

HILDING PLEIJEL

Gottfrid Billing — själasörjaren

ETT FÖRBISETT DRAG I LUNDABISKOPENS PERSONLIGHET

Gottfrid Billing, politikern och prelaten, ansågs av sin samtid som en mycket myndig man. Han betecknades efter sin bortgång rent av som den siste kyrkofursten i vårt land.¹ I riksdagen tillhörde han den dåförtiden aristokratiska första kammaren, och han behövde väl aldrig hålla något valtal för att försvara sin plats i senaten. Han stod hovet nära, både som överhovpredikant och som personlig rådgivare åt kungaparet. I sitt stift var han den obestridde ledaren, och vid prästmötena tedde han sig — åtminstone tyckte vi åhörare det — som rektorn inför en skara skolpojkar.

Detta är emellertid inte den fullständiga bilden av Gottfrid Billings personlighet. Han var mycket förtegen om sitt innersta och som offentlig person ganska reserverad. Han beklagade själv att han var så »rädd för att visa känslans värme, även då den finns».² Redan denna självbekännelse vittnar om att det bakom den sträva ytan dolde sig »stormiga vågor i själen», som Nathan Söderblom uttryckte det i ett minnestal.³

I själva verket var Gottfrid Billing under hela sin levnad en på det inre livets plan hårt kämpande man. I sin ungdom genomgick han en livsavgörande religiös kris, vad man plägar kallar en väckelse, och han upphörde aldrig någonsin att brottas med religiöst grubbel och melankoli. Han avslöjar i sina *Minnen* att Västeråstiden, som utåt tedde sig så ljus och framgångsrik, i grund och botten var »i inre hänseende en mycket svår trängselns tid».⁴ Ännu på ålderns dagar, då oron eljest plägar stillna och sinnet finna ro, kom det svåra tider och stunder, varom hans närmaste har gripande vittnat.⁵

Hans Larsson, som tydligt förstod Billing bättre än de flesta, återger i sin minnesteckning ett yttrande av Billing året före hans bortgång.⁶ Det hade varit

¹ EDV. LEHMANN, *En praelat. Till biskop Gottfrid Billings karakteristik*, i: *Kirke og kultur* 1925, s. 74.

² G. BILLING, *Levnadsminnen*, utg. av H. PLEIJEL (1955), s. 28. Jfr till det följande: H. PLEIJEL, Nathan Söderblom och Gottfrid Billing i *STK* 1967, s. 138 ff.

³ Kyrkomötets prot. 1925, nr 1, s. 1.

⁴ G. BILLING, *Levnadsminnen*, s. 183.

⁵ Se t.ex. E. Billings uttalande i inledn. till: G. BILLING, *Anteckningar från riksdagar och kyrkomöten 1893—1906*, utg. av C. HALLENDORFF (1928), s. 25 f.

⁶ H. LARSSON i: *Gottfrid Billing. Minnesord* (1926), s. 16.

prostmöte, och vid avskedet framförde den gamle åttiotreårige biskopen en vädjan till sina närmaste medarbetare i tjänsten: »Bedjen för er nu gamle och svage biskop. Han behöver den hjälpen och han tigger om den, ty han är en lidande och kämpande människa.» Ej långt därefter gick han ur tiden.

2.

Det är mot denna bakgrund man har att betrakta Gottfrid Billings gärning som själasörjare. När här talas om »själasörjare», fattas denna term inte så snävt att den endast åsyftar personligt själavårdssamtal i tal och skrift. Billings »själavård» sträckte sig långt vidare. Ja, man kan säga att hela hans gärning som präst och biskop syftade till att vara själars tröstare och vårdare.

Det har sagts att alla verkliga predikanter predikar först och främst för sig själva.⁷ Detta gäller ej minst om Billing. Man behöver inte läsa länge i hans predikosamlingar för att finna hur han ständigt — om också i olika variationer i anslutning till den brukade texten — sysslar med den enskilda människans religiösa problem. Utifrån sin egen erfarenhet skildrar han med eftertryck människans litenhet och oförmåga men samtidigt också Guds storhet och barmhärtighet. Sällan berör han teoretiska frågor, och aldrig ger han sig in på några samhällsproblem. Det senare kunde man annars ha väntat, eftersom han under nästan hela sin bana var en det offentliga livets man.

Huvudtemat i Billings förkunnelse var detta: Gud och själen, själen och Gud. Belysande är ämnet för Billings första predikan som ung student: »Huru illa vår egen, men huru väl Jesu hjälp förslår i nöd.»⁸ Detta kan sägas vara grundtonen i all Billings förkunnelse under de kommande sextio åren. Här ligger också orsaken till att han blev en så uppburen predikant och uppskattad uppbyggelseförfattare.

Under Billings tid som teologie adjunkt och professor på 1870- och 1880-talen vandrade studenterna ut till hans prebendekyrkor för att lyssna till hans förkunnelse.⁹ Det berättas också därifrån av en församlingsbo att »det var ingen som man så gärna hörde som Gottfrid Billing. Då han stod på predikstolen, då fick man en sådan underlig känsla. Det var så högtidligt då han såg ut över församlingen i kyrkan».¹⁰ En annan sagesman förklarar helt troskyldigt att »det

⁷ Så N. Söderblom om G. Billing i minnestelet i kyrkomötet 1925. Kyrkomöt. prot. 1925, nr 1, s. 1.

⁸ Se härom komment. till G. BILLING, *Levnadsminnen*, s. 198.

⁹ Muntl. meddelande av framlidne kontraktsprosten Henning Pleijel, som studerade i Lund åren 1874—1877.

¹⁰ LUKA 1: 870. Samma sagesman berättar att det »kom ofta stora charabanger från Lund för att höra Billing».

var som Gud Fader hade stått på predikstolen och talat när Billing predikade. Det kan inte beskrivas».¹¹

Ännu ett vittnesbörd, särartat och händelsevis bevarat åt eftervärlden, må anföras till belysning av Billings predikokonst. I början av 1870-talet satt ute på den nordamerikanska prärien en nyinflyttad farmarhustru från Skåne och reflekterade över förhållandena i nybyggarlandet och hur det mesta var annorlunda än i Sverige. I brev hem till modern (som var född Billing) delgav hon denna sina intryck och beklagade sig särskilt över det torftiga kyrkolivet därute. »Ack», utbrister hon, »om jag snart finge höra en riktig god svensk predikan, en sådan som Gottfrid Billing oftast kunde hålla, det var så gott och roligt att höra honom.»¹² Det är förvisso inte bara släktkärleken som talar ur dessa ord. Åhörarna fann i Billings förkunnelse något som personligt engagerade och gav svar på hjärtats tysta frågor. De mötte här en individuell själavård i predikans form.

Ingen mindre än Nathan Söderblom har vittnat om hur Billings ord etsade sig i minnet och stod levande under årtal framåt.¹³ Det är inte heller utan skäl som Einar Billing fällt det något tillspetsade uttalandet, att faderns religiöst-uppbyggliga författarskap »kanske utgör hans mest bestående insats i vårt svenska kyrkoliv».¹⁴

I den direkta förkunnelsen nådde helt naturligt Gottfrid Billing ej särdeles långt — det fanns ingen television eller radio på den tiden. Trots detta fick hans predikningar en vidsträckt spridning över hela vårt land. Billing gav nämligen ut ett par andaktsböcker för dagligt bruk, och dessa böcker utgjordes av hans predikningar och kasualtal. De var blott något retuscherade och uppdelade på två eller flera andakter. De gick ut i många upplagor och blev en kär läsning för det trogna kyrkofolket i landet.¹⁵ På detta sätt blev Gottfrid Billing — liksom

¹¹ LUKA 1: 872.

¹² IDA LINDGREN, f. NIBELIUS, Brev från nybyggarhemmet i Kansas 1870—1881 (1960), s. 19. Jfr IDA LINDGREN, f. NIBELIUS, Beskrifning öfver min resa till Amerika 1870. Dagboksanteckningar [utg. av G. LINDGREN], 1956, s. 25: »Nu läste vi endast en predikan och sjöngo ett par psalmer — ack om Gottfrid varit hos oss!»

¹³ Se härom H. PLEIJEL, Nathan Söderblom och Gottfrid Billing i STK 1967, s. 158.

¹⁴ E. BILLING i: Gottfrid Billing. Minnesord, s. 25.

¹⁵ Se härom H. PLEIJEL, Nathan Söderblom och Gottfrid Billing i STK 1967, s. 153. — I detta sammanhang bör särskilt erinras om Billings båda andaktsböcker »För de gamla» och »Bönbok för gamla», som gick ut i många upplagor. Om dem säger HANS LARSSON (Gottfrid Billing. Minnesord, s. 10) att de är »så mänskligt och naturligt» skrivna att de »även för den som ej kan dela författarens tro är en allvarlig, en vacker och uppbygglig läsning». Han citerar också vad en av dessa gamla sagt honom: Billing »förstår så väl vad en gammal tänker på».

en gång Anders Nohrborg enligt Wieselgrens omdöme — »den osynliga församlingens huspredikant i Sverige».¹⁶

3.

Här har nu framhållits vilken dominerande roll som själavårdsintresset hade i Billings förkunnelse. Men även på andra sätt kommer hans betoning av själavårdssynpunkterna till synes. Detta gäller inte minst om hans ställningstagande i aktuella kyrkliga debattfrågor.

Man kan tänka på Billings inställning till prästeden. När frågan om dennas avskaffande behandlades vid 1883 års kyrkomöte hörde visserligen Billing till dem som yrkade avslag. Men han gav offentligen tillkänna att denna fråga vållat honom »ganska mycken inre oro» och att han därför hyste »medkänsla för andra som känna sig besvärade av enahanda skrupler».¹⁷

I sina Levnadsminnen har Billing närmare utvecklat sin uppfattning i frågan. Han berättar att han inför sin egen prästvigning i december 1872 »hyste betänkligheter» mot prästeden och att han kvällen förut och ett stycke in på natten kämpat med dessa betänkligheter och sökt stärka sig bland annat genom att läsa olika författares försvar för eden. Det var inte edens innehåll utan Jesu ord i Bergspredikan att »alls icke svärja» som oroade honom. Han fann emellertid hjälp i att se på eden som en gudstjänsthending.¹⁸

Ehuru Billing sålunda enligt egna ord »i hjärtat alltid varit rätt benägen att avskaffa eden», yttrade han sig vid ett par kyrkomöten mot ett sådant förslag. Han ansåg nämligen att motionärernas motivering var allt annat än evangelisk. När eden slutligen avskaffades vid 1893 års kyrkomöte deltog Billing inte alls i debatten. Då han utan reservation anslutit sig till utskottets förslag om ändring, har han därmed indirekt gett sin position tillkänna.¹⁹

Ännu tydligare kommer själavårdssynpunkterna fram i Billings berömda motion om prästlöftet vid 1903 års kyrkomöte. Förhistorien var följande.²⁰

¹⁶ Cit. fr. H. PLEIJEL i Svenska kyrkans hist. 5 (1935), s. 518.

¹⁷ Kyrkomöt. prot. 1883, s. 678. Jfr komment. till G. BILLING, Levnadsminnen, s. 206.

¹⁸ G. BILLING, Levnadsminnen, s. 126.

¹⁹ Se närmare komment. till G. BILLING, Levnadsminnen, s. 206 och där anf. litt.

²⁰ Tillkomsten av 1903 års prästlöfte har kortfattat utretts av EDV. RODHE, Svenska kyrkan omkring sekelskiftet (1930), s. 195 ff. Det idéhistoriska sammanhanget har tecknats av H. PLEIJEL, Vår kyrkas bekännelse (1941), s. 108 ff. och av A. WERNER, Bekännelsestrogen frihet (1957), s. 46 ff. Att förspelet än en gång upptages till behandling beror på att det nyligen framkommit en helt missvisande framställning i ämnet. TH. FREEMAN, Schartauaner och andra (1967), s. 119 f., har — med en nedlåtande gest mot RODHES ovannämnda skildring — menat sig teckna det verkliga förloppet genom att åberopa en muntlig berättelse av Filip Lundahl från år 1915. Det nu framdragna aktmaterialet, vad man på fackspråk

Några teologie studerande i Uppsala hade inför prästvigningen förnummit oro och samvetsnöd med tanken på det prästlöfte som de hade att avlägga. De ansåg att prästlöftets formulering innebar en juridisk förpliktelse i stället för en evangelisk uppfattning av bekännelsen, sådan denna utförligt angivits och motiverats av Gottfrid Billing vid 1893 års kyrkomöte.²¹

Dessa studenter hörde till kretsen kring dåv. docenten Einar Billing. Deras främsta talesmän var dåv. s. m. kand. Filip Lundahl och teol. stud. Oscar Krook, bägge sedermera bemärkta kyrkoherdar, den förre i Göteborg och den senare i Stockholm.²² De fann att Einar Billing delade deras oro och olust inför det gällande prästlöftets formulering och diskuterade saken livligt med denne.²³

Einar Billings bekymmer var detta. Några av »de yppersta prästkandidater» han kände hade »stupat på» prästlöftet.²⁴ Av sitt samvete hade de ansett sig tvungna att lämna den enda bana de haft verklig lust till och i stället blivit pedagoger, något som de aldrig känt någon håg för. För många som dock prästvigts sig hade prästlöftet blivit »ett minne av plågsamma strider och, vad värre är, inre oklarhet». För egen del bekände samtidigt Einar Billing, som prästvigts i Lund julen 1900, att han själv haft tankar i samma riktning. Det är, skriver han ordagrant, »ej — om jag skall säga det rent ut — utan att jag själf har en rätt tung erfarenhet i sista riktningen, fast jag *sedan* haft den stora lyckan att komma till full klarhet öfver att det var rätt gjordt och således nu ej alls pinas däraf utan tvärtom».²⁵ Emellertid önskade han nu med bestämdhet att prästlöftets formulering skulle ändras. Han framlade också saken för sin far Gottfrid Billing, när denne besökte Uppsala hösten 1902.²⁶ Säkerligen lyssnade Gottfrid Billing — som alltid — noga på vad sonen hade att anföra. Han synes dock vid detta tillfälle inte ha uttalat någon egen mening i frågan.

kallar »Überreste» eller »lämningar», ådagalägger oförtydligt hur vanskligt det är att okritiskt bygga på muntliga relationer, lämnade mer än ett årtionde efter det att händelserna utspelats. Det kan i detta sammanhang påpekas att Edv. Rødnes skildring till alla delar är fullt korrekt. Han hade nämligen tillgång till de otryckta dokument som här utnyttjats.

²¹ Den närmast följande framställningen bygger, där ej annat angives, på E. Billings brev till G. Billing. Ånn 17 juli 1903. LUB.

²² E. Billing till G. Billing. Ånn 27 juli 1903. LUB.

²³ Se F. Lundahls brev till E. Billing 14 juli 1903 och 27 juli 1903 (båda tillhöriga doktorninnan Anna Wallgren, f. Billing, som välvilligt ställt dem till mitt förfogande).

²⁴ E. Billing anger som »den kanske allra ypperste» Johannes Viotti, »en konservativ man, snarast till höger än till vänster om mig». E. Billing till modern Frida Billing 28 april 1903. LUB. — Viotti prästvigdes först år 1910, sedan han blivit lektor i kristendom i Västerås och ledamot av domkapitlet där.

²⁵ E. Billing till F. Billing 28 april 1903. LUB.

²⁶ »Pappa minns kanske att jag talte med Pappa därom vid Pappas besök i Upsala i höstas.» E. Billing till G. Billing 17 juli 1903. LUB.

De privata samtalen om prästlöftet inom studentkretsarna i Uppsala fick sin utlösning i en stor debatt i Teologiska föreningen i slutet av april 1903.²⁷ Att intresset var stort framgår därav att det var fullt hus och att alla höll ut i nära fem timmar, trots att många endast hade ståplats.

Inledare var den redan nämnde Filip Lundahl, som talade om »prästens ställning till kyrkans bekännelse». Han gav först en historisk orientering om bekännelsens utformning och om uppfattningen av bekännelsen. Han anslöt sig för egen del till den åskådning som hävdats av Gottfrid Billing vid 1893 års kyrkomöte och citerade dennes ord att »det är stor skillnad mellan bokstaven och anden och att man inte behöver bliva en lättfärdig människa, fastän man icke är en bokstavsträl». Till sist yrkade inledaren på en ändring av prästlöftet med tre skäl. Den nuvarande formuleringen krävde en lydriad för Augustana och Uppsala mötes beslut, som dessa ej själva gör anspråk på och som överhuvud ej tillkommer något människoverk. Vidare var det tydligt att majoriteten inom kyrkomötet och förvisso även inom kyrkan intoge en ståndpunkt i bekännelsefrågan som är oförenlig med den som legat till grund för prästlöftet. Slutligen var det uppenbart att det är omöjligt för ordinanderna att enligt den gällande formuleringen hålla det löfte de avlagt vid prästvigningen.

Den efterföljande diskussionen utmärkte sig — som det heter i tidningen Vårt Lands referat — för »en synnerligen värdig hållning och flera utmärkta inlägg». ²⁸ Kvällens höjdpunkt synes ha varit det anförande som hölls av dåv. professorn Hjalmar Danell. ²⁹ Han framhöll att bekännelsen är kyrkans uttryck för sin upplevda erfarenhet. Den har framtvingsats av verklig nöd. Man måste stanna inför bekännelsens kärna. Denna är Gud som den fullkomliga kärleksviljan. Den kan också sägas utgöra erfarenhet av synd och av nåd. I den mån den kristna erfarenheten fördjupas, skall samvetsbetänkligheterna förminskas.

²⁷ Om diskussionen i Teologiska föreningen se: E. Billings brev till F. Billing 28 april 1903. LUB; Vårt Land nr 93 och 95 (24, resp. 27 april) 1903 och Upsala nr 93 (24 april) 1903. Samtliga presskildringar är helt överensstämmande och utgöres nog av auktoriserade referat.

²⁸ Vårt Land nr 93 (24 april) 1903.

²⁹ E. Billing skriver i brevet till F. Billing 28 april 1903, att det värdiga förloppet av debatten helt och hållet var Danells förtjänst. »Hans yttrande», skriver han, »var ej blott så fredligt och så hjärtligt vänligt som jag aldrig hört honom förr tala, utan än mer gifvande än något yttrande jag förr hört af honom — och det vill säga kolossalt mycket — öfverhufud ett af av bästa yttranden jag nånsin hört.» — Det kan noteras att Danell i kyrkomötet sedan talade mot Billings motion. Han menade att en ändring av prästlöftet skulle innebära »en hjälp åt den sidan» som företrädde »en okristlig åskådning, vilken jag icke önskar seger». Nu inträffade det märkliga att G. Billing uppträdde till Danells försvaret (»jag vill buga mig för professor Danells uppträdande») gentemot dem som menade att Danell i sin nyssnämnda deklaration syftat på Billing och dennes meningsfränder. Kyrkomöt. prot. 1903, s. 201 f.

Även docent Einar Billing yttrade sig utförligt. I likhet med Danell menade han att det ej var något intellektuellt problem som här förelåg. Kyrkan kan ej släppa sin bekännelse utan att uppge sig själv. Det är emellertid kärnan i den som har betydelse för oss. Felet med det gällande prästlöftet är inte att detta väcker oro — det är meningen — utan att det kan leda till oriktig avgörelse. Därför bör det ändras.

Som talesman för de av frågan berörda studenterna uppträdde den redan omtalade Oscar Krook, som vid denna tid var Teologiska föreningens sekreterare. Han framhöll att prästlöftets formulering för många, vars högsta åtrå var att ägna sig åt prästens gärning, blir ett hinder som förorsakar honom starka själsstrider. Prästlöftet borde ändras så, att prästen har rätt att fritt forska och att efter bästa förmåga sätta sig in i symbolernas mening samt i överensstämmelse därmed framföra sin förkunnelse. Symbolerna borde däremot inte ändras.

Intressant är dåv. professor Söderbloms inlägg i debatten. Han menade att svårigheten inte låg i prästlöftets formulering utan i det prästerliga kallets egenart och oerhörda betydelse. Prästen lovar i prästvigningens stund att ej blott vara kristen utan även hjälpare för andra.³⁰ Man tvingas därför till självprovning, om ens person står i överensstämmelse med bekännelsen. Läran är en under reformationen upplevd och i bekännelseskriterierna karakteristiskt utpräglad trostyp. Till den blivande prästen säger kyrkan att hon har en skatt att förvalta och att hon behöver skaffare att förvalta denna skatt. Dessa förvaltare skola då veta var någonstans denna skatt finns.

I förbigående kan tilläggas att bland talarna befann sig även dåv. teol. stud. Emanuel Linderholm. Redan nu — nära två årtionden före det egentliga »genombrottet» — framförde han den tes som han längre fram gjorde till sitt livs mål att förverkliga: återgång från kyrkans dogma till evangeliet. Svårigheten förklarade han nu ligga däri att kyrkans lära och evangelium strider mot varandra. Den som studerat modern teologi, menade han, måste välja mellan dessa två storheter.

De akademiska lärarna hävdade alltså enstämmigt att det är bekännelsens kärna som utgör riktpunkten för varje evangelisk förkunnare. Tack vare denna programförklaring kom kravet på en ändring av prästlöftet liksom i skymundan. Diskussionen i Teologiska föreningen blev inte ett »gruffsamanträde», som

³⁰ Man förstår efter detta yttrande varför Luk. 17: 10 (»endast gjort vad vi voro pliktiga att göra») för Söderblom hela livet blev en ledstjärna som han ofta hänvisade till. Jfr H. PLEIJEL, Nathan Söderblom och Gottfrid Billing i STK 1967, s. 146, 154.

Einar Billing fruktat.³¹ Men den ledde ej heller till något praktiskt resultat och utlöste ingen aktion i frågan.

I de berörda studentkretsarna fortsatte man emellertid att diskutera lämpligaste sättet att få till stånd en ändring av prästlöftet. Förslag framkom att man skulle sätta i gång en petition i saken. Men detta avstyrktes av »alla mera framstående teol. studerande». Dessa ansåg att man inte borde hetsa upp stämningen och inte heller uppträda pockande, då man klart insåg svårigheterna med en ändring.

Nu skulle det emellertid bli kyrkomöte till hösten. Man kom då på tanken att söka få någon av de utsedda ombuden att motionsvis bringa frågan inför kyrkomötet. Det förspordes att prof. S. J. Boëthius funderat på en sådan motion. Denna troddes emellertid då erhålla en radikalare utformning än vad studenterna själva önskade. De ville nämligen ingenting annat än en formulering som klarare och otvetydigare än den nu gällande skulle ge uttryck åt den verkliga lutherska »evangeliska» uppfattningen av prästlöftet. Några studenter hade också, sades det, diskuterat saken med ett par prästerliga kyrkomötesombud, såsom domprosten J. Personne och Stockholmskyrkoherden A. Strandell.³²

Den som gjorde slag i saken var emellertid Einar Billing, som hela tiden varit starkt engagerad i ärendet. Enligt egen uppgift hade han ständigt sysslat med problemet, »långt innan frågan börjat ens privatim något allmännare diskuteras i Uppsala». Under sommarferien 1903, som han tillbragte i Jämtland, satte han sig ner och avfattade ett femton sidor långt brev till sin far lundabiskopen, där han framlade saken i hela dess vidd.³³ Han hänvisade till ett samtal med fadern föregående höst och till sitt brevreferat av diskussionen i Teologiska föreningen samt utvecklade även de olika planer som varit på tal bland studenterna i Uppsala.

Nu skrev han på uppmaning av dessa studenter för att höra vilken inställning Gottfrid Billing hade till saken. Uppsala-studenterna menade nämligen att om denne motsatte sig saken, skulle frågan utan tvivel falla i kyrkomötet. Och de ansåg att ett avgjort nederlag skulle vara värre än ingen åtgärd alls.³⁴ De förut-

³¹ »Om onsdag ha vi på teol. fören. ett länge med spänning afvaktadt 'gruffsammanträde' om prestlöftet.» E. Billing till F. Billing 20 april 1903. LUB. Efter sammanträdet konstaterar han att diskussionen »blef alls ej 'gruffig'». E. Billing till F. Billing 28 april 1903. LUB.

³² »I morgon reser jag till Linköping för att uppvakta Personne», skriver F. Lundahl i ovan nämnda (not 23) brev 14 juli 1903.

³³ E. Billing till G. Billing. Ånn 17 juli 1903. LUB.

³⁴ E. Billing anknyter här till F. Lundahls brev till honom 14 juli 1903. »Det skulle i sanning», skriver denne, »öfverstiga mina djärfvaste förhoppningar om biskop Billing själf

såg att då skulle den syn på den evangeliska friheten som Billing företrätt år 1893 och som spelat »en oerhörd roll» i diskussionen i Uppsala, lätt »på något sätt förkortas».

Därför framförde nu Einar Billing en »»mycket djärv tanke» som han länge för sig själv burit på, nämligen om inte Gottfrid Billing skulle själv vilja motionera i saken. Han skrev att han fruktade att fadern i förstone skulle anse hans förslag »som rent vansinne», vilket han också sagt till ledarna för studentopinionen. Han menade dock att vid närmare eftertanke måste man finna att faderns uttalanden om bekännelsen gått i samma riktning som studenternas önskemål. Om Gottfrid Billing gick i spetsen för en ändring, skulle också många svårigheter försvinna som annars lätt kunde uppstå.

