

KARL-HEINZ BERNHARDT

Gamla testamentets betydelse för Martin Luthers reformatoriska gärning

Den 25 oktober 1512 inledde den knappt tjugonioårige augustinermunken Dr. Martin Luther i Svarta Klosters hörsal sin föreläsningsverksamhet som professor vid wittenberguniversitetets teologiska fakultet. Hans ämne var »lectura in Biblia», dvs. Gamla och Nya testamentets exegetik. Luther åtog sig denna uppgift icke utan betänkligheter och motstånd. Tjugo år senare bekänner han: »Nullum bonum opus suscipitur aut fit in sapientia . . . Sic ergo pertractus sum ad officium docendi . . . Hett ich aber gewust, was ich izt weys, solten mich zehen ros nit gezogen haben».¹ Dock fanns inom augustinerordens sachsiska kongregation knappast någon teolog vid den tiden, som var bättre lämpad för denna tjänst än Luther. Redan under sin erfurtvistelse hade han väckt sina ordensbröders uppmärksamhet genom ett ovanligt träget bibelstudium.² Redan 1510 hade han också studerat hebreiska. Tyngdpunkten i hans akademiska undervisning kom också klart att ligga på Gamla testamentet. Av de 32 år, som Luther undervisade i exegetik i Wittenberg, upptogs mer än 27 av tolkning av gammaltestamentliga böcker, medan knappt 5 år ägnades åt Nya testamentets skrifter.³ Luther inledde sin föreläsningsverksamhet med exeges av gammaltestamentliga texter. Först behandlade han troligen Genesis, sedan Psaltaren, varpå först 1515 följde utläggningen av Romarbrevet som första nytestamentlig föreläsningsserie.

1. *Den lilla Bibeln*

Det torde vara överflödigt att i detalj visa, att Luthers tidigare och grundliga bibelstudium liksom hans senare yrkesverksamhet som exeget var av grundläggande betydelse för hans motsättning till den medeltida romerska kyrkan men i synnerhet för utvecklingen av hans egen teologi. Som bekant är den i Luthers teologi så centrala rättfärdiggörelseläran ett resultat av hans intensiva studium av Psaltaren, då han förberedde sina första psaltarföreläsningar åren 1513 till 1515.⁴

¹ WATi Nr 406; jfr. också hans samtal med sin överordnade Staupitz, WATi Nr 3143.

² Jfr. WATi Nr 116, 1240, 3593, 3767.

³ Liknande iakttagelser har H. Bornkamm i »Luther und das Alte Testament», Tuebingen 1948, s. 6 f.

⁴ För detaljer jfr. H. Bornkamm, *Iustitia dei in der Scholastik und bei Luther*, ARG XXXIX, 1942, ss. 31—41; E. Hirsch, *Lutherstudien I*, Guetersloh 1954, s. 109 ff.

Betecknande är, att det var i en utläggning av de sju botpsalmerna som han 1517 för första gången för en större offentlighet på tyska framlade sin nya syn på rättfärdiggörelsen genom Guds nåd allena. Överhuvud betraktade Luther länge Psaltaren som en av huvudkällorna till sin teologi och föreläste över den ytterligare två gånger, 1518/21 och 1532/35.⁵ Han betraktade den som »die kleine Bibel . . ., darin alles aufs schönste und kuerzeste, was in der ganzen Bibel stehet, zusammengefasst und zu einem feinen Handbuch gemacht und bereitet ist.»⁶ Denna anmärkning visar rätt väl, vilken stor vikt Luther lade vid Psaltaren, något som han f.ö. hade gemensamt med den exegetiska traditionen.⁷ Luthers uppfattning är också såtillvida riktig, som man på goda grunder i Psaltaren kan se en sammanfattning av Israels troserfarenheter. Men Luther går långt utöver detta självklara förhållande, när han i Psaltaren ser en »hela Bibelns handbok». Bakom detta yttrande ligger en föreställning om en enhetlighet i det bibliska budskapet, vilken måste betraktas som en metodisk förutsättning, ej som ett resultat av exegetiskt studium av texten.

2. Den stora besvikelsen och dess följder

I själva verket bestäms Luthers förhållande till Gamla testamentet av kunskaper, som inte härstammade från exegetiskt arbete i strängare mening, även om de snart skulle visa sig vara mycket viktiga för hans exegetiska metod. Hans möte med Gamla testamentet, som med Bibeln överhuvud, ledde först till en stor besvikelse, som upprörde honom djupt. Orsak till denna besvikelse var de uppenbara motsatserna mellan kyrklig lära och praxis å den ena sidan och å den andra det bibliska budskapet. Denna motsats kände Luther särskilt starkt av två orsaker: 1) Den medeltida kyrkan hade råkat in i en kris, där missförhållandena

⁵ Närmare hos H. Schmidt, *Luther und das Buch der Psalmen*, Tübingen 1933; för den teologiska betydelsen av Luthers psaltarstudier jfr. även översikten hos H. Beintker, *Die Ueberwindung der Anfechtung bei Luther*, Berlin 1954, s. 11 ff.

⁶ Vorrede zum Psalter 1534; cit. efter K. Aland, *Luther Deutsch*, bd V, Berlin 1951 s. 25.

⁷ Detta visar sig redan i Nya testamentet, där Psaltaren citeras mer än andra böcker i Gamla testamentet. Den speciella uppskattning, som Psaltaren rönt inom den kristna kyrkan, berodde på dess betydelse för den kristna gudstjänstens liturgi och framför allt på den messianska karaktär, som man med större eller mindre rätt tillerkände psalmerna. Många är alltså de kommentarer, som sedan kyrkofädernas tid sökt utlägga Psaltaren. (Jfr. L. Reinke, *Die messianischen Psalmen*, bd I—II, Muenster 1857—1858; sammanfattande »Kurze Geschichte der Psalmenauslegung» hos F. Delitzsch, *Biblischer Commentar ueber die Psalmen*, Leipzig 1867, s. 34 ff.) Också de mera betydande senmedeltida kommentarverken till Gamla testamentet sysslade med Psaltaren: Perez von Valentia, *Centum et quinquaginta psalmi Davidici*, Rom 1470 (ytterligare tio utgåvor fram till 1513); Kardinal Johann de Turrecremata, *Commentarius in psalterium Davidis*, Moguntia (Mainz) 1474, (åtminstone fem upplagor till i Venedig och Paris fram till 1513).

rmycket krasst kom i dagen. Den beryktade avlatshandeln mellan kurian och prins AAlbrecht av Hohenzollen var blott *ett* symptom på denna utveckling. 2) Luthers bibelstudium var i hög grad ett intensivt »självstudium», i omedelbart möte med texten, även om denna text först var vulgataversionen och lästes av Luther med en occamistisk skolastikers glasögon. Luthers förhållande till Bibeln har karaktären av en äkta upptäckt, i förening med personliga troserfarenheter. Detta gör det förståeligt, att Luther, sedan han hade blivit klar över motsatsen mellan kyrkans lära och Skriften, efter långa strider slutligen ställde sig på Skriftens sida. Ett resultat av denna inre och yttre kamp blev övertygelsen om Skriftens omedelbara, absoluta auktoritet för tron. Den kyrkliga traditionen, skolastikerna, påve-dekreten och de kanoniska skrifterna, kyrkofäderna, koncilierna och påven berövades sin auktoritet. Den var resultatet av en felaktig utveckling.

Detta Luthers beslut fick betydande konsekvenser. Kärnproblemet var därvid frågan, om Skriften skulle kunna klara av att vara den enda auktoriteten för tron utan tolkningar och kompletteringar av kyrkan. Detta vore tänkbart endast om Bibels utsagor kunde anses vara enhetliga och klara. Denna åsikt förfäktade Luther lidelsefullt, speciellt i sin skrift »De servo arbitrio».⁸ I annat fall skulle också hans avsedda bibelöversättning på förhand satts i fråga. En allmän spridning av Bibeln, översatt men inte kommenterad, förutsatte att umgänget med den heliga Skrift kan ge visshet i alla kristna trosfrågor, att Skriftens budskap är enhetligt, entydigt och klart, och att faran av subjektivitet alltså inte kan uppkomma vid rätt användning.

3. *Språken*

Det är begripligt, att Luther vad gäller det bibliska budskapets enhetlighet, entydighet och klarhet dömde långt mer positivt, än vad vi kan göra i dag. Ett avgörande resultat i detta hänseende väntade han sig av studiet av Bibels grundtexter, den hebreiska och den grekiska. I sitt sändebrev »An die Ratsherrn aller Städte deutsches Lands, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen» beskrev Luther klart, vad han väntade sig av studiet av den bibliska grundtexten:

»Wie oft feylet sanct Augustinus ym Psalter und andern auslegung / so wol als Hilarius / ia auch alle die on die sprachen sich der schrift haben unterwunden aus zulegen? . . . Nu sind aller alten veter auslegung / die on sprachen der schrift haben gehandelt (ob sie wol nichts unrechtes leren) doch der gestalt / das sie fast oft ungewisse / unebene / und unzeyttige sprache furen / und tappen wie eyn blinder an der wand / das sie gar oft des rechten texts feylen / und machen yhm eyne nasen . . . Darumb ist das auch eyn toll fuernemen gewesen /

⁸ Jfr. R. Hermann, *Von der Klarheit der Heiligen Schrift*, Berlin 1958.

das man die schriff hat wöllen lernen durch der veter auslegen / und viel buecher und glossen lesen. Man sollt sich dafur auff die sprachen geben haben . . . Denn wie die sonne gegen dem schatten ist / so ist die sprache gegen aller veter glosen».⁹

Kunskap i de bibliska språken är alltså den enda vägen till det bibliska budskapet, inte kyrkofädernas utläggningar, inte de skolastiska teologernas konstlade tolkningsmetoder. Dessa metoder är ju blott en följd av att man ansåg Skriften vara dunkel, just eftersom man inte förfogade över språkkunskapens ljus. »Sanct Bernhart ist eyn man von grossem geyst gewesen / das ich yhn schier thuerst uber alle lerer setzen / die beruembt sind / beyde alle und newe. Aber sihe / wie er mit der schriff so offft (wie wol geystlich) spielt und sie furet ausser dem rechten synn. Der halben haben auch die Sophisten gesagt. Die schriff sey finster / haben gemeynet / Gottis wort sey von art so finster / und rede so seltzam. Aber sie sehen nicht das aller mangel ligt an den sprachen / sonst were nicht liechters yhe geredt / denn Gottis wort / wo wyr die sprachen verstuenden. Eyn Tuerck mus mir wol finster reden / wilchen doch eyn tuerkisch kind von sieben iaren wol vernympt / die weyl ich die sprache nicht kenne.»¹⁰

I dessa satser finns ett klart hermeneutiskt program, som man också i dag obetingat skulle kunna följa. Enligt detta är exegesens föremål endast grundtexten. Denna text kan blott ha en betydelse, som den förstår, som behärskar språket. Om språket är den enda nyckeln till texten, kan textens betydelse bara vara den s.k. *sensus literalis*.

Utifrån den tidens forskningshistoriska situation är det förståeligt, varför Luther väntade sig så mycket av studiet av de båda testamentenas grundspråk. Hänsynstagandet till den hebreiska texten hade redan på Luthers tid en lång tradition inom den kristna exegesen. Sedan 1100-talet hade den judiska exegesen betydligt mer och mer för de kristna uttolkarna av Gamla testamentet, och med motsättningarna till de judiska uppfattningarna hade följt en allt närmare bekantskap med den hebreiska bibeln. Med humanismen hade studiet av hebreiska ytterligare intensifierats i det kristna Europa. Främst kan nämnas Johann Reuchlin, som skapade förutsättningar för ett grundligare studium av hebreiska genom att 1506 ge ut sin »*Rudimenta linguae hebraicae*». Som ovan sagts, utnyttjade Luther dessa möjligheter redan tidigt, 1510. För övrigt motsvarade återgåendet till grundtexten tidens krav, som inte heller de katolska exegeterna motsatte sig före Tridentinerkonciliet.¹¹ Sätillvida var Luthers återgående till den hebreiska texten, som han efter någon tvekan beslöt sig för under sina första psaltarföreläsningar,

⁹ WA XV, s. 39 ff.

¹⁰ Ibid., s. 40.

¹¹ Jfr. L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Jena 1869, s. 276 ff.

inte en pionjärbragd långt före sin tid. Men man hade då, i början av 1500-talet, ringa erfarenhet av tolkning av grundtexten. Detta förklarar den överskattade betydelsen av hebreiska språkstudier och även den falska föreställningen om den hebreiska textens intakthet, som kunde förleda reformatorn till det karakteristiska yttrandet: »Ich mag nit leyden regel oder mass, die Schrift auszulegen, dieweil das Wort Gottes, das alle Freiheit lehret, nit soll noch muss gefangen sein».¹²

Samma intryck får man, om man betraktar Luthers förhållande till skolastikens traditionella tolkningsmetod. Också här kom Luther snart att avvisa Skriftens fyrdubbla betydelse, sedan han först själv arbetat enligt skolastikens exegetiska metod. Men denna övergång till att erkänna *sensus literalis* var sedan länge förberedd. Framför allt kan franciskanen Nikolaus von Lyra nämnas som en vägröjare för Luther i detta avseende. Även om Luther kritiserade den lärde franciskanen för att han i sin exeges stod judiska uppfattningar nära, insåg han dock dennes betydelse: »Sine Lyra non intelligeremus nec novum nec vetus testamentum.»¹³

Man kan alltså sammanfattande säga, att Luther hörde till sin tids framstegsvänliga exegeter. Hans betydelse för exegetikens utveckling ligger dock främst däri, att han gjorde de redan befintliga ansatserna till en ny metod inom bibeltolkningen allmänt erkända. Men hans återgång till grundtexten och den bokstavliga betydelsen kan inte förklaras enbart ur en strävan efter en metodiskt korrekt hermeneutik till den gammaltestamentliga exegetikens gagn.¹⁴ Mycket viktigare är inflytandet från den antiskolastiska tesen om gudsordets klarhet och entydighet. Hur stor vikt reformatorn lade vid upphöjandet av Bibeln till trons enda auktoritet, visar sig däri, att han höll fast vid enhetligheten i de båda testamentenas budskap, även när detta måste ske med uppgivande av den bokstavliga betydelsen.

4. *Was Christum treibet*

Upphöjandet av den heliga Skrift till ensam trosauktoritet var förenat med svåra sakliga problem, som inte kunde lösas genom att man helt enkelt till-

¹² WA VII, s. 9.

¹³ WATi., nr 7118.

¹⁴ Det är betecknande, att Luther aldrig gav ut några vetenskapliga kommentarer. Det enda arbete, som man skulle kunna nämna, är hans »Operationes in Psalmos» (1519—1521). Alla övriga exegetiska arbeten i snävare betydelse är efterskrifter eller bearbetade föreläsninganteckningar, som man givetvis bara med största försiktighet kan använda för att bedöma hans exegetiska metod. Också originalanteckningarna av Luther, »Dictata super Psalterium» ur de första psaltarföreläsningarna från 1513—1516, var inte avsedda att ges ut och utgjorde bara basen för hans föreläsningar. Det som Luther själv publicerat av bibelutläggning är alltigenom av populär karaktär. Det gäller i synnerhet hans översättning av Gamla testamentet, hans största exegetiska prestation.

baka till den hebreiska Bibeln och det grekiska Nya testamentet. Först behövde Skriftens auktoritet interpreteras i sin helhet från Genesis till Uppenbarelseboken. Man kunde ju inte bortse från att Bibelns olika böcker rymmer traditioner av mycket varierande teologisk halt. Man måste alltså finna en princip för att skilja mellan för tron väsentligt och oväsentligt för att inte råka i förvirring. Luther fann en mycket enkel och from lösning på denna fråga: »Christus universae scripturae scopus est».¹⁵ Det betyder, att man skulle avgöra vikten av enskilda bibelställen eller av hela bibliska böcker genom att tillämpa principen »was Christum treibet». Som bekant har Luther själv övat hård kritik från denna ståndpunkt.

Naturligtvis tillämpade Luther denna grundsats på Bibeln i dess helhet, alltså också på Gamla testamentet. Att detta sista inte var så lätt visar sig redan i Luthers egna tolkningar. Framför allt låg frestelsen nära att använda den gamla kristologiska uttydningen av texterna för att säkra deras kristusanknytning. Det har Luther också gjort i rätt stor utsträckning. Att han därvid begagnade sig av de gamla tvivelaktiga typologiska och allegoriska metoderna visar, hur viktigt det var för Luther att utarbeta en enhetlig teologi för båda testamentena.¹⁶ Belägg för detta saknas inte. Ibland rör det sig om rätt djärva typologiska och allegoriska tolkningar.¹⁷ Särskilt ofta kommer på så sätt den gammaltestamentliga textens antagna syftning på Kristus fram i hans skrift »Deuteronomium Mosi cum annotationibus» (1525), där han liksom den fornkyrkliga exegesen identifierar Josua med Kristus,¹⁸ och där han i kvigan, som inte har gått under ok (Deut. 21,3), ser en hänsyftning på den skuldfrie Kristus.¹⁹ Vidare kunde man här nämna utläggningarna av profeterna Jona och Sakarja (publ. 1526 resp. 1527).²⁰

Till skillnad från praxis inom den medeltida exegetiken bevarade Luther dock

¹⁵ WA XXIV, s. 16.

¹⁶ Man får inte bortse från att Luther riktade en allt starkare, principiell kritik mot den allegoriska bibeltolkningen. Särskilt kan man peka på hans Jesajaföreläsning (1527—1530) och på den stora Genesisföreläsningen (1535—1545). Karakteristisk är hans anmärkning till Origenes' utläggning av Genesis 2: »Paradisum fingit coelum, arbores Angelos, flumina sapientiam. Sed istae nugae Theologo indignae sunt; Poetam lascivientem fortasse non dedecerent ista. Non vidit Origenes Mosen historiam scribere atque eam de rebus iam olim praeteritis». (WA XLII, s. 68).

¹⁷ Jfr. F. Hahn, *Luthers Auslegungsgrundsätze und ihre theologischen Voraussetzungen*, ZSyTH XII, 1934, s. 165—218; H. Bornkamm, a.a., s. 74 ff.; K. Brinkel, *Luthers Hermeneutik in seiner Übersetzung des Alten Testaments und die gegenwärtige Revision der Lutherbibel* (Luthertum, H. 24), Berlin 1960, s. 12 ff.

¹⁸ WA XIV, s. 579.

¹⁹ Ibid., s. 697. — Ännu mera vågad ter sig t.ex. tolkningen av ormbilden, som Mose enligt Numeri 21 sätter upp, och som skulle syfta på den korsfäste Kristus. Jfr. »Von dem Papsttum zu Rom . . .», WA VI, s. 303. Där även utförligt om Aron som mönster för Kristus, s. 303 ff.

oftast texternas betydelsemässiga enhet vid sina allegoriska och typologiska, kristologiskt färgade, tolkningar. Detta var möjligt, då han tolkade »sensus literalis sive historicus» som »sensus propheticus»: »Omnium prophetarum una est sententia: hic enim unus est scopus, ut in futurum regnum Christi repitiant».²¹ Emellertid följde Luther inte alltid konsekvent denna regel. Sålunda påträffar man även hos honom, jämte den bokstavliga betydelsen, också en andra, 'andlig' betydelse hos den gammaltestamentliga texten. Detta förfarande att läsa in en dubbel betydelse i texten blir särskilt tydligt i Luthers »Summarien ueber die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens» (1531—1533). Det är ingen händelse, att Luther just i sin psaltarexeges särskilt bemödar sig om en kristocentrisk förståelse av texten.²² Detta motsvarar helt hans uppfattning av Psaltaren som »den lilla Bibeln», som sammanfattar de båda testamentenas budskap. Men den kristologiska tolkningen av psalmerna försvårades av att det i psalmöverskrifterna ofta uttryckligt syftas på någon bestämd historisk situation på Davids eller Salomos tid.²³ Om man inte ville ge upp den bokstavliga betydelsen hos dessa historiskt bundna psalmer, kunde man hålla fast vid en kristologisk tolkning endast genom att anta en dubbel betydelse hos texten. I sina 'Summarien' anser Luther bestämt cirka en tredjedel av psalmerna vara förutsägelser om Kristus. Några psalmer läggs i Kristi egen mun, t.ex. Ps. 40: »Ist ein schöner betpsalm, darin Christus selbs sein leiden klagt und umb huelffe ruefft vom tode.»²⁴ I de flesta klagopsalmerna sägs David tala med syfte på Kristi kommande lidande. I en rad psalmer håller Luther tydligt fast vid den historiska situation, som anges i psalmöverskrifterna. I bl.a. Ps. 28, 35, 46, 59, försöker han t.o.m. utvidga de historiserande uppgifterna i överskrifterna. Tydligt visar sig de båda utläggningsmetoderna i Luthers kommentar till Ps. 18: »Wer aber geistlich deuten wil, mag aus David Christum machen, aus Saul die Juden, Aus den Heiden die Tyrannen, Aus Absalom die Ketzler, aus den ungehorsamen die falschen Christen, Aus welchen allen Christus und die seinen endlich doch erlöset werden.»²⁵

Nu kan man bedöma denna Luthers metod från olika synpunkter. Hermeneutiskt sett är den i varje fall inte efterföljansvärd. För exegetikens vidare historia har den varit ödesdiger, som den tidigare lutherska ortodoxiens kommentarer utvisar. På det hela taget är dock Luther restriktiv med den kristologi, som bygger

²⁰ Jfr. WA XIX, s. 169 ff.; XXIII, s. 485 ff.

²¹ WA XIII, s. 88.

²² Jfr. E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung (Arbeit zur Kirchengeschichte XV), Berlin/Leipzig 1929.

²³ Den historiskt-kritiska psaltarforskningens resultat, att dessa historiserande psalmöverskrifter är sekundära, nåddes efter Luthers tid.

²⁴ WA XXXVIII, s. 33.

²⁵ Ibid., s. 24. — Liknande anmärkningar kan man finna till Ps. 59, 81, 122 och 136.

på allegoriska och typologiska tolkningar. Detta visar sig framför allt i de av hans teologiska skrifter, som inte var avsedda för en bredare publik. Här inleds ofta de antagna syftningarna på Kristus med ett jämförande »sic» eller »sicut», som värnar om den historiska förståelsen av texten. Med rätta har H. Bornkamm betonat, att Luther i regel bara tillgriper kristusallegorier, när texten tagen bokstavligt vore irrelevant för den kristna församlingen.²⁶ Budskapet om Kristus är dock en orubblig förutsättning för Luther, för att man skall aktualisera Gamla testamentet. Detta betyder å ena sidan otvivelaktigt en uppvärdering av Gamla testamentet, enär Luther fann det gammaltestamentliga gudsordet vara intimt förbundet med det centralt nytestamentliga budskapet. Å andra sidan var det av skäl, som vi snart skall behandla, viktigt för Luther att om och om igen finna bestyrkt, att Gamla testamentet, i kraft av sitt — om än blott profetiska — kristusbudskap borde åtnjuta samma auktoritet som Nya testamentet.

5. *De båda rikena*

Luthers radikala hänvisande till Bibelns auktoritet ensam i trosfrågor förde med sig ytterligare en svårighet, som var mycket besvärligare att få bukt med och vars lösande skulle få vittgående konsekvenser för det kyrkliga livet. Då de gamla auktoriteterna försvann, uppstod ju ett vakuum, som måste fyllas på något sätt. Det var här som Skriftens nya, allenaarådande auktoritet skulle komma in. Det var nu inte så enkelt, inte ens när det gällde kyrkans lära och den kristna etiken, och var väl möjligt bara utifrån en övertygelse om det bibliska budskapets enhetlighet. Hur mycket svårare måste det då inte vara att göra denna grundtes om Skriftens allenaarådande auktoritet gällande, när det rörde kyrkans regemente, eller få den i någorlunda samklang med nya sekundära auktoriteter. Brännande blev detta problem för Luther i samma ögonblick som han började frigöra sig från den påvliga hierarkiens auktoritet och måste tänka på att organisera en ny kyrkoordning för de församlingar som blivit 'lutherska'. Denna tidpunkt nåddes med året 1520,²⁷ och därefter var Luther flitigt sysselsatt med att författa en med Bibeln överensstämmande ordning för församlingarnas leverne.²⁸ Att bibelordets

²⁶ A.a., s. 81 f.

²⁷ I sin milda och medlande »Unterricht auf etliche Artikel, die ihm von seinen Abgönnern aufgelegt und zugemessen werden» från febr. 1519 var Luther ännu beredd att räkna påvens överhet till det timliga goda »wie sie got aussteylet». Det tillkomme de 'gelehrten' (WA II, s. 73) att strida om detta väldes utsträckning. Efter leipzigdisputationen börjar dock redan samma år en massiv kritik även av det påvliga och prästerliga kyrkoregementets överhöghet, som står i förgrunden i skrifterna under år 1520.

