

MYSTIK OCH SOCIOLOGI

Huvudartiklarna i detta nummer har vid ytligt påseende mycket litet gemensamt. Inte desto mindre illustrerar de tillsammans några viktiga tendenser i det teologiska dagsläget.

Den artikel som publiceras under signaturen Maxime är genom sin personligt spekulativa karaktär vida avlägsen från akademisk teologi. Det hittills rådande vetenskapsidealet har som bekant avhållit teologerna från att ingå på direkt diskussion med sådant material. Men inte ens som objekt för forskning har tankegångar av detta slag beaktats mycket hos oss. Det är emellertid fråga om ett samtidsdokument av betydande intresse. Som källmaterial till de religiösa förhållandena i Sovjetunionen belyser det hur privata nybearbetningar av vördnadsvärda traditioner växer fram också där den institutionella religionen är hårt trängd.

Möjligen har detta förhållande sin tillämpning också i västvärldens för religionen mildare klimat. I själva verket möter också där tecken på institutionernas tillbakagång eller sönderfall, samtidigt som en allt rikare formvärld av privata religiösa system utvecklas. Med detta har följt en våg av intresse för mystik och östliga traditioner. Tankegångar sådana som Maximes kan därför tänkas ha ett mer än teoretiskt intresse för somliga läsare.

Adjunkten Bertil Brismans forskning i medeltida mystik kan anknytas till dessa tendenser. Mäster Eckehart är det klassiska exemplet på mycket av det de dagsaktuella strävandena går ut på: djärv frigörelse från hierarkisk dominans i kraft av koncentration på de inre upplevelsernas värld.

Religionssociologin är en nykomling inom teologin och har som sådan bemötts svalt, mycket i känslan av att dess arbetssätt för bort från religionens klassiska domäner. Men den har visat sig kunna registrera strömningar av den typ vi här nämnt, just därför att den rört sig utanför teologins allfarvägar, och därvid har den visat sig leda in på synnerligen fundamentala teologiska problem.

Professor Allardts artikel påminner om denna kontaktyta mellan sociologi och teologi. Det är redaktionens avsikt att komplettera hans synpunkter med ytterligare en religionssociologisk artikel, som dessvärre inte kan inflyta förrän i nästa årgång. Den kommer att behandla den strömning i tysk-amerikansk religionssociologi, till vars ledande namn hör Thomas Luckmann och Peter Berger. Just utifrån insikten om institutionernas sönderfall och religionens åtminstone skenbara privatisering har dessa forskare utvecklat synnerligen intressanta teorier om religionens väsen. Det rör sig om en fördjupning av det s.k. funktionella religions-

begreppet, där den religiösa funktionen återfinns på en rad områden utanför de traditionella religiösa institutionerna. I detta problemsammanhang hör också den i teol. lic. Gunnar Dahméns artikel berörda frågan om den religiösa kommunikationen via eller utanför dessa institutioner hemma.

Mystik och sociologi kan kallas en innersida och en yttersida av problemet med nya religionsformer och icke institutionell religion.

MAXIME

Frälsning

I STK 1962 s. 111 presenterades i korthet den anonyme författaren Maxime i samband med att artikeln Evangeliets filosofi publicerades. Som bakgrund och hjälp till förståelsen av ytterligare ett aktstycke av samme författare vill redaktionen ge läsarna en något fylligare presentation, delvis lämnad av författaren själv. Bakom författarnamnet döljer sig en inom Sovjetunionen i ett intellektuellt yrke verksam äldre man med omfattande kulturell bakgrund men själv ej teolog. Maxime tillhör den ortodoxa kyrkan, är aktiv medlem inom sin församling och varm anhängare av ekumeniken.

Ursprunget till den världsuppfattning och världsåskådning som möter i artikeln finner man främst i kyrkofädernas verk, i synnerhet hos Maximos Confessor och Athanasius. Förställningen om kristendomens kosmiska karaktär härleder sig bl.a. från Franciscus av Assisi. En stark impuls till vidareutveckling av sin världsbild har förf. fått av den anglikanske teologen Basil Wilberforce. Han har också tagit intryck av såväl Nathan Söderblom som Karl Barth. Av de ryska teologerna och filosoferna står Evgenij Nikolajevitj Trubetskoj honom närmast. I samtiden står han också nära Teilhard de Chardin.

Den linje i samtidens ortodoxa litteratur, som representeras av t.ex. Vladimir S. Solovjov, Sergej N. Bulgakov, Pavel N. Florenskij med dess böjelse att i första rummet hylla »Sophia», är i väsentlig grad främmande för honom.

I sina arbeten syftar förf. till att med moderna begrepp och på nutida språk söka förklara svåra teologiska begrepp såsom återlösning och frälsning. Likaså strävar han efter att ge en filosofisk grundval åt begreppet »Logos»-Ordet-Gud som den Princip (begrynnelse) som ligger till grund för hela varat. På samma sätt söker han ange grunderna för idén: Kristus-Gud-Frälsare för allt skapat.

Frågan om »Logos» som Världshärskaren är ett tema som teologin föga berört alltsedan de första kristna århundradena. Genom en riktig bearbetning av detta begrepp skulle enligt förf. detta tema kunna läggas till grund för en kristendomens filosofi.

Fastän förf. presenterar individuella åsikter finns det enligt honom all anledning antaga att det också inom ortodoxa och romersk-katolska kretsar och även inom de evangeliska kyrkorna finns en rad meningsfränder till honom.

Nedanstående text är hämtad ur en längre meditation över innebörden i begreppet frälsning. Efter att ha behandlat syndens olika manifestationer går Maxime här över till vad han kallar en »förlåtelsens ontologi». Denna knytes till en tolkning av Kristi död som skapandet av ett nytt livsalternativ:

För att till fullo förstå innebörden av världens friköpande genom Herren Jesus Kristus syns det oss nödvändigt att så djupt som möjligt tänka oss in i förlåtelsens ontologi. Och förlåtelsens ontologi ser ut på följande sätt: den är en neutralisering av det onda inte genom att uppväga detta onda genom en god handling vilken som helst, utan genom en god handling som är speciellt riktad mot ifrågasvarande typ av ondska, genom en handling som bringar det onda som sådant ur världen och lyfter upp »allt som hänt» till ett annat kvalitativt plan.

Någon har kränkt eller förolämpat någon, kanske tillfogat någon dödlig smärta. Det krävs då först och främst att det ondas förfärliga upprepning i minnet, den aldrig tystnande påminnelsen om den begångna ogärningen elimineras. Om en människa syndat gentemot sig själv, kan hon myndigt säga: »detta har inte längre någon aktualitet, från och med nu drar jag med min vilja en klar gräns mellan mitt nuvarande 'jag' och det förgångnas 'jag'. Från och med nu är jag en annan människa.»

Men det är uppenbart, att om man tillfogat någon annan ont, så tillkommer detta myndiga »det kommer aldrig mera att hända» inte upphovsmannen till den onda gärningen utan den som förorättats. Det första tecknet på förlåtelse blir på så sätt ett eliminerande av den onda gärningen ur de moraliska, dvs. de ideala, dvs. de övervägande reella relationernas sfär. Ingen förorättad människa kan givetvis stryka ut låt oss säga en örfil ur den faktiska verklighetens sfär, men hon kan tvivelsutan eliminera all betydelse av denna handling i de rena idéernas sfär, kan liksom leda det onda till något slags »återvändsgränd», där det inte bara hålls kvar, utan på grund av bristen på nytt bränsle också slocknar ut. I stället för att acceptera ondska och hämnd, som i sin tur kommer att framkalla ny ondska och hämnd och därigenom leda till något slags släkthämnd, sätter förlåtelsen för en kränkning punkt för de onda gärningarna, varigenom det onda, som är dynamiskt till sin natur, oundvikligen är dömt att slockna och upplösas av sig själv.

Men en överraskande sida hos förlåtelsen ligger däri att den förutom att utplåna det förgångna ur den ideal-reella världen också ger något mycket mer: varje akt av förlåtelse innebär genom Guds goda försyn och genom att med tillämpning av principen *tat tvam asi, jag är du*, en viss del av den förlåtande kränktes personlighet överförs till den förlåtne kränkarens personlighet, ett det godas mäktiga inträngande i det tillfogade ondas själva väsen med en katarsispräglad¹ renande eliminering av det onda och skapande av en ny upplyftande existensform, som samtidigt överförs både till kränkaren och den som förlåter kränkningen.

I förlåtelseakten tar den förorättade på sig det fysiska och psykiska lidande som missgärningen förorsakat (t.ex. både smärtan och skammen efter örfilen), och till följd av det här ovillkorligen uppträdande sammanfallet av två psykiska tillstånd (önskan att tillfoga smärta och smärtan själv: på fenomenologins språk den dynamisk-intentionella inriktningen på föremålet = föremålet själv) får han härigenom möjlighet att tränga in i den förorättandes självvärld och neutralisera, omdana och lyfta upp den på ett helt annat existensplan.

¹ Vi använder den aristoteliska termen katarsis i den syntetiska innebörden »hänryckning», »rening», »befrielse», »suck av lättnad».

I förlåtelsen, i denna särskilda form av participation mellan subjekt och objekt, som är nedlagd i tingens själva väsen, finner den onda människan den för henne enda möjliga utvägen ur den onda sfär, som slutit sig runt henne: genom att negera det onda negerandet skapar den förlåtande ett gott positivt värde (minus på minus ger plus) och detta positiva goda värde kan genom sin organiska sammansmältning med en bestämd del av den onda människans psyke ej undgå att accepteras av denne: det är som en från missdådaren med våld lösryckt bit av hans syndfulla existens.

Förlåtelsen är i själva verket den enda, men i gengäld så mäktiga »sammanlänkande» eller »överbryggande» kategorin mellan ont och gott och leder genom något som erinrar om en kemisk förening till bildandet av ett helt annorlunda beskaffat ämne, något kategoriskt nytt: reningen i katarsis.

Men, säger kanske någon, accepterar verkligen den onda handlingens föröware det livsalternativ som erbjuds honom? Brukar det inte ibland och kanske mycket ofta vara så, att missdådaren förtörnas än mer genom sitt offers saktmod?

Jo, det är givetvis mycket ofta fallet. Men vi är djupt övertygade om att detta endast gäller till en tid, exaktare sagt endast i detta livet. Det ondas eliminerande i katarsis till följd av förlåtelse kan komma även i den andra världen. Den förorättade kan överföra sin förlåtelseakt även till ett posthumt tillstånd.

Plågad av Gehennas renande eld, vilken vi i kyrkofädernas och framför allt den helige Gregorius' av Nyssa efterföljd föreställer oss i form av samvetsqual, söker syndaren, som ofta kränkt sin nästa, efter något att gripa tag i. Framför honom upprullas sida efter sida en förfärlig bok — skildringen av hans eget liv. Allt är hemskt, mörkt, utan en ljusglimt. Men plötsligt ser han liksom i eldsken en, två, tre gånger sitt eget liv, en del av sitt eget jag, men en tillvaro, som andra »sanerat» åt honom, nämligen hans offer, som åter och återigen förlåtit honom hans förolämpningar och kränkningar. Detta är hans, hans egen tillvaro, så välbekant för honom men på samma gång så främmande, så ren och upplyftande. I den finns redan färdiga de ångerns ljusa tårar, som han nu kan gråta, ty i denna värld har i själva verket örfilar, plundring och till och med mord upphört att existera, och det finns bara de hemlighetsfulla momenten »han är inte han», förlåtelsens utströdda skänker, ljusöppningar mot evigheten, genom vilka han nu kan ta sig ut till friheten . . .

Även om missdådarna ännu någon tid lever i ondska, även om de drar bort till dödsnattens mörka töcken utan att ha ångrat sig, så följer dem dock ständigt och outröttligt de hedniska hämndgudinnornas fullständiga motpol, den kristna allförlåtelsens eldstrålände änglar, sällsamt sköna, på en gång sorgsna och ljusa, jordiska och himmelska, andar, i vilka syndaren på ett för honom själv obegripligt sätt skådar både sig själv och någon som icke är han själv.

Men hur kan det överhuvud finnas någon förlåtelse här på jorden? För att besvara den frågan måste vi våga oss ända fram till ett försök att belysa Jesu Kristi Friköpande Hjälteåd, det som han fullbordade i sin egenskap av de svåraste syndarnas Frälsare, deras Frälsare, vilka syndat genom kränkning av sin nästa eller genom gudsförnekelse.

Låt oss säga rent ut: i förlåtelsen har vi att göra med ett verkligt moraliskt under. Ty hur kan det för ett naturligt betraktelsesätt vara möjligt, att jag skulle älska min fiende och bedja för honom och visa honom välgärningar? Allt detta verkar ju strida mot människans natur.

Ja, detta är ett verkligt under, som är möjligt endast i kristendomen, eller rättare sagt endast i Herren Jesus Kristus själv, som skapar ett livsalternativ för allt och alla. Ty det förefaller oss, som om Herren Jesu Kristi Friköpande Offer och Hans Lidanden framför allt varit nödvändiga för att skapa en tidigare okänd, men sedan dess allestädesverkande förlåtelsens kategori.

Frälsarens död på korset var nödvändig, inte för att friköpa den syndiga mänskligheten och inte bara för att ge ett uppbyggligt exempel, utan för att ontologiskt skapa en särskild existensform, som var nödvändig för svåra syndare, sådana som förbrutit sig mot tillvarons grundläggande principer.

Det var nödvändigt att tända ett ljus inne i mörkrets själva centrum, att med Gud och människorna försona dem som inte ville eller inte kunde finna någon försoning, dem som blivit ett med, organiskt förenat sig med det onda och i själva verket inte kände till något annat än just detta onda. Och därvid krävdes det inte endast att Jesus visade och förkunnade detta ljus utan också att han i Sig själv skapade på nytt och från sitt Jag lät utstråla och flöda, ur Sin Levande Gudamänskliga Enhetliga Äkta Skapande Personlighet lät sprida det nya fräl-sande livsalternativ, vars namn är förlåtelse.

Och detta åstadkom Kristus både genom Sin Död på Korset och Sin Bön för fienderna: »Fader, förlåt dem, ty de veta icke vad de göra» (Luk. 23: 24), dessa två Gudamänskliga handlingar, som vi inte kan tänka oss skilda från varandra.

En gång för nästan 2000 år sedan koncentrerades till en enda dag, en enda plats och en enda handling av aldrig skådat hat den största ondska, som världen någonsin upplevt. Och för att genom seger över detta typologiska onda en gång för alla skapa ett medel att bekämpa det, steg Herren Jesus Kristus upp på korset. Från höjden av detta Sitt Kors högg han liksom det onda i två delar: skuld och lidande.

Genom Sin Syndlösa Gudamänskliga Personlighet tog han på sig detta lidande och lade på detta lidande Sin Gudamänskliga Personlighets Skapande Kärlek: han förlät Sina egna och samtidigt hela världens fiender och skapade därigenom förlåtelsen, i vars spår en ny dygd, en ny »morgonstjärna» flammade upp, som

världen dittills ej skådat: förlåtelsen som metafysisk kategori! Och en gång, förr eller senare, någonstans i helvetets djup kommer de som korsfäst Kristus att, tvärs igenom lidandets mörker och tvivlets töcken få se — eller har redan sett — en så bländande ström av ljus från Kristi Förlåtelse, att de vid anblicken av den inte kommer att kunna eller inte har kunnat undgå att upptändas av ett gensvarets ljus, och i deras efterföljd kommer givetvis också de som i dag korsfäster Kristus att upptändas av ljuset från Hans Allförlåtelse.

Ty genom Sin Bön »Fader, förlåt dem, ty de veta icke vad de göra» har Herren Jesus Kristus inte endast metafysiskt lagt grunden till en kosmisk syndaförlåtelse och liksom gett oss den bägare, ur vilken vi sedan dess kunnat dricka. Nej, man kan säga, att Herren redan Själv på förhand tömt denna bägare till botten: Herren Jesu Kristi lidande i Getsemane trädgård, i pretoriet, hos Pilatus och på Golgata var i ordets fulla bemärkelse lidanden för hela världen. I dessa förfärliga timmar förutsåg Jesus såsom Världens Logos med Sin Gudamänskliga Blick på ett gåtfullt sätt, hur Han överlevde som person, tog på Sig och förlät alla de förorätter, kränkningar och lidanden, som alla skapade väsen någon gång tillfogat varandra, ända till den smärta, som fåret vållas av vargen som söndersliter det.

Genom sina lidanden har Kristus inte endast skapat förlåtelsens möjlighet, utan själva dess levande substans, själva förlåtelsen såsom sådan. Och vi människor behöver nu endast aktualisera vad som redan är en realitet, och man kan säga, att om vi numera förlåter en oförrätt så fyller vi endast i den linje, som Herren Jesus Kristus drog upp för oss en gång i Golgatas förfärliga stunder, då han före oss, åt oss, för oss och tillsammans med oss förlät den konkrete »kränkare», som »här och nu» förorättat oss så.

Ty där, i Getsemane och på Golgata etsade Kristus, som på ett gåtfullt sätt ledde och i Sig själv inrymde hela mänskligheten, hela styrkan hos Sina Friköpande Lidanden och hela effekten av Sin Förlåtelse på Sin mystiska organism, den lidande och potentiellt allförlåtande varelse, som om hon blott verkliga samtycker till att förr eller senare förlåta dem som förorättat henne, från och med detta ögonblick lider i Kristus och i viss mening bär sitt kors i Kristi efterföljd och därigenom tar på sig en viss mindre del av utplånandet av andras synd och smärta.

Men även motsatsen är riktig, Kristus-Logos ger inte bara oss en liten del av sin börda, liksom en hjälp för Honom. Nej, såsom evigt närvarande lider Han också i denna stund, lider och förlåter tillsammans med oss intill tidens ände. Och då vi fyller i vår förlåtelses små prickade linjer är vi berättigade att tro, att Herren Jesus Kristus inte bara dragit upp dem för oss utan också i denna stund själv fyller i dem tillsammans med oss.

Genom att gå den väg Han banat utplånar Kristi vänner den stund som nu är med Hans hjälp »den kosmiska korsfästelsen». Ty för Sina vänner har Kristus liksom för att själv få hjälp överlåtit åt oss en viss oändligt obetydlig bråkdelen, kanske en miljarddel, av sin Bragd på det att »den Största av Segrar, som besegrat världen, ej måtte vinnas utan vår hjälp».

Så botar Kristus tillsammans med sina följeslagare kränkandets »mördande» synd.

Men låt oss fortsätta tankegången. Det finns i kyrkan en anmärkningsvärd korsresningsceremoni, vid vilken biskopen först långsamt sänker korset allt lägre och lägre, ända ned till kyrkans golv, för att sedan lyfta det högt över huvudet. Detta är enligt vår åsikt en bild för det som Herren Jesus Kristus införde i den skapade världen genom sin lärargärning. Genom Honom fullbordar hela skapelsen, likt Hans Kors som sänker sig ned och sedan höjer sig upp tillsammans med allt varande, en bana till Tankens-Kärlekens-Värdets Absoluta ände fram till den Himmelske Faderns Fullkomlighet, ty Kristus har ju sagt: »Varen fullkomliga liksom Er Himmelske Fader är fullkomlig.»

Denna Herren Jesu Kristi gärning är helt uppenbart betingad av att Han är den Fullkomlige Läraren. En fulländad lärargärning ligger ju däri, att läraren utan att ett ögonblick förlora den Höga idén ur sikte förmår stiga ned ända till nedersta trappsteget på den nedåtgående idéskalan för att därifrån tillsammans med sin elev klättra upp för alla de mellanliggande trappstegen ända upp till det högsta.

Kristus-Logos äger just en sådan lärarbegåvning, men inte en vanlig mänsklig lärarbegåvning, utan en gudomlig, det vill säga en alltigenom och absolut fullkomlig. Eftersom Han är Gud kan Han genom att i Sig koncentrera hela fullheten hos den Absoluta Tanken-Kärleken-Värdet, stiga ned till varje tillvarons djup med det som Han äger, dvs. med metaprincipens hela fullhet. I sin egenhet av den Gudomligaste av Uppenbarelser, Guds Ord, kan Han med Absolut Klarhet upplysa allt Han vidrör. Och i Sin egenhet av Fullkomlig Människa kan Han på människovis låta detta strömma ur Sig, så att det blir människans egen, för henne begripliga arvedel. Och detta förmår Han göra även i de yttersta av avgrunder.

Allt lägre och lägre böjer sig Frälsaren ned. Till kalkborgaren, den högmodige, skökan, till den svåraste syndaren, kränkaren, till den, som inte är i stånd att bära hela bördan av sina synder.

Men ännu djupare . . .

Förutom »kränkandets» syndare finns det ju också i världen de extrema nihilisterna, människor, som förbundet sig med döden, de, om vilka den helige Athanasius den Store säger, att om de presenteras för sig själva vill de ovillkor-

ligen draga bort till en fullständig metafysisk icke-existens, typer ur Dostojevskij, som förstått allt, tillägnat sig allt och inte desto mindre lämnar tillbaka »returbiljetten».

Just för dessa, för dem, som »fastän seende icke vilja se» och »fastän hörande icke vilja höra», eftersom de varken önskar sig något gott eller något ljus, borde det väl inte finnas någon väg bort från det slut, som de själva så lidelsefullt åstundar: en död utan återvändo.

Och ändå är det inte så. Världen är så inrättad av det Gudomliga Logos, att det på varje form av ond existens, även den mest maximalt negativa, finns ett Gudomligt svar: en mot den svarande frälsande katarsis, skapad av vår Herre Jesu Kristi Högst Gudomliga Person, ett livsalternativ, som han låtit flöda ur Sitt Gudomliga Väsen. Och om de så kallade gudsbekämparna och gudsförnekarna önskar en fullständig andens död, så erbjuds dem döden, men inte endast döden utan också en korrelativ frälsning. För dem finns förberett ett särskilt livsalternativ, som fötts inne i själva döden, mitt i själva akten för den metafysiska skilsmässan med Tillvaron, mitt i det sista övergivandet av den eller, vad som är detsamma, mitt i själva den sista övergivenheten. Detta är liktydigt med förlåtelsens förvärvande mitt i själva akten för den frivilliga skilsmässan från livet.

Men för att detta livsalternativ, denna sista frälsande förnekelse av förnekelsen verkligen skall gå i uppfyllelse är det återigen nödvändigt, att Någon skapat detta alternativ. Och vem skulle ha kunnat skapa det, om inte Den som rättar till allt vad som finns av ont, Prototypen för all mänsklig pånyttfödelse överhuvudtaget, hela den Förvandlade Ideala Människlighetens Stamfader, vår Herre Jesus Kristus? Hur skulle han då skapa detta livsalternativ i katarsis? Givetvis på samma sätt som Han skapat varje annat livsalternativ, dvs. inte i form av endast en reglerande princip, utan genom en djupt individuell Personlig Inlevelse, centrerad i en Enda Person, men kapabel att utstråla till andra personer.

Vi tar oss friheten att säga med all vördnad, att denna sista, maximala akt av Nedstigande och Kärlek till människorna fullbordade Kristus då Han på korset upplevde känslan av att vara övergiven av Gud-Fadern och utropade: »Min Gud, min Gud, varför har Du övergivit mig?»

Vad nu, säger man, tar ni er friheten att påstå likt vissa alltför djärva tänkare, att »Kristus, för att rädda ateisterna, själv blev ateist»? Givetvis inte, ty i Herren Jesu Kristi själva utrop före döden, i Hans sista hänvändelse till Sin Fader förnims tvärtom trons hela triumf *trots allt*. Men alldeles på samma sätt som Kristus de första timmarna på Golgata tog på Sig synden inte som en moraliskt förkastlig egenskap av faktisk skuld, utan som en olycklig insikt, som Han här fyllde med ett nytt innehåll, förlåtelsen, så tog Herren i Sitt livs sista ögonblick

före Uppståndelsen liksom i en Kosmisk Förlåtelse på sig ateistens kval och lidanden, men självfallet utan ateismen själv. Som Solovjov säger: »Den Gudomliga Principen uppfattade den mänskliga insiktens gränser; inte så att Den helt gick innanför dessa gränser, men Den började påtagligt förnimma dessa gränser som Sina egna i ett visst givet ögonblick» och, skulle vi vilja tillägga, vid denna förnimmelse bekämpade Gudamänniskan med en Gudomlig Skapande-Personlig Akt denna insikt inte bara såsom varande ond och orätt-tänkande, utan såsom något pseudoskapande, som gett upphov till en ny form av negativ existens. Mot denna onda existens ställde Herren Jesus Kristus med utgångspunkt inte från denna existens i sig själv utan från dess ständige onde följeslagare — smärtan över att vara övergiven av Gud — ett bestämt upplyftande livsalternativ. Vilket då? Det kan vi inte säga; detta är sannolikt många ateisters och icke-troendes dödshemlighet, vilka enligt talrika vittnesbörd finner en utväg, som för oss ej är fullt begriplig, men som tvivelsutan Kristus gett dem och viskat i deras öra.

Vi för vår del kan, när vi nu summerar vår tankegång, endast säga ett: genom att för ateisterna skapa ett livsalternativ i katarsis' tecken, något som endast Gud-Skaparen-Den Levande Personligheten varit i stånd att åstadkomma, har Kristus frivilligt tagit på sig inte en medveten utmaning mot Gud, men väl dess oundvikliga och med den organiskt sammansmälta följd: en maximalt övergiven, maximalt olycklig insikt, och Han har tagit på Sig den på ett Gudomligt skapande sätt för att genom Sig och i Sig skapa en frälsande utväg även ur den.

BERTIL BRISMAN

Mäster Eckehart i Dag Hammarskjölds Vägmärken Predikan Om den eviga födelsen

Genom sin centrala betydelse i Dag Hammarskjölds tankevärld har den i slutet av denna uppsats översatta predikan av Mäster Eckehart (ca 1260—1328), *Om den eviga födelsen*, ett speciellt intresse. I Vägmärken intar citat och tankegångar ur densamma en viktig plats, framför allt under det för Hammarskjöld kritiska året 1956 (Suezkrisen).

Redan under 30-talet var Hammarskjöld en flitig Eckehartläsare, varom hans till KB och Backåkra testamenterade bibliotek bär vittne. Ett svenskt urval av Eckeharttexter (Mäster Eckehart, Undervisande tal jämte andra predikningar, övers. och inledn. av Richard Hejll, förord av Hans Larsson, Berömda filosofer XXII, Sthlm 1922) har Hammarskjöld försett med ett stort antal förstrykningar. Dessa hör till en del samman med de Eckehartcitats som Hammarskjöld, utan angivande av källa, på tyska anfört i Vägmärken. Andra förstrukna ställen har han lagt till grund för sina personligt präglade aforismer. Men Hammarskjöld har bedrivit betydligt djupare Eckehartstudier. Han citerar på tyska även ur Eckehartpredikningar som inte finns med i det svenska urval han först använde.

