmar. Det är inte omöjligt att en mindre kommission också skulle kunna bli betydligt mera effektiv som arbetsenhet – men samtidigt möter man då i akut form det ständigt aktuella problemet om urvalsprinciperna. Det finns anledning att uppmärksamt följa den fortsatta utvecklingen också på denna punkt.

Per Erik Persson

Vetenskapsteoretisk diskussion i tysk teologi av idag

Reformförslag som aktualiserar den teologiska utbildningen har inom tysk teologi satt igång en intensiv metoddiskussion. De försöker på nytt ordna det sedan länge problematiska förhållandet mellan teori och praktik. Den som noggrant följer denna metoddiskussion upptäcker att nästan alla försök är inriktade på att klara av svårigheterna utan att förbigå problemens mångfald. Fortfarande återstår att lösa dem – en nästan ogenomförbar uppgift. I det följande skall vi försöka skissera fronterna. Förenklingar kan därvid icke undvikas.

Den s.k. *historisk-kritiska teologin* har idag i påfallande stor utsträckning förlorat sin reputation. Kritiska frågor ställes framförallt från tre håll:

Den historisk-kritiska teologin kan antingen aktualisera det förflutna eller göra det till ett ointressant pluskvamperfekt. Därvid uppstår faran att den upprättar en total referensram, som domineras av historiska reflexioner och som inte tillåter andra relationer.

Den historisk-kritiska teologin tillåter principiellt inte att kyrkan metodiskt kontrollerar dess teorier. Den litar mer på ur historien deducerade vetenskapliga resultat än på nutida institutioner. Detta utvidgar den redan akuta kontaktbristen mellan teori och praktik.

Den historisk-kritiska teologin förbiser den avgörande betydelse som nutidsintresset har när det gäller att framställa historiska perspektiv.

I denna metod är historien inte endast kunskapsmedel utan innebär en omskrivning av hela verkligheten. Något verkligt "rytt" kan egentligen inte uppstå.

Inom detta fält frågar man nu allt oftare efter vilken bindande kraft historiska traditioner fortfarande har när man bestämmer teologiska metoder. Hit hör först och främst den s.k. *dialektiska teologin*. Här är motiv ur en radikal uppenbarelseteologi förenade med den historisk-kritiska forskningen. Den rekonstruerar alltid först uppenbarelseteologins diverse anspråk. Men oftast försummar den att metodiskt och teoretiskt analysera t.ex. sådana begrepp som "Ordet" och "Uppenbarelse". Båda dessa fungerar i all denna teologiska kritik nästan som arkimediska punkter. Anspråket är här så stort, att det spänningsmoment bortfaller, inom vilket teologin kritiskt kan verka.

En annan ansats presenteras under begreppet

positionell kritisk teologi. Här får teologen som kunskapssubjekt en konstitutiv roll. Mot ett auktoritativt uppenbarelsebegrepp betonar Trutz Rendtorff (med Wolfgang Trillhaas) teologins karaktär som självreflektion eller – som Dietrich Rössler formulerar – ”denkende Verantwortung des Glaubens”.¹ Kristendomens historia ger många exempel på var och hur en sådan tro kan konkretiseras. Men varje ny position kan förstås endast som ett kristendomens delstycke. En principiell teologisk pluralism avlöser teologins entydighet. Med varje ny position granskas kritiskt, i och med att den bildas, alla egna förutsättningar, strukturer och den subjektivitet den härstammar ifrån. Teologin framstår som kritisk teori. Den förstår sig själv som emancipationens fullföljare. Dess huvudintresse ligger dock däri att göra konsekvenserna av dessa kristendomens positioner i världen begripliga. På detta sätt är teologin ”die begriffene Geschichte des Christentums und seiner Folgen”.²

Den teologiska teorin hos *Jürgen Moltmann* har det ”nyas” kategori i sitt centrum. Moltmann upplivar eskatologiska och apokalyptiska moment i teologin. Hos honom är teorin ett slags impuls för det praktiska beteendet. Och praktiken är det rum i vilket alla insikter kan realiseras som vunnits i samarbete med andra vetenskapsgrenar. Teologin ställer meningshorisonten till deras förfogande. Mening, så säger teologin, kan uppstå endast i förväntans attityd.