²⁸ Bara under 1523 och 1524 utkom med detta syfte sex av Luthers viktigaste skrifter: »Von weltlicher Obrigkeit», »Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht

auktoritet inte ensam var tillräcklig därvidlag insåg Luther redan under svärmar-
nas uppror. En omfördelning av makten var alltså oundgänglig efter den gamla
hierarkiens störtande. Därvid måste raska beslut fattas framför allt i skol- och
fattigvårdsfrågan. Inte mindre angeläget var införandet av nya kyrkoordningar
och därmed också en nyreglering av kyrkoförsamlingarnas förhållande till furstar-
nas och riksstädernas statliga makt samt till kejsarens överordnade välde. Vid det
praktiska lösandet av dessa övervägande organisatoriska och juridiska frågor spe-
lade Luther mindre roll än t.ex. Melanchthon, Bugenhagen och Chytraeus. Han
sysslade mest med det teologiska motiverandet av den nya maktfördelningen ur
den yttersta auktoriteten, Bibeln. Här ligger utan tvivel en av de viktigaste för-
klaringsgrunderna till den s.k. tvårikesläran.²⁹

Riktigheten av denna iakttagelse visas redan av tvårikeslärans antiromerska
karaktär. Tvärtemot Skriftens klara och entydiga utsaga har påven »sehr ver-
dunckelt» skillnaden mellan »Geistlich und Weltlich regiment» och »beide in
einander gewickelt». ³⁰ Denna tanke utvecklar Luther närmare redan 1520 i sin
»Sermon von dem Bann», där han kritiskt diskuterar den problematik och de
dåliga konsekvenser, som uppstår, om den världsliga och andliga överheten inte
hålls åtskilda.³¹ I dåtidens Tyskland var nämligen 'prelaterna' och biskoparna
ofta även mäktiga feodaltherrar. Detta stod emellertid i strid med Skriftens ord.
Den andliga makten skulle syssla med Guds ord; domareämbetet var den världs-
liga maktens angelägenhet, »wie Paul 1. Kor VI schreybt». ³² I sin skrift »Von
dem Papsttum zu Rom wider den hochberuerten Romanisten zu Leipzig»³³
vänder sig Luther redan samma år mot att man bildade »die Christlich gemeyn»
efter förebild av »der weltlichen gemeyn». Den något senare utkomna skriften
(sommaren 1520) »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christ-
lichen Standes Besserung» går längre i sin kritik av påvehierarkiens första »papyr
maur», dvs. prästernas speciella stånd: Det andliga regementet skulle endast för-
valta Guds ord och sakramenten; det världsliga skulle sörja för den yttre ord-
ningen med svärd och spö.³⁴

habe, alle Lehre zu urteilen . . .», »Ordnung des gemeinen Kastens», »Von Ordnung Gottes-
diensts in der Gemeine», »An die Rathherrn aller Städte deutschen Landes, dass sie christ-
liche Schulen aufrichten und halten sollen.»

²⁹ Säkert spelade också andra motiv in. Så har F. Lau (i anslutning till Harald Diem,
Luthers Lehre von den zwei Reichen, Muenchen 1938) sökt se Luthers utgångspunkt i tolk-
ningen av Bergspredikan, vars ouppfyllbara fordringar tvingar de kristna att leva i 'två riken'
(jfr. Luthers Lehre von den beiden Reichen, Berlin 1952, ss. 21 ff., 49 ff.). Denna snarast
själavårdande omsorg står dock på det hela taget ej så mycket i förgrunden.

³⁰ Matth. 18—24 utlagda i predikningar, 1533—1540, WA XLVII, s. 284.

³¹ WA VI, s. 71 ff.

³² Jfr. särskilt WA VI, s. 292 ff., 317 f.

³³ WA VI, s. 75.

³⁴ WA VI, s. 407—411.

Hur viktigt detta problem, vanligen betecknat med ordet »tvårikesläran», var för Luther även i fortsättningen visar redan den stora mängden lösningsförsök till detta från alla perioder av hans verksamhet.³⁵ Dock är det omöjligt att få fram någon enhetlig, klart formulerad 'lära' om de två rikena ur Luthers talrika kommentarer härtill, publicerade vid olika tidpunkter och av olika motiv. En speciell svårighet är, att de två rikena förekommer hos Luther i olika dimensioner.³⁶ Men trots skillnaden mellan de storheter, som i det konkreta fallet menas med »den zwei Reichen», är Luther säker på att åtminstone tre grundläggande ting gäller för dessa: 1. De båda rikena måste obetingat och konsekvent hållas åtskilda.³⁷ 2. Båda rikena måste få bestå bredvid varandra, ty »keines ist ohne das andere genug in der Welt».³⁸ 3. Båda rikena är Guds riken.³⁹ Vidare hyser Luther inget tvivel om att tvårikesläran på många ställen finns i de båda testamentenas budskap. Sålunda argumenterar han utifrån det klara, entydiga och ensamt auktoritativa bibliska vittnesbördet mot påvedömetts otillättna sammanblandande av de båda världena. Därmed är det givetvis inte uteslutet, att Luther även vad gäller tvårikesläran står i en lång kyrkligt-teologisk tradition;⁴⁰ men till en trossanning, som kräver lydnad, blir den för honom bara eftersom den är biblisk. Till detta är just de gammaltestamentliga traditionerna viktiga vittnen. Men var finns nu enligt Luther i Gamla testamentet de konkreta ansatserna till tvårikesläran?

6. *Gamla testamentets aktualitet*

Innan vi försöker besvara frågan om den gammaltestamentliga grundvalen för Luthers tvårikeslära, måste vi först göra en anmärkning. Luthers förhållande till

³⁵ Jfr. materialet hos F. Gogarten, *Die Lehre von den zwei Reichen und das 'natuerliche Gesetz'*, Stuttgart 1935; Harald Diem, a.a.; G. Törnvall, *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther*, Muenchen 1947; Hermann Diem, *Luthers Predigt von den zwei Reichen*, Muenchen 1947; A. Nygren, *Luthers Lehre von den zwei Reichen*, ThLZ 74, 1949, sp. 1 ff.; H. W. Krumwiede, *Glaube und Geschichte in der Theologie Luthers*, Berlin 1952, spec. s. 23 ff.; F. Lau, a.a.

³⁶ I *Die Zweireichlehre und das Alte Testament*, LR XV, 1965, s. 427 f. har A. Jepsen i korthet betonat detta (»tvårikesläran» i snävare mening, »tvåregementsläran», »tvåväldesläran» och »läran om två sätt att förhålla sig»). Utförligare hos Törnvall, a.a., s. 37 ff. Mer komplicerat blir det, när Luther tillfogar ett 'förståndets' tredje rike. Jfr. t.ex. *Der Prophet Sacharja ausgelegt* (1527), WA XXIII, s. 514. G. Törnvall påpekar i a.a. s. 38, anm. 17, en tillfällig fyrdelning av regementena (WA XLVII, s. 853). Se vidare ibid. för det tredje regementet som det husliga i schemat 'ecclesia, politia, oeconomia'. Jfr. även till detta F. Lau, a.a., s. 61 f.; LR XV, 1956, s. 465, 482.

³⁷ Jfr. materialet hos F. Lau, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, s. 28 ff.

³⁸ WA XI, s. 252; jfr. andra liknande yttranden hos F. Lau, a.a., s. 33 ff.

³⁹ Jfr. ibid., s. 34 ff.; H. W. Krumwiede, a.a., s. 23 f.

⁴⁰ Här kunde nämnas den augustinska tvåstatstanken och den medeltida tvåsvärdsläran, som dock blott haft formal betydelse för Luthers tvårikeslära. Jfr. närmare hos F. Lau, a.a., s. 25 ff.

Gamla testamentet är dubbelt. Å ena sidan ser han Gamla och Nya testamentet frälsningshistoriskt i följd efter varandra. Det gamla förbundets löften följs av uppfyllelsen i det nya. Å andra sidan står båda testamentena såsom Guds ord bredvid varandra med samma auktoritet.⁴¹ Som ovan har behandlats, bidrar Luthers förståelse av Gamla testamentet som ett profetiskt kristusbudskap i hög grad till att överbrygga denna motsats. Vidare måste understrykas att det historiska avståndet mellan Gamla testamentet och samtiden inte var på långt när lika kännbart för Luther och hans samtida, som är fallet i dag.⁴² För Luther är Gamla testamentets värld ännu i stor utsträckning »ein Spiegel des Lebens»⁴³ i hans egen tid.

Metodiskt sett spelar även här de gamla typologiska och allegoriska tolkningsmetoderna en viktig roll. Så tyder Luther t.ex. de två pelarna i Dagontemplet (Dom. 16,29) som mässa och celibat, varpå Antikrists tron vilar.⁴⁴ Tydligare kommer emellertid Gamla testamentets antagna aktualitet fram i omedelbar, konkret anknytning till gestalter ur det gamla förbundets historia. Mycket tydligt blir detta t.ex. i Simsons person, där Luther återfinner sig själv och sin uppgift. Med rätta anmärker R. Hermann, att Luther känner sig nära besläktad med Simson ej mindre »durch den Akzent, der auf besondere Zeiten fällt, als auf Gotteszeiten, zu deren Trägern auch er gehört».⁴⁵

Efter denna iakttagelse är det inte förvånande, att även gammaltestamentliga historiska traditioner i Luthers kommentarer till tvårikesläran får en omedelbar aktualitet för samtiden. Så finner han den djupaste orsaken till Kains ödesdigra brodermord i det förkastliga sammanblandandet av de båda regementena, då Kain ingrep i sin broder Abels andliga regemente.⁴⁶ Mose däremot prisas för att han, enligt Ex. 18, först ordnade det världsliga regementet, innan »das Geistliche Regiment bestellet wird».⁴⁷ Överhuvud finner Luther förhållandet mellan Mose och Aron förebildligt för hur man borde hålla de båda världena åtskilda. Därför vill han heller inte låta Moses typologiska syftning gälla Kristus. Aron är Kristi 'typos'.

Luther inser dock, att ett dylikt skiljande mellan världsligt och andligt rege-

⁴¹ Jfr. härtill A. Jepsen, a.a., s. 428 f. och F. Lau, LR XV, 1965, s. 469.

⁴² Statliga och socialekonomiska förhållanden i det medeltida Europa påminde i många avseenden om den palestinsiska forntidens.

⁴³ Så hos H. Bornkamm, Luther und das Alte Testament, s. 9.

⁴⁴ WATi 3319 a, b. Jfr. närmare till denna tolkning R. Hermann, Die Gestalt Simsons bei Luther, i Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation, Göttingen 1960, s. 434.

⁴⁵ Ibid., s. 435.

⁴⁶ WA LXII, s. 188.

⁴⁷ WA XVI, s. 339.

mente i det gamla Israels historia icke låter sig konsekvent genomföra. Särskilt tydligt blir detta, när det andliga regementets representanter ingriper i det världsliga regementet. Men Luther finner en — om än högst problematisk — förklaring. Om nämligen Abraham enligt Gen. 14 besestrar de fyra konungarna med svärd, »so er doch gantz und gar eyn Evangelisch man war», om Samuel, »der heylige prophet», slår ihjäl konung Agag eller Elia baalsprofeterna, så är detta inga övergrepp på den världsliga maktens område, utan det visar blott dessa mäns tillhörighet till båda rikena. Liksom »alle heyligen von anfang der welt» har fört svärdet, så får också den kristne i kraft av sin existens i världens rike föra svärdet och straffa det onda, medan han som medlem i Kristi rike tåligt bär den orätt, som drabbar honom själv.⁴⁹ På samma sätt har också Gud själv »ym alten Testament zweyerley regiment gefuhrt, eyn euserliches und ynerliches. Da hat er sich unterstanden selbs das volck zugerirn, beyds ynnwendig ym hertzen, ausswendig am leyb und an den guetern. Darumb gab er yhm so mancherley gesetz unternander gemenget».⁵⁰

7. Dekalogen

Av de gammaltestamentliga texter, som var av betydelse för Luthers utformande av tvårikesläran, märks framför allt dekalogen. Inom den medeltida kyrkan spelade denna till en början liten roll. Först på 1300- och 1400-talen började den mer och mer användas som biktspegel. Från denna tid härrör också en mängd exegetiska kommentarer till dekalogen.⁵¹ Hos Luther fogas dekalogen till de kateketiska huvudstyckena. Hans skrift från 1520, »Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers» har dock ännu karaktären av biktundervisning. Viktigt är nu, att man redan här finner en uppdelning av dekalogens båda tavlor efter de båda rikena. Den första tavlan (I—III) lär människan, hur hon skall förhålla sig gentemot Gud. Med fjärde

⁴⁸ WA VI, s. 302 ff.

⁴⁹ WA XI, s. 255 ('Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei', 1523).

⁵⁰ Ur de 1523 utkomna predikningarna över 1. Petr., WA XII, s. 275; liknande även WA XII, s. 118. — Något avvikande är Luthers ord i Weimarpredikan 24/10 1522. Enligt den styrde Kristus först israeliterna genom det världsliga riket med lagen, men har sedan, »da Christus mensch worden», »angenommen» det andliga riket och överlämnat det världsliga till »fuersten, keyser und amptleutt», även om han också förblir härskare i det världsliga regementet (WA X, 3, s. 371).

⁵¹ Viktigast av dessa var ända in på 1500-talet 'Praeceptorium seu expositio in decalogum' av Nicolaus von Lyra (död 1340) och 'Opus tripartitum de praeceptis decalogi' av Jean Charlier de Gerson (1363—1429). Jfr. J. Geffcken, *Der Bildercatechismus des 15. Jahrhunderts*, Leipzig 1855, s. 23 ff.

budet börjar den andra tavlan, vars första bud lär, »wie man sich halten soll gegen alle ubrigkeit wilch an gottis statt sitzen».⁵² Man får dock inte glömma, att denna uppdelning av buden på två tavlor är omvittnad redan i Gamla testamentet självt. I Ex. 31,18; 32,15; Deut. 10,1—11 talas om de båda stentavlor, på vilka dekalogen är upptecknad. Visserligen kan man inte avgöra, om budens uppdelning enligt Elohisten resp. Deuteronomium här är densamma som den, som sedan Augustinus tillämpats i den kristna kyrkan, dvs. tavla I=bud 1—3, tavla II=bud 4—10.⁵³ Luther fann i varje fall ingen anledning att tvivla på detta, och därmed syntes det honom klart, att en uppdelning av de båda rikena redan gjorts i en av Gamla testamentets huvudtexter.⁵⁴

8. De båda rikena i det gamla förbundets historia

Det återstår nu att undersöka, var man faktiskt i Gamla testamentet kan finna historiska belägg för en tvårikeslära i Luthers mening. Först skall sägas, att det finns tendenser i den gammaltestamentliga traditionen, som tyder på en maktfördelning i Israel. Så understryker t.ex. Moses och Arons jämställdhet i exodus-traditionen, att anföraren Mose vid sin sida måste ha »den Inbegriff des rechten Priesters»,⁵⁵ nämligen Aron. Ännu tydligare blir försöket att skilja mellan världsligt och andligt välde i den kronistiska källan, vars författare önskar begränsa gudstjänstfunktionärerna till om möjligt bara präster, leviter och profeter.⁵⁶ Karakteristiskt nog ställer Kronisten under tiden efter exilen bredvid den världsliga ämbetsmannen Nehemja »den geistlichen Regenten» Esra med exakt likartad funktion. Man kan också anförä jämställandet av härskare och profeter hos Kronisten.⁵⁷

⁵² WA VII, s. 206.

⁵³ För modernare åsikter om tavlornas annars så svårförklarliga antal av två, jfr. E. Nielsen, *Die zehn Gebote*, Köpenhamn 1965, s. 32 f. Nielsen antar, att orsaken till denna uppdelning är, »dass die 10 Finger nun einmal auf 2 Hände verteilt sind» (s. 34). Viktigare är nog den tanken, att de första fyra buden såtillvida bildar en enhet, som skiljer sig från de följande buden, som de går tillbaka »in die Zeit vor der Einwanderung» (s. 93).

⁵⁴ Särskilt tydligt är dekalogens inflytande på Luthers tvårikeslära också i den polemiska skriften 'Wider Hans Worst' från år 1541. Jfr. WA LI, s. 557 ff.

⁵⁵ K. Koch i BHH I, Göttingen 1962, sp. 1.

⁵⁶ Mycket betecknande för denna tendens är bl.a. I. Krön. 15 och II. Krön. 26, 16 ff.

⁵⁷ Jfr. särtraditionerna om profeternas och gudsmännens uppträdande i II. Krön. 12,5 ff.; 15,1 ff.; 16,7 ff.; 20,11 ff.; 21,12 ff.; 24,19 ff.; 25,7 ff.; 28,9 ff. Det är betecknande, att Luther i sina föreställningar om predikantens uppgift oftast har den gammaltestamentlige profetens förebild för ögonen. Predikantens ämbete är ett straffämbete: »Er richtet und strafet die Goetter» (Utläggning av den 82. psalmen, 1530, WA XXXI, 1, s. 198). Med »Goetter» menar Luther, som i Ps. 82,2, de världsliga makt-havarna, enär överhetens ämbeten »vom geringsten an bis zum hoehesten Gottesordnung sind» (ibid. s. 191). Ytterligare material i F. Lau, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, s. 76, anm. 176.

Detta skiljande mellan väldena motsvarar det gamla förbundsfolkets historiska erfarenhet under och efter exilen. Efter Judarikets undergång ligger det världsliga regementet i händerna på främmande härskare och deras ämbetsmän, vilka inte hör till gudsfolket. Därbredvid står prästerskapets andliga regemente med översteprästen i spetsen. Ibland tillämpade Luther även denna historiska situation direkt på sin samtid, jämförde de dåliga regenterna med den babyloniske konungen och rekommenderade predikanterna att förhålla sig så, som Jeremia befäller de landsflyktiga judarna i sitt brev (Jer. 29).⁵⁸

På samma sätt som skiljandet mellan väldena genom tanken på de båda rikena så har också läran om väldenas förening under Guds herravälde sin teologiska grund i Gamla testamentets budskap. För Israels skapelsetro blir det under loppet av det utvalda gudsfolkets historia alltmera klart, att Jahwes skapelse omfattar allt, naturen, mänskligheten och även de sociologiska och historiska förhållandena. Nebukadnessar och Kyros, Assyrien och Egypten är i sista hand den ende Gudens verktyg. Denne Gud handlar också genom sitt folks motståndare, även om dessa inte själva vet om det. Så känner Gamla testamentet, särskilt i profet-traditionerna från tiden före och under exilen, en dubbel aspekt av Guds handlande. Han regerar å ena sidan genom sitt ord, genom Thora och genom »seine Knechte», profeterna,⁵⁹ å andra sidan i det fördolda, som skapelsens och historiens herre, genom naturkrafterna, genom främmande folk och härskare. Det överensstämmer alltså helt med gammaltestamentlig uppfattning, när Luther ser det världsliga regementet ytterst vara grundat i skapelsevälsignelsen i Gen. 1,28,⁶⁰ när han i turkarna ser ett Guds straffredskap,⁶¹ och anmärker, att Gud också skyddar turkarnas rike.⁶²

9. Guds ord och Guds värld

H. J. Kraus har i sin »Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments» (Neukirchen 1956) framhävt två aspekter som särskilt viktiga för Luthers förståelse av Gamla testamentet, nämligen dels dettas centrala syftande på Kristi gestalt och budskap, dels tvårikesläran.⁶³ Denna iakttagelse är tvivelsutan riktig, även om man som en tredje punkt ville tillägga den omedelbara aktualitet, som Gamla testamentet hade för Luther som 'spegel' för det samhällspolitiska och

⁵⁸ WA VI, s. 73.

⁵⁹ Jfr. Jer. 7,25; 25,4; 35,15; 44,4.

⁶⁰ WA XXVIII, s. 441 f.

⁶¹ WA VII, s. 443.

⁶² WA XXVII, s. 417.

⁶³ Jfr. a.a., s. 17.

andliga livet. Vi kan i varje fall, efter mer än 150 års historiskt-kritisk forskning, inte framställa denna aktualitet lika obekymrat som Luther. Även hans exegetiska metod ter sig idag mycket betänklig. Hans föreställningar om Skriftens enhetlighet och klarhet, hans åsikt om språkkunskapernas betydelse för att förstå bibeltexten är helt naturligt tidsbundna och har fått vika för mer utarbetade och differentierade uppfattningar. Men de båda stora teologiska aspekterna hos Luther på Gamla testamentets budskap berörs väl i detaljerna av dessa metodologiska förbehåll men inte i de avgörande teologiska resultaten. Detta gäller framförallt även om tvårikesläran, vars egentliga innehåll framstår som tydligast just mot sin gammaltestamentliga bakgrund. Hela livssammanhanget visas genom den ligga under Guds herravälde. När Luther om och om igen betonar dualismen i Guds regemente, så omöjliggör han därmed den ödesdigra dualismen i den kristnes livshållning. Guds världsliga regemente härskar även i sociologiska och historiska sammanhang, som inte står under hans andliga regemente. Ord och värld är inga motsatser. Det är Guds ord och Guds värld.*

* Ovanstående artikel återgår på en föreläsning, som hölls vid den s.k. baltiska konferensen i Lund den 5—8 juni 1967 (jfr STK 1968, s. 68). Övers. av fil. kand. Jakob Rodhe, Lund.

Sekulariseringsteologi och tvårikeslära

Inom Kyrkornas Världsråd har under hela 60-talet bedrivits ett omfattande studium över det tema, som fått beteckningen *The Missionary Structure of the Congregation*.¹ Den synpunkt, som blivit dominerande i detta studiearbete och som kommer till tydligt uttryck i de 1966 framlagda slutrapporterna,² är att kyrkans attityd till den sekulära världen måste i grund förändras och som en följd därav också församlingens struktur. Det gäller inte bara att göra kyrkans organisation och arbetsformer effektivare och skapa mer attraktiva gudstjänster el. dyl. utan även att ändra själva attityden och grundstrukturen i församlingens uppbyggnad.

Världen skall inte betraktas som de som står utanför och med olika medel skall bringas innanför kyrkans murar. Snarare gäller det att bryta ner murarna och låta kyrkan uppgå i de världsliga sammanhang, där människor i våra dagar framlever sitt liv. Det är världen som står i centrum i kyrkans aktivitet. Idén om kyrkan som en sluten krets i samhällets centrum och de utanförstående som periferin måste förbytas i en beslutsam inriktning på världen som centrum i Guds handlande och kyrkan blott som ett medel till att påminna världen om att den redan är försonad och därför har möjlighet att nå ett tillstånd av frid och harmoni. Kyrkans uppgift är m.a.o. inte att samla så mycket folk som möjligt till kyrkbänkarna och utöka skaran av aktiva medlemmar utan att bidra till att förverkliga det tillstånd av lycka (*shalom*), som evangelium kan förmedla till världen, och som de mer optimistiska av rapportförfattarna redan finner vara på väg i det nutida välfärdssamhället.

I de nya idéerna om församlingens struktur finns, som man lätt ser, en berättigad reaktion mot en kyrkans isolering, som i sin tur är förbunden med en egoism eller trångsyn, som är utbredd inte bara i de små pietistiska samfundet utan också i ordinära kyrkomenigheter i våra dagar. Även ur helt vanliga praktiska synpunkter ter sig en omprövning av församlingens struktur som en synnerligen viktig angelägenhet. Själva den praktiska utformningen av denna strukturförvandling kan givetvis ge anledning till åtskilliga reflektioner och förtjänar ett ingående studium bland de för dessa ting ansvariga. De radikala förslag, som framförts i

¹ L. Thunberg, *Mission och församlingsstruktur*, Svensk Kyrkotidning 1966, s. 288 f.

² *The Church for Others*, Genève 1967. Jfr. även de förberedande studier, som är samlade i *Arbetet Planning for Mission, Working Papers on the New Quest for Missionary Communities*, ed. by Thomas Wieser, New York 1966.

ekumeniskt sammanhang, har sitt värde genom att ställa problemen på sin spets, även om de inte är praktiskt genomförbara mer än till en del. När man t.ex. sätter själva lokalförsamlingens berättigande i fråga är det troligt att man råkat ut för en reformiver, som bygger på för lite kunskap om realiteter. Men själva grundtanken, att kyrkan i sin struktur skall på något sätt motsvara de grupperingar, som faktiskt finns och är bestämmande för gemenskapen i det nutida samhället, är väl odiskutabelt riktig.

Det är lärorikt att jämföra med ett motsvarande studiearbete, som under en längre tid bedrivits inom den västtyska evangeliska kyrkan, och som där resulterat i ett konkret arbetsprogram, som redan avsatt spår i praktiska åtgärder. I stort sett kan man säga, att man här alltjämt bygger på lokalförsamlingen men i övrigt söker anpassa kyrkans aktivitet till det nutida differentierade samhället framför allt genom icke församlingsbundna specialtjänster och genom fria grupper eller sammankomster inom olika intresseområden och kategorier av människor.³

Det är emellertid inte de praktiska synpunkterna vi här skall ta upp till behandling utan i stället några principiella frågor, som inställer sig, när man granskar den teoretiska bakgrunden till den nutida diskussionen om församlingsstrukturen.

»Sekularisering» har blivit ett nyckelbegrepp i de diskussioner som här avses. Som så ofta eljest har en mångtydig term blivit bärare av idéer, som ursprungligen inte var förknippade därmed. Begreppet får just genom sin mångtydighet en betydande dragningskraft men förlorar åtskilligt av sin glans, ifall man gör sig mödan att analysera det och granska idéernas faktiska underlag.⁴

Uttrycket sekularisering övergick från den rent konkreta grundbetydelsen — överförande av kyrklig egendom till världsliga ägare — till att helt enkelt avse förvärldsligande i allmänhet. Det fick därigenom ett negativt förtecken. Sekularisering kom att betyda människors främlingskap inför religion och kyrka, deras stegrade intresse för inomvärldsliga mål, tilltagande ytlighet och förfläckning i kulturlivet etc. Denna innebörd torde ha varit den allmänt gängse under 30- och 40-talet.

Men så småningom fick ordet därjämte också en annan betydelse. Det var den tyske teologen Friedrich Gogarten, som först kom på idén, att den historiska pro-

³ Utgångspunkten för studiearbetet liksom också för de praktiska reformerna var några vid en biskopskonferens i Spandau 1958 antagna teser (»die Spandauer Thesen»). Jfr. skriftserien Missionierende Gemeinde, Lutherisches Verlagshaus, Berlin. Seriens första häfte Missionarischer Gemeindeaufbau, 2. uppl. 1962, redogör för arbetsprogrammet och meddelar även Spandautesernas text.