Av de 11 citat (eller citatgrupper) på tyska som förekommer i Vägmärken är minst 8 hämtade från Meister Eckeharts *Schriften und Predigten, Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und eingeleitet von Herman Büttner*.¹ Den kom ut i sin första upplaga 1903—09 och har sedan återkommit i ett antal oförändrade nyupplagor. År 1934 utkom i Jena en *Volksausgabe* i 45.000 ex.²

Riksbibliotekarie Uno Willers meddelar härom i sin bok *Perspektiv på hemlandet*, Sthlm 1965, s. 86 f.:

¹ Samtliga dessa Eckehartcitats finns, med hänvisning till Büttners *Volksausgabe*, redovisade i *Bertil Brisman*, Mäster Eckehart i »Vägmärken», *Samtid och Framtid*, 2, 1964, s. 96 ff.

² Herman Büttners nytyska upplagor har intill den senaste tiden i stor utsträckning förmedlat kännedomen om Eckehart i Norden. Büttner är många gånger genial i sina nytyska tolkningar av de av Eckehart nyskapade medelhögtyska orden. Men svåra feltolkningar finns, t.ex. medelhögtyskans *sô haeten wir alliu dinc getân und niht é* vilket Büttner ger den groteska översättningen »so hâttén wir die Welt geschaffén, nicht er» (Gott). Satsens betydelse är »då hade vi gjort allt men icke förr». — Nya handskriftsfynd och de senaste decenniernas filologiska arbete med de medelhögtyska texterna gör att Büttners upplagor måste betraktas som föråldrade och obrukbara. I dessa finns också predikningar som numera utmönstrats som »oäkta». — Så gott som helt bygger den tidigare nämnda översättningen av Hejll på Büttners texter.

»En av vårt lands främsta kännare av Meister Eckehart har i en tidningsartikel påpekat att Hammarskjöld med säkerhet hämtat en rad citat från denne tyske klassiker. Han förmodade vidare, att Hammarskjöld gjort sina utdrag ur den översättning till nytyska som gavs ut som en folkupplaga i Jena 1934. I Hammarskjölds till Kungliga biblioteket testamenterade bibliotek återfanns mycket riktigt ett exemplar av denna edition. Volymen är försedd med ägarens namnteckning och pikturen ger en tydlig anvisning om att han måste ha förvärvat den kort efter utgivningen. Den hörde till den del av hans boksamling, som han förde med sig vid utflyttningen till New York. När samlingen efter hans bortgång blev omhändertagen försågs varje volym med en anteckning om var, i vilket rum och på vilken hylla, den hade varit placerad i hans hem, och ett signum i denna volym ger anvisning om att den var placerad omedelbart intill skrivbordet i hans arbetsrum — där han hade samlat den litteratur som var mest angelägen för honom. Och till slut: i boken låg som bokmärke en genomslagskopia av ett FN-telegram som han måste ha mottagit under en tjänsteresa till Medelhavsonrådet i april 1956. Detta bokmärke markerade just en i Vägmärken icke identifierad passus hos den tyske klassikern, vilken av Hammarskjöld är citerad just under detta kritiska år.»³

Av visst intresse är också att Axel Hägerström i sina föreläsningar på 20- och 30-talen vid behandlingen av »Mysticismen i Eckeharts skolastik» utgår från Eckeharts predikan Om den eviga födelsen. Föreläsningen är publicerad i Axel Hägerström, Religionsfilosofi, Sthlm 1949, vilken bok finns i Hammarskjöldbiblioteket i Backåkra.

Flera av de Eckehartuttryck som blivit bevingade ord återfinnes i olika sammanhang i Vägmärken. T.ex. Eckeharts »eviga nu» (in dem êwigen nû)⁴ som Hammarskjöld återger med »ett ständigt nu» (Vägmärken s. 70)⁵ eller Eckeharts själens »gnista» (vünkelîn)⁶ som återkommer i ordalydelsen »den kraft av vilken den själv är en gnista i oss» (Vägmärken s. 19).

Det finns i Vägmärken (s. 131) en mycket diskuterad mening: »Denna hädiska antropomorfism: att det är genom lidandet som Gud vill fostra oss. Hur fjärran därifrån bejakelsen av lidandet när det drabbar oss *därför att* vi följt vad vi sett som Guds vilja.» Hammarskjölds tankegång är ett genomgående tema i Eckeharts *Boken om den gudomliga trösten* och återkommer på åtskilliga ställen i denna Eckeharttraktat t.ex.: »Därför har jag sagt ovan att den goda människan alltid vill och önskar lida för Guds skull — inte att ha lidit; då han lider har han det han önskar. Han älskar lidandet för Guds skull och vill lida för Gud.»⁷

³ Den i början av citatet nämnda tidningsartikeln är Bertil Brisman, *Mystiken i »Vägmärken»*, SvD 12/11 1963.

⁴ *Mäster Eckehart, Predikningar*. Urval, översättning och kommentarer av Bertil Brisman, Sthlm 1961, s. 19 f. (m.fl.).

⁵ Hänvisningarna till Vägmärken avser i denna uppsats överallt originalupplagan (1963).

⁶ *Mäster Eckehart, Predikningar* (övers. Brisman) s. 21 (m.fl.).

⁷ *Mäster Eckehart, Traktater och latinska skrifter*. Urval, översättning och kommentarer av Bertil Brisman, Sthlm 1966, s. 104.

Hammarskjöld citerar (s. 108) också ordagrant från denna traktat i Büttners översättning (s. 218): »So dich aber nichts mehr zu trösten vermag denn Gott, wahrlich, so tröstet er dich auch.»⁸

Men vid sidan av predikan Om den eviga födelsen är det framför allt Eckeharts *Undervisande tal* som Hammarskjöld tagit intryck av. Dessa »tal» finns med i den i Backåkra befintliga svenska upplagan och upptar i textavdelningen 50 av totalt 140 sidor. Förstrykningarna visar att Hammarskjöld läst boken i sin helhet. 13 förstrykningar av 23 hänför sig till *Undervisande tal*. I *Vägmärken* citerar Hammarskjöld på flera ställen ordagrant dessa »tal» från Büttners nytyska översättning. Nedan anføres en del exempel på överensstämmande tankegångar i Hammarskjölds egna aforismer och Eckeharts *Undervisande tal*.⁹

Vägmärken (1963)

(76) Du är utan stöd om du i något valt för dig.

(116) Vidare! Vilken än den distans jag tillryggalagt, den ger mig inte rätt att stanna.

(123) Resultat och reaktion —. Styrkan av din upplammande oro visar graden av din verkliga ofrihet och din isolering — från enheten.

(123) (*omedelbar fortsättning på föregående*) Bekymra dig därför icke om detta eller annat utan följ den väg du känner även när du lämnat den.

»Dock icke såsom jag vill, utan såsom Du.»

Eckehart, Undervisande tal (sv. övers. 1966)

(48) Det är en stor glädje, ett stöd och en förhoppning att deras *verk* är en fast punkt och något pålitligt. Men det är just detta vår Herre vill taga bort från dem, och han vill att endast *han* skall vara deras fasta punkt och det enda pålitliga. — — — Och vår Herre . . . därför tar han från dem sådant stöd för att han själv skall bli det enda stödet.

(57) Det finns för oss inget stillastående vid något särskilt sätt i detta livet, och det har det aldrig funnits för någon människa, hur långt hon än må ha hunnit.

(72) Ty så mycket är du i Gud som du besitter frid, och så mycket är du utanför Gud som du saknar frid. — — — Denna enhet give oss Gud! Amen.

(31) Det finns inget lika gott råd att finna Gud som att finna honom där varest man lämnade honom. — — — De vill ha *sin* vilja och vill lära vår Herre att göra så eller så. Det är ingen god vilja. Man skall hos Gud söka efter *hans* allra käraste vilja.

⁸ Ibid., jfr även s. 91.

⁹ Eckeharttexterna är hämtade från *Mäster Eckehart, Traktater . . .* (övers. Brisman).

(67) Att låta det inre ha försteg framför det yttre, själen framför världen — vart det än för. — (97) Vägen till helgelse går i vår tid med nödvändighet genom handling.

(69) Att bevara den inre tystnaden — mitt i stojet.

(114) Din egen insats »verkade det icke», blott Gud — ... — (74) Den som intet har kan intet ge. Gåvan är Guds — till Gud.

(118) — icke jag, men Gud i mig!

(120) — till Guds ära eller din egen, ...

(46) ... så att min särart förverkligas ... Att icke vara rädd för sig själv utan leva ut sin särart — helt, men till godo.

(127) Sök inte förintelsen. Den skall finna dig. Sök den väg som gör den till fullbordan.

(64) så att man för ut innerligheten i verksamheten ... Ty man skall rikta ögat mot detta *inre* verkande och inifrån detta verka utåt ...

(19) Ge akt på hur du älskar din Gud, när du är i kyrkan eller i klostercellen: behåll sedan samma inställning och tag med dig den ut i mängden, i oron och i olikheten.

(18—19) En sådan människa bär Gud med sig i allt vad hon gör och överallt var hon är, och denna människas alla verk, dem verkar Gud allena. Ty den som ger upphov till verket, den tillhör det egentligare och sannare än den som blott förrättar det. Om vi alltså uteslutande och endast har Gud för ögonen, ja, sannerligen då måste han utföra våra verk. (32) Du skall helt och med allt ge dig åt Gud, och bekymra dig sedan inte om vad han gör med det som är hans eget.

(12) Där jag icke vill något för min egen del, där vill Gud för mig.

(66) Ty äran skall icke tillhöra oss utan honom allena.

(47) Ty den som är säregen måste också på mångahanda sätt vid tillfällen *göra* sådant som är säreget.

(64—65) *Ett* verk förblir dock i egentlig mening rätt och billigt hos människan, och det är: ett förintande av sig själv. Emellertid må detta förintande och förringande av sig själv vara aldrig så omfattande, det blir dock bristfälligt, om Gud icke fullkomnar det i en själv. ...

Omedelbart efter det sist anförda citatet, om människans förintelse, fortsätter Hammarskjöld med en meditation om människans »förnedring» och »upphöjelse» (127), i exakt samma ordningsföljd som Eckehart (65).

Det synes mig som om Vägmarken s. 127—128 till största delen är Hammarskjölds egna reflexioner över Eckeharts Undervisande tal s. 63—65 (sv. övers. 1966).

Varifrån har Hammarskjöld fått idén till sin boktitel »Vägmärken»? En möjlighet skall antydast. Hammarskjöld använder ordet endast på ett ställe i bokens text (s. 115), på samma sida där han citerar ur Eckeharts predikan Om den eviga födelsen: »Dessa anteckningar — ? De var vägmärken resta när du nått en punkt där du behövde dem, en fast punkt som icke fick gå förlorad. Och så har de förblivit.» I Vilhelm Ekelunds *Veri Similia I*, Sthlm 1915, s. 67—69, återfinnes ordet *vägmärken* framför allt med hänsyftning på Mäster Eckehart: »Det finns vissa vägtecken i det mänskliga tänkandets lif genom seklerna, hemliga vägmärken som endast tala till de få . . . som han såg i den klara sjön Meister Eckhart . . . förstod konsten att *vara stilla*, förstod den som Meister Eckhart.» — Vilhelm Ekelund finns representerad med 13 volymer i Dag Hammarskjölds bibliotek.

I den omfattande litteraturen om Vägmärken har man ända tills på den senaste tiden vid diskussionen om Hammarskjölds mystik med förkärlek i stor utsträckning hållit sig till de av Hammarskjöld också citerade Thomas a Kempis och Johannes av Korset. Ehuru dessa båda står i beroende av Mäster Eckehart¹⁰ är de dock onekligen »bekvämare» för såväl katolsk som luthersk teologi än den sistnämnde. Men det är Mäster Eckehart som fört Dag Hammarskjöld till den mystiska upplevelsen. Parat med inlevelse i evangeliernas värld är det Eckeharts filosofiska, spekulativa mystik som Hammarskjöld tagit djupast intryck av. Men det finns ingen »mystik i sig själv». Den är alltid knuten till en moderreligion och förutsätter en sådan, från vars kärna den bringar mystikens »gnista» till utveckling.

I Undervisande tal — där själasörjaren och själsanalytikern Eckehart talar — anvisas den etiska vägen till mystikens mål, *unio mystica*. I predikan Om den eviga födelsen beskrives förverkligandet av denna enhet med Gud. Som oftast i den europeiska mystiken är här kristna tankar förenade med ren nyplatonism. Mäster Eckehart »bekräftar denna framställning med *naturliga* bevisgrunder» (naturliga = filosofiska).

¹⁰ Mäster Eckeharts inflytande på Thomas a Kempis finns utrett i *M. A. Lücker*, Meister Eckhart und die devotio moderna, Leiden 1950 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, herausgegeben von D. Dr Josef Koch, Band I). — Förhållandet Eckehart (via Tauler)—Johannes av Korset är behandlat av *Alois Winkelhofer*, Tauler und die spanische Mystik i »Johannes Tauler, Ein deutscher Mystiker», Gedenkschrift zum 600. Todestag, Essen 1961.

Det är intressant att konstatera att Hammarskjöld i New York hade ett exemplar av Surius' (mycket voluminösa) till latin översatta utgåva av Taulers predikningar, tryckt i Köln 1553. Denna upplaga innehåller även Eckeharttexter. Denna bok vann stor spridning i Spanien och utövade ett starkt inflytande på mystikerna där.

OM DEN EVIGA FÖDELSEN¹¹*En julpredikan av Mäster Eckehart*

Dum medium silentium tenerent omnia et
nox in suo cursu medium iter haberet etc.¹²

Sap. 18: 14

Med tanke på den *eviga* födelsen,¹³ som Gud Fader har fullbordat och oavlåt-
ligen fullbordar i Evigheten, firar vi här under den jordiska tillvaron att denna
samma födelse nu också har fullbordats *i tiden*, i mänsklig natur. Sankt Augusti-
nus säger: Vad hjälper det mig att denna födelse alltjämt äger rum om den inte
sker i mig? Men att den sker i mig, därpå beror allt.

Nu skall vi tala om denna födelse, om hur den kan äga rum i *oss* och bli bragt
till fulländning i den goda själen, då Gud Fader talar sitt eviga Ord i den full-
komliga själen. Ty vad jag här säger, det måste förstås så, att det avser en god
och fullkomlig människa, som har vandrat och alltjämt vandrar på Guds vägar,
men inte en naturlig, oövad människa, ty hon är ännu långt borta från denna
födelse och förstår ej vad som säges därom.

¹¹ Denna predikan ingår som nr I i Franz Pfeiffers utgåva av medelhögtyska Eckeharttexter (1857). I handskriftsamlingarna förekommer den oftast tillsammans med Pfeiffers följande predikningar II, III och IV. Pfeiffer har försett den med en överskrift: DIZ IST MEISTER ECHEHART DEM GOT NIE NITH VERBARC (Detta är Mäster Eckehart för vilken Gud alls intet fördolde). Detta är givetvis ditsatt av någon referent eller avskrivare. Översättare av Mäster Eckehart till modern tyska har ofta försett dessa fyra predikningar med rubriken Von der ewigen Geburt. Vier Predigten.

Den stora vetenskapliga Eckehartupplagan, Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, Herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, W. Kolhanmer Verlag, Stuttgart (1936—) har ännu inte publicerat dessa texter.

Professor Josef Quint, Köln, som i den ovannämnda upplagan är utgivare av Eckeharts *tyska* skrifter och predikningar, har i sin vid sidan av denna utgivna Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, München 1963, i översättning till modern tyska medtagit Pfeiffers predikningar I, II och IV, medan han anser »äktheten» av Pfeiffers nr III tvivelaktig.

Vid översättningen till svenska har undertecknad försökt återge Eckeharts tankar med bevarandet av hans egna uttryck utan att därvid arkaisera. Så t.ex. har jag bevarat det typiska Eckehartuttrycket »verk» i stället för att modernisera det till »gärning», »handling». — Däremot har jag ansett det omöjligt att i vår tid översätta medelhögtyskans *créature* till svenskans »kreatur» och i stället ersatt det med »skapat», »det skapade», »skapade varelser» etc. — Anmärkas bör att texten ibland har syntaktiska svagheter.

¹² Utgångsorden till en predikan lästes under medeltiden på latin. Texten är hämtad ur Visheten 18: 14 f.

¹³ Om den eviga födelsen. Jfr Dag Hammarskjöld, Vägmarken, Sthlm 1963, s. 115: 25.12.56 »Von der ewigen Geburt» — därmed är nu för mig allt sagt om vad jag lärt och har att lära.

Den vise mannen talar ett ord: »När alla ting befann sig i stilla tystnad, då kom där ovanifrån, från konungatronen, ett förborgat ord in i mig.»¹⁴ Om detta ord skall denna predikan handla.

Tre ting¹⁵ skall vi här lägga märke till. För det första: *var* Gud Fader talar sitt Ord i själen, var denna födelse sker och var själen är mottaglig för detta verk. Ty det måste förvisso vara i det allra renaste och ädlaste och finaste, som själen förmår erbjuda. I sanning, skulle Gud Fader i hela sin allmakt kunnat ge själens natur något ännu ädlare och hade själen kunnat mottaga det, så hade Gud Fader måst vänta med födelsen på detta ännu ädlare. Därför måste den själ, i vilken födelsen skall äga rum, förhålla sig helt ren och leva helt ädelt, i fullständig innerlighet och avskildhet¹⁶ och inte genom de fem sinnena löpa ut i det skapades mångfald, utan vara helt avskild i det inre och i det renaste: *där* är platsen för denna födelse, allt som är ringare är nu till skada.

Den andra delen av denna predikan handlar om *hur* människan skall förhålla sig till detta verk, genom vilket Gud sänder sitt Ord till henne och hur Ordet födes i själen. Är det bättre för människan om hon medverkar till detta, så att hon utverkar och gör sig förtjänt av att denna födelse sker och fullbordas i henne? Till exempel genom att människan i sitt förnuft och i sina tankar bildar sig en föreställning och förbereder sig genom att tänka: Gud är vis, allsmäktig och evig — och vad hon nu på så sätt kan tänka ut om Gud. Jag frågar mig alltså om detta skulle vara bättre och mera befordrande för den Faderliga födelsen eller om man bör göra sig fri från alla tankar, ord och verk och från alla tänkbara kunskapsbilder¹⁷ och i stället helt och hållet förbli tyst och stilla¹⁸ i Guds-upple-

¹⁴ Jfr Vish. 18: 14 f. Eckehart återger på tyska ofta den latinska bibeltexten tämligen fritt och varierar i det följande sin översättning.

¹⁵ De »Tre ting» som E. här i början av sin predikan endast kort antyder är de tre huvudpunkterna i dispositionen för hans predikan. Den första (var sker födelsen?) börjar på s. 24 rad 8, den andra (människans bidrag till födelsen) på s. 27 rad 3 och den tredje huvudpunkten (nyttan av denna födelse) på s. 30 rad 26.

¹⁶ Jfr Dag Hammarskjöld, Vägmarken, s. 115: So muss die Seele in der die Geburt geschehen soll gar vornehm leben: ganz einig und ganz innen. Hammarskjöld fortsätter: — — — Ein auferhobenes Gemüt muss Du haben, ein *brennendes* Gemüt in dem doch eine ungetrübte *schweigende* Stille herrscht. — Denna fortsättning har Hammarskjöld hämtat från Büttners nytyiska översättning av Pfeiffers predikan nr III (jfr not 11) och vars härstamning från Eckehart prof. Quint anser tvivelaktig.

¹⁷ Kunskapsbilder (i den följande texten oftast bild, bilder). Eckehart använder ordet för att täcka latinska termer från skolastiken med inbördes ganska skiftande betydelser. Allmänt kan väl sägas att enligt E:s uppfattning förhindras Gudsupplevelsen genom människans »bilder» = begrepp, föreställning, utsagor om Gud. Först när dessa »bilder» försvunnit kan den omedelbara, oförmedlade Gudsforeningen äga rum.

Betr. den eckehartska innebörden av orden »kunskapsbilder», »bild», »grund», »vara», »krafter», se mycket ingående behandling i *Benno Schmoldt, Die deutsche Begriffssprache* 16 - Sv. Teol. Kv.skr. 4/70

velsen och vara överksam och låta Gud verka¹⁹ inom sig: alltså, med vilken inställning skulle människan mest gagna denna födelse?

Det tredje är hur stor nyttan kan vara av denna födelse.

Märk nu för det första: Jag vill för er bekräfta denna framställning med *naturliga* bevisgrunder, så att ni själva förmår fatta att det förhåller sig så, även om jag tror mera på Skriften än på mig själv! Men det går lättare att förstå genom en framställning som hela tiden bestyrkes.

Vi tar nu till att börja med det ord som lyder så: »Mitt i *tystnaden* talades i mig ett förborgat ord.» Ack, Herre, *var* är *tystnaden* och *var* är den *plats*, där detta Ord blir talat? Vi svarar, som vi redan förut har sagt: det är i det renaste, som själen kan erbjuda, i det ädlaste, i själens grund,²⁰ ja, i själens vara,²¹ det vill säga i själens mest fördolda. Där tiger »medlet», ty dit in kom aldrig något skapat och inte heller någon bild, inte heller känner själen där verksamhet eller kunskap och inte heller vet den där om någon slags bild, varken av sig själv eller något skapat.

Allt vad själen verkar sker med hjälp av dess krafter.²² Vad den har kunskap

Meister Eckharts, Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen, Heidelberg 1954.

¹⁸ »Tyst och stilla» — orden tystnad och stillhet är genomgående ord i Hammarskjölds Vägmarken.

¹⁹ Jfr Hammarskjöld, Vägmarken, s. 114: 24.12.56 Din egen insats »verkade det icke», blott Gud — . . .

²⁰ Grund (själens grund). Där äger enligt Eckehart unio mystica (den mystiska föreningen) rum. I andra predikningar söker E. — i sin obändiga strävan att vilja säga det osägbara — ständigt nya ord: »själens fästning (borg)», »själens innersta», »själens gnista», »stilla öken» etc.

»Ur grunden ur vilken Fadern föder Sonen (Ordet) föder själen Sonen i själens grund. Att Fadern uppenbarar sig i Sonen, som han låter föda i själens grund, är samma sak som att Sonen blir född genom människans grund. I *unio mystica* är att bli född och föda detsamma. Subjekt och objekt övergår i varandra. Gud går såväl in i människans »grund» som människan går in i Guds »grund». (Ur Mäster Eckehart, Predikningar. Urval, översättning och kommentarer av Bertil Brisman, Sthlm 1961, s. 163 — kommentarer till en annan Eckehartpredikan.)

²¹ *Vara* (väsen). Medelhögtyska ordet är wesen. Det skall täcka de latinska begreppen esse, existentia, essentia. Nyttyska översättare har översatt medelhögtyskans wesen med Sein, Wesen, Dasein, Sosein. Prof. Quint använder genomgående nästan endast Sein (vara), vilket undertecknad i stort sett följt. I några fall blir emellertid ordet »väsen» naturligare. — Rent allmänt kan man kanske säga att detta »wesen» (vara) är tillvarons innersta. I sina latinska skrifter utgår Eckehart i sina spekulationer ofta från satsen *Esse est deus* (Gud är varat).

²² *Krafter* (själskrafter). Eckehart skiljer mellan de övre (översta) själskrafterna, vilka skall vara riktade mot Gud, och de nedre (lägre) krafterna, som är bundna av och riktade mot det jordiska. — Dessa krafter är åtskilda från själens »grund» och det är om denna åtskillnad Mäster Eckeharts predikan delvis handlar.

om, har den kunskap om genom förnuftet. När man erinrar sig något, så gör man det med minnet. Då man älskar, gör man det med viljan. Och så verkar själen ständigt med sina krafter som medel och icke med sitt vara. All själens verksamhet utåt är alltid bundet vid något *förmedlande*. Synkraften verkar endast genom ögonen. Utan dem kan den inte åstadkomma eller skänka någon syn. Så är det också med alla andra sinnen: all deras verksamhet utåt åstadkommer själen genom något förmedlande. Men i varat finns det ingen verksamhet. De krafter, med vilka själen verkar, flödar visserligen ut från varats grund. Men i själva denna grund *tiger* »medlet», där råder bara ro och stillhet för denna födelse och för detta verk, på det att Gud Fader där skall tala sitt Ord. Ty denna grund är av naturen inte mottaglig för någonting annat än enbart för det gudomliga varat utan någon som helst förmedling. Här går Gud in i själen med *hela* sitt väsen, inte med någon del. I själens *grund* går Gud in. Intet berör denna grund mer än Gud allena. Det skapade kan inte komma in i själens grund, *det* måste stanna där ute i krafterna. Där i grunden skådar själen väl det skapades bild, öppnar sig således för den och ger den härbäрге. Ty när själens krafter kommer i beröring med det skapade, så gör de en bild och en liknelse av det skapade och drar detta in i sig. Därigenom får själskrafterna kunskap om det skapade. Närmare förmår det skapade inte tränga in i själen och å andra sidan närmar sig själen heller aldrig det skapade, om den dessförinnan inte villigt tagit upp dess bild i sig. Just med denna i sig närvarande bilden, närmar sig själen det skapade. Ty bild är något som själen med sina krafter skapar av tingen. Om det nu är en sten, en häst, en människa eller vad det vara må, som den vill ha kunskap om, så hämtar själen fram bilden, som den på förhand tagit upp i sig och kan på detta sätt förena sig med den.

Men när människan på sådant sätt mottager en bild, så måste den nödvändigtvis komma in utifrån, genom sinnena. Därför finns det för själen inte något så okänt som själen *själv*. Därför säger också en *mästare* att själen *inte* kan skapa eller göra en bild av sig själv. Den har alltså ingenting varigenom den kan få kunskap om sig själv. Ty bilder kommer endast in utifrån, genom sinnena. Själen kan alltså inte ha någon bild av sig själv. Därför har den kunskap om alla ting, men inte om sig själv. Intet vet den därför så litet om som om sig själv, just på grund av att det nödvändigt förmedlande saknas.