Därefter utvecklade Einar Billing i brevet sin positiva syn på ett ändringsförslag. Han ansåg frågan så »hopplöst svår», därför att det gällde att på en gång undvika den juridiska uppfattningen av bundenheten och ändock ge uttryck åt en verklig bundenhet vid bekännelsen. Inom studentkretsarna hade man emellertid funnit att den formulering som prästlöftet sedan ett par årtionden ägde i den sachsiska kyrkan kunde bli en god förebild och att den »nästan precis motsvarar deras önskningar».³⁵

Nämnda formulering lydde så: »Ich gelobe vor Gott, dass ich das Evangelium von Christo, wie dasselbe in der heiligen Schrift enthalten und in der ersten ungeänderten Augsburgischen Confession und sodann in den übrigen Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche bezeugt ist, nach bestem Wissen und Gewissen lauter und rein lehren und verkündigen will». För Sveriges del måste den ändringen göras att man satte in »Uppsala mötes beslut» och uteslöt »lutherska kyrkans övriga bekännelseskriter».³⁶

Nu väntade Einar Billing den invändningen att den gällande svenska formuleringen säger ungefär detsamma för den som blivit ordentligt undervisad i bekännelsens betydelse och att därför en ändring kunde tolkas som »en eftergift

blefve motionären för vår sak i kyrkomötet. I så fall vore segern gifven — den ende motståndaren att tala om blefve kanske biskop Johansson. För öfrigt hyllar jag fullkomligt den principen, att hellre ingen motion alls bör komma fram vid detta kyrkomöte än en som ej ginge igenom. Jag förstår så väl följderna af ett dylikt nederlag.»

³⁵ »Jag skyndar att tillsända dig», skriver Lundahl i brevet till E. Billing 14 juli 1903, det begärda löftesformuläret, sådant jag afskrifvit det ur den sachsiska agendan.»

³⁶ För att skillnaden mellan det då gällande prästlöftet och det föreslagna nya skall lättare förstås, meddelas här prästlöftets lydelse enligt 1894 års handbok: »Viljen I städe förbliva vid den rena, evangeliska läran, sådan den, grundad i Guds heliga ord, det gamla och nya testamentets heliga skrifter, genom den oförändrade Augsburgiska bekännelsen och Upsala mötes beslut av år 1593 är antagen och förklarad, så att I varken uppenbarligen förkunnen och utspriden eller hemligen främjen däremot stridande läror.»

för de liberala riktningarna, hvilket — ss. jag väl förstår — just under nuvarande förhållanden skulle vara en verklig fara». Trots att han delade dessa synpunkter måste han dock yrka på att en ändring »bör, ja nästan måste ske och att det är långt större fara att behålla den nuvarande formuleringen».

De gällande ordalagen behövde nämligen en tolkning för att uppfattas evangeliskt. Den närmaste uppfattningen av dem var ovillkorligen en annan. Den bokstavliga ordalydelsen ledde till att bekännelseskriterierna betraktades som överordnade Skriftens lära och genom de negativa bestämningarna ägde »en tråkig juridiskt-inkvisitorisk prägel, som direkt för tanken till biskop Johanssons uttalanden 1893». Den sachsiska formuleringen var däremot helt positiv och dess »betyga» anknöt till konkordieformelns företal att Skriften alltid står över be-kännelsen.

Einar Billing påpekar så att »den rent personliga ärligheten, övertygelsetroheten» är ett drag i tiden som man måste uppmärksamma. Det är detta som gör att så många »sunda, modiga, och kraftiga» naturer »stupa på löftet». Om de ändå trots allt låta prästviga sig, få de lätt sin kraft och frimodighet brutna, särskilt när de mötas av anklagelsen för bristande ärlighet. Allt detta gör att man »borde vara djärf och ej af några andra faror låta sig hindras att här skaffa ändring».

Han menade också att om ändringen blev föreslagen av Gottfrid Billing, skulle alla misstolkningar av aktionen avvärras. Denne kunde inte gärna »miss-tänkas för bekännelse-likgiltighet». En motion av lundabiskopen skulle dessutom skjuta åt sidan alla andra motioner, somliga kanske av radikalare slag.

Einar Billing säger sig emellertid ej hysa några stora förhoppningar om att fadern skall framträda som motionär. »Jag har», slutar han sin långa utläggning, »ej *mycket* hopp om att Pappa skall anse sig kunna gå så långt. Dock något! Men närmast ber jag ifrigt, att Pappa ville säga så mycket som Pappa anser sig kunna, om den ställning Pappa skulle komma att inta till en motion i den riktningen och med den hufvudmotiveringen att få helt enkelt ett klarare uttryck för den lutherska ståndpunkten? Kanske Pappa inte ens anser sig kunna säga detta nu, men i alla händelser är jag viss om att Pappa förstår, hur vi se saken och ej tycker illa om att jag skrivit så fullständigt därom!»

Gottfrid Billing iakttog alltid den nu till synes bortlagda seden att svara på brev och att göra detta utan dröjsmål. Omedelbart var han färdig med sitt svar till sonen.³⁷ Även om han ej var lika utförlig som denne — »jag behöver ej skriva vidlyftigt», meddelar han, »då ditt brev innehåller ungefär hvad jag skulle kunna skriva» — så gav han dock klart besked om sin ställning i frågan.

³⁷ G. Billing till E. Billing. Mölle 21 juli 1903. LUB.

Han började med att framhålla att frågan var »af en mycket svår och ömtålig natur». Den största svårigheten var att å ena sidan ge någorlunda klart uttryck åt skillnaden mellan evangelisk och juridisk bundenhet och å andra sidan föreslå en sådan ändring att denna ej uppfattades som »en förändring i eller affall från sv. kyrkans nuvarande bekännelseståndpunkt».

Han ville ej bestrida påståendet att »en del goda prestämnen» kunde känna sig juridiskt bundna av den gällande formuleringen. Personligen hade han aldrig mött denna inställning — varken under akademiåren, då han ändå »mera än de allra flesta stått i personlig beröring med unga teologie studerande» eller under biskopstiden. Detta trodde han bero dels på att studenterna då erhöll en »klar och bestämd positiv undervisning», dels på att han aldrig ansett sig kallad att »anställa något scrutinium om ordinandernas ställning till bekännelsen». Han menade att den saken borde överlåtas till »vederbörandes egen samvetsgranna pröfning».

Av sonens brev förstod han att förhållandena helt ändrats, och han insåg situationens allvar. Något måste göras för att »komma de unga till hjälp, utan försyndelse mot kyrkans bekännelse och utan att förarga hennes trogna medlemmar». Gärna ville han medverka härtill. Frågan gällde nu, hur detta skulle gå till. Det yttre förloppet eller iscensättningen, skrev han, skulle inte vålla några större svårigheter. Det är den erfarne och praktiske kyrkoledaren som talar i dessa ord. Förslaget finge inte framföras av någon som »på förhand är misstänkt för heterodoxi» och inte heller från något håll som inte kunde »anses ha särskild blick för eller insigt i bekännelsens betydelse». Därföre vore det synnerligen olyckligt om någon motion väcktes av Personne och ännu sämre vore det om den frambures av Strandell. Billing satte rent av som villkor för sin medverkan att dessa båda ej företoge någon aktion. Mindre betänklighet hade han mot att Boëthius blev motionär, men inte heller detta vore lämpligt.

En motion av angivet slag, summerar han sitt resonemang, måste komma från någon om vilken man har »den starkaste förvisning rörande ortodoxi och kyrklig konservatism». Under sådana förhållanden vore han själv lika lämplig motionär som någon annan, ja rent av »lämpligare än de flesta, då jag näst Rundgren är den äldste biskopen och en gång stämplats såsom den där strängt håller på kyrklig bekännelse».⁹⁸ Bestämt löfte att väcka någon motion ville han inte lämna redan nu. Han måste först närmare pröva saken och söka åstadkomma en tillfredsställande motivering. Han ville hellre framträda själv som motionär än stödja en motion, framburen av en för heterodoxi misstänkt person,

⁹⁸ Biskopen i Karlstad C. H. Rundgren tillträdde sitt ämbete 1870. G. Billing blev biskop i Västerås 1884.

i all synnerhet som denne helt visst i sin motivering skulle yttra något som kunde kasta misstankar över motionens kläm.

Förutsättningen var alltså att sonens vänner såg till att de av dem eventuellt vidtalade kyrkomötesombuden inte väckte någon motion. I så fall lovade han att »taga ärendet i mycket allvarligt öfvervägande och eventuellt försöka något åtgöra». Till sist upprepade han ånyo villkoret att ingen av de nämnda personerna uppträdde som motionär.³⁹

Man förstår vilken glädje detta brev väckte hos adressaten. Det lovade ju långt mera än han någonsin vågat hoppas. I sitt tackbrev till fadern berättade Einar Billing att han omedelbart tillskrivit Filip Lundahl, »den person som inledde diskussionen i teol. föreningen och äfven eljes, jämte teol. fören:s sekreterare Krook, mest framträd». ⁴⁰ Om Lundahl meddelade han vidare att denne »hör till dem som allt från barndomen haft klart för sig att vilja bli prester och intet annat men som af den nuvarande formuleringen anse sig hindrade härifrån».

I sitt svar till fadern uttalade även Einar Billing en förmodan att Filip Lundahl skulle »låta höra af sig direkt». Denne, som tillbragte sommaren i Marstrand, tillskrev mycket riktigt lundabiskopen i början av augusti månad.⁴¹ Han hänvisade till det brev han fått från Einar Billing och ville nu ge »några meddelanden angående vår ståndpunkt och våra önskemål». Han kunde lugna biskopen med att ingen av de ovan nämnda personerna vidtalats — »dom-

³⁹ Av den här återgivna brevväxlingen mellan de agerande personerna framgår det otvetydigt hur orimligt påståendet är att Einar Billing »för sin far förklarar, att han själv inte skulle prästviga sig, om inte prästlöftesfrågan blev omformulerad i evangelisk riktning» (TH. FREEMAN, Schartauaner och andra, s. 120).

⁴⁰ E. Billing till G. Billing. Ånn 27 juli 1903. LUB. — Som svar på E. Billings här omnämnda brev till F. Lundahl har denne skrivit sitt brev (not 23) 27 juli 1903. Lundahl upprepar det tidigare alternativet: antingen motion av Gottfrid Billing eller ingen motion alls. Intressant och säkerligen riktig är Lundahls reflexion i brevet, att Gottfrid Billings »ståndpunkt mycket mera påminner om den som Danell vid diskussionen uttalade än den Söderblom vid flera tillfällen gifvit tillkänna och ingen skall kunna inbilla mig, att det ej existerar en djup olikhet mellan Danell och Söderblom i detta fall». Lundahl meddelar också att han genom S. A. Fries »torde lätt kunna förhindra motioner att framkomma från det hållet». Denne hade nämligen vid samtal »kraftigt tillstyrkt att gå som vi nu gjort». Som sin fasta övertygelse uttalade Lundahl att »andra motioner skola själfö eller reduceras betydligt i sina utsikter, om en motion framkommer med ingen mindre än biskop Billing själf som motionär». Han insåg klart att Gottfrid Billing ej på alla punkter delade studenternas uppfattning men, skriver han, »jag hoppas ändock på rätt goda grunder att när det är för att hjälpa oss han åtagit sig den svåra uppgiften, det ej heller skall bli omöjligt att mötas ifråga om önskingarna angående formuleringen».

⁴¹ F. Lundahl till G. Billing. Marstrand 5 aug. 1903. LUB. Jfr E. Billings brev till Frida Billing 4 aug. 1903. LUB: »Jag förmodar nästan att Pappa hört af honom [dvs. den förut i brevet omtalade »den där Lundahl»] direkt».

prosten Personne, som jag skulle underhandla med, var borta, då jag sökte honom» — men han kunde naturligtvis inte formligen garantera att inte någon student verkat för en motion på annat håll.

Vad själva saken anginge, ville han helt instämma med Einar Billing att det »endast är den evangeliska uppfattningen af förpliktelsen som jag önskar tryggad i prästlöftesformuleringen till skillnad från den juridiska». Han ville dock framhålla att det ej var obekant att »personer af vidt skilda läroåskådningar trott sig finna rum därinom». Man kan omöjligen förutsätta, skriver han, att biskop Billing och de teologie studerande »som i Er ha sin förespråkare» tänker lika i fråga om symbolas enskilda läropunkter och detaljutsagor. »För uppriktighetens och samförståelsens skull» ansåg sig brevskrivaren »förpliktad i detta stycke att säga rent ut».

Lundahl utvecklade så vidare sin syn på bekännelsen sådan han framställt den i föredraget i Teologiska föreningen och slutade med att förklara att »sådan är i kortaste drag min och många mina kamraters tankegång». I positivt hänseende framhöll han det sachsiska formulärets förtjänster, även om man måste företaga en viss anpassning till den svenska traditionen, såsom t.ex. Uppsala mötes beslut.

Sitt utförliga brev avslutade Lundahl med att uttala svårigheten att i ett kortfattat brev ta till orda i »denna svåra fråga» och att det därför varit mycket bättre, om det varit honom möjligt att personligen uppvakta biskopen och muntligen framlägga saken. Han ville därför fråga om ett dylikt sammanträffande kunde ordnas i Stockholm i början av september.

Lundahl erhöll omgående svar på sin skrivelse. Av hans tackbrev — Gottfrid Billings svarsskrivelse till Lundahl har ännu ej kommit till rätta — framgår att lundabiskopen framhållit att man inte fick uppfatta prästlöftet isolerat utan i samsyn med kyrkans allmänna bekännelseståndpunkt. Billing hade även påpekat att huvudmotivet till ändring för honom inte var den nuvarande löftesformuleringen i och för sig utan välvillig omtanke om dem, för vilka det innebär en stötesten. Biskopen hade i sitt brev utlovat ett muntligt samtal längre fram. Redan nu kan tilläggas att detta sammanträffande ägde rum samma dag (7 sept.) som Billing inlämnat sin motion.¹²

Med större spänning än förut motsåg nu de berörda kretsarna i Uppsala

¹² »Den där Upsalakandidaten har besökt mig i e.m. belåten», skriver G. Billing till sin maka Frida Billing från Stockholm 7 sept. 1903. LUB. Det var alltså ej fråga om någon deputation med Lundahl som ledare, såsom FREEMAN (Schartauaner och andra, s. 120) felaktigt påstår att Edv. RODHE uppgett i sin skildring av händelserna. RODHE talar ingensades om någon deputation; han säger endast att Lundahl fört deras talan (vilket han också gjorde genom brev och uppvaktning).

det stundande kyrkomötet i september. Det var nämligen inte självklart att Gottfrid Billing verkligen skulle framlägga någon motion. Han hade inte gett något bindande löfte. I slutet av augusti månad kunde Einar Billings moder meddela denne att »motion i prestedsfrågan ligger nu färdigskrifven». Men, tillägger hon liksom avkylande, »naturligtvis är inte därmed sagdt, att den kommer fram».⁴³

Så kom då den första motionsdagen, den minnesvärda 7 september 1903. Som motion nr 1 inlämnade då Gottfrid Billing ett förslag om »ändring i 13 kap. kyrkohandboken», såsom motionen officiellt rubricerades. Billing hade i det ovan anförda brevet till sonen Einar förklarat att »iscensättningen» inte skulle bereda några svårigheter. Detta visade han i handling. Inte nog med att han ordnade det så att hans motion blev den första, så att ingen annan skulle frestas att inlämna något förslag i frågan. Han såg även till att motionen samma dag i fullständigt skick infördes i tidningen Vårt Land, den kyrkliga konservatismens hus- och livorgan.⁴⁴ Avsikten var tydlig. Han ville på detta sätt redan från början förbereda den kyrkliga opinionen ute i bygderna och särskilt det trogna kyrkfolket, som Gottfrid Billing så ofta talade om. En motion som så ostentativt godtogs av Vårt Land och som därtill framlämnats av kyrkokonservatismens obestridde ledare kunde inte gärna uppfattas som ett hot mot kyrklig tro och ordning.

Trots detta måste motionen genomgå stora vedermödor. Den prästerliga avdelningen, som hade att förbereda ärenden av denna art, yrkade blankt avslag utan närmare motivering. En stark minoritet med fyra biskopar i spetsen tillstyrkte dock ett framlagt kompromissförslag, som i sak föga skilde sig från motionen. Debatten i plenum blev hård. Men motionen segrade dock — i sin ursprungliga avfattning — med erforderlig majoritet.

Det är emellertid inte motionen och debatten om denna som i detta sammanhang skall närmare belysas. De har flera gånger tidigare refererats och analyserats. Här gäller det i stället att påvisa den stora hänsyn som Gottfrid Billing tog till de unga teologernas samvetsbetänkligheter i frågan. Han anlade, kan man säga, själavårdssynpunkter på hela ärendet.

I den klart och skickligt avfattade motiveringen till sin motion framhöll Billing att det gällande prästlöftet »kan och bör tolkas så, att intet väsentligt mot detsamma är att invända».⁴⁵ Men han tillägger omedelbart att »formuleringen kunde vara bättre». Ej så få av våra teologie studerande som önska

⁴³ F. Billing till E. Billing. Lund 28 aug. 1903. LUB.

⁴⁴ Vårt Land nr 206 (7 sept.) 1903.

⁴⁵ Motion nr 1. Bihang till kyrkom. prot. 1903, s. 4 ff.

innerligt att bliva präster, heter det, står frågande inför vad uti bekännelse-skrifterna är bekännelse eller icke. Därför är det »kyrkans plikt att komma dessa unge till möte, stödjande och hjälpande dem vid ett för både deras inre och yttre liv så avgörande tillfälle som det, då det gäller att inträda i eller avhålla sig från predikoämbetet».

I debatten framförde Billing samma synpunkter.⁴⁶ Han framhöll att präst-löftets juridiska betydelse är mycket ringa. Däremot är det »en etisk makt som har inflytande på prästkandidaterna, då de ingå i ämbetet och på deras verksamhet inom ämbetet». Han vände sig mot den gällande formuleringen och menade att den påminte om »ett stycke strafflag» och att den krävde en tolkning för att ej missförstås i lagisk riktning. Den av honom föreslagna formuleringen ansåg han överlägsen därför att den ägde grund i bekännelseskriaternas egna ord. Han förmodade att motståndet mot en ändring berodde på ängslan för »den närvarande tidssituationen med sin rörlighet och sin löslighet i avseende på kristlig bekännelse och lära». Ej heller detta argument ville Billing godkänna. Hans analys av tidsläget är så upplysande att den bör återges ordagrant:

»Mina ämbetsbröder i Kyrkomötet hava lika visst som jag såsom studerande levat i en vad jag ville kalla teologiskt god, stilla och rik tid. Det finns inom den teologiska världen olika tider, ebb och flod, positiv tendens och kritisk. Vi ha fått göra våra studier i den goda tiden, då våra läroböcker med en stor trosvisshet positivt framlade det kristliga trosinnehållet. Våra lärare stödde oss i samma riktning. Tidssituationen är förändrad, ingen av våra teologie studerande kan genomgå sin akademiska kurs utan att i snart sagt varena lärobok möta kritik, frågetecken efter frågetecken, frågetecken vid snart sagt vad som helst. Är där någon som tvivlar på att en ynglings tankegång bestämmas av de läroböcker han inhämtar; är där någon som tror att han har en sådan självständighet, att han kan undgå att dragas in i alla dessa diskussioner; är där någon som tror att en yngling i våra dagar kan gå igenom sin studietid utan allehanda slitande strider inom sig? Han kommer kanske från ett gudfruktigt hem, han har hela sitt liv haft såsom sitt önskemål att bliva präst. Så föres han genom sina studier in i alla dessa tvister. Och så avlägger han sin examen, och så ställes han inför frågan: skall jag nu, kan jag nu bliva präst? Han vet sig älska vår lutherska tro såsom ett helt, han vet sig vara i principiell överensstämmelse med vår lutherska bekännelse, han är from och allvarlig och han är samvetsgrann. Så ställer han sig inför denna formulering av löftet, och herrarna veta, med vilken skicklighet ett ömt och upprört samvete förmår uppsöka och för sig fixera svårigheter. Det finner sådana, där de icke finnas, och där de finnas, där upptäckas de och förstoras. Så är det ett faktum som ingen kan bestrida att där står en stor skara teologie studerande inför det löftet, bedrövade, oroliga och ovissa, i valet mellan att lägga dämpare på sitt samvete eller att avstå från vad som är deras hjärtas och har varit deras livs önskan. Då är det en mycket stor skillnad mellan om löftet möter dem i en form som angiver att bekännelseskrifterna icke äro en lag, icke äro en bokstavslag för dem, utan äro och vilja vara en evangelisk hjälp, ett stöd.»

⁴⁶ Kyrkomöt. prot. 1903, s. 118 ff.

Det är ingen tvekan om att Billing alldeles riktigt tecknat den situation, i vilken de unga teologerna var ställda. Men det var samtidigt djupt personliga ord. Här kan man verkligen tala om »det personligt dramatiska i sammanhanget». Det är knappast troligt att alla de apostroferade »herrarna» i kyrkomötet visste om svårigheterna för »ett ömt och upprört samvete». Men Gottfrid Billing visste det av tung erfarenhet. Därför hyste han en sådan förståelse för andra som var andligen beträngda, och därför föranleddes han att väcka sin motion. Han säger också uttryckligen i fortsättningen av sitt inlägg, att »det är för att komma dessa unga till hjälp som jag har väckt min motion, för att undanröja *ett* hinder för dem och räcka dem en smula hjälp, icke *från* tro utan *till* tro». Och han slutar sitt långa, mycket personligt hållna anförande med denna deklARATION: »Hela min åskådning och hela min argumentation kan jag sammanfatta uti ett apostoliskt ord, det sista i första kapitlet i andra Korintierbrevet. Paulus säger om sig och sina medapostlar: 'Icke att vi äro herrar över eder tro, utan vi äro medhjälpare till eder glädje, ty I stå i tron'.»⁴⁷

Gottfrid Billings nu relaterade aktion rörande prästlöftet är verkligen värd en närmare begrundan. Sedd i sitt idéhistoriska sammanhang utgör den länk i den bekännelsedebatt i vår kyrka som började 1893 med Billings paroll om evangelisk frihet, som fortsatte under de följande årtiondena och som avslutades med Anders Nygrens programförklaring vid 1934 års kyrkomöte att bekännelsen är den vågbrytare som hejdar den främmande stormvägen och låter den kristna strömmen flyta vidare i sin egen strömfåra.⁴⁸

Men Gottfrid Billings insats år 1903 förtjänar också att uppmärksammas som ett uttryck för hans omsorg om de oroliga samvetena, som ett vittnesbörd om hans själavård. Det var verkligen ingen obetydlig händelse att Billing trädde i bräsch för de unga teologerna i deras samvetsnöd.

Lundabiskopen var vid denna tid inte bara kyrkomötets utan svenska kyrkans ledande man.⁴⁹ Han betraktades av kyrkfolket som den trygge värnaren av luthersk tro och kyrklig sed gentemot alla reformförsök och nyare påfund.

⁴⁷ Det kan i förbigående påpekas att det är samma bibelord som elva år senare utgjorde ledmotivet i Nathan Söderbloms herdabrev.

⁴⁸ Se härom H. PLEIJEL, *Vår kyrkas bekännelse*, s. 104.

⁴⁹ Betecknande är G. Billings ord hem till maken i Lund i början av kyrkomötet 1903: »I kyrkomötet ej något märkligt. Här kan jag säga att jag hittills stått för det hela. Lite svårt att ej göra detta äfven gentemot Ekman, dels på grund af hans anspråkslöshet och dels på grund af hans ovana vid slika ting. Jag vill försöka att ej skjuta honom undan eller till sidan.» G. Billing till F. Billing. Stockholm 7 sept. 1903. LUB. — Liknande synpunkter framkommer i G. BILLINGS återblick på 1903 års kyrkomöte i hans: *Anteckningar från riksdagar och kyrkomöten*, s. 245 ff.

Vid bekännelsedebatten 1893 hade han formellt kämpat för status quo, även om han sakligt sett företrätt en mera »evangelisk» ståndpunkt än den intellektuellt ortodoxa falangen vid mötet. Nu, tio år senare, när han konsekvent följde sin evangeliska frihetslinje från 1893, uppträdde han som förespråkare för en reform och övergavs därför av den nämnda falangen från 1893.⁵⁰ Man kan därför väl förstå att Billing av de unga teologerna hade krävt att de skulle se till att ingen annan — av mera »radikal» läggning — motionerade i kyrkomötet om reformen.

Det var ändå ett modigt steg av Billing att genom sin motion om inte utmana så dock förarga den kyrkliga opinionen. Han tvekade också, som vi sett, in i det sista att lägga fram motionen.⁵¹ När han nu ändå gjorde det, tänkte han nog på sin egen prästvigning och den samvetsnöd han då förnummit. Han ville, såsom han uttryckligen gav tillkänna i kyrkomötesdebatten, »komma dessa unga till hjälp för att undanröja ett hinder för dem och räcka dem en smula hjälp, icke från tro utan till tro».⁵²

Det kan tilläggas att Edv. Rodhes bedömning av händelserna 1903 är alldeles riktig, när han framhåller att »en motion av ifrågavarande slag, väckt av vem annan som helst inom kyrkomötet, icke skulle ha förmått samla den erforderliga kvalificerade majoriteten».⁵³ I och med att Billings motion segrade, var den evangeliska synen på bekännelsen säkrad inom svenska kyrkans ledning.

Det dröjde inte många år förrän Gottfrid Billing åter fick anledning att uppträda till de unga teologernas hjälp och försvar. Denna gång gällde det den s.k. ungkyrkorörelsen, där sonen Einar Billing var den teologiske tänkaren och and-

⁵⁰ Billing hade detta på känn redan från början. I det i not 49 citerade brevet skriver han om sin motion: »Få se hvad M. Johansson och Rodhe säga.» Dessa båda biskopar betraktades tydligen som huvudmotståndarna till motionen.

⁵¹ Se ovan not 43. — Billings tvekan berodde inte på någon rädsla för den s.k. allmänna opinionen. Människofruktan bekajade aldrig Gottfrid Billing. Men han fruktade att vålla oro bland samvetsna inom kyrkofolket. Och i det hänseendet var Billing alltid mycket försiktig.

⁵² Den adress som 83 teologie studerande i Uppsala överlämnade till Uppsalafakultetens representanter i kyrkomötet och som i plenum upplästes av den till petitionen kritiskt inställde professorn J. E. Berggren, uttalade också »den stora glädje vi känt över den av biskop Billing väckta motionen». Kyrkomöt. prot. 1903, s. 176. — Enligt en anteckning av Oscar Krook var petitionen författad av Lundahl och Krook samt slutgiltigt redigerad under Einar Billing, Hj. Holmquist och Erik Aurelius »på mitt rum den 16 sept. 1903». Cit. fr. A. WERNER, Bekännelsestroget frihet, s. 61.