⁴ Jfr. de rikhaltiga bidrag till denna fråga, som lagts fram i Egon Ahman, Sekulariseringsprocessen och kyrkan, Stockholm 1966. Till begreppsdefinitionen se särskilt s. 17—19.

cess vi kallar sekularisering och som väl varit mest markerad i modern tid — efter upplysningstiden — på sätt och vis kan ha sitt upphov i kristendomen själv. Genom tron på en enda Gud som världens Herre och Skapare blev allt det som tillhör världen strängt åtskilt från det gudomliga. Genom evangeliets insikt, att en människas frälsning inte beror av hennes relationer till de materiella tingen eller av hennes prestanda visavi Gud, blev denna världen frigjord från de mytiska och övernaturliga makter, som man tidigare tänkte sig stå bakom dess skeenden, och människan blev fri till att bruka dess gåvor på ett sakligt sätt, i stället för att dyrka tingen eller använda dem som medel till sin frälsning. Sådant som yttre offer, mytiska världstolkningar, dyrkan av materiella ting avskaffades genom evangelium, och en saklig inställning, som lät världen vara värld, möjliggjordes.⁵

Gogartens idéer om sekulariseringen ser ut som en idéhistorisk hypotes, men har som sådan ett så obetydligt underlag, att den kan betraktas som oduglig. Trots detta blir den hos somliga teologer till något mycket mer än en hypotes; idén om sekulariseringen som ett resultat av kristendomen blir en odiskutabel historieskrivning, som man drar diverse teologiska konsekvenser ur.

Förmodligen kan hypotesen verifieras ibland, om man begränsar sekulariseringsbegreppet till att avse en frigörelse från vidskepliga eller mytiska föreställningar. När evangelium predikas t.ex. på missionsfälten, befrias många människor från vidskepelse, som de förut var fångna i. Men när det gäller den moderna s.k. sekulariseringsprocessen — som det här är fråga om — finns det mycket ringa stöd för påståendet, att den skulle vara en »frukt av evangelium», en utveckling, som kristendomen själv frammanat. Här finns nämligen många andra faktorer, som det ligger närmare till hands att ange som förklaringsgrunder. Filosofen Wilhelm Kamlahs invändning mot Gogartens tes är beaktansvärd: Om det förhåller sig så, att sekulariseringen är en följdföreteelse till den evangeliska kristendomen, varför kom den då inte till stånd genom reformationen utan först genom Cartesius och den franska revolutionen? Den senaste och hittills grundligaste undersökningen av Gogartens teologi, Hermann Fischers avhandling *Christlicher Glaube und Geschichte*,⁶ gör rent hus med hans idéer om sekulariseringsprocessen. De är en historiekonstruktion med alltför smal historisk basis. »Die geschichtsphilosophische These Gogartens in der vorliegenden globalen und undifferenzierten Gestalt ist ernsthaft überhaupt nicht zu diskutieren» (sid. 150).

Saken är därmed inte helt utagerad. Begreppet sekularisering fungerar näm-

⁵ Friedrich Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Heidelberg 1952 och *Ds., Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953. — Jfr. Regin Prenter, *Sekulariseringens evangelium*, STK 1955, s. 170—192.

⁶ Med undertiteln: *Voraussetzungen und Folgen der Theologie Friedrich Gogartens*, Gütersloh 1967.

ligen både hos Gogarten och hos nutida teologer som ett teologiskt idealbegrepp, som ingår i en bestämt systematisk teori. Den stora förvirringen vållas av att man sällan eller aldrig skiljer mellan beskrivningen av en historisk process och de spekulativa idéerna kring »sekulariseringen». Man kan tolka innebörden av »sekulariseringen» som idealbegrepp så, att människan genom evangelium frigöres till att betrakta världen på ett objektivt sätt och till att bruka den som medel utan att bli dess fånge. Hon blir fri i samma mening som Paulus talar om att de kristna blir fria från världens »makter» och från beroendet av judiska stadgar. Som redan Gogarten betonar, kan denna frigörelse emellertid omvandlas och leda till en ännu djupare ofrihet, nämligen när människan i självtillräcklighet glömmer Gud och gör sig till världens herre. Evangeliets frihet ersättes av människans autonomi. I själva verket kännetecknas den faktiska sekulariseringen, som inträtt i modern tid, till stor del av en sådan förvanskad frihet. För Gogarten är det t.o.m. uppenbart, att katastroferna i vårt århundrade är frukten av den sekulariseringen, som tog sin början i 1700-talets rationalism och 1800-talets idealism. Att han likväl kan hålla fast vid sin tes är kanske inte helt motsägelsefritt, men får i någon mån sin förklaring av att han utnyttjar mångtydigheten i termen sekularisering.

I sina senaste skrifter (från 1953, enligt Fischer) införde Gogarten distinktionen mellan sekularisering och sekularism. Den senare termen fick beteckna den förvända frigörelsen, då det inomvärldsliga absolutifierades och människan i övertro på sig själv och sin myndighet gjorde sig till världens herre.

Denna distinktion, som ej sällan möter i den nutida debatten, gör det ännu mer tydligt att »sekularisering» övergått till att användas som ett teologiskt idealbegrepp. Men samtidigt håller man med förkärlek fast vid Gogartens tes om den förefintliga sekulariseringen som en frukt av evangelium. Den oklarhet som därav följer är besvärande.

Sekulariseringsteologin utmärker sig för att förväxla den frihet som hör evangelium till med den frigörelse från regler och auktoriteter (både goda och onda sådana) som är en allmän företeelse i det nutida samhället. Man använder nyckeltermen ifråga som om man med den beskrev en ofrånkomlig historisk process, men samtidigt är den klart dogmatisk och värdeladdad, bärare av ett teologiskt innehåll, som genom att knytas till en historisk process får prägeln av något ofrånkomligt och progressivt. Den som inte accepterar antas vara anhängare av något föråldrat.

Det är skäl att ett ögonblick tänka efter och fråga sig, om sekulariseringen, så som den beskrivs av teologerna, verkligen är i enlighet med evangelium, m.a.o. om det är en hållbar teori att så som det ofta sker sammanställa evangelium och sekularisering.

Det är visserligen uppenbart, att kristendomen upphäver en mängd mytiska eller religiösa tolkningar av tillvaron och låter världen vara värld, skild från Skaparen och de eviga tingen. Men därmed är det inte givet, att den bibliska bilden av världen och historien sammanfaller med den nutida sekulariserade. Det är givetvis också i Bibeln fråga om en religiös tolkning. Världen är Guds skapade värld och samtidigt skådeplatsen för en kamp mellan Gud och det onda, så att det t.o.m. kan sägas, att världen är »i den ondes våld». Historien är människans historia, men inom densamma fortskrider Guds frälsningshistoria, och den del av historien, som vi har kunskaper om, omslutes av det ursprungs- och slutskeende, som vi inte har kunskap om från sekulära utgångspunkter; det ingår emellertid i Guds frälsningsplan (skapelsen och de yttersta tingen) och därmed i den värld och den historia som Bibeln talar om.

Det nya tänkandet präglas av en stark utvecklingsoptimism, vilket är konsekvent utifrån de föreställningar man har om sekulariseringen. Däremot torde det vara svårt att finna någon biblisk motivering härför. Liksom man glömt de katastrofer, som ligger så nära i tiden, att de flesta medelålders upplevat dem påtagligt, tycks man också ha glömt de katastrofer, som Bibeln vittnar om som ett framtidsperspektiv för världen. — Den goda anpassningen till välfärdssamhället kan te sig som en tillgång ur flera synpunkter. Men saken har också en annan sida. En amerikansk iakttagare skriver på tal om den nya teologin: »Man kan förstå, att amerikanare, som har lyckats utomordentligt bra, blir optimistiska, men det vore nog bättre, om det glada budskapet kunde grundas, som det görs i Nya testamentet, i lidande och även död» (B. Erling, Aktuella strömningar i amerikansk teologi, stencil, s. 36).

Ett bra exempel på hur termen sekularisering förvandlats till ett teologiskt honnörsord — och på den begreppsförvirring som därigenom inträder — möter i den ekumeniska slutrapporten i frågan om församlingsstrukturen, *The Church for Others*. Sekulariseringen beskrivs först som en social differentieringsprocess med innebörden att fler och fler områden, som tidigare hört till kyrkans verksamhetsfält, drages undan kyrklig hegemoni och blir självständiga.

Vidare definieras »sekularisering» som en frigörelse från en teologisk och metafysisk tolkning av världen, dvs. en övergång till den sakliga inställning, som låter världen vara värld, i stället för att låta världen och dess ting bli föremål för gudsdyrkan eller övertro av olika slag. Ett sådant synsätt antages vara i överensstämmelse med kristen skapelsetro, ett påstående, som i och för sig är riktigt, men leder till den diskutabla slutsatsen, att Bibelns världsbild är lika med en sekulariserad sådan. »The world, in the Bible, is entirely secular and is placed under the mandate of men who are responsible to God for their stewardship» (sid. 10).

Därifrån är steget inte långt till att göra det antagande, som sedan blir bärande i resonemanget: sekulariseringen är ett uttryck för den frihet som gavs människan i skapelsen och som evangelium återställer. Denna tredje definition bör man ägna särskild uppmärksamhet, eftersom den är en nyckel till att förstå den åskådning det här är fråga om.

Att evangelium — som det heter — är en frigörelse från träldomen under falska makter och auktoriteter ger oss givetvis inte rätt att vända på påståendet och säga, att den frihet från fördomar och auktoriteter, som utmärker den sekulariserade människan, eo ipso är detsamma som evangeliets frihet. Det kan nämligen förhålla sig så, att innebörden i evangeliets frihet är vidare och delvis annorlunda än innebörden i sekulariseringens frihet. Det kan också tänkas att den senare huvudsakligen har andra orsaker än den frigörelse, som skett genom evangelium.

Man kan fråga sig, om inte frigörelsen från fördomar och falska auktoriteter effektivare främjas genom kultur och upplysning än genom kristen förkunnelse, eftersom denna primärt har andra funktioner. Att våra dagars frigörelse på områden, där förut fördomar och auktoritetstro rådde, skulle vara »en frukt av evangelium» är uppenbarligen ett grovt missvisande påstående. Det kan man bl.a. se därav, att »frigörelsen» så ofta är en emancipation även från evangeliets egen auktoritet.

För att bemöta den sammanblandning av evangeliets frihet och allmänna sekulära frihetsideal med de tendenser till utsuddande av gränserna mellan kyrka och värld, som vi i det föregående stiftat bekantskap med, har man ofta hänvisat till den lära om två riken eller två »regementen», som brukar förknippas med reformationens teologi. Så har t.ex. Lutherska världsförbundet i anslutning till den ekumeniska diskussionen om församlingens missionsuppgift tagit upp ett omfattande studium av tvårikesläran.⁷

Det bör först betonas, att den klassiska tvårikesläran ingalunda innebär någon isolering av kyrkan från världen; den betyder inte — som namnet kanske kunde ge sken av — att en klyfta drages upp mellan de båda rikena. Det är nämligen fråga om en distinktion, och det är något helt annat. — Det finns många drag i de radikala förslagen till en förändring av församlingsstrukturen, som ganska väl torde motsvara vad som förverkligades i den ursprungliga lutherdomen; intentionen är i båda fallen att kyrkan som yttre gemenskap skall uppgå i de gemenskapsformer, som konstituerar det världsliga samhället. Den lutherska kyrkan anknöt också den till de föreliggande sociala strukturerna, till familjen, socknen eller

⁷ Delvis redovisat i *Lutherische Rundschau* 15. Jahrg. H. 4, 1965 och 17. Jahrg. H. 1, 1967.

byn och till den nationella gemenskapen. En likgestaltning av kyrka och sekulära sociala strukturer behöver sålunda inte på något sätt motverkas eller bestridas av tvårikesläran, utan främjas tvärtom av denna.

Om det ena av »rikena» inte representeras av en institution eller ett avgränsat samfund utan främst är en andlig gemenskap av dem som tro, förankrad enbart i Ordets förkunnelse och gemenskapen kring sakramenten, blir det följdriktigt, att detta »rike» inte i det yttre markerar sina gränser gentemot de gemenskaper, där människor eljest lever utan mer eller mindre uppgår i dessa.

Men på andra punkter inträder en klar motsättning mellan de nya idéerna om församlingsstrukturen och tvårikesläran.

En grundtanke i Luthers lära om de två regementena är, att man å ena sidan inte skall regera världen med evangelium, och å andra sidan inte låta den världsliga makten ingripa i frågor som hör till evangelieförkunnelsen eller avser den kristna läran. Den närmare utformningen av relationerna mellan överheten och den kristna kyrkan var betingad av de omständigheter som då rådde. De problem Luther stod inför var dels, att kyrkomyndigheterna tillvällat sig yttre makt och regerade med våld och furstelater, dels att de världsliga herrarna ville råda också över samvetena, dvs. diktera människors övertygelse.

Sedermera tillkom ytterligare en frontlinje, den som vetter mot svärmeandarna. Också de förväxlar de båda rikena, genom att göra evangelium till en yttre ordning. De separerar de båda rikena från varandra: den kristne får ej ens delta i det politiska livet eller befatta sig med borgerliga uppgifter; samtidigt vill man göra det egna samfundet till en maktfaktor, och enligt vissa radikala riktningar har man t.o.m. rätt att bruka vapen i dess tjänst.

Tillämpningen av tvårikesläran erbjuder problem som skiftar från tid till tid. Redan de gjorda antydningarna kan ge en föreställning om att den klassiska utformningen därav under reformationen i hög grad är betingad av dåtida samhälls- och kulturmiljö. Samtidigt är det väl så, att de principiella idéerna är av ett mera bestående värde och kan utgöra ett korrektiv mot förvanskningar av kristendomen även under helt andra tidsbetingelser. Uppgiften att i vår tid omformulera och applicera tvårikesläran ställer oss inför delvis helt andra frågor än de som var aktuella på Luthers tid.

Några generella synpunkter, som bör beaktas vid en sådan konfrontation av tvårikesläran med nutida synsätt, skall anföras i det följande:

Det andliga riket jämföras med Gudsriket eller himmelriket för att använda evangeliernas terminologi. Det är ett rike, där Kristus själv är konung. Han har upprättat det bland människorna, och han säger själv om det: »Mitt rike är icke av denna världen.» Till skillnad från den lagens yttre ordning, som råder i samhället, är det här fråga om »evig hjärtats rättfärdighet» (Aug. XVI), dvs. den

rättfärdighet, som består i syndernas förlåtelse och helt och hållet är en Guds gåva.

Av dessa satser och andra likartade framgår, att det andliga riket representerar något osynligt, evigt, som nu blott »finns» i hjärtats inre värld. Det består m.a.o. i tro, och dess »regementc» utövas genom Ordet, som väcker tro och tillsäger människan syndernas förlåtelse. Till det andliga riket hör också den förkunnade lagen, m.a.o. Guds ord överhuvud, i den mån det förkunnas och mottages i tro. Evangelium framträder endast mot bakgrund av lagen, som fördömer. Det är nämligen förknippat med bot och omvändelse hos den enskilde, som tar emot det, men att tala härom blir meningslöst, om inte den bibliska människoupfattningen med dess förankring i lagen, är ofrånkomlig förutsättning för evangelium.

Det är lätt att inse, att dessa för tvårikesläran fundamentala tankar i nutida kristendomstolkning ofta vanställes eller framställes på ett mycket ofullständigt sätt. Men det är svårare att ange vari förvanskningen består. I extrem form möter vi den, när tron inte längre relateras till eviga, osynliga ting, till det gudomliga, utan reduceras till något mänskligt, inomvärldsligt. Därmed upphäves själva tanken på ett andligt rike, skilt från det timliga. »Guds rike» blir en inomvärldslig storhet; relationen till Gud uppgår i relationen till medmänniskorna.

Lagen, som understryker distansen mellan Gud och människa, förlorar sin plats i evangelieförkunnelsens sammanhang. Evangeliets frihetsförkunnelse förknippas på ett mycket obestämt sätt med den historiske Jesus. I regel förankras den mera i det förebildliga och symboliska i Jesu levnad än i försoningsgärningen.

Det ena ledet i tvårikesläran, förkunnelsen om ett andligt rike, manifesterat i lagens och evangeliets bruk, i ånger och tro, förkrosselse och upprättelse, har i nutida kristendomstolkning i stor utsträckning ersatts av andra åskådningssätt. I den mån så har skett saknas några av de elementära förutsättningarna för att överhuvud tala om en tvårikeslära. Innan vi närmare utvecklar detta återstår att säga något om det andra ledet i tvårikesläran.

Det som föranledde Luther att utveckla idén om två riket eller två regementen tycks framför allt ha varit relationerna till den världsliga överheten. Det är i skriften *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* 1523 som tvårikesläran förekommer i sin klassiska form. Men det världsliga »riket» innefattar inte bara överheten utan hela det borgerliga livet, de ordningar och stånd, som är inrättade i samhället och bestämmer människors handel ochandel. Artikel XVI i *Confessio Augustana* är i det sammanhanget belysande. Där nämnes som exempel på sådana ordningar förutom »överhetsämbeten» även: domstolar, krigstjänst, laglig handel, rätten att besitta egendom, äktenskap. Dessa borgerliga ordningar bedömes positivt. De betraktas — i den mån de är lagliga

— som Guds goda verk, inrättade för att bevara yttre fred och främja den mänskliga samlevnaden.

Det »världsliga riket» är sålunda inte detsamma som »världen» i nytestamentlig mening. Begreppet rymmer inte heller den dialektik som begreppet »civitas terrena» hos Augustinus. I det senare finns det en dubbelhet av fredsbevarande ordning och demonisk makt, vilket knappast kan sägas vara fallet med begreppet »världsligt regement» i reformatoreernas mening. De borgerliga ordningarna ses framför allt som medel att stävja det ondas välde och står s.a.s. på Guds sida i kampen mellan gott och ont.⁸

När man i våra dagar talar om »världen» i de sammanhang det här gäller, är detta begrepp givetvis inte så välavgränsat som en gång uttrycket »det världsliga riket» i tvärikesläran. Tvärtom är det synnerligen mångtydigt. Ibland avser man därmed inte bara människovärlden utan det skapade överhuvudtaget. Världen är Guds skapade värld. I andra fall avser man livet i världen, dvs. i det mänskliga samhället, utan någon markering av de ordningar som kan urskiljas däri. Dessutom användes uttrycket »världen» också i många fall i betydelsen av den sekulariserade världen, dvs. människornas värld utan Gudstro, med bortseende från relationen till Gud.

Om man överför den positiva syn på de lagliga borgerliga ordningarna eller på skapelsen som Guds verk, vilken utmärker klassisk kristendom, till att gälla »världen» i den betydelse begreppet har i våra dagar, med bibehållande av uttryckets mångtydighet, blir resultatet naturligt nog förvirrande. En helt ny bedömning inträder, en odialektisk, monistisk uppfattning, som innebär att man ej längre räknar med det ondas makt eller människans fiendskap emot Gud. En sådan åskådning står i oförenlig motsats inte bara till den lutherska tvärikesläran utan också till den dubbla syn på världen, som möter i Nya testamentet.

Det bör än en gång understrykas, att den distinktion mellan evangelium och borgerlig ordning, som utmärker tvärikesläran, inte innebär ett söndrande mellan de båda regementena utan förutsätter ett ömsesidigt utbyte. Evangelium är visserligen något helt annat än livet i världen, men den kärlek, som är en frukt av evangelium, skall bevisas just i de borgerliga ordningarna. Det andliga rikets uppgift är att »skapa fromma människor»,⁹ vilket bl.a. betyder människor, som villigt gör vad lagen kräver. Det finns också en förbindelse i motsatt riktning, därigenom att den lag, som möter människan i kallelsen och i de världsliga ordningarna i någon mån bidrager till att fostra henne till att förstå och mottaga evangelium.

⁸ Jfr. Heinrich Bornkamm, *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie*, Gütersloh 1958, s. 16 ff.

⁹ WA 11, 251 (Von weltlicher Obrigkeit).

Den avgörande punkten i motsättningen mellan sekulariseringsteologin och tvårikesläran är kanske i grunden något mycket elementärt, och samtidigt något som inte fullt klart kan uttryckas i de termer som brukar användas i diskussioner kring tvårikesläran.

Som framgår av det föregående är det en grundförutsättning i tvårikesläran, att det ena av rikena, Gudsriket, det andliga regementet eller hur man nu kallar det, betecknar något transcendent och osynligt, något som tillhör trons värld och skall bli ett synligt regemente i det yttre först i den eskatologiska framtiden. De följdverkningar, som i evangelium beskrives som tecken på att detta rike nu är förhanden, är just tecken (Matt. 11,5; Luk. 11,20). Evangelium riktar sig till samvetet, dvs. till den inre människan, vilket betyder att det andliga regementet är fördolt och tillhör en annan dimension än hela den tillvaro, vari människans yttre liv utspelar sig, relationer till medmänniskor, till världsliga ordningar och sedvänjor. Detta skall inte förstås så, att evangelium inte skulle ha med denna världen att skaffa. Just därför att tron är övervärldslig, kan den inkarneras i det yttre livet. Det finns »gärningar, som är beredda för att vi skall vandra i dem» och det talas om »en vandel, som är värdig evangelium». Den kristne är »i världen» men inte »av världen».

Men där man tar bort evangeliets transcendenta karaktär och identifierar en människas gudsförhållande med hennes relationer till medmänniskorna, där tar man också bort evangeliet självt. Där är det gärningarna i stället för tron som kommer i centrum.

Sedan länge har man inom teologin utövat kritik mot en metafysisk gudsbild, dvs. mot föreställningen om en transcendent sfär ovanför det timliga, tänkt som boning för det gudomliga. Därmed vänder man sig mot en supranaturalistisk eller deistisk uppfattning. Vad vi nu bevittnar, är att denna kritik ryckes ut ur den ursprungliga kontexten och utvecklas till ett förnekande också av den transcendens, som ligger däri, att tron tillhör det fördolda, och som förutsättes i alla äkta utsagor om Gud, himmelriket etc. En tankeglidning — för att uttrycka det eufemistiskt — har skett, med följd att en helt ny åskådning oförmärkt insmugit sig, skenbart stödande sig på invanda och välkända tankegångar.

Problemet i tvårikesläran ligger i våra dagar inte bara, som på Luthers tid, däri att många människor sammanblandar de båda rikena utan även däri att själva *förutsättningen* — att det finns två rikena och inte bara ett — är ställd under debatt. Om nu läget är sådant, kommer diskussionen att lida av förvirring, om man förbigår denna punkt, som kan synas helt elementär, men just därför ofta förbises. Talet om att inte sammanblanda de båda rikena blir givetvis utan poäng, ifall den ena parten i diskussionen bestrider själva förutsättningen: att det i evangelieförkunnelsen är fråga om ett rike som icke är av denna världen.

Man föreställer sig ofta, att det även med ett enbart inomvärldsligt perspektiv är möjligt att få med det väsentliga i kristendomen. Man antar då, att det väsentliga inte är relationen till evigheten utan den egna existensförståelsen här och nu eller de medmänskliga relationerna. Fråga är, om inte dessa »nytolkningar» i många fall just förbiser det väsentliga och därmed resulterar i ett slags bedrägeri.

I varje fall visar det sig, att frågan om det övervärldsligas realitet inte, som man ibland förmodar, kan isoleras från kristendomstolkningen i övrigt. De synpunkter som ovan anförts kan sålunda lika väl illustreras med exempel från antropologins område. De båda åskådningssätt, som här benämnes sekulariseringsteologi och tvärikeslära, skiljer sig sålunda markant t.ex. i uppfattningen av den kristna friheten.

I det ena fallet antar man, att evangeliets frigörelse finns i världen och manifesteras i sekulariseringens frigörelse från fördomar och auktoriteter. Den enskilde kan ernå denna frihet genom att leva med i den frigjorda världen och höra evangelium, som förklarar varför han är fri. Det är egentligen bara fråga om en upplysning, eftersom friheten finns som ett faktum i världen och kan ernås på det rent mänskliga planet.

I det andra fallet är evangeliets första funktion inte att skänka en yttre frihet utan att väcka en tro, som frigör människans samvete från skuldens börda genom att hon mottar förlåtelse och rättfärdiggöres inför Gud. Detta syns inte i världen utan är fördolt och avser människans relation till Gud. De makter, som evangeliet frigör ifrån, är också mera livshotande än de fördomar och auktoriteter, som sekulariseringen frigör ifrån. När Paulus talar om att »Kristus frigjort oss», avser han en frigörelse från syndens och dödens makter. En sådan frihet är inte märkbar i det yttre annat än under den fortsatta kampens förtecken. Den är inte heller möjlig att ernå genom upplysning. Man kan nämligen inte påstå att makterna är illusoriska, såsom fallet är med fördomar eller inbillade auktoriteter av olika slag.

Trons frihet gäller hjärtats inre människa men den har också en yttre sida. Ty i och med att den är en frihet från syndens tyranni händer det att den frigör också från andra själens tyranner. Och framför allt är det en frihet till att tjäna nästan i kärlekens gärningar — utan sidoblickar på den egna frälsningen eller övrig vinning.

En liknande saklig inställning till livet i världen är i många fall möjlig även oberoende av den kristna tron. Den finns förvisso på många håll just i en sekulariserad värld, och där så är fallet liknar den sociala gemenskapen den som förverkligas, där man lever i enlighet med evangeliet. Kravet på rättvisa och billighet, på kärlek och hänsyn är något gemensamt.

Därmed upphäves emellertid inte distinktionen mellan de två rikena (eller t.o.m. världarna) vari den kristne är medborgare. Ty tron har en annan funktion

än att skapa frihet i världen. Den avser att göra en människa skickad för det eviga livet och göra henne »rättfärdig» inför Gud. Och här gäller inga gärningar och ingenting yttre, inga erfarenheter utan endast tron på en utomstående auktoritet, nämligen Guds ord. Av denna i exklusiv mening övervärldsliga tro följer en ofrånkomlig distinktion mellan yttre och inre, världens rike och Guds rike, jord och himmel, denna världen och den tillkommande.