Ty du måste veta att själen i sitt inre är fri och obunden av all förmedling och av alla bilder och detta är alltså orsaken till att Gud kan förena sig med den, fritt och oförmedlat, utan bild och liknelse. Vilken förmåga du än tillerkänner någon mästare, så kan du inte låta bli att tillerkänna Gud samma förmåga i omätligt högre grad. Ju visare och mäktigare en mästare är, ju mera omedelbart framträder hans verk — och desto enklare är det. Människan behöver många

medel för sina yttre verk. Innan hon kan utföra dem, så som hon har föreställt sig dem inom sig, måste hon först göra i ordning materialet. Men se nu på solen — i sitt mästerskap utför den sitt verk mycket snabbt! Så snart den sänder ut sitt sken, i samma ögonblick är världen överallt uppfylld av ljus! Men ännu högre står ängeln, som behöver ännu mindre medel för sina verk och har också färre bilder. Den allra högsta serafen har inte mer än *en* bild. Vad alla som står under honom fattar i mångfald det fattar han allt i *ett*. Men Gud behöver överhuvudtaget ingen bild och han *har* icke heller någon bild. Gud verkar i själen utan varje slag av »medel», bild eller liknelse. Han gör det i själens grund, i vilken aldrig någon bild kunnat komma in, utan endast han själv med sitt eget vara. Inget skapat förmår detta!

Hur föder Fadern sin Son i själen? Gör han det som de skapade varelserna gör — i bilder och liknelser? Förvisso inte! Han föder tvärtom helt på samma sätt som han föder i evigheten, varken mer eller mindre. Och hur föder han honom där? Giv nu akt! Se, Gud Fader har en fullkomlig insikt i sig själv och en fullkomlig, absolut och omedelbar kunskap om sig själv genom sig själv, inte genom någon bild. Så föder Gud Fader sin Son utan att ett ögonblick förlora något av sin gudomliga naturs fullkomliga enhet. Helt på samma sätt föder Gud Fader sin Son i själens grund, i dess vara, och förenar sig så med den. Ty funnes det någon slags bild, så skulle det inte vara någon sann enhet. Men på en sådan sann enhet beror själens hela salighet.

Nu kunde ni kanske säga att i själen finns på grund av hela dess natur ingenting annat än bilder. Men så förhåller det sig inte! Ty vore det sant, då skulle själen aldrig kunna bli salig. Gud skulle nämligen inte kunna frambringa något skapat, från vilket du skulle kunna mottaga fullkomlig salighet. Ty då vore ju inte *Gud* den högsta saligheten och det slutliga målet, och det är dock hans natur och vilja att *han* skall vara det första upphovet och det slutliga målet för allt och alla.

Intet skapat kan vara *din salighet*. *Därför* kan *din fullkomlighet* aldrig vara här på jorden. Ty detta livets fullkomlighet — det är alla det jordiska livets dygder sammanslagna — följer först efter fullkomlighet hinsides. Den jordiska fullkomligheten måste framgå ur den himmelska, den inre fullkomligheten. Och därför måste du nödvändigtvis vara och vila i ditt väsens grund: *där* måste Gud beröra dig med *sitt* enhetliga vara, *utan* förmedling av någon som helst bild. Ingen bild syftar till eller visar hän på sig själv. Den syftar till och visar ständigt hän till det, varav det är en bild. Och då man blott har en bild av det som är utanför en själv, och som man från det skapade upptar i sig genom sinnena, och då denna alltid visar hän mot det, vars bild det är, så är det omöjligt att du någonsin kan bli salig genom någon slags bild. Och därför måste det råda tystnad

och stillhet och Fadern måste tala där och föda sin Son och verka sina verk utan några bilder.

Den *andra* frågan är: vad ankommer det på människan att göra för att medverka till och göra sig förtjänt av att denna födelse sker och fullbordas i henne? Skall hon genom egen strävan försöka bidra till den, t.ex. genom att föreställa sig Gud och rikta sina tankar mot honom? Eller skall människan förbli i tystnad, stillhet och ro och låta Gud tala och verka i sig och själv bara vänta på Guds verk i själen? Jag säger återigen som jag redan förut sade: Dessa utläggningar och detta sätt att förhålla sig avser endast *goda* och *fullkomliga* människor, som har dragit in alla dygders väsen i sig på ett sådant sätt att dygderna inifrån deras väsen utan egen medverkan strömmar ut från dem — och framför allt att vår Herre Jesu Kristi kostbara liv och ädla lära är levande i dem.

Dessa människor skall veta att det allra bästa och ädlaste, vartill man kan komma i detta livet, det är när du tiger och låter Gud verka och tala.²³ Där själens samtliga krafter fråntagits alla sätt att verka och alla sina bilder, där blir detta Ord talat. Därför sade han: »Mitt i tystnaden talades i mig ett förborgat ord.»

Ju mer du således förmår draga in alla dina krafter till enhet och glömma alla de ting och de bilder av dem, som du någonsin tagit in i dig, och ju mer du avlägsnar dig från det skapade och dina bilder därav, desto närmare är du Ordet och desto mottagligare är du. Kunde du bli fullkomligt ovetande om tingen, så kunde du t.o.m. förlora medvetandet om din egen kropp, så som det vederfors Sankt Paulus när han sade: »Om jag var i kroppen eller inte, det vet jag ej; Gud vet det väl!»²⁴ Då hade anden så fullkomligt dragit in alla krafter i sig, att den hade glömt kroppen. Då verkade varken minnet eller förnuftet längre, varken sinnen eller de krafter, vars uppgift eljest bestod i att leda och smycka kroppen. Livselden och kroppsvärmen hölls tillbaka. Därför försvagades inte kroppen under de tre dagar under vilka han varken åt eller drack. Detsamma vederfors Moses när han fastade fyrtio dagar på berget utan att därför bli svagare. Han var tvärtom den sista dagen lika stark som den första.²⁵ På så sätt skulle också människan fly undan från alla sinnen och vända alla sina krafter inåt och nå fram till ett förgätande av alla ting och av sig själv. Därför sade en mästare²⁶ till

²³ Jfr Dag Hammarskjöld, Vägmärken, s. 125: 26.9.57 Das Beste und Herrlichste, wozu man in diesem Leben gelungen mag, ist, dass Du schweigest und Gott da wirken und sprechen lässest. — Dag Hammarskjöld låter detta E-citat omedelbart följas av: En gång fattade du mig, Slungare. Nu i din storm. Nu mot ditt mål.

²⁴ Jfr 2 Kor. 12: 2.

²⁵ Jfr 2 Mos. 24: 18; 34: 28.

²⁶ Mästare = Anselm av Canterbury.

själen: dra dig undan oron i yttre verk! Gå ändå längre och göm dig för de inre tankarnas storm, tankarna skapar också ofrid!

Skall Gud tala sitt Ord i själen, så måste där råda frid och ro: då först talar han sitt Ord och sig själv i själen — *sig själv* — och inte en bild.

Dionysios säger: Gud har ingen bild eller liknelse av sig själv, ty han är i sitt väsen all godhet, sanning och vara. Gud verkar alla sina verk i sig själv och ur sig själv och han verkar dem i ett enda *nu*.²⁷ Tro inte att när Gud gjorde himmel och jord och alla ting, att han då gjorde det ena den ena dagen och det andra den nästa. Moses skriver visserligen så. Likväl visste han mycket bättre! Men han skrev som han gjorde för folkets skull, som inte skulle kunna ha förstått eller uppfattat det på annat sätt. Gud gjorde inte annat än detta: Han ville, han talade — och allt blev till! Gud verkar utan något medel och utan någon bild, och ju mer *du* är utan bild, desto mottagligare är du för hans inverkan, och ju mer inåtvänd och ju mer självförgätande du är, ju öppnare är du för denna verkan.

Till detta uppmanade Dionysios²⁸ sin lärjunge Timoteus då han sade: Min käre son Timoteus, bringa dina sinnen att tuga och svinga dig upp över dig själv och över alla dina krafter, över kunskapsförmågan och över förnuftet, över verk och över medel och över allt vara, in i det förborgade, stilla mörkret, på det att du må nå in i kunskapen om den okände Guden som är över »Gud». Man måste dra sig undan alla ting. Det är Gud emot att verka i bilder.

Nu skulle du kunna fråga: *Vad* verkar Gud utan bild i själens innersta grund och väsen. Ja, det kan jag inte veta eftersom själskrafterna endast kan uppfatta genom bilder. De måste ständigt uppfatta alla ting i de för dem *säreigna* bilderna. De kan inte lära känna en fågel med en människas kunskapsbild,²⁹ och emedan alla bilder kommer in i själen utifrån, förblir det som Gud verkar utan bild i själens grund förborgat för själen. Men just detta är det allra bästa för den. Detta *icke-vetande* lyfter själen upp mot något sällsamt och får den att jaga efter detta, ty själen förnimmer väl *att* det är, men vet inte *hur* det är och *var* det är. När människan känner tingens beskaffenhet blir hon snart trött på dem och söker

²⁷ Nu jfr t.ex. Vägmarken s. 97: Den »mystiska upplevelsen». Alltid: *här* och *nu* — i den frihet som är ett med distans, i den tystnad som föds ur stillhet.

²⁸ Ett mycket fritt återgivande av Dionysios Areopagitens skrift Den mystiska teologien som var tillägnad Timoteus. (Dionysios Areopagita, De mystica theologia c. I. PG 3,997, Dionysiaci I s. 567, 2 ff.)

²⁹ Jfr Dag Hammarskjöld, Vägmarken, s. 59: »Marssol. I den spensliga björkens tunna skugga på skaren kristalliserar luftens frusna stillhet. Då — plötsligt — koltrastens trevande lockton, en verklighet utanför din egen, det verkliga. Plötsligt: paradiset från vilket vi stängts ute av vår kunskap.» — (Några bestämda slutsatser om eckehartsk påverkan i just denna Hammarskjölds meditation kan man naturligtvis inte dra!)

efter nya erfarenheter och lever på så sätt ständigt i ett otillfredsställt begär efter att känna tingen och finner aldrig någon ro i något. Därför: endast icke-vetandets visdom³⁰ försänker själen i denna ro i det som är *ett*, samtidigt som den driver den till att jaga efter det.

Därför talade den vise mannen: »När alla ting befann sig i stilla tystnad, då blev till mig uttalat ett förborgat *Ord*. Det kom smygande förstulet, på tjuvars sätt.»³¹ Hur kunde han kalla detta ett »Ord», då det dock var förborgat? Det är ju ordets natur att uppenbara det som är förborgat. — Det öppnade sig och lyste för mig för att uppenbara något för mig och det förkunnade Gud för mig: — därför heter det ett *Ord*. Men det var förborgat för mig *vad* det var, och därför heter det att det kom på ett förstulet sätt, som en viskning i stillheten, för att uppenbara sig. Därför att det är förborgat, måste man söka efter det. Det lyste och var dock fördolt, vilket har till syfte att vi måtte längta och sucka efter det. Sankt Paulus uppmanar oss att jaga efter det, tills vi har spårat upp det och aldrig upphöra därmed förrän vi gripit tag i det. När Paulus kom tillbaka efter att ha varit uppryckt till tredje himlen, där Gud ger sig tillkänna, och han där skådat alla ting, då hade han inte glömt någonting. Det låg emellertid så djupt inne i hans väsens grund att hans förnuft inte kunde nå ditin. Det var dolt och förborgat för honom. Därför måste han jaga efter det och uppnå det inom sig, inte utanför sig. Det är helt och hållet inom oss, icke utanför. Och då han väl visste detta sade han: »Jag är viss om att varken död eller någon slags plåga förmår skilja mig från det, som jag märker inom mig.»³²

Härom sade en hednisk mästare ett skönt ord till en annan mästare: »Jag har märkt något inom mig som lyser i mitt förnuft. Jag märker nog *att* det är något men *vad* det är, kan jag ej förstå. Endast så mycket synes vara klart: om jag kunde fatta det, så skulle jag få kunskap om all sanning.» Då sade den andre mästaren: »Nåväl, följ efter det! Ty kunde du fatta det, så hade du därmed grunden till allt gott och ägde evigt liv.»³³ Med denna innebörd talade också

³⁰ Icke-vetandets visdom. Mäster Eckehart levde ca 1260—1328. Kardinal Nikolaus Cusanus (ca 1400—1464) var djupt förtrogen med Eckeharts skrifter. Cusanus' viktigaste filosofiskt-teologiska verk är *De docta ignorantia* (Om den lärda okunnigheten) eller som prof. Axel Herrlin översatt: *Om icke-vetandets visdom*.

³¹ Jfr Vish. 18: 14 f.

³² Jfr Rom. 8: 38 f.

³³ Jfr Dag Hammarskjöld, *Vägmärken*, s. 19:

Vägen till insikt går icke genom tro. Först genom den insikt vi vinna i förföljandet av det innerstas flyende ljus nå vi fram till att fatta vad tro är. Hur många har ej drivits ut i mörkret genom det tomma talet om tro som ett försanthållande.

Vår innersta skapande vilja anar sin motsvarighet i andra, upplever sin egen universalitet — och öppnar så vägen in till kunskapen om den kraft av vilken den själv är en gnista i oss.

Sankt Augustinus: Jag upptäcker något inom mig som strålar och glänser inför min själ: om det kunde bringas till fulländning och beständighet inom mig, så måste det betyda det eviga livet. Det döljer sig, men ger sig samtidigt tillkänna. Det kommer oförmärkt som en tjuv och strävar efter att taga bort och stjäla alla ting från min själ. Men därigenom att det ger sig tillkänna aldrig så litet, att det bara i en glimt uppenbarar sig, därmed vill det locka själen och draga den efter sig och beröva och avhända den sin egen natur. Om detta sade profeten: »Herre, tag deras ande ifrån dem och giv dem åter din ande.»³⁴ Detta menade också den älskade själen när den sade: »Min själ upplöstes och rann bort, när den älskade uttalade sitt ord.»³⁵ När han gick in, måste jag avtaga. Detta menade också Kristus då han sade: »Den som överger något för min skull, han skall få det hundrafalt igen, och den som vill mottaga mig, han måste försaka sig själv och alla ting, och den som vill tjäna mig, han måste följa *mig* och inte sitt eget.»³⁶

Nu skulle du kunna säga: ack, min herre, ni vill vända om själens naturliga inriktning och låta den handla mot sin natur! Dess natur är dock att taga emot *genom sinnena* och *i bilder*; vill ni ändra på denna ordning? — Nej! Vet *du* då vilken ädelhet Gud har nedlagt i naturen, som ännu i sin helhet ej blivit beskriven, utan ännu är förborgad? Ty de som har skrivit om själens ädelhet, de har i detta avseende inte kommit längre än deras naturliga förnuft har fört dem. De har aldrig nått in i *grunden*. Och därför måste mycket vara förborgat och obekant för dem. Därför sade profeten: »Jag vill sitta och tiga och lyssna till vad Gud talar i mig.»³⁷ Emedan det är så förborgat och fördolt, därför kom detta ord om natten, i mörkret. Sankt Johannes säger: »Ljuset lyser i mörkret; det kom i sitt eget och alla, som tog emot det, de blev sannerligen Guds söner: dessa gavs makt att bli Guds söner.»³⁸

Lägg nu slutligen märke till vilken *nytta* och vilken *frukt* detta hemliga Ord och detta mörker ger! Inte endast den himmelske Faderns Son blir född i detta mörker, som är hans eget, utan även *du* blir född som samme himmelske Faders barn och även åt *dig* ger han den rätta kraften. Besinna nu: vilken nytta! Vid all sanning som alla mästare någonsin med sitt eget förnuft och kunskap lärt eller någonsin intill den yttersta dagen kommer att lära, har de dock aldrig förstätt det allra minsta i *detta* vetande och i *denna* grund. Även om det kan kallas ett

(Ordet »gnista» — vünklein -- Fünklein är en av de omisskännliga Eckeharttermerna, churu den inte förekommer i just denna predikan.)

³⁴ Jfr Ps. 104: 29 f.

³⁵ Jfr Höga V. 5: 6.

³⁶ Jfr Mark. 10: 29 f.; Matt. 16: 24, 19: 29; Joh. 12: 26.

³⁷ Jfr Ps. 85: 9.

³⁸ Jfr Joh. 1: 5, 11 f.

icke-vetande och en icke-kunskap, så innehåller det dock mer än allt vetande och kunskap som kan förvärfvas utanför denna grund. Ty detta icke-vetande lockar dig in och drar dig bort från alla ting som ditt vetande kan omfatta och dessutom också från dig själv. Det menade Kristus då han sade: »Den som inte förnekar sig själv och inte överger fader och moder och allt i den yttre världen, han är mig inte värdig.»⁹⁹ Det är som om han skulle ha sagt: Den som inte vänder sig bort från det skapade, han kan inte nå fram till denna gudomliga födelse, ej heller kan denna fullbordas i honom. Nej, först då du avstår från ditt eget och från allt det yttre, först då kan denna födelse komma dig till del. Och för min del tror jag förvisso och är fast övertygad om, att *den* människa, som på ett sådant sätt står *där*, hon kan aldrig bli skild från Gud, icke under några omständigheter. Jag säger: hon kan inte på något sätt falla i dödssynd. Hellre skulle sådana lida den skändligaste död, än de begick någon dödssynd, något som ju också helgonen vittnar om för oss. Jag säger till och med att de inte kan begå den minsta synd och inte heller med vett och vilja tillåta någon sådan varken hos sig själva eller andra, om de kan förhindra det. De lockas och drages så till *detta* (den rätta vägen) med en sådan kraft, och de blir så vana vid den, att de aldrig mer kan slå in på någon annan väg: alla deras sinnen och alla deras krafter är nu vända mot det nya.

Till denna födelse förhjulpe oss Gud, som idag åter är född i mänsklig gestalt. Att vi arma människor måtte födas på ett gudomligt sätt i honom, därtill förhjulpe han oss evinnerligen. Amen.

⁹⁹ Jfr Matt. 10: 37 f.

ERIK ALLARDT

Sociologi och teologi

När man diskuterar religionssociologins ställning och uppgifter finns det två problem som ofta sammanblandas men som förtjänar att hållas isär. Det ena gäller förhållandet mellan religion och sociologi. Det andra problemet gäller förhållandet mellan teologisk vetenskap och sociologi. Teologi är naturligtvis bara ett sammanfattande namn på en mångfasetterad forskning, som ur olika synpunkter undersöker framför allt kristendomen och den kristna kyrkan, men teologin kan i varje fall i ganska hög grad karakteriseras såsom humanistisk forskning. De frågor som teologer ställer om sociologin skiljer sig ofta inte alls från de frågor som andra humanister, exempelvis historiker gör.

Finns det en konflikt mellan kristendom och sociologi?

Man kan närma sig frågan om förhållandet mellan religion eller låt oss säga kristendom och sociologi på olika sätt. Man kan fråga om och på vilket sätt sociologin kan bidra till en förståelse av religiösa fenomen. Man kan också fråga sig om sociologin innebär ett hot mot eller står i konflikt med en kristen livshållning. För att kunna diskutera frågor av denna typ borde man naturligtvis kunna definiera religion, men det är som alla vet lättare sagt än gjort. Definitionsfrågan är kanske inte särskilt viktig, men det kan framkastas att begreppet religion troligen bäst definieras genom att tillämpa Wittgensteins tankegång om begreppsfamiljer och familjelikhet. Det finns kanske ingen egenskap som genomgående är gemensam för alla företeelser vi önskar kalla religioner, men däremot innehåller varje religion vissa gemensamma egenskaper med varje annan religion. Det är t.o.m. frågan om en ganska stark familjelikhet. Hur som helst, ett centralt och grundläggande element i de flesta stora religioner och åtminstone kristendomen är tron på Gud, eller antagandet om någonting övernaturligt eller överempiriskt, om man så vill. Det finns alltså kristna sanningar eller kristna försant-hållanden som inte kan prövas med gängse empiriska metoder. Det är ganska klart att sociologin inte kan uttala sig om dessa överempiriska kristna sanningar. Nu förefaller det kanske som om jag skulle göra saken alltför lätt för mig genom att säga att de kristna och sociologiska sanningarna berör olika sfärer och egentligen aldrig råkar i konflikt. Detta är som bekant en av de traditionella utvägarna ur konflikten mellan tro och vetande och förekom redan under medeltiden

som läran om »den dubbla sanningen». Tyvärr förefaller den utvägen som alltför lättvindig. Kristendomen är också en total livshållning, som skall bestämma människans hela liv. Människan skall enligt den kristna tron försöka leva sitt liv i Kristi efterföljelse. Guds existens är inte den enda egenskapen hos Gud vi har att ta ställning till. Gud är enligt den kristna tron både allsmäktig och allgod och den kristne måste också anta att Gud verkar i denna världen. Därför uppstår också konflikt mellan tro och vetande. Det finns naturligtvis olika lösningsförslag av vilka extremerna består i att man såsom ateisten förnekar alla religiösa sanningar eller som medlemmarna av vissa sekter försöker förneka vetenskapliga resultat. För den som både försöker resonera intellektuellt och har behov av den kristna tron förefaller det svårt att komma undan. Konflikten mellan tro och vetande finns där och den får man lov att leva och också lida med. Visserligen finns det olika lösningsförslag och om någon tror sig ha funnit sanningen så finns det andra som förkastar just den lösningen. Denna konflikt gäller naturligtvis inte bara och speciellt sociologin men jag har inlett med det här resonemanget då jag tycker att det inte är värt att släta över det faktum att det kan finnas situationer där sociologin och den kristna livshållningen kan stå i konflikt. Det är troligen historiskt så att kristendomen under olika tider har stått i konflikt med olika grenar av det mänskliga vetandet men det är inte orimligt att anta att förhållandet mellan kristendom och sociologi är aktuellare än många andra motsatsförhållanden.

Religionen som en social institution

Huvudfrågan här är i varje fall om och på vilket sätt sociologin kan bidra till förståendet av religiösa fenomen och vara till hjälp vid teologisk forskning. Det är därför skäl att försöka beskriva hur man inom sociologin i allmänhet ser på religionen och framför allt på en världsreligion som kristendomen.

Ur sociologins synpunkt är religionen en social institution bland andra samhälleliga institutioner. Det finns säkert element i alla religioner som inte är institutionaliserade men inom sociologin framhäver man det institutionella för att betona hur en religion inte bara består av en mängd disparata troshandlingar utan faktiskt förutsätter ett religiöst samfund. Den apostoliska trosbekännelsens tredje artikel om en »helig, allmänlig kyrka» är egentligen också en ganska sociologisk tanke. Inom sociologin brukar man kanske främst efter den berömda franska klassikern Emile Durkheim betona att en religion förutsätter ett samfund, som har till uppgift att framhäva det som är heligt från det som är profant. När man karakteriserar religionen och inte bara kyrkan som en social institution försöker man också betona att en religion har att tillfredsställa vissa

behov, av vilka en del kan betecknas som individuella och andra som samhälleliga. Man utgår då från att människan har vad man kunde kalla religiösa eller djupandliga behov av någonting som kan anses heligt eller upphöjt. På samma sätt har man antagit att en av betingelserna för att samhällen skall kunna existera är att det finns saker och ting, som anses heliga, orörbara och som bildar grunden för solidaritet eller kärlek till nästan i ett samhälle. Det finns goda grunder för att anta att sociala relationer, som förekommer enbart för att individerna är nyttiga för varandra, inte brukar existera under en längre tid, eller för att använda en aforistisk formulering hos Durkheim, ingenting är så obeständigt som den mänskliga nyttan. Den här framförda synen på religionen som en social institution är inte enhälligt omfattad inom sociologin. Inom klart marxistiskt orienterad sociologi utgår man från att det kan finnas samhällen där institutioner inte behövs och där människorna kan handla utan att det finns institutionaliserade normer och där det inte finns någon form av religion eller antaganden om någonting heligt för att människorna skall kunna leva samman. Man kan åtminstone invända att det inte finns några som helst empiriska exempel på den sortens samhällen. Det är emellertid inte omöjligt att både den durkheimska och den marxistiska uppfattningen idéhistoriskt har sina rötter i olika sidor av kristen-judisk tradition.

Principen om de sociala institutionernas fortlöpande differentiering

Det som jag här har kallat den durkheimska uppfattningen står väl inte i sin utgångspunkt i någon tydlig konflikt med den kristna uppfattningen om också sociologer och teologer helt säkert formulerar sig olika. När man fortsätter analysen av religionen som en institution bland andra sociala institutioner kommer man emellertid till antaganden och påståenden, som måste te sig åtminstone problematiska för den kristna livshållningen. En ganska vanlig utgångspunkt inom dagens sociologi har efter den amerikanske teoretikern Talcott Parsons varit principen om institutionernas fortgående differentiering från varandra. Själva principen är ganska enkel: i utvecklingens början har människornas och samfundets behov tillfredsställts inom ett fåtal institutioner, främst då familjen, släkt- och stamgruppen. Under utvecklingens lopp uppstår nya institutioner, som övertar en del av de gamla institutionernas uppgifter men de gamla institutionerna försvinner inte, utan blir kvar för att tillfredsställa en mera begränsad sektor av de mänskliga behoven än tidigare. Under historisk tid har organiserad religion uppstått på ett ganska tidigt stadium men under den fortsatta utvecklingen har religionen så att säga kommit att överlåta en del av sina tidigare funktioner åt andra institutioner. Den historiska utvecklingen har naturligtvis

varit olika i olika samhällen men i stort sett förefaller principen om institutionernas fortgående differentiering att också passa in på kristendomen och den kristna kyrkan. Vi har Jesus ord: »Så given då kejsaren var kejsaren tillhör, och Gud vad Gud tillhör» (Matt. 22: 21) som på sätt och vis just uttrycker principen om institutioners differentiering. Hur man än teologiskt utreder saken så torde detta bibelord alltid te sig problematiskt ur kristen synpunkt. Det råder alltid osäkerhet om vad som tillhör Gud och vad som tillhör kejsaren. Också om vi har Paulus ord »all överhet, som finnes, är förordnad av Gud» (Rom. 13: 1) är det sannolikt att den kristna livshållningen ofta råkar i konflikt med de normer och sanktioner som den världsliga överheten upprätthåller. Om principen om institutionernas fortgående differentiering kan anses som en rimlig beskrivning av de stora utvecklingsförloppen uppstår det med ganska stor säkerhet svårigheter för den kristna livshållningen. Den antas vara total och ingripa i människans hela livsföring, men om funktioner som tidigare har tillhört religionen och kyrkan spjälkas bort och överläts åt andra institutioner så kommer makthavarna inom dessa nya institutioner att bestämma mål, normer och förväntningar för människornas beteende. Om dessa mål, normer och beteenden inte är givna med utgångspunkt i den kristna livshållningen är det i själva verket naturligt att konflikter uppkommer.