⁵³ EDV. RODHE, Svenska kyrkan omkring sekelskiftet, s. 196. — Den återblick som G. BILLING ger på händelserna kring ändringen av prästlöftet (i Anteckningar från riksdagar och kyrkomöten, s. 246 ff.) överensstämmer helt med vad »lämningarna» från denna tid har att meddela.

lige ledaren. I Göteborgs Stiftstidning, som var den västsvenska kyrkofromhetens stridbara språkrör, framträdde våren 1910 den kände kyrkomannen och missionsfrämjaren H. Fl. Ringius med ett vasst inlägg, där han mätte de »predikande ynglingarna» — som han kallade unglyrkörörelsens unga pionärer, de s.k. korsfararna — skäppan full för deras »blindhet» och »pyramidaliska självöverskattning». I stället för att uppträda som förkunnare, skrev han, borde de sitta på åhörarbänken. »Ur skuggan av sin dal» gav nu Ringius dem två viktiga råd. De borde »flitigt läsa och begrunda jämte Bibeln Luthers skrifter och annan gammal god och beprövad uppbyggelse litteratur för att få sina av de dogmatiska universitetsdimmorna omtöcknade hjärnor och hjärtan uppklärnade av ljuset från höjden». Den andra uppmaningen gick ut på att dessa studenter på mellanstunderna borde »ägna sig åt nödig vila och måttlig kroppsrörelse i stället för andliga sportövningar».⁵⁴

Två veckor senare fick Stiftstidningens läsare möta ett slags genmäle till Ringius' artikel som de — säkerligen till sin stora häpnad — fann vara undertecknat av det svenska kyrkfolkets mäktige ledare Gottfrid Billing.⁵⁵ Denne skrev till en början vänligt att han nog inte tog fel, om han antog att den nyttjade signaturen H. Fl. R. angav att författaren var »en min gamle vän som varit min lärjunge under både sin skoltid och under sina studieår».⁵⁶ Han kunde därför skriva »förtroendefullt och utan fara för missförstånd». Han ville också instämma i de två råd som här ovan citerats.⁵⁷ Men han måste göra invändningar mot Ringius' kritik. De »unga korsfararna» hade, ansåg Billing, »ej släppt Guds ord och tillgripit människofunder». Billing hade ej upptäckt något ringaktande av Guds ords förkunnelse. Han hyste tvärtom en förhoppning att deras verksamhet skulle bidra till att »vårt folk skall räddas och bli ett Guds folk».

Billing ansåg vidare att det var orätt att tillskriva de unga anspråket att ha »upptäckt kyrkotanken». De var fullt medvetna om att denna var gammal. Men den var som ett nergrävt pund som de fått syn på såsom en ny upptäckt. För dem hade detta blivit ett glädjeämne och »bör väl så vara även för oss, för vilka dessa tankar sedan gammalt varit bärande grundtankar». Det kan väl

⁵⁴ Göteborgs Stifts-Tidning 11 febr. 1910. Artikelns rubrik: »När man släpper räddningsplankan och griper till halmstrån.»

⁵⁵ Göteborgs Stifts-Tidning 25 febr. 1910. Artikelns titel överskrift: »Till H. Fl. R.»

⁵⁶ Om Ringius och G. Billing, se även GERDA BILLING, Den oförglömliga prästgården, 3 uppl. (1951), s. 101.

⁵⁷ Med särskilt nöje har nog Billing läst Ringius' uppmaning till studenterna att ägna sig åt »måttlig kroppsrörelse». Den nära sjuttioårige lundabiskopen deltog nämligen vid denna tid regelbundet i studentgymnastiken i universitets Palestra.

hända att den ungdomliga hänförelsen stundom är väl hög, men man får komma ihåg att det är bland de unga som de anse sig »ha lättare än vi gamle att göra sig hörda». Månne de icke, frågar Billing, ha rätt häri?

Billing slutar med att uttala sin glädje över vad han sett och hört av denna ungdomsrörelses verksamhet och hoppas att Ringius skall dela denna glädje över att »de unga börjat upptäcka livssammanhanget mellan verklig kristlighet och verklig kyrklighet». Allra sist tillägger Billing att han i sitt förhållande till de unga hört maningen: Utsläcken icke Anden.

Ringius svarade med ett ganska försmädligt genmäle, att biskopen tydligen haft så många andra bestyr (riksdag, landsting o.d.) att han ej kunnat sätta sig in i saken som vi »vanliga präster, som icke ha stort annat att beställa än det som hör till vår egentliga kallelse». Han kunde därför ej dela biskopens uppfattning om »de predikande ynglingarna» och råder nu honom att noggrannare studera »ynglingarnas» egna uttalanden. Själv förklarade han sig sakna »allt förtroende till korsfararrörelsen» och att denna inte kunde anses som »kristlig i ordets verkliga mening, varken till medel eller mål».⁵⁸

Sin vana trogen ingick Billing inte i svaromål. Han hade sagt sin mening. Man bör observera att han ej blivit uppmanad eller ombedd att göra sitt inlägg. Han avgav sitt vittnesmål för att inför allmänna opinionen göra rättvisa åt den unga rörelsen och skänka den sitt moraliska stöd.

4.

Gottfrid Billing övade även själavård i detta ords konventionella mening. Han berättar i sina Minnen hur han under studentåren i Lund plögade biträda sin frände Sven Libert Bring i dennes tjänst som lasarettspastor. Denna verksamhet fortsatte han sedan på egen hand och bekänner att han därav »haft ganska mycket gagn för egen räkning». En liknande pastoralvård utövade han som student på Lunds fattighus, där det ej fanns någon ordnad själavård. Han brukade tala dels i de enskilda rummen, dels för de samlade pensionärerna i deras matsal. Han berättar också utförligt om två gamla kvinnor av den schartauska fromhetstypen. Om dem uttalar han att de var »personer av gediget guld alltigenom». En av dem, »Karna i fattighuset», räknar han till sina »bästa bekantskaper i livet».⁵⁹

Huruvida Billing i sin kommande verksamhet som akademisk lärare och stiftschef utövade någon själavård i pastoral mening är svårt att avgöra. Det är

⁵⁸ Göteborgs Stifts-Tidning 11 mars 1910 med rubriken: »Ännu något om de predikande ynglingarne.»

⁵⁹ G. BILLING, Levnadsminnen, s. 80 ff.

tydligt att han på grund av sin ställning och sin verksamhet inte hade så många tillfällen att göra ren församlingstjänst. Å andra sidan kom han i nära kontakt med många, även högt uppsatta personer, om vilka man vet att de rådfrågade honom i praktiskt religiösa frågor.

Det har emellertid bevarats ett dokument, ett enda, som utvisar Billing som utövare av den gamla klassiska själavårdstraditionen, sådan denna möter hos t.ex. Henric Schartau eller Peter Lorenz Sellergren.⁶⁰ En enkel allmogekvinna i Småland, som var svårt invalidiserad och därför konfirmerats enskilt av sin församlingspräst (som nu var död),⁶¹ tillskrev i början av 1920-talet lundabiskopen och framförde några frågor av religiös art. Den nu åttioettårige biskopen lämnade, som vanligt omgående, ett utförligt svar. Då dokumentet skänker en viss belysning över Billing som själasörjare och är det enda kända i sitt slag, må det här återgivas i sin helhet:

Min goda Fr. E. S.

Hjärtligt tack för brevet af d. 7:de d:s.

Jag vill nu besvara de däruti framställda frågorna.

Jesu ord i Luk. 6. 42 äro tillämpning af hans ord i v. 39—41. En blind kan icke leda en blind utan att båda falla i gropen, ty en lärjunge kan ej blifva förmer än sin lärare. Därför, om du vill tillrättaföra en broder, så se till att du ej själf är blind. Men detta är du, om du har en bjälke i ditt öga. Därför se till, att du tager ut denna bjälke. — Så går då Frälsarens maning först ut på själfprövning och utrensning af egen synd såsom vilkor för att kunna föra andra tillrätta. Hvad skall utrensas? Synden, denna må vara af det ena eller andra slaget, svaghets eller uppsåtlig synd. Om man så ser och arbetar på att bortrensa sin egen synd, då är Frälsarens maning: »därefter må du se till, att du kan taga ut grandet i din broders öga». Härmed vill hans hos oss uppväcka nitälskan och gärning för andras tillrättaförande och ledning. Men Frälsaren säger visst icke, att det är säkert, att, om jag pröfvar och dömer mig själf, jag verkligen kan lyckas så hjälpa min broder. Han endast manar oss: »se till, att du kan etc. . . .» Om resultatet säger han ej något. Blott så mycket, att, om jag ej dömer och bättrar mig själf, så duger jag ej till andras lärare och ledare. Att man ej lyckas taga ut grandet ur broderns öga är därför ej bevis på, att man själf är oomvänd. I huru ringa omfång förmådde Frälsaren själf under sitt jordelif föra människor tillrätta!

Ni frågar också: »om det var möjligt, att Frälsaren skulle hafva kunnat *falla* i sina frestelser». För min del tvekar jag ej om svaret. Om Jesus verkligen blef frestad, så måste han också hafva kunnat därvid falla. Annars skulle frestelsen ej hafva varit verklig frestelse. Invändningen: »ja men han var ju ock Gud», kan, enligt min mening, härvid ej hafva någon betydelse. Jesu person, föreningen af gudomlig och mänsklig natur, förblifver alltid en hemlighet för oss. Men vi veta, »att han som var till i Gudsskepnad, *utblottade* sig själf».

⁶⁰ Originalbrevet har av kyrkoherden Wilh. Harsten genom min förmedling överlämnats till LUB. Adressatens brev till G. Billing är ej känt. Antagligen har lundabiskopen betraktat det som en biktangelägenhet och därför ej bevarat det.

⁶¹ Meddelande av kyrkoherden Wilh. Harsten i brev 5 okt. 1967 till förf. av denna uppsats. Om adressaten heter det i detta brev: »Hon blev en kristinna, till hjälp för många.»

Så utblottade han sig, att han blef och var en riktig människa, oss i allting lik dock utan synd. Han blef frestad som vi, dock utan synd. Men icke hade han frestats som vi, om han ej hade kunnat falla i frestelsen. Skillnaden mellan honom och oss var den, att vi falla eller synda i våra frestelser; men detta gjorde ej han.

Hvad Ni i ert bref skrifer om edra lefnadshändelser och erfarenheter synes mig vara ett exempel på sanningen i Herrens ord genom profeten: »mina tankar äro icke edra tankar och edra vägar äro icke mina vägar. Nej, så mycket himmelen är högre än jorden, så mycket äro ock mina vägar högre än edra vägar och mina tankar högre än edra tankar». Vi få under lifvet med mycken smärta erfarå, att mellan Guds tankar och vägar och våra är ej blott olikhet utan *motsats*. Våra tankar och vägar äro *icke* Guds. Men, om vi lämna oss i Herrens hand, skola vi en gång få erfarå, huru hans tankar och vägar med oss äro så mycket högre än våra som himmelen är högre än jorden. Våra tankar och vägar leda nedåt, ej högre än till jorden; Herrens leda uppåt mot och in i himmelen. Vi borde därför ej sörja, när Herren låter det i vårt inre och yttre lif gå oss tvärtemot hvad vi tänkte och önskade; men det är mycket påkostande att dö sig själf; och mångahanda tvifvel och ängslan bli följeslagare på vandringen. Vår räddning är att lämna oss i Herrens hand och åt hans nåd, att göra detta så att säga blundande. Gifve Herren Er nåd till att kunna göra detta allt mera barnsligt, dag från dag.

Lund 11/9 1922.

Vänskapsfullt
Gottfrid Billing

Det här återgivna brevet kan inte gärna betecknas som något märkligt aktstycke. Det äger inte den analytiska skärpa som möter i Henric Schartaus andliga brev eller den breda konkretion som präglar P. L. Sellergrens självårdande epistlar. Billings svarsbrev utgör egentligen en bibelutläggning av samma slag som man påträffar i hans predikningar och andaktsböcker.

Att man ändå förnimmer en viss gripenhet inför detta dokument beror på något annat. Den mer än åttioårige biskopen, som alltjämt var verksam som biskop och prokansler och dessutom hade många andra offentliga värv att sköta, ger sig tid att sysselsätta sig med en vanlig enkel kyrkokristens problem och svårigheter. Han gör det inte auktoritärt och mästrande utan liksom ställer sig vid den frågandes sida för att tala om gemensamma bekymmer. Han påminner om hur »vi» under livet får göra »smärtsamma erfarenheter» och uppleva »mångahanda tvivel och ängslan» men han erinrar också om hur vi tryggt kan »lämna oss i Herrens hand».

Man förstår att frågarens bekymmer i hög grad varit hans egna. Belysande är några rader som han några år tidigare skrev till sonen Einar Billing, även han en utpräglad samvetsmänniska med ängslans stunder i följetåg: »Jag har själf alltför mycket plågat mig med skrupulerande för att ej veta, att sådant ej låter sig med inre maktspråk afvisas. Men besinna, huru mycket af sådant skrupulerande är lagträldom, som presenterar såsom plikt hvad som är hinder för verklig plikt — budet om tro och kärlek. Gud hjälpe dig att tro, att Gud är

allmakt och att han är kärlek och därför otvifvelaktigt förmår och vill hjälpa oss stackare.»⁶²

Av egen erfarenhet kunde därför också Einar Billing i sina minnesord över fadern vittna om att denne förstod konsten att »göra den rätta skillnaden mellan stort och smått och att giva snara och goda råd i livets mångahanda frågor, från de mest utvärtes till de allra innersta — i var och en efter dess art».⁶³

I den föregående framställningen har framträtt tre drag i Gottfrid Billings personlighet som hittills förbisetts eller åtminstone ej tillräckligt uppmärksamats. Det är hans religiösa ärlighet, hans manliga oräddhet och hans mänskliga ömsinhet. Han gjorde själv föga för att framhäva dem utåt. Därför uppstod myten om den maktlystne och känslolylige prelaten i Lund. Men de nämnda dragen fanns där hela tiden som viktiga komponenter i hans personlighet och i hans gärning. Det är nödvändigt att hålla dem i minne för att bilden av den gamle lundabiskopen skall bli rättvis och fulltonig.

⁶² G. Billing till E. Billing. Lund 24 nov. 1917. LUB.

⁶³ E. BILLING i: Gottfrid Billing. Minnesord, s. 51.

FÖRKORTNINGAR: LUB=Billingska samlingen. Lunds univ.bibl.; LUKA=Lunds univ. kyrkohistoriska arkiv; STK=Svensk teol. kvartalskrift. Citat ur otryckta dokument har återgivits bokstavstroget; övriga citat har normaliserats.

Frihetsbegreppet i svensk religionsfrihetslagstiftning¹

Förenta nationernas generalförsamling har proklamerat 1968 som det »Internationella året för de mänskliga rättigheterna». Syftet är att söka ge ökad aktualitet och slagkraft åt den nu 20-åriga förklaringen och därmed kunna »intensifiera arbetet på mänskliga rättighetsområdet, så att de i deklARATIONEN inskrivna fri- och rättigheterna förverkligas på ett mera effektivt sätt».

Bland artiklarna om individens och samhällets fri- och rättigheter återfinns också en som rör friheten i religiösa frågor, nämligen art. 18, som lyder »Envar har rätt till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet. Denna rätt innefattar frihet att byta religion eller tro och att ensam eller i gemenskap med andra offentligt eller enskilt utöva sin religion eller tro genom undervisning, andaktsövningar, gudstjänst och iakttagande av religiösa sedvänjor».

I Sverige regleras förhållandena på religionsfrihetens område primärt av den berömda § 16 i RF 1809. Där stadgas konungens plikt att »ingens samvete tvinga eller tvinga låta utan skydda var och en vid en fri utövning av sin religion, så vitt han därigenom icke stör samhällets lugn eller allmän förargelse åstadkommer». Denna paragraf ersatte den punkt i tidigare RF, vari hade fastslagits att enhet i religionen var den säkraste grunden för en lyckosam regering.

Ordalydelsen i paragrafen har inte ändrats sedan 1809. De faktiska förhållandena på religionsfrihetens område har däremot undergått stora förändringar. Förskjutningen i uppfattning återspeglas i följdlagstiftningen till § 16 under drygt 150 år.

Vid tre tidpunkter ska vi därför undersöka frihetsbegreppets innebörd: först hur samtiden 1809 uppfattade denna frihet, sedan hur den omsattes i dissenterlagarna 1860 och 1873 och slutligen hur den kommer till uttryck i nu gällande religionsfrihetslag 1951. För den rätta förståelsen av utvecklingen är det angeläget hålla i minne att denna har såväl en religiös som en politisk aspekt.

*

§ 16 tillkom i en ur författningssynpunkt formellt sett ganska hård och kärv miljö för religiös frihet. Gällande KL 1686 satte i princip likhetstecken mellan

¹ Installationsföreläsning i Lund den 2 mars 1968.

svenskt medborgarskap och medlemskap i »Guds kyrka och församling» i Sverige. Konventikelplakatet 1726 begränsade möjligheten till religiösa sammankomster utanför kyrkans allmänna gudstjänster till familjekretsens ram i syfte att bevara enheten i religionen. 1734 års allmänna lag stadgade i missgärningsbalken landsförvisning såsom yttersta straff för den som hade avfallit från landets religion och vägrade återvända till den rena evangeliska läran. Ytterligare skärpt vakthållning kring denna hade möjliggjorts genom Kungl. Maj:ts stadga av 1735. Toleransedikt hade visserligen utfärdats 1781 och 1782 men avsåg inte landets invånare utan endast till Sverige inflyttade främmande trosbekännare och deras efterkommande.

I praxis hade de stränga bestämmelserna klart modifierats, då grundlagsfäderna 1809 utformade den nya RF. Landsförvisningsstraffet tillämpades således icke i religionsmål under senare delen av 1700-talet. Den framstående juristen J. A. Flintberg kunde också 1803 kommentera missgärningsbalkens föreskrifter om landsförvisningsstraffet med orden att »detta straff i senare tider sällan blivit ådömt och nästan aldrig utan i statsbrott».

Vem som varit upphovsman till formuleringen av § 16 är icke känt. Enligt en tradition, som förmedlats av Hans Järta, sekreterare i konstitutionsutskottet då förslaget till RF utformades, har paragrafen formulerats av den kände ämbetsmannen och skalden Axel Gabriel Silverstolpe. Traditionen synes ha gott stöd för sig inte minst med tanke på de indirekta kontakterna mellan Silverstolpe och bl.a. kretsen kring professorn i praktisk filosofi i Uppsala Daniel Boethius, en känd företrädare för de naturrättsliga idéerna och toleranslinjen.

Religionsfrihetens talan fördes emellertid vid denna tid energiskt också med en religiös motivering, främst från de kyrkans män som företrädde neologien. Som främsta förespråkare står ärkebiskopen J. A. Lindblom, biskop Carl von Rosenstein i Linköping och teologiprofessorn Sven Wijkman. Denna riktning hade också omedelbart inflytande i konstitutionsutskottets arbete; von Rosenstein var nämligen starkt engagerad häri. Enligt Carl Arvid Hessler talar mycket för att von Rosenstein har författat de betydelsefulla orden i § 16. Att von Rosensteins uppfattning överensstämmer därmed är ställt utom allt tvivel. Vid utskrivningen av konceptet, verkställd av von Rosenstein, gjordes också en ny redaktion av § 16.

Hur tolkade man då i riksdagen 1809 innebörden i den frihet, som lagfästes i § 16? Det är värt att notera att RF icke använder ordet religionsfrihet. Formuleringen väckte likväl misstänksamhet. Av riksdagsdebatten framgår att denna på flera håll uppfattades enbart såsom en utvidgning av det tidigare toleransediktet rörande främmande trosbekännare. Tillskyndare och försvarare underströk att friheten här icke var liktydig med en allmän religionsfrihet utan omfattade

medborgarnas frihet i utövningen av den lutherska religionen, dvs. landets religion, som alla medborgare i princip måste tillhöra. Av samtiden tolkades således § 16 främst såsom en garanti från samhällets sida för individens frihet inom kyrkans ram. Detta kan vara förklaringen till att oppositionen egentligen blev rätt obetydlig. Inom de neologiska kretsarna synes man dock ha varit beredd att ge § 16 en vidare tolkning. Det gäller icke minst von Rosenstein som både i sin riksdagspredikan 1809 och i inlägg i debatten hävdade varje människas rätt att få utvecklas i frihet. Han använde också ordet religionsfrihet.

RF:s något diffusa stadgande i § 16 har karaktären av riktpunkter för framtiden snarare än konkreta föreskrifter av reglerande betydelse för individen. I sig själv innehöll nämligen RF inga detaljerade förklaringar och angav icke heller vilka praktiska konsekvenser den föreskrivna friheten skulle medföra för den enskilde.

Statsvälvningen 1809 utlöste en febril verksamhet för genomförande av reformer på lagstiftningens område. På två punkter — KLF 1828 och förslaget till kriminallag 1832 — är det av särskilt intresse att se hur § 16 har utövat ett omedelbart inflytande.

I sin skrivelse till konungen beträffande KLF 1828 tog kommitterade avstånd från tidigare bestämmelser på det religiösa området och framhöll att »dessa och dylika stadganden efterlevas icke; ty de stå i strid mot tidevarvets fria håg, som omfattar fördragsamhet och evangelisk frihet». De sägs dessutom sakna »grund i Guds heliga ord». Den principiella uppfattningen är sålunda klar och som uttryck härför inför man i själva lagförslaget vissa formuleringar ur § 16. Likaså har alla stadganden om straff för avfall utelämnats. Denna principiella inställning uttryckes i förslag till konkreta föreskrifter. De som »utsöndrat sig från församlingen» skall avskiljas och med konungens tillstånd få organisera sig. Motiveringen är att svenska medborgare skall ha samma frihet som inflyttade främmande trosbekännare. Det är naturligt att man i rådande situation främst sökte reglera rätten till nya samfundsbildningar för dem som hade avvikande tro, medan däremot rätten till religionslöshet endast indirekt — genom slopande av det inaktuella landsförvisningsstraffet — bejakades.

I 1734 års lag ingick såsom nämnts bestämmelser om landsförvisning för avfall från den rena evangeliska läran. KLF 1828 saknade sådana straffbestämmelser. Det fyra år senare framlagda förslaget till kriminallag 1832 följde samma linje. Också där hade denna straffform helt utgått med den allmänna motiveringen att den är »föga verksam» och icke syftar till brottslingens förbättring. Indirekt har man i kriminallagsförslaget därmed erkänt medborgarnas rätt till frihet i religiösa frågor.

Följderna för religionsfrihetsfrågan, i den händelse landsförvisningsstraffet

skulle avskaffas, synes inte i högre grad ha uppmärksamrats av dem som hade att ta ställning till lagförslagen. Båda förslagen innebar inte bara ett konkretiserande av RF:s principer utan också ett vidaregående. Intet av förslagen kom att genomföras. Reformivern från 1809 hade redan hunnit svalna. Ett nytt skede stod för dörren. De vid 1800-talets mitt framväxande religiösa väckelserörelserna med framförallt amerikanskt ursprung skulle komma att aktualisera en intensiv debatt om innebörden i RF § 16 och tvinga fram en konkret lagstiftning på området.

*

Även om ordalydelsen i § 16 inte ger underlag för en exakt tolkning så är dess inriktning på individen lika ovedersäglig som dess utgångspunkt att det är konungen dvs. samhället som har det religiösa ansvaret. Detta försköts emellertid i fortsättningen alltmer från samhälle och kyrka till den enskilde i överensstämmelse med den på religionens område alltmer dominerande individualistiska uppfattningen.

Denna frihetsprincip bär upp det citerade KLF 1828 och utvecklas vidare i såväl Johan Henrik Thomanders KLF 1837 som förslagen 1838 och 1846. På denna punkt har de alla sin bakgrund i det av naturrätten influerade kyrko- och församlingsbegreppet. Med utgångspunkt i den naturrättsliga uppfattningen av kyrkan såsom ett särskilt samfund, en förening i staten, som den enskilde medborgaren skulle ha individuell frihet att taga ställning till, föreslogs en lagstiftning, varigenom individen skulle tillförsäkras rättighet att utan påföljd ställa sig utanför kyrkans, dvs. statskyrkans gemenskap. Nästan genomgående utgår dock debatt och förslag från uppfattningen att medborgaren måste tillhöra något kristet samfund — judarna dock särskilt undantagna genom tidigare medgivna rättigheter — och att samhället alltså bar ansvar för medborgarnas religiösa vård.

Debatten om religionsfriheten fick ny näring genom att landsförvisningsstraffet tillämpades i ett religionsmål 1844 och dessutom kom att användas i ytterligare tre fall under de följande femton åren. Förhållandena i Sverige blev så mycket mer apostroferade som frågan fick sin lösning i unionslandet Norge 1845 och i Danmark 1849. Landsförvisningsdomen 1844, fastställd av Högsta domstolen 1845, var det direkta incitamentet till en motion av greve Ludvig Ernst von Stedingk vid riksdagen 1847/48. I anslutning till behandlingen av förslaget till ny kriminallag motionerade Stedingk om att, i den händelse lagförslaget icke skulle antagas, man åtminstone skulle avskaffa landsförvisningsstraffet för avfall. Med hänvisning såväl till RF § 16 som den norska dissenterlagen gjorde Stedingk sig till tolk för en uppfattning om frihetens innebörd som innebar fullständig

religionsfrihet, alltså även rätt till religionslöshet. Konklusionen av hans argumentering blev att »politisk och religiös frihet utgöra varje konstitutionellt samhälls grundpelare». Lagutskottet avstyrkte med hänvisning till att den allmänna meningen i stånden hade visat sig vara emot den föreslagna förändringen liksom till statens plikt att ha omvårdnad om såväl folkets religiösa liv som om läran. Här segrade alltså kravet på statens religiösa vård om medborgarna över kravet på individens totala frihet.