Man vill gärna uppfatta det så, att man har att välja mellan två möjligheter, den gamla metafysiska ståndpunkten och den nya sekulära, som endast tolkar evangeliet inomvärldsligt. Så enkelt är det emellertid inte.

Bakom sekulariseringsteologin står en reformert tradition, som i sina tankeföresättningar bygger på en absolut motsats mellan timligt och evigt, ändligt och oändligt, mänskligt och gudomligt. Som reaktion mot tendenser att göra kristendomen till något helt andligt och övervärldsligt — såsom t.ex. inom barthianismen, där det transcendenta beskrives som den absoluta motsatsen till det timliga — övergår man till att uteslutande betona det empiriska, etiska, inomvärldsliga.

Det finns emellertid ett tredje alternativ, som hittills har kommit föga till tals i debatten. Om man utan förutfattade meningar om vad som ter sig verkligt för människan av i dag nalkas de bibliska utsagorna, skall man finna det obestridligt, att evangelium i sin ursprungliga form handlar om eviga, osynliga ting, om ett övervärldsligt »rike». Det är också lätt att inse, att detta inte är tidsbetingade föreställningar i periferin utan något som berör själva centrum. Evangelium är först och främst ett budskap om något som inte hör denna världen till, om en rättfärdighet från Gud, om ett evigt liv etc.

Frågan är hur vi uppfattar det översinnliga. Det kan förstås på ett supranaturalt sätt, som en högre sfär utanför det timliga, men det kan också förstås som en verklighet i tron, inte gripbar i en supranatural andlighet, men påtaglig i och genom de ursprungliga vittnenas utsagor. Det gåtfulla är att denna verklighet ligger utanför vår erfarenhet och ändå blir tillgänglig för mänsklig erfarenhet.

Evangelium och den tro, som bygger på evangelium, är en verklighet i den värld vari vi lever och inkarneras i mycket påtagliga ting, i kallelens tjänande, i kärlekens gärningar. — Men det är en stor skillnad mellan det inkarnationens »i, med och under», som det här är fråga om, och den sammanblandning av evangelium och värld, som i regel utmärker de tankeriktningar i våra dagar, som älskar att kalla sig »den nya reformationen».

Det starka sociala engagementet, som också utmärker dessa riktningar, förefaller vara av positivt värde, men man frågar sig om det inte skulle vara mera fruktbart, ifall det togs om hand av experter, som bättre känner dessa ting än teologerna, eller i varje fall förbands med en kristen tro, som inte förlorat sin egenart.

JENS GLEBE MØLLER

Om bestemmelsen af etiske sætninger ifølge Wittgensteins Tractatus

Som bekendt vendte Wittgenstein sig i *Philosophische Untersuchungen* mod det syn på verden og sproget, som han havde udviklet i *Logisch-philosophische Abhandlung* (= *Tractatus*). Tanken om at kunne finde tilværelsens fuldkomne logiske struktur forekom ham nu at være et ideal, en idé, som havde siddet ligesom briller på hans næse, så han kun kunne se verden gennem disse briller (*Philosophische Untersuchungen* § 103). Det kunne derfor synes at være i Wittgensteins egen ånd, om man blot benyttede *Tractatus* som en hjælp til at forstå hans senere filosofi — jfr. forordet til *Philosophische Untersuchungen*, hvor han bl.a. skriver: »——— dass diese (tankerne i P.U.) nur durch den Gegensatz und auf dem Hintergrund meiner ältern Denkweise ihre rechte Beleuchtung erhalten können.« Imidlertid bør man nok overveje, om ikke J. A. Martin har ret, når han skriver, at Wittgenstein i *Tractatus* »*did see with dazzling clarity and precision what can be seen through the carefully polished lenses of scientific vision, and that he raised some fundamental questions about the relation of the field thus perceived to other fields more clearly visible when the glasses are removed*«. ¹ Specielt kunne der i *Tractatus*' teser om det mystiske — som man efterhånden har lært at opfatte som centrale ² — gemme sig tankegange, som bevarer deres aktualitet, selv om man har lært sig at filosofere som den senere Wittgenstein. ³ Det er en sådan tankegang, jeg her vil søge at fremdrage gennem en semantisk analyse af, hvorledes etiske sætninger må bestemmes ifølge *Tractatus*.

I forordet til *Tractatus* sammenfatter Wittgenstein bogens omtrentlige mening i de to sætninger: »Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen.« Disse to sætninger — hvoraf den første dukker op igen i 4.116 og den anden som *Tractatus*' syvende

¹ *The New Dialogue Between Philosophy and Theology*, London 1966, s. 106.

² Jfr f.eks. D. Favrholt i indledningen til sin oversættelse af *Tractatus*, Kbh. 1963, s. 25 eller E. Zemach i afhandlingen »Wittgenstein's Philosophy of the Mystical«, optrykt i Copi and Beard (ed.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, London 1966, s. 359—375. Den ældre opfattelse er pudsigt illustreret i G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London 1959, s. 82, n. 1: »I once had occasion to remark to Wittgenstein that he was supposed to have a mystical streak. »Like a yellow streak«, he replied; and that is pretty well how the Vienna Circle felt about certain things in the *Tractatus*.«

³ Jfr. D. Favrholt, *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus*, Kbh. 1964, s. 173.

og sidste hovedtesc — udtrykker den samme sag. Som det udvikles videre i forordet, gjaldt det for den unge Wittgenstein om at sondre mellem det, som kan siges og det, hvorom der må ties, det udsigelige. Det, som kan siges, er egentlig kun naturvidenskabens sætninger (6.53) — naturvidenskab her taget i videste betydning om alt, som har med erfaring at gøre. Men at empiriske, naturvidenskabelige sætninger lader sig sige er ensbetydende med, at de lader sig sige klart. Wittgenstein stiller ikke *krav* til os om at tale klart. Enhver sætning er — idet den kan siges — »rechtmässig gebildet« (5.4733) og »logisch vollkommen geordnet« (5.5563). Det er imidlertid noget, man ikke kan tale om, noget, som ikke lader sig udsige. »Es gibt allerdings Unaussprechliches« (6.522) — og når vi med vore ord forgriber os på dette udsigelige, så bliver vore tanker — som sætningerne er de sanselige udtryk for (jfr. 3.1) — ligesom »trübe und verschwommen«, og da er det filosofiens opgave at gøre dem klare, idet den afgrænser dem skarpt (jfr. 4.112). Afgrænser dem fra hvad? Fra det udsigelige, fra det, vi ikke *kan* tale om.⁴ Den, som ikke respekterer skellet mellem det »Sagbare« og det »Unsagbare«, men giver sig til at tale om det udsigelige, han taler »einfach Unsinn« (forordet).⁵ »Unsinn« er altså ifølge Wittgenstein at tale om det, som ligger hinsider grænsen for, hvad der kan tænkes og dermed udtrykkes og siges. — Man kan så undre sig over, at grænsen ifølge formuleringen i forordet drages i sproget, og hævde med Max Black: »There is a serious question whether a limit to the expression of thought can, on Wittgenstein's views, ever be put *in* language«. Svaret er vel simpelthen, at det kan den (grænsen) heller ikke, og derfor er Wittgensteins egne sætninger i Tractatus, hvormed han drager grænsen, da også »unsinnig« (6.54). Grænsen kan i virkeligheden heller ikke udsiges, den »viser sig« (5.5561) — med et andet af Wittgensteins udtryk, som jeg skal vende tilbage til nedenfor.⁷

Hvilke sætninger hører nu efter Wittgensteins opfattelse til i »Unsinns«, vrøvlets, sfære? Hvilke sætninger bestemmer han som »unsinnig«? Før disse spørgsmål lader sig besvare, må jeg kort undersøge, hvorledes sætninger har

⁴ Med denne fortolkning af 4.112 mener jeg at have afværget indvendingen i Max Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge 1964, s. 187: »It might be objected that there is a sense in which everything that is thought (og sagt) *is* already thought (sagt) clearly.« Jfr. dog de mange spørgsmål i dagbogsoptegnelsen fra 20.6.1915.

⁵ Heri ligger ikke, at det udsigelige skulle være et »ontologisk negativum« som hævdet af Søren Holm i »Ontologi«, særtryk af Københavns Universitets festskrift 1964, s. 131. »Es gibt allerdings Unaussprechliches«.

⁶ Op.cit. s. 23.

⁷ Favrholdt hævder derimod (op.cit. s. 151), at Wittgenstein i forordet bruger »Sprache« i dagligdags betydning — hvad der forekommer mig at stride mot 5.5561, hvor det dog ganske tilsvarende hedder, at grænsen viser sig »*in* der Gesamtheit der Elementarsätze«.

»Sinn« — stadig ifølge Tractatus. I 4.2 hedder det: »Der Sinn des Satzes ist seine Übereinstimmung, und Nichtübereinstimmung mit den Möglichkeiten des Bestehens und Nichtbestehens der Sachverhalte«. Et sagforhold er en forbindelse af objekter (jfr. 2.01),⁸ og hvor der nu f.eks. er mulighed for, at en sådan forbindelse af objekter består, og en sætning »stemmer overens med«, dvs. udtrykker, denne mulighed, dér har sætningen mening. Det er logisk muligt, at der findes månemænd. En sætning om månemænd, som udtrykker denne mulighed, har »Sinn«. Det er også muligt, at månemænd ikke findes. En sætning, som stemmer overens med denne mulighed, har ligeledes »Sinn«. Det samme gælder sætninger, som *ikke* stemmer overens med de nævnte muligheder. En sætning, som ikke stemmer overens med muligheden af, at der findes månemænd, er måske falsk, men den har ikke desto mindre »Sinn«, mening. Kort sagt: for at sætninger skal have mening, må de korrespondere med eller »afbilde« sagforhold, forbindelser af objekter. Sådanne meningsfulde (»sinnvoll«) sætninger er netop de naturvidenskabelige (i videste forstand), og da det som nævnt hævdes, at kun naturvidenskabens sætninger lader sig sige (se 4.113 ff. eller 6.53: »— — — was sich sagen lässt, also Sätze der Naturwissenschaft — — —«), så bliver konsekvensen, at ligesom alt, hvad der kan siges, eo ipso kan siges klart, således har også alt, hvad der kan siges, eo ipso mening. Det hedder da også (4.064): »Jeder Satz muss *schon* einen Sinn haben«. Enhver sætning er altså »sinnvoll« enhver sætning afbilder sagforhold. En sætning, som ikke afbilder sagforhold — eller er en funktion af en sådan sætning — er ikke nogen sætning, den er en vrøvlet ordsammenstilling, den er »unsinnig«.⁹

Hvis vi nu undersøger Wittgensteins brug af termen »unsinnig« for at finde ud af, hvilke sætninger der efter hans opfattelse ikke kan siges, ja i virkeligheden slet ikke er sætninger i wittgensteinsk forstand, så tegner der sig et noget forvirrende billede. I 4.003 hedder det, at de fleste sætninger og spørgsmål, som er skrevet om filosofiske sager (»Dinge«) ikke er falske, men »unsinnig«. Som eksempel på arten af den slags spørgsmål nævnes »ob das Gute mehr oder weniger identisch sei als das Schöne«. Man behøver ikke at være tilhænger af Wittgensteins filosofi for at se, at dette spørgsmål er vrøvlet, selv om det også ud fra hans præmisser er »unsinnig« (alene derved at værdierne ligger uden for verden, dvs. uden for den virkelighed, vi kan beskrive med vore sætninger (jfr. 6.41), og at »identisch« ikke er en egenskabsbetegnelse (jfr. 3.323 og 5.473)).

⁸ Der er vigtigt at være klar over, at objekter (»Gegenstände«, »Sachen«, »Dinge«) ikke er objekter i sædvanlig forstand, ikke er »ting« — jfr. f.eks. J. Hartnack, Wittgenstein og den moderne filosofi, Kbh. 1960, s. 25.

⁹ Wittgensteins opfattelse synes her at kollidere med den moderne fysiks komplementaritetsprincip, jfr. T. Bergstein, Kvantefysik og dagligsprog, Kbh. 1966, s. 67.

Men i andre tilfælde vil man nok synes, at kun ud fra Wittgensteins præmisser bliver de anførte sætninger »unsinnig«. Hvorfor er f.eks. sætningen »1 ist eine Zahl« vrøvlet (4.1272)? Det er den, fordi »tal« er et formelt begreb, og man kan ikke sige om noget, at det falder ind under et formelt begreb (4.126). Sætningen »1 ist eine Zahl« forgriber sig altså på det udsigelige og er følgelig »unsinnig«. Den (eller den lignende »es gibt nur eine 1«) er lige så »unsinnig« som »2 + 2 ist um 3 Uhr gleich 4«, siger Wittgenstein — og indfører dermed en sætning, som vi alle ville finde vrøvlet. Mest ejendommeligt virker det vel, at Wittgenstein, som antydet, i 6.54 hævder om sine egne sætninger i Tractatus: »Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie — auf ihnen — über sie hinausgestiegen ist.« Her må det imidlertid betænkes, at sætninger, som kan siges, er sætninger, som afbilder sagforhold. Og om samtlige 7 hovedteser og de mange underordnede sætninger eller teser i Tractatus gælder, at de *ikke* afbilder sagforhold, de er blot sætninger om sætninger og derfor vrøvlede. I det hele taget indicerer Tractatus-læserens forvirring ikke, at Wittgenstein ikke skulle være konsekvent i sin anvendelse af termen »unsinnig«. Når sætninger, som kan siges, idet de kan siges, er klare og har mening, så må alle andre ytringer være »unsinnig« — hvad enten de nu umiddelbart præsenterer sig som vrøvlede eller ej. Sådanne ytringer er — skønt de tager sig ut som sætninger — slet ikke sætninger, men »Scheinsätze« — med et udtryk, som Wittgenstein anvender enkelte gange (f.eks. i 4.1272 i forbindelse med drøftelsen af udtryk som »1 ist eine Zahl«). Og som sagt gør Wittgenstein da heller ingen undtagelse for sine egne sætninger i Tractatus — ja, formodentlig ville han endda gå med til at kalde dem metafysiske! En metafysisk sætning er en sætning, hvor visse tegn ingen betydning har fået (6.53), men en sådan sætning er netop »unsinnig« (sml. 5.473: sætningen »Sokrates ist identisch« er »unsinnig«, »weil wir eine willkürliche Bestimmung nicht getroffen haben« med 5.4733: »Sokrates ist identisch« siger intet »weil wir dem Wort »identisch« als *Eigenschaftswort keine* Bedeutung gegeben haben«) — som det altså udtrykkeligt siges om sætningerne i Tractatus. — Den, som nu på den ene eller den anden måde beskæftiger sig med religion eller etik, vil nok alligevel føle sig ilde berørt af, at f.eks. etiske sætninger, som jo ikke afbilder sagforhold, må bestemmes som »unsinnig« — så meget mere som »unsinnig« eller den danske ækvivalent »vrøvlet« har en udtalt pejorativ klang i normalt sprogbrug. Det gælder heroverfor om at fastholde, at »unsinnig« for forfatteren af Tractatus er en terminologisk bestemmelse, som ikke udtrykker nogen værdidom,¹⁰ men som blot betegner ikke-

¹⁰ Sml. hvorledes Heidegger i »Sein und Zeit« § 32 bruger ordet »ohne Wertung«, men rigtignok — omtrent modsat Wittgenstein — om naturværen.

empiriske, ikke-naturvidenskabelige sætninger. En sådan skelnen mellem religiøse og etiske sætninger på den ene side og empirisk-naturvidenskabelige på den anden skulle da ikke være uantagelig for protestantiske teologer.¹¹ Værre er det imidlertid, at prædikatet »unsinnig« som påvist ikke blot bruges om f.eks. sætningerne i Tractatus og — per implicationem — om etiske og religiøse sætninger, men også om sætninger, som ud fra en hvilken som helst betragtning er vrøvlende. Spørgsmålet bliver med andre ord, om Wittgenstein virkelig kan mene, at »Sokrates ist identisch« (jfr. ovenfor) er »unsinnig« i samme forstand som »die Welt ist alles, was der Fall ist« (Tractatus 1) eller »der Selbstmord ist nicht erlaubt« (jfr. nedenfor)?

For at kunne svare herpå må jeg undersøge en distinktion, som Wittgenstein selv har fremhævet som fundamental. Det er distinktionen mellem det, som kan siges og det, som kan vises. I et brev til Russell fra 19.8.1919 skriver Wittgenstein: »Now I'm afraid you haven't really got hold of my main contention, to which the whole business of logical propositions is only corollary. The main point is the theory of what can be expressed (gesagt) by propositions — i.e. by language (and, what comes to the same, what can be *thought*) and what cannot be expressed by propositions, but only shown (gezeigt); which, I believe, is the cardinal problem of philosophy — — —«. ¹² Og 4.1212 lyder i overensstemmelse hermed: »Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden«. — Foruden den passive form »gezeigt werden« og den reflektive »sich zeigen« benytter Wittgenstein også den aktive »zeigen«. Anvendelsen af disse tre verbalformer synes at kunne skematiseres således: Det, der viser sig (eller vises), viser sig (eller vises i »in«) sætningerne således, at sætningerne viser — eller siger — det udsigelige. Men det, som viser sig (eller vises) i sætningerne, det, som sætningerne viser eller siger, det kan *vi* ikke udtrykke *med* (»durch«) andre sætninger. »Was sich in der Sprache ausdrückt, können wir nicht durch sie ausdrücken« (4.121).¹³

Hvad er da det udsigelige, som viser sig eller vises?¹⁴ Hvad er det, sætningerne viser eller som vises i sætningerne? — I 4.002 læser vi: »Der Satz zeigt seinen Sinn«. Kort fortalt (sml. redegørelsen ovenfor) er en sætningens mening det sagforhold, som sætningen — ifølge Wittgensteins afbildningsteori — er et billede af.

¹¹ Jfr. f.eks. N. H. Sørensen, Fra renæssancen til vore dage, 4. udg. Kbh. 1964, s. 279.

¹² Cit. efter Anscombe op.cit. s. 161. Brevet optrykt i Ludwig Wittgenstein, Schriften (I), Frankfurt a.M. 1960 (63) (som er benyttet ved udarbejdelsen af nærværende afhandling), s. 274 ff., men med udeladelse af den citerede passage, som dog kiinger igen s. 274 f.

¹³ E. Stenius, Wittgenstein's Tractatus, Oxford 1960, s. 178 drøfter modsætningen mellem »zeigen« i 4.1212 og »zeigen«=»sagen« i 4.022. Efter min opfattelse lægger Stenius ikke tilstrækkelig vægt på, at det er *os*, som ikke kan sige det, som viser sig. Sætningen »i sig selv« viser det udsigelige, idet den siger noget. Jfr. nedenfor.

¹⁴ Andre synonymymer forekommer, se den tyske konkordans hos Black op.cit. sub voce »zeigen«.

Men når en sætning »aRb« siger dette sagforhold: aRb eller viser sin mening: aRb, så viser den tillige — i og med at den afbilder sagforholdet — »die logische Form«, den form, som sætningen »aRb« og sagforholdet aRb må have fælles, for at sætningen kan være et billede af sagforholdet (jfr. 4.12). Eller — hvad der er det samme — den logiske form »spjeler sig« (synonym for »viser sig«) i sætningen (4.121). Denne logiske form — altså omtrent at objektet a står i relationen R til objektet b, og at »a« står til venstre for »R«, men »b« står til højre for det — kan sætningen ikke afbilde (»darstellen«), sådan som den kan afbilde (»darstellen«) hele virkeligheden (jfr. 4.12), dvs. vi kan ikke *ved hjælp af sproget* udtrykke det, som viser sig i sproget. Den logiske form, som vi her så at sige betragter et udsnit af, er nemlig simpelthen den logik, som er verdens, og ville man udsige noget om den, så måtte man stille sig uden for verden: »Um die logische Form darstellen zu können, müssten wir uns mit dem Satze ausserhalb der Logik aufstellen können, das heisst ausserhalb der Welt« (4.12). — Alligevel er der jo sætninger, som giver (atter: »darstellen«!) verdens logiske form, dens skelet eller grundrids (»Gerüst«),¹⁵ nemlig logikkens sætninger (6.124). Men da kun det, som kan siges, handler om virkeligheden, og da det, som viser sig, ikke kan udsiges, så er det klart, at logikkens sætninger slet intet siger, ikke handler om noget (6.11). At logikkens sætninger ikke siger noget er ensbetydende med, at de er tautologier (6.1). Nu skulle man jo vente — ud fra det tidligere udviklede — at Wittgenstein erklærede logikkens sætninger, altså tautologierne, for »unsinnig«. Det sker imidlertid ikke! I stedet for kalder Wittgenstein tautologien (og kontradiktionen) for »sinnlos« (4.461). Og han afgrænser dem her udtrykkeligt fra vrøvlende sætninger ved at sige, at »sie gehören zum Symbolismus, und zwar ähnlich wie die »O zum Symbolismus der Arithmetik« (4.611). Meningen er den, at ligesom symbolet »O« er givet, når aritmetikken er givet, således er f.eks. symbolet »pv ~ p« givet, når verden er givet. De logiske sætninger er altså ikke *sætninger* om virkeligheden, men *symboler* for det uudsigelige, det som viser sig, spejler sig, den logiske form — og hvilke synonymer Wittgenstein iøvrigt anvender. — De logiske sætninger siger ikke noget, men de viser det, som ikke kan siges: verdens logik — ligesom iøvrigt også de matematiske ligninger: »Die Logik der Welt, die die Sätze der Logik in den Tautologien zeigen, zeigt die Mathematik in den Gleichungen« (6.22). Derfor er de logiske eller matematiske symboler ikke »unsinnig«, men »sinnlos«, ikke vrøvlende, men meningsløse — frem til symbolet for sætningens almene form $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$ (Tractatus 6).¹⁶ Problemet er nu, om reli-

¹⁵ Ordet har flere konnotationer. Den engelske gengivelse ved »scaffolding« eller Favrholdts »stillads« er alt for bastante.

¹⁶ Om sammenhængen mellem tautologierne og den almene form se Favrholdt, An Interpretation etc. s. 172.

giøse og — hvad der især interesserer os her — etiske sætninger i virkeligheden skal opfattes på linie med de logiske eller matematiske sætninger? I så fald bør de altså rettelig betragtes i lyset af distinktionen mellem det, som kan siges og det, som viser sig, og ikke i lyset af forordets skelen mellem det, som kan siges klart og det, som er »einfach Unsinn«.¹⁷ I bekræftende fald måtte religiøse og etiske udsagn og vendinger da kunne reduceres til eller opfattes som symboler for det udsigelige og være »rigtige« på samme måde som solipsismen ifølge 5.62 er rigtig: »Was der Solipsismus nämlich meint, ist ganz richtig, nur lässt es sich nicht sagen, sondern es zeigt sich« (nemlig kort sagt deri, at det sprog, som beskriver verden, er *mit* sprog).

For de religiøse sætningers vedkommende er det nu klart, at for så vidt ordet »Gud« indgår i dem, kan de have denne symbolkarakter. Som påvist af Zemach¹⁸ er »Gud« simpelthen synonymt med symbolet for sætningens almene form — og dermed ifølge det foregående et symbol for det udsigelige eller for verdens grundrids. Begrebet »Gud« symboliserer altså ganske som logikkens sætninger verdens »Gerüst« — og det vil atter sige, at Gud-sætninger ligesom tautologierne kan bestemmes som meningsløse, »sinnlos«. Man kan også jævnføre, at Wittgenstein i sin forelæsning over etik sammenligner undren over verdens eksistens (=det udsigelige=Gud) med undren over en tautologi.¹⁹ Visse Gud-sætninger kan på den anden side ikke være »rigtige« eller opfattes som symboler for det udsigelige — nemlig sætninger om Guds indgriben i verden: »Gott offenbart sich nicht in der Welt« (6.432) — for så ville det udsigelige jo være blevet »sagbar«. Gud ville være blevet et sagforhold blandt andre sagforhold i verden.²⁰ Men hvorledes forholder det sig så med etiske udsagn? Hvis også de — eller nogle af dem — må bestemmes som symboler for det udsigelige, altså som meningsløse, så ville vi åbenbart i Logisch-philosophische Abhandlung finde en naturalistisk grundlægning af etikken — »naturalistisk« i den forstand at etiske udsagn på samme måde som logikkens sætninger kunne forstås som udtryk for verdens grundrids. I alt fald visse etiske sætninger måtte udtrykke en *betingelse* for verden. Verden måtte være en etisk verden, som den tydeligvis ifølge Tractatus er en logisk verden. — Det ville nu være nærliggende at henholde sig til den nævnte forelæsning over etik, og her kalder Wittgenstein simpelthen etiske (og

¹⁷ At religiøse og etiske sætninger skal bestemmes som »sinnlos« antydes af G. F. Hubbeling, Inleiding tot het denken van Wittgenstein, Assen/Amsterdam/Rotterdam, 1965, f.eks. s. 34 f. og 52.

¹⁸ Op.cit. s. 360—67.

¹⁹ Wittgenstein's Lecture on Ethics, The Philosophical Review, N.Y. January 1965, s. 9.