Man kan också försöka göra utvecklingsanalysen så att man försöker analysera hur religionen har differentierats från specifika enskilda institutioner såsom t.ex. vetenskapen. Det är frestande att beskriva utvecklingen så att fysiken och religionen klart differentierades från varandra under 1500-, 1600- och 1700-talen, medan biologin och religionen klart avskildes från varandra under 1800-talet och att sociologin har stått i tur under 1900-talet. Den här framkastade kortfattade beskrivningen är naturligtvis mycket ylig men det kan inte vara helt oproblemiskt ur kristen synpunkt att beteenden och samhällsformer, som tidigare har förklarats med utgångspunkt i Guds nåd eller i lydriad och olydriad mot Gud, nu förklaras kausalt eller med utgångspunkt i den historiska utvecklingen.

Mina ord här artar sig lätt till en beskrivning av en fortlöpande reträtt för kristendomen. Det är viktigt att påpeka att detta inte är en allmängiltig beskrivning av sociologers inställning. I en berömd artikel »Christianity and Modern Industrial Society» (i Talcott Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, New York 1967, ss. 385—421) ger Talcott Parsons en nästan rakt motsatt bild. Han påpekar att reformationen visserligen på det organisatoriska planet medförde en differentiering mellan å ena sidan religion och å andra sidan ekonomi och politik, men att reformationen också eliminerade den katolska motsatsen mellan ett liv i religiös, kyrklig verksamhet och ett liv i världslig yrkesverksamhet. Därigenom gjordes i själva verket en kristen livshållning mera allmän och gene-

rell än tidigare. Intressantare är att Parsons framför ett liknande argument då han analyserar vår tid. Han talar om »the denominational phase» och det är ganska klart att han avser framför allt dagens USA där olika denominationer och trossamfund är etablerade och institutionaliserade. De är helt skilda från staten och den organisatoriska differentieringen mellan kyrka och stat är klarare än tidigare. Samtidigt har det lett till en religiös pluralism och tolerans som i dagens situation inte utgör ett hinder, utan snarare möjliggör en kristen livshållning. På det internationella planet kan man möjligen tala om den allt starkare ekumeniska tendensen i dagens kristenhet som en motsvarighet. Den ekumeniska tendensen möjliggör säkert ur många synpunkter en mera konsekvent kristen livshållning än vad tidigare har varit fallet.

Det är klart att vi här rör oss i mycket stora sammanhang och att jag ur många synpunkter har varit olovligt spekulativ. Både ur teologisk och sociologisk synpunkt kan man lätt komma med olika och motsatta synpunkter på vad principen om institutionernas differentiering innebär för kristendomen och den kristna kyrkan. Avsikten här har varit att ställa själva problemet och på så sätt ta upp en frågeställning, som är helt central både ur sociologins och teologins synpunkt.

Tre stora förhållningssätt inom sociologin

Det är bekant att sociologin inte har någon enhetlig begreppsapparat eller utgör en enhetlig tankebyggnad men det är kanske ännu mera problematiskt att det råder en viss oenighet om själva utgångspunkten inom sociologin. Med en viss rätt kan man tala om tre stora och olika förhållningssätt inom sociologin: (1) det positivistiska eller kausala, (2) det förstående eller finalistiska och (3) det kritiska eller dialektiska. De tre förhållningssätten har delvis också olika implikationer för teologin eller för en sociologi, som brukas inom teologin.

Den positivistiska sociologin, som har varit den dominerande, är inriktad på att studera faktiska händelser dvs. på att utröna om de förekommer och under vilka betingelser de förekommer. Den har strävat till kausala förklaringar dvs. till att förklara mänskliga händelser på basen av faktorer, som är logiskt oberoende av själva händelserna. Därmed är det också naturligt att den positivistiska sociologin strävar till att bygga möjligast allmängiltiga teorier om människans sociala beteende. Om nämligen orsak och verkan är logiskt oberoende behövs det teorier för att sammanbinda dem. Om man frågar en positivistiskt orienterad sociolog efter en förklaring till ett socialt fenomen försöker han ge sin förklaring genom att hänvisa till en allmän teori eller en allmän lagbundenhet ur vilken man kan deducera förklaringen till det enskilda fenomenet. Av de tre här

nämnda förhållningssätten är det utan tvivel den positivistiska sociologin som osvikligast kan råka i en konflikt med den kristna livshållningen. De två andra förhållningssätten kan lättare ställas i både ideologiers och religioners, också i den kristna trons tjänst. Trots aktuella påståenden om motsatsen är vetenskaplig integritet någonting som speciellt utmärker det positivistiska förhållningssättet. Jag tvekar därför inte att betrakta det positivistiska förhållningssättet som det intressantaste ur den kristna problematikens synpunkt.

Den förstående sociologin däremot utgår från människornas föreställningar om sitt beteende eller från människornas intentioner och avsikter. Intentionerna, som är förklaringsgrunder, kan man emellertid vanligen studera först efter det man har observerat själva beteendet. Intentionerna är inte logiskt oberoende av det beteende som skall förklaras. Den förstående sociologin strävar därför inte till kausala förklaringar utan till vad man brukar kalla finalistiska förklaringar. Den förstående sociologin strävar inte heller till allmänna lagbundenheter men väl till att tolka och förstå sammanhangen i bestämda miljöer. Intentioner och avsikter har nämligen en klar mening endast i bestämda sociala sammanhang och då är det också missvisande att lösgöra sig från det sociala sammanhanget och söka allmänna lagbundenheter. Av de tre förhållningssätten är det i första hand den förstående sociologin som har de minsta chanserna att råka i direkt konflikt med den kristna livshållningen. Vid en förstående analys av kristna och kristet beteende är det nämligen just de kristna trosföreställningarna och motiven som både utgör utgångspunkten och förklaringsgrunden. Den förstående sociologins funktion är emellertid att vara avslöjande, att upptäcka intentioner som är latent och dolda. Den förstående sociologin kan därför användas vid kristendomskritik, som avser att avslöja »falsa» och inkonsekventa intentioner.

Den kritiska sociologin har vissa gemensamma egenskaper med både den positivistiska och förstående sociologin. Den sysslar emellertid inte bara med det som är och händer utan också med frågan om det mänskliga handlandet är riktigt och om mänskliga institutioner är rättvisa. Den kritiska sociologin utgår därför vanligen från en utopistisk modell om hur verkligheten borde vara beskaffad och jämför verkligheten med den. Den kritiska sociologin som starkt har influerats av marxismen och de senaste årens nyradikalism, är vad man kallar dialektisk. Den utgår från att det finns olikheter mellan sanning och verklighet, väsen och existens på samma sätt som Marx antar att klasskonflikter hör till kapitalistiska samhällens väsen samtidigt som dessa inte de facto har existens förrän proletariatet har blivit medvetet om sina rättigheter. Det sanna kommunistiska samhället saknar klass- och maktskillnader men det tar tid innan verkligheten fås att motsvara sanningen. Den kritiska sociologin kan mycket väl uppträda i en kristen variant, om den modell som verkligheten jämförs med är

grundad i den kristna tron. En dylik utgångspunkt har inte varit vanlig bland religionssociologer från protestantiska länder men däremot har den utmärkt en del av katolsk sociologi.

Trots att både den förstående och den kritiska sociologin under de senaste åren har upplevat en sorts renässans som en del av kritiken mot den positivistiska sociologin, har den positivistiska sociologins utgångspunkter ändå varit rätt dominerande. Det är svårt att tänka sig undervisning i sociologi, som åtminstone inte delvis är framförd i en positivistisk anda. De andra förhållningssätten utgör så att säga närmast viktiga kritiska komplement till den positivistiska sociologins utgångspunkter. När man talar generellt om sociologin avser man också vanligen den sistnämnda.

Kristen livshållning, konsekvent beteende och intervjuteknik

Den kristna livshållningen anses såsom svår att följa. Den är svår, emedan för att använda kristen terminologi, »anden är villig men köttet är svagt». Den är också svår, emedan såsom jag har försökt hävda, tro och vetande kan råka i konflikt. Det finns också en tredje svårighet av ett visst intresse. Den kristna livshållningen är också intellektuellt svår. Den förutsätter en sorts konsekvens som man tycker inte riktigt hör denna världen till. I själva verket berör vi här ett problem, som teologer och sociologer lätt kan tänkas uppleva på olika sätt. Ur sociologisk synpunkt förefaller det naturligt att beskriva den kristna livshållningen som en modell, som en teoretisk konstruktion. Vissa människor kanske har införlivat vissa kristna föreställningar, mål och normer med sin personlighet så att deras beteende ibland så att säga approximerar modellen. Det innebär emellertid inte att de kan redogöra för sina föreställningar eller principer. Det fordrar också kunskaper som människor inte har.

Hur som helst, frågan om konsekvens har vissa metodiska implikationer för undersökningar som genom intervjuer och frågeformulär vill belysa religiösa frågeställningar och kristet beteende. Jag tror att man ofta väntar sig för mycket av dessa metoder. Intervjufrågor, isynnerhet om de är standardiserade, är upplagda så att människor reagerar på enskilda ord och symboler emotionellt och instinktivt. Reaktionerna hos en enskild individ kan ur en viss synpunkt vara konsekventa men det innebär inte att intervjuobjektet själv kan redogöra för på vilket sätt de är konsekventa. Om man vill söka efter enhetliga tankesystem eller principer bakom svaren får man lov att göra teoretiska antaganden och utföra tilläggsanalyser. Jag skall försöka belysa vad jag menar genom att hänvisa till ett arbete, som inte alls bygger på intervjuer men väl på systematisk observation.

Den brittiske socialantropologen Edmund Leach har i en berömd bok »Polit-

ical Systems in Highland Burma» undersökt det märkligt dualistiska tanke-systemet på höglandet i Burma. Han säger att man kan särskilja två tanke-system, som förekommer sida vid sida. Det ena systemet kallas Gumlao och utmärks av krav på demokrati och jämlikhet, medan det andra systemet är det starkt feodala och autokratiska Shan-systemet. De enskilda individerna betonar och följer Gumlao- eller Shan-normer allteftersom det passar dem. Samma individ kan hänvisa till Gumlao-normer när han inte vill betala skatt och till Shan-normer när han vill hävda sig gentemot andra. Också byarna skiljer sig från varandra i det att en del byar är mera Gumlao medan andra är mera Shan. Det intressanta är emellertid att man också kan tala om ett tredje system, nämligen de beteenden som faktiskt kan observeras och som kallas Gumsa. De socialantropologer och etnologer som före Leach har beskrivit högländarna i Burma har i själva verket sysslat med Gumsa. Leach påpekar emellertid att det faktiska beteendet, dvs. just gumsa, är så inkonsekvent och förvirrande att högländarnas beteende blir helt oförståeligt om man bara håller sig till Gumsa. Därför måste man försöka teoretiskt konstruera de normsystem, som så att säga är latent och som inte utan vidare kan observeras i det manifesta beteendet. Gumlao och Shan är en sorts modeller eller djupstrukturer som kan formuleras bara om forskaren sätter sig ned och konstruerar dem.

Jag tror att det finns en fara för att teologer som börjar använda intervjuer och frågeformulär väntar sig för mycket, m.a.o. väntar sig att ett Gumsa-system skall visa sig klart, konsekvent och enhetligt. Det ligger nära till hands att en teolog gör ett sådant antagande då han ofta annars sysslar med att av kristna trosföreställningar bygga system. För att spåra konsekvensen måste man göra teoretiska antaganden och utföra tilläggsanalyser. Det finns analysmetoder såsom faktor- och latentstrukturanalys med hjälp av vilka man ur till synes disparata svar försöker konstruera de underliggande, latent modellerna. Detta har vissa implikationer för hur man bygger upp frågeformulär och vad man kan få ut av dem. Standardiserade intervjuer bygger som sagt på att människor reagerar emotionellt och instinktivt på vissa ord och symboler. Det är förmätet att kräva att de intervjuade skall förstå en intervjufrågas implikationer i detalj eller veta hur frågorna står i relation till exempelvis den kristna teologin. Människor saknar helt enkelt därtill nödvändiga kunskaper. Det är också svårt och problematiskt att konstruera frågor så att de bildar ett mycket enhetligt system. Sådana krav kan man ställa om man utför icke standardiserade intervjuer med teologer av facket. Vid vanliga standardiserade intervjuer är det däremot viktigt att finna ord och symboler, som är vanliga i de intervjuades miljö och som tämligen instinktivt har samma betydelse i den gemensamma miljön.

Det är kanske en truism att säga att människor sällan klart kan redogöra för

sina trosföreställningar också om de har införlivat vissa mål, normer och förväntningar med sin personlighet. Detta har emellertid metodiska implikationer, som är viktiga att diskutera nu när religionssociologin håller på att bli en del av teologisk forskning.

Om moraliska och kulturella universalismer

Det har här frågats om och i vilken utsträckning sociologisk och kristen sanning kan tänkas råka i konflikt. Det är därför viktigt att till slut betona att sociologin lika litet som annan forskning har en gång för alla givna utgångspunkter. Vad som anses viktigt inom sociologin påverkas i stor utsträckning av värderingar, ideologier och religioner. Det finns säkert sociologiska frågeställningar, som har ett klart idéhistoriskt samband med kristen-judisk tradition. Det är också troligt att den eventuella konflikten mellan sociologi och kristendom var större under den första hälften av 1900-talet än den har varit och kommer att vara under den senare hälften. Den första hälften av 1900-talet var i sociologin och socialantropologin ett den etiska relativismens tidevarv. Den etiska relativismen var då en ny synpunkt och under en tidpunkt av tilltagande internationalism och ökade kommunikationsmöjligheter var det antagligen också funktionellt att visa hur olika samhällens föreställningar om gott och ont, normalt och abnormt är enormt varierande. Den etiska relativismen har möjligen också påverkat kristendomen och ingalunda alltid i en riktning, som är främmande för en kristen livshållning. Hindren för en ekumenisk rörelse är i dag antagligen klart mindre än tidigare. Under 1950- och 1960-talet har man inom sociologin återigen kunnat spåra ett nytt och ökat intresse för moraliska och kulturella universalismer. Om man tidigare sökte olikheterna mellan olika moraliska och kulturella system är tendensen nu stark i den motsatta riktningen. Man är alltmera intresserad av moraliska universalismer, vilket inte är utan intresse för kristendomen, som är en mycket universell religion.

GUNNAR DAHMÉN

Teologi och massmedia

Moderna massmedia kom plötsligt. Det började med sändningar utan någon egentlig programplanering. Musik från konserthus, underhållning från scen och gudstjänst från kyrka. Några genomtänkta principer fanns inte vid början av 1920-talet. En präst inbjöds att i en studio hålla en betraktelse eller låta radion sätta upp mikrofoner i kyrkan. Först som närmast ett experiment, en kuriositet, men sedan mera regelbundet och i första hand med tanke på dem som av olika orsaker skulle velat vara i kyrkan men inte kunnat. Nästa steg var att reglera detta nya medel för kommunikation. Vägarna skildes såtillvida att Amerika blev den kommersiella radions kontinent medan man i Europa skapade en balans mellan olika intressen.

Den engelska radion — The British Broadcasting Corporation — blev i stort sett förebildlig för utvecklingen i Europa. Vad gäller religionen i radio fanns fyra intressen att jämkas — kyrka, stat, radio och lyssnare. Olika kombinationer ingicks; det land som under de följande åren skulle få erfara de största förändringarna var Tyskland med de regimskiften som där ägde rum med konsekvenser för kyrka och radio. I stort sett hade man överallt betraktat hemmasituationen som mer eller mindre självklar, därför att man inte haft någon anledning göra några jämförelser. Frågor och principer kommer först i dagen, då man står inför frågan om ev. förändringar. Hela den första tiden kännetecknas av en aningslöshet om massmedias betydelse och de strider om detta maktmedel, som så småningom skulle uppstå särskilt, då TV gjorde sitt intåg.

De första decenniernas reflektioner kring radio och religion gällde egentligen endast rent praktiska förfaranden. Hur man skulle tala, hur man skulle få sändningstid i radio. Den ekumeniska samarbetsviljan utsattes för vissa påfrestningar i samband med fördelningen av sändningstider men i stort sett synes kyrkorna överallt ha godtagit vad man från radions håll erbjöd. Beträffande programproduktionen gäller för de religiösa programmen överallt att kyrkorna själva som organisationer direkt eller indirekt haft medansvar i programmen.

Den engelska radion fick sina riktlinjer i hög grad genom John Reith, sedermera Lord Reith. Han kom från ett skotskt prästhem och såg i radion ett instrument till människornas välsignelse. I entréhallen till radiohuset läser man bibelordet »Gud giver växten». Redan 1923 hade Reith tagit de första stegen till en

planerad religiös programverksamhet. En rådgivande kommitté kom till stånd under ordförandeskap av Cyril Garbett, sedermera ärkebiskop av York. Det fanns inom kyrkan en viss tveksamhet och man ville icke tillåta sändningen av vare sig gudstjänsten på vapenstilleståndsdagen 1923 eller den kungliga vigseln i Westminster Abbey, emedan dessa gudstjänster »kunde bli avlyssnade av ett stort antal personer på ett vanvördigt sätt och kanske t.o.m. av människor på krogar med hatt på huvudet». Det var dock först 1933 som programmen leddes av en heltidsanställd teolog, dåvarande redaktören av *The Guardian* F. A. Iremonger. Han drog upp linjerna och gav religionen en med andra delar av programverksamheten likaberättigad ställning. Han lyckades bryta det stela systemet med fördelning mellan olika samfund för att sätta lämpligheten i första rummet. En efterträdare i början på 50-talet, Francis House, tecknar Iremongers insats och konstaterar att det inte skett någon fundamental förändring i de principer denne introducerade 20 år tidigare. Man följde samma politik som tidigare med vissa förändringar. Sålunda hade man från att i början ha haft i tanke endast de lyssnare som inte kunde komma till kyrkan vidgat syftet med tanke på att såväl leda de kyrkokristna till en fördjupad tro och kristen vandel, som att söka nå dem som står utanför kyrkan. Detta senare betraktades nu som det viktigaste. BBC vill, heter det, göra landet mera kristet genom att förkunna kyrkans tro som den finns i bibeln och i den levande traditionen. Reglbundet låter man endast de kristna kyrkor och samfund komma till tals som följer huvudströmmen («main stream») i den kristna traditionen.

När det gäller England överhuvud letar man som regel förgäves efter skrivna överenskommelser och principer. Riktlinjerna finner man i vad ansvariga personer sagt i officiella, offentliga sammanhang. Riktlinjerna för BBC:s religiösa politik har icke förändrats till innevarande dag men i samband med konkurrensen under 1950-talet med kommersiell TV och under inflytande av 60-talets syn på evangelisation med sekulariseringsteologins uppfattning har typen av program ändrats. Ännu vid 50-talets början hade ingenting ändrats i vare sig riktlinjer eller utformning bortsett från enstaka experiment och programformer däribland ett försök i Skottland att åstadkomma ett större samarbete mellan BBC och kyrkans församlingar. Om detta experiment kring frågan »follow up» har R. H. W. Falconer skrivit i »Success and failure of a radio mission».

Inför TV:s snabba utveckling hade man emellertid på sina håll insett hur angeläget det var att kyrkan ägnade större uppmärksamhet åt massmedia. Vissa kontakter över gränserna hade tagits och ett antal personer på olika sätt förbundna med religiös radio hade 1953 i Bossey stiftat *The World Committee for Christian Broadcasting* (WCCB) för samarbete och utbyte av idéer. I samband därmed påbörjade man utgivandet av *The Christian Broadcaster*, en stencilerad

kvartalsskrift, som utkom i denna form t.o.m. 1960 och innehåller det viktigaste som skrivits kring radio och TV i såväl Europa som Amerika. En rad konferenser följde efter Bossey. Man ägnade sig huvudsakligen åt ömsesidig information. Teologiska principdiskussioner kunde så att säga inte komma i gång förrän man hade något material att studera och jämföra. Utvecklingen på olika håll hade betraktats som mer eller mindre självklar men inför konfrontationen mellan olika utformningar blev det uppenbart att det fanns olika möjligheter. Dean Liston Hope i Harvard hade 1955 väckt diskussion med en skarp kritik av religionen i amerikansk TV. På våren 1956 höll Kyrkornas Världsråd i Bossey en konferens där den man som utformat Third programme i BBC Harman Grisewood i föredraget »World and image» gav en teoretisk syn på frågorna och kanske kan man betrakta detta föredrag som ett av de första bidragen till en massmediateologi.

Vid en konferens 1957 på Kronberg vid Frankfurt am Main överblickade man den globala situationen — världen som missionsfält. Vid denna tid hade också den s.k. missionsradion börjat sin verksamhet och under helt andra förutsättningar än i Europa. En amerikansk röst kom in i debatten med John Bachman, författare till *The Church in the world of radio-television* (New York 1960). Bachman deltog i en konferens i Cambridge 1960. Nu hade man vid konferenserna kommit över de första årens information och kunde börja fundera över problemen. Ämnet i Cambridge var »Hur kan vi hjälpa människor att leva idag?» Man tog också upp frågan om olika lyssnarkategorier — kyrkfolk och utomstående.

Generalförsamlingen i Evanston 1954 blev föremål för massmedias uppvaktnings på ett sätt som väckte deltagarna till medvetande om dessa nya media och bidrog att göra frågan om kyrkans roll ännu mera angelägen. Inför generalförsamlingen i New Delhi 1961 beslöt man göra en undersökning av vad kyrkorna hittills gjort och vad man väntade sig av Kyrkornas Världsråd.

Studiekommisionen konstaterar genom sin ordförande James W. Kennedy, att kyrkan kan lika litet ignorera massmedia som atomenergin. Man efterlyser teologer med blick för dessa möjligheter och åberopar missionsbefallningen och Pauli ord att »bliva allt för alla» såväl som Ordspråksbokens »Örat som hör och ögat som ser». Jesus Kristus var Guds kommunikation med människan. Konst och symboler spelar en viktig roll och i den nya elektroniken har vi fått en ny dimension. På grundval av ett frågeformulär redovisar man för synpunkter för frågorna. Svaren betonar genomgående massmedias möjligheter att både spegla och komplettera kyrkans arbete. Svaren delar sig sedan på var de största möjligheterna finns. Frågan är huruvida man skall stärka de troende eller vända sig till dem som icke har någon tro eller i vilka proportioner det skall ske. En viss

samstämmighet synes råda om att man skall »tala till de som står utanför — utmana de likgiltiga — leda de tveksamma, kalla tillbaka de slarviga, tjäna indirekt». Man önskade också att massmedia skulle förbättra kyrkans »image», visa vad kyrkan gör och skapa ett klimat där man räknar med evangeliet som något naturligt.

Konferensen i Cambridge 1960 gav utrymme åt en begynnande teologisk diskussion. Temat hur kyrkan med massmedia som instrument skall kunna vara människorna till hjälp väckte frågan om vilka kategorier man tjänade. Alltså samma fråga som skymtat i Kyrkornas Världsråds rundfråga. Det blev sagt att situationen var unik såtillvida som vi lever i en sekulariserad värld men en värld i vilken kyrkan aldrig varit så överallt närvarande som nu. John Backman reste frågan om man överhuvud skulle ägna massmedia åt de icke troende. Vid denna tid hade nämligen publikundersökningar givit vid handen att möjligheterna att påverka människor med massmedia var betydligt mindre än förmågan att ytterligare stärka de uppfattningar som fanns. Mot denna bakgrund borde man rikta sig till de troende för att med deras hjälp nå dem som icke kunde nås på annat sätt än genom personlig kontakt. Vid följande konferenser i Hilversum 1962 och i Arnoldshain 1964 och Glasgow 1966 gavs tillfälle till att studera vad som gjordes på olika håll men också ett utrymme för principdiskussioner. I Arnolds-hain ställdes emot varandra TV:s förmedling i kyrkans metoder och massmedias.

År 1963 övergick WCCB i WACB — The World Association for Christian Broadcasting. Tidskriften *The Christian Broadcaster* började utkomma som organ för denna nya organisation och nu i tryckt upplaga. Från 1964 också i en tysk, något annorlunda version *MEDIUM*. Vid en världskonferens i Oslo 1968 förenade sig WACB med CCB (Coordinating Committee för Christian Broadcasting). Denna senare organisation hade haft en uteslutande amerikansk bakgrund. Det ekumeniska samarbetet vidgades och som ett synbart resultat delade WACB ansvaret för den TV-vecka som i februari 1969 hölls i Monte Carlo med den katolska UNDA. Ordet är icke som man kunde tro en sammanställning av initialer utan det latinska *unda* och är alltså den organisation inom romerska kyrkan som ägnar sig åt film och TV. Om denna gemensamma visning och diskussion av program var en engångsföreteelse får framtiden uppvisa. Samarbetet upprepades i varje fall icke under 1970. Nu förestår närmast i tiden en av WACB planerad konferens i München på våren 1971.

I och med att visningsmöjligheterna blivit bättre har konferenserna fått mindre betydelse som debattforum. Debatterna föres numera mest i tidskrifter.

I Tyskland har man med stor energi kastat sig in i massmedias teologiska innebörd. Hans Jürgen Schultz i *Südwestfunk* i Stuttgart hopar bilder som brutalt avfärdar vad man brukar kalla »evangelisation». Det slags »Jesuspropa-

ganda som än vädjar, än hotar, sentimentalt eller hektiskt, finns ingen plats för idag». Evangelisation betyder icke att återvinna människorna för kyrkan utan att kyrkan vänder sig till människorna. Frågan är icke att bygga upp nya »evangelisationstabernakel» utan att åstadkomma ett stilla invandrande i vardagen. Han ser detta som en lekmanuppdrag och avvisar »missionärer» i vanlig mening. I stället efterlyser han sådana som icke företräder utan förverkligar kyrkan i världen. Evangelisation sker icke längre uppifrån och ned utan ur människornas egen mitt.

En teologi av liknande slag möter oss hos holländaren Albert van der Heuvel, informationschef i Kyrkornas Världsråd. Han finner en skillnad mellan vad han kallar »kommunikationsteologer» och »mediateologer». De förra är i regel äldre teologer som t.ex. Karl Barth och har sitt huvudintresse i kommunikationens problem. De hyser en låg uppfattning om massmedia även om de förstått att dessa kommit för att stanna. Van der Heuvel delar icke denna misstro. Han tycker sig bakom teologernas rädsla för massmedia se en gammal skräck för sekularisering och förändring i kyrkans struktur. Själv bekänner han sig till mediateologerna med deras entusiastiska syn på massmedia. Massmedia är kommunikation på ett nytt och annorlunda sätt. Något demokratiskt, något som motverkar uppdelningen i nationella grupper. Massmedia nalkas människorna personligt, ja, utgör t.o.m. en stabil faktor i en föränderlig värld. Han kallar dem »den moderna människans breviarier».