Debatten om religionsfrihetsfrågan fortsatte emellertid med ökad intensitet. Den kände politikern och ämbetsmannen August von Hartmansdorff karakteriserade 1854 det allmänna läget med orden att »religionsfrihet är dagens lösen, och har i åtskilliga samhällens författningar blivit införd såsom statsgrundsats».

Det religiösa läget i Sverige förändrades i flera avseenden genomgripande vid 1800-talets mitt. Främst drabbade förändringen den tidigare totala kyrkliga enheten. De religiösa väckelserörelserna framträdde med allt aggressivare opposition och kritik mot kyrkan och kyrkolivets brist på personligt engagemang. Den individualistiska inriktningen inom dem ledde till att de starkt betonade betydelsen av den enskildes personliga avgörelse i religiösa frågor. Därmed gav de särskilt eftertryck åt kravet på individens frihet i religiösa frågor över huvud taget.

De av väckelsen påverkade kyrkliga tidningarna, kyrkokonferenser, framstående teologer och jurister, hovrätterna, justitieombudsmannen, riksdag och regering — alla kom de att under 1850-talet sysselsätta sig med frågan om tolkningen och tillämpningen av RF § 16. En stor grupp hävdade den gamla linjen att svenska medborgare hade frihet att utöva sin lutherska religion liksom främmande religionsbekännare sin religion men att det ej förelåg frihet att byta religion eller ställa sig utanför den religiösa sfären. Å andra sidan hävdade andra, bl.a. rådmannen Lars Vilhelm Henschen och den framstående juristprofessorn i Lund Christian Naumann att Sverige genom RF § 16 redan hade erhållit fullständig religionsfrihet, dvs. frihet för den enskilde medborgaren inte bara att tillhöra vilken religion han önskade utan också att ställa sig helt utanför varje religion. En modifierad tolkning kom till uttryck i Kungl. Maj:ts prop. ang. utvidgad religionsfrihet 1857. Där begränsades valfriheten till andra kristna, av konungen godkända samfund vid sidan av svenska kyrkan. Riksdagen sade emellertid vid detta tillfälle nej till förslaget.

Riksdagsdebatten 1857 medförde en ny aspekt på religionsfrihetsproblemet. Mot individens frihet ställdes samfundets berättigade frihetskrav. Intressant är dock att man även här står under inflytande från individualistiskt tänkande. Genom den föreslagna begränsningen av friheten skulle kyrkans frihet nämligen komma att beskäras, framhöll således biskop Annerstedt: »Kyrkan ålägges bland

annat tvång även det, att mottaga andra kyrkors avfällingar, egna och andras okristna, ateister m.fl.; ty hedningar, till namnet erkända hedningar, få ej i landet finnas.» Fullständig religionsfrihet skulle därför bidra till att bevara kyrkans renhet. Den tanken återkom i flera anföranden även vid påföljande riksdag 1859/60, då frågan bragtes till en lösning efter samma principiella linjer som de vilka hade uppdragits vid riksdagen 1856/58.

Den kungl. förordningen ang. främmande trosbekännares religionsövning utfärdades 1860. I denna definierades friheten i religionsutövningen såsom en frihet att utträda ur svenska kyrkan dock endast till annat i riket tillåtet kristet religionssamfund och först efter undervisning och förmaning. Utträdet betecknades också uttryckligen såsom avfall. Alltjämt var friheten relaterad till samhället och det dominerande samfundet.

Förordningen 1860 var behäftad med påtagliga brister i praktiska frågor och ersattes 1873 av den s.k. dissenterlagen, som åstadkom en mera ändamålsenlig och tjänlig tillämpning av bestämmelserna. Ur principiell synpunkt ändrades emellertid ingenting i själva frihetsfrågan. Tvärtom fastslogs allfort att friheten endast omfattade »bekännare av annan kristen troslära än den evangeliskt-lutherska». En sådan bekännare erhöll möjlighet att utträda ur svenska kyrkan om han samtidigt uppgav att han ämnade inträda i annat av konungen godkänt kristet samfund.

*

Förordningen 1873 mildrade alltså i praktiken avsevärt utträdesvillkoren. Den principiella frågan om religionsfrihetens omfattning berördes emellertid icke härav. Lösningen var därför för stora grupper alltjämt otillfredställande. Diskussionen om religionsfriheten fortsatte också i riksdag, kyrkomöte, utredningar och tidningspress. Etapperna på vägen till nu gällande lagstiftning markeras främst av 1909 års riksdagsbeslut med begäran om utredning, 1925 års religionsfrihetssakkunnigas förslag till oinskränkt rätt att utträda ur svenska kyrkan, den s.k. biskopsmotionen vid 1929 års kyrkomöte, som följde samma linje med religiös motivering, och slutligen dissenterlagskommitténs betänkande med förslag till religionsfrihetslag 1949.

Debatten är under perioden koncentrerad kring frågan om friheten ur individens, samhällets och samfundets synpunkter. I centrum står givetvis frågan om frihetens innebörd för den enskilde. Den individualistiska linjen ägde starka förespråkare såväl på religiöst som radikalt politiskt håll. Överhovpredikanten Grafström motionerade vid riksdagen 1877 om individens oinskränkta frihet och den radikale redaktören Arnoldsson förde samma talan med politisk motivering 1882. Vid kyrkomötet 1893 föreslog pastor primarius Fredrik Fehr en lagändring därhän »att medlem av svenska kyrkan, som omfattat okristen världsåskådning

och uppnått aderton års ålder må vara oförhindrad att i laga ordning ur kyrkan utträda». Vid riksdagen 1908 definierade Karl Staaff religionsfriheten såsom »en frihet för var och en att även i det yttre stå för den övertygelse, som han i sitt inre hyser». Friheten i religiösa ting förenades här med det tidigare framförda kravet att utträde ur statskyrkan ej skulle medföra begränsning i medborgerliga rättigheter. Utifrån folkkyrkotankens principer talade den s.k. biskopsmotionen vid kyrkomötet 1929 för individens obegränsade rätt till fritt utträde ur kyrkan.

Den historiska situationen har helt naturligt präglat debatten om vad individens religiösa frihet borde omfatta. Friheten 1809 var en frihet inom kyrkan, nu beskrives den såsom en frihet i förhållande till svenska kyrkan. Därmed aktualiserades emellertid också en annan fråga, nämligen den om statens religiösa ansvar eller eventuella religiösa neutralitet. Lagstiftningen 1860 och 1873 medgav i princip icke en frihet som innebar religionslöshet i det svenska samhället. Statens ansvar för medborgarnas religiösa omvårdnad bevarades härigenom, vilket utlöste opposition från såväl religiöst som radikalt politiskt håll. Företrädare för baptismen hävdade på 1870-talet att det var orimligt att staten skulle ha något med religiös verksamhet att skaffa. Den framväxande socialdemokratin inrymde i sitt partiprogram från 1800-talets slut kravet att religionen skulle betraktas såsom en privatsak. Den kända socialdemokratiska riksdagsmotionen 1918 rörande statskyrkans avskaffande med Gustav Möller och Per Edvin Sköld som undertecknare hävdade också att full religionsfrihet kunde anses råda först om religionen verkligen blev en privatsak. En av förgrundsfigurerna i debatten 1918 var Arthur Engberg, som visserligen hävdade att »statskyrkosystem och religionsfrihet äro som eld och vatten» men samtidigt framhöll att staten givetvis måste taga ställning till frågor rörande religionen. Under sin tid som ecklesiastikminister på 1930-talet kom Engberg däremot, i viss mån i linje med förhållandena 1809, att göra gällande att statskyrkan var staten organiserad för religiös verksamhet, vilket omöjliggjorde ett utträde ur den, dock utan att hindra den enskildes nödvändiga frihet. Detta var anledningen till det vikande intresset från Engbergs sida för religionsfrihetsfrågorna.

Utifrån strävandena att värna individens frihet i religiösa ting restes kravet på att staten/samhället över huvud icke skulle vara religiöst engagerad. En förändring i uppfattning kan iakttagas under perioden i den riktningen att staten visserligen icke borde gynna ett särskilt samfund men däremot hade ansvar för de religiösa frågorna utan att därför behöva träda den enskildes frihet för när. I prop. till 1951 års religionsfrihetslag avvisar också justitieministern uppfattningen att religiös verksamhet icke skulle få betraktas som en samhällets angelägenhet utan endast skulle bedrivas av enskilda, i förhållande till staten oberoende samfund.

Också samfundets frihet motiverade vidgad rätt för den enskilde till religiös frihet. Bakgrunden till Grafströms ovannämnda motion 1877 var just uppfattningen att svenska kyrkan inte inom sig skulle behöva rymma de religionslösa. Enligt Grafström var det emellertid inte tillräckligt för kyrkans frihet att de som inte delade kyrkans tro fick rätt till utträde. Även kyrkan själv måste få frihet att från sig skilja sådana som icke kunde räknas som dess medlemmar. Kravet på ett upprätthållande av kyrkans värdighet var uppenbart inspirerad av de framväxande frikyrkornas betonande av individualismens betydelse men omfattades också av bl.a. lagutskottet i dess utlåtande 1891 rörande religionsfrihetsfrågan. För att kyrkan skulle bevaras ren var det nödvändigt att rådande lagstiftning ändrades så att kyrkan icke var tvungen att härbärgera jämväl de religionslösa.

Den tidigare nämnda biskopsmotionen 1929 argumenterade också för den enskildes rätt till fritt utträde utifrån samfundets, kyrkans synpunkt. Det var dock icke kravet att skapa en kyrka av enbart troende som gav motivet. Folkkyrkotanken ställde inga sådana krav men kyrkans karaktär av att vara ett rent religiöst samfund skulle genom en sådan frihet bättre komma till uttryck.

*

Religionsfrihetslagen 1951 lagfäste på flera punkter de tankar och uppfattningar som framförts i den i korthet refererade debatten och som i stor utsträckning blivit allmänt accepterade. Med ordval hämtade från RF § 16 tillförsäkrades således genom denna lag definitivt den enskilde medborgaren i princip fullständig frihet vad gäller tillhörigheten till religiös gemenskap eller ej. Den fortsatta debatten skulle därför främst komma att röra sig om de praktiska konsekvenserna och deras genomförande.

»Religionsfrihet hör i ett fritt och demokratiskt rättssamhälle till medborgarnas fundamentala rättigheter» framhöll justitieministern i prop. Med anknytning till § 16 underströk han att »den religionsfrihetsprincip, som sålunda kommit till uttryck i grundlagen, innebär enligt nutida uppfattning, att det skall stå den enskilde fritt ej blott att bekänna sig till annan religion än den som omfattas av folkets flertal utan även att ställa sig utanför varje religiös gemenskap».

Lagen innehåller vissa begränsningar för såväl den enskildes som samfundens frihet. Begränsningarna sammanhänger direkt med den roll som staten-samhället har tillerkänts i fråga om ansvar och engagemang i religiösa frågor. De allmänna ordningsföreskrifterna begränsar i båda fallen utövandet av religionen. Svårigheten ligger i att finna en adekvat tolkning av vad som menas med »störande av samhällets lugn» resp. »åstadkomma allmän förargelse».

Ett direkt ingripande i friheten sker egentligen endast vad gäller inrättande

av kloster. För detta krävs enligt lagen konungens tillstånd, och det kan endast ske på de villkor konungen föreskriver. Medgivandet att inrätta karmelitklostret i Glumslöv 1961 innefattar också vissa villkor, framför allt beträffande klosterlöftena, villkor som vill värna om individens allmänna frihet men som därvid kan sägas ingripa i samfundets och även individens frihet.

I sin tillämpning har lagen också kommit att beröra frågan om frihetens omfattning vad gäller religionsundervisningen. Vid ratificeringen av Europakonventionen om skydd för de mänskliga rättigheterna och de grundläggande friheterna har Sverige 1952 gjort en reservation beträffande artikeln att staten ska respektera föräldrarnas rätt att tillförsäkra sina barn en uppfostran och undervisning som står i överensstämmelse med föräldrarnas religiösa och filosofiska övertygelse. Med hänsyn till undervisningens objektivitet i Sverige kan befrielse medges endast barn tillhörande annan trosbekännelse än svenska kyrkans, för vilka barn tillfredsställande religionsundervisning måste vara ordnad. På grund av föräldrarnas filosofiska övertygelse kan däremot befrielse ej beviljas.

Frågan om religionsfriheten och dess innebörd har efter 1952 främst aktualiserats genom 1958 års utredning kyrka-stat samt författningsutredningen. Den definition av frihetsbegreppet som därvid givits, inrymmer intet nytt utan innebär en anslutning till de i samband med tillkomsten av 1951 års religionsfrihetslag knäsatta och allmänt accepterade principerna. Författningsutredningens förslag innehöll inte heller förslag till ändring av § 16. Av tradition och pietetsskäl föreslogs den i stället bevarad trots att den alltid har varit omtvistad till sitt innehåll. Utredningens arbetsgrupp reserverade sig och menade att det sakligt sett fanns bristande överensstämmelse med kap. 2 och att § 16 till sin stil icke passade in i den nya RF:s utformning. I dess ställe ville de sätta in en formulering bl.a. innehållande en allmän garanti rörande »personlig frihet». Även den ägde dock viss patina, hämtad som den var huvudsakligen ur Magnus Erikssons landslag från 1300-talets mitt. Författningsutredningen föreslog att religionsfriheten skulle grundlagfästas i 2 kap. 1 §, där det heter att svensk medborgare skall njuta åsiktsfrihet, yttrandefrihet, och tryckfrihet, religionsfrihet samt församlingsfrihet och föreningsfrihet.

*

Den 16 § i RF tillsäkrar sedan sin tillkomst den enskilde medborgaren skydd vid en fri utövning av sin religion. Ordalydelsen är alltså densamma som för 159 år sedan och den okände författarens formuleringar torde komma att bestå ytterligare tid. Dess frihetsbegrepp har emellertid vidgats under tidens lopp. Den historiskt betingade förskjutningen är, såsom framgått av den tidigare konturteckningen, ganska markant. De tre stadierna i utvecklingen kan kort samman-

fattas så: För 1809 års män var friheten liktydig med frihet att utöva den lutherska religionen obunden av övervakning och kontrollåtgärder men inom svenska kyrkan, som man med vissa undantag var pliktig att tillhöra. I dissenterlagarna 1860 och 1873 gav samma § upphov till en lagstiftning som garanterade medborgaren frihet i betydelse av rätt att lämna den lutherska religionen — och därmed svenska kyrkan — och inträda i annat kristet av konungen godkänt samfund men med uppgivande av vissa medborgerliga rättigheter. Friheten för den enskilde begränsades alltså av statens ansvar för medborgarens religiösa vård. Genom nu gällande religionsfrihetslag av 1951 har — alltfört med samma § som utgångspunkt — varje enskild svensk medborgare tillförsäkrats frihet inte bara att tillhöra vilket trossamfund han vill utan också att ställa sig utanför varje trossamfund.

Genom 1951 års lag har också en viss terminologisk förändring ägt rum. Debatt och bestämmelser använde tidigare genomgående skydd för frihet som huvudord. I prop. 1951 lanserades däremot termen »rätt till frihet» som huvudord. Särskilda utskottet gav i sitt utlåtande den slutliga formuleringen i nära anknytning till ordvalet i FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna med formuleringen: »envar äger rätt att fritt utöva sin religion.»

Denna skillnad i uttryckssätt mellan RF 1809 och religionsfrihetslagen 1951 sammanhänger med deras olika orientering. RF är relaterad till samhället. Konungen är subjektet. Det är hans plikt att skydda individen. Religionsfrihetslagen är relaterad till individen. Subjektet är »envar» medborgare. Det är dennes rätt att tänka och handla fritt i religiösa frågor. Därmed har frågan om religionsfriheten definitivt bestämts med utgångspunkt icke i samhället-samfundet utan i den enskilde individen.

BENKT OLÉN

Till belysning av den teologiskt motiverade oppositionen mot Helgo Zettervall

Det råder ingen tvekan om, att Helgo Zettervall snabbt — åtminstone fr.o.m. 1870-talet — blev den tongivande kyrkoarkitekten i vårt land. Av de uppskattande breven att döma vann han också åtskilliga biskopars och prästers bevägenhet. I vad mån denna uppskattning var ett uttryck för, att man delade Zettervalls historicerande syn på kyrkokonsten med allt vad det innebar, är givetvis svårt att avgöra. Naturligtvis har U. L. Ullmans lärobok *Evangelisk-luthersk liturgik I* (1874) haft stor betydelse i detta avseende, eftersom den visar stora överensstämmelser med Helgo Zettervalls *Allmänna anvisningar*, som dock utkom först 1887. Rent allmänt kan man säga, att det inte var någon tillfällighet, att Zettervall blev arkitekten på modet. Han motsvarade den nya tidens krav i reaktionen mot nyantiken.

Hur pass teologiskt medvetet prästernas engagemang för de nya kyrkorna var, är inte lätt att precisera men det är påfallande — av de bevarade breven att döma — hur få de oppositionella rösterna var. När kyrkorådet i Malmö S:t Petri år 1877 ej ansåg sig kunna acceptera Zettervalls ritning till en ny kyrka (sedermera S:t Pauli) förklarade dess ordförande, J. A. Olin, att man funnit skissen »utomordentligt tilltalande» men ändå »alltför storslagen för att kunna till utförande ifrågakomma». Man förordade »en enklare stil» dvs. en byggnad av tegel med trätak, varigenom »ej blott kostnaderna skulle kunna högst betydligt nedsättas utan ock akustikens kraf bättre tillgodoses». ¹ Det var alltså ej av dogmatiska skäl, som man i Malmö avböjde Zettervalls medverkan vid det planerade kyrkbygget utan av praktisk-ekonomiska. Att arkitekten Emil Langlets förslag i stället vann godkännande berodde på, att han erbjöd ett billigare alternativ, som man även ansåg motsvara de akustiska krav, som kunde ställas på den nya kyrkan. ²

¹ J. A. Olin till Zettervall 18/5 1877, KB. Jfr SDS 27/11 1882. Om Olin se *G. Carlquist*, Lunds stifts herdaminne II: 2, 1948, s. 89 ff. Zettervalls skisser till S:t Pauli kyrka — även en omarbetad version från 1879 — finns å KA i Stockholm. Åtskilliga biskopar och präster vände sig till Zettervall med förfrågningar eller för att få råd i kyrkobyggnads- och restaureringsfrågor. Se zettervallska brevsamlingen L 25: 1 a, KB.

² Ang. kyrkans slutliga utformning se *G. Lindahl*, Högkyrkligt lågkyrkligt frikyrkligt i svensk arkitektur 1800—1950, 1955, s. 106 f.

I Norrköping blev situationen en helt annan. Byggnadskommittén (för sedermera Matteuskyrkan) var tydligen av principiella skäl emot en »hörsalskyrka». Kyrkoherde Bengt Liljeblad förklarade i brev:

»Det har nu uppkommit en riktning i smaken, som anser kyrkorna företrädesvis böra vara hörsalar eller theatrar. Kommitterade äro icke af denna riktning. Men det kan ju hända att med afseende på platsen det kan bli fråga om Centralkyrka i st. f. Korskyrka, hvilket allt Herr Arkitekten bedömer.»³

Man gav Zettersvall fria händer, sedan man framställt vissa önskemål om dimensioner, bänkplatser etc. och var också nöjd med det slutliga resultatet medan Langlets alternativa förslag ej accepterades.⁴

Dessa två exempel visar, hur flytande gränserna var: en teologiskt motiverad kritik mot Zettersvall, som vi senare skall visa t.ex. tog sig uttryck i Langlets centralkyrkor, hade svårt att göra sig gällande på församlingsplanet. Den allmänna hänförelsen eller venerationen för medeltidens kyrkostilar medförde dessutom, att man inte alltid drog de liturgiska konsekvenserna av nygotiken. A. V. Edelsvärds Hagakyrka i Göteborg, byggd i engelsk nygotik, accepterades i J. H. Thomanders och P. Wieselgrens lågkyrkliga miljö och beundrades t.o.m. av Viktor Rydberg.⁵ — Det är vidare lätt att konstatera, att åtskilliga metodistkapell och missionshus både i Sverige och Danmark byggts i stilimitationens tecken, fastän interiörens inredning och liturgiska motivering är en helt annan än i Zettersvalls kyrkor.⁶ Dock framväxte så småningom en teologiskt färgad kritik av Helgo Zettersvalls kyrkor. Här skall anföras två exempel på en sådan nämligen arkitekten *E. V. Langlets* och biskopen *Lars Landgrens*. Langlet erbjöd ett alternativ till Zettersvalls »medeltidskyrkor» fastän han själv använde sig av arkaiserande stildrag. Zettersvall uppfattade också klart motsatsställningen dem emellan, eftersom han både i föreläsningarna vid Konstakademien 1881—82⁷ och i Allmänna anvisningar med kraft avvisar och fördömer Langlets centralkyrkor.

När Zettersvall förnekar, att det finns någon speciell protestantisk kyrkotyp, gör han det i polemik mot Langlet, som enligt G. Lindahl representerade oppositionen mot Zettersvall.⁸ Langlet gav nämligen 1879 ut ett planschverk med

³ Bengt Liljeblad till Zettersvall 26/2 1876, KB.

⁴ Bengt Liljeblad till Zettersvall 26/2, 20/5 och 17/10 1876 samt 5/5 och 24/8 1880, KB. Se även *B. S. Wiking*, Om kyrkstilar (rec. av *G. Lindahl*, Högkyrkligt lågkyrkligt frikyrkligt i NKT 1957) s. 112.

⁵ *Wiking* i NKT 1957, s. 110 f. Om Hagakyrkan se *Lindahl* a.a., s. 78 ff.

⁶ *Lindahl*, a.a., s. 151 f.

⁷ Manuskript bland H. Zettersvalls efterlämnade papper (L 25:3b), KB.

⁸ *Lindahl*, a.a., s. 104 ff.

egna projekterade kyrkor »enligt centralsystemet», varav en vid denna tidpunkt redan uppförts.⁹ Inledningen, »Några ord om våra kyrkobyggnader» (även i en fransk version), återfinnes ordagrant i en annan artikel av Langlet — med samma huvudtitel — i *Nordisk Tidskrift för Byggnadskonst och Slöjd* för år 1871, som han f.ö. vid denna tid själv redigerade. Langlet rekommenderar centralkyrkan som det i principiell mening och av praktiska skäl ideala protestantiska gudshuset. Trots att han liksom Zettervall motiverar sitt ställningstagande utifrån kyrkligt-funktionella synpunkter, kommer han till helt motsatt resultat än denne:

»Ett hufvudsakligt vilkor för att en lokal, som är afsedd för protestantisk gudstjänst, skall kunna anses uppfylla sin bestämmelse, är naturligtvis att de heliga ord som föreläsas, de betraktelser som af predikanten anställas, och de råd och varningar som af honom uttalas — att allt detta — skall kunna *fullständigt höras* af alla i församlingen närvarande. Och knappast kan härifrån skiljas nödvändigheten af att den förrättade presten bör kunna ses ifrån alla delar af kyrkan;»¹⁰

Nygotiska kyrkor är enligt Langlet alltför traditionellt katolska för att passa i ett protestantiskt land, eftersom gudstjänsten här har helt andra förutsättningar än på katolsk mark. Därför avvisar han de motiveringar, som lagts till grund för ett särskilt kor. En gradering av gudstjänstrummet saknar berättigande i evangelisk kult:

»Man har med vidlyftiga argument sökt bevisa att altaret bör ligga i ett skarpt från kyrkan utprägladt utsprång (ungefär i likhet med det katolska koret), och som skulle utgöra liksom ett aldra heligaste, en 'förgård för det eviga'. Men detta är meningslöst, då ju kyrkan i dess helhet är att betrakta som en förgård för det eviga. En gradering af rummets olika delar är visserligen stämmande med katolicismens mysteriösa formalitetsväsen, men bör väl såvidt möjligt i vår kult undvikas.»¹¹

Trots att Allmänna anvisningar utkom först 1887, är det uppenbart, att Zettervall känt sig träffad av Langlets kritik, även om denna 1871 hade annan direkt adress. Själva förekomsten av Emil Langlets centralkyrkor var ju en markerad

⁹ *E. V. Langlet, Protestantiska kyrkobyggnader enligt centralsystemet I. Planschverket föreligger även i en tyskspråkig version, »Schwedische protestantische Kirchen nach dem Centralsystem», tryckt 1893. Illustrationsmaterialet är här utökad och f.ö. ej identiskt med den tidigare svenska upplagans. Se även P. Brathe, Theorie des evangelischen Kirchengebäudes, 1906, s. 40.*

¹⁰ *Langlet, Några ord om våra kyrkobyggnader (i Nordisk Tidskrift för Byggnadskonst och Slöjd 1871) s. 140. Se även NIT 1879, s. 183. Jfr W. Flensburg, Tal vid invigningen af Malmö Caroli församlings nybyggda kyrka (i Dens., och J. H. Hägglund, Vid invigningen af Malmö Caroli församlings nybyggda kyrka, 1881. — Denna är ritad av Langlet.*

¹¹ *Langlet, Några ord, s. 140.*

opposition mot det kyrkobyggnadsideal, som Helgo Zettervall representerade.¹² Även om det ej utsäges direkt, är det tydligt, att Langlets kritik har stora beröringspunkter med den, som framfördes i Tyskland under 1880- och 1890-talen av teologer som *E. Sulze* och *Fr. Spitta*. Liksom Langlet kan de ej acceptera medeltidsstilarna utifrån en närmast radikalprotestantisk eller reformert syn på ett gudstjänstrums gestaltning och religiösa motivering. När det gäller altarets, dopfontens och predikstolens placering är överensstämmelsen större mellan Langlet och Spitta än mellan honom och Sulze. Men hos alla tre möter den uppfattningen, att centralkyrkan eller den, som utgår från det grekiska korset som grundplan, bäst lämpar sig för en evangelisk gudstjänst. De avvisar en artikulering av kyrkorummet i kor och långhus, eftersom en sådan motverkar syftet med gudstjänsten som en för präst och menighet — kören inberäknad — gemensam angelägenhet. — Dessa tankegångar har flera kyrkoarkitektoniska paralleller. Vi finner, att liknande tendenser går igen både i herrnhutarnas gudstjänstrum och senare även i den låg- och frikyrkligt motiverade arkitekturen. Det intressanta är, att centralkyrkan eller för att tala med Sulze bönsalen anges som det enda ideala protestantiska gudstjänstrummet: missionshuset har blivit kyrka.¹³

I en posthum artikel »*Något om kyrkobyggnader*» i Teologisk Tidskrift 1889¹⁴ låter biskop Lars Landgren sin kritik mot nygotiken komma till tals. Den direkta anledningen tycks Zettervalls Allmänna anvisningar vara. Åtminstone låter författaren dessa föranleda det samtal om kyrkoarkitektur, som i artikeln föres

¹² Langlets kritik vänder sig mot en artikel »Bemaerkninger ved Kirkeplanen maerket 'B.'» (utan författarnamn) i Nordisk Tidskrift för Byggnadskonst och Slöjd 1871, där det med anledning av Langlets ritningar till en ny kyrka i Kristiania (Oslo) bl.a. framhålles (s. 145), att koret skall »vaere et fra Skibet udpraeget Rum, til hvilket Menigheden kan se op og ind i, som til en Forgaard for det Evige». Langlet bemöter denna kritik i »Svar paa Bemaerkninger ved Kirkeplanen maerket 'B.'» (ibm s. 146 ff.) Se även en artikel utan författarnamn (troligen Langlet) i Tidskrift för Byggnadskonst och Ingeniörvetenskap 1867 s. 29 ff. med titeln »Ladugårdslands kyrka och dess nya kupol». Med anledning av det ovan nämnda förslaget av Langlet till ny kyrka i Kristiania lovordas centralkyrkan och förkastas den nygotiska stilen i *F. Baetzmans*, Nogle Bemaerkninger om protestantisk Kirkebygning (i Tidskrift för Byggnadskonst och Ingeniörvetenskap 1865) s. 67 ff. G. E. Sjöbergs Blasieholmskyrka i Stockholm beröres också (s. 72), vilken eljest anses härröra från Spurgeons Tabernacle. *Lindahl*, a.a., s. 44 ff. Möjligen kan man dock peka på vissa utvecklingslinjer från Langlets centralkyrkor till frikyrkliga gudstjänstlokaler av en viss typ. Se även *H. Schlyter*, Caroli kyrka 80 år (i Malmö S:t Petri församlingsblad 1/1961) s. /2/.