²⁰ Uden at ville drøfte min opfattelse nærmere i denne sammenhæng vil jeg mene, at Wittgenstein her snarere fornægter f.eks. de gammeltestamentlige theophanier og måske skabelsesberetningerne end det nytestamentlige inkarnationsdogme.

religiøse) udsagn for »nonsensical«, hvilket må gengives »unsinnig« og ikke »sinnlos«.²¹ Men forelæsningen over etik besvarer alligevel ikke vort spørgsmål, fordi Wittgenstein i den udelukkende opererer med sondringen mellem det, som kan siges klart og det, som er vrøvl. Distinktionen, som her beskæftiger os, mellem det, som kan siges og det, som kan vises, nævnes end ikke. — Der findes imidlertid udtalelser fra Tractatus-tiden og i selve Tractatus, som faktisk side-stiller etik og logik og dermed besvarer spørgsmålet! I en dagbogsoptegning fra 24.7.1916 hedder det: »Die Ethik handelt nicht von der Welt. Die Ethik muss eine Bedingung der Welt sein, wie die Logik« (min udhævning). Og som det i 6.13 siges: »Die Logik ist transcendental« hedder det i 6.421: »Die Ethik ist transcendental«. Transcendentale udsagn afbilder ikke sagforhold, men er udsagn, som »shew something that pervades everything sayable and (are themselves) unsayable«.²² Følgelig kan der da ikke være tvivl om, att etiske udsagn ud fra Tractatus' præmisser *kan* bestemmes som meningsløse symboler for det udsigelige — på linie med logikkens sætninger.²³ Naturligtvis findes der rent faktisk etiske udsagn, som ikke har denne symbolkarakter, men for så vidt det drejer sig om den etik, som er en betingelse for verden, så må den også kunne »vise sig« i meningsløse symboler.

Vi har nu set, at Wittgenstein i Tractatus opererer med en dobbelt sondring, som kommer til orde i begrebsparrerne »sinnvoll« modsat »unsinnig« och »sinnvoll« modsat »sinnlos«. Og vi har set, at mens etiske sætninger ud fra den første sondring alene ved at være sætninger om ikke-naturvidenskabelige forhold konsekvent må bestemmes som vrøvlende (således som det sker i forelæsningen over etik), så kan der på den anden side ud fra den anden og nok så fundamentale distinktion gives etiske sætninger, som har det meningsløse symbols karakter.²⁴ I sådanne sætninger vil verdens grundrids vise sig på samme måde som i logikkens sætninger. Og den, som ikke lever i overensstemmelse med disse sætninger, han er den ulykkelige eller — hvad der er det samme — han er den onde.²⁵ Til slut vil jeg da vise, hvorledes en sådan etisk sætning, et sådant meningsløst etisk symbol, tager sig ud. I den sidste af de bevarede dagbogsoptegnelser skriver Wittgenstein 10.1.1917 således:

²¹ Hubbeling op.cit. s. 52 oversætter ikke desto mindre ved »zinloos«!

²² Anscombe op.cit. s. 166.

²³ Min hovedindvending mod Zemachs nævnte afhandling er derfor kort sagt den, at Zemach ikke tydeliggør denne fundamentale overensstemmelse mellem logik og etik.

²⁴ Der er efter min opfattelse tale om to helt forskellige begrepspar, som faktisk udelukker hinanden, uden at Wittgenstein rigtig har gjort sig det klart. Vil man indvende, at Wittgenstein dog i 4.461—4.611 synes at mene, at de kan eksistere *side om side*, må jeg til gengæld spørge, hvorledes man så vil forklare *sammenblandningen* i 5.5351?

²⁵ Jfr. Zemach op.cit. s. 369 f.

»Wenn der Selbstmord erlaubt ist, dann ist alles erlaubt.

Wenn etwas nicht erlaubt ist, dann ist der Selbstmord nicht erlaubt.

Dies wirft ein Licht auf das Wesen der Ethik. Denn der Selbstmord ist sozusagen die elementare Sünde.

Und wenn man ihn undersucht, so ist es, wie wenn man den Quecksilberdampf undersucht, um das Wesen der Dämpfe zu erfassen.

Oder ist nicht auch der Selbstmord an sich weder gut noch böse!«

Her, som på så mange punkter, er Wittgenstein sikkert inspireret af Schopenhauers tanker eller giver dem måske snarere en mere fundamental begrundelse. For Schopenhauer er selvmordet forkasteligt, fordi selvmorderen kun opgiver sit individuelle liv, men ikke selve livsviljen.²⁶ For Wittgenstein er selvmordet derimod den elementære synd. I sig selv er selvmordet ganske vist hverken godt eller ondt; et selvmord er nemlig en empirisk kendsgerning i denne verden, men i verden findes ingen værdier (jfr. 6.41), altså heller ingen gode eller onde kendsgerninger. Undersøger man selvmordet, undersøger man blot en empirisk kendsgerning, og det er lige så umuligt at slutte fra kendsgerningen til dens væsen, som det er at slutte fra kviksølvdampen til dampens væsen. Kendsgerningernes væsen er nemlig intet andet end deres logiske form,²⁷ det udsnit af verdens logik, som spejler sig i dem, det udsigelige. Men i forbuddet mod selvmord symboliseres etikens væsen. Og da forbuddet mod selvmord, »der Selbstmord ist nicht erlaubt«, er en etisk sætning, og da etiske sætninger ligesom logikkens sætninger ifølge det foregående symboliserer det udsigelige, verdens væsen, så symboliserer forbuddet såvel etikens som verdens væsen. Det vil sige: *Det etiske udsagn »selvmordet er ikke tilladt« er det samme meningsløse symbol for verden som [p, ξ, N(ξ)].* Gør man oprør mod dette symbol eller mod sætningen »selvmordet er ikke tilladt«, gør man oprør mod verdens grundrids, alt bliver kaotisk, alt er tilladt. Og omvendt: Er der noget, som ikke er tilladt, så er det begrundet i forbuddet mod selvmordet. Men den onde eller ulykkelige selvmorder gør netop oprør mod verdens grundrids. Han ændrer verden (jfr. 6.43) eller rettere: for ham er verden ophørt (jfr. 6.431). Den, som derimod lever i overensstemmelse med det etiske symbol eller i overensstemmelse med verdens grundrids, han er — med Wittgensteins udtryk — »den lykkelige«. Og måske ligger heri forklaringen på den plagede og forpinte Wittgensteins gådefulde sidste ord: »Tell them I've had a wonderful life!«.²⁸

²⁶ Jfr. *Søren Holm*, Schopenhauers etik, Kbh. 1932, s. 304 f.

²⁷ Jfr. *Zemach* op.cit. s. 364 f.

²⁸ *N. Malcolm*, Ludwig Wittgenstein, A Memoir, Oxford Paperbacks 1962, s. 100.

TEOLOGISK LITTERATUR

Översikt över svensk teologisk litteratur under år 1967

Översikten omfattar teologiska skrifter utgivna under år 1967 enligt Svensk bokförteckning (alltså ej tidskrifts- eller tidningsartiklar) dels svenskspråkiga, även översättningar av utländska författare, dels av svenskar författade skrifter på annat språk. Periodiska publikationer, skolböcker, prediko- och andaktslitteratur medtages icke. Debattböcker och populärvetenskaplig litteratur har medtagits i den mån som de bedömts vara av intresse för den teologiska debatten och vetenskapliga forskningen.

Översikten har redigerats av docent Bo Johnson Lund under medverkan av Carl-Gustaf André, Bengt Hägglund, Per Erik Persson och Olof Pettersson.

BIBELLITTERATUR, EXEGETIK

Albrektson, Bertil, History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel. 138 s. 1967. 26: —. (Coniectanea biblica. Lund, Gleerup. Old Testament series 1.)

Det *apokryfiska* Johannesevangeliet. I övers. från den enda kända arabiska handskriften i Ambrosiana. Med inledning och anmärkningar av Oscar Löfgren. XXVI, 258 s., ill. (Apokryfiska evangelier. 1.) Sthm, Natur o. kultur 1967. 30: —, inb. 36: —.

Arvidsson, Ebbe, De sju breven. En studiebok om de sju sändebreven i Uppenbarelseboken. 78 s., ill. Sthm, Verbum 1967. 6: —.

Beijer, Erik, Bibelns land — resans mål. 264 s., ill. Sthm, Verbum 1967. 27: —, inb. 31: —.

Den hittills utförligaste resehandboken på svenska.

Bentzer, Tage, Utläggning av Efesierbrevet för studium och uppbyggelse. 165 s. (Bibel-

tjänsts korta bibelkommentarer.) Sthm, Verbum 1967. 16: —.

Biblich-historisches Handwörterbuch. Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur. Herausg. von Bo Reicke und Leonhard Rost. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. Band 3 (P—Z). Spalt 1361—2256, ill. 1966. Inb. DM 74: —.

De resurrectione. Brevet till Rheginus. Inl. och övers. från koptiskan av Bo Frid. 1967. 6: —. (Symbolae biblicae Upsaliensis. Supplementhäfte till Sv. exegetisk årsbok. 19.)

Eidberg, Peder A., Källstigen, Olle & Nørsgaard, Per, Bibelsyn och bibeltro. Studieplan och red.: Göran Dahlström. Utg. av Frikyrkliga studieförbundet. 131 s. Sthm, Moderna läsare 1966. 9: —.

Innehåller bl.a. Ett försök att formulera en bibelsyn i dag (Källstigen).

Filippusevangeliet. Inl. och övers. från koptiskan av Bo Frid. 45 s. 1966. 7: —. (Symbolae biblicae Upsaliensis. Supplementhäfte till Sv. exegetisk årsbok. 17.)

Påträffat bland de s.k. koptisk-gnostiska

- papyrerna från Nag-Hammadi 1945—47. Tidigare ej utgivet på svenska.
- Gärtner, Bertil E.*, Markus' evangelium. Tolkning. 412 s., Sthm, Verbum 1967. 44: —, inb. 52: —, halvfr. bd. 68: —. (Tolkning av Nya testamentet. 2.)
- Höga visan.* I svensk tolkning av Viveka Heyman. Ill. av Arnošt Paderlík. 94 s. Sthm, FIB:s lyrikklubbs bibliotek. 121. 1967. Inb. 26: 50.
- En tidigare utgåva med träsnitt av Georg Galmin kom 1960.
- Jellinek, Johannes*, Ordet och orterna. Sakuppgifter, meditationer, kartor och teckningar till kyrkoårets evangelietexter. Sthm, Verbum. Del 2. Första sönd. e. påsk — domssönd. jämte kyrkoårets övriga helgdagar. s. 173—328, ill. 1967. 20: —. Båda delarna i ett band 48: 50.
- Under år 1967 har också hunnit komma andra, utökade upplagan (336 s.).
- Kommentar till evangelieboken.* Red.: Carl Henrik Martling, Anna Greta Norén. (SPT:s handböcker.) Uppsala: Sv. pastoraltidskrift. II. 1—3. Aftonsångstexterna. 440 s. 1966. 29: —.
- Del I (högmässotexterna) kom 1963—64. Jfr STK 1966, s. 161.
- Lloyd-Jones, D. Martyn*, Den kristna enhetens grund. En utläggning av Johannes 17 och Efesierbrevet 4. Övers. från eng. av Kurt Mossberg. Utg. av Sveriges evangeliska student- och gymnasiströrelse. 61 s. Sthm, EFS-förl. 1967. 6: 50.
- Odeberg, Hugo & Gilbrant, Thoralf*, Illustrerat bibellexikon. Band 1. 2232 spalter, ill. EFS-förlaget (distr.), Sthm 1967.
- Band 1 innehåller artiklarna A—göromål. Verket är avsett att omfatta tre band.
- Olingdahl, Göte*, Svenska bibelillustrationer. Textillustrationer till Nya testamentet i svenska biblar samt i svensk andakts- och gudstjänstlitteratur. 42 s. 1966. 7: —. (Symbolae biblicae Upsaliensis. Supplementhäfte till Sv. exegetisk årsbok. 18.)
- Petri, Sigurd*, Israels land och folk. Ett urval böcker om bibelns land, judarnas religion och kultur samt sionismen och det moderna Israel. 2., revid. och utökade upplagan. 15 s. Sthm, Israels ambassad, informationsavd. 1967.
- Reicke, Bo*, Kristendomens historiska bakgrund. Den bibliska världen 500 f.Kr.—100 e.Kr. Övers. från ty. av Ingalisa Reicke. 318 s., ill. Sthm, Verbum 1967. 42: —, inb. 48: —.
- Den tyska utgåvan se STK 1966, s. 162.
- Riesenfeld, Harald*, Att tolka bibeln. Bibelteologiska uppsatser. 247 s. Sthm, Verbum 1967. 27: —.
- En rad uppsatser om skilda nystestamentliga problem med aktuell anknytning.
- Riesenfeld, Harald*, Med tanke på människan 44 s. Sthm, Verbum 1967. 6: —.
- Föredrag vid diakonikonferens hösten 1967.
- Rydbeck, Lars*, Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament. Zur Beurteilung der sprachlichen Niveauunterschiede im nachklassischen Griechisch. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia. 5.) Uppsala (Almqvist & Wiksell) 1967. 42: —.
- Akademisk avh. i grekiska, Uppsala. Disp. 3/2 1968.
- Schmid, Josef*, Evangeliesynops. Jämte paralleller i Johannesevangeliet. Redigerad efter den tyska upplagan av Stig Lindhagen. 199 s. Sthm, Verbum 1967. 35: —, inb. 42: —.
- Stauffer, Ethelbert*, Hur den kristna kyrkan uppkom. Övers. från ty. av Hans Larsson. 79 s. Sthm, Gummesson 1967. 12: —.

Tägt, Nils, Den store aposteln. En bok om Paulus. Ny, omarb. utgåva. 243 s. Sthm, Gummesson 1967. Inb. 24: 50.

Wifstrand, Albert, Nytestamentlig grammatik i sammandrag. 28 s. 1966. 9: 75. (Skrifter utgivna av Svenska klassikerförbundet. Lund, Gleerup. 53.)

RELIGIONSHISTORIA MED
RELIGIONSPSYKOLOGI

Andræ, Tor & Widengren, Geo, Muhammed. Hans liv och hans tro. 213 s. Natur o. kulturs pocketserie, Sthm 1967. 10: 50.

Av Geo Widengren bearbetad och aktualiserad upplaga, nu i pocketserie.

Dhammapada. Buddhistiska aforismer. Övers. (från pali) och kommenterade av Rune E. A. Johansson. 142 s., ill. (Andliga ledare.) Sthm, Natur o. kultur 1967. 17: 50, inb. 22: 50.

Försedd med utförlig inledning och initierade kommentarer.

Glazenapp, Helmuth von, Indiens religioner. Övers. från ty. av Gunnar Andersson. 374 s. (S-serien. 3.) Lund, Studentlitt. 1967. 19: —.

Klassisk handbok över Indiens olika religioner.

Hammer, Raymond, Japans religioner i smältdegeln. Övers. från eng. av Phillippa Wiking. 182 s. Sthm, Verbum 1967. 19: 50, inb. 25: 50.

Skildrar initierat det komplicerade religiösa läget i dagens Japan.

Hultkrantz, Åke, De amerikanska indianernas religioner. 276 s., ill. (Scandinavian university books.) Sthm, Sv. bokförlaget (Bonnier) 1967. Inb. 39: —.

Ringgren, Helmer, Främre Orientens religioner i gammal tid. 231 s., ill. (Scandinavian university books.) Sthm, Sv. bokförlaget (Bonnier) 1967. Inb. 32: —.

Sammanfattar och presenterar det aktuella läget med dess många kontroversiella tolkningar. Av de talrikt anförda texterna publiceras flera för första gången.

Scripta instituti Donneriani Aboensis. Sthm, Almqvist & Wiksell.

1. Studies in shamanism. Based on papers read at the symposium on shamanism, held at Åbo on the 6th—8th of September, 1962. Ed by Carl-Martin Edsman. 185 s. 1967. 30: —.

2. Fatalistic beliefs in religion, folklore, and literature. Papers read at the symposium of fatalistic beliefs, held at Åbo on the 7th—9th of September, 1964. Ed. by Helmer Ringgren. 186 s. 1967. 30: —.

Sjöström, Henning & Acarya Sunyata (pseud. för Marcel Sicander), Vägen till Buddha. Bearb. av Ernst Sjöström. 125 s. Sthm, Sjöström & Sjöström 1967. 13: 50.

Propagerar för buddhismen men använder texterna på ett mycket ytligt sätt.

Smart, Ninian, Världsreligionerna i dialog. Övers. från eng. av Alf Ahlberg. 153 s. Sthm, Gummesson 1967. 18: —.

Ett samtal mellan en kristen, en jude, en muslim, en hindu och två buddhister.

Ström, Folke, Kortfattad mytologisk ordbok. 130 s. (Scandinavian university books.) Sthm, Sv. bokförlaget (Norstedt) 1967. Inb. 12: 50.

Ström, Folke, Nordisk hedendom. Tro och sed i förkristen tid. 2 (något omarbetade) uppl. 263 s. Ill. (Scandinavian university books.) Göteborg, Akad.-förl. (Gumpert) 1967. Inb. 28: 50.

Sundén, Hjalmar, Zen. Historik, analys och betydelse. 147 s. (W&W-serien. 151.) Sthm, Wahlström & Widstrand 1967. 9: 50.

KYRKOHISTORIA, MISSIONS-
KUNSKAP

Aagaard, Johannes, Mission, Konfession, Kirche. Die Problematik ihrer Integration

- im 19. Jahrhundert in Deutschland. Med dansk sammanfattning. Bd 1, 389 s. Bd 2, 397—815 s. Lund (tr. i Danmark) Gleerup 1967. Tills. 75: —.
- Addis Ababa.* A record of the Third All-Africa Lutheran conference, Addis Ababa, Ethiopia, October 12—21, 1965. Ed. by the Department of world mission, LWF. 163 s., 2 pl.bl. Ill. Genève (tr. i Klippan), The Lutheran World Federation 1966.
- Arvastson, Allan—Andrén, Carl-Gustaf,* Bibeln i blickpunkten. Bibelsällskapets historia speglad i högstidstalen 1816—1965. With an English summary. Utg. av Sv. Bibelsällskapet. 274 s., 8 pl.bl. Ill. Sthm, Verbum 1967. 28: —, inb. 34: —.
- Birgitta,* Himmelska uppenbarelser. I urval och övers. av Tryggve Lundén. Med förord och inledning av Sven Stolpe. 364 s., 24 pl.bl. Ill. Malmö, Allhem 1967. Inb. 38: 50.
- Den heliga *Birgittas* Revelaciones, Bok VII. Utg. av Birger Bergh. With an English summary (Samlingar utg. av Sv. fornskriftsällskapet. Ser. 2. Latinska skrifter. Bd 7). 226 s. Sthm, Kungl. bibl. 1967.
Akad. avh. av Birger Bergh, i Uppsala, 6/10 1967.
- Björck, Ingemar,* Tradition och förnyelse. Pastorat och präster i Visby stift 1800—1920. En strukturstudie. With an English summary (Skrifter utg. av Svenska kyrkohistoriska föreningen. II. Ny följd 16). 142 s. Sthm, Verbum 1967. 25: —.
- Brevsamling* från den laestadianska väckelsen. Från ca 1850—1966. Red. av Johan Pietiläinen. 310 s. Luleå, J. Pietiläinen (Vinterv. 7) 1966. 19: —, inb. 24: —.
- Cronsjoe, Håkan,* Möte med Ceylon. 119 s.+1 grammofonskiva. Ill. Örebro, Horisont 1966. Inb. 38: —, utan grammofonskiva 28: —.
- O'Dea, Thomas F.,* Religionssociologi. Övers. av Margareta Edgardh. Fackgranskning av Berndt Gustafsson. 192 s. Aldusserien 201. Sthm, Aldus/Bonnier 1967. 13: 50.
- Forsberg, Sven,* Brand över Brasilien. 175 s., 2 pl.bl. Ill. Sthm, Filadelfia 1967. 12: —.
- Freeman, Theodor,* Schartauaner och andra. Från Lars Norborg till Albin Holm. 222 s. Göteborg, Pro caritate 1967. 22: —, inb. 28: —.
- Fält, Helmer,* Separatismen i Orsa 1850—1860. 348 s., 2 pl.bl. Ill. Sthm, Verbum 1967. 38: —.
- Grönblom, Gunnar,* Inställning till religion och samhälle bland svenskspråkiga arbetare i Pargas. Siffermaterial från en enkät i mars 1967. Institutet för ekumenik och socioetik vid Åbo akademi. Forskningsrapporter och meddelanden. 70 bl. [Duplic.] Åbo 1967.
- Hagelin, Gösta,* Fädernas kyrka. Tidsbilder från svenskt 1700-tal. Illustr.: Torsten Århem. 159 s. Sthm, Lindblad 1967. 15: —, inb. 19: —.
- Hallbjörner, Sture,* Inte ditt — inte mitt. Småskrifter utg. av Sv. kyrkans mission 4. 170 s., 1 kartbl. Ill. Uppsala 1967. 6: —.
- Holm, Carl,* Carl Johan Holm. Fältpräst i finska kriget, kraftfull prost i Själevad, föregångsman bland Ångermanlands jordbrukare, de fattigas välgörare. Föredrag i Själevad 1934. 47 s. Ill. Lund, S. A. Gustawson (Nypongr. 2) 1967. 5: —.
- Johansson, Eskil,* Till världens ändrar. 110 s., 1 pl.bl. Örebro, Evangeliupress 1967. 7: 50, inb. 9: 50.
- Johanson, Sture,* Banbrytare — arvtagare. Ett sekels baptisthistoria i Vänersborg 1867—1967. En historisk översikt utg. till Vänersborgs baptistförsamlings 100-årsjubileum. 30 s. Ill. Vänersborg, baptistförs. 1967. 5: —.

- Kastlund, Åke*, Resa genom svart och vitt. 89 s., 4 pl.bl. Ill. Sthm, Verbum 1967. 12: —.
- Kilsmo, Karl*, Den tredje reformationen. Den nutida frikyrkans uppkomst 1525—1556. 349 s., 8 pl.bl. Ill. Sthm, Gummeson 1967. Inb. 34: —.
- Kjellberg, Alice*, Missionsarbetets början i Burundi. 212 s. Styrso, förf. (box 46) 1966. Inb. 10: —.
- Kristiansen, H. Asak*, Döpmartyrer. Övers. fr. norskan av Curt Björkquist. 103 s. Sthm, Norman 1967. Inb. 9: —.
- Kumlien, Kjell*, Biskop Karl av Västerås och Uppsala ärkesätets flyttning. Med tysk sammanfattning. 71 s. Ill. Sthm, Almqvist & Wiksell (distr.) 1967. 15: —.
- Kyrkie* book wedh Båttnarijtt. Utg. av E. Carlsson. 62 s. Ill. Bottnaryd, utg. (Häfryd) 1966. 16: — inkl. oms.
- Löf, Yngve*, Det växte ur väckelsen. Nässjö missionsförsamling genom etthundra år 1866—1966. 119 s. Ill. Nässjö, missionsförs. 1966. 15: —, inb. 25: —.
- ... *men* Gud gav växten. Örebromissionen 75 år. Red. Sven Alverlin. 130 s. Ill. Örebro, ÖM 1967. Inb. 35: — inkl. oms.
- Norelius, Eric*, The journals of Eric Norelius. A Swedish missionary on the American frontier. Transl., ed. by G. Everett Arden. VII, 207 s. Philadelphia, Fortress Press 1967. \$ 2.75.
- Ohm, Sven*, Svart folk bygger. 295 s. Ill. Sthm, Westerberg 1966. Inb. 24: 50.
- Olsson, Karl A.*, Pietismen. Waldenström-föreläsningar 1966. 52 s. Sthm, Gummeson 1967. 9: —.
- Pehrson, Gerda*, Bröderna Laestadius. Arbetsuppgifter utarb. av Georg Hallberg. 64 s. Ill. Sthm, Liber 1967. Inb. 7: 60.
- Pleijel, Hilding, Olsson, Bror, Svensson, Sigfrid*, Våra äldsta folkböcker. 199 s. (Tema). Lund, Gleerup 1967. 9: 50.
- Redelius, Ragnar*, Gustaf Wilhelm Müntzing. En märklig Närkepräst i en andlig brytningstid. 121 s., 2 pl.bl. Ill. Sthm, Verbum (distr.) 1967. 18: —.
- Reformationen* i Europa. Utg. av Oskar Thulin. Textred. Ingetraut Ludolph. Under medverkan av James Atkinsson. Övers. av Stig Lindhagen. 352 s. Ill. Sthm (tr. i Tyskland), Verbum 1967. Inb. 49: —.
- Simon, Edith*, Reformationen. Av Edith Simon och Time-Life:s redaktion. Övers. av Vera Ölmedahl. 190 s. Ill. (Bokklubben Svalan — De stora epokerna) Sthm (tr. i Nederländerna), Bonnier 1967. Inb. 44: 50.
- Thomson, Arthur*, Hävdande under äkten-skapslöfte. En rättshistorisk studie. (Scripta minora. Studier utg. av Kungl. Hum. Vet. samf. i Lund 1965—1966: 1). 109 s. Lund, Gleerup 1967. 20: —.
- Weckström, Gunnar*, Religiöst beteende och religiösa åsikter i Åbo svenska församling. Siffermaterial från en enkät i mars 1966. Institutet för ekumenik och socialetik vid Åbo akademi. Forskningsrapporter och meddelanden 2. III + 90 bl. [Duplic.] Åbo 1967.
- Vikström, John*, Religionssociologin i Finland. Institutet för ekumenik och socialetik vid Åbo akademi. Forskningsrapporter och meddelanden 1. 30 bl. [Duplic.] Åbo 1967.

SYSTEMATISK TEOLOGI
OCH RELIGIONSFILOSOFI

- Ahlberg, Yngve*, Gudsbegrepp och språkkritik. En idéhistorisk undersökning av ett avsnitt unghегeliansk ateism och därtill hörande språkkritik i anslutning till Max Stirners Der Einzige und sein Eigentum. 282 s. Sthm, Sv Bokförlaget/Bonnier 1967. Akad. avh. i idéhistoria, Göteborg 1967.