Begreppet radiokyrka eller radioförsamlingens struktur och frågan hur man skall kunna nå denna, är en mera internationell fråga som tagits upp av bland andra John Robinson, biskop av Woolwich. I ett föredrag inför präster och TV-folk i Cambridge 1963, gav han intryck för sina synpunkter (»Religion in Television», published by ITA, Ipswich 1964). Vilka lyssnar? Förutom kyrkfolket och de mot kristendom aktivt kämpande rationalisterna, bägge minoriteter, räknar Robinson med dels likgiltiga och dels de vilka respekterar kristen tro men inte finner svar hos kyrkorna. Den sistnämnda gruppen anser han vara den viktigaste gruppen. Han utesluter möjligheten att TV skulle kunna skapa kristna individer. Hans tankar har stöd i den forskning som menar, att massmediets förmåga att missionera är blygsam i jämförelse med förmågan att förstärka ett intresse.

Vad skall då massmedia sikta till? Robinson svarar med att fråga hur långt denna grupp är från Guds rike. »TV:s första uppgift är att göra det möjligt för dem att möta och mötas av Gud, där de befinner sig utanför den religiösa ramen.» Hur skall det gå till? »Endast», svarar han, »om vi kommer till människorna på det mänskliga planet. Erbjuder vi dem mötet med Kristus i kyrkans form och på kyrkans vägnar, kommer vi som fariséerna och de skriftlärde att tillsluta himmelriket för människorna. TV är trots allt relativt oberoende av

kyrkan och har möjligheter att på andra vägar än kyrkans nå människorna.»

Vid Kyrkornas Världsråds Generalförsamling i Uppsala 1968 presenterades en massmediarapport. Massmedia, hette det, i synnerhet radio och TV har förvandlat vår värld. Världen är en by med gemensamma intressen och med en mångfald av åskådningar och värderingar. Kyrkan har icke längre någon prioritet eller auktoritet. Massmedia kan vara till såväl nytta som skada. Kyrkan bör inse mass medias betydelse och ta del i alla ansträngningar att rätt använda dessa medel. Hittills har kyrkan endast intresserat sig för massmedia som ett instrument för kyrkans förkunnelse. Kyrkan bör nu skaffa sig egna massmediaexperter med intresse för denna kommunikation. I den mån man vill tjäna förkunnelsen bör det i varje fall icke ske genom gudstjänster. Innehållet i dokumentet kunde uttryckas något kortare: kyrkorna skall intressera sig för massmedia som ett sociologiskt fenomen men icke som ett medel för förkunnelse. Rapporten består till största delen av självklara iakttagelser och en återspeglning av gängse massmediateorier med ett stänk av sekulariseringsteologi. Ingenting i dokumentet röjer någon inblick i de verkliga förutsättningarna för kyrkans samarbete med massmedia.

I England har de religiösa programmen i TV under senare tid blivit utsatta för stark kritik från framförallt kyrkligt håll. Vid Church Assembly i somras genom biskopen av Coventry, som sade att några få personer präglade programpolitiken och att deras uppfattning icke var kyrkans. Han efterlyste direkt kristet innehåll. Diskussioner hade fått ett allt för stort utrymme på bekostnad av förkunnelse och undervisning. Man beslöt tillsätta en kommitté för att formulera synpunkter för den statliga kommitté som nu förbereder ett betänkande om radions och TV:s utveckling under närmaste framtiden.

Intet uttalande tyder på att BBC skulle ha övergivit den programpolitik som innebär att betjäna så många som möjligt på så många sätt som möjligt och med en ökad tonvikt på försöken att nå de som står utanför kyrkan med andra typer av program än de som sammanfaller med kyrkans sätt att verka. Men otvivelaktigt har hela tänkesättet påverkats av gängse sekulariseringsteologi. Detta att utgå från problemgemenskapen och att vara endast en diskussionspartner i en pluralistisk värld. Programmen har därigenom uttunnats men det är strängt taget inte BBC:s fel utan ansvaret ligger på de moderiktningar, som varit tongivande och som icke minst funnit gehör inom Kyrkornas Världsråd.

Så ter sig — man skulle kunna säga på ett visst avstånd — konturerna i den teologiska debatten kring massmedia, radio/TV. Debatten har förts i sammanhang där man inte väntar sig teologiska överläggningar och mellan deltagare med vitt skilda förutsättningar och erfarenheter. De har avlöst varandra och det saknas i mycket en kontinuitet. Vad som blivit skrivet och sagt är delvis mycket svåråtkomligt och teorier bakom förändringar är i många fall inte alls tillgängliga

i skrift eller tryck. Det är sålunda en mycket ofullständig karta men dock nödvändig för dem som i en framtid vill göra en bättre kartläggning för att kunna se var vägarna gått. Nedanstående förteckning omfattar ett antal arbeten, som är tillgängliga och som utgör vissa fasta punkter.

- The Christian Broadcaster. A Quarterly Journal publ. by The World Committee for Christian Broadcasting. 1953—1968. Vol. I—XV.
- WACC JOURNAL (Successor of "The Christian Broadcaster"). Eckert Verlag 58 1 Witten/Ruhr.
- MEDIUM Zeitschrift für evangelische Rundfunk- und Fernseharbeit. 1964—1969.
- EBU (European Broadcasting Union) 97 B May 1966. Specialnummer för religion och radio/TV.
- Jahrbuch der Christlichen Rundfunkarbeit 1958 ff.
- Everett C. Parker, E. Inman, Ross Snyder. Religious radio. New York 1948.
- R. H. W. Falconer. Success and Failure of a Radio Mission. London 1951.
- E. C. Parker, D. W. Barry, W. Smythe. The Television-Radio Audience and Religion. New York 1955.
- Die Freiheit des Rundfunks. Referate und Diskussionen. München 1956.
- John W. Bachmann. The Church in the world of radio-television. New York 1960.
- Religion in Television. Publ. by Independent Television Authority. London 1964.
- Roy McKay. Take care of the sense. Reflections on Religious Broadcasting. London 1964.
- FRAM. A report on the Oslo Assembly. June 1968. London 1968.
- Melville Dinwiddie. Religion by radio. Its place in British Broadcasting. London 1968.
- A. William Bluem. Religious Television Programmes. A Study of Relevance. New York 1969.
- Bernhard Klaus. Massenmedien im Dienst der Kirche. Berlin 1969.
- Kyrkohistorisk Årsskrift 1967, 1969. Gunnar Dahmén om utvecklingen i Sverige fram till omkring 1950.
- Kristen Gemenskap 1967. (G. Dahmén: Ekumenik i Radio/TV.)

TEOLOGISK LITTERATUR

ERNST FUCHS: *Marburger Hermeneutik (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* hrsg von Gerhard Ebeling, Ernst Fuchs, Manfred Mezger 9), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1968.

Bland Rudolf Bultmanns arvtagare intar Ernst Fuchs en central ställning, inte bara genom att i geografisk mening ha intagit lärofaderns plats utan också genom sin teologiska insats. Denna är visserligen ganska speciell: Fuchs har koncentrerat sig på den del av nytestamentligt arbete, som brukar kallas hermeneutik, men där har han också gjort en nyansats, som bildat skola och kommit ämnet i fråga att bli högsta mode inte bara på kontinenten utan också för en växande grupp amerikanska teologer. Denna utveckling kan visserligen inte återföras enbart på Fuchs; den initierades av Bultmann, men bakom honom ligger vidare idéströmningar, och även andra teologer i Tyskland, t.ex. Ebeling, arbetar på liknande sätt. Men Fuchs avtecknar sig mot denna bakgrund med en högst särpräglad och personlig profil. Till denna hör bl.a. ett även för tyska förhållanden ovanligt dunkelt framställningssätt, som utlöser både geni-kult och förakt för vad torrare hjärnor uppfattar som kvalificerat svammel. Att recensera hans skrifter är därför mycket svårt: dels vet man nästan aldrig om man har uppfattat och återgett tankegångarna korrekt, och dels är det vanskligt att välja position på skalan mellan de nyss antydda ytterligheterna i bedömning. Ett av hans stilistiska grepp består exempelvis i att under djärv tankeflykt strö in anmärkningar om t.ex. höns och vedhuggning, ungdomars sena uppstigning och mäns tendens att bli fetare

sedan de gift sig. Detta kan fresta en att tänka på Thomas Manns teologkarikatyrer, men en del av anmärkningarna är faktiskt kvicka, och de kan uppfattas som vällovliga försök att ge en jordnära prägel åt en annars synnerligen abstrakt framställning. Även de av Fuchs djupt föraktade analytiska filosoferna använder som bekant stundom liknande grepp.

Fuchs har bakom sig en regelrätt handbok i hermeneutik och tre band med samlade uppsatser, där undersökningarna grupperats under huvudrubriker men annars bildat fristående enheter. Inför »Marburger Hermeneutik» väntar man sig närmast något i stil med uppsatssamlingarna, alltså prov på hermeneutik snarare än programförklaringar, i synnerhet som rubrikerna spänner över vida fält (»Glaube und Geschichte», »Glauben und Verstehen» osv.). Frågan är emellertid om inte boken skall uppfattas som en sammanfattande handbok. Första tredjedelen av texten upptas sålunda av »Prolegomena», ur vilka man kan utläsa en sorts inledning till hermeneutiken. Både text och rubriker lovar här och var att man skall få avgränsningar, definitioner, exempel på hermeneutiska frågeställningar och liknande, och även om man många gånger känner sig besviken, kan man dock känna hur en programförklaring tar form. Metoden sägs vara fenomenologisk, och en grundläggande distinktion går mellan vetenskaplig förklaring och existentiell förståelse. Hermeneutiken tjänar förståelsen, och dess uppgift tycks vara att visa i vilket medium existentiell förståelse blir möjlig: är det t.ex. händelser, eller upplevelser, som teologin skall fokusera sin uppmärksamhet på, när de nytestamentliga skrifternas inne-

håll skall klagöras? För Fuchs är det intendera, utan språket självt är det sökta mediet. Han bygger upp en sorts språkmystik, för vilken både mänsklig kärlek och det gudomliga ingripandet lever sitt egentliga liv i språket.

Bokens huvuddel, »Einkehr in das Wort», kan mot denna bakgrund läsas som en mer detaljerad utveckling av den angivna grundsynen. Vad som vid första anblicken ter sig som en serie polemiska essäer om skilda teologiska frågor representerar i så fall en stegvis approximation till Fuchs' språkmystik. Ett första steg består i att avvisa Pannenberggruppens anspråk på historiskt verifierbara fakta som bas för en kristen teologi. Fuchs väljer inte Pannenberg själv som måltavla, utan går vägen över en elev till Herrmann vid namn Traub, som gav ut en skrift med delvis likartat program år 1926. Andra steget är en uppgörelse med ett mer sofistikerat försök av Ulrich Wilckens att reda ut bakgrunden till traditionen om uppståndelsen i 1 Kor. 15. Tredje approximationen representeras av Bultmann, och här blir Fuchs för första gången hövlig, citerar ymnigt ur Johanneskommentaren men slutar med en respektfull fråga, om inte Bultmann med sin existensanalys förbisett något väsentligt i trosupplevelsens karaktär (eller i evangeliets intention), nämligen Ordet, språket, som trons och kärlekens medium. Därmed är Fuchs åter inne på sitt älsklingstema och utvecklar det sedan i återstoden av boken, via bl.a. en diskussion av avmytologiseringen i anslutning till Hans Jonas, och i nära anslutning till en existentialistisk historie- och religionsfilosofi.

Jag är, som sagt, inte alls säker på att just detta är bokens röda tråd. En lång rad andra temata kunde räknas upp, utan att boken för den skull vore uttömmande refererad, och att reda ut deras förhållanden till varandra och till det nu sagda är inte möjligt på ett begränsat utrymme. Något måste däremot sägas om hela denna tankevärlds allmänna karaktär.

Att den är en utmaning mot allt som i Sverige anses vara respektabelt filosofiskt tänkande är fullt klart, inte bara därför att Fuchs explicit tömmer sin vredes skålar över »nypositivism», »formallogik» o.d. Hela jargongen är existentialistisk (»Der Mensch verhält sich zum Sein stets im Seinden» osv.), och om man stundom tror sig förstå vad som menas, upphör man inte att undra över om det inte hade gått att säga saken enklare. Men i klart medvetande om denna reaktion försvarar sig alltså Fuchs häftigt och något arrogant mot vad han anser vara billig och vulgär kritik; och här måste man replikera, att hans eget försvar här och var inte kan kallas annat än billigt. Hit får man räkna försöken att göra narr av lagen om det utslutna tredje (s. 9) och att avfärda »begreppsligt» tänkande med funderingar om begreppens förändring med verkligheten och språkets metaforiska funktion (s. 61). Det anmärkningsvärda är här att Fuchs tangerar djupsinniga frågeställningar (begreppet »egenskap», frågan om centrala och perifera egenskaper m.m.), vilket visar att han alls inte är filosofiskt obegåvad; men han förefaller helt okunnig om att vad han anför som fatala svårigheter för »begreppsligt tänkande» har bearbetats grundligt och vederhäftigt just i analytisk filosofi och semantisk lingvistik.

En annan sida av saken berörs när Fuchs i sin kamp med begrepp som »verklighet» och »Sein» flera gånger dekreterar, att »verklighet» egentligen är ett »chiffer för Gud». Jag vet inte om jag förstår honom rätt, men satsen kan läsas så, att den metafysiska filosofi det här gäller utifrån och in är sekulariserad teologi, så att den likaväl kan lägga av filosofmanteln och klä sig i den gamla religiösa vokabulären igen. I själva verket är de religiösa förutsättningarna grundläggande för hela boken, trots att den är exegetiskt radikal, och i en diskussion om viljefriheten (s. 69 ff), där Luther i kontroversen med Erasmus tillförs auktoritativt stöd av både

Jesus och Paulus, talar i sista hand den lutherske prästen. Ett huvudtema i Fuchs' hermeneutik, att texten skall tolka, tilltala och döma uttolkaren, inte tvärtom, ligger helt i linje med Barths brytning med liberalismen och den därpå följande nyortodoxa vägen.

Allt detta kan man både av vetenskapliga och andra skäl tycka mycket illa om. Men det faktum att Fuchs väckt sådant intresse och utövar sådant inflytande kvarstår och kräver sin förklaring; och den går nog inte att bara finna i att tysk filosofisk tradition är spekulativ och otuktad. En sak är att Fuchs' kristendomstolkning här och var blir helt enkelt vacker, och den är inte naiv; fundamentalisternas »kyrkokamp» får lika skarpa slängar som »utopiska socialister» och ungdomar med övertro på sociologin. Boken kan läsas som ett försvar för humanitära och liberala ideal, med anknytning till klassiska litterära traditioner och sinne för språkets och den mänskliga samlevnadens fina nyanser och ohörda övertoner. Att också andra element ingår, och att uttryckssättet blivit tillkrånglat och pretentiöst har redan sagts, men ändå måste ytterligare ett positivt omdöme tillfogas. Den existentialistiska teologin har med sitt fria och otuktade skrivsätt lyckats fånga vissa saker, som hos oss hamnat mellan stolarna. Fuchs' bok innehåller en mängd iakttagelser, som inte bara är vackra eller lustiga utan också ger något att tänka på om texter och deras funktion i förhållande till oss och till andra tider. Att samla dessa iakttagelser och uttrycka dem klart är tyvärr mycket besvärligt, men kanske inte omöjligt, och jag tror att det amerikanska intresset för Fuchs bygger på detta. Bästa inledningen till Fuchs' tänkande är kanske heller inte hans egna böcker, utan amerikanska utläggningar som James Robinson's i *The New Hermeneutic (New Frontiers in Theology, II)* eller Robert Funk's i *Language, Hermeneutic, and Word of God*.

Per Block

HANSON, A. T.: *Studies in the Pastoral Epistles*. London 1968.

KNIGHT, G. W.: *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters*. J. H. Kok. N. V. Kampen 1968 (Diss.).

Studiet av pastoralbreven har i många fall lästs exklusivt vid frågan om de är skrivna av Paulus eller inte. De två här behandlade böckerna har det gemensamt, att de bedriver detaljexeges utan att direkt angripa författarfrågan, men använder sina resultat för att ge en sidobelysning av denna. Därvid argumenterar Hanson för en datering långt efter Paulus' död (ca 105 e.Kr.), medan Knight försvarar brevens paulinska ursprung. Det ligger alltså nära till hands att konfrontera böckerna med varandra; de berör emellertid inte samma texter och ligger ganska långt från varandra också i framställningssätt och allmänna förutsättningar.

Hanson har utan tvekan skrivit den roligare boken, utvecklar också mycket mer självständiga tankar och verkar över huvud taget vetenskapligt mognast. De temata han behandlar har delvis stort allmänt teologiskt intresse: kyrkotukt, kvinnosyn, kristologin, Skriftens inspiration; men han sysslar också med stilistiska detaljer och liturgihistoriskt viktiga passager. Av särskilt intresse är de motiv, som behandlas på ett snarlikt sätt i de säkra Paulusbreven. Dessa ställen åberopas naturligtvis på den konservativa sidan som bevis för att pastoralbrevens tankevärld är paulinsk, men Hanson argumenterar övertygande för att författaren i stället citerar ur en dokumentsamling som han i själva verket redan är på långt avstånd från. Så bl.a. med kvinnans roll i syndafallet och med skriftsynen: pastoralbreven utvecklar här en syn, som trots de paulinska anknytningspunkterna på flera sätt är krassare och mer mekanisk. Den okände författaren visar här och på andra områden en egen profil som teolog, och enligt Hansons resultat arbetar han tämligen eklektiskt och osjälvständigt, utan att alltid

förmå smälta samman de element han hämtar från olika håll.

Dessa drag bildar naturligtvis en kontrast mot Paulus' personliga och dynamiska tänkande. Brevet inordnar sig i stället i en tradition, märkbar också i andra sena nytestamentliga skrifter, och som Hanson förbinder med hellenistisk judendom. Detta visas dels genom språkliga förbindelser till de gammaltestamentliga apokryfernas vishetstradition och dels genom en kartläggning av den okända urkristna litteratur, som av allt att döma citeras på flera håll i pastoralbrevet. Anknytningar till GT ger här intryck av att författaren, som själv nästan aldrig arbetar direkt med GT-citat, hämtat material från targum- eller midrashartade texter.

Att rekonstruera skriftanknytningar bakom nytestamentliga texter är inte bara modernt utan också ett spännande intellektuellt pussel, och svårigheten är bara att dra gränsen mellan rimliga hypoteser och fritt associerande. Man känner av denna svårighet här och var också i Hansons bok, som annars arbetar med solida filologiska metoder. När sålunda Ps. 130 anges som möjlig källa till en liturgisk doptradition, spårad i 1 Petrusbrevet, Efeserbrevet och Titusbrevet med anknytning också till första Johannesbrevet, är Hanson angelägen om att tona ner sina anspråk: han vill inte påstå att en dopliturgi, baserad på Ps. 130 ligger bakom det angivna materialet. Men det är svårt att se vad han visar, om inte just detta, såvida argumenteringen håller; en lösare formulering, som att psalmen i fråga skulle passa mycket bra vid en urkristen dophögid, är kanske inte så intressant. I varje fall skulle man gärna se en demonstration av att liknande paralleller inte låter sig dras med vilken annan botpsalm som helst.

Det sammanfattande slutkapitlet är intressant och har tillräckligt med solida detaljresultat bakom sig för att äga stor tyngd. Förutom den sammanfattande karakteristiken av författaren och hans förhållande till Pau-

lus diskuterar Hanson här den utveckling inom NT som han representerar. Tesen är att denna utveckling har sitt givna intresse och sitt positiva värde, så snart man ger upp ansträngningarna att jämka ihop den med de säkra Paulusbreven. Den tyska exegettraditionen skulle här fela genom att i lutheransk självhärlighet tala nedsättande om vad man kallar »Frühkatholizismus»: tendensen till fastare organisation, rikare liturgi och stramare lärouppfattning var nödvändig, när kyrkan hade att överleva i denna världen. Nu kan ju även Käsemann medge detta, och Hanson för sin del erkänner, att utvecklingen betydde eftergifter åt legalism och auktoritära drag. En olikhet i bedömningen bottnar väl i den anglikanska kärleken till liturgin; men eljest är nog samstämmigheten större än Hanson vill medge. Detta skulle vara ett exempel på att kritisk metod ger vissa gemensamma faktiska resultat, även om bedömning och värdering förlägger dem på olika sätt.

Att driva hypotesfabrikationen i längsta laget är nytestamentlig forsknings Scylla, men Charybdis är att göra outhärdligt konventionella sammanställningar av vad alla redan vet. Om Hanson då och då gör en kursavvikning mot Scylla, måste däremot Knight sägas hela tiden segla hotfullt nära Charybdis. Hans ämne är annars mycket lämpligt för en monografi och tycks, efter vad han själv framhåller, ha undgått att tidigare behandlas utförligt. Det gäller de fem ställen i pastoralbrevet, där författaren använder en formel, som svenska kyrkobibeln översätter »det är ett fast ord». Ställena ger upphov till en rad ganska intrikata problem. Vad betyder själva formeln? Vill författaren bara understryka vikten av vissa tankar, eller är det ett sätt att markera citat? Om det senare gäller, står då citaten före eller efter formeln, och hur långt sträcker de sig? Den kanske största svårigheten är att hur denna avgränsning än görs, får man en förbryllande heterogen samling maximer — har de något

gemensamt, och vilken besynnerlig avsikt har annars föranlett författaren att ge dem denna högtidliga inramning?

Metodiskt och trankilt betar författaren av dessa problemområden, varvid bokens huvuddel upptas av en genomgång av de fem ställena, ett för ett. Man kan inte anklaga honom för någon större fantasifykt, utom möjligen i ett fall, där han lider av en vanlig svaghet hos oss exegeter, nämligen att bygga alla studier av grekiska ord på lexika och liknande sekundärmaterial. Knight hittar på detta vis ett belägg för att formeln »i allo värd att mottagas» förekommer som en hyllningsfras på statyer åt idrottssegrare i Efesus. Detta anknyts till Efesus som adressator för 1 Tim. och dessutom till orden om »kroppslig övning» i ett av de förmodade citaten. Även om Knight reserverar sig grundligt mot att tankegången är »conclusive», måste man säga att sådana kombinationer över huvud taget inte säger något, så länge man inte också visat att ordsammansättningen var ovanlig, vilket låter sig göra bara mot bakgrunden av bredare grekisk beläsenhet.

Annars arbetar författaren mest så, att han ger imponerande sammanställningar av de förut framlagda argumenten i varje detaljfråga och sedan resolverar, vanligen åt mitten till. Själva formeln är t.ex. avsedd både att markera citat och att understryka citatens betydelse. Den heterogena citatsamlingen ger vid närmare påseende besked om att den unga kyrkan hade breda och varierande intressen; kyrkoordningen och förhållandet mellan kroppslig och andlig övning låg Paulus lika varmt om hjärtat som frälsningen genom Kristus. Det flitiga citerandet förklaras med hypotesen om Lukas som sekreterare eller medförfattare till pastoralbrevet: han har ju i evangeliet och Apostlagärningarna dokumenterat sig som fiitig samlare av »faithful sayings».

Allt detta verkar i Knights framställning rimligt nog, men man saknar onekligen litet djärvare grepp. Själv kan jag inte övervinna

den förvåning Knight så värtaligt försöker övervinna inför den bisarra katekes de fem citaten bildar. Man hade gärna sett ett mer systematiskt arbete med att finna kombinationer, som givit större saklig enhetlighet; om 1 Tim. 3: 1 tänks syfta på de föregående i stället för de efterföljande orden går det exempelvis att komma längre på den vägen. Genom att sådana möjligheter endast diskuteras vid varje ställe för sig, får problemet med helhetsbilden ingen riktig belysning. En annan möjlighet, som tangeras men inte utarbetas, är att betrakta formeln för citerande som relativt oväsentlig, och i stället studera de avsnitt i pastoralbrevet som med eller utan citeringsformel ger intryck av att vara brottstycken från kateketiska eller liturgiska texter. Det hade blivit en studie mer i samma stil som Hansons. Vidare återger Knight de nytestamentliga ställen, där det sägs att Gud är trofast, den som kallar er är trofast osv., och man tycker att han kunde utvecklat den möjlighet dessa paralleller inbjuder till: att översätta »Ordet är pålitligt», som en utsaga inte om ett visst citat utan om vad som ännu i kyrklig tradition kallas »det fasta Ordet». Jag tror att detta i flertalet fall går bra att anknyta till kontexten, antingen så att den exemplifierar Ordets innehåll, eller så att författaren ger anvisningar om hur detta pålitliga Ord skall användas och betjänas. Det är naturligtvis möjligt att Knight efter moget övervägande funnit dessa och andra alternativ så underlägsna det han valt, att han inte tyckt sig behöva spilla många ord på dem. Men i en monografi över ett så speciellt ämne vill läsaren gärna kunna delta i en mer utförlig avvägning mellan olika tolkningar, i stort och inte bara i detaljexegesen.

Den avslutande karakteristiken av de förmodade citatens roll i breven anknyter, som nyss nämnts, till hypotesen om Lukas som sekreterare, så som den framlagts bl.a. av C. F. D. Moule i BJRL 1965. Moules sympatiska och anspråkslösa uppsats ger dock

uttryck för en helt annan medvetenhet om problemets svårighetsgrad. Han nämner också den springande punkt (påpekad bl.a. av Barrett), som Knight förbigår: att Paulus' kontakt med breven blir tämligen urholkad, om varje egendomlighet förklaras som uttryck för Lukas' stil, teologi och temperament. Man kan här f.ö. påminna om de ofta förbisedda svårigheter med sekreterarhypothesen, som framdragits av Lars-Göran Lönnemark i en lic.-avhandling, delvis publicerad i SEÅ. I Knights fall tillkommer en speciell knut på tankegången. När han letar efter citatens ursprung, kommer han i ett par fall till att det är paulinskt; Paulus skulle alltså ha sagt saker, som blivit bevingade ord i församlingarna, uppsamlats av Lukas och sedan av honom, på Paulus' diktamen eller order, infogats i nya brev med kommentaren att det är »fasta ord». Här ter sig faktiskt Hansons konception rimligare: pastoralbrevet har ett paulinskt arv, men det är inte Paulus som citerar sig själv utan urkyrkan som arbetar vidare med hans efterlämnade ord.

Om recensenten sålunda upplever Hansons framställning som både tyngre i sin argumentering och mer övertygande i sin helhetssyn, naturligt nog kanske när den jämförs med en dissertation, kvarstår dock intrycket att de båda böckerna tillsammans ger en intressant dubbelsidig belysning av en gammal kontroversiell fråga.