¹³ *Lindahl*, a.a., s. 30 f., et passim, *Schlyter*, a.a. s. /2/, *B. Olén*, Herrnhutismen och missionshusen (i Blekinge Läns Tidning 8/7 1960).

¹⁴ Se även *T. Bohlin*, Lars Landgren, 1942, s. 128 och 188 ff., *Wiking* i NKT 1957, s. 111 f. och *Ö. Sjöholm*, Den reformatoriska kyrkostilen (i SKT 1962) s. 19 f.

mellan en norrländsk kyrkoherde Hellenius och en prost från Skåne vid namn Göthe. Varför Landgren använder dessa namn framgår ej av artikeln i fråga.¹⁵ Den förre är otvivelaktigt författarens språkrör men Landgren gör även rättvisa åt prosten Göthes motsatta uppfattning. — Biskop Landgren har klart fattat problematiken: Kan en reformerad kyrka utan vidare tillgodogöra sig medeltidens kyrkostilar för sina helgedomar? Om detta ej är fallet, hur skall då ett evangeliskt gudstjänstrum utformas för att bäst kunna fungera som ett sådant? — Detta är några av de problemställningar, som behandlas i artikeln och författaren redovisar ett personligt färgat men icke desto mindre motiverat ställningstagande för sin opposition mot Helgo Zettervall, vars namn dock aldrig direkt nämnes. Landgrens lågkyrkligt färgade kristendomsuppfattning föranleder honom att draga de teologiska konsekvenserna av nygotiken. Hans kritik har stora beröringspunkter med Langlets men han kommer dock till andra resultat än denne.

Författarens alter ego, Hellenius, förklarar, att den grekiska arkitekturen i motsats till den medeltida var enkel och flärdfri. Han vänder sig mot gotikens överlastning, något som f.ö. enligt hans mening avspeglas i andra av medeltidens kulturyttringar.

»Medeltidsbyggnadskonsten utvecklade sig i full analogi med riddardrägten vid hofven och de spekulativa systemerna vid universiteterna. Duns Scoti system och katedralen i Köln äro visserligen huggna ur samma klippa.»

Man kommer dock inte ifrån, invänder Göthe, att kölnerdömen representerar »kyrkobyggnadskonstens högsta utveckling, och därför står den till eftersyn för alla kommande åldrar».¹⁶ Kontinuiteten med äldre tider får inte underskattas, fortsätter han. Därför har Överintendentämbetet rätt, när det framhåller, att reformationen inte grundat någon ny kyrka.¹⁷

Efter några ytterligare repliker i de båda prästernas animerade dialog poängterar Hellenius gentemot Överintendentensämbetet (dvs. Zettervall) reformationens avgörande betydelse

»ty ett starkare afbrott har världshistorien knappast att uppvisa, än kristendomens öfvergång från påfviskt envælde och påfvisk verklära, till kyrklig frihet (folkkyrkornas sjelfstyrelserätt) och hjertats kristendom i stället för ceremonitjenst.»¹⁸

¹⁵ Landgren i Teologisk Tidskrift 1889, s. 274 f. Med tanke på att Allmänna anvisningar utkom 1887 är det en anakronism av Landgren (ibm s. 274) att tidsangiva samtalet till 1881 liksom Bohlins uppgift i a.a. (s. 188) verkar osannolik, att Landgrens artikel skulle skrivits »omkring 1883».

¹⁶ Landgren a.a., s. 275.

¹⁷ Ibm s. 276. Här anges direkt s. 10 i *Allmänna anvisningar* men citatet är ej helt ordagrant återgivet.

Det är därför fel att åberopa reformationen, när det gäller byggandet av spetsbågskyrkor. För övrigt är dessa för dyra att uppföra och dessutom »till ordets förkunnande fullkomligt otjenliga». — »Detta är ju uppenbar öfverdrift och osanning», skyndar sig Göthe att invända, »ty Guds ord predikas ju ännu med välsignelse i våra gamla katedraler». Han påpekar vidare i anslutning till Allmänna anvisningar att katedralernas konstnärliga utsmyckning är »en katekes för de enfaldiga».¹⁸ Landgren låter sedan Göthe redogöra för, hur han uppfattade medeltidens gudstjänstliv, en framställning, som även innehåller en viss protestantisk självkritik. Hellenius är dock envis: »I samma mån som en kyrka gör det svårt att höra predikan, i samma mån är hon för sitt ändamål oduglig, våra arkitekter må förebära hvilka skäl som helst.» Han säger sig dock inte sakna förståelse för de gamla medeltidskyrkorna, som dock med tiden blivit otillräckliga. Därför har de övergivits eller rivits ner. Vad som kommit i stället — »dessa genljudande långkyrkor» — är ingenting att rekommendera. Eller är nygotikens kyrkor ett bättre alternativ »med sina himmelssträfvande pelarmassor och skyhöga spetsbåghvalf»?²⁰

Enligt Hellenius' mening måste arkitekterna liksom reformatörerna på sin tid gå förbi medeltiden tillbaka till fornkyrkan. Den grekiska basilikan motsvarar kristendomens väsen bättre än medeltidens gotiska kyrkor, som visserligen är ett adekvat uttryck för den tidens sammansatta kulturmonster och religiösa ytterligheter men som illa rimmar med kristendomens »gudalugn».²¹

»Kristendomens ande känner sin förvandtskap icke blott med duftan, utan äfven med markens liljor och himlens klara stjernor, skulle den också icke känna sig dragen till den grekiska byggnadsstilen med dess enkla men idealiska och orubbliga former? Återgången till den gamla basilikan är icke något affall eller beklagansvärd förlust. Den är ett bortläggande af en tung riddarrustning mot en drägt som är klippt och skuren efter ens egna lemmar.»²²

Författarens språkrör, kyrkoherde Hellenius, bemöter sin ämbetsbroders invändning, att basilikan i så fall ännu mindre än medeltidskyrkorna torde passa för vår lutherska gudstjänst, med att framhålla, att det är en kyrkas inredning det kommer an på: »Så är det ingenting som hindrar en tidsenlig anordning af våra kyrkor, änskönt att stilen är densamma som i basilikorna.»²³ I detta av-

¹⁸ Landgren s. 277.

¹⁹ Ibm s. 278. Jfr /Zettervall/, Allmänna anvisningar, s. 57 och 72.

²⁰ Landgren, s. 279. Se även Bohlin, a.a., s. 188.

²¹ Landgren s. 280 ff. Jfr beträffande Spurgeon Lindahl, a.a., s. 42 f.

²² Ibm s. 282. Under sin tid som kyrkoherde och prost i Delsbo lät Landgren enligt Ö. Sjöholm riva ner den gamla kyrkan på platsen och i stället uppföra en kyrka med basilikan som förebild. Se *Dens.*, i SKT 1962, s. 19. Enligt SvU 7, sp. 132 skedde denna ombyggnad först 1892—93. (Landgren avled 1888).

²³ Landgren, s. 282 f.

scende är han åter oenig med vad som anföres i Allmänna anvisningar — denna gång beträffande dopfontens, predikstolens och altarets placering. Den rätta platsen för den förstnämnda om den »skall vara någon beståndsdel af kyrkoinredningen» är vid ingången — »basilikans atrium» — men absolut ej framför altaret. Predikstolen bör antingen placeras bakom altaret — Hellenius förklarar, att det var härifrån »de gamla biskoparne predikade» — eller också bör den traditionsenligt »såsom basilikans amboner» ha sin plats framför altaret eller i dess närhet.²⁴ Dessutom vill han i motsats till Överintendentensämbetet rekommendera läktare i en kyrka. Erfarenheterna från England har visat, att tack vare sådana har nästan dubbelt så många gudstjänstdeltagare kunnat beredas plats. Dessutom blir det härigenom enligt Hellenius lättare att höra i kyrkorna och byggnadskostnaderna för dessa kan hållas nere.²⁵ — Zettervall hade förordat ett kor i öster med fönster. Hellenius finner detta arrangemang estetiskt tilltalande men opraktiskt för motljusets skull. »En tvärvägg med en värdig altartafla torde i praktiskt hänseende vara att föredraga.»²⁶ Till sist framhålles att gudstjänsten till sin art fortfarande är »en *missa fidelium*», vilket motiverar en enkel byggnadsstil. Bikten är »en rent individuell samvetssak». Därför avvisar Hellenius Göthes förslag om särskilda biktstolar i kyrkorummet.²⁷

Av Lars Landgrens kritik och därav föranledda konkreta anvisningar framgår, att även han ivrar för en kyrkas ändamålsenlighet. Men denna funktionalism är av en annan art, än den Zettervall hävdar. Den har i och för sig inget samband med själva kyrkostilen utan bestäms helt av gudstjänstrummets praktiska nytta framför allt vad gäller förkunnelsen. Att kyrkobyggnaden i sig skulle kunna ha ett symboliskt värde och även därigenom tjäna sitt syfte som ett funktionsdugligt gudstjänstrum avvisas av Landgren. Detta illustreras även av följande åtgärd.

Vid prästmötet i Härnösand år 1883 motionerade Landgren »rörande kyrkobyggnader». (Motionen bifölls av prästmötet.) Biskopen var ej nöjd med de nya kyrkorna :

»En blick tillbaka på förhållandet med kyrkobyggnaders åvägbringande inom vårt Svenska Zion visar, att detta på sednare tiden å landsbygden svårligen urartat både i akustiskt och äfven i estetiskt hänseende.»

²⁴ Ibm s. 283. Jfr *Allmänna anvisningar*, s. 9, 69 f. och 75.

²⁵ *Landgren*, s. 283. Jfr *Allmänna anvisningar*, s. 34 f. Enligt *Bohlin* a.a., s. 128 är det Landgrens egna erfarenheter från en englandsresa, som här påverkat hans ställningstagande. Se även ibm s. 188.

²⁶ *Landgren*, s. 283. Jfr *Allmänna anvisningar*, s. 9 f., 16, 19 f. och 91 f.

²⁷ *Landgren*, s. 284.

Sin kritik motiverar han med flera exempel på »misslyckade» kyrkor i hans vidsträckta stift.²⁸ Motionen utmynnar i följande hemställan :

»1:o) att domkapitlen må berättigas och förpligtas att afgifva yttranden öfver alla ritningar till kyrkobyggnader eller omgestaltningar innan de af Kongl. Maj:t stadfästas;
2:o) /att/ normalritningar för kyrkobyggnader fullt tillfredsställande i akustiskt och estetiskt hänseende måtte utarbetas och spridas i stiftet;
3:o) att till dessa normalritningar fogas anvisningar huru långkyrkorna skola förändras för undanröjande af de skrällande genljuden.»²⁹

Trots en viss oklarhet i argumentationen är Landgrens kritik — främst i Teologisk Tidskrift 1889 — intressant, därför att han som lågkyrkoman reagerat mot nygotikens idémässiga innehåll. Att han ej var ensam om denna teologiskt motiverade kritik bestyrkes av Teologisk Tidskrifts utgivares, dvs. vid denna tid biskop Martin Johanssons, kommentar till Landgrens artikel, där det bl.a. heter :

»Den behandlar en fråga af icke obetydlig vigt isynnerhet i en tid, då så många vänder sig bort från den kyrkliga gudstjensten, måhända delvis på grund af beskaffenheten af våra kyrkor, hvilka oftast äro uppförda i en stil, som icke harmonierar med den evangeliska gudstjenstens karakter. I sjelfva verket har protestantismen ännu ej förmått skapa åt sig en hans väsen motsvarande kyrkostil. Medeltidsdömen synes dervid vara lika litet tillfredsställande, som den nakna understundom om teatern påminnande bönesalen.»³⁰

²⁸ Luleå stift tillkom först 1904. Landgrens kritik riktar sig uppenbarligen även mot nyantikens stora kyrkorum. Jfr *Dens.* i Teologisk Tidskrift 1889, s. 279.

²⁹ Handlingar rörande prestmötet i Hernösand . . . 1883, s. 21 och Bilagor s. 7 ff. Se även *Bohlin*, s. 188. Landgrens önskemål i motionens första moment infriades i och med lagen om domkapitel av år 1936: *Brilioth*, Svensk kyrkokunskap, 1946, s. 353.

³⁰ /*M. Johansson*/ i Teologisk Tidskrift 1889, s. 274. Martin Johansson efterträdde 1888 Landgren som biskop i Härnösand.

TEOLOGISK LITTERATUR

RELIGIONSMÖTENAS PROBLEMATIK

EN LITTERATURANMÄLAN

1900-talet är det århundrade som väl mer än någon tidigare epok kan karakteriseras som kulturernas möte med varandra. Icke kristna religioner — främst med hemort i Asien — bedriver missionsverksamhet i Västerlandet. Religionen bestäms inte längre av geografien. Det är inte möjligt i vår tid att leva i förnäm avskildhet utan förbindelser utåt. Det finns allt mindre plats i världen för isolerade kristna. Kristendomen är inte längre ensam om att vara en missionerande religion. Visserligen är problemet om »kristendomen och religionerna» av gammalt datum — lika gammalt som kristendomen själv — och har i början av seklet behandlats av bl.a. svenska forskare (Andrae, Reuterskiöld och andra). Men problemet har i dag fått en större aktualitet än det hade för en 50, 60 år sedan. Det har blivit klart, att överensstämmelserna mellan de stora världsreligionerna på många väsentliga punkter är så påfallande, att de måste väcka förundran och eftertanke. Men alla religionerna bedriver mission, och det vore meningslöst, om man hävdade, att sanningen i samma grad finns överallt. Det är t.ex. tydligt, att både buddhism och islam — och även hinduism — under senare år gjort energiska ansträngningar att långt utanför sina gränser propagera för sin lära som den *rätta* religionen för Västerlandet. Ståndpunkten att alla världsreligioner är lika, synes alltså snarare vara den neutralt betraktarens uppfattning än den som hyses av religionens egna företrädare.

Problemet hur man riktigt skall *förstå* en religion har diskuterats i den religionsvetenskapliga forskningen. En religion måste förstås inifrån. Det är väl fråga värt, om någon religion kan förstås endast genom att man tar fram vissa isolerade drag — vissa religiösa »fenomen» — ur den och beskriver dessa. Helheten åsidosättes, och därmed snedvrides analysen. Inom den religionsvetenskapliga forskningen har man, som Anders Nygren skrev för snart 40 år sedan, rätt mycket varit »sysselsatt med att från olika religionskomplex sammanföra ett omfattande jämförelsematerial», men denna metod ger bara ett magert resultat, så länge man blott konstaterat, att »en och samma tanke eller föreställning förefinnes inom olika religionskomplex». Formellt kan ett religiöst fenomen vara detsamma i olika religioner, men det innebär inte att det betyder detsamma, om det i det ena fallet är en »bärande tanke, i andra fallet mera ett löst påhäng». Samma fenomen betyder inte detsamma, om det står inställt i olika omgivning — att så är fallet är helt naturligt. Vad ett sådant fenomen, dvs. tanke, föreställning eller känsla verkligen betyder, kan endast avgöras utifrån dess eget naturliga sammanhang» (Den kristna kärlekstanken I, sid. 12). Stundom har man intrycket, att den religionsvetenskapliga forskningen alltjämt befunne sig på detta stadium: vid en jämförelse olika religioner emellan tar man ut ett antal fenomen ur religionerna och jämför dessa. Metoden blir inte bättre, därför att den ändrat namn från »jämförande religionsvetenskap» till »religionsfenomenologi».

I ett av de nyutkomna arbetena på

svenska om dialogen mellan de skilda religionerna kan man studera, hur komplicerat och svårbemästrat detta problem är. Det arbete jag tänker på, är *N. Smart, Världsreligionerna i dialog* (Gummessons, Stockholm 1967. Pris 18:—). Som titeln anger, vill författaren, som kallar sig en »hinduisk kristen» (s. 144) låta de stora världsreligionerna komma till tals med varandra under dialogens form. Han låter en hindu, en hinayanabuddhist, en mahayanabuddhist, en muslim, en jude och en kristen — författaren själv — delta i en fingerad debatt om väsentliga frågor i sina religioner. Varför vara en kristen i stället för en hindu eller buddhist? Vilka är skälen för en tro? Boken vill visa, vilka slags argument — skäl och motskäl — som är relevanta i religiösa debatter.

Smart synes utgå ifrån att sanningen är densamma i alla religioner. *Tolkningen* av denna grundläggande sanning skiljer emellertid religionerna åt. Människans erfarenhet av den religiösa verkligheten är subjektiv: vi har att räkna med en mångfald erfarenheter av det numinösa. Detta synsätt leder dock ej till den slutsatsen att individen behöver vara ovisst om sanningen i sin egen troserfarenhet, men slutsatsen blir, att individen måste räkna med sanningen också i en annan religions troserfarenhet. Men om individen skall kunna ge skäl för sin tro, måste, menar Smart, hans tro ses mot de stora religionernas bakgrund. Syftet med religionernas dialog är dels att hjälpa vederbörande religionsbekännare att bli viss om sin egen ståndpunkt, dels att göra vederbörande i verklig mening tolerant mot olik-tänkande. Toleransen innebär inte någon nivellering. Det är inte fråga om ett resonemang i stil med att djupast sett menar vi ett och detsamma: »Man kan ej påstå, att de stora religionerna lär ett och detsamma om vi skall hålla oss till de ord vari de kläder sin tro. Om orden betyder något så är det fråga om skilda läror» (s. 8). Dia-

logen utesluter inte heller *apologi*. Ingen kan fråntas rätten att försvara sin tro. Men varje apologetik måste förutsätta god kunskap om motpartens uppfattning. Denna kunskap inneslutes i den sanna toleransen.

I den dialog som Smart beskriver i boken tar man upp bl.a. följande problem: polyteism och monoteism, återfödelse och frälsning, mystiken, gudsdyrkan, treenigheten, inkarnationen, det ondas problem.

Sammanfattar man den del av dialogen som rör polyteism och monoteism, visar sig resultatet tämligen magert. Hinayanabuddhisten, som i överensstämmelse med Buddhas lära är agnostiker, anmäler tvivel om han ö. h. t. kan delta i dialogen. Hinduismens och mahayanabuddhistens polyteism kritiserar av muslimen och juden. Hinduen tar fram resonemanget med den »högre» och »lägre» kunskapen: Den som nått den högre kunskapen är monoteist, den som inte nått så långt dyrkar olika gudar etc.

Inte heller kapitlet om frälsningen är särskilt djuplodande. Hinduismens aspekt på frälsningen dominerar, men däremot förefaller det som om den kristna synen på frälsningen inte komme till uttryck med tillräcklig pregnans. Slutintrycket blir, att dialogen inte förmår presentera de olika religionernas egenart tillräckligt klart. Vad som säges är korrekt, men det leder liksom ingenstans. Samma omdöme är tillämpligt också på de andra avsnitten. Läsaren får kunskaper om hur hinduer, judar, muslimer, kristna och buddhister ser på mystiken, treenigheten, etiken osv., och det är i sig *mycket* värdefullt, men när man läst de olika avsnitten frågar man sig: »Vad är det typiskt judiska i fråga om etiken?» »Vad är det typiskt kristna, hinduiska etc. när det gäller synen på mystiken?» osv. När religionerna jämföres blir de på något sätt urvattnade. Naturligtvis har en bok av denna typ sitt stora värde i sin egenskap av religionsfenomenologisk handbok, och naturligtvis bringar den läsaren mycken nyttig kunskap.

när det gäller de stora världsreligionerna — en kunskap som är en förutsättning för skapandet av en positiv inställning till de utomkristna religionerna. Det är emellertid viktigt, att kunskapen om de utomkristna religionerna inte stannar vid ett atomistiskt vetande om vissa »fenomen» i de olika religionerna utan att vetandet fördjupas så att det kan karakteriseras åtminstone som ansatser till en förståelse av vederbörande religion inifrån. Smarts bok för knappast dit, men den för oss en bit på väg.

Frågan är om inte arbeten, som tar upp en religion och mer eller mindre konfronterar den med kristendomen har betydligt mera att ge än böcker av den typ som Smarts ovan nämnda arbete fått representera. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag (numera Verbum) har tagit ett berömvärdt initiativ i och med att förlaget utgivit en serie »Orienteringar om kristendomens nutida förhållande till andra religioner», där hitintills fem volymer utkommit, representerande olika religioner: buddhismen, hinduismen, islam, de japanska religionerna och de afrikanska religionerna. Buddhismen behandlas i *G. Appleton, Den åttafaldiga vägen* (1967. Pris 14: 50). Under de senaste 25 åren har buddhismen rönt ett allt större intresse i Västerlandet och den har konsoliderat sin ställning i de gamla asiatiska buddhistländerna. Författaren har levat nära buddhismen i Burma i ett tjugotal år. Den buddhism som Appleton behandlar är theravada- eller, som den kanske vanligast kallas i Västerlandet, hinayana-buddhismen, men han gör ofta utvikningar till både mahayana och till Jungs psykologi. Det finns ett nytänkande inom buddhistisk teologi idag. Detta kommer inte minst till uttryck vid buddhismens möte med kristendomen. Men även bortsett från detta kommer den kristne och buddhistiske sökaren varandra mycket nära, när det gäller de stora livsfrågorna. Det är en tanke, som Appleton ofta för fram, men han är också

mycket angelägen om att betona, att vi inte får förfalla till att sätta likhetstecken mellan språkliga uttryck som kan vara snarlika eller mellan tankegångar som kan ge intryck av att vara identiska etc. Om tankegångarnas förutsättningar är olika, kan ingenting annat än förvirring bli följden, om vi lättvindigt antar att det är samma saker vi talar om. »Där det finns ökad möjlighet till ömsesidig uppskattning, där är också risken för missuppfattningar större.» I denna paradox har en japansk buddhist uttryckt en av de allra väsentligaste riskerna som möter religionsforskaren, när han strävar efter att korrekt och objektivt jämföra olika religioner med varandra. Samme buddhist säger t.ex., att det finns en djup skillnad mellan buddhismens medkänsla och kristendomens agape. Och Appleton är medveten om att en dylik risk föreligger, när han försöker bestämma vad de båda religionerna — buddhismen och kristendomen — har gemensamt och vad som skiljer dem åt. Bland de ting som skiljer uppehåller sig Appleton främst vid buddhismens förnekande av en gud och av ett evigt jag eller evig själ. Han konstaterar, att det är just dessa två punkter som är föremål för diskussion bland buddhisterna i dag. Är även den ortodoxa buddhismen — theravada — på väg att omvandla sin ursprungliga ateism till en konstellation av teistiska system? I mahayanabuddhismen skedde som bekant denna omdaning för omkring 2000 år sedan. Av Appletons framställning att döma tycks det finnas tendenser mot en liknande utveckling inom theravada. Många theravada-buddhister, t.ex. i Burma, tänker på Buddha ungefär som kristna tänker på Gud eller Kristus. Man ber till honom och förlitar sig på hans hjälp.

Intressanta jämförelser göres mellan buddhismens syn på avgörelsen (»rätt beslut») och den kristna läran om pånyttfödelsen. Frågan är emellertid om inte författaren driver överensstämmelserna väl långt, när han parallelliserar det kristna dopet så

som initiationsceremoni med buddhisternas tal om *sotapanna*, »den som gått ner i floden», dvs. ett bildligt uttryck för den som begynt vandringen mot den andra stranden — nirvana (sid. 85). Det kan inte hjälpas, att man här — och annorstädes i boken — tycker sig ana ansatser till en *interpretatio christiana* av buddhismens läror.

Boken innehåller många väsentliga fakta om buddhismen i nutiden, och det råder ingen tvekan om att Appletons arbete är ett mycket betydelsefullt bidrag när det gäller att bringa kunskap till västerlänningen om buddhismen. Den första och förnämsta förutsättningen för en förståelse av en religion är *kunskap om religionen* i fråga. Dialogen mellan religionerna kan inte ta genvägen förbi kunskapen. Då blir det endast ett vagt »tyckande» som är meningslöst i en seriös dialog.