- Alexandersson, Ivar*, Tro och vantro. 50 s. Helsingfors, förf. 1966. Nmk 5: —.
- Aulén, Gustaf*, Kristen gudstro i förändringens värld. En studie. 189 s. Sthm, Verbum 1967. 24: —, inb. 30: —.
- Beasley-Murray, George Raymond*, Dopet i dag och i morgon. Övers. av Nils Sundholm. 162 s. Sthm, Westerberg 1967. Inb. 13: 50.
- van Dusen, Henry P.*, Dag Hammarskjöld. Statsmannen och hans tro. 224 s. Sthm, Gummesson 1967.
- Forell, Urban*, Wunderbegriffe und logische Analyse. Logisch-philosophische Analyse von Begriffen und Begriffsbildungen aus der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts (Forsch. zur system. und ökumen. Theologie Bd 17). 461 s. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1967.
Akad. avh. i religionsfilosofi, Lund, 20/5 1967.
- Grane, Leif*, Confessio Augustana. Med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar. Övers. av Fritiof Dahlby. 212 s. Sthm, Verbum 1967. 24: —.
- Fagerberg, Holsten*, Om rätten att dö. (Verbum — Dialog 2). 137 s. Sthm, Verbum 1967. 9: —.
- Guardini, Romano*, Fostrets rätt att leva. Övers. av Margareta Edgardh. 32 s. Sthm, Petrus de Daciaförl. 1966. 3: —.
- Jeffner, Anders*, Fem irrvägar till ateism. 16 s. Sthm, Verbum 1967. 1: 50.
- Jeffner, Anders*, Filosofisk religionsdebatt (Verbum — Dialog 1). 80 s. Sthm, Verbum 1967. 6: —.
- Luther i dag*. Svenska kyrkans reformationsjubileum 1967. Utg. av LVF:s svenska sektion. 32 s. Lund, H. Ohlsson 1967. 3: — [s. 5—26: Wingren Gustaf, Vad betyder Luther i dag?].
- Myt och symbol*. [Av] F. W. Dillistone... samt Hans Hof. Övers. av Alf Ahlberg. Sthm, Verbum 1967. 12: 50.
- Newbegin, Lesslie*, Religion utan omsvep. Övers. av Bo Stenvinkel. 149 s. Sthm, Gummesson 1967. 18: —.
Behandlar problemet evangelium för sekulariserade människor. Förf. analyserar kritiskt vad som sagts av J. Robinson och Harvey Cox.
- Persson, Per Erik*, Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie. 186 s. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1966. DM 29: —.
Utvidgning och bearbetning av avsnitt I i förf:s 1961 på svenska utg. arbete Kyrkans ämbete som Kristus-representation.
- Sex och moral*. En engelsk ekumenisk rapport. Övers. av Margareta Edgardh. 99 s. Sthm, Verbum 1967. 7: 50.
- Thielicke, Helmut*, Sexualetik. Utdrag ur: Theologische Ethik bd. 3. Övers. av Alf Ahlberg. 290 s. Sthm, Gummesson 1967. Inb. 32: —.
- Aberg, Thorsten & Terning, Paul*, Vår religion, jämte filosofihistoriska utblickar. 2 omarb. uppl. 274 s. Ill. Sthm, Liber 1967. Inb. 16: —.

PRAKTISK TEOLOGI

Att bli gammal. Red. av Olov Hartman (Pastoralpsykologiska handböcker 9). 175 s. Sthm, Verbum 1967. 18: 50, inb. 24: 50.

Blomgren, Alvar, Andliga ämbeten. Apostlar, profeter, evangelister, herdar och lärare. 80 s. Sthm, Filadelfia 1967. 6: —.

Broderskapsrörelsens religionsfrihetsprogram antaget av förbundskongressen den 5 aug. 1967. 30 s. Sthm, Broderskaps förl. 1967. 2: 50.

- Child, Kenneth & Sundin, Gunnar*, Själavård bland fysiskt sjuka. Efterskrift av Torgny Bohlin. Övers. av Margareta Edgardh (Pastoralpsykologiska handböcker 8). 221 s. Sthm, Verbum 1967. 25: —, inb. 31: —.
- Cleve, Fredric*, Högmässan i församlingens liv. Avh. för synodalmötet i Borgå den 17—19 okt. 1967. 192 s. Borgå, Borgå domkapitel 1967. Fmk 9: —.
- Ericsson, Georg J. V.*, Den kanoniska rätten och Äldre västgöotalagens kyrkobalk. En jämförande studie. (Skrifter utg. av Institutet för rättshistorisk forskning. Ser. 1. Rätts-historiskt bibliotek. Bd. 12) XV+146 s. Sthm, Nord. bokh. (distr.) 1967. 15: —.
- Gronbaek, William*, Själavård bland de äldre. Övers. av F. Dahlby (Pastoralpsykologiska handböcker 10.). 181 s. Sthm, Verbum 1967. 22: —, inb. 28: —.
- Härnösands stifts prästmöteshandlingar 1964*. 358 s. Ill. Härnösand, Domkapitlet 1966. Inb. 38: —.
- Kalm, Ingvar*, Kyrkorådet. Belysning av dess historia och nutida uppgifter. Avhandling till prästmötet i Linköping 1967. 214 s. Lund, Gleerup 1967. 22: —.
- Kyrka, folk, stat*. Till Sven Kjällerström. Red.-kommitté: Per-Olov Ahrén, Carl-Gustaf Andrén, Carl-Edvard Normann. 360 s., 1 pl.bl. Lund, Gleerup 1967. 35: —.
- Kyrkolagarna*. Red.-kommitté: Emil Ahrent, Carl-Gustaf Andrén, Sven Håkan Ohlsson. 6. Kyrkans egendom. Utg. av Emil Ahrent. 280 s. Lund, H. Ohlsson 1967. 35: —.
- Kyrkolagarna*. 8. Löne- och anställningsvillkor. Utg. av Lennart Hauschildt. 276 s. Lund, H. Ohlsson, 1967. 35: —.
- Laestadius, Lars Levi*, Saarnoja. Predikningar. (Finsk och svensk text.) Utg. av Erik Wahlberg. 418 s., 8 faks.bl. Ill. Helsingfors, Akateeminen kustannusliike 1966. Inb. Fmk. 25: 30.
- Lagen* om församlingsstyrelse. Med kommentar av Åke Hassler. 253 s. Sthm, Norstedt 1967. Inb. 38: —.
- Johan Lindells Mässan korteligen, Åbo 1784*. Utg. i faksimil med inledn. av F. Bohlin (Laurentius Petri-sällskapets urkundsserie 9). 8: —.
- Luther, Martin*, Genom tron allena. Till 450-årsminnet av teserna. Predikoantologi red. av Kjell Ove Nilsson. Övers.: Ivan Hellström. 167 s. Sthm, EFS-förlaget 1967. 7: 50.
- Malmö-salmebogen 1533*. Faksimiledition. I samarbete med Dansk-skånsk förening utg. av John Kroon. Efterskrift av Anders Malling. 349 s. Malmö, Malmö ljustrycksanst. 1967. Inb. 65: —.
- Martling, C. H.*, Europeisk kyrkogeografi. En orientering. 3. uppl. 179 s. Sthm, Verbum. 1967. 18: —, inb. 23: —.
- Nohrborg, Anders*, Den fallna människans salighetsordning. Språkligt reviderad uppl. Utg. av samfundet Libris. Bd. 1, Avd. 1 och 2. 537 s. Lund, Gleerup (distr.) 1966. Inb. 25: —.
- Praktisk teologi*. En handbok i kyrkans organisation och verksamhetsformer. Utg. av Sven Kjällerström. 2. reviderade och utökade uppl. 319 s. Lund, Gleerup 1967. 35: —.
- Olaus Ericis* sångbok. En handskreven liber cantus i Gamla Uppsalas kyrkoarkiv. Utg. med inledn. av Folke Bohlin (Laurentius Petri-sällskapets urkundsserie 8). 16 s., 48 faks.bl. 1967. 27: —.
- Persson, Bertil*, Gud är här tillstädes. Ett kompendium över den svenska psalmboken och dess historia. 19 s. Solna, förf. (Statens växtskyddsanstalt). 1967. 2: —.
- Predikan* i nutidssamhället. Under red. av Arne Palmquist (SKT-studier 2). 187 s. Sthm, Verbum 1967. 16: —.

Reformationstidens svenska mäsäa. Kommenhäfte till en inspelning: S:t Jakobs kyrkokör under ledning av Eric Ericson, liturg. Evert Palmer. 47 s., 1 bl. Ill. Sthm, Almqvist & Wiksell 1966. 9: 50, med gram-mofonskiva 49: —.

Sandahl, Martin, Prästval i Sverige. Mot kulturell och social bakgrund. 219 s. Sthm, Gummesson 1966. 28: —.

Sjögren, Per-Olof, Jesusbönen. 102 s. Sthm, Verbum 1967. 10: 50.

Förf. redogör för den ortodoxa Jesusbö-
nens historia och aktuella innebörd.

Statens offentliga utredningar

1967: 16. Folkbokförlingen (1958 års utred-
ning kyrka—stat 7). 69 s.

1967: 17. De teologiska fakulteterna (1958
års utredning kyrka—stat 8). 176 s.

1967: 45. Kyrklig organisation och förvalt-
ning (1958 års utredning kyrka—
stat 9). 566 s.

1967: 46. Kyrklig egendom. Skattefrågor.
Prästerskapets privilegier (1958
års utredning kyrka—stat 10).
375 s.

Svenska kyrkans årsbok. Årg. 47, 1967. 298 +
56 s. Sthm, Verbum 1966. Inb. 25: —.

AKTUELL DEBATT, EKUMENIK OCH KYRKOKUNSKAP

Ahrén, Per-Olov, Kyrka och stat i Sverige.
En skiss till reformer inom ramen för be-
varat samband mellan dem båda. 88 s. Upp-
sala, Medborgarskolan 1967. 11: —.

Broberg, Arne, Kyrka och stat i dag — och
i morgon? En studiehandledning. 103 s.
Sthm, Verbum 1967. 6: 50.

Dekret om ekumeniken. Unitatis redintegra-
tio. Med inledn. av L. M. Dewailly och
noter. 67 s. Sthm, Petrus de Daciaförl. 1967.
8: —.

Hillerdal, Gunnar & Petrén, Erik, En fri
kyrka. 90 s. Uppsala, Medborgarskolan 1967.
11: —.

Holmström, Folke & Lindelöw, Karl-Gustav,
Kyrkans röst och statens. 46 s. Sthm, Gum-
meson 1967. 9: —.

Katolsk dokumentation. Utg. av Katolsk
informationstjänst, Uppsala: 4. Det Andra
Vatikankonciliet's dogmatiska konstitution
om kyrkan. Lumen gentium. Offentliggjord
den 21 nov. 1964. 63 bl. [Duplic.] 1966.
14: —.

5. Det Andra Vatikankonciliet's dekret om
Kyrkans missionsverksamhet. Ad gentes.
Offentliggjord den 7 dec. 1965. [Duplic.]
39 s. 1967. 9: 50.

Kyrkan i fritidssamhället. Red.: Bengt Hall-
gren. 126 s., 4 pl.bl. Ill. Sthm, Verbum
1967. 17: —.

Levenstam, Thorsten, Kyrkans yrkesutbild-
ning under debatt. Ett inlägg i kyrkliga ut-
bildningsfrågor. 46 s. Sthm, Verbum 1967.
4: —.

Malmeström, Elis, Världslutherdomen fin-
ner sin form. Lutherska enhetssträvanden och
hjälpinsatser under hundra år 1868—1967
(LVF-bok 1). 179 s. Sthm, Verbum 1967.
19: —.

Paillard, Jean, Att vara katolik (Katolska
småskrifter 10). 23 s. Sthm, Petrus de Dacia-
förl. 1967. 2: 50.

Persson, Per Erik, Kyrkorna i världen. Eku-
menik i dag (Tema pocketserie). 160 s.
Lund, Gleerup 1967. 8: —.

Persson, Per Erik, Skriften och kyrkan. Stu-
dieplan till Andra Vatikankonciliet's dogma-
tiska konstitution om den gudomliga uppen-
barelsen. 86 s. Sthm, Verbum 1967. 12: —.

Schutz, Roger, Uppbrott — mot en ny eku-
menik. Övers. av Anne Marie Edéus. 116 s.
Sthm, Verbum 1967. 12: 50, inb. 18: —.

Segerstråle, Lennart, Varför moralisk upp-
rustning? 66 s. Helsingfors, Stift. f. Moralisk
upprustning (Bokspedition AB) 1967. Fmk
3: —.

Skall samhället utbilda präster? En debatt-
bok om pastorsutbildningen, red. av J.-E.
Wikström. 101 s. Sthm, Gummesson 1966.
14: 50.

Svenska kyrkan i ekumeniken. Under red.
av Arne Palmqvist (SKT-studier 1). 198 s.
Sthm, Verbum 1966. 18: —.

Uppsala 1968. Kyrkornas världsråds Fjärde
generalförsamling. 82 s. Sthm, Gummesson
och Verbum 1967. 6: —.

Vajta, Vilmos, Vatikankonciliet — ett våg-
spel i kyrkans förnyelse. 82 s. Sthm, Verbum
1967. 5: —.

Tjänande församling. Diakonibok red. av
Lennart Frejborn. 76 s. Sthm, Verbum 1967.
10: —.

Wagner, Günter, Att dö och sedan...?
Övers. och red.: David Hellholm och Rolf
Kristoffersson (Kristna nutidsfrågor 1). 84 s.
Sthm, Westerberg 1966. 6: —.

En vision av Kristi församling. Av Gunnar
Hillerdal, Olle Olofsgård, John Ronnäs,
Folke Lindegärde, Bertil Zachrisson. 77 s.
Sthm, Gummesson 1967. 10: —.

Wisłöff, Carl Fr. En ny katolicism? Övers.
Kurt Mossberg. 39 s. Sthm, EFS-förl. 1967.
4: 25.

Öppen horisont. Uppsatser till Sigtunastift-
telsens 50-årsjubileum. Av Alf Ahlberg m.fl.
Red.: Eric Lilliehöök. 247 s., 20 pl.bl. III.
Sthm, Verbum 1967. 30: —.

—
SIGMUND MOWINCKEL: *Studien zu dem Buche
Esra-Nehemja. I. Die nachchronistische
Redaktion des Buches. Die Listen. II. Die
Nehemja-Denkschrift. III. Die Ezrageschichte*

*und das Gesetz Moses. Skriffter utgitt av Det
Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-
Filos. Klasse. Ny Serie. No. 3, 5 och 7. 167 +
135 + 185 sid. Oslo 1964—65.*

HUBERTUS C. M. VOGT: *Studie zur nach-
exilischen Gemeinde in Esra-Nehemja. 162
sid. Weis 1966.*

De historiska och litterära problem som är
förbundna med Esra och Nehemja tas här
upp till förnyad prövning. Mowinckels arbe-
ten utgöres av en synnerligen detaljerad
granskning av materialet och härur talrikt
framdragna slutsatser. Bland resultaten kan
nämnas att samariternas tempelbygge (efter
schismen genom Nehemjas åtgärder) sätts
till Darius II (424—404) och att Esra ver-
kade under Artaxerxes II (404—358).

Vogts undersökning följer en mera spe-
ciell linje. Genom att analysera använd-
ningen av ord som Israel, Juda, gola, gojim
m.fl. visar författaren fram den historiska
situationen bakom Esras och Nehemjas bö-
cker. Kronisten antages vara ensam författare
till såväl 1 och 2 Krön som Esra och Ne-
hemja och förmodas ha skrivit sitt verk
omkring år 300 f.Kr.

Bo Johnson

SAMUEL NYSTRÖM: *Gamla Testamentet och
förkunnelsen. Prästmötesavhandling för
Växjö stift. 134 sid. Stockholm, SKDB 1965.
Pris kr. 15: —.*

Denna prästmötesavhandling har under någ-
ra terminer använts som lärobok vid över-
siktscursens icke-språkliga linje i Lund och
har därvid visat sig på ett förträffligt sätt
fylla uppgiften att ge de studerande en lätt-
fattlig översikt över den gammaltestament-
liga vetenskapens aktuella problem. Avhand-
lingen har dessutom som konkret ärende att
plädera för en utökning av de gammaltesta-
mentliga perikoperna. Häråt ägnas det första
kapitlet. Bokens huvuddel behandlar veten-
skaplig tolkning och trostolkning av Gamla

Testamentet samt förhållandet mellan dessa båda. I kapitel två presenterar författaren den historisk-kritiska forskningen och ger en överblick över dess historiska genombrott, dess metod och inte minst de olika konkreta strömningarna och skolbildningarna på den gammaltestamentliga exegetikens område. Kapitel tre ägnas åt trostolkningen, som kan uppträda i olika gestalter: typologisk, allegorisk och kristologisk.

Författarens tes är, att trostolkningen och den vetenskapliga tolkningen kan och måste existera sida vid sida. Det gäller därvid för båda att arbeta utifrån sina utgångspunkter och i trohet mot sina syften, utan att överskrida gränsen till den andra tolkningens område. Här anmäler sig vissa intressanta frågor beträffande den konkreta gränsdragningen mellan trostolkningen och den vetenskapliga tolkningen. I vad mån är t.ex. en trostolkning beroende av vetenskaplig tolkning i sin ansatspunkt? En närmare analys av dessa problem ligger dock kanske utanför avhandlingens egentliga ämne.

Bo Johnson

Utgav av Det gamle testamente. Det Norske Bibelselskaps Forlag. 438 sid. Oslo 1966.

Den nuvarande norska kyrkobibeln är översatt under 1800-talet och reviderad 1930. Arbetet med en ny översättning pågår emellertid, och det nu utgivna urvalet, som omfattar ungefär en femtedel av Gamla Testamentet, är avsett som en förelöpare till den nya kyrkobibeln. Detta gör att man med speciellt intresse noterar de principiella och praktiska ställningstaganden som översättningen bär vittne om.

1917 års svenska kyrkobibel utgår enbart från den massoretiska texten. Samaritanus var då knapp tillgänglig i vetenskaplig utgåva, och Septuaginta bedömdes bl.a. i egenskap av översättning som ej likvärdig med MT. Efter Qumranfynden 1947 och framåt har den massoretiska textens allena-rådande ställning rubbats, och vi måste nu

på nytt värdera även de andra alternativen. Så gör också den norska översättningen, när den t.ex. i Jes. 53: 11 översätter »ljus», som inte föreligger i MT men finns i LXX och Qumrantexten. Det torde emellertid vålla problem att på nuvarande stadium i text-forskningen finna en gemensam nämnare vid denna värdering.

Översättningens norska språk är enkelt med korta satser. I stället för hebreiskans konstruktion med »och» sätter man punkt och börjar en ny mening. Ordföljden har frigjorts från hebreiskan — man lägger särskilt märke till detta vid inledningen till anföringssatser. Som helhet är översättningen friare än såväl 1917 som Nya Testamentet på vår tids språk av David Hedegård. Man har vidare lagt an på att åstadkomma ett rytmiskt språk i de poetiska styckena.

Översättningen är försedd med korta inledningar till de olika bibelböckerna eller grupperna av böcker. Texten kommenteras dessutom med fortlöpande noter. En svårighet härvid har uppenbarligen varit att väga olika vetenskapliga synpunkter mot varandra och samtidigt kunna ge en koncentrerad inledning av positivt värde för bibelläsaren. Bibeln betraktas som en helhet, varför också nytestamentliga aspekter kan tas upp i inledningarna till de gammaltestamentlig skrifterna.

Bo Johnson

DAGOBERT D. RUNES: *The Jew and the Cross. 94 sid. Philosophical Library, New York 1965. Pris \$ 2: 75.*

HANS-JOACHIM SCHOEPS: *Barocke Juden — Christen — Judenchristen. 123. Francke Verlag, Bern und München 1965.*

Bibelsyn og Bibelgranskning, redigert av OLE ØYSTESE, 282 sid. Nomi Forlag, Stavanger 1966.

ALAN RICHARDSON: *Bibeln i vetenskapens tidsålder. Cadbury-föreläsningar vid Birminghams universitet. Översättning av Alf Ahlberg. 151 sid. Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1965. Pris kr. 18: 50.*

E. THESTRUP PEDERSEN: *Bibelhandbok. Bibliska huvudord och begrepp förklarade. Med förord av professor Per Erik Persson. Översättning av Gunnel och Per Erik Persson. 318 sid. C. W. K. Gleerup bokförlag, Lund 1966. Pris kr. 23: 50.*

BRUCE M. METZGER: *Der Text des Neuen Testaments. Eine Einführung in die neutestamentliche Textkritik. Aus dem Englischen übersetzt von Wolfram Lohse. VIII+272 sid. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1966. Pris DM 27: —.*

Två små böcker, som i mycket är varandras motsatser, skall här behandlas tillsammans, eftersom de berör samma ämne, nämligen det komplicerade förhållandet mellan judendom och kristendom.

Den första, Dagobert D. Runes, *The Jew and the Cross*, är en lidelsefull anklagelse-skrift mot kristendomen. Den gör knappast några vetenskapliga anspråk, och de historiska uppgifterna är svepande och till en del missvisande. Skildringen av kristendomens första tid behärskas helt av de klart uttalade tendenserna: antisemitismen är till alla delar en produkt av den kristna passionshistorien, och denna är en sen förfälskning. Det värdefulla i kristendomen består helt och hållet av judiska traditioner, men evangelierna i sin nuvarande form är utslag av romersk antisemitism. Genom hela boken återkommer uttrycket »the scribes of the bishop of Rome», som tycks avse evangelisterna. Deras verksamhet förläggs till 300-talet.

Denna uppfattning, som har gamla traditioner i antikristen polemik, är naturligtvis felaktig. Antisemitism fanns före kristendomens uppkomst. Historien om kristendomens framväxt ur sitt judiska ursprung och om dess mellanhavanden med moderreligionen är komplicerad men bestämdes i de första faserna av judendomens politiska överlägsenhet. Att evangeliernas text skulle ha ändrats substantiellt så sent som på 300-

talet är orimligt. Det är naturligtvis nyttigt att tvingas tänka igenom, vilka fakta detta omdöme bygger på: tidiga patristiska citat, de äldsta översättningarna, inre dateringsgrunder osv., men slutsatsen lär inte kunna rubbas. En rimligare tanke, som i varje fall kan diskuteras, vore i så fall den som på senare år har spelat en viss roll i populär svensk debatt: att synen på judarna i Rom under upproret på sextioalet skulle ha påverkat Markus' framställning.

Vid läsningen av en bok som denna kan emellertid sådana anmärkningar aldrig bli det viktigaste. Boken bör tas för vad den är: ett furiöst känsloutbrott. Det värdefulla och viktiga är naturligtvis att dessa känslor når en kristen publik och tvingar till eftertanke inför de fakta som har utlöst dem. Här har också författarens skiss av kyrkohistorien sin betydelse. Han skildrar den ur en synvinkel, som alltför ofta glöms bort, den förtryckta minoritetens. För en jude är kyrkans historia en ändlös kedja av terroraktioner mot hans folk. Alla kyrkans stora lärare kan bidra med hårresande antisemitiska uttalanden: Augustinus, Chrysostomos, Thomas ab Aquino, Martin Luther. Det är nyttigt att göra detta klart för sig. Det positiva andliga arv de representerar upplöses inte av denna insikt, men man får ett starkt intryck av hur hårt kristendomen har vuxit samman med sin värsta andliga sjukdom: intoleransen.

Frågar man efter författarens konkreta önskemål för framtiden, möter man emellertid oklarheter. Med en utmanande vändning försäkrar han gång på gång att han inte önskar någon dialog med de kristna. Han efterlyser bot och bättring från deras sida. Man måste fråga sig om det kan bli bot och bättring utan dialog. Inget ekumeniskt arbete har haft framgång utan att parterna har preciserat sina krav på varandra i verkliga samtal. Och Runes' krav behöver preciseras. Å ena sidan tycks han inta en försönlig hållning till kristendomen som sådan,

försäkrar att han inte vill anfalla den och bemödar sig ärligt att säga positiva ting om Jesus. En av hans tankegångar går ut på att den kristna antisemitismen borde försvinna, om man tog kyrkolärans uppfattning om Jesu försoningsdöd på allvar. Judarna kan ju inte klandras för vad som antas vara Guds förutbestämda plan. Å andra sidan kan han formulera sådana krav, att man måste undra, om han inte i sista hand önskar se kristendomen utplånad. Kan resultatet bli ett annat om passionshistorien rensas ut och korset avskaffas som den centrala kristna symbolen?

Dessa tankegångar, som i boken flätas samman med flera andra slags argument, går ju inte riktigt ihop. Debatten skulle troligen vinna på att man angrep idén om kollektiv och ärftlig skuld som roten till det onda. Om alla människor med alla känslor och sinnen fann det orimligt, att en grupp skulle anklagas för vad somliga av dess medlemmar gjorde i gången tid, borde det inte längre vara ett problem att reda ut historien om judendom och kristendom. Inte från någondera sidan. I ett sådant läge borde ingen irriteras av tanken, att passionshistoriens uppgifter i stort sett kan vara korrekta, och teorier om evangelisterna som 300-talsförfattare vore i så fall helt överflödiga. Samtidigt skulle de kristna i samma läge ha anledning att tänka över sin attityd till somliga nytestamentliga ställen. Det är obestridligt, att bruket av ordet »jude», särskilt i Johannesevangeliet, en del polemiska utfall hos Paulus och troligen en del historiska uppgifter i evangelierna har färgats av kampställningen mellan judar och kristna till den grad att man kan tala om antisemitism. Att rensa ut dessa ställen, som Runes tycks vilja, är en lika orimlig tanke som att stryka den antikristna polemiken i Talmud. Historiska texter låter sig inte censureras på det viset. Det kommer an på i vilken anda de läses och kommenteras. Skall en svepande formulering om judarnas

ondska ses som Guds ofelbara ord eller som en reflex av en historisk konflikt mellan parter, som båda förgick sig? För den som har fått något grepp om vad som är huvudsaker i kristendomen borde det inte vara svårt att följa det andra alternativet.