Per Block

H. CONZELMANN: *Geschichte des Urchristentums. (Neue Testament Deutsch, Ergänzungsreihe 5) 171 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969. Pris 9,80 DM.*

Conzelmanns bok hör till en serie »Grundrisse zum Neuen Testament», vilket förmodligen är förklaringen till dess blygsamma

format. Den innehåller ca 100 sidor egentlig historieskrivning (s. 21—118), vilka föregås av en inledning om historieskrivning och två kapitel om källorna och kronologien för detta tidsavsnitt. Slutkapitlet om uppkomsten av NTs kanon följes av två tillägg, det första innehållande korta redogörelser för historia och legend om de personer i NT, om vilka man vet mer än blotta namnet, det andra innehållande vissa kommenterade utdrag ur det samtida källmaterialet.

Framställningen av urkristendomens historia centreras kring apostlakonciliet (kap. 8), vilket för Conzelmann utgör något av en vändpunkt eller i varje fall milsten i den unga kyrkans liv. I kap. 3 prövar förf. den sedvanliga (=Apg.:s) bild av urkyrkans uppkomst och första tid, vilken visar sig inte hålla för en noggrannare prövning. På grundval av det gamla traditionstycket 1 Kor. 15 försöker han sedan ge en sannolikare version av hur kyrkan uppstod. Kap. 4 behandlar i en bred, ganska balanserad framställning urförsamlingens tro och liv, grupperingar inom den och dess ställning i samhället. I kap. 5 samlas några uppgifter om kyrkans tillväxt fram till apostlakonciliet, vilket troligen ägde rum år 48 e.Kr. Kap. 6 ägnas den för-paulinska hellenistiska kristenheten, kap. 7 aposteln Paulus fram till apostlakonciliet och kap. 9 Pauli verksamhet som missionär utifrån hans egna brev, och vilken tro och livsutformning »hans» församlingar hade. I kap. 8 och 9 där Apg.:s uppgifter kan konfronteras med material ur Pauli egna brev genomför Conzelmann en energisk utvärdering och diskussion av de delvis motsägande uppgifterna, där Apg.:s uppgifter genomgående avvisas som sekundära och tendentiösa. I kap. 10 tar förf. fram det lilla vi vet om urförsamlingen i tiden mellan apostlakonciliet och det judiska kriget 66—70 e.Kr., för att i kap. 11 ge en mer allmän överblick av kyrkans liv, utveckling och inre problem under den återstående delen av århundradet. Det 12:e

kapitlet ger en sammanfattning av den urkristna kyrkans förhållande till statsmakten, vilken i regel präglades av förföljelse eller hot om sådan. I det sista och 13:de kapitlet redogör så förf. för judekristendomen efter det judiska kriget, en judekristendom, som i vissa delar började skilja sig alltmer från den stora, hednakristna delen av kyrkan.

En genomgående uppdelning i framställningen är uppdelningen i en judekristen, palestinensisk kyrka och en hellenistisk, utom-palestinensisk kyrka. Conzelmann är mycket försiktig i sin beskrivning av teologiska differenser mellan de båda delarna — frågan om lagfrihet för hedningarna är den viktigaste »skiljande» frågan — och betonar uttryckligen att det inte föreligger något brott mellan urförsamlingen och den hellenistiska kyrkan. Denna bestod ju också av judar, som blivit kristna, vilka kom från diasporan och fick återvända dit p.g.a. judarnas förföljelser, och som efter hand fick ett allt starkare hednakristet element. Denna försiktighet är emellertid inte genomgående, eftersom Conzelmann tycks mena att i fråga om gudstjänstlivet, etikens och församlingsorganisationens områden den hellenistiska kristenheten tillämpade en grundläggande frihet av helt annat slag än kyrkan i Jerusalem och dess omgivning. Frågan är emellertid om källmaterialet berättigar till ett sådant påstående eller överhuvud till en uppdelning i två olika typer av kristendom. Conzelmann kritiserar själv med rätta s. 114 f. den ensidiga föreställningen om judekristendomen som karakteriserad av en trång och falsk lagiskhet, snart tillbakaglidande i heretisk re-judaisering. Hegesippus, som skriver efter 150 e.Kr. förutsätter att majoriteten av judekristna inte är heretiska; Matteusevangeliet, Hebréerbrevet och Uppenbarelseboken anser förf. vara skrivna av judekristna. Kort sagt: enheten mellan judekristna och hednakristna är långt in på 100-talet mer djupgående än det som skiljer dem åt, och detta bör man ta hänsyn till då

man skriver urkristendomens historia. Conzelmann har här nog styrts av den teologiska tradition (ex. Bultmann, *Theologie des NTs*) som postulerar en djupgående teologisk skillnad mellan judekristna och hednakristna, mer än av de historiska fakta han själv öppet redovisar.

Conzelmanns källbehandling utmärkes av hans strävan att på varje punkt reducera Apostlagärningarnas (Apg.) källvärde för urkristendomens historia. Detta är nödvändigt, säger han, därför att Apg.:s författare i själva verket har mycket liten verklig information från kyrkans äldsta tid och huvudsakligen rekonstruerar denna utifrån en bestämd historisk syn på Jesu och kyrkans plats i världs- och frälsningshistorien. Vid närmare prövning (s. 24 f., 74 f. och flerstädes) visar sig Apg.:s bild av urkyrkan vara oklar, motsägande, full av luckor och i största allmänhet gjord utifrån en övergripande, idealiserande totalsyn på urkyrkan. Därför måste den riktiga bilden av urkyrkan tas fram ur andra källor, huvudsakligen Pauli äkta brev, vilka ju är förstahandskällor.

Även om man får ge Conzelmann rätt i mycket av hans kritik av Apg. som historisk källa och i principen om att lägga förstahandskällor till grund för skrivningen av urkristendomens historia, måste man i viss mån kritisera hans sätt att bemästra den stora svårighet, som ligger däri, att Pauli brev innehåller mycket litet stoff om tiden före apostlakonciliet år 48/49. Conzelmann tvingas utnyttja det lilla material som finns, främst Gal. 1 och 2, så hårt att han ibland kommer farligt nära eisegesens rand. 1 Kor. 15 används på s. 27 f. till en mycket luftig konstruktion av hur kyrkan stiftades, närmast av Petrus (förf. är dock noga med att beteckna detta som en förmodan). Gal. 1, 22 interpreteras till att utesluta Apg.:s uppgifter om att Paulus förföljt församlingen i Jerusalem och om att han fick sin utbildning hos Gamaliel i denna stad. På s. 65 och 69 fastslås uttryckligen att på varje punkt

där en motsägelse föreligger mellan uppgifter i Apg. och i Pauli (äkt) brev de senare alltid äger företräde. T.o.m. Galaterbrevets tystnad kan sålunda tjäna som argument mot uppgifter i Apg., t.ex. s. 92 om äldsteinstitutionen i Jerusalem, eller s. 67 om Pauli resa(or) till Jerusalem. Frågan är om en så avvisande attityd till den trots allt mest omfattande källan till urkristendomens historia kan rättfärdigas enbart ur historisk-kritiska synpunkter. En grundsats i historisk kritik är ju att faktiska vittnesbörd från samtiden eller nära därefter alltid har högre källvärde än den nutide historikerns gissningar, även om det finns andra samtida vittnesbörd med ännu högre källvärde. Denna princip använder Conzelmann uttryckligen, t.ex. på s. 134 på tal om Petri död i Rom, men frångår den också uttryckligen på s. 17, där han säger om Papias' uppgifter om evangeliernas uppkomst att de är »samt och synnerligen historiskt värdeflösa». Bristen på varsamhet i umgänget med Apg.s källmaterial tycks också höra samman med bristande respekt för nämnda historiska princip. Sedan är det ett faktum att Conzelmann lika litet som någon annan kan underlåta att använda Apg.s uppgifter, när det gäller att skriva om sådant som inte innehålls i Pauli brev — och det är ju det mesta.

Det finns några punkter i framställningen där Conzelmanns teologiska åsikter ganska kraftigt styr framställningen. Dit hör det han skriver om det kristna livets utgestaltning i de hellenistiska kristna församlingarna före Paulus, s. 57—62, och motsvarande avsnitt om Pauli egna församlingar, s. 88—91. Efter att ha givit en förhållandevis återhållsam skildring av den historiska och teologiska utvecklingen i den för-paulinska kristenheten av hellenistisk typ, kommer han in på frågan hur kyrkan skall gestalta sitt liv som Guds ekklesia, avskild från världen, utan att komma in på en av de två villövågarna: sekterisk utvandring ur världen av

typ Qumran (Qumrans fel består i att samfundet bespar sina medlemmar den ständiga avgörelsen i vardagen) eller ett asketiskt liv. Den rätta vägen måste bestå i att de regler, som är ofrånkomliga för att det gemensamma livet skall finnas, skall vara fria, icke saliggörande. Därpå befins friheten vara den hellenistiska kristendomens speciella signum. Ordningen för gudstjänsten är fri, liksom formerna för mission och predikan. Sakramenten påstås ha genomgått en »stillförändring». Fri är slutligen organisationen, liksom den också är i de senare paulinska församlingarna, där det bara finns »ett minimum av organisation». Församlingens ledning bestäms av Andens verkande. Och andegåva är varje begåvning som används till att uppbygga församlingen. »Därför finns det väl särskilda poster och uppdrag, men inte klerus och lekfolk» (s. 89).

Man kan inte säga att källmaterialet stöder Conzelmanns bild av förhållandet i dessa församlingar, vilket delvis framgår redan av de belägg han själv tar fram i texten. I Kor. 11—14 t.ex., tyder snarare på att Paulus i Korint liksom i andra församlingar är angelägen om att inplantera och vidmakthålla just en god, bestämd ordning både för gudstjänsterna och för de många tjänsternas samspel. Påpekan det att det inte finns klerus och lekfolk (en distinktion som är minst 150 år yngre än Paulus) är inget belägg för att organisationen i församlingarna är fri, även om förf.:s äktprotestantiska, anti-organisationella sätt att se på urkyrkan gärna manar fram den bilden.

Conzelmanns bild av den förkristne Paulus och hans kristna självständighet är bestämd av en strävan att så mycket som möjligt lösa Paulus från den palestinsiska bakgrunden. Enligt Conzelmann har Paulus studerat den hellenistiska judendomens teologi, och där erhållit begrepp, tankar och föreställningar, vilka han senare använder för att utarbeta sin egen (kristna) tro. Ja, förf. går t.o.m. så långt att han säger att »även

om han (Paulus) skulle ha studerat i Jerusalem, så är hans bildning dock icke det palestiniensiska rabbinatets, utan den hellenistiskt-judiskt bestämda. Det visar avsnitt som 2 Kor. 3.» Det skulle alltså i Jerusalem på 20- och 30-talet ha funnits en högre utbildning i en särskild hellenistisk-judisk variant av den fariseiska lagfromheten!?

Paulus beskrives som självfallet helt självständig i sin kristna tro, han har inte fått undervisning om Jesus och den kristna läran efter sin omvändelse. Det mesta av denna kände han till redan som förföljare — det var inte så mycket heller, förklarar Conzelmann, eftersom det nya i kristendomen utöver det judiska arvet kan sammanfattas i en enda sats: »Jesus är Messias», eller på hellenistiskt område »Jesus är Kyrios». »Uppenbarligen begrep Paulus», säger förf., »att denna sats inte bara tillfälligt utan med nödvändighet satte lagen ur kraft» — en slutsats, som Paulus alltså kom fram till redan som hätsk kristendomsfiende, medan en stor del av kyrkan först långsamt arbetade sig fram till den ca femton år senare. Den hednakristendom som är Pauli kristna miljö efter omvändelsen ger inte Paulus någon väsentlig information eller undervisning (liksom för övrigt inte heller Petrus; att Paulus fick något viktigt i det samtalet motsäges nämligen av att Paulus i Gal. 1, 18 inte redogör för innehållet, s. 66), till skillnad från den hellenistisk-judiska teologien. Den hellenistiska kristna kyrkan utgör bara den miljö i vilken Paulus »utformar sina teologiska tankar om tron, lagen och trons frihet» (s. 52), tydligen på grundval av det han visste före omvändelsen och det som gick upp för honom i samband med Damaskusupplevelsen och i reflexionen över denna.

Den spekulativa karaktären av dessa båda teser om Pauli icke-palestiniensiska bakgrund och hans kristna oberoende antyds redan av de ganska egenartade påståenden Conzelmann gör för att stödja dem. Ännu klarare torde detta framgå vid en noggrann och be-

sinningsfull analys av de paulinska texterna jämförda med övriga texter i NT. Som exempel på en sådan analys kan nämnas E. E. Ellis »Paul's Use of the Old Testament», 1957, vars resultat ytterligare urholkar grunden för de nämnda teserna.

Conzelmanns bok visar sig således ibland vara alltför bestämd av författarens teologiska åsikter. En allvarigare anmärkning är dock att förf. inte gått till verket med tillräcklig omsorg; det strikt historiska arbetet är på vissa punkter mindre väl gjort, och boken gör överhuvudtaget ett något tunt och innehållsfattigt intryck. Skulle någon del av boken undantas från det omdömet, bleve det kap. 4 om urförsamlingen och kap. 12 om kyrkan och världen.

Bengt Holmberg

P. PRIGENT: *La fin de Jérusalem. (Archéologie Biblique 17.) 158 sid. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1969. Pris 15 F.*

Strasbourg-professorn Pierre Prigent har i »La fin de Jérusalem» givit en redogörelse för de två judiska krigen mot romarna, 66—70 och 132—135 e.Kr. Boken, som ingår i serien »Archéologie Biblique», avser inte att ge en uttömmande historisk beskrivning av de nämnda krigen, utan avser endast att låta de antika historikernas uppgifter belysas av den senaste tidens arkeologiska fynd och utgrävningar.

I den första delen, som behandlar kriget 66—70, ger Prigent ett löpande referat av Josefus berättelse i *Bellum Judaicum*, med hänvisningar också till romerska och senare kristna historieskrivares uppgifter. Förf. är angelägen om att betona den huvudsakligen religiösa karaktären av zeloternas opposition mot romarna (med Hengel, *Die Zeloten*. 1961). Han diskuterar kortfattat den ev. messianska karaktären av zelotledaren Mena-

hems uppträdande och de upplysningar man kan få av de judiska mynt, som präglades under kriget. De rikaste arkeologiska fynden från detta krig härrör från perioden efter Jerusalems fall, då endast de tre herodianska borgarna Herodeion, Makerus och Massada var i judarnas händer. Förf. redogör för de utgrävningar, som gjordes 1962—63 i Herodeion och 1963—65 i Massada (Makerus är ännu inte utgrävd). Särskilt de senare, under ledning av Yigael Yadin, har gett en mängd intressanta resultat: man har funnit resterna av den äldsta kända synagogan, byggd redan under herodiansk tid, liksom resterna av den äldsta kända mikwe' — badanordning för rituella bad —, som strikt följer Mishnas regler. Bland de skriftfragment som upphittats på Massada kan särskilt nämnas fragment av den hebreiska Syrak och av Jubiléerboken på hebreiska, samt av en »Den sjätte sabbatens offersång på den nionde dagen i andra månaden», vilken man funnit också i grotta 4 i Qumran. Det är möjligt att det har funnits folk från qumransamfundet på Massada.

Källäget för tiden efter det första krigets slut är betydligt sämre, påpekar förf. Det som finns är uppgifter i den rabbiniska litteraturen, hos romerska och kristna historiker (främst Dio Cassius), och det som framkommit i den senaste tidens utgrävningar. På ca 50 sidor ges en kortfattad redogörelse för vad som hände mellan de två krigen och för förloppet av kriget 131/2—135. Den enda punkt där förf. är något mer utförlig är i diskussionen av orsakerna till detta krigs utbrott; Prigent menar att Hadrianus' ombyggnadsplaner för Jerusalem var den avgörande faktorn, medan dennes bekanta förbud mot omskärelse troligen tillkom efter att upproret börjat.

I bokens sista kapitel går förf. igenom vad man funnit vid utgrävningarna i Juda öken, i Wadi Murabba'at och framför allt i de senare funna grottorna på Döda Havets västkust mellan En Gedi och Massada. Av

dessa är de viktigaste grottorna de på ömse sidor om Nachal Chever, vilka utgrävdes under två fjortondagars-kampanjer 1960 och 1961. I den södra klippväggen fann man en grotta, vilken fått namnet »Skräckgrottan», då man i den fann skeletten av minst 40 män, kvinnor och barn, av allt att döma ihjälsvultna. I den norra klippväggen gjorde man rika fynd i den s.k. »Brevgrottan». Utom skelett av nitton människor, huvudsakligen kvinnor och barn, fann man i det yttersta av de tre rummen en samling romerska kultföremål, som sannolikt var ett krigsbyte. I det innersta rummet fann man några paket med manuskript, varav det ena bestod av fjorton brev från Bar Kochba (nio på arameiska, fyra på hebreiska, ett på grekiska) och ett annat grekiskt dokument. De andra paketen bestod av juridiska dokument, kontrakt och liknande från En Gedi-regionen under Bar Kochbas administration, resp. ett »familjearkiv» innehållande affärshandlingar från perioden 93—132, alla rörande samma familj eller snarare samma kvinna: Babata (dotter till Bar Kochba). Tyvärr har dessa högintressanta dokument ännu inte getts ut. Det man vet om deras innehåll ger upplysningar om hur Bar Kochbas administration var organiserad efter romerskt mönster, och hur de upproriska in i det sista strävade att uppfylla de religiösa plikterna.

Boken är försedd med illustrationer och kartsquisser, samt 13 fotografier. Bibliografien är förd upp till 1966; en bok, som nog borde ha varit med är Kathleen Kenyons »Jerusalem. Excavating 3000 years of history», som kom 1968. Hennes resultat korrigerar nämligen kartskissen på s. 39, och innehåller upplysningar som skulle ha kompletterat kapitlet om Aelia Capitolina, s. 119—125. Något kritisk får man också ställa sig till bokens rubrik, som inte täcker innehållet. Förf. nöjer sig här med att återge endast resultaten av Abels och Vincents forskningar om Jerusalem, och ägnar — i

och för sig förståeligt — betydligt mer intresse åt utgrävningar från andra platser. Men som redovisning i text och bild av det Prigent vill redovisa: arkeologins ljus över de judiska krigens historia (66—70 och 132—135) är boken en sober och nyttig presentation av materialet.

Bengt Holmberg

ARVID WIKERSTÅL: *Verbum och filius incarnandus. En studie i Luthers utläggningar av Genesis. Studia Theologica Lundensia 31. 344 s. CWK Gleerup. Lund 1969.*

Reformationen betyder ett brott i utläggningstraditionen. Om Luther inte hade givit upp den gamla traditionen och försökt finna en ny, hade det näppeligen blivit någon reformation. Därför är det allmänt erkänt, att inträngandet i Luthers skriftutläggning hör till den pågående lutherforskningens verkligt viktiga uppgifter. På grundval av ett tidigare inte genomarbetat material har Arvid Wikerstål kunnat bekräfta uppfattningen, att Luther med sin teologi inte ville ge något annat än skriftutläggning. Detta är desto intressantare som Wikerstål också kunnat klargöra, att den röda tråden i Luthers genesisutläggning eller kanske hellre den överallt förnumna pulsådern i dessa utläggningar är tanken på den Treenige Gudens närvaro och aktivitet.

Treenighetsläran brukar ju ofta förknippas med spekulationer av en i förhållande till Skriften ganska suverän natur. Det brukar också i allmänhet framföras såsom ett för Luther typiskt drag, att han avvisar sådana spekulationer såsom förmätna försök att med ratio bemästra något eller rättare Någon, som befinner sig oändligt högt över den mänskliga tanken. Ofta är detta på det hela taget allt, som man fått ut av Luthers uttalanden om triniteten. Det är därför synnerligen beaktansvärt, att reforma-

torn i slutet av sin bana, såsom Wikerståls den 27 september 1969 ventilerade avhandling uppvisar, ut från sin tro på Skriftens förmåga att utlägga sig själv finner treenighetsläran i funktion i den bok, som han uppfattar såsom en »Euangelisch buch» och såsom »Grund» och »Brun» för Nya testamentet.

Luthers höga värdesättning av Genesis har, såsom Wikerstål på olika sätt demonstrerar, konsekvenser för synen på förhållandet mellan GT och NT. I fråga om detta har man inte sällan konserverat en både oklar och skev uppfattning. Det är sålunda intressant, att Harnack i upptakten till sin stora dogmhistoria (§ 3) efter varandra inför två tankar, som Wikerstål med rätta kritiserar, när han finner dem hos Bornkamm och andra, nämligen tanken på »das christlich aufgefasste Alte Testament» (Harnack, Dogmengeschichte, I, s. 49) och på »die Beleuchtung des Alten Testaments durch das Evangelium» (a.a. s. 50). Sammanställer man dessa Harnacks tankar med hans kommentarer till Luthers förhållande till läran om triniteten, framstår klart det angelägna i Wikerståls konfrontation av viktiga systematiska och hermeneutiska problem. Det kan i förbigående sägas, att Wikerståls skottlossning mången gång resulterar i fullträffar på kraftigare bestyckade batterier än dem, som är det omedelbara föremålet för hans beskjutning. Harnack är ett sådant mål, som träffas, när Bornkamm kritiserar. Treenighetsläran hör ju enligt Harnack till de »katolska elementen» i Luthers lära — en tes, som i och för sig kunde tolkas på ett riktigt sätt —; enligt Harnack satt emellertid Luther så fast i den kyrkliga traditionen, att hans princip om skriftförståelsens frihet endast här och där lyckades slå bräscher i det soga traditionstänkandet. »Unter solcher Umständen kann es nicht auffallen», skriver han (a.a. III, s. 867), »dass er /Luther/ die Trinitätslehre, die Zweinaturenlehre usw. in der heiligen Schrift, und zwar auch im

Alten Testament, gefunden hat.» Medan Luther enligt Harnack mestadels betraktade den *medeltida* teologiska terminologin såsom missvisande och falsk, uppfattade han den *gammalkyrkliga* endast såsom »onyttig» och »kal» (a.a. s. 859). För Harnack råder hos Luther detta alternativ: en Gud i och för sig på aristoteliskt vis *eller* den i Kristus uppenbare Guden. »Für den, in welchem der hl. Geist diesen Glauben entzündet hat, gibt es hier kein Mysterium und kein Räthsel, am wenigsten den Widerspruch zwischen eins und drei . . .» (a.a. s. 836).

Mot den nu skisserade bakgrunden framstår i tydlig belysning den insats, som Wikerstål gjort genom att uppvisa, hur för Luther trinitetens mysterium är det första och det sista, och hur det inte är förbjudet att tränga djupt in i detta mysterium — Luther förebrår snarast Arius för motsatsen (Wikerstål, s. 54), att det visserligen är den köttvordne Guden, som enligt Luther skall predikas, men att detta inte hindrar reformatorn att ut från Genesis' text »ingående och skarpt» försöka bestämma vad Gud var ante creationem (s. 58). Den bakgrundsteckning, jag nu gjort, kan kompletteras med Horst Stephans påstående, att där Luthers tro kom »särskilt individuellt» till uttryck, tog han avstånd från treenighetsläran (Glaubenslehre, 1921), ett påstående, som Horst Stephan vill stödja med ett av Luthers många kritiska uttalanden om hur man »bisher in hohen Schulen spekuliert und gespielt hat mit Gottes Werken droben im Himmel; was er sei, denke und tue bei sich selbst», sådana spekulationer, som motiverar Luthers lösenord: »ich soll und will von keinem andern Gott wissen denn in meinem Herrn Christo». Att det inte finns någon antitrinitarisk udd i dessa och andra besläktade uttalanden av Luther framstår genom Wikerståls arbete med Genesis-utläggningarna klart och detta i en tidigare icke förekommande konkretion.

Genom att systematiskt arbeta sig in i Luthers utläggningar av Genesis har Wiker-

stål skaffat sig ett bättre utgångsläge, när det gäller att fylligt och nyanserat teckna Luthers teologi, än om han från början gripit tag i ett tema, som s.a.s. legat i luften, och därefter hos Luther hämtat stoff till belysning av temat i fråga. Läsningen av »Verbum och filius incarnandus» infriar också många förväntningar. En mängd träffande iakttagelser, som förf. gör, hade sannolikt fallit utanför blickfältet, om han hos Luther valt ut ett motiv, som låg i tiden. Hans tidigt väckta intresse för Luthers Genesis-utläggningar och hans trohet mot detta intresse, denna första kärlek, har i stället gjort, att tiden arbetat för honom. Ämnets aktualitet är idag större än när han började sitt mödosamma arbete med det. Avhandlingens aktualitet är mindre ett eftersträvat mål, som uppnåtts, än en skänk åt en trogen och uthållig arbetare.

Avhandlingens tio kapitel är fördelade på tre delar. Det är här mindre fråga om ett drama i tre akter än om en planenligt företagen genomgång av materialet i tre olika etapper med skilda syften, en första beskrivande och analyserande del, en andra mer systematisk, såsom förf. säger, alltså en på den deskriptiva delen byggande analys av vissa fundamentala begrepp, och slutligen belysning av det i tre omgångar presenterade källmaterialet ut från såväl systematiska som hermeneutiska synpunkter.

Den första delens inledande kapitel behandlar »Verbum i begynnelsen samt Triniteten». Gången i de tre följande kapitlen får man en uppfattning av genom de från Luther själv hämtade rubrikerna: II. »Adams fall» och »die Hülffe . . . die Sünde und Tod zu vertreiben» — III. Den första världens undergång och Babels torn — IV. »Nova lux de coelo exoritur.»

I bokens andra avdelning grupperas framställningen kring följande rubriker: V. Den helige Ande och den utlovade säden. Jungfrufödelsen. — VI. Rättfärdigheten, löftet och tron. — VII. Rättfärdigheten genom

löftesordet och »Ecclesia universalis». — VIII. Den levandegörande ende Guden och »resurrectio mortuorum».

I bokens två första delar har sålunda förf. med utgångspunkt i triniteten fört läsaren genom hela den kristna tron, sådan som denna målas av Luther i Genesis-utläggningarna. Vi har för att använda Auléns kända formulering fått se (den trinitariska) gudsbilden i aktion.