Till de religioner som i hög grad deltar i dialogen med kristendomen hör hinduismen. I ett arbete av *William Stewart, Religionsgränserna i Indien* (1965, Pris hft. 15: 75, inb. 21: 75) som också ingår i Verbums ovannämnda serie, behandlas den moderna hinduismens konfrontation med kristendomen. Boken vill undersöka, om det finns ett sätt att möta hinduismen utan att förråda evangeliet. I den moderna hinduismen ingår enligt författaren flera kristna drag.

»Det första vi måste göra när vi går ett annat folk, en annan kultur och en annan religion till mötes, är att taga av oss skorna, ty vi står på helig mark. Annars sker det så lätt att man trampar på människors drömmar», och vi får inte glömma att »Gud var här före oss», heter det i förordet, som delvis är gemensamt för alla fem volymerna (sid. 16). Stewart vill alltså analysera den moderna hinduismen. Han menar, att denna moderna hinduism har uppstått som en reaktion mot den västerländska påverkan, både den politiska och den religiösa. Boken ger läsaren intressanta inblickar i hur konfron-

tationen mellan hinduismen och västerlandet givit till resultat en »modern» hinduism som bl.a. — och kanske främst — kommer till uttryck hos de stora religiösa personligheterna och i de av dem skapade religiösa rörelserna. »Det nya Indien» håller på att skapas bl.a. av viktiga element hämtade från Västerlandet. Hinduismens reformatorer på 1800-talet hade tagit arv av Västerlandet, och i nutiden lever tankarna från 1800-talets reformrörelser vidare i arvet efter Gandhi (»Gandhiismen»), i Ramakrishna-rörelsen och i Radhakrishnans religionsuppfattning. Sarvodaya-rörelsen — Gandhiismens efterföljare — strävar efter att skapa en ny lycklig mänsklighet, inte genom tvång utan genom att sprida en atmosfär av glad enighet. Rörelsen bygger sitt program på uppfattningen av människans inneboende godhet — i enlighet med gammalt indiskt tänkande, enligt vilket varje människas innersta är besläktat med den allomfattande brahman, som ensam utgör den yttersta verkligheten. Men den »kristna närvaron» gör sig också här gällande: man återoppar både Bergspredikan och Jesu osjälviska handlande. I Ramakrishna-rörelsen märker vi denna »närvaro» än mer. Inslaget från evangelierna är enligt Stewart här påtagligt, och i sin organisation efterliknar rörelsen de kristna missionernas uppbyggnad och arbetsmetoder. Rörelsen uppmanar till aktivt socialt handlande, till barmhärtighet och till humanitär verksamhet. En av de stora indiska reformatorerna uttryckte det så: »Den som tjänar alla varelser, tjänar Gud i verkligt mått.» Och nutidens store hinduiska teolog, Radhakrishnan, talar om att den vanliga vardagskallelsen är »i verklig mening den högstes tjänst».

Denna »moderna» hinduism är emellertid också traditionsbunden. I det moderna Indien måste fabriker stanna sina maskiner för att arbetarna skall delta i de urgamla hinduiska festerna, andeutdrivare måste tillkallas och utföra sina exorcistiska ceremonier.

nier, innan arbetarna på en fabrik, där en nattvakt blivit överfallen, vågar börja arbeta igen, för att nu ta blott något exempel på hur beroende det moderna Indien är av det gamla. Kan det »moderna» och det traditionsbundna någonsin komma överens?

I hinduismens ideologiska renässans ingår också ett starkt nationalistiskt inslag, som tar sig uttryck i en avog inställning till bl.a. Västerlandets religion. Mycket av vad som säges och göres bygger på vissa idéer som hämtats från det kristna evangeliet och det gäller också om den sociala rättvisan som uttryckes i konstitutionens formuleringar, men den »moderna» hinduismen framträder som en nationalistisk, indisk religion. Den »kristna närvaron» i den moderna hinduismen kan inte eliminera det faktum att den kristna och hinduiska livssynen är varandra helt olika. Denna skillnad kommer bl.a. fram i synen på *historien*. För hinduismen är historien betydelslös. Kristendomen däremot står helt och hållet på historiens grund. Korset på Golgata är för den kristne ingen myt. När hinduen läser sina heliga böcker, är det likgiltigt för honom om t.ex. Krishna är en historisk gestalt eller inte. När den kristne läser Nya Testamentet, kan han ej säga detsamma om Kristus, inte heller om Pontius Pilatus eller Hannas eller Kaifas.

Islams konfrontation med kristendomen behandlas i en bok av *Kenneth Cragg*, som är anglikansk präst och i många år har verkat som missionär i Främre Orienten. 1959 utgav han ett arbete, *Sandals at the Mosque*, där han söker ge läsaren en bild av islam, sådan den lever i nutida muslimers erfarenhet. Denna bok har utkommit i svensk översättning på Diakonistyrelsens förlag 1965 under titeln »*Sandaler vid moskén*» (pris hft. 19: —, inb. 24: —).

Cragg utgår från den övertygelsen, att samma grundläggande tankegångar, som är väsentliga för islam, också är centrala för kristendomen. Han tar fasta på det som kristna och muslimer har gemensamt.

I första delen försöker författaren besvara frågan »Vad är islam?» Tillsammans med små muslimska bröder lämnar Cragg sina sandaler utanför moskén för att gå in i helgedomen och studera »idéernas värld» inom islam (sid. 28). Han analyserar en koran-utläggning. Det sker korrekt men ger kanske inte så mycket utöver rent elementära kunskaper om islam. Kvinnans frånvaro från moskégudstjänsterna diskuteras och den islamiska motiveringen redovisas: männen företräder i moskén hela familjen — alltså även kvinnorna och barnen. »Kvinnornas missnöje med denna ställföreträdande situation har ännu inte kommit till uttryck av den enkla men tillräckliga anledningen, att det i den moderna världen finns mer angelägna områden för kvinnlig självhävdelse gentemot känsligare sektorer av manligt monopol» (sid. 52).

Men islam kämpar med en inträngande sekularisering och likgiltighet. Sekulariseringen är svår att statistiskt mäta. Men islam upplever en kris, för att använda W. C. Smiths ord (*Islam i modern tid*), och denna kris tar sig form bl.a. i en inre dialog (sid. 58 ff.). Denna inre dialog rör sig om uppfattningen av Koranen: Skall vår generation minutiöst rätta sig efter det urgamla ordets bokstav? Vem är auktoritet? Teologerna? Religionslärarna? En enhällig folkmening? Svaren är många, ty många vill vara med och bestämma vad islam är. Att islam här befinner sig i ett dilemma, är tydligt. Någon djupare analys av problemet erbjuder dock inte Craggs framställning.

Den andra delen av arbetet tar upp »religionsumgångens betingelser» till behandling (s. 75 ff.). Han formulerar frågan så: »Är det tänkbart, att det kan finnas något sådant som religionsumgänge?» (sid. 76). Författaren menar, att alla religioner har en gemensam nämnare i den mänskliga naturen, även om han inte accepterar uppfattningen om tron som något rent funktionellt. »Tvärs igenom alla olikheter handlar reli-

gionerna om samma sak och har att göra med samma värld, med människohjärtat och livets mening» (sid. 83). Kristendomen och islam handlar om samma saker och behandlar dem i stort sett på samma sätt. Författaren menar, att »antalet bibliska texter och koranska termer och uttryck kan bekräfta denna tes» (sid. 84). Även missförhållanden har religionerna gemensamt — stolthet, hyckleri, självgodhet, skenhelighet, bristande trohet och ovärdigt lärjungeskap. Islam och kristendomen står i en gemensam religiös situation.

Vilka plikter har den kristne gentemot muslimerna? Frågan måste besvaras i ljuset av de båda religionernas gemensamma förutsättningar men också av den kristna trons medvetande om sin egenart. Något definitivt svar kommer inte Cragg med. Han talar om kravet på kristen ödmjukhet. Kyrkan har förenklats islam. »Man har haft för sig, att en statisk bild av tillståndet för årtionden eller t.o.m. århundraden sedan alltjämt var gångbar» (sid. 100). Det är ett riktigt påpekande. Västerlandets islam-bild har ofta varit en karikatyr. Men behöver vi för att rätta till den bilden ge en *kristen* framställning av islam, som författaren tycks vilja (sid. 101)? Han är medveten om riskerna: muslimerna själva kommer kanske inte att betrakta den *nya* islam-bilden som verklighetstrogen, lika litet som den gamla. Här står vi inför ett stort problem igen. Cragg tycks lösa det genom att påstå att vad som skall gälla som representativt för islam inte avgöres »av vad muslimer i allmänhet skulle tycka på stående fot». Islam skall bedömas med Kristus som måttstock, menar Cragg. Naturligtvis är detta riktigt, om man vill få fram kristendomens egenart, ty vad som skiljer kristendomen från alla andra religioner är Kristus. Men är metoden riktig, när man söker efter islams egenart?

Craggs bok är ur många synpunkter en intressant bok — det skall inte förnekas, — även om den inte, så vitt vi kan finna, kom-

mer med några väsentliga, nya aspekter på islam och dess konfrontation med kristendomen. Boken är försedd med en förteckning över islamiska termer, vilken är mycket värdefull.

Det religiösa livet i dagens Japan är ytterst mångskiftande. Inte för inte har Japan kallats för »ett levande laboratorium och ett levande museum för den som är intresserad av religionshistorisk forskning» (sid. 15). Där finns de klassiska inhemska religionerna företrädda jämsides med olika former av buddhism, en rad kristna kyrkor och »de nya religionerna». *Raymond Hammer* behandlar detta i sin bok *Japans religioner i smältdegeln* (Diakonistyrelsens bokförlag, 1967, Pris 19: 50, inb. 25: 50).

Från första början har japanerna villigt tagit emot och med sin egen kultur inlemmat inflytelser utifrån. Men detta faktum har inte betytt, att japanernas egna föreställningar om det osynliga har förändrats på djupet. Vi kan inte förstå Japans religiösa nutidssituation, om vi ej tar Japans religiösa historia i beaktande. Hammer behandlar i de första kapitlen i sin bok den historiska bakgrunden. Här får vi en redig och klar översikt över shintoismen och buddhismen, som kom till Japan på 500-talet e. Kr. Av buddhistiska sekter behandlas främst Jodobuddhismen (det rena landets buddhism) och zen-buddhismen. Resultatet av buddhismens möte med shinto blev en rad religionsblandningar (sid. 56 ff.). Kristendomen, som kom till Japan på 1500-talet, har också lämnat sitt bidrag till religionsblandningen. Kristendomen, som omfattar omkring 800.000 bevägnare, var 1965 uppdelad i 941 samfund, under det att shintoismen, som omfattar 79.221.000 bevägnare, »bara» är uppdelad i 142 riktningar.

En del »nya religioner» har tillkommit efter andra världskriget. När kejsaren efter kriget avskaffade shintoismen som statsreligion och proklamerade religionsfrihet, skapades viktiga yttre förutsättningar för fram-

växten av nya religionsbildningar. De nya religionernas expansion i Japan i våra dagar sammanhänger till stor del med de ändrade förhållandena i landet efter andra världskrigets slut. Sina rötter har dessa religioner visserligen i förkrigstidens Japan, där blandningen mellan shintoism, buddhism och kristendom är av gammalt datum, men den verkliga religionssynkretismen slog ut i blom under åren efter kriget. Shintoismen, som praktiskt taget var identisk med den japanska nationalismen, hade genom Japans nederlag i kriget råkat i vanrykte, kristendomen hade ådragit sig en allvarlig skada genom att japanerna sammankopplade Hiroshima-bomben med segermaktens religion — kristendomen —, och buddhismen var försvagad genom splittring. I denna situation, som kan karakteriseras som ett slags religiöst vakuum, fann nya religiösa idéer en god jordmån. Personligheten, ledaren, har alltid spelat en stor roll i Japans religionshistoria, så långt vi vet, både i shintoismen och i buddhismen. Och de nya religionerna i Japan är ett verk av religiösa ledare, och religionerna står eller faller med ledaren.

Till de exklusiva religionerna i Japan hör kristendomen. Från 1600 fram till 1800-talet var kristendomen förbjuden men levde kvar som hemlig rörelse. Vi kan tala om en kristen martyrkyrka, som för att skydda sig ofta framträdde i shintoistisk förklädnad. De kristnas antal i Japan är i dag ringa, men kristendomen har haft ett mycket stort inflytande på de andra religionerna i landet. Utan att själv acceptera den religiösa relativismen har kristendomen lämnat bidrag åt skilda håll till uppkomsten av synkretistiska bildningar.

Hammer är speciellt intresserad av de kristna inslagen, som ryms i denna »smältdegel», och han vill försöka komma underfund med, vilket och hurudant deras inflytande är i det moderna Japan. En japansk professor vid Kyoto-universitetet menar, att

resultatet av kristendomens »närvaro» i Japan kommer att bli både djupgående och vittomfattande.

Hammers bok är en mycket nyttig bok, ty den innehåller en mängd nyttiga och viktiga fakta om det religiösa livet i Japan. Framställningen är stringent och klar. Viktiga bilagor (om religionsstatistik, utdrag ur konstitutioner etc.) förhöjer bokens värde och användbarhet. För den som vill skaffa sig kunskaper om religionerna och deras roll i Japan, är Hammers bok en utmärkt vägledning.

Afrika och kristendomen är ett tema med gamla anor i missionshistoriska och teologiska sammanhang, men först under senare år har frågan aktualiserats mer än förr. Den kristna missionen har fått pröva om sina metoder. Naturligtvis är detta ett resultat av vunna erfarenheter men också ett resultat av bättre kunskap om afrikanska religioner och en fördjupad insikt i den kristna teologien. *John V. Taylor*, »Såsom i begynnelsen», en bok om *afrikansk religion*» (Diakonistrelsens förl. 1965. Pris 18: —, inb. 24: —) vill »ge ledtrådar till att bättre förstå den andliga konflikt, som ligger under dagens skeende» i Afrika.

Författaren vill klarlägga det afrikanska sättet att känna sanningen om saker och ting, som snarare tar sig uttryck i en outtömlig samling tänkespråk och talesätt än i någon systematisk filosofi. Taylor vill vara »närvarande» hos afrikanen, leva med honom och träda in i hans tankevärld. Hans intentioner är värda all respekt, och man går till läsningen av boken med en högt spänd förväntan.

Han inleder boken med en analys av den kristna missionens roll i Afrika. Det sker under rubriken »Klassrumsreligion». »Detta är kanske det mest fruktansvärda misstag som hela kyrkan i Afrika gjort — att den bara träffar människorna i deras finkläder.» Kristendomen har blivit något som man tar på sig vid vissa tillfällen och under sär-

skilda omständigheter och har ingenting att göra med andra livsområden. Man har stängt in Guds rike inom medvetandets och förnuftets skyddsmurar, och kristendomen har därför ej kommit »att röra vid det undermedvetnas stora djup... Det oberäkneliga har man inte räknat med, det övernaturliga har tystats ned, mysteriet har slätats över». Denna form av religion är alltför tankemässig för att kunna ge afrikanen något. När afrikanen talar om kristendomen som den vite mannens religion, har det sin orsak kanske främst just i att kristendomen har framträtt i Afrika i den europeiska intellektuella formen. Kristus har förkunnats som svaret på de frågor en *vit* kan ställa, som lösningen på de problem en *västerlänning* kan ha. En kristen gudstjänst betecknas av afrikanen med uttrycket »att läsa». Även kristna afrikaner betecknar kyrkorna i Afrika som »främmande institutioner».

Vad utmärker då den traditionella afrikanska stamreligionen, till vilken kristendomen kommer med ett budskap, som enl. Taylor, inte vunnit gehör? Det är nödvändigt att lära känna den, om man vill komma till tals med den. Vid skildringen av de afrikanska religionerna utgår författaren ifrån att afrikansk tro »i allt väsentligt är densamma överallt» (sid. 26). Titeln på hans bok är ju en bok om »afrikansk religion», inte en bok om afrikanska religioner. Recensenten anmäler här en avvikande mening. Är det möjligt att uppställa en enhetlig afrikansk livsåskådning »som präglar miljoner människors reaktioner och värderingar, alltifrån bönder till professorer» (sid. 29)?

Beträffande den kristna gudsbilden säger Taylor, att kristendomen vid sitt möte med de afrikanska religionerna framför allt »varit den transcendent Guds förkämpe och härold» (sid. 85). Gud — Fadern — kommer för de flesta att betyda att han är skapare och högsta överhuvud. Gud blir alltför avskild från världen. Anfädersandarna står afrikanen nära. Till dem tar han sin till-

flykt. Den transcendent Guden har stannat »utanför». Påståendet är säkert alldeles riktigt. Samma sak kan f.ö. också iakttagas beträffande islam. Allah har stannat »utanför». Guden har framställts för upphöjd, så fjärran människorna och det mänskliga, att han liksom den gamle afrikanske himmelsguden, som ingen bryr sig om, hamnat i det mest avlägsna fjärran.

Den afrikanska släktkollektivismen beskrives med inlevelse och sakkunskap (sid. 88 ff.). Frågan är, om inte detta avsnitt är det allra bästa i Taylors bok. Det råder en växelverkan av beroende och ansvar, av sonlig vördnad och auktoritet, som inte bara är begränsad att gälla mellan barn, far och farfar utan sträcker sig i långa rader av bröder, farbröder, fastrar och kusiner *bakåt* längs raden av förfäder till själve den mytiske stamfadern, men också *framåt* till ännu ofödda avkomlingar. I denna organism är det ingen genomgripande skillnad i tillvaron mellan den del av familjen som är »här» och den som är »där». Afrikanen drar ingen absolut gräns mellan liv och död. Den döde fortfar att »leva» som medlem av stamkollektivet. En sons liv är förlängningen av hans fars liv, hans farfars, farfarsfars etc. En individ som är avskuren från gemenskapens organism har förlorat all betydelse.

Taylor menar — säkert med rätta — att Bibelns syn på människan har mycket mer gemensamt med Afrikas solidaritet än med Västerlandets individualism. »Men det är en sak att veta detta som ett stycke bibeldoktrin och en helt annan att tvingas att arbeta sig ut ur sin egen kulturs tankemönster och lära sig av Afrika att se människan så som bibeln gör» (sid. 110). I anslutning till Bengt Sundkler (*The Christian Ministry in Africa*) påpekar Taylor hur väl afrikanen förstår Genesis. Författaren till »Såsom i begynnelsen» ser bl.a. i den afrikanska kollektivismen en viktig anknytningspunkt för evangeliet. Genom Kristus — inkarnationen — skall den »dimmige och avlägsne Skaparen» upp-

täckas och »bli centrum och brännpunkt för varje ögonblick av hela tillvaron» (sid. 114). Adams-gestalten griper afrikanen som en uppenbarelse, och i talet om Kristus som den andre Adam ser Taylor »evangeliets hjärta för Afrika» (sid. 117). Paulus tal om att alla är i Adam förstår afrikanen bättre än vi. »Han vet vad det betyder att vara i den förste stamfadern, att leva i den organism som växt upp från honom.» Taylor har utan tvekan rätt i detta resonemang, och han har med det givit den kristna missionen en klar fingervisning: vi kan inte komma till afrikanen och predika en västerländsk »kristen» individualism och göra anspråk på att bli förstådda.

Samtliga sex ovan omnämnda böcker tar upp problemet om kristendomens möte med icke-kristna religioner. Genomgående har den tanken skymtat i dem, att evangeliet måste söka anknytning till det redan givna. Liksom kristendomen förr i den antika världen fick en »särskild färg» för att kunna göra sig begriplig för ett nytt folk och en ny andlig atmosfär, så måste kristendomen, när den i vår tid går utöver den europeiska kulturkretsen också få sin »färgning» av det indiska, det islamiska, det buddhistiska och det afrikanska. Detta innebär inte, att synkretismen knäsläts — det innebär på sin höjd, att evangeliet använder en klädnad, som kanske kan förefalla västerlänningen främmande.

Olof Pettersson

ABEL ISAKSSON: *Marriage and Ministry in the New Temple, A study with special reference to Mt. 19.3—12 and I. Cor. 11.3—16.* (Acta seminarii neotestamentici upsaliensis XXIV.) 210 sid. C. W. K. Gleerup, Lund, E. Munksgaard, Köpenhamn, 1965. Pris kr. 30: —.

I inledningen till sin avhandling *Marriage and Ministry in the New Temple* berör Abel Isaksson den roll, som tempelideologin spelade i gammaltestamentlig och judisk tradi-

tion. Han redogör i korthet för de helighetsföreställningar, som var knutna till templet i Jerusalem och dess prästerskap. Och han antyder vidare något om de idéer rörande ett nytt tempel, som på skilda sätt ingick i självmedvetandet hos olika judiska grupper, inte minst hos Qumransekten. Som bekant möter vi i Qumranlitteraturen föreställningar om att just den egna sekten, den egna religiösa gruppen, är helighetens centrum i Israel. Sekten, det nya Gudsfolket, är numera den »ort», där heligheten förmedlas. Ty templet i Jerusalem har blivit profanerat genom sitt ovärdiga prästerskap.

Dr Isaksson övergår sedan till att diskutera den roll, som tempelideologin spelade för urkyrkan och för Jesus själv. Vad urkyrkan beträffar, är det ju tämligen lätt att konstatera, att föreställningar rörande templet verkligen kom till användning för att ge uttryck åt dess självmedvetande. Jesu inställning till dessa idéer är däremot ett problem. I evangelietraditionen möter vi dels uppgifter om hans lojalitet mot det existerande templet och mot synagoggudstjänsten, dels utsagor av honom, som tycks sätta den judiska kulten som helhet i fråga och som synes antyda, att den skall ersättas med något nytt, med en ny gudstjänst, ett nytt »tempel», som på det närmaste hör samman med Jesus själv, ja, som identifieras med honom själv och hans anhängare (Mark. 14: 58 par., Matt. 12: 1—8, Joh. 2: 19).

Allt detta har naturligt nog lett till ganska skiljaktiga meningar bland forskarna rörande den roll, som tempelideologin spelat i Jesu förkunnelse och undervisning. Debatten har tillförts nytt stoff genom publiceringen av Qumranfynden, även om den inte fördenskull kan sägas ha lett fram till några säkrade resultat. Dr Isakssons avhandling vill vara ett bidrag till denna diskussion. Och han väljer i sin undersökning en helt oväntad utgångspunkt. Enligt hans mening kan nämligen problemet om Jesu inställning till tempelideologin på ett fruktbart sätt be-

lysas ut från logiet om skilsmässa (Matt. 19: 3—12 par.). En undersökning av detta logion och den äktenskapssyn, som där framskymtar, kan, menar författaren, ge svar på frågan, huruvida tempelidéerna spelade någon roll för Jesus. Det resultat, som förf. kommit fram till, avspeglar sig på ett föregripande (och delvis determinerande) sätt redan i bokens uppläggning. Enligt hans mening utgör just tempelideologin bakgrunden till logiet om skilsmässa. Därför ger han första avsnittet i sin bok rubriken »Marriage in the New Temple». De två följande avdelningarna skall belysa aposteln Paulus' attityd till tempelidén. Det sker dels genom en undersökning av 1. Kor. 11: 3—16 rubricerad »The Ministry of Men and Women in the New Temple» (Avd. II), dels genom en behandling av ett par texter ur Apg. (18: 18 och 21: 23—27) med titeln »A Nazirite of the New Temple» (Avd. III).

Idén om det nya templet är alltså huvudtesen i Isakssons avhandling. Det är denna idé, som förklarar Jesu inställning till äktenskap och skilsmässa. Det är den, som utgör nyckeln till förståelsen av Paulus' utsagor i 1. Kor. 11: 3—16 och som kastar ljus över hans åtgärder sådana de skildras i Apg. 18: 18 och 21: 23—27.

Det kan lika gärna sägas från början, att Dr Isaksson hade varit värd ett bättre öde än denna hypotes. En genomläsning av hans bok efterlämnar nämligen det bestämda intrycket, att förf. är mest till sin fördel, när han argumenterar oberoende av huvudtesen. Han avslöjar då en iderikedom, forskarglädje och framställningsförmåga, som stundtals är ganska enastående. Detta gäller särskilt bokens första (och längsta) avsnitt. Förf. tecknar där i lugn och ro, men med påtaglig intensitet och optimism, huvuddragen av äktenskapssynen i GT samt i den rabbiniska och essenska litteraturen. Många värdefulla iakttagelser och bestickande synpunkter levereras under framställningens gång. Detsamma kan i viss mån sägas om

hans behandling av det synoptiska skilsmässologiet, även om möjligheterna till friska och förnyande insatser naturligt nog är begränsade på detta genomarbetade område. Enligt förf. återfinns vi skilsmässologiet i dess ursprungligaste form i Matt. 19: 3—12 (alltså icke i Mark. 10: 2—12). Det härstammar, menar han, från en tidig parentetisk tradition i urkyrkan rörande äktenskapet, en tradition, som i huvudsak innehöll Jesusord. Förf. hävdar vidare, att den s.k. otuktsklausulen (Matt. 19: 9) är ursprunglig. Den otukt (*πορνεία*), som här betraktas som legitim skilsmäsoanledning, eller som skäl för annullering av äktenskapet, är föräktenskaplig otukt från kvinnans sida. Även den som, i likhet med recensenten, betvivlar, att otuktsklausulen är ursprunglig och att *πορνεία* kan tillskrivas denna exakta innebörd av föräktenskaplig otukt, får medge, att Dr Isakssons framställning i detta avsnitt är energiskt genomförd och stimulerande. Huvudtesen befinner sig ännu i fjärran. Den förnimmes endast som ett stilla hot över de välskrivna sidorna.

Först mot slutet av detta parti i boken börjar tempelidén göra sig påmind på allvar. Och detta medför att förf. råkar in i svårigheter. I sin undersökning har han kunnat fastställa, att Jesus betraktade äktenskapet som oupplösligt. Den s.k. otuktsklausulen medger inte något egentligt undantag därvidlag. Den härstammar visserligen från Jesus. Men den anfäktar icke hans syn på äktenskapets oupplöslighet. Föräktenskaplig otukt från kvinnans sida gör nämligen äktenskapet ogiltigt, gör det till en nullitet. Det blir därför i dylika fall icke fråga om skilsmässa i egentlig mening. Äktenskapet (eller äktenskapskontraktet) endast annulleras (s. 137 ff.).