Den andra boken, Hans-Joachim Schoeps, Barocke Juden, Christen, Judenchristen, är skriven av en eminent kännare av judendomens och kristendomens gemensamma historia. I motsats till Runes' framställning är det en lärd bok, fastän populärt hållen. Den utgör till största delen ett koncentrat av ett större arbete om filosemitism under barocktiden, publicerat 1952. Ämnet är den tunna och litet uppmärksammade strömning i europeisk idéhistoria, som bildas av försöken att försona kristendom och judendom. Boken har ett särskilt intresse för svensk publik genom att författaren lägger fram forskningsresultat från svenska bibliotek, där han arbetade som flyktning under nazitiden. Dessa resultat berör bl.a. svenska regenters förbindelser med judar och de livaktiga rabbiniska studierna vid Uppsala universitet under 1700-talets första del.

Boken är utplagd som en serie biografiska studier. En systematiserande inledning grupperar de behandlade personerna efter deras motiv för sin inställning. Dessa motiv har delvis varit praktiskt politiska, men till största delen religiösa av olika typ. Ofta har det varit extremt radikala, stundom inte fullt normala människor, som på detta sätt lämnat allfarvägarna. Messianska och mystiska rörelser inom judendomen och kiliastiska, antikyrkliga inom kristendomen har bildat de bästa utgångspunkterna för kontakt. Författaren reder ut detta på ett medryckande och underhållande sätt, trots att han hela tiden rör sig med ett material, som är svårtillgängligt och okänt för de flesta läsare. Man får på så vis bl.a. en spännande inblick i viktiga faser av judendomens historia.

Författaren försummar aldrig att göra de

idéhistoriska reflexioner, som materialet kan ge anledning till. Efter läsningen av Runes' bok har man emellertid ytterligare ett perspektiv på framställningen: i vad mån svarar dessa historiska exempel mot dagens krav på närmande mellan judendom och kristendom? Kanske man i så fall på nytt slås av uppgiftens svårighet. Det radikala nytänkandet har i många fall lett in på mycket isolerade vägar och snarare slagit sönder gamla trosformer än skapat samförstånd mellan deras företrädare. Inom denna radikalism finner man dock sida vid sida med illusioner och dödfödda idéer flera exempel på tankar, som senare har fått stor livskraft: pacifism, bibelkritik, analys av kyrkliga dogmer, kritik av kyrkornas jordiska makt osv. I Schoeps' bok finner man sådana idéer representerade av excentriska eller galna människor, men också av det slags genier, som blir ensamma därför att de är så långt före sin tid, och i en del fall av människor som stått på höjden av sin tids bildning. En sak förbinder dem: de har stått för vad som trots allt måste vara lösen för en verklig väg framåt i förhållandet mellan judendom och kristendom, nämligen dialogen.

En grupp norska teologer med anknytning till Menighetsfakulteten och konservativ fromhet svarar för bidragen till ett samlingsverk om »Bibelsyn og bibelgranskning». Först behandlas principiella teologiska frågor om bibelsyn och bibelforskning. Därefter följer uppsatser om historiska problem i GT och NT och om enheten mellan Bibelns olika delar. Det hela avrundas med en kyrkohistorisk utredning om bibelsynen inom norsk lekmanafromhet under 1800-talet och en uppsats om Bibeln och förkunnelsen. Förtecknet till samtliga inlägg anges i förordet, som klargör att boken vill tjäna synen på Bibeln som Guds ord. Alla bidragsgivarna förklaras vara varma anhängare av denna uppfattning, och det sägs uttryckligen att

arbetet har ett apologetiskt syfte. När det samtidigt gör vetenskapliga anspråk, ligger däri ett försök att hävda det rena sanningskravet: vetenskapliga påståenden kan, antingen man finner dem tilltalande eller inte, endast diskuteras med vetenskapliga skäl. Men denna princip hävdas inte konsekvent. Bokens historiska diskussioner betecknas som en sorts efterprövningar av den vetenskapliga debatten utifrån bibeltron som en speciell förutsättning, och de har därför genomgående en tendens, riktad mot »liberalism» eller förutsättningslös forskning. Denna tendens balanseras bara ofullständigt av ett matt försvar mot den fundamentalism, som över huvud taget inte vill argumentera.

Det är svårt att undvika känslouttryck vid diskussionen av sådana tankegångar. På anmälares verkar de beklämmande. Hela boken präglas av samma kompromissanda. Författarna är tillräckligt bildade människor för att kunna krydda sin framställning med vetenskapsteoretiska resonemang och citat från filosofiska auktoriteter. Deras bekännelser till forskningens frihet kan låta bestickande, men inte desto mindre ges Bibelns kungörod om intellektuell hederlighet följande inramning (s. 199): »Men den forskning som ikke tror, skal tross all sin kritikk gjore seg møye forgjeves. 'For vi makter ikke noe mot sannheten, men bare for sannheten.'» Mot detta svarar, att den profana historieforskningens principer aldrig diskuteras i detalj, utan bara nämns i svävande positiva deklamationer. Därför efterlyser man också förgäves verkliga analyser av skälen för mera radikala uppfattningar i konkreta frågor. Sådana uppfattningar presenteras bara som en knapphändig bakgrund för vederläggningen. Några exempel: S. 100 f. redogörs korrekt för vad som menas med en etiologisk berättelse, men själva poängen, att en historisk uppgift mycket lätt kan uppkomma som förklaring till förhållanden i berättarens egen tid, kommer inte fram annorlunda än indirekt i invändningen:

»Det er viktig å være klar over at mye god historisk overlevering kan ha etiologisk form og tendens uten å tape historisk verdi for det». Tvivlen på Jesu messiasanspråk nämns bara som en tvivelaktig hypotes s. 181; det sägs, att den bland vissa forskare har blivit något av en dogm, men detta måste vara helt obegripligt för läsaren, som inte får någon förklaring till hur idén har uppkommit. I diskussionen om Nya testaments enhet sägs mycket litet konkret om de teologiska skillnader, som faktiskt finns mellan de olika skrifterna. Tendensen att göra NT:s teologi till ett stycke kyrkohistoria återförs i stället (s. 210 ff.) på en dogmatisk lust hos historiska forskare att endast uppmärksamma olikheter, och den avvisas med formuleringar som »Mot dette syn må vi hevde at Jesus har villet en enhet i sin apostoliske kirke, og at han også har skapt den». Detta sätt att argumentera reducerar tyvärr för den kritiske läsaren avsevärt tyngden av de skäl för att tala om en enhetlig nytestamentlig religion, som faktiskt finns och som artikeln också redovisar.

Resonemangen om underverk är mycket konservativa. De hellenistiska och judiska parallellerna till de nytestamentliga underberättelserna diskuteras nästan inte alls; det sägs bara att de är helt annorlunda (s. 187 ff.). I det gammaltestamentliga avsnittet hävdas, att inga historiska eller religiösa skäl ger anledning till skepsis mot undret i Ajalons dal (s. 106 f.). När författaren ändå markerar en viss tvekan inför berättelsens bokstavliga sanning, motiveras det med att den skulle strida mot Jer. 33: 20, där Gud säges vaka över att dag och natt kommer i rätt tid. Tankegången är karakteristisk för flera av bokens författare. Gränsen för den bibelkritik man kan tillåta sig anges av Bibelns egna krav. Det är otänkbart att rätt och slätt avvisa en biblisk uppfattning. Där emot kan en bokstavlig läsning modifieras med hänvisning till att man annars missar den bibliske författarens egentliga avsikter:

»Alltid skal en 'ta det som det står' — men det nettop for å forstå det slik det er ment.»

Det skall ingalunda förnekas, att boken representerar mycken kunnighet och ger en hel del saklig information. Men denna information blir fyllig endast när det rör sig om undersökningar, som kan passas in i den allmänna tendensen. Här måste en kommentar göras till den plats framställningen ger åt Riesenfelds och Gerhardssons traditionshypotes. I populär svensk debatt har det gjorts gällande, att denna hypotes har ett mycket lågt internationellt anseende. Såvitt anmälaren kan bedöma, är detta inte riktigt; intresset för paralleller mellan evangelierna och den judiska traditionslitteraturen förefaller vara stigande. Men om de svenska inläggen har bemötts irriterat och överlägset från formhistoriskt orienterade teologer, beror detta till stor del på att de, alldeles som i »Bibelsyn og bibelgranskning», har tagits till intäkt för alldeles för stora anspråk. Riesenfeld och Gerhardsson har genomfört en viktig modifikation av formhistoriens förutsättningar och ger ett visst stöd för en mer positiv bedömning av Jesus-traditionens autenticitet. De har också öppnat nya möjligheter att se evangelierna i naturligt sammanhang med den judiska miljön. Men de har, såvitt jag förstår, själva inte gjort anspråk på att i ett svep bevisa äktheten av alla Jesus-ord. Det kan inte vara tal om att man med en allmän hänvisning till dem kan klippa av diskussionen i detaljfrågor med formhistorikerna. Det är emellertid i realiteten vad som sker i den här behandlade framställningen. Det konsekventa refererandet av inlägg mot formhistoriens ensidigheter skapar en ny, men lika ensidig bild.

Karakteristiska för boken är de rent trosmässiga deklamationer, som avslutar ett flertal av uppsatserna. De talar om vikten att hålla fast vid Guds ord och dess auktoritet. En allvarlig diskussion om bokens ämne skulle kunna anknyta till dessa uttryck. Vad menar man med »Guds ord»? Vilka dog-

matiska och historiska teorier förutsätter uttrycket? Vilka utsagor i Bibeln är auktoritativa, och på vilket sätt? Hur konsekvent kan man hävda Bibelns auktoritet? Hur etablerar man den? Kan den provas enligt samma principer som vi tillämpar för att välja auktoriteter i andra sammanhang? Om inte, av vilka skäl? Det är skada, att en bok om bibelsyn kan skrivas utan någon egentlig hänsyn till sådana frågor. Alla teologer möter väl någon gång den uppfattning om teologi, som är grundmurad bland vanligt folk: teologin är bunden vid bestämda förutsättningar, dess resultat är givna på förhand och saknar därför intresse. Man kan uppleva denna syn som mycket orättvis och okunnig. Läsningen av böcker som den här annälda ger emellertid en förklaring till hur den har uppkommit.

Det är på många sätt befriande att övergå till *Alan Richardson, Bibeln i vetenskapens tidsålder*, en översättning av ett arbete från 1961. Att översättningen är signerad Alf Ahlberg är redan ett tecken på att innehållet har allmänt humanistiskt intresse. Det är också fråga om en bred idéhistorisk framställning, som efter inledande kapitel om det vetenskapliga synsättets seger inom naturvetenskapen och historien utförligt belyser verkningarna av denna utveckling i nyare tidens teologi. Den fylliga orienteringen om engelska teologer ger kanske mest nyheter för en svensk publik, men stort utrymme ägnas också åt män som Schleiermacher, Kierkegaard, Barth och Bultmann. I de avslutande kapitlen presenterar författaren den teologiska strömning han själv är en framstående representant för, och som söker förena en positiv uppskattning av den bibliska religionen med fullkomligt fri kritik. Begreppet »frälsningshistoria» spelar här stor roll, liksom diskussioner om det religiösa symbolspråkets karaktär och om den bibliska religionens enhetlighet.

Det är hela tiden otvetydigt, att författa-

ren är lärd, intelligent och mångsidigt beläst. De idéhistoriska uppgifterna är konkreta och exakta. Argumenteringen är försiktig och grundlig, och avvikande meningar refereras utförligt och korrekt. När anmäla- ren också här känner sig främmande för vissa tankegångar, måste det därför betonas att det inte är tal om kriarättning av ett slappt eller slarvigt arbete. Anmärkningarna får ses som utslag av en uppfostran i en annan vetenskaplig tradition. Det gäller vad anmäla- ren uppfattar som utslag av en för långt driven apologetisk inställning.

Tanken, att vetenskapens uppkomst inom den västerländska kulturen skulle bero på att denna är kristen (s. 21 f.), finner en genomsnittlig svensk akademiker troligen fullkomligt orimlig. Det bör kanske därför i första hand betonas, att Richardson kvalificerar den med nödvändiga reservationer och argumenterar väl för den. Att naturvetenskapens pionjärer förenade verklig fromhet med sin sanningslidelse kan naturligtvis med samma rätt åberopas för tesen som den organiserade kyrkans obskurantism och intolerans kan föras fram mot den. Trots detta måste det sägas att Richardson är djärv i sina generaliseringar. Att tankefrihet och en personlig sanningslidelse är förutsättningar för vetenskap och samtidigt kommer den religiösa inställningen nära, är inte det samma som att vetenskap förutsätter religion.

Ett annat problemkomplex har emellertid större betydelse för bedömningen av boken. Richardson anför med gillande ett citat från Barth: »Om vi inte reservationslöst och slutgiltigt ansluter oss till någon speciell filosofisk åsikt, behöver vi heller inte helt eller slutgiltigt frukta någon filosofi» (s. 72). Trots de reservationer han också här tillfogar, tror man sig spåra en bestämd teologisk sjuka, närd av två ganska egendomliga idéer. För det första, att filosofin bör ses som något att vara rädd för, en fiende till teologerna, och för det andra, att man

lämpligen befriar sig från denna fruktan genom att inte ha några filosofiska åsikter alls. Det vore lyckligt, om dessa idéer kunde avföras från dagordningen. Filosofin sysslar dock med allvarliga frågor om den mänskliga kunskapens villkor. Ingen forskare kan gärna avvara en uppfattning om dem. Den obestridliga risken för att ett teologiskt system föråldras, om det anknyter till dagens filosofiska åsikter, är inte större än vad den teolog utsätter sig för, som tycker på egen hand i samma frågor. Väl underbyggda åsikter, som samtidigt verkligen är ens egna, torde på detta område liksom på andra vara bästa skyddet mot osäkerhet och rädsla.

Om dessa påpekanden verkar snäsiga mot en teolog av Richardsons klass, finns det anledning att precisera dem närmare. Att han undviker fackfilosofiska diskussioner är naturligtvis riktigt: han vet gränsen för sin kompetens. Några uttalanden om de lingvistiska filosofernas oförmåga att uppskatta religiöst symbolspråk (s. 108 ff.) kan enligt anmälares uppfattning försvara sin plats; man kan ha rätt att på common-sense-nivå uttrycka sin irritation över tendensen att tala om nonsens, så snart det vetenskapliga verifikationskriteriet inte är tillämpligt. Det är värre med utläggningarna om den historiesyn, som kallas »positivistisk» och delar sina förutsättningar med den analytiska filosofin (bl.a. s. 89, 92 f., 104). Här saknar man den korrekta presentation av motsatt uppfattning, som författaren annars ålägger sig. Vad jag har kunnat finna i den vägen är en not (s. 147) med ett citat från R. G. Collingwood, som i ett svep utdömer GT:s historiska uppgifter. Men det sägs ingenting om vilka tankegångar omdömet stöder sig på. Richardson nöjer sig med att hänvisa den »positivistiska» historiesynen till 1300-talet och presenterar som den moderna uppfattningen en existencialistisk syn, där subjektiviteten ges stort utrymme i historikerns arbete och sökandet efter bruta facta ses som en ointressant uppgift. Historieforsk-

ningens objekt kan aldrig bli annat än händelsernas reflexer i människors medvetanden, forskarens eget inbegripet. Denna ståndpunkt ger Richardson tillfälle att samtidigt applådera Bultmanns existencialistiska teologi och avvisa hans historiska resultat som föråldrade; det är alltså raka motsatsen till vår egen Hedenius' ståndpunkt.

I varje fall för svensk historieforsknings vidkommande måste denna beskrivning av läget te sig missvisande, och det är väsentligt, eftersom den har mycket att göra med Richardsons teologiska ståndpunkt. Enligt denna bildar den bibliska religionen en enhet, vars centrum är Jesu ställning som Messias. Tron på frälsning genom en historia, som bildas av Guds ingripanden, är det sammanhållande bandet mellan GT och NT. Sin inställning i en central fråga kan Richardson formulera som en normal hypotes: tanken, att den nytestamentliga religionen växte ut från den historiske Jesus' syn på sig själv som Messias, förklarar dess uppkomst bättre än varje annat antagande. Men här kommer han också i närheten av tankegången, att Jesu uppståndelse är den enda tänkbara förklaringen till den kristna trons uppkomst (s. 122).

I sin diskussion med »positivismen» snuddar Richardson flera gånger vid den fundamentala svårigheten med den sistnämnda tanken, men han explicerar den knappast ordentligt. Den historiesyn han åsyftar behövs inte dogmatiskt försvära sig till ett slutet universum utan brott i orsakskedjan. Men den betjänar sig av ett bestämt arbets sätt, nämligen att systematiskt söka efter den sannolikaste förklaringen till de lämningar av det historiska skeendet, som vi möter i form av dokument och källuppgifter. Men sannolikhetsbegreppet är i grunden statistiskt, och det är här svårigheten uppstår för en historiker att laborera med unika händelser. Hans metod kräver, att man i ett förklaringsmönster så långt möjligt använder faktorer som är kända från erfarenhetens

värld. Det är en svaghet, att Richardson inte klart har utfört denna tanke. Resultatet blir ett vacklande mellan insikten, att Guds ingripande aldrig kan bli en historisk förklaring, och återfall i önskan att underbygga tron på uppståndelsen med normal historisk argumentering. Vad man saknar är den enkla tanken, att ett under definitionsmässigt inte kan göras sannolikt. Den bör man ha klar för sig, när man i frågan om Jesu uppståndelse av religiösa skäl lämnar den historiska metoden. Det kan då inte vara fråga om annat än ren tro.

Att resonera så innebär bl.a. att ta ett steg närmare Bultmanns ståndpunkt. Man kan hålla med Richardson om att formhistorikernas åsikter i många frågor av rent historiska skäl kan anses alltför extrema. Jag tänker framför allt på bedömningen av åtskilliga Jesus-ord. Men frågan är om inte den här påtalade oklarheten i historiefilosofin gör hans omdöme orättvist på en punkt: Bultmanns sammansmältning av »positivistisk» historiesyn och existentialistisk teologi är inte oorganisk. Det är i klart medvetande om historieforskningens gränser han drivs till att i sista hand se tron på kristendomens mysterier som en värderingsakt, alldeles som Richardson själv visar att Kierkegaard gjorde i sin reaktion på Strauss (s. 38 f.). Den som söker förena ett försanthållande med denna värderingsakt hamnar någonstans mellan Richardson och Bultmann. Möjligen kan detta leda till en överdriven grinighet åt båda hållen. Kvar står i varje fall, att Richardsons presentation av sin ståndpunkt är föredömligt genomförd, kanske så väl som över huvud taget är möjligt.

Den teologi, som vill undvika att på det ena eller andra sättet komma på hal is i historiska frågor, har ju ofta ägnat sig åt att reda ut den bibliska tankevärlden. Resultatet är en mängd språkliga och idéhistoriska undersökningar av bibliska begrepp. Att popularisera dem är tacksamt, eftersom en stor

religiös publik upplever dem som intressanta och matnyttiga, oberoende av bibelsyn och historieuppfattning. Detta behov tillmötesgår *Thestrup Pedersens Bibelhandbok*, översatt av Gunnel och Per Erik Persson. Boken innehåller alfabetiskt ordnade utredningar om bibliska huvudord och begrepp. Den skiljer sig alltså från uppslagsverk av typen SBU genom att inte gå in på historiska och arkeologiska frågor, från konkordanser genom att ge kommentarer till uppslagsorden men inte fullständiga ställhänvisningar och från teologiska handböcker av vanligt slag genom den alfabetiska uppställningen. På så vis fyller den ett tomrum inte minst för predikanter. En del svagheter följer oundvikligen med uppläggnen. Det blir upprepningar i många fall, samtidigt som läsaren hänvisas från ett uppslagsord till ett annat för att få en sammanhängande bild; det gäller t.ex. nyckelorden till Bibelns människosyn, kropp, själ och ande. Artiklarnas innehåll blir i många fall mycket disparat, eftersom en glosa kan användas i så många sammanhang. Under »Dag och Natt» får man t.ex. i omedelbar följd reflexioner över Guds förhållande till tiden enligt GT, uppgifter om dygnets indelning i Bibeln och hänvisningar till nattliga händelser i NT.

Företalet nämner Kittels och Friedrichs *Theologisches Wörterbuch zum NT* som exempel på det slags teologiska litteraturbibelhandboken vill popularisera. Det stora tyska verket har väl i viss mån tjänat som modell, och artiklarnas disposition visar i flera fall stora likheter med den tyska motsvarigheten. En del av materialet är annars teologiskt allmängods, som möter i alla handböcker, t.ex. de från Jeremias hämtade synpunkterna på nattvarden, Nygrens analys av den kristna kärlekstanken och den alltifrån Bultmann vanliga grupperingen av Människosöns-orden under tre rubriker. En bestämd skillnad mot ThWB är att det stora utombibliska materialet nästan helt har försvunnit. Det är skada. Självfallet tvingar

det lilla formatet och det populariserande syftet till en långt driven förenkling, men bakgrunden till ett bibliskt begrepp i antik litteratur är ofta mycket instruktiv och borde kunna skisseras kort även för läsare utan specialkunskaper.

Den medvetna koncentrationen till Bibelns egen tankevärld medför att historiska frågor i stort sett förbigås. Det är en fördel såtillvida som man slipper de lama och undvikande diskussioner, som populär bibel-litteratur så ofta överflödar av. I en del fall frågar man sig dock, om inte en historisk uppläggning hade gjort begreppsbestämningarna mer tydliga och meningsfulla. Så t.ex. vid artikeln »Apostel». Den präglas faktiskt av spänningen mellan apostelbegreppen i NT:s olika utvecklingsfaser, men till följd av principen att bara redovisa materialet får läsaren ingen hjälp att se hur utvecklingsgången kan tänkas. I andra fall har detta steg tagits, t.ex. när djävulsföreställningens framväxt i GT antyds. Frågor om pålitligheten i nytestamentliga berättelser och Jesus-ord berörs också här och var, t.ex. vid »Dop» och »Församling». Det sker mestadels i konservativ anda: de kritiska synpunkterna nämns kort och avvisas snabbt. Men resultat från kritisk forskning kan också släppas fram, t.ex. i påpekandet att GT:s bestämmelser om jubelår är en teoretisk konstruktion, som aldrig genomfördes.

Annars stannar artiklarna vid en kort redovisning av den bibliska innebörden i respektive begrepp. En rikedom av ställhänvisningar ges som belägg. Den förbindande texten kan ibland växa ut till fromma parafrafer på nutida språk (»Våra ögon tål inte att se mot solen utan att skyddas av mörka glas» osv., s. 184) eller med kyrkohistoriska citat (Pascal s. 110, Luther s. 172). En del formuleringar skulle kunna modifieras, om man tog hänsyn också till NT:s mera obehagliga ställen. Så t.ex. om 1 Tess. 2:15 jämfördes med »Antisemitism letar man förgäves efter i NT» (s. 146), och Upp.

13:10 med »principiellt avvisas inte soldatens yrke» (s. 157). Men i stort sett är materialet så fullständigt man kan begära i ett arbete av denna typ; det gäller också om urvalet av uppslagsord. För det ändamål boken syftar till är den vederhäftig och användbar.

Bruce M. Metzger, Der Text des Neuen Testaments. Eine Einführung in die neutestamentliche Textkritik, är en översättning från engelskan. Det språkområde, som så speciellt utmärkt sig i fråga om vetenskapliga handböcker, är alltså mottagande part. Det torde bero på att litteraturen på området är relativt sparsam och författaren ovanligt kompetent. Metzger hör till de tämligen få nytestamentliga teologer, som specialiserat sig på grundligt filologiskt arbete. Han dokumenterar sitt kunnande också i denna bok, som är avsedd för universitetsundervisningen men är betydligt grundligare än de hos oss använda läroböckerna. Dispositionen är i stora drag följande. En första del behandlar textkritikens material och går från en underhållande orientering om bokskrivande i antiken till en fyllig redogörelse för beståndet av nytestamentliga handskrifter, gamla översättningar och patristiska citat. I en andra huvuddel skildras den nytestamentliga textkritikens historia, så som den framträder i de tryckta bibelupplagorna. Den tredje delen avhandlar den moderna textkritikens principer och deras tillämpning på NT. Praktiska anvisningar för nybörjaren och en rad instruktiva exempel gör denna avdelning särskilt användbar. I slutet av boken återfinns bl.a. en förteckning över nytestamentliga papyrer, en bibliografi och ett gott urval illustrationer med sidor från flera av de mest berömda bibelhandskrifterna. Dispositioner kan alltid diskuteras, och en populär handbok skulle kanske varit betjänt av en mer sammanhängande röd tråd från textkritikens problemställning till dess metod. Som uppslags-

bok för studenter med vissa förkunskaper torde den däremot fungera utomordentligt.

Informationsmängden i boken är nämligen imponerande. Recensenten är inte mannen att kontrollera en forskare som Metzger ur facksynpunkt men kan vitsorda, att framställningen överallt ger en rikedom av saksupplysningar, om handskrifter och deras öden, om finurligt uttänkta metoder och inte minst om litteratur i ämnet, också av mycket speciellt slag (t.ex. om kinesiska klassiker). Den profana filologin försummas inte. Konkreta exempel förekommer ofta, och dessutom är framställningen rolig och lättas upp ytterligare av kulturhistoriska godbitar.