Den tredje delens båda kapitel har rubrikerna »Einfeltige Rede» eller »sensus literalis» och »res» i Genesis (IX) och »Einfeltige Rede» och Guds-klarheten i Genesis (X). — Den första delen behandlar Genesis såsom »einfeltige Rede und Geschicht» med tonvikt på »Geschicht». Den andra analyserar, som vi sett, några fundamentala begrepp och händelser i det höga gudomliga majestätets, maktens och vishetens »Wort, Werk, Gericht und Geschicht» för att citera Luthers ord i Vorrede auff das Alte Testament, Bibel 1545, som förf. låtit bli motto. Turen är nu kommen till den tredje och sista delen, som tar upp Genesis såsom »einfeltige Rede» och undersöker detta »Rede» med avseende på ett par viktiga hermeneutiska frågor, som inordnas under den kring triniteten uppbyggda teologiskt systematiska helhetssyn, som förf. i de åtta föregående kapitlen funnit hos Luther. Det nionde kapitlet visar, hur för Luther »res», Guds ords innehåll, ur Första Moseboks synpunkt den i denna bok utlovade rättfärdigheten, ligger i den bokstavliga meningen. Varje utsaga talar enkelt och entydigt om en enda sak — »sensus literalis» är »einfeltige Rede» och innehåller »res». I det tionde kapitlet vill förf. demonstrera, hur Skriftens klarhet för Luther är Guds egen klarhet, som strålar fram i hans frälsningsgärningar och uppfyller Genesis. Luther talar ofta om den klara *texten* och också i förekommande fall om i viss bestämd mening dunkla, ja, rentav förstörda *ställen* i Genesis, men förf. låter av-siktligt centrum för betraktelsen vara — inte

Skriftens klarhet utan — Guds-klarheten. Den traditionella frågan om claritas scripturae bör enligt förf. närmare anknytas till »själva den teologiska substansen och dess enligt Luther klara innehåll i Skriften» (s. 297 not 2).

Det antydda programmet är säkert viktigt och riktigt, men framställningen av Guds-klarheten präglas tyvärr av en avsevärd oklarhet. Frågan om Skriftens klarhet är inte blott en mycket diskuterad utan också en i allmänhet relativt väl definierad fråga. Vad förf. kallar »guds-klarheten» är en inte bara komplex utan också mångtydig storhet. Det talas om Skaparens »trinitariska klarhet» och om Andens (s. 298). Guds vilja och Guds hjärtelag sägs vara »klara» (s. 299 not 7). På s. 300 får man följande tre bestämningar av begreppet Guds-klarhet: »Guds potentia är fullkomligt tydlig och klar.» — »En sida av Guds klarhet är, att död inte finns för honom.» — »Guds-klarheten i Genesis består i att Gud trots vrede och dom inte är mångtydig i sitt väsen och vilja.» Man får vidare veta, att »Guds klarhet ineligger i att han själv kommer, uppsöker och vänder sig till Adam och Eva, då de har syndat mot honom» (s. 307). Förf. talar också om Guds »klarhet som skapare» (s. 308). Guds-klarheten kombineras med andra begrepp i kombinationer av ord, som ser ut som synonymer men kanske skall vara hierarkier: Guds »majestätiska makt och vishet, ja klarhet» (s. 299); Guds »majestätiska makt och vishet, vi kunde väl säga, . . . gudomshärlighet och klarhet» (s. 306). Begreppet Guds-klarhet ger också upphov till tautologier: Gud gör »sin klarhet uppenbar» (s. 299); Gud »uppenbarar sin klarhet i denna skrift /Genesis/» (s. 305); »Luther har velat se Guds-klarheten i vad Gud är enligt 'evangelium' i Genesis» (s. 310).

Man gör den reflexionen, att begreppet Guds-klarhet, som förf. vill underordna claritas scripturae under, i hans framställning ofta presenteras i en sådan språklig form,

att ordet klarhet eller Guds-klarhet kan avlägsnas, utan att meningen förändras. Ibland kunde ordet med fördel ersättas med en mera adekvat term. Att Gud ville åter »in-försätta människorna i sin klarhet» (s. 309), är förmodligen detsamma som att han vill återupprätta *gemenskapen* med dem. Men i många fall kan »klarhet» helt enkelt utslutas; i de följande citaten har detta antytts genom att det satts inom parentes: »Den osynlige Guden själv skall (i sin (osynliga) klarhet) uppenbara sig för världen» (s. 310, parentesens kring »osynliga» står redan i Wikerståls text); »Dock hade Gud (i sin klarhet) som skapare visat sig vara 'pro nobis' redan innan han skapade människorna» (s. 308). Den flera gånger återkommande formuleringen: »Gud uppenbarar sin klarhet» torde vara liktydig med: »Gud uppenbarar sig (själv).»

Är då det myckna talet om Guds-klarheten endast en onödig utfyllnad av texten, som kan saklöst avlägsnas, alldeles som det flyktiga hypotetiska grundämnet flogiston i äldre kemi så småningom visade sig vara totalt överflödigt? Även om frågan aktualiserats av den föreliggande lutheravhandlingen, synes den vara en kritisk fråga för många teologiska författare, som lider av en substantivsjuka, vilken kommer dem att med förkärlek använda termer som »gudsklarhet», »kristusverklighet», »andesammanhang» etc. på ett sådant sätt, att läsaren inte riktigt vet, vad orden står för. Vad Wikerståls framställning beträffar, talar källmaterialet på denna punkt mot honom. Det textuella underlaget för det överflödande talet om Guds-klarheten förefaller att vara ganska minimalt, och därför är nog stora delar av det sista kapitlet »flogistik» teologi. Detta hindrar inte, att förf., såsom jag redan framhållit, sett något betydelsefullt, när hans lutherstudier lett honom fram till insikten, att förhållandet mellan claritas scripturae och Guds kabod förtjänar att genomtänkas.

Det som nu sagts om minimalt textunderlag gäller — det måste ytterligare understrykas — endast det senast behandlade, korta partiet. Källmaterialet i stort är synnerligen väl genomarbetat, och förf:s noggrannhet är höjd över all diskussion. I not 11 s. 170 har förf. i citatet från WA 43, 201, 27 ff. utelämnat orden »de argento, nec de morte, nec de vita». Denna utelämnning har korrekt markerats, men det är faktiskt orden »inte heller med avseende på död eller liv», som låter Luthers fulla mening komma fram. — På s. 75 (jfr not 1 s. 70) förekommer en terminologisk sammanblandning. Förf. skriver: »Enligt 'Tron' talar Skriften ... om Gud 'in wendig der Gottheit' och då är det Gud Fadern, som skapar mig, Sonen som återlöser mig och Anden som helgar mig.» Vad »Tron» eller som Luther också kan säga »Kinder Glauben» behandlar, är den ekonomiska triniteten eller uppenbarelsetriniteten. »Tron» talar om Guds gärningar ad extra. För dessa är den immanenta triniteten en nödvändig förutsättning, men det är den utåtvända gudomliga aktiviteten, som är odelbar och för alla gudoms-personerna gemensam. Opera ad extra är indivisa — alla den Treeniges verk med och för människorna är i samma mån Faderns, Sonens och den Helige Andes verk. »Tron» talar alltså enligt Luther om Gud »auswendig (ausserhalb) der Gottheit», och där är det — per appropriationem — Fadern som skapar, Sonen som återlöser och Anden som helgar.

De nämnda inadvartenserna är rena undantag. Arvid Wikerstål kan Genesis-utläggningarnas Luther, och det är nyttigt att gå i skola hos honom för den som vill lära sig mer om Luther — och vem behöver inte det? När det gäller förf:s behandling av sekundärlitteraturen, är däremot försiktighet på sin plats: här kan läsaren lockas på märkliga avvägar! Förf:s intensiva koncentration på Luther och hans upptäckt av den betydelsefulla roll, som triniteten spelar på

punkt efter punkt i Genesis-utläggningarna, har gjort honom skumögd för treenighets-tankens förekomst och utformningar hos andra teologer och hyperkritisk mot deras behandling av treenighetsmotivet hos Luther. Detta gäller både Althaus och Aulén och framför allt Prenter och Barth. Går man t.ex. till det kapitel i »Spiritus Creator», som Wikerstål hänvisar till, finner man omedelbart, att Prenter energiskt förfäktar motsatsen till vad Wikerstål påstår honom göra. Det är ingalunda så, att Prenter menar, att Luther ansluter sig till den trinitariska traditionen, därför att han vill vara ortodox (jfr Wikerstål, s. 71 noten) och endast i andra hand känner sig bunden av Skriften. Prenters position är den rakt motsatta! Det är lustigt nog en anmärkning, som Wikerstål anser sig ha anledning att mer än en gång rikta mot Prenter, »att Luthers ställning till Triniteten inte kan ses som ett utslag av konservatism utan slutgiltigt bottnar i hans Skrift-förståelse» (s. 61 not 4). Det är ju det, som Prenter mer än de flesta inskärpt! På sju sidor (s. 185—192 i 2 uppl.) hamrar Prenter in just detta. Han slutar med att säga, att treenighetsläran hos Luther på nytt blivit levande. Ja, det kan sägas, heter det, att treenighetsläran genom Luther fått en fördjupning, som för ut över den gamla kyrkan. Luther inte bara övertar den gamla dogmen, han fyller den med nytt innehåll och återskapar den produktivt.

Också Barth tillskrivs en position, som är direkt motsatt den han i verkligheten intar. »K. Barth vill», heter det, »hålla 'trinitetsläran' tillbaka» (s. 72 not 6). Detta franka påstående väcker onekligen frågor till liv. Bl.a. undrar man, varför förf., som ju sysslar med Luthers utläggningar av *Genesis*, går till KD I/1, när han med Barth vill diskutera trinitetsproblemet, och inte till KD III/1, där Barth i § 41 behandlar »Schöpfung und Bund» och därvid själv utlägger *Genesis*. Var och varannan sida bär här vittne om hur noga Barth läst Luthers ut-

läggningar av och predikningar över *Genesis* — i allmänhet livligt instämmande och flitigt citerande. Nu rör vi oss faktiskt i KD I/1 i en ännu större närhet till Luther än i KD III/1. Tyvärr får ett löstryckt och totalt missförstått citat ur slutet på § 11 förleda förf. till konklusionen: »Med en sådan uppfattning av uppenbarelse och Skrift skiljer han /Barth/ sig ... markant från Luthers teologi om exempelvis innebörden av 'Moses text' i *Genesis*.» Grunden för detta omdöme är orden: »Barth ser Jesus Kristus såsom uppenbarelsens verklighet ». . . , wie sie im Spiegel des Zeugnisses der Heiligen Schrift nicht zu verkennen ist». Ordet »spegel» kommer förf. att associera till Wingrens kritik av Barth för dennes platoniserande sätt att tala om det himmelskas återspeglning i det jordiska. I de citerade slutraderna i KD I/1, § 11 är det emellertid alls inte fråga om ett sådant platoniserande sammanhang. Det är ju den Heliga Skrift, som sägs vara en spegel. Luther kan som bekant på samma sätt tala om Kristus såsom »ein Spiegel des veterlichen Herzens».

Så långt ifrån att vilja »hålla trinitetsläran tillbaka», startar Barth sin dogmatik med den och låter den bli strukturbildande för hela sin omfattande, i många stycken originella framställning av den kristna tron. Prenter, som i likhet med Barth inte placerar treenighetsläran mitt i dogmatiken, t.ex. såsom ett led i en locus de Deo, och inte heller såsom något slags sammanfattning, såsom Schleiermacher och många med honom gör, utan, såsom Prenter själv säger, »i spidsen för dogmatiken» såsom ett uttryck för ett bestämt förtecken för allt det följande, menar, att treenighetsläran på detta sätt görs större rättvisa, när den alltså inte uppfattas såsom en lära om Gud utan såsom en lära om uppenbarelsen. Motiveringen är att treenighetsläran förutsätter en »lära om Gud», nämligen de profetiska och apostoliska skrifternas vittnesbörd om Faderns, Sonens och Andens gärningar i förbunds-

historien. Detta torde vara samma principiella inställning, som är resultatet av Wikerståls framgångsrika företag att med hjälp av Genesis-utläggningarna »tydligare visa den trinitariska teologiens grund i den bestämda bibeltexten såsom Luther ser saken» (s. 73).

Det förtjänar att nämnas, att Barth har hämtat rubrikerna till §§ 10—12 i KD från Luthers ord om tron i Stora Katekesen: »Gott der Vater», »Gott der Sohn» och »Gott der heilige Geist». Dessa paragrafer innehåller ett utomordentligt rikt luther-material — i stor utsträckning samma texter ur Luthers Genesis-utläggningar, som spelar en central roll i Wikerståls framställning. Också skriften »Von den letzten Worten Davids», 1543, som Wikerstål anför i flera sammanhang, har en fundamental betydelse för Barth. Ett av citaten ur denna skrift börjar Barth med orden: »Luther hat die ganze Lehre von der Dreiheit in der Einheit völlig korrekt gerade in Bezug auf die Relationslehre dargelegt ...» (KD, I/1 s. 385). Det finns i själva verket så mycket av Luthers Genesis-utläggningar i KD, I/1, att det måste sägas vara en cause célèbre, att en svensk avhandling ventileras under 60-talets sista termin med det vitsordet om Barth, att han »vill hålla 'trinitetsläran' tillbaka», när samme Barth redan i början av 30-talet sysslade med viktiga trinitariska texter från Luthers Genesis-utläggningar på ett med tesen i den svenska avhandlingen överensstämmande och för Barths egen dogmatiska produktion bestämmande sätt. Den bristande kännedomen om Barth är emellertid bara baksidan av den medalj, vars framsida fått sin utprägling genom Arvid Wikerståls oförtrutna och gedigna arbete med luthertexter utan alltför många distraherande sidoblickar.

Benkt-Erik Benktson

WITTGENSTEIN OCH RELIGIONEN

JENS GLEBE MÖLLER: *Wittgenstein og religionen*, 276 sid. Gads forlag, Köpenhamn 1969. Pris dkr 28: 15.

Teisten: »Gud existerar.»

Ateisten: »Gud existerar inte.»

Agnostikern: »Gud existerar eller Gud existerar inte, men det är inte avgörbart vilket av alternativen som är sant.»

Man kan inte vara oenig i sak utan att taga ställning till samma problem. För att det skall ha någon mening att sidoordna teism (här = gudstro), ateism och agnosticism så måste det finnas någon gemensam frågeställning som de tre teorierna accepterar i ungefär samma betydelse. Grundfrågan tycks vara »existerar Gud?» och de tre teorierna förutsätter att frågan är meningsfull eftersom de försöker att besvara den. Där det inte finns någon meningsfull fråga finns det intet meningsfullt svar. Alltså finns det en meningsfull fråga om det finns ett meningsfullt svar. De tre klassiska svaren på frågan om Guds existens grundas tydligen på semantisk enighet om problemets meningsfullhet. Denna förutsättning är emellertid inte självklar. Analytiska filosofer som Ayer, Carnap och Hägerström har intagit en ståndpunkt som kanske kan kallas »semantisk skepticism» och som karakteriseras av tvivel på den teoretiska meningsfullheten hos frågan »existerar Gud?» och liknande metafysiska frågor. Vi får alltså räkna med en fjärde ståndpunkt:

Den semantiske skeptikern: »Frågan 'existerar Gud?' har inte tilldelats någon begripplig innebörd.»

Denna skeptiska ståndpunkt är oförenlig med var och en av de tre »klassiska» ståndpunkterna. En ateist, t.ex., måste ju för att kunna hävda sin åsikt utgå ifrån att han förstår innebörden i frågan »existerar Gud?».

Annars skulle han inte veta vad han bestrider med utsagan »Gud existerar inte». På samma sätt skulle en teist inte veta vad han tror på och en agnostiker inte veta vad han tvekar emellan om de inte förstod grundfrågans innebörd. Skeptikern uppfattar denna fråga som ett skenproblem, som varken har ett sant eller ett falskt svar.

Vissa skeptiker av detta slag har emellertid tillerkänt religiösa satser ateoretisk mening, dvs. den typ av mening som imperativ och känslouttryck har. Satser om Gud är visserligen varken sanna eller falska men kan ha emotiv mening då de ingår i böner, liturgi osv. Utan tvivel finns det visst stöd för tolkningen att åtminstone den Wittgenstein som skrev »Tractatus» var en skeptiker av detta slag. Han skulle i så fall ha ansett att

- a) Satser om Gud (och andra religiösa satser) saknar sanningsvärde och
- b) Ätminstone vissa satser om Gud (och andra religiösa satser) har ateoretisk mening.

Som stöd för a) kan anföras att W. i Tractatus avgränsar »det sägbara» till klassen av de påståenden som beskriver möjliga sakförhållanden i världen. I företalet säges vidare: »Man könnte den ganzen Sinn des Buches etwa in die Worte fassen: Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen.»

Eftersom Gud inte kan vara något ting i världen (»Gott offenbart sich nicht in der Welt» T.6432) kan man heller inte säga något teoretiskt meningsfullt om Gud. Sådana satser tycks av W. bedömas som nonsens. Om våra livsproblem heter det i T.6.52: »Wir fühlen, dass selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist

die Antwort.» Kan en skeptiker gå längre?

Som stöd för b) kan t.ex. anföras att W. karakteriserar »det mystiska» som en känsla: »Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.»

W. har emellertid även formulerat vissa satser som ger ett annat intryck av hans religionsuppfattning. I sina förarbeten till Tractatus (utgivna under titeln »Notebooks») frågade W. »Gibt es kein Bereich ausserhalb den Tatsachen?» Svaret i Tractatus är dels att om det finns så kan vi inte säga något om det, dels att det finns och att det »visar sig». »Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische» (T.6522). Detta låter inte som skepticism, snarare som mysticism. Det skall vidare råda ett uteslutningsförhållande mellan det som kan sägas och det utsägliga: »Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden» (T.4.1212).

Som Glebe Möller framhåller har det »voldt forskningen vanskeligheder, att W. jo — som allerede Russell noterede i sin 'Introduction' — 'manages to say a great deal about what cannot be said'.» En av den danske interpretens teser är att W. verkligen försökte säga något om det utsägliga ehuru inte direkt, utan genom att avgränsa det sägbara och genom att tåga om det utsägliga. Ur ett brev från W. till Ficker: »Kurz, ich glaube; Alles das was viele heute *schwe-feln*, habe ich in meinem Buch festgelegt, indem ich darüber schweige. Und darum wird das Buch, wenn ich mich nicht sehr irre, vieles sagen, was Sie selbst sagen wollen, aber Sie werden vielleicht nicht sehen, dass es darin gesagt ist.»

Enligt Glebe Möller skulle huvudsyftet med Tractatus vara att i någon mening upplysa om världens a priori givna ordning, så som denna kommer till uttryck i vissa »formler», vilka Glebe Möller indelar dels i den allmänna »att världen är», dels i följande fem kategorier (hans exempel inom parentes): 1) den metafysiska (»Die Welt

ist alles was der Fall ist») 2) den religiösa («Gott ist, wie sich alles verhält») 3) den estetiska («Das künstlerische Wunder ist, dass es die Welt gibt») 4) den logiska («Es verhält sich so und so») och 5) den etiska («Wenn der Selbstmord erlaubt ist, dann ist alles erlaubt»). Författaren använder ordet »formel» i stället för ordet »sats» då det senare uttrycket förutsätter att något säges. Och med de fem kategorierna av uttryck kan man enligt W. inte säga något om världen. En formel visar däremot något, nämligen den a priori givna ordningen i världen. Formlerna är tautologa, följaktligen inbördes ekvivalenta. Som tolkningsargument anföres skilda ställen ur brev, förarbetena till *Tractatus* (Notebooks), samt *Tractatus*. Tolkningen är djärv, intressant och kommer förmodligen av många att karakteriseras som en överinterpretation.

Den äldre Wittgenstein (som bl.a. skrev den posthumt utkomna »Philosophical Investigations») medgav att världens a priori givna ordning aldrig visat sig för honom utan snarast varit ett krav. Han upphörde också att tala om det mystiska. Religionen fängslade honom dock fortfarande. Hans vän Norman Malcolm säger härom i sin minnesteckning: »I do not wish to give the impression that W. accepted any religious faith—he certainly did not—or that he was a religious person. But I think there was in him, in some sense, the possibility of religion» (s. 72). Härtill Glebe Möller: »Jeg har forsøgt at gøre rede for, hvorledes religionen for W. var mere end en mulighed, ja, var en nødvendighed!» (s. 270).

Detta starka antagande stöds på en tolkning av vad som skall vara implicit i olika texter, från den »metafysiska» religiositeten i *Tractatus*, till den »personala» slutfasen. Glebe Möller analyserar utförligt W:s olika uttalanden i religiösa frågor och värdefrågor och söker visa, att den äldre W:s teorier om »språkspel», språket som »livsform» osv.

sannolikt har vissa religiösa förutsättningar. En nödvändig betingelse för mänskliga livsformer skulle enl. W. vara absoluta värdeomdömen (prototyp: »I wonder at the existence of the world»). Om nu »det personala aspekt er fundamentalt for begrebet 'livsform', og hvis det samme personale aspekt udgør religionens (som etikens og æstetikens) væsen, så kunne det i hvert fald tydes sådan, at det at være person er at fælde absolutte værdidomme, og at ingen livsformer, ingen sprogspil er mulige, hvor den ikke længere fældes absolutte værdidomme — eller med andre ord, at den religiøse, den etiske og den æstetiske livsform betinger alle andre menneskelige livsformer. Det bliver ikke sagt eksplicit, men jeg mener dog, at der findes indicier nok for, at dette er en legitim tolkning af W:s tankegang. Og i så fald er religion m.v. ikke på ét plan med de øvrige livsformer, så er den religiøse livsform selve grundlaget» (s. 249).

Med all respekt för ett noggrant och fantasifullt tolkningsarbete finns det några näralliggande reservationer. W. själv försökte aldrig systematiskt beskriva »W:s filosofi». Som v. Wright påpekat är hans filosofi från början till slut »antimonistisk, diversifierande. Han söker mångfalden i den skenbara enheten, inte enheten i mångfalden.» (Logik, filosofi och språk, s. 138.) Detta är ett *memento*. Att så många olika tolkningar av W. tett sig möjliga beror också på hans stil. Wedberg försöker i sin »Filosofins historia» att tolka W:s psykologiska teorier men finner detta svårt på grund av det »artistiskt obestämda, det antydande och tvetydiga i hans stil» (s. 345). Detta omdöme förefaller mig även tillämpligt på W:s religionsfilosofiska uttalanden. Många av dessa kan t.ex. tolkas dels som religiösa satser, dels som satser om religiösa satser.

Min subjektiva slutreflexion är att Glebe Möllers bok är lärorik och stimulerande men

att vissa av hans tolkningsresultat — särskilt beträffande innehållet i W:s religion — är väl orakelmässiga:

»Jeg har søgt at vise, at en logisk konsekvens af hans religiøse tænkning i Tractatus-tiden måtte blive, at Gud og (det metafysiske) jeg falder sammen, og i hans senere filosofi er det ganske givet konsekvensen. Gud er, når (det personale) jeg fælder den absolutte værdidom, at Gud er — og ellers er han ikke. Men netop når jeg'et fælder denne dom (eller de øvrige tilsvarende absolutte domme), træder det frem som person. Deri består det at være en person. Og det vil sige, at Gud og det personale jeg hører logisk sammen. Gud er ikke Gud, hvis alle mand var døde!»

Jan Evers

SOCKEN OCH SOCKENETIK
GAMMALT OCH NYTT I KYRKO-
DEBATTEN

DAVID SVENUNGSSON: *Socknen — religiös realitet, aktuellt problem. Prästmötesavh. 174 s. Verbum, Stockholm, 1969.*

TORD EHNEVID: *Församlingsetik. Studier över Grundtvig, Morten Pontoppidan och Einar Billing. Akad. avh. (Studia theologica Lundensia 29.) 360 sid. Gleerup, Lund 1969.*

I Danmark talar man om »menigheten», i Norge om »de kristna» och i Sverige om »kyrkan». Karakteristiken är gjord vid seklets början av den norske teologen O. Moe. Den gäller även för situationen ett halvt sekel före och ett halvt sekel efter denna gräns. För svenskt vidkommande behövde kanske en förklaring ges: I talet om kyrkan har prästämbetet hela tiden varit implicerat. Svensk teologi har alltsedan mitten av 1800-talet med förödande ensidighet varit fixerad till begreppen kyrka och prästämbete.

En utmärkt översikt över denna svenska ecklesiologiska rötter och röster har R. Ekström gett i sin prästmötesavhandling »Gudsfolk och folkkyrka» 1963. Den kan komplettera G. Auléns »Hundra års svensk kyrkdebatt», ett flyhänt skrivet arbete som tyvärr präglas av en ensidig, schablonartad bild av 1800-talet. Ekströms verkligt gedigna avhandling har inspirerat flera arbeten, t.ex. prästmötesavhandlingen av D. Svenungsson — kyrkoskriven i Stockholm: »Socknen — religiös realitet, aktuellt problem.» Vidare doktorsavhandlingen av T. Ehnevid — kyrkoskriven i Skegrie: »Församlingsetik. Studier över Grundtvig, Morten Pontoppidan och Einar Billing.»

Redan de två titlarna väcker förvåning. Det verkar eskapism, då Stockholms biskop anser det mödan värt, att preses skriver för Stockholms-präster om *socknen* som religiös realitet. Kan något gott komma från Stockholm i denna fråga? Redan på 1850-talet var församlingsindelningen i Stockholm en visa i landet. Och förhållandena har inte blivit mycket bättre. Sockenbegreppet har väl för länge sedan tömts på religiös substans? Och församlingsetik? Vad är det?

Är dessa arbeten tecken på att vi i Sverige börjar tala ett mer samnordiskt och ett mindre provinsialt teologspråk och börjar mer tala om *församling*, mindre om *kyrkan*, för att anknyta till Moes karakteristik? Kan- ske ett hälsotecken? Man startar alltså läsningen av dessa böcker med vissa förväntningar. Först en studie av församlingen/socknen m/Stockholm. Sedan en vy över församlings- eller socknenmoralen m/Skegrie.

Svenungsson börjar med en elementär historisk skiss enligt det sedan åtskilliga år etablerade mönstret ibland oss, dvs. med stark centrering kring E. Billing och un- kyrklighet, vilken tydligen anses inleda den kyrkohistoria, som det är värt att skriva något om. Sedan läsaren fått den obligato- riska betraktelsen över Billings församlings- vision, finner man efterhand, att förf. börjar

arbeta med ett något annorlunda sockenbegrepp än denna visions.

Närmast är det fråga om en personförsamling. Förf. talar om socken i betydelsen av gemenskap inom en grupp, som söker sig till ett och samma kyrkorum för att där fira gudstjänst. Detta är intressant. Intressant är också att denna betydelseglidning tydligen är ganska omedveten för förf. Kanske är denna omedvetenhet signifikativ för utvecklingen under 60-talet i svensk ecklesiologi.