Dr Isaksson ställer sedan frågan, varför Jesus förklarade äktenskapet för oupplösligt. Enligt förf. kan hans hållning härvidlag förklaras endast ut från tempelidén. Jesus är själv Messias. Han är därmed också det nya

templet. Lärjungarna är kallade till detta tempels tjänst. De har därför att leva i enlighet med de stränga äktenskapslagar, som stipuleras i Hes. 44: 22 för prästerskapet i det nya templet. Detta är, enligt förf., anledningen till att en lärjunges äktenskap är oupplösligt.

På denna punkt i framställningen blir det, enligt min mening, uppenbart att huvudtesen tvingar förf. in i en ohållbar argumentering. Några tempelföreställningar finns inte ens antydda i Matt. 19: 3—12. Ingenting i texten tyder på att Jesus tänkes argumentera ut från någon som helst tempelkonception. Däremot härleds hans åskådning uttryckligen ur skapelsetanken, närmare bestämt ur utsagan i Gen. 2: 24 (jfr 1: 27). Jesus skjuter, enligt Matt., radikalt de mosaiska skilsmässobestämmelserna åt sidan och griper tillbaka på Skaparens ursprungliga vilja: att man och kvinna skall utgöra en enhet. Ut från detta drar han sedan den slutsatsen, att skilsmässa icke är tillåten.

Detta är alltså den motivering texten själv ger till Jesu hållning. Isaksson tvingas emellertid av sin huvudtes att söka reducera denna motiverings värde. Ty det är ju tempelidén som enligt förf. skall utgöra basen för Jesu åskådning härvidlag. Han söker därför göra gällande, att argumenteringen ut från skapelseberättelsen endast är att betrakta som en sekundär motivering. Den utgör ingenting annat än ett skriftbevis för en äktenskapssyn som Jesus nått fram till på annat sätt, nämligen ut från tempelidén. När det så gäller att styrka denna tes om det sekundära i Skriftbeviset, hänvisar förf. fränst till Matt. 22: 31 f. där Jesus i sin diskussion med sadducéerna anför ett Skriftcitat (Exod. 3: 6), som skall styrka den uppståndelseetro, som han självklart delar med majoriteten av sina judiska samtida. Att Skriftbeviset i detta fall är av sekundär betydelse är tämligen uppenbart. På den punkten har förf. säkerligen rätt. Men därav följer ingalunda, att Skriftbeviset måste vara

sekundärt även i Jesu äktenskapsdiskussion med fariséerna. Ty det är sannerligen ingen allmän regel i kristendomens uppkomstmiljö, att Skriftbevis anföres som sekundära motiveringar. Det finns exempel från både judiskt och kristet håll på att man spannar ut både halakiska och haggadiska satsur ur enskilda Skriftord, vilket innebär, att dessa Skriftord i högsta grad utgjorde primärmotiveringar. Man kan i detta sammanhang hänvisa till Skriftanvändningen i Qumran, där vissa upptäckter vid Skriftstudiet uppfattas som avslöjande av mysterier. Och man frågar sig inför Isakssons argumentering, varför Jesus, som ändå levde i den Skriftbestämda judiska miljön, inte skall ha kunnat erhålla de primära impulserna till sin äktenskapsuppfattning just från skapelseberättelsen i Genesis. I varje fall är detta den tolkning, som ligger närmast till textmässigt sett. Författarens hävdande av att Jesu hänvisning till skapelseberättelsen endast sekundärt motiverar hans äktenskapssyn, är således endast ett påstående, som dessutom inte har sannolikheten för sig.

Det kan vidare noteras, att författarens huvudtes, den om tempelidén, inte på långa vägar skulle vara bestyrkt, även om påståendet rörande Skriftcitatets sekundära roll skulle vara riktigt. Ty vad är det som säger, att denna sekundärmotivering i så fall skulle stödja just *tempelidén*? Ingenting i texten pekar hän mot några tempelföreställningar. Är Skriftmotiveringen av sekundär betydelse, kan den fördolda primärmotiveringen strängt taget vara vilken som helst. Det betyder, att vi blir helt utlämnade åt spekulationer.

Jag har uppehållit mig så pass utförligt vid första huvudavdelningen i Dr Isakssons avhandling därför att den, enligt min mening, är bokens värdefullaste och intressantaste avsnitt. Det förutsatta sambandet mellan äktenskapssyn och tempelideologi framträder här först på ett sent stadium. Detta medför, att förf., oberoende av huvudtesen, kan arbeta fram intressanta sakförhållanden

och leverera stimulerande synpunkter. Huvudtesen blir på allvar aktuell först när det blir fråga om anledningen till äktenskapets oupplöslighet enligt Jesus, vilket, som vi sett, leder förf. in på tankegångar av spekulativ karaktär.

Detta spekulativa drag i författarens argumentering framträder med oroande styrka i de båda följande huvudavsnitten, vilket medför att de inte på långt när befinner sig på samma nivå som den första avdelningen. Jag skall här inskränka mig till att antyda huvudtankarna.

Som nämnts ägnar förf. bokens andra huvuddel åt en undersökning av 1. Kor. 11: 3—16, vilken han rubricerar »The Ministry of Men and Women in the New Temple». Av denna rubrik framgår det, att tempelidén behärskar även detta avsnitt. Kyrkan betraktas av Paulus som det nya templet. Frågan är nu vilka regler, som gäller för män och kvinnor i detta nya sammanhang. Det är detta problem, som förf. vill belysa genom interpretationen av 1. Kor. 11.

Emellertid visar det sig snart, att rubriken över detta avsnitt är något indekvat. Förf. hävdar nämligen med emfas, att Paulus i detta sammanhang icke ger några generella förordningar rörande män och kvinnor i kyrkan, i det nya templet. I stället talar han om och till den gifte *profeten* och den gifta *profetissan* och utfärdar speciella föreskrifter för deras uppträdande i gudstjänsten. De regler som gäller för deras beteende har sin grund i de helighetsföreställningar, som emanerar från idén om det nya templet. Enligt förf. är det således en högst speciell grupp kristna, som Paulus talar till i 1. Kor. 11: 3—16. Och han genomför interpretationen av texten ur från denna grundläggande synpunkt.

Förf. råkar därmed in i avgörande svårigheter. Ty texten talar avgjort icke till en speciell grupp kristna. Den har en annan och mera generell syftning. Detta beror i

sin tur på att skapelsetanken (och icke helighets- och tempelföreställningar) behärskar apostelns argumentering. Redan av v. 3 framgår detta med önskvärd tydlighet. Det visar sig också i fortsättningen genom de talrika hänsyftningarna på skapelseberättelsen. Förf. uppåddar stort skarpsinne, mycken fantasi och en avsevärd dialektisk förmåga för att undgå detta skapelseperspektiv. Det är ingen svår uppgift att bland hans hårdragna resonemang peka ut somliga, som vetter åt det orimliga. Det får emellertid räcka med påpekandet, att de uppenbara svårigheterna i författarens argumentering är klara indicier för att hans utgångspunkt är felaktig.

I bokens sista avdelning, rubricerad »A Nazirite of the New Temple», söker förf. ut från Apg. 18: 18 och 21: 23 ff. påvisa förekomsten av ett nazirat inom urkyrkan. Av rubriken framgår det, att tempelidén även här står i centrum för författarens tankegång. Ett närmare studium av detta avsnitt ger vid handen, att tesen om templet här är ännu svårare att upprätthålla än i de tidigare delarna. Jag skall dock inte gå in närmare på svårigheterna, eftersom förf. vid disputationen förklarade, att detta avsnitt hade fått en medvetet hypotetisk karaktär.

Ur formell synpunkt är Isakssons avhandling lättläst, klar och överskådlig. Den är dessutom sympatisk till formatet. Dessa tilltalande drag är dock köpta till ett högt pris: Litteraturhänvisningarna har blivit magra, källredovisningarna knappa, textanalyserna ofta summariska och otillräckliga. Detta medför att läsaren, mitt i all glädje över det lediga framställningssättet, känner en besvärande osäkerhet. Denna blir inte mindre på grund av författarens djärva och envetna argumentering. Inför den önskar man gång efter annan, att man kunde få klara informationer om hur förf. ställer sig till andra presterade lösningsförsök, hur han bedömer vissa källkritiska problem osv. Sådana önskemål blir dock sällan tillgodo-

sedda. När det inträffar, sker det gärna i form av allmänna och opreciserade hänvisningar och resonemang.

Tryckfelens antal är litet. Det mest iögonfallande finns på titelbladet, en förarglig lapsus i en som helhet väl korrekturläst avhandling.

Edvin Larsson

SØREN GIVERSEN: *Filipsevangeliet. Inledning, studier översättning och noter. 112 sid. G. E. C. Gads forlag, København 1966. Prisd. kr. 21: 75.*

För vår kännedom om gnostikerna och »gnosticismen» har vi tidigare nästan uteslutande varit hänvisade till kyrkofädernas berättelser och citat. Men genom Nag-Hammadifyndet har läget måhända blivit ett annat. Denna handskriftssamling hittades någon gång mellan åren 1945—47 i Egypten och består av 13 papyrus-codices, avfattade på koptiska. Den vetenskapliga bearbetningen, texteditioner, kommentarer m.m., är givetvis långt ifrån färdig; tvärtom, man har nyss börjat, även om man nu har hunnit längre än vad man först vågade hoppas.

Bland de relativt få, som ingående arbetat med detta papyrusfynd, intar Søren Giversen en framträdande plats. Hans doktorsavh. behandlar just en av Nag-Hammaditexterna, nämligen Apocryphon Johannis (*texted. o. komm.*, 1963) och är av hög klass; Giversen arbetar med sund skepsis och goda metoder. Detta har dokumenterats tidigare genom Sandhedens Evangelium (1957), Thomasevangeliet (1959) och nu senast i Filipsevangeliet.

Av alla de 40-talet skrifterna i fyndet är Thomasevangeliet (ET) med sina 114 Jesusord (varav 51 ntliga) mest uppmärksammat. På ET, som återfinns i Codex II, följer Filipsevangeliet (EP), där bl.a. sakramenten är framträdande och vissa kristologiska utsagor intressanta.

Giversens Filipsevangeliet sönderfaller i (1) inledningen och studier (s. 9—38) och

(2) översättningen med noter (s. 39—100) (+ citathänvisningar och register).

I inledningen (s. 9—15) omnämnes texteditioner, översättningar och artiklar fram till 1964 samt olika lexikografiska och grammatiska hjälpmedel. Dessutom upprepar G. vad han kommit till i sin avh., nämligen att handskriften Codex II (Apocryphon Johannis ingår häri) av paleografiska skäl måste dateras till åren 330—340 e.Kr.

G. diskuterar också i inledningen huruvida ett och annat ställe i EP är koptiskt original, alltså inte övers. fr. grek. såsom fallet säkert är med skriften i dess helhet. G. lämnar möjligheten öppen. Däremot, när det gäller förh. till NT, är G. klar över att EP inte har använt den sahidiska versionen av NT utan en grekisk. Men helt riktigt synes det mig, att G. avvisar Till, då denne hävdar, att några från grek. övertagna uttryck såsom δὴ τοῦτο, därför, ἀληθεία, sanning, ἀξίωγη, γχα, ἄρτος, bröd osv., för vilka kopt. har motsvarigheter, skulle tyda på grek. original. Det kan ju mycket väl tänkas, att en kopist el. någon bearbetare har föredragit att byta ut koptiska ord i en koptisk förlaga mot just grek. ekvivalenter; detta framgår exempelvis av de olika versionerna till Apocryphon Johannis, som G. hänvisar till.

Texten till EP är mycket skadad och därför är det textkritiska arbetet grundläggande och viktigt. Hur man går tillväga här blir avgörande för tolkningen. Detta synes självklart, men i praktiken glömmar man bort konsekvenserna av ett alltför långt drivet konjekturförfarande. Just här, i fråga om textkritiken (s. 16—21) och exegesen (s. 22—34), har G. mycket gott att säga.

Även om inte texten till EP är direkt fragmentarisk, så är den ingalunda intakt; samtliga sidor utom den sista (för EP:s vidkommande) har lakuner, ibland avsevärda. Men den förste som översatte EP till ett modernt språk, H.-M. Schenke, har fyllt igen varenda lucka! Detta är ju att gå för

långt och G. reagerar häremot. Vill man etablera en text el. göra en övers., som är någorlunda vetenskaplig, objektiv och förtjänar tilltro, måste man låta texten, sådan den är, framträda. Följande måste man beakta.

Scriptio continua medger som bekant flera sätt att avdela texten. (I kopt. är ett enda ord el. ordkomplex knivigare att uppdelas än i grek., där ju det eg. inte är något problem. Man betänke då hur lätt man kan komma bort vid en lakun.) Därför skall man ovillkorligen redovisa (vilket G. emellertid inte alltid själv gör, t.ex. 113,34) alla tänkbara kombinationer, som de bevarade bokstäverna och bokstavsresterna möjliggör. Man bör också överväga om inte EP vid referat av motståndarna övergår till att använda deras språkbruk och lämnar sitt eget för ett ögonblick. Det kan vidare tänkas, att kopisten hoppar över en ojämnhet i papyren för att inte ödelägga sin calamus (såsom t.ex. ET 80,18, EP 104,20). Också radernas längd varierar högst betydligt liksom skrivarens bokstäver och mellanrummet dem emellan etc. — Resignationens konst är svår.

EP:s litterära ställning har Schenke bestämt som ett slags florilegium av gnostiska sentenser, längre el. kortare, som ganska oförmedlat förbundits med varandra. I enlighet härmed indelade Schenke EP i 127 »Sprüche». (Om uppfattningen av EP ligger till grund för indelningen eller tvärtom är lite svårt att avgöra; säkert är emellertid att Schenke påverkats av ET:s 114 logier.) Schenkes uppfattning och indelning accepterades dock allmänt (se t.ex. Sv. Bibl. Uppsl.v. I, sp. 805; Gärtner), mestadels för att undvika att samma kaos uppstår som råder vid citeringen av ET, vilket bäst citeras efter P. Labib, *Coptic Gnostic Papyri*, Vol. I, Kairo 1956.

Att Schenkes åsikt om EP:s »Sprüche» inte motsvarade materialet misstänktes på flera håll. I Eksagetiske problemer (s. 23—34) bekräftar G. misstanken, då han glän-

sande uppvisar, att Schenke har fullkomligt fel.

G. undersöker först de intakta textpartier-na och kan därvid konstatera, att det råder ett klart sammanhang tvärsigenom de olika »Sprüche» och att det existerar tankegångar som för framåt (s. 23 f.). Samtidigt klarnar också EP:s terminologi och symbolspråk. Med dessa insikter kan G. sedan gå vidare (s. 24 ff.) till de avsnitt i texten, där lakuner uppträder. G. kan också här fastslå, att texten är sammanhängande och inte behandlar något annat efter lakunerna än före; tvärtom, allt pekar på att de förstörda partierna logiskt hör samman med det övriga: »... vi mener derfor at kunne afvise teorien om, at skriftets tankeheder skulle stå uformidlet ved siden af hinanden eller kun forbundet ved tilknytning gennem stikord.»

I Filipsevangeliets huvuddel, översättningen, har G. praktiskt tillämpat de nyktra textkritiska principer han tidigare pläderat för. Översättningen är därför sober och hållfast. Men trots G:s principiella försiktighet verkar det som om han själv går längre i konjekturen än han eg. menar vara riktigt; å andra sidan tycks han vara onödigt skeptisk. Ex.: 109,27—35; det faller sig naturligt att på slutet tänka sig »skall du själv bli». Visserligen är bokstavsresterna minimala och just inte mycket att bygga på, men de kan möjliggöra en läsning sådan som denna: *eknaš[ope h]oo[k]*, skall du själv bli; G. föreslår endast *eknaš[ope]*. Också 115,27 avstår G. att konjicera fullt ut: *apčoe[is r] hob nim*, Herren utträttade allt, är väl eg. det enda tänkbara, men G. nöjer sig med *apčoe[is] hob nim!* På ett annat ställe kan G. däremot tänka sig *o[uon nim]*, visserligen ganska självklart, men inte mer givet än *apčoe[is r] hob nim*; eller 113,24 som är svårt skadat; mot slutet av raden kan man klart läsa *am* och början på en bokstav som kan vara *i, k el. p* och G. gissar *[dyn]ami[s]*. Men är det så säkert? Bör man inte också avstå från att gissa 102,32: *eut[i]eirome*, ett

dunkelt ställe? Sålunda är det en avvägningsfråga, när man skall konjicera och hur långt; vidare är det mycket svårt att vara lika konsekvent och omdömesgill på alla ställen en text igenom.

Anmärkningar som dessa kan inte förta intrycket av arbetets gedigenhet och fasthet. Med Filipsevangeliet har G. än en gång gjort sitt namn respekterat och visat, att skepsis och försiktighet parat med omdöme och kunskap driver forskningen verkligen framåt.

Bo Frid

ERNST KÄSEMANN: *Jesu letzter Wille nach Johannes 17. 2. uppl. 137 sid. J. C. B. Mohr, Tübingen 1967. DM 6.80.*

Käsemann är ingen okänd teolog för denna tidskrifts läsare. Hans ställning i diskussionen om den historiske Jesus har av anmeldaren presenterats i en tidigare artikel (1965, s. 149—156). Hans två viktiga uppsatsband har utförligt recenserats av Per Block (1966, s. 175 ff.).

Den nya undersökningen gäller Johannes-evangeliet. Hittills menar Käsemann har den kritiska forskningen bara lyckats med att avfärda den traditionella uppfattningen, att det fjärde evangeliet skulle vara skrivet av aposteln Johannes. Men någon lösning har den inte kommit med. »Johannes» är en man utan skugga och utan klar historisk hemvist.

Författaren utgår från Joh. 17. Men det är inte fråga om en detaljutläggning av kap. 17, utan utifrån vissa nyckelord, som är hämtade ur kapitlets sammanhang, belyser han Johannesexetikens hela problematik och lägger samtidigt på grundval av egna iakttagelser fram ett nytt lösningsförsök.

Käsemanns tankegång kan bara mycket kort återges här: Joh. 17 har som litterärt schema en döendes avskedstal. Den johanneiske Jesus ger i denna avskedssituation ett kort sammandrag av sitt livs djupaste me-

ning — därav undersökningens titel: Jesu sista vilja.

Nyckelorden Kristi härlighet, församlingen under ordet och kristen enhet diskuteras inom den johanneiska eskatologiens ram under kristologiska, ekklesiologiska och soteriologiska aspekter. Denna diskussion skall bidra till undersökningens egentliga mål, nämligen att lokalisera Johannes-evangeliets plats i historien.

Kristi härlighet (jfr redan 1: 14 »vi sågo hans härlighet») är den gudomliga härligheten, som i honom skrider över jorden. Den historiske Jesus använder Johannes bara för att kunna framhäva detta. Han använder »Jesu Erdenleben nur als Folie des durch die Menschenwelt schreitenden Gottessohnes» (s. 29). Jesu lidande visar redan tydligt segerns tecken. Här finns ingen *teologia crucis*. Utan den preexisterandes härlighet projiceras in i hans jordeliv för att till sist segra. På denna kristologiska grund bygger ekklesiologien och soteriologien. — Hos Johannes förblir församlingsbegreppet märkvärdigt konturlöst. Han har ett påfallande ringa intresse för gudstjänst, sakrament och ämbeten. Det är nästan bara lärjungekretsen som framträder. Annars saknas det konkretioner. Men det är avsikligt, eftersom *ordet* alltid ånyo skall höras och förstås. Förverkligandet av livet under Guds krav åligger varje kristen. Konkretionen hör hemma i den aktuella situationen, då människan kallas genom ordet och upplever skaparens närvaro. Denna syn för med sig en otillbörlig förkortning av historiska och frälsningshistoriska aspekter. En naiv doketism visar sig därför i kristologien (jfr s. 51 f.). Därför skulle det vara felaktigt att deklarerat det fjärde evangeliet som antidoketiskt. — Den kristna enheten grundar sig på relationen mellan fadern och sonen. Den uttryckes genom kärleken. Den är emellertid inomkristen och skiljer lärjungarna från världen. Det vill säga, Johannes kräver kärleken till bröderna, men inte till fienderna. Denna inställning är den

konsekventa dualismens följd, som Johannes genomför (jfr särskilt s. 115—116: »Was praktisch jedoch immer erst herausgefunden werden muß, ist theologisch und grundsätzlich entschieden: Objekt christlicher Liebe ist für Johannes allein, was zur Gemeinde unter dem Wort gehört...»).

Beträffande den historiska lokaliseringen kommer Käsemann fram till, att Johannes-evangeliet har vuxit fram inom kristna »konventiklar», som levde i en hellenistisk-entusiastiskt präglad kristendom, isolerade från »der Großkirche». I vilken utsträckning gnostisk påverkan kan antagas, avgöres icke (s. 129). Att Johannes-evangeliet har upptagits i den kristna kanon kan anses ha hänt »errore hominum et providentia dei».

Denna undersökning bildar ett nytt led i Käsemanns strävan att visa att en motsägel-selös s.k. biblisk normalteologi inte kan påvisas, utan att enheten måste finnas i mångfalden, som redan är ett faktum i Nya Testamentet. Den intresserade läsaren hänvisas till *Günther Bornkamms* kritik av Käsemanns skrift i »*Evangelische Theologie*» (1968, 1, s. 8—25).

Karl-Ludwig Voss

HERMANN FISCHER: *Christlicher Glaube und Geschichte. Voraussetzungen und Folgen der Theologie Friedrich Gogartens. 252 sid. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1967. Pris DM 36: —.*

Sedan Martin Kählers epokgörande skrift »Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus», i vilken han avvisar tanken på att forska efter historiska fakta om Jesus som ligger bortom evangeliernas kerymatiska uppgift, har diskussionen om förhållandet mellan den kristna tron och historien inte slutat. Den fortgår ännu, även om accentueringen delvis har förskjutits.

Fischers avhandling redogör för denna

problemställnings utveckling hos två representanter för olika teologiska epoker, nämligen hos Ernst Troeltsch och hos Friedrich Gogarten. Undersökningens vikt ligger vid Gogartens brottnings med detta problem. Troeltschs tankar bildar bakgrunden och ofta den negativa förutsättningen för Gogartens försök att på nytt tränga in i det stora tankesammanhanget kring förhållandet mellan tro och historia.

Avhandlingens första del ger därför en kort överblick över Troeltschs ställningstaganden i denna fråga, medan dess huvuddel analyserar problemets framställning hos Gogarten. Den avslutande tredje delen är ett försök att under de givna förutsättningarna antyda en ram, inom vilken problemet kan lösas.

I. Troeltsch beskriver och värderar kristendomen med hjälp av en utvecklingshistorisk grundsyn. Det enskilda historiska fenomenet inordnas alltid i ett större sammanhang. På det sättet skall dess väsen och princip bli synliga. Vissa modifieringar leder honom dock så småningom till att lämna tanken på denna utvecklingsbetingade historiesyn. Till en början ville han ju tolka historiens faktum och dess målinriktning som ett uttryck för det allmänt giltiga. Även på denna punkt ändrar han sin värdering. Tvärtom är det nu begreppet »individualitet», som han introducerar som historisk kategori. Under dessa förhållanden håller han inte fast vid påståendet, att en oberoende och oinskränkt högsta giltighet gentemot andra religioner tillkommer kristendomen.

II. Efter första världskriget växer en ny teologi fram, som kraftigt reagerar mot de senaste två århundradenas teologihistoria. I den nya teologiens anda formulerar bl.a. Friedrich Gogarten sin syn på förhållandet mellan uppenbarelse och historia. I sitt tal om att uppenbarelsens historiska faktum är den absoluta paradoxen, följer han Kierkegaard. Samtidigt avvisar han alla religions-filosofiska och -psykologiska försök att kom-

ma underfund med uppenbarelsens betydelse. Därmed har han rört vid ett av vår tids viktigaste teologiska problem. Den metafysiska världsbilden hör en gången tid till, medan nutiden tänker radikalt historiskt, dvs. även när det gäller bibeln och dess budskap.

Fischer delar upp Gogartens verk i olika perioder. *Den tidiga Gogarten* befinner sig huvudsakligen i reaktion till sekelskiftets historism. Det personliga mötet med bibelns budskap frambringar »Geschichte». Denna historieuppfattning, som grundar sig på en teologisk personalism — det hänvisas till Grisebachs och Bubers jag-du-filosofi — kan inte kombineras med historikerns historieuppfattning. Den ligger inte på samma plan, är Fischers invändning.

Författaren avgränsar en övergångsperiod i Gogartens verk från 1928 till 1937. Förhållandet mellan tro och historia har kommit i bakgrunden. *Den sena perioden* i Gogartens verk är präglad av tesen, att den radikalt historiskt inriktade tids- och världsförståelsen är en naturlig följd av den kristna tron. Sekulariseringen skulle alltså vara en av den kristna tron utlöst process. Den har förändrat människans förhållande till världen. Sekulariseringen leder från den mytiska världsbilden till den historiska, ger förnuftet en autonom ställning och skapar förutsättningen för en vetenskaplig och teknisk utveckling.

III. I den avslutande delen skisserar Fischer förhållandet mellan tro och historia. En framställning av detta problem är i hans ögon en viktig systematiskt teologisk uppgift. Han diskuterar frågorna på bred front med några betydande tyska teologer av idag. Han hävdar bestämt kontinuiteten mellan historien och tron som en nödvändig relation och avvisar alla försök att isolera det historiska skeendet från tron. —

Han presenterar i sin undersökning en viktig del av teologihistorien och åskådliggör den med ämnet förknippade problematiken. Även om hans teologi kunde betecknas som

moderat konservativ förmedlingsteologi, diskuterar han med en relativt stor objektivitet och ett ärligt försök till förståelse av andra teologers ståndpunkter. Men på vissa punkter hade man önskat sig ett ännu sakligare eller utförligare bemötande av andras argument.