Vill man nödvändigt hitta någon svaghet, skulle den kanske bestå i en viss osäkerhet om vilken publik boken vänder sig till. Omfånget och det speciella ämnet i förening gör att man nästan måste tänka sig teologistuderande ovanför nybörjarstadiet, men många drag tyder på att Metzger velat skriva en verklig inledning för nybörjare. Det har redan sagts att man i så fall kunde tänkt sig en något annorlunda disposition, kanske också något kortare orientering om de geniala metoder, som är dömda att stanna i lärdomshistorien. I gengäld hade man gärna sett ännu mer exempel från profan filologi. Det kan väl knappast betonas för starkt, att teologerna i frågor som dessa inte får isolera sig till att bara studera NT utan måste lära av allmänt vedertagna arbetsmetoder. Att Metzger i detta är ett gott föredöme ger i varje fall den föreliggande boken klart besked om.

Per Block

JARI HEMBERG: *Religion och metafysik. Axel Hägerströms och Anders Nygrens religionsteorier och dessas inflytande i svensk religionsdebatt. Acta Universitatis Upsalien-sis, Studia Doctrinae Christianae Upsalien-sia 4, 336 s. With English Summary. Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1966.*

Denna avhandling är av många skäl betydelsefull. Den öppnar åter portarna till den svenska diskussionen i teologiska metodfrågor; den sammanställer uppsalafilosofin och den lundsiska teologin, och den granskar kritiken av dessa båda traditioner under de sista 45 åren. Planläggningen av boken är väl uttänkt. Studiet koncentreras till Axel Hägerström och Anders Nygren och deras inflytande på religionsdebatten i Sverige. Hägerström och Nygren har valts av tre skäl: de är två svenska tänkare under det senaste halvsekle, som i stor utsträckning varit filosofiskt originella; deras tänkande i religionsfrågor har varit relativt mångsidigt utformat, och de har haft det största inflytandet på den filosofiskt orienterade religionsdebatten i Sverige. Båda har också uppmärksammats utanför Sverige.

Förutom studiet av Hägerström och Nygren undersöker förf. även tankegångarna hos två forskare, som nära anslutit sig till dessa två, Martin Fries, lärjunge till Hägerström, respektive Ragnar Bring. Den sistnämnde har inte bara fortsatt Nygrens verk utan har också, tack vare tidigare studier i Uppsala, klart kunnat ställa i relation till varandra Nygrens tankegångar och Uppsala-filosofin. Slutligen prövar Hemberg den kritik, som Hägerström och Nygren erhållit av ett stort antal skribenter, bl.a. av fyra amerikaner.

Hemberg har utan tvivel valt ett synnerligen omfattande ämne. Att arbeta med antingen Hägerströms eller Nygrens skrifter skulle vara tillräckligt krävande. Hemberg har försökt bemästra båda, på samma gång som han också lagt stor vikt vid diskussionen om Hägerström och Nygren under de senaste decennierna. Om det skulle visa sig, att förf. inte fullständigt lyckats i sina intentioner, bör man ha i minnet uppgiftens omfattning. På samma gång bör han lovordas för att han sökt sätta i samband tankegångarna hos Hägerström och Nygren. Trots att dessa båda skriver relativt oberoende av

varandra, har de sysslat med gemensamma problem och uppnått resultat, som med fördel kan jämföras.

Tyvärr kan förf. inte göra problemet om metafysikens mening och giltighet till en förbindelselänk mellan de båda i den utsträckning som titeln på hans bok låter läsaren förmoda.

Denna recension kommer huvudsakligen att behandla kritiken av Nygren. Dock kan följande anföras med avseende på Hägerströms tankegångar. Han uppfattade verkligheten såsom väsentligen bestämd av tid och rum, möjlig att bestämma genom icke motsägande satsar. I detta sammanhang hade han vissa svårigheter att komma till rätta med den nya utvecklingen av kvantmekaniken. Detta nämner också Hemberg (s. 62, 88) men diskuterar det icke. Hägerström betraktade varje försök att tala om verkligheten bortom tid och rum i den ovan nämnda meningen som metafysik i en icke godtagbar form. Emellertid erkände han existensen av religiösa känslor, i vilka finns referens till Gud. Men enligt Hägerström refererar inte känslor till något föremål i verkligheten. De är visserligen föremål för verklig erfarenhet men de vittnar icke om någon ytterligare dimension av verkligheten. Deras värde ligger i »den heroiska attityd» som de ger uttryck åt, och som sådan — utan att göra några verklighetsanspråk — bör religionen kunna överleva (s. 120 f.). Här bör anmärkas, att Karl Olivecrona i egenskap av utgivare av Hägerströms *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, trans. C. D. Broad (Uppsala 1953) i inledningen påpekar, att Hägerströms teori om magi antyder större möjligheter till en positiv syn på betydelsen av värdeupplevelsen — vilken han betraktade som huvudsakligen känslöbetnad till sin natur — än han eljest kunde visa utifrån sin filosofiska ståndpunkt.

Diskussionen angående Nygren börjar förf. i första delen av sin avhandling i samband med kritiken av Martin Fries, *Metafysiken*

i modern svensk teologi (Sthlm 1948). Fries, lärjunge till Hägerström, har försökt påvisa, att modern svensk teologi i många avseenden representerar en sorts metafysisk teori, som enligt Hägerström inte längre är hållbar. Hemberg finner inte Fries' argument helt övertygande. Han får emellertid därvid tillfälle att gå in på sin diskussion angående Nygren. Först granskar han dennes grundläggande filosofiska ståndpunkt. Han påpekar, att Nygren koncentrerar sig på giltighetsproblemet snarare än på ontologin, vilket Hägerström gjorde (s. 146). Giltighet är för Nygren en allmän term och kan användas för att skilja sant från falskt, för att skilja rätt från orätt eller gott från ont. Att denna term användes visar, att Nygren tänker sig fundamentalt åtskilda erfarenhetskategorier. Följaktligen föredrar han att kalla undersökningen av de olika slag av giltighet, som i erfarenheten kan påvisas, för »erfarenhetsteori» med kunskapsteori som en av aspekterna. Detta betraktar Hemberg som ett ovanligt språkbruk, eftersom han anser, att även en teori om autonom religion och etisk erfarenhet kan anses som en epistemologisk teori (s. 203). Det kan emellertid påstås, att bland analytiska filosofer har uppfattningen av kunskap blivit mer begränsad i omfattningen än vad som tidigare varit fallet. Om det förhåller sig så, har Nygren föregripit denna utveckling.

Nygren ser som den filosofiska uppgiften att undersöka förutsättningarna för olika former av erfarenhet, lika väl som att undersöka arten av deras inre samband. Därvid konstaterar han också den autonoma och objektiva giltigheten hos den religiösa erfarenheten. För att göra detta använder han en transcendental deduktion. Denna metod är en sorts logisk analys genom vilken han undersöker förutsättningarna för ett givet fall av välgrundad erfarenhet; detta för att bestämma vad som indirekt måste vara giltigt, om erfarenheten, som man undersöker, är giltig. Nygren förutsätter, att vi kan an-

taga, att giltig erfarenhet existerar, och att vi mer exakt kan upptäcka denna erfarenhets natur genom att fastställa de kategorier, vilka giltigheten i fråga förutsätter. Denna transcendentala deduktion äger följaktligen rum inom ett givet erfarenhetsområde, och för att mer exakt bestämma arten av den giltighet, som finns hos denna erfarenhet. Emedan Nygren inte tror att man omedelbart kan bevisa den religiösa erfarenhetens giltighet, får analysen av religiös erfarenhet gå omvägen över en granskning av den giltighet, som man kan finna inom andra erfarenhetsområden. Nygren analyserar förutsättningarna för teoretisk, estetisk och etisk giltighet. Han drar slutsatsen att alla dessa former av giltighet förutsätter transcendens i tid och rum; att giltighet följaktligen, var den än finns, är till naturen evig. Men uppfattningen om det eviga är till sin natur huvudsakligen religiös. Utifrån detta hävdar Nygren, att den karakteristisk av giltighet, som säger att den överskrider det tids- och rumsbestämda, förutsätter ytterligare en kategori: evighetens, som är den religiösa kategorin. Definierad på detta sätt är denna kategori rent formell och får innehåll av olikheter i de olika religionerna. Det tillkommer därpå religionsvetenskapen att beskriva innehållet i den religiösa kategorin, vilken — genom att vara en autonom kategori, skild från det teoretiska området — är till naturen ateoretisk.

Det är detta argument som Hemberg vill granska. Han lägger märke till att det för första gången systematiskt används i Nygrens doktorsavhandling, *Religiöst apriori*, och är vidare utvecklat i *Dogmatikens vetenskapliga grundläggning* (s. 145). En metod att penetrera Nygrens religionsteori vore alltså att studera, hur den utvecklas i dessa två böcker och att följa dess utveckling i Nygrens senare skrifter, något som undertecknad sökt göra i den analys, som framlagts i *Nature and History* (Lund 1960).

Hemberg har emellertid gått i en annan riktning i sin analys av Nygrens tankegångar. I stället för att undersöka den senare utvecklingen hos honom, vilket han på ett ställe lovar göra (s. 201), har han gått tillbaka till en tidigare samling, *Det religionsfilosofiska grundproblemet* (Lund 1921), publicerad t.o.m. före doktorsavhandlingen. På bestämda punkter låter Hemberg terminologin i dessa tidiga uppsatser vara avgörande för definitionen av Nygrens uppfattning, fast denne i sina senare skrifter inte fortsätter att använda samma terminologi. Sålunda talar Nygren i dessa första uppsatser om olika former av erfarenhet som utgörande »grundvärden» och använder här språket hos sådana neo-kantianer som Hugo Münsterberg och Heinrich Rickert. Men detta språk har han övergivit redan i *Religiöst apriori*, och det är fullständigt utelämnat i skrifterna som följer. Där talar Nygren i stället om olika »erfarenhetsområden» eller »betydelsesammanhang». På samma gång fortsätter Nygren att tala om värdeerfarenhet och om problemen att beskriva värdeomdömen.

Då Hemberg föredrar Nygrens tidigare terminologi (s. 207 f., 222 f., 230), får han det att se ut som om det vore svårt att hos Nygren skilja beskrivningen av värdeerfarenheten från den analys, genom vilken de olika erfarenhetsområdena eller betydelsesammanhangen definieras. Men om Nygrens språk i de tidiga uppsatserna, återutgivna 1921, kan få det att verka svårt, är denna svårighet helt borta i de senare skrifterna. Det är naturligtvis ett erkännande åt Nygren, att dessa tidiga uppsatser fortfarande är relevanta för förståelsen av hans tankar, men där han har fortsatt att skriva i dessa ämnen bör åtminstone senare framställningar utifrån hans ståndpunkt tillåtas vara avgörande med avseende på hans terminologi. Trots den imponerande förteckning över Nygrens skrifter, som man finner i Hembergs bibliografi, har förf. tyvärr lagt jämförelsevis liten

vikt vid skrifter efter Religiöst apriori.

Stark kritik riktar Hemberg mot att Nygren inte framgångsrikt undviker den ontologiska frågan genom att förbli inom medvetandets ram och skilja på subjektivt och objektivt (s. 208 f.). I detta sammanhang finns det en nyttig diskussion av Nygren om subjektivitet och objektivitet i en uppsats, Om teologins objektivitet, publicerad i *Filosofi och motivforskning* (Sthlm 1940, s. 168—186). Hemberg hänvisar icke till denna. Det bör anmärkas, att denna uppsats ursprungligen publicerades år 1922 (i *Festskrift till Erik Stave*), och att den således hör till den tidiga period hos Nygren, på vilken Hemberg koncentrerar sig. I den uppsatsen påpekar Nygren, att termen »subjektiv» kan användas i fyra olika betydelser. Med subjektiv kan förstås en innebörd av medvetandet i motsats till tinget självt, det psykiska i motsats till det fysiska, det värdebetonade i motsats till det värdefria, eller det godtyckliga i motsats till det nödvändiga. Det är subjektiviteten i den senaste bemärkelsen, som måste förkastas i det vetenskapliga arbetet, medan det som är subjektivt i de två första bemärkelserna också kan vara objektivt, och det som är värdebetonat också kan göras till objekt för vetenskaplig beskrivning. Hembergs argument är att Nygren inte — såtillvida som hans analys stannar inom medvetandets ram — kan fastslå, att erfarenheten har en objektiv referens (s. 214, 217 f.). Men detta problem visar sig inte finnas till med avseende på vad Nygren kallar teoretisk erfarenhet, om man följer hans egen metod. Om Nygrens kunskapsteori inte är subjektivistisk i dålig mening, då det gäller teoretisk erfarenhet, varför blir då samma metod tvivelaktig, när etisk och religiös erfarenhet undersöks?

Det tycks som om Hemberg inte tar på tillräckligt allvar det faktum att, såvitt det rör Nygren, problemet om religiös erfarenhet inte så mycket gäller om den har en objektiv referens eller ej, utan huruvida den är

autonom eller ej. Det är tänkbart att den religiösa erfarenheten skulle kunna förklaras inom den teoretiska erfarenhetens ram. I så fall skulle den dela samma giltighet som den teoretiska erfarenheten och ingen speciellt religiös kategori skulle behövas. Men det är därför att Nygren är övertygad om att religiös såväl som etisk erfarenhet verkligen representerar olika former av giltighet, som han framhåller att de bör skiljas från teoretisk erfarenhet. Att det kan finnas speciella problem, då det gäller att klarlägga den specifika naturen hos denna giltighet kan mycket väl medges, särskilt med hänsyn till frågan, huruvida existensen av sådan giltighet verkligen kan förutsättas. Men det borde inte vara mera nödvändigt att överskrida erfarenheten inom ramen för denna forskning än vad fallet är, när man undersöker teoretisk erfarenhet.

Det finns två problem, vilka uppstår i alla sådana analyser av religiös erfarenhet, som Nygren här engagerat sig i. Man har att ta ställning till huruvida religionen som sådan representerar en bindande form av erfarenhet eller om den är en form av illusion, ämnad att överges, då människan tillväxer i kunskap om sig själv och sin omgivning. Ytterligare ett problem har att göra med giltigheten av de anspråk, som en given tro kan göra för sig själv. Beroende på det faktum att en speciellt religiös orientering ofta har identifierats som religionen som sådan, har det funnits en ihållande tendens att sammanblanda dessa två problem. Det finns bevis på en sådan sammanblandning i Hembergs diskussion. Ingenting tyder nämligen på att han undersökt det sätt på vilket en religionsteori kan förklara det faktum att religiös pluralism existerar. Vad man emellertid än må säga om Nygrens religionsfilosofi, är det helt klart, att han noga har skilt på dessa två problem. Hans transcendentala slutledning av den religiösa kategorin kommer inte med något försvar för någon speciellt kristen dogm. Den fungerar

inte ens som något bevis för Guds existens. Den innebär emellertid att religionen, i vilken form den än uppenbarar sig, måste tas allvarligt, som en oundviklig kategori av mänsklig erfarenhet.

Hur skall då en given tros anspråk kunna verifieras? På denna punkt kan en mängd iakttagelser göras. Man kan inte antaga, att verifieringsproceduren kan vara densamma för alla trosläror. Om man erkänner existensen av helt olika religioner, följer därav, att det mycket väl kan finnas olika mönster av bevisning inom dessa olika trosläror. Nygren skulle emellertid hävda, att denna bevisningsprocess inte kan vara en teoretisk procedur för alla de tänkbara former, som den religiösa tron kan antaga. Sätillvida skulle han vara enig med Hägerström däri att religiösa påståenden varken är sanna eller falska i den meningen, som analytiska filosofer på sista tiden har tenderat att definiera sant och falskt (s. 121). Men därav följer inte att dessa påståenden inte har något att göra med verkligheten. Nygren skulle — som Hemberg påpekar (s. 205 f.; 304) — betrakta Hägerströms hävdande, att en teoretisk beskrivning av den tids- och rumsbestämda världen är uttömmande med avseende på verkligheten, som ett exempel på negativ metafysik.

Trots det faktum att Hemberg kallar den andra delen av sin bok för »Teorin om den icke-teoretiska religionen» (s. 193—302), ägnar han relativt litet utrymme åt en analys av vad som verkligen menas med denna benämning (se s. 231—235). Man kan beklaga, att Nygren har valt ett negativt uttryck, fastän man kan hävda, att det som han talar om är olika former av värdeerfarenhet, där ett avgörande från värdesubjektets sida är väsentligt. Hemberg antyder, att Nygren inte tillräckligt har diskuterat denna avgörande fråga med avseende på värdeomdömen, så att man klart kan förstå vad han menar (s. 234 f., 297.), men det är mera troligt att Hemberg inte har rådfrågat

alla de textställen som är relevanta. Betydelsefulla avsnitt i Dogmatikens vetenskapliga grundläggning, t.ex. sid. 36 f., och Filosofisk och kristen etik, s. 126, har negligerats. Ett annat avsnitt, som inte rådfrågats, har särskild relevans för Nygrens användning av termen »ställningstagande». Hemberg antar, att användandet av denna term innebär en senare utveckling hos Nygren, jämfört med Religiöst apriori, och den uppsats han refererar till härrör från 1939. Samma term finns emellertid i »Om teologins objektivitet», vilken, som redan påpekats, utgavs 1922. Här påvisar Nygren också, att detta avgörelseelement genom analys kan härledas från det individuella värdeomdömet självt. Varje omdöme av detta slag förutsätter nämligen ett ideal eller en norm, enligt vilken ett omdöme fälles, under det att dessa ideal inte kan objektivt fastställas (Filosofi och motiforskning, s. 176).

På ett tidigt stadium i sin avhandling anammar Hemberg en citeringsregel, enligt vilken han lovar att citera diskuterade författare tillräckligt utförligt för att läsaren skall kunna dra sina egna slutsatser (s. 18, n.). Tyvärr har Hemberg inte följt denna nyttiga regel i sin kritik av de skäl jag i min avhandling *Nature and History* anför till att terminologin »natur och historia» i många avseenden är likvärdig med den distinktion som Nygren gör mellan de teoretiska och icke-teoretiska erfarenhetsområdena. Det citat som finns är vilseledande, och Hemberg gör inte själv någon riktigt adekvat sammanfattning av mitt argument. Läsaren får ingen klar anvisning angående arten av den parallell, som dras mellan termerna »teoretisk» och »natur». Hemberg framhåller, att det är riktigt från min sida att föreslå en tolkning av Nygren sålunda att »det teoretiska området för erfarenheten huvudsakligen går tillbaka på den erfarenhet, som beskrivs genom naturvetenskaperna». Emellertid lyder det antydda citatet i sin helhet så: »Termen 'teoretisk' som den används av

Nygren har samma dubbla betydelse som 'natur' har. Å ena sidan refererar det teoretiska erfarenhetsområdet huvudsakligen till den erfarenhet som beskrivs av naturvetenskaperna. Å andra sidan går det teoretiska tillbaka på beskrivningen som sådan, varför en teoretisk redogörelse kan ges av allt som kan beskrivas. Termen 'natur' refererar likaledes å ena sidan mera speciellt till det naturvetenskapliga området, men å andra sidan kan man tala mera generellt om människans natur eller kristendomens natur.» (Nature and History, s. 39 f.). Försvaret för denna noggranna identifikation hos Nygren av det teoretiska med naturvetenskaperna kan man finna i det faktum att Nygren definierar den teoretiska kategorin som orsakskategorin. Alla de exempel på transcendent härledning av det teoretiska erfarenhetsområdet eller betydelsesammanhanget som Nygren påvisar är tagna från naturvetenskaperna. Det är naturligtvis sant, att han skulle anta att en teoretisk redogörelse av andra erfarenhetstyper också kan ges. Här är också kausalitetskategorin inblandad i så måtto att beskrivningen är kausalt besläktad med det innehåll som beskrives. Innehållet bestämmer följaktligen objektivt, hur beskrivningen måste vara, så att det blir möjligt att skilja en sann beskrivning från en falsk. På samma gång måste beskrivningen också ta i beräkningen de speciella former av samband som erfarenheten ifråga uppvisar. Det är kanske inte alls den sorts orsakssammanhang som naturvetenskapsmannen vanligtvis beskriver (Nature and History, s. 145 f.).

Om vi vänder oss till den identifikation, som jag söker uppvisa mellan det »icke-teoretiska» och »historia», skall vi finna att Hemberg inte heller här exakt påpekar eller kritiserar det som verkligen är min bevisföring. Mitt argument är följande:

1) Sätillvida som Nygren ger ett positivt innehåll åt det icke-teoretiska erfarenhetsområdet, är detta innehåll etisk och religiös

erfarenhet. (Denna punkt utelämnar Hemberg helt och hållet.)

2) Etiska och religiösa motiv definieras genom motivforskningsmetoden.

3) Motivforskning är en historisk metod.

Allt vad läsaren får reda på av Hemberg är att moment 2 och 3 »knappast ger något skäl för den parallell som föreslås». Men om man tar hänsyn till alla tre leden i argumentträckan, skulle man vilja veta varför inte. När Hemberg avslutar detta avsnitt genom att säga, att han gett läsaren ett »representativt exempel på hur Erling går tillväga i sin analys» (s. 278), kan man bara replikera, att det är diskutabelt, om han är tillräckligt förtrogen med boken för att fälla ett sådant omdöme om den. Om Hembergs diskussion angående mitt förslag — att använda terminologin »Natur och historia» för att tolka distinktionen mellan teoretisk och icke-teoretisk erfarenhet — överhuvud är representativ för hur han går tillväga i sin analys, är hans framställning knappast övertygande.

Ändå behöver man inte avsluta denna anmälan i en så negativ ton. Den stora mängd av material, som Hemberg valt att behandla, har gjort det svårt för honom att ge full rättvisa åt alla de författare han citerar. Det måste också ha fått honom att söka begränsa omfattningen av sitt företag. När man bedömer »Religion och metafysik» måste man positivt värdera Hembergs energiska försök att jämföra Hägerström och Nygren och hans diskussion i detta sammanhang av en hel del andra forskare, av vilka de flesta inte har nämnts i denna recension. Lovordas bör också hans benägenhet att kritiskt bedöma aktuella systematiska frågor. Då denna benägenhet förenats med ett visst mått av oförvägenhet, blir resultatet av hans studie i varje fall, att den ger tillfälle till en hälsosam förnyelse av den metodiska diskussionen bland yngre svenska teologer.

Bernhard Erling

Rec. har översatts från engelska av läro-

verksadjunkt, fru Britta Benkton, Malmö. Den återges här i något förkortat skick.

ANDERS MALLING, *Dansk salmehistorie. 5 bd. København 1962—66. Tillsammans 2 361 sidor. J. H. Schultz Forlag.*

Den danska psalmhistoriska forskningen har liksom den svenska gamla anor. Redan exempelvis företalet till Hans Thomissens psalmbok 1569 samt de författarangivelser som under den följande tiden förekommer mer allmänt i danska psalmböcker än i svenska vittnar om detta historiska perspektiv. Hemma i sitt pastorat Graested och Maarum i nordöstra Själland fullbordade sockenprästen Christoffer Lucas Friis, sig själv till förnöjelse som han förklarade, i sin ålders sena höst strax före sin död 1716, en »förteckning över de heliga psalmförfattarna hos danskarna» (*Analecta de hymopoeis sacris apud Danos*), en handskrift som trots den latinska titeln är avfattad på danska och som tillhör Det Kongelige Bibliotek i Köpenhamn. Han delade sin tids begynnande historieintresse och dess stora ambitioner att famna all tillgänglig kunskap. Med utgångspunkt från Psaltaren och från den kristna psalmens begynnelsekede samt fortsatta historia sökte han registrera sitt lands psalmförfattare. I den historik speciellt över den danska reformationens psalmdiktning, som K. L. Rahbek lät ingå i det av honom och R. Nyerup utgivna *Bidrag til den danske Digtekunsts historie*, del 1 (*Khvn 1800*), fördes psalmstudiet vidare, även om felaktiga uppgifter från Friis fick följa med. Strax efter det att J. W. Beckman i Sverige utgivit första häftet av sin psalmhistoria utgav Carl J. Brandt och Ludvig Helweg åren 1846—1847 sina två band *Den danske psalmedigtning*, och detta verk följdes 1856 av A. G. Rudelbachs *Om psalmeliteraturen og psalmebogssagen*. Den danska psalmforskningen har sedan dess upplevat en rik blomstringstid i all synnerhet ifråga om detaljundersökningar, och en om-

fattande litteratur i ämnet har vuxit fram. I Anders Mallings sedan 1966 komplett föreliggande *Dansk salmehistorie* har man att bland annat se ett samlat resultat av denna forskning.

Den närmaste bakgrunden till detta verk har även sitt intresse. Författaren medarbetade på sin tid, från 1933 och tio år framåt, i Det sønderjydske salmebogsudvalg. Det var, framhåller han själv i förordet, de här insamlade uppgifterna om den danska psalm-skatten som blev ett primärmaterial för det föreliggande arbetet. Malling kan med skäl påpeka, att den som tidigare ville följa psalmtexternas väg fram till nutiden måste famla i en urskog av spridda notiser i böcker, tidskrifter och tidningar. I detta sitt verk på fem band redogör han i alfabetisk ordning, efter psalmernas inledande versrader, för text och historia beträffande innehållet i *Den danske salmbog* (1953) *Salmebog for Kirke og Hjem* (1897) samt *Den sønderjydske Salmebog* (1925).

Ett mycket omfattande material ingår i Mallings psalmhistoria med dess undersökningar beträffande var och en av psalmerna i dessa samlingar. Vissa detaljer i hans framställning har tagits upp till behandling i bl.a. en recension i *Dansk teologisk tidskrift*, nr 1, 1967, av Povl Otzen. Det ligger redan i sakens natur att det finns uppgifter och synpunkter i detta stora arbete, som ger anledning till diskussion. Noggrant men utan teologisk värdering redogöres för olika textvarianter. I princip syftar författaren mot att i största möjliga utsträckning framställa den text, i vilken en psalm först blev publicerad, och det årtal, då den först framträdde. Ifråga om förhållandet mellan psalm och författare iakttages en kritisk hållning gentemot all tendens till