Den nu rivna beskowska ladan — Blasieholmskyrkan från 1860-talet — var länge en nagel i ögat på renläriga förespråkare i Stockholm för den gamla sockentanken, alltså territorialförsamlingssystemet. Denna kyrka fungerade nämligen efter personförsamlingens principer, närmare bestämt med den danska valgmenighedsloven 1868 som mönster. Tydligen skulle den kyrkans arbetsform ha tätt sig acceptabel och ganska modern vid 1969 års prästmöte. Jag kan inte se annat än att med stöd av denna prästmötesavhandling kan en EFS-förening eller SMF-församling, centrerad kring sin egen kyrka, kalla sig för »socken». Det är skada att denna utveckling i kyrkdebatten inte noterats i avhandlingen.

En jämförelse mellan Svenungssons prästmötesavhandling »Socknen» och *L. M. Engströms* mycket lästa prästmötesavhandling »Lokalförsamlingen» från 1917 antyder denna glidning bort från territorialförsamlingsprincipen — denna den orubbligaste av allt orubbligt i svensk kyrkdebatt. Engström utgår självklart från det geografiskt avgränsade territorium, som heter socken med dess stationära befolkning och med dess självklara integration av kyrkligt och kommunalt, religiöst och »världsligt». Denna socken eller kommun är för honom en Kristi församling, »så vitt Guds Ord där rätt predikas och sakramenten rätt förvaltas». Därmed är också antytt att det är *prästämbetet*, som står i centrum av denna sockenteologi. För Engström är det självklart, att hans bok om

lokalförsamlingen nära nog från första till sista sidan handlar om församlingsprästen och dennes ämbetsutövning. Detta är ett typiskt fenomen i svensk ecklesiologi. Hela epoken Billing präglas därav.

Båda generationerna Billing — Gottfrid och Einar — var liksom Engström rotade i en *prästcentrerad* sockenteologi. I en tid då den gamla sockenstrukturen började sönderfalla, ställdes sockenprästen i sin klassiska rollgestaltning inför stora problem. Det är dessa speciella *prästproblem*, som epoken Billing försöker komma tillrätta med. Och misslyckas med.

I denna sockenteologi består grundelementen av begreppen *präst* och *lekman*. Präst är subjekt. Lekman är objekt. Har man en gång i sin ecklesiologi lärt sig att taga ut satsdelarna på detta sätt, alltså i denna klyvning mellan präst och lekman — denna besynnerliga titel — är det enligt historiens vittnesbörd nästan ogörligt att komma rätt igen och återvinna den organiska syn på församlingen såsom enhet i mångfald, som möter i t.ex. de paulinska breven.

Med tanke på situationen i Stockholm är det inte överraskande att en sockenteologi m/Stockholm inte utgår från det åt prästen tilldelade *territoriet* med dess yta och gränser utan från *kyrkorummet*. Detta kyrkorum är Guds reala närvaro. Det är »gestalten för Guds och Frälsarens reala närvaro i en bygd», som orden lyder. Man kommer nästan att tänka på vad monstransen med det konsekvrerade brödet är för den romerska katoliken.

Denna tanke på kyrkorummets förmåga att förkunna evangelium redan genom sin blotta existens är välkänd från E. Billings teologi, från unglyrklyhetens och hembygdsrörelsens genombrottstid. Men den tanken var ganska främmande för den gammalkyrklike Engström. För honom var inte *kyrkorummet* men *kyrkoherden* i sin ämbetsutövning den territoriella socknens andliga centrum.

I den billingska visionen var sockenkyrkan och den *territoriella* socknen oskiljaktiga element. Och denna socken var identisk med kommunen. Här fanns en integration av kyrka, hem och arbetsplats, av gudstjänst- och arbetsgemenskap. Det var tacksamt att göra teologi av och skriva psalmer om denna hembygd.

I Stockholm försvinner visionens ena element: den territoriella socknen. Kvar är kyrkorummet. Resultatet blir en annan kyrkosyn: personförsamlingstanken. En konsekvens av denna glidning — jag höll på att skriva från Billing till Waldenström — blir i Svenungssons avhandling, att sockenbegreppet m/Stockholm söndras från kommunbegreppet. Det sker med ett ganska egendomligt val av termer: Kommunen sägs ha en *demokratisk* styrelseform, socknen däremot en *teokratisk*. Ty »det är Herren som bestämmer i sin kyrka». Ett konkret uttryck härför är, att präst underställes biskop och domkapitel, inte socknens kyrkoråd. Men vad har en sådan ordning med problemet demokrati—teokrati att göra? Jag har höga tankar om biskopars och domkapitels kapacitet, men varför de garanterar teokratin bättre än våra kyrkoråd begriper jag inte. Kan inte Herren bestämma i sin kyrka genom kyrkorådet?

Förf. anklagar »pietismen», såsom universitetsteologisk sed påbjuder här i landet. Förf. säger, att enligt pietismen har religionen »intet att skaffa med det världsliga och politiska livet». Det hade varit värdefullt att någon gång få belägg härför. Och bortsett från denna gängse förvrängning av historiska fakta beträffande pietismen noterar man, att förf. själv argumenterar för en »pietistisk» församlingssyn genom sin gränsdragning mellan teokratisk »socken» och demokratisk kommun.

En rakt motsatt tendens präglar *T. Ehnevids* avhandling. Här bevarar socknen förvisso det kommunala sambandet. Genom *R. Ekströms* teckning av *Morten Pontoppidan* (1851—

1931) fick Ehnevid uppslaget till en närmare undersökning av denna egenartade och kantiga personlighet i dansk kyrkohistoria, som förblivit ganska okänd i vårt land. Pontoppidan var först fri- och valmenighetspräst för att sedan uppträda som energisk försvarare av åskådningen, att en territorialförsamling är »den levande Guds menighet». Han såg sig själv som grundtvigian på vänsterflygeln. Ehnevid ledes därför in i uppgiften att konfrontera Pontoppidan och Grundtvig. Den senare får sig tilldelat det första av avhandlingens fyra kapitel.

Förf. har påtagit sig en väldig uppgift i *Grundtvig-kapitlet*: »ett klarläggande av Grundtvigs tankevärld». Framställningen vittnar om en imponerande beläsenhet rörande Grundtvig-materialet. Förf. utgår från Grundtvigs tidstypiska uttryck om tillvaron som en gåta. Denna gåta framträder i Grundtvigs tankevärld både som en »ordets gåta» och som en »kärlekens gåta» — Grundtvigs två tankespar. Förf. väljer det förra spåret. Jag förstår inte varför. Ty förf. framhåller, att etiken hos Grundtvig är *lät-tare* att förstå utifrån tankelinjen »kärlekens gåta». Och det är ju *etiken* som i detta sammanhang har relevans. Men förf. är tydligen inte riktigt överens med sig själv, ty två sidor innan (s. 93) påstår han, att »kärlekens gåta är *svårare* att förstå än ordets gåta». Av kapitlet att döma är Grundtvig svår, vilken linje genom hans tankevärld man än trafikerar. Förf:s framställning är refererande och parafraaserande, och det är mycket svårt att få grepp om dess innebörd för den som inte är Grundtvig-expert. En del av de för framställningen viktiga schemata är för mig helt obegripliga. Jag har ändå haft förmånen att få kapitlet muntligt kommenterat av förf. — en trivsamt metod. Men det torde kunna betraktas som ett tämligen opraktiskt arrangemang att låta en författare medfölja sin avhandling som förklarande bilaga.

Läsaren rådes att t.v. gå förbi Grundtvigs-kapitlets 89 sidor och börja med Pontoppi-

dan. Problemet församlingsetik får man inte veta mycket om hos Grundtvig. Ty förf. nödgas erkänna — rakt emot sin tes i bokens början — att Grundtvigs etik *inte* är församlingsetik utan »folketik» (s. 302). Men behöver då en bok om församlingsetik till nästan 1/3 upptagas av en skildring av Grundtvigs hela tankevärld, vars hela resultat blir att här ingen församlingsetik finns?

Det stora *Pontoppidan-kapitlet* är både intressant och lättläst. Som teologihistoriskt bidrag har avhandlingen sannolikt sitt största värde i denna presentation av centrala begrepp hos en teolog, som även i Danmark varit ganska bortglömd, men som nu börjat återupptäckas. Pontoppidans idéer verkar stundom sublimes, någon gång löjligt banala. Förf. refererar också de senare. Först presenteras gudsbilden — den aktive, i historien handlande Guden. Denna aktivitet möter man under rubrikerna »den levande verkligheten» (1:sta trosartikeln), »den levande Guds Son» (2:dra trosartikeln) och »den levande Guds arm» (3:dje trosartikeln). Sedan tecknas antropologin: »människan i den levande Gudens händer» — alla välfunna och adekvata rubriker.

Pontoppidan betonar starkt, att gudomligt och mänskligt inte får åtskiljas. Det finns en plats, där förening sker: i »den levande Gudens församling», dvs. i socknen. Det danska landet, inrutat i territoriella socknar, är »förkroppsligandet av en samhällsfrälsande tanke». Socknarna är Guds egen organisation av samhället. I princip är socken och borgerlig kommun lika mycket »Jesu Kristi menighet». Kristendomen är en kommunal sak. Grundtvigs paroll »människa först och så kristen» blir hos Pontoppidan enligt förf. »kommun först och så kristen menighet». Socken får inte bli en organisation lösgjord från kommunal indelning. Människor är skapade till gemenskap på det kommunala planet. Församlingsetik eller menighetsetik eller sockenetik kunde lika väl heta kommunetik.

Den specifikt svenska termen »församling» utsäger något väsentligt om Pontoppidans kyrkosyn. Hans »församling» eller socken har primärt en *samlande* funktion: samling kring altaret. Gudstjänsten med nattvarden ställs i centrum. (Förf. kallar detta »altargång» med en av sina danismer, som man i Skåne kan reagera på lite roat, men som är obegripliga längre ut i periferin av den nordiska språkgemenskapen. Såsom i t.ex. Stockholm.)

I Kap. III *konfronteras Grundtvigs och Pontoppidans församlingssyn*. Här tecknas en församlingsgemenskap med 3:dje resp. 1:sta trosartikeln som förtecken. Den dunkle Grundtvig blir inte begripligare här. Härtill bidrar kanske att man inte alltid får veta, när församling betyder socken eller menighet=gudsfolket. Ännu i detta kapitel förklaras Grundtvig ha en församlingsetik, men följande tes tecknar funktioner i församlingen, som man väl inte brukar förknippa med *etiken*: »Genom vittnesbörd i form av bekännelse, förkunnelse och lovsång utövas etiken i församlingen» (s. 234). Förf. understryker vidare, hur folkkyrkan för Grundtvig är en borgerlig inrättning men för Pontoppidan ett trossamfund. Sockengränserna gör enligt honom anspråk på ett visst krav av helighet.

Det bästa partiet i avhandlingen är det avslutande kapitlet med *jämförelsen mellan Pontoppidan och E. Billing*. Rubriken lyder: »från folk över församling till den enskilde». Härmed avser termen »folk» att täcka Grundtvigs kyrkosyn, termen »församling» (dvs. = territorialförsamling eller socken) Pontoppidans och »den enskilde» Billings församlingsteologi. En likhet mellan de två senare är accenten på den i historien och in i nuet verkande Guden. Samtidens folkkyrkoorganisation är ett Guds verk. Territorialförsamlingen är religiöst motiverad. Den är Guds församling.

Skillnaden mellan Pontoppidan och Billing ligger i den dominerande rörelserikt-

ningen i församlinglivet. I Pontoppidans socken härskar den *centripetala* rörelsen — samling till gudstjänst är huvudtanken. I Billings socken härskar den *centrifugala* rörelsen — Guds herravälde i och genom syndernas förlåtelse skall nå ut till socknens bortersta hörn, till den enskilde. Samma rörelseschema döljer sig i följande sammanfattning av skillnaderna mellan de två: Pontoppidan ser människan såsom gudssökaren, Billing ser Gud såsom människosökaren.

Om man håller fast vid, att det är fråga om tendenser — inte mer — hos Pontoppidan och Billing, vill man gärna gå med på den intressanta iakttagelse, som förf. gjort. Om det är fråga om tendenser inom församlingsetik är dock tvivelaktigt. Och dessutom: då man närmare granskar anförda Billing-källor och gjorda referat, måste man konstatera, att förf. lockats till förenklingar och inkorreakta återgivanden av vad Billing verkligen sagt. Förf. bryter sönder, synes det mig, en billingsk dialektik mellan centripetal och centrifugal rörelse. Den dialektiken är uppenbar t.ex. i den bekanta Billing-predikan »Från Emmaus till Jerusalem», som förf. refererar. Men endast de partier, som passar ihop med den *centrifugala* rörelsen, nyttjas.

Detta sista kapitel reser frågor av idéhistorisk och genetisk art. Här föreligger intressanta skillnader mellan svensk och dansk folkkyrkosyn mitt under de stora likheterna. Avhandlingen tar föga upp sådana frågor. Framställningen är strikt immanent. De tre teologerna presenteras i ett slutet rum. Inga ljud utifrån deras bullrande samtidshistoria hörs. En undersökning som denna, som utger sig för att vara systematisk, kan enligt mitt förmenande inte avskärma sig från den historiska processen med dess röster, repliker och motrepliker. Denna avhandlings stängda art återspeglas även i litteraturförteckningen, som är oroväckande tunn med tanke på att avhandlingen omspannar över 100 års idé-, kyrko- och samhällsdebatt i både Danmark

och Sverige. Bl.a. har förf. lämnat utanför den samtida tidnings- och tidskriftslitteraturen — en obegriplig arbetsmetod, om man vill göra anspråk på att bedriva seriös forskning i 1800- och 1900-talsmaterial.

Nu något om avhandlingens *metodik och uppgiftsfixering*. Termen »församlingsetik» använder A. Fridrichsen i En bok om Kyrkan, 1942, (s. 54), då han analyserar den nytestamentliga etiken. Församlingsetikens grundbegrepp är i NT *agape*, dvs. »enheten i församlingen och med församlingen. Och det vill enligt nytestamentligt tänkesätt säga: enheten med Kristus». G. Hillerdal anknuter härtill och utlägger närmare innebörden i detta församlingsethos (Teologisk och filosofisk etik, 1958, bl.a. s. 16 f.).

Då Ehnevid använder termen församlingsetik som testfråga till sina tre teologer, är det inte för att undersöka, i vad mån de är »nytestamentliga». Han vill presentera deras församlingsetik, inte mer. Han finner härvid, att Hillerdals definition av begreppet församlingsetik är i vägen för hans undersökning — om Fridrichsens torde förf. vara okunnig. Hillerdals begrepp är alltför trångt för att passa förf. Kritiken mot Hillerdal är dåligt underbyggd. Det framgår av bl.a. följande argumentation: *Sats 1.* Pontoppidan och Billing företräder en församlingsetik. De har uttalat sig positivt om den tyske teologen W. Herrmann »i detta avseende». *Sats 2.* Med Hillerdals definition av församlingsetik faller denna utanför Herrmanns framställningar av NT:s etik. *Konklusion:* Alltså måste Hillerdals definition vara alltför trång. Detta håller inte. Pontoppidan och Billing har *inte* framhållit sin uppskattning av Herrmann i *detta* avseende. Se t.ex. Billings granskning av Herrmanns etik i Kyrklig Tidskrift 1901. Kritiken mot Herrmanns cförståelse för församlingen och mot hans individualism är skarp. Om denna kritik är tydligen förf. okunnig. Tidskriftslitteratur är ibland värdefull.

Hur bestämmer då förf. själv församlings-

etik? Vi följer hans sätt att resonera: Social-etiken tilldelas vanligen följande »sociala grundordningar»: familj, folk, stat, mänsklighet. Traditionellt brukar man även sätta in kyrkan i denna rad (se t.ex. Søe, Kristelig Etik). Så icke Ehnevid. Ty kyrkan kan delas upp på de övriga ordningarna, menar han. Är det då inte meningslöst att skriva en bok som heter församlingsetik? Nej, även om kyrkan är försvunnen, finns *församlingen* kvar som socialetisk realitet. Raden av grundordningar ovan var ofullständig. Den skall kompletteras med *församlingen*, insatt mellan familj och folk. Denna operation är möjlig alldenstund förf. med en självklarhet, som inte behöver motiveras, utgår ifrån, att församling är en viss areal, ett stycke av människor bebott territorium, i princip identiskt med socken eller kommun. Efter denna mera lantmäteritekniska bestämning av begreppet församling, definieras det från bibelteologin hämtade begreppet församlingsetik sålunda: *Med församlingsetik avses »de etiska problem, som uppkommer inom detta område»* (s. 9, 19). Med samma rätt kan man alltså tala om kommunitik, länetik, kontraktsetik, stiftsetik. Det är fråga om den etiska problematik överlag, som finns bland människor, som tillsammans bebodder ett visst område, t.ex. Skegrie, Köpenhamn, Stockholm. I och för sig kan det vara en utförbar och pikant uppgift att undersöka moralen i dessa orter. En komparativ analys kanske ger en del uppslag. Det kan bli en bra avhandling i sociologi. Men i systematisk teologi?

För att inte riskera att bli utan teologiskt material — den lokala moralen kan ju tänkas vara något svårgripbar — utvidgar förf. i nästa mening sin uppgift å det globalaste: församlingsetik omfattar inte bara »de etiska problem, som hänför sig till den lokala församlingen» utan även »de etiska problem, som ingår i kyrkan tänkt som en världsomfattande församling». Så fick kyrkan ändå vara med. Den får komma in på

scenen i rollen av en global socken eller jättkommun. Att skriva en avhandling om församlingsetik utifrån en sådan uppgiftsfixering förefaller ganska komplicerat för att inte säga helt orimligt.

Att församlingsetik sysslar med både lokala och globala moraliteter föranleder förf. till en överraskande konklusion: församlingsetik är »såväl 'profan' som 'kristen' etik, sedd från den lokala församlingens synpunkt, liksom äktenskapets etik är såväl profan som kristen etik, sedd från familjelivets synpunkt» (s. 9). Jaså. Vad menas? Vad är profan etik? Och vad säger hrr Grundtvig, Pontoppidan och Billing om den här frågan? Bokens följande 318 sidor ger ingen vägledning.

Denna avhandling, som huvudsakligen handlar om kyrkosyn och församlingsteologi men föga om församlingsetik, kan illustrera vikten av att följande elementära forskarregler följes: 1) Uppgiften skall noggrant bestämmas och avgränsas; 2) grundläggande begrepp skall klart definieras; 3) förf. skall ställa sig på distans från sitt samlade material för att utföra analyser, inte bara referera; 4) för att bevara den nödvändiga kritiska distansen och överblicken behöver förf. ett eget analys-språk, ett som är gemensamt för hela materialet. (I denna avhandling talar förf. ömsom Grundtvigs besynnerliga språk, ömsom Pontoppidans och ömsom Billings språk, ytterst sällan sitt eget. Denna oväntade blygsamhet befrämjar slapphet och dimbildning i analyserna.)

Förf. har mutat in ett i svensk 1900-tals-teologi försummat forskningsobjekt, som länge väntat på uppmärksamhet. Man vill hoppas och tro att den problematik, som ligger i bokens titel, skall aktualiseras ibland oss genom denna avhandling och både oroa och inspirera till fortsatta undersökningar.

Bengt Åberg

ANNE RIISING: *Danmarks middelalderlige prædiken. København Institut for Dansk Kirkehistorie. G. E. C. Gads forlag 1969.*

Den svenska medeltidspredikan har ännu ej blivit föremål för en undersökning, som täcker hela fältet. Materialets omfattning är säkerligen en återhållande faktor. Vad dansk medeltidspredikan beträffar, är det bevarade materialet betydligt mera begränsat till sin omfattning, och ur denna synpunkt är den uppgift dr Riising löst genom sin gradualavhandling, *Danmarks middelalderlige prædiken*, underlättad.

De tillgängliga källorna är lätt räknade. Mathias Ripensis, lektor vid dominikanernas konvent i Ribe, har författat sermones de tempore och sermones de sanctis. Hans sermones de tempore är bevarade i två avskrifter från 1400-talet, Cod Ups C 343 och C 356. Dessa predikningar dateras till tiden omkring 1300. De är utarbetade till hjälpmedel för andra predikanter. Direkta föreläsningar har icke påträffats, och sannolikheten talar för att det är fråga om ett självständigt arbete. I Cod Ups C 587, som tillhört Århus domkyrka, finns ett mindre antal biskopliga predikningar. Tyvärr är texten delvis oläslig på grund av fuktskador. Handskriften Yc 2.4° i Universitetsbiblioteket i Halle innehåller en Nucleus theologie, som är sammanställd av broder Petrus Dan i Lögumkloster. I detta arbete ingår ett Speculum dominicale som utgör en samling predikodispositioner de tempore. Samma samling återfinnes i Merton College Ms 118 från 1400-talet. Cod Ups C 353 är från 1300-talet och härstammar även den från Lögumkloster. Handskriften innehåller lärda predikningar med adress till präster och munkar. Med 1400-talet börjar de danskspråkiga predikosamlingarna. Cod Ups C 56 är en samling de temporepredikningar besläktad med handskriften G1 kgl Sml 13904° i Kungliga Biblioteket i Köpenhamn. C 56 är skriven på skånska 1450—60 förmodligen i premonstratensklöset Bäckaskog, och den

har tillhört Gärds härads kalende.

Peder Madsen sognepräst vid S. Peders kyrka i Ribe har skrivit handskriften Ny kgl Sml 123.4° omkring 1450—60. Han har som förlaga i många fall använt dominikanen Peregrinus Polonus sermones de tempore et de sanctis.

Lundakaniken Christiern Pedersens sermones de tempore trycktes första gången i Paris 1515. Christiern Pedersen har som förlaga använt Guilhelmus Parisiensis postilla samt flera andra av tidens kända homiletiska arbeten. Dr Riising fogar till sitt arbete en detaljerad analys av förlagorna till Christiern Pedersens predikosamling.

Recensenten har uppehållit sig så pass utförligt vid källorna, eftersom dessa bestämmer undersökningens omfattning. De täcker ett tidsavsnitt av cirka 200 år. Dr Riising har föredragit att analysera hela materialet i ett sammanhang som en enhet och bortsett från den utvecklingshistoriska aspekten. De föreliggande teologiska och andra brytningarna inom perioden i fråga återspeglas i mycket ringa grad i det bevarade materialet.

Det sparsamma materialet är ganska representativt, då det omfattar predikningar ad clerum, ad populum och ad religiosos, de tempore och de sanctis, synodalpredikningar och kateketiska predikningar. Däremot saknas sermones ad status, avlatspredikningar och polemiska predikningar. Huruvida detta material ger en verklighetstrogen bild av den faktiska predikan, undandrar sig bedömningen. En del av samlingarna är avsedda som handböcker för predikanter, andra är avsedda för läsning. Man får nöja sig med att anta, att de kunde ha varit hållna, och att de innehåller det homiletiska material, som faktiskt var i bruk.

De föreliggande predikosamlingarna är icke i sträng mening original. Dr Riising har nedlagt ett energiskt arbete på att söka efter förlagor och i många fall lyckats. Originaliteten består i urvalet och sammanställningen.

De flesta tidigare arbeten om den medel-

tida predikan har analyserat denna i egen-skap av litterär eller oratorisk företeelse eller som bärare av samhällskritik, men endast ett fåtal forskare har behandlat predikans teologiska innehåll. Dr Riising ser som sin primära uppgift att analysera predikningarnas teologiska innehåll för att fastställa den kristendomssyn, som de förmedlar. Det icke minst förtjänstfulla med detta arbete är, att det är denna synpunkt, som styr framställningen. Den ger läsaren en bild av hur den senmedeltida kristendomssynen gestaltar sig icke i teologins väl avvägda termer utan i predikans mera omedelbara och verklighets-nära utformning. Huvudframställningen omfattar två kapitel, det ena med rubriken pilgrimsvandringen, som ger den dogmatiska aspekten, och det andra med rubriken predikningarnas undervisande funktion, som analyserar den etiska framställningen. Pilgrimsvandringen är människans väg till himmelen. Predikans uppgift är att föra människan in på denna väg. Den löser sin uppgift genom att vara förmanande, den hotar med straff och lockar med belöning. Den talar mycket mera om synd, straff och helvete än om himmelens glädje. Den kan primärt bestämmas som botpredikan. Den siktar på omvändelse bort från synden till ett bättre liv. Den är därför en utomordentligt betydelsefull faktor i det religiösa livet och får ej försummas. Men dess funktion är begränsad. Den kan icke öppna himmelens port, men den leder syndaren uppför kyrktrappan till botens sakrament. Den förmedlar den nåd *gratia gratis data*, som förbereder till sakramentens mottagande, genom vilka *gratia gratum faciens* skänkes.

Inom ramen för denna anmälan skall blott ett par punkter i Dr Riising's framställning beröras. Kristus målas framförallt som det stora exempel människan bör följa på vägen till himmelen. Kristi besegrande av djävulen, hans uppståndelse spelar en underordnad roll, vilket sammanhänger med övertygelsen om att synden beror på fri vilja och blott sekundärt på djävulens fres-

telse. I centrum står passionen dock icke endast som den akt, varigenom satisfaktionen realiserar, utan snarare som ett medel att lära människorna att älska Gud, som i denna visar sin kärlek. Denna målsättning är en av förklaringarna till att passionshistorien utmålas mer och mer i detalj. Samtidigt får den en moraliserande karaktär, då Kristi exempel skall mana människan till att överge synden. Båda dessa faktorer bidrar till att förläna Kristusgestalten ett drag av överklighet, låter honom framträda som en förklädd Gud. Draget förstärkes av benägenheten att identifiera den första och andra personen i Treenheden med varandra.

Inom ramen för predikningarnas etiska undervisning tecknas bilden av det kristna idealsamhället. Den grundläggande principen för samhällets organisation är naturrätten, som konkretiseras i den gällande lagstiftningen. Samhällsformen är den hierarkisk-feodala, som är en avbild av den himmelska hierarkin. Kungadömet är den enda tänkbara regeringsformen. Kungadömet skall präglas av rättvisa domar, barmhärtighet, givmildhet och nitiskt deltagande i gudstjänsten. Det är den traditionella augustinska synen, som behärskar predikningarna. Statsbildningen beror på synden, statsmakten bygger på tvång, men samtidigt är staten ett medel mot synden, och en dålig konung är bättre än ingen och skall därför åtlydas. Men det är icke fråga om envælde. Konungen har alltid en begränsad makt.

Det anförda må vara nog för att belysa med några exempel arten av den innehållsanalys, som Dr Riising underkastar sitt material. Undersökningen ger en nyanserad bild av de teologiska grundtankar, som bar upp den senmedeltida förkunnelsen.

Dr Riising's grundliga och om stor lärdom vittnande bok om Danmarks middelalderlige prædiken manar till efterföljd. Vem skriver den svenska medeltidspredikans historia?

Bengt Strömberg