”Es gibt keine Geborgenheit in der Geschichte, wohl aber den eschatologischen Horizont für alle geschichtlichen Prozesse”.³

Teologins viktigaste uppgift är enligt *Gerhard Sauter* att förtydliga teoribildningens aspekt. Han vill upprätta och upprätthålla en kritisk och produktiv distans mellan den teologiska teorin och den verklighet den står i relation till. Med ett stegrat nutidsintresse som bakgrund analyserar Sauter dialektiken mellan innovation och tradition. Han försöker finna alternativ till ett hittills dominerande historiskt medvetande. I sin ansats använder Sauter eskatologin och pneumatologin som två motiv av ”utomteoretisk opposition” i historien. Båda två håller historieförloppet öppet och fritt. Det första motivet, eskatologin, fungerar här som kunskapsgrund för verkligheten. Den har med hjälp av hypotes, heuristik och prognos att ordna iakttagelser av den samtida verkligheten. Det andra motivet, pneumatologin, sörjer för att hoppet om det ”nya” inte skall vara förgäves. Genom pneumatologin är verkligheten bunden till Anden. Som instiftad ursprungshändelse

ingår pneumatologin i ett spänningsfullt och produktivt förhållande till det eskatologiska nutidsintresset. Detta förhållande betecknar Sauter som ”det utomteoretiska”.⁴ På detta sätt blir teologin återigen praktiskt inriktad. Den kommer bort ifrån alla totalitetsföreställningar och uppmärksammar den dialektik, som ligger i den historiskt framvuxna kristna verkligheten.

Bakom dessa ansatser och diskussionsinlägg står frågan om teologin som *empirisk-kritisk vetenskap*. Här spelar begreppet empirisk verklighet samma roll som begreppet historia spelade inom den historisk-kritiska teologin. Så kräver t.ex. *Hans-Dieter Bastian* att allt kyrkligt tänkande, tal och agerande radikalt skall underkastas en empirisk analys. Väg mot vägg med teologin bor alla vetenskaper med metoder som öppnar vida kunskaphorisonter också åt teologin.⁵

Hit hör dessutom diskussionen om en ny vetenskapsteori som har präglats av *Frankfurterskolans* ”kritiska teori”. Det något irrationella och oreflektade växelförhållandet mellan vetenskaplig teori och samhällsorienterad praktik rationaliseras här i riktning mot ett alltmer praktiskt inriktat förnuft. Ett sådant emanciperat vetenskapsbegrepp bidrar å ena sidan till människans självbefrielse från alla underkastelse- och omyndighetsformer (Rudi Dutschke). Å andra sidan ställs den nutida kyrkliga praktiken i centrum för forskningsarbetet. Här används således profanvetenskapliga empirisk-kritiska metoder, vilka, tagna var för sig, varken bidrar till förmedlingen av kerygmat eller till klargörandet av vilka forskningsobjekt man överhuvudtaget kan beteckna som teologiska. Som kriterium gäller här endast forskarens självuppfattning. Visserligen blir denne under sitt arbete medveten om att han är påverkad av gällande samhälleliga och kyrkliga värderingar. Men forskningen re-

¹ Dietrich Rössler, Positionelle und kritische Theologie, ZThK 67, 1970 s. 224. jfr Trutz Rendtorff, Christentum ausserhalb der Kirche, Hamburg 1969.

² Trutz Rendtorff, Theologie in der Welt des Christentums, i P. Neuenzeit (Ed.), Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft, München 1969 s. 360.

³ Jürgen Moltmann, Die Wahrnehmung der Geschichte in der christlichen Sozialethik, i Perspektiven der Theologie, München 1968 s. 156.

⁴ Gerhard Sauter, Vor einem neuen Methodenstreit in der Theologie? Theologische Existenz heute, Nr. 164 s. 50.

⁵ Hans-Dieter Bastian, Vom Wort in den Wörtern, i EvTh 28 1968 s. 29.

lateras inte längre till "Guds Ord" utan man hänvisar i stället till objektets uppkomst under kristendomens och kyrkans historiska förlopp. Teologin är intresserad i den nutida emanciperande religiositeten som hör till kristendomens "Wirkungsgeschichte". *Herrmann* säger, och detta är typiskt för denna uppfattning: "die Theologie klärt jegliche Autorität, auch die

des Glaubens oder des Wortes Gottes, in der Arbeit an verifizierbaren Gegenständen historisch auf. Theologie ist Aufklärung."⁶

⁶ *Wolfgang Herrmann, Reform der theologischen Ausbildung*, Band 3 s. 32, Stuttgart 1969.

Hans Chr. Deppe