Det hade t.ex. varit önskvärt med ett belägg för påståendet, att den dialektiska teologien ensidigt skulle ha tolkat Kierkegaards tal om det absoluta avståndet och den oändligt kvalitativa skillnaden mellan Gud och människan (sid. 65). På sid. 123 karakteriseras Gogartens historieuppfattning som uttryck för kristen historiefilosofi. Här kunde man fråga sig: I vilken utsträckning kan förutsättningslös historieforskning och -tolkning överhuvudtaget bedrivas? Avfärdandet av Gogartens tes på sid. 150 (»Die geschichtsphilosophische These... ist ernsthaft überhaupt nicht zu diskutieren») tillfredställer inte. Men i stort har den uppmärksamme läsaren god behållning av denna undersökning. Han inspireras också till ett fortsatt intresse för avhandlingens ämnesområde.

Karl-Ludwig Voss

FADER GUNNARS MEMOARER

GUNNAR WESTIN: *Mina unga år i skola, baptistsamfund och universitet. Minnen och kommentarer. 262 sid. Westerbergs, Stockholm 1967. Inb. 30 kr.*

Professor emeritus Gunnar Westin, som avled i Uppsala senhösten 1967, blev i en högstämd minnesruna av en av Sveriges biskopar korad till »Fader Gunnar». Minnestecknaren ville väl därmed ange vilken central ställning den bortgångne intog i sitt religiösa samfund. Såsom denne själv framhållit, hade han under ett halvt sekel stått »nära eller i centrum» av sitt samfund, Svenska Baptistsamfundet. Då därtill kommer att han som den förste och hittills ende baptisten under nitton år beklätt en teologisk professur i vårt land, måste han ha upplevat många intres-

santa ting. Detta framgår också av de levnadsminnen som han gav ut kort före sin bortgång.

Fader Gunnar har verkligen mycket att berätta. Likt sin högkyrkliga namne med samma (dock självtagna) epitet har han en schvungfull och utpräglat personlig berättarstil, som gör denna självbiografi till en mycket fängslande läsning. Att det är en skolad kyrkohistoriker som för pennan ökar naturligtvis i hög grad framställningens värde.

Det är ett myller av människor som möter på dessa blad. Redan det omfattande personregistret skvallrar därom. Det första namnet, W. S. Abernethy, bäres av en amerikansk baptistpastor. Det sista är Anders Österling. Mellan dessa båda »ytterligheter» påträffar man en rad gestalter, större och mindre, från olika områden. Där är kyrkomän som Nathan Söderblom och Einar Billing, forskare som Erik Stave och Emanuel Linderholm, kulturspetsar som Fredrik Böök och Hjördis Schymberg, för att inte tala om alla de många från det egna samfundet med den ärevörldige patriarken Jakob Byström i täten. Redan denna namnräcka vittnar om memoarförfattarens vidsträckt intressen och kontakter.

Liksom i alla memoarer är det naturligtvis författaren själv som, medvetet och omedvetet, står i centrum för skildringen. Två avgörande händelser anges ha bildat liksom milstolpar i Gunnar Westins liv. Den ena inträffade pingstdagen 1907, när han sexton år gammal — för att använda hans eget uttryckssätt — »tog dopet enligt Nya testamentets lära och exempel». Det andra livsavgörandet kom, då han en majdag 1930 förordnades till docent i kyrkohistoria vid Uppsala universitet. Mellan dessa båda tidpunkter är det som framställningen i huvudsak rör sig.

Gunnar Westin var från födelsen fostrad i en baptistisk miljö. I Ljungans vackra ådal, där han växte upp i ett burget och stabilt bondehem, hade den baptistiska väckelsen

redan tidigt vunnit rotfäste. Vid seklets slut hade baptisterna i Medelpads 18 socknar inte mindre än 38 gudstjänstlokaler och omkr. 3.600 medlemmar. Det ena bondehemmet efter det andra hade anslutit sig till den nya rörelsen. Detta är så mycket märkligare som dessa jordbrukarhem eljest präglades av en gammaldags konservatism, som ställde sig avvisande mot alla nya metoder med maskiner och annan rationalisering. Bygden behärskades av urgammal bondedemokrati. Westin menar — och nog med rätta — att baptismen vann sådan ankläng därför att väckelsen från början var lekmanastyrd och att den på grund av prästers och myndigheters ingripanden blev starkt antikyrklig.

Westins föräldrahem kom med i den baptistiska väckelsen redan på 1880-talet. Följaktligen blev sonen Gunnar och hans syskon varken döpta eller konfirmerade. I skolan måste de gå, men de behövde inte läsa Luthers katekes. Socknens prost Olof Modin var en blid och vänsäll man som inte polemiserade mot den nya rörelsen. Men, säger Westin, det rådde »en självklar distans» mellan prostgården och kapellen och bönhusen. Nu är det så, att nämnde prost också nerskrivit sina Minnen. Tyvärr berättar han inte mycket om väckelsen i Torp. Det hade annars varit intressant att höra den lutherske »motpartens» mening.

Genom sin utförliga skildring av bygdens såväl materiella som andliga liv har Westin omedvetet tangerat ett kyrkohistoriskt problem av stor räckvidd som hittills förbisetts av forskningen. Det gäller kommunikationsvägarna och den sociala skiktningen inom 1800-talets väckelserörelser. Ur samhällshistorisk synvinkel är det nödvändigt att detta blir utrett, om eljest den stora folkväckelsen skall bli förstådd i sitt historiska sammanhang.

Den unge Gunnar W., en blyg men vaken yngling, delade sin tid mellan det trägna arbetslivet på gården och de många kvälls-

mötena och söndagsgudstjänsterna i baptistkapellet. Något nöjesliv i nutida mening var det aldrig fråga om och eftertraktades inte heller. Efter dopet blev sextonåringen fullmyndig medlem i församlingen och hade att dela ansvaret för den. Genom ett par månadslånga bibelskolor blev han utbildad till evangelist. Som sådan gjorde han vidsträckta resor åt både norr och söder. Vintern 1910 verkade han t.ex. tre månader i Norrbotten och utförde därunder den häpnadsväckande prestationen att hålla 89 tal och predikningar. Under denna tid grundlades hans konsekventa frikyrklighet, med en okomplicerad lekmannateologi och med en klar frontställning mot statskyrka och klerikalism (dessa båda beteckningar är hans egna). Politiskt tillägnade han sig nu den vänsterinriktade liberala och nykterhetsivrande åskådning som han aldrig övergav.

Hösten 1911 kom Westin in på Betelseminariet i akt och mening att utbilda sig till baptistpastor. Han hade emellertid en omätlig kunskapsörst och var ett briljant läshuvud. Det var därför inte underligt att han ville studera vidare. Han berättar roande hur han lyckades komma in på Whitlockska samskolan, där både lärare och elever mest var kvinnliga och där »tant Anna» (så kallades rektorn fröken Anna Whitlock av hela skolan) förde spiran med fast matriarkalisk pondus. Snart nog blev han färdig både med pastorsutbildningen och studentexamen. Självklart gick färden vidare till Uppsala. Efter olika uppehåll avlade han vederbörliga examina och disputerade i maj 1929 på den stora och lärda avhandlingen om George Scott.

Gunnar Westin var dock aldrig någon kammarlärare i detta ords förklenande mening. Under alla studieåren verkade han oförtrutet i sitt samfund, under många år som heltidsanställd arbetare. Han var ungdomsledare och ledamot av många styrelser och framträdde ofta som predikant och föredragshållare. Tidigt fick han anställning

vid sin gamla skola, Betelseminariet. Nu började han också den journalistgärning, där han skulle skörda så mycken framgång både som skribent och som redaktör. Genom och under sina kyrkohistoriska forskningar kom han vida ut i världen och fick tidigt kontakter med andra länders fromhetsliv, särskilt Amerikas.

Om allt detta berättar han utförligt och åskådligt. Han blottar därvid många onråden av sin verksamhet som ej registrerats i den mer ämbetsmannamässiga universitetsmatrikeln. Det skulle föra för långt att gå närmare in på dessa materier. Däremot skall här nämnas något som nog mera intresserar denna läsekrets, nämligen hans syn på »lutheranerna» — så kallar han själv teologerna och kyrkomännen i Uppsala. Det är en uppenbar fördel att förf. inte tillämpar strikt objektiv metod vid sitt memoarskrivande utan i stället öppet och oförblommerrat redovisar sina personliga intryck, sådana de nerskrivits i dagboken och nu återkallats i minnet. Man möter en begåvad reformert akademikers bedömning av sin samtids lutherska teologi och kyrka. Därigenom får dessa minnesanteckningar inte bara personhistoriskt utan även kyrkohistoriskt värde.

Westins inställning till dåtidens kyrkoliv och kyrkomän, däri inberäknat de akademiska lärofäderna, är ganska kritisk. Det unkyrkliga talet om en ny frimodighet och om lösta teologiska frågor avfärdar han som »en tidigare studentgenerations mytbildning». De friska inslagen i teologidebatten fann han inte komma från de teologiska lärostolarna. Ungkyrkorörelsens andliga ledare Einar Billing hade enligt Westin inte något större inflytande bland studenterna av hans generation.

Den kritiska inställningen till den s.k. korsfarar-rörelsen delade Westin med den västsvenska kyrkofromheten. Det är därför ett lustigt sammanträffande att han sommaren 1918 kom ut på ett baptistiskt korståg (han använder själv denna term) till själva Bo-

huslän, »mitt i Schartauanien». Att den baptistiske norrlänningen inte mötte någon större förståelse bland västkustens folk är förklarligt. Han mötte där »en nästan kinesisk främlingsfruktan och ovilja». Där härskade ännu, skriver han, schartauanismen med »sin slutna salighetstro och lydnad under prästerna».

Ej ens de teologiska lärofäderna utövade något större inflytande på den nyvordne teologen. Den ende hos vilken han fann »personlig vägledning» var den blide, djupsinnige N. J. Göransson. I fråga om Einar Billing delade han P. P. Waldenströms kända uppfattning. Betecknande är dagboksanteckningen efter en föreläsning våren 1919: »Tröttsam och virrig djupsinnighet utur Billings dunkla gnosisdjup». Inte ens Nathan Söderblom var godtagen i de Westinska kretsarna. De fruktade ärkebiskopens »lutherska äventyrlighet i liturgism» och de »bevakade med misstänksamhet» hans många kyrkliga aktiviteter. Inför Ekumeniska mötet 1925 stod de helt avvisande.

Westins förhållande till sin egentlige ämneslärare Emanuel Linderholm, vilkens efterträdare han småningom skulle bli, var närmast ambivalent. Porträttet av den särpräglade kyrkohistorikern är tecknat con amore med många roande smådrag. Westin kunde av lättförstådda skäl inte biträda principerna för det nyss stiftade Religiösa reformförbundet, vars grundare och ledare Linderholm var. Men denne sökte aldrig övertala sin elev att inträda som medlem i förbundet. A andra sidan hade de många föreningspunkter. Främst möttes de i en gemensam aversion, såväl mot »nattsuddande groggsqualpare» som mot kyrkans doplära och den vid denna tid framväxande »lundateologien».

Den på en gång välvilliga och restriktiva hållning som Linderholm å sin sida intog till sin lärjunge karakteriseras kanske bäst genom den underskrift han plögade använda i sina brev till doktoranden: »Eder välbevågne Em. Linderholm». För mina öron,

tillfogar Westin något maliciöst, »lät detta som ett eko från ett högtidligt biskopsbrev till en kaplan i början av 1800-talet. Sådan var Professorn». Vad skulle Linderholm ha sagt om denna jämförelse, han som avskydde allt vad biskopar hette, särskilt om de tillhörde 1800-talet!

Mången kanske beklagar att norrlänningens levnadssaga ej blivit tecknad i sin helhet. Men i de flesta memoarer — särskilt i de engelska — brukar skildringen av ungdomsmiljön och de första utbildningsåren äga störst dokumentariskt värde. Kanske är det så också här. Den baptistiske bondpojkenes väg till en teologisk professur i det lutherska Sverige — det är inte bara ett fängslande personligt livsöde. Det är också på sitt sätt en återspeglning av den snabba utveckling det svenska kyrkolivet genomgått under det senaste halvsekle. Det är mycket möjligt att Fader Gunnars memoarer blir den av hans många skrifter som längst ihågkommes av allmänheten och kanske även av forskningen.

Hilding Pleijel

TIDEHVERV. *En antologi sammanställd och med inledning av Leif Grane. Gyldendals ugleböcker nr 185, København 1967. Pris 20 da. kr.*

Att förstå dansk teologi av idag utan en viss insikt om vad tidehverv är är säkert inte möjligt. I yttre mening utgöres den av en månatlig tidskrift och ett årligt sommarmöte. Den vill inte vara en avgränsad teologisk riktning och ännu mindre en kyrklig grupp. Snarast uppfattar den sig väl som en teologisk arbetsgemenskap.

Tidehverv förstår sig själv som en kontinuerlig uppgörelse. Men med vad? Den började i mitten på 1920-talet som några enskilda kristna studentledares interna uppror mot atmosfären och förkunnelsen inom den kristna studentrörelsen i Danmark. De an-

grep där vad de uppfattade som oäkta och verklighetsförfalskande fromhet, i vilken kravet på en omvändelseupplevelse och kulten av den religiösa personligheten spelade en dominerande roll. De ville befria sig från en idealistiskt stöpt kristendomsförkunnelse, som enligt deras mening fördolde människolivets reella villkor.

Tillbaka till jorden! Och just den av synden och döden präglade jorden! Att vara jorden trogen lärde tidehversmännen av bland annat Dostojevskij, Sigrid Undset och Martin Luther, namn som man ofta möter inte minst i tidskriftens tidigare årgångar. Endast accepterandet av dödens absoluta herravälde över allt mänskligt gör det möjligt för människan att leva detta jordiska liv helt och fullt för dess egen skull utan bitanke på att därmed kunna åstadkomma något av evighetsvärde. Guds dom gäller allt mänskligt, och varje tanke på ett föregripande av Guds rike på jorden ter sig som ett förkastligt svärmeri liksom varje försök att finna någon av mänsklig synd och begränsning oberörd fast punkt att trygga sig vid och utgå ifrån. Den enda fasta punkten är Guds ord. Men inte heller Ordet fungerar som en trygg plattform, på vilken människan kan stå och betrakta världen. I stället frigör Ordet människan till att leva utan alla säkringar och garantier i sin konkret givna verklighet, där nästan är huvudperson, och där ansvaret inför Gud är absolut.

Att den enskildes ansvar är absolut betyder bland annat att han, berövad varje stöd av t.ex. en kristen materiaetik, själv har att avgöra sig för den i situationen adekvata handlingen. Inget etiskt system, ingen livs- och världsåskådning, ingen tradition får och kan komma emellan den enskilde och hans val av en viss konkret handling. — Att studiet av Sören Kierkegaard varit och är intensivt inom tidehverv är i detta sammanhang inte svårt att uppfatta. Steget till ett levande studium av de tyska existenstagarna är ju därifrån inte så långt.

Rudolf Bultmann och avmytologiseringen har också liksom överhuvud de hermeneutiska frågorna spelat stor roll.

De första tidehversmännen gick ofta under namn av »barthianer». Att beteckningen inte till alla delar var så särdeles träffande förstås av det ovan sagda: En front mot all ortodoxi och ren lära liksom brist på intresse för kyrkan som institution och traditionsförmedlare följer nämligen naturligt ur tidehvervs allmänna inriktning. Likväl framhäver beteckningen »barthianer» något för den unge Karl Barth och tidehverv gemensamt, nämligen fronten mot alla försök till sammanblandning av idealism och kristendom. Tidehvervs uppror i Danmark ter sig nu på avstånd som en del av ett större europeiskt uppror.

Den danska kristna studentrörelsen, KFUM och kristna gymnasiströrelsen var vid mitten av 1920-talet nära förbundna med varandra. De var numerärt mycket betydande och tycks på ett eller annat sätt ha kommit i kontakt med en hel generation av unga danskar. En inre uppgörelse inom dessa grupper blev därför redan i sig själv av stor betydelse för det andliga klimatet i Danmark. Uppgörelsen blev emellertid långtifrån smärtfri. Någon respekt för sina tidigare lärare och ledare visade tidehversmännen långtifrån, och rädda för att väcka anstöt och förgelse var de förvisso inte heller. »Den ægte protest *forarger*. Den, der giver sig protesten i vold må ville forargelsen.» Så skriver Børge Didrichsen i nr 8/1936 med anledning av firande av reformationen i Danmark.

En av de väsentligaste och mest djupgående uppgörelserna mellan tidehversmännen själva har gällt och gäller alltså tolkningen av Sören Kierkegaards kristendomsförståelse och värdet av denna, dvs. frågan om denna är allmänmänskligt giltigt och inte främst uttryck för Kierkegaards egen speciella situation. De främsta debattörerna har väl här varit K. Olesen Larsen,

som ända till sin död 1964 tillhörde de ledande inom tidehvert, och K. E. Lögstrup.

I den *antologi* med 25 artiklar ur tidehvervs 41 årgångar, som samlats och försetts med inledning av professor Leif Grane, finns tyvärr inget av denna sistnämnda debatt medtaget, då K. E. Lögstrup avböjt att bli representerad i antologien. Annars avspeglas så vitt jag kan förstå tidehvert på ett utmärkt sätt i denna samling. Kanske kunde man tycka, att professor Grane i sitt urval polerat av litet av kantigheterna och fränheten och gjort tidehvert »snällare» än den själv vill synas vara. Han har koncentrerat sig på de fyra ursprungligen ledande, nämligen Gustav Brönsted, N. J. Heje, Tage Schack och K. Olesen Larsen. Redan det faktum att dessa namn väl för de flesta svenskar är okända understryker hur behövligen en närmare presentation av tidehvert i antologiens form är för en svensk läsekrets!

Lars-Olle Armgard

J. G. DAVIES: *Liturgiskt handlexikon. Övers. och kompl. av A. O. T. Hellerström. 138 s. Verbum 1968. Hft. 27: —, inb. 35: — kr.*

Utän tvekan finns behov av ett lättåtkomligt och lätthanterligt svenskt liturgiskt lexikon. A. O. T. Hellerströms Liturgik är f.n. den bästa hjälpredan genom sitt utförliga sakregister, men arbetet är i första hand en lärobok för utbildning av främst kyrkomusiker. För fackstuderande skulle ett lexikon vara en tillgång, men en del tyder på att det finns en god marknad bland liturgiskt »intresserade». Även om lexikonförfattaren tog sikte på den sistnämnda kategorin tror jag att också den förra skulle ha nytta av arbetet.

Det här anmälda arbetet håller ingalunda måttet. Det är snyggt att se på, men kostar

alldeles för mycket. Allvarligare är att det i stora delar är oanvändbart. Man kan inte utan vidare göra en verbal översättning till en helt ny språklig och konfessionell miljö. Det räcker inte med kompletteringar här och var. Det krävs andra uppslagsord och annan text här än i den engelska upplagan. Vill en svensk läsare veta något om t.ex. »aftonsång» är det inte självklart att han slår på »Evening Prayer» och det är troligt att han vill få något annat eller mer än upplysningar om den engelska kyrkans gudstjänstform. På svensk botten blir texten till exempelvis »kantor», »katakalk» eller »kyrkotjänare» missvisande eller rent av felaktig. — Inte ens i England kan emellertid arbetet vara godtagbart. Jag betvivlar att lexikonet upptar sådana termer »en liturgistuderande oftast möter». I arbetet finns en rad ytterst speciella termer, vilka kunnat utgå. På ett begränsat utrymme är det bättre att inskränka antalet uppslagsord än att krympa texten till »en enkel definition». Det föresvävar mig att man borde gå ganska långt på den vägen: det som behövs är ett uppslagsverk i pocket-format med relativt fylliga artiklar. I dessa kunde specialtermer skjutas in och genom kontexten få en relativt klar innebörd. Till artiklarna skulle självfallet höra korta litteraturanvisningar och ett utförligt sakregister. Det svåra i en sådan uppgift är naturligtvis att göra ett vetligt urval av artiklar, vilka borde spänna också över t.ex. kyrkomusik, -arkitektur och paramantik. Att konstruktionen av verket borde vara den antydda tycker jag framgår av Davies' arbete: där finns några längre artiklar, som skiljer sig fördelaktigt från det övriga, men som tyvärr är alltför få. Det liturgiska handlexikonet är därför fortfarande endast ett önskemål.

Lars Eckerdal

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

UPPSALA 1968

Aldrig förr har någon Kyrkornas världsråds generalförsamling blivit föremål för sådan uppmärksamhet i svenska massmedia. Floden av information i dags- och samfundspress (inte minst i »Uppsala 68», den utmärkt lyckade tillfälliga sammanslagningen av tre tidningar till en) gör varje försök till en samlad presentation i denna tidskrift överflödigt. Därför skall i det följande blott några punkter beröras, som är av speciellt teologiskt intresse.

Dit hör givetvis rapporterna från de sex sektionerna. Deras temata har stått i centrum för intresset, framför allt före och under generalförsamlingen. Inom kort blir sektionernas slutrapporter tillgängliga också i svensk språkdräkt och det torde bli anledning att senare återkomma med en grundligare analys av deras innehåll. Tre av sektionerna gällde ämnen som utan vidare uppfattades som »teologiska», I: *The Holy Spirit and the Catholicity of the Church*, II: *Renewal in Mission* och V: *The Worship of God in a Secular Age* — det sistnämnda anmärkningsvärt ur den synpunkten att det var första gången gudstjänstens problematik togs upp till behandling vid en generalförsamling. Inte sällan fann man emellertid att de tre övriga temata — III: *World Economic and Social Development*, IV: *Towards Justice and Peace in International Affairs* och VI: *Towards a New Style of Living* — betecknades som »icke-teologiska». Själva detta språkbruk ger uttryck åt en farlig tendens att isolera »teologien» till en traditionell sfär med en egen problematik, avskild från de frågor som är mänsklighetens ödesfrågor i dag. En fundamental uppgift

för det teologiska arbetet just nu är att överbrygga denna klyfta. Får den bestå är faran dubbel, dels att teologi uppfattas som ett sysslande med skenproblem utan betydelse utanför den lilla invigda kretsen, och dels att man tror att man skulle kunna bearbeta utvecklings- och rättvise-problematiken i världen av i dag från kristet håll utan att behöva fråga efter eller redovisa de grundläggande teologiska positioner som ligger bakom varje praktiskt ställningstagande. Den öppenhet ut emot »världen», som nu med något av en väckelses kraft gör sig gällande inom kyrkorna och främst inom den yngre generationen, betyder ingalunda att de gamla klassiska teologiska frågorna skulle vara mogna för avskrivning. Detta gäller däremot åtskilliga av de traditionella svaren på dessa frågor. Det är farligt om man här förväxlar frågorna med svaren, så att man upphör med det teologiska tankearbetet därför att man kan visa på attityder som förefaller irrelevanta i en snabbt förändrad situation.

Betydligt mindre uppmärksammat av press och andra massmedia än sektionsarbetet var det för världsrådets framtid viktiga och ofta omfattande arbete som utfördes i de trettiofyra kommittéer, på vilka alla generalförsamlingens deltagare fördelades. Här nagelfors vad som utträttats inom världsrådets många underavdelningar sedan New Delhi 1961 och här drog man upp riktlinjer för framtiden. Av särskilt intresse i detta sammanhang är vad som möter som focus i det teologiska studiearbete, som bedrivs inom Kyrkornas världsråd. Man kan här iakttaga en säregen konvergens emot ett och samma problemområde. Faith and Order-kommissionens beslut vid dess sammanträde i Bristol 1967 (se denna tidskrift 1967, s.

266) att ta upp ett samlat studium med titeln »Man in Nature and History» motsvaras inom departementet för »Church and Society» av det föreslagna temat »Humanization» — här särskilt med hänsyn till att man därmed får en mötespunkt för det på många håll påbörjade samtalet mellan kristna och marxister. Departementet för studier angående mission och evangelisation har som sammanfattande studieobjekt för de närmaste åren föreslagit ämnet »Human Institutions in the Mission of God» och lekmanadepartementet föreslår att man där skall ge sig i kast med »the anthropological revolution and its implications for Christian theology and the mission of the Church». Som en gemensam nämnare framträder över hela fältet frågan om antropologien, människosynen. Ett problem som ännu ej är helt löst är hur man på lämpligt sätt skall kunna samordna alla de många studieprojekt som alla centreras kring grundfrågan »vad är människan?».

Uppsala 1968 innebar på många punkter en vidgning av gemenskapen. För första gången var de ortodoxa kyrkorna fullt representerade vid en generalförsamling — med sina bortåt 150 representanter utgjorde de den största konfessionella gruppen. På sina håll befarade man att denna grupp, inte

minst därför att många av dess medlemmar för första gången var med om en ekumenisk konferens av denna omfattning, skulle ha svårt att finna sig till rätta. De farhågorna visade sig emellertid obefogade. De femton romersk-katolska »delegated observers» smälte in i arbetsgemenskapen på ett sätt som visade vilken genomgripande förändring som ägt rum sedan New Delhi genom Andra Vatikanconciliet. Av större betydelse för framtiden än observatörernas närvaro torde — utöver det redan påbörjade arbetet med gemensamma nödhjälpsinsatser och de allmänna diskussionerna i »Joint Working Group» — det förhållandet bli att generalförsamlingen valde in nio romersk-katolska teologer som ordinarie medlemmar i Faith and Order-kommissionen. Detta organ inom världsrådet skiljer sig ju från de andra genom en egen konstitution, som tillåter medlemskap även för representanter från icke-medlemskyrkor. Kommissionen fick också två nya medlemmar från de skandinaviska länderna, nämligen universitetslektor Johannes Aagaard från Aarhus, Danmark, och docent Torsten Bergsten, Sverige. Också den sistnämnde representerar ett samfund som icke är medlem i Kyrkornas världsråd, nämligen Svenska baptistsamfundet.

Per Erik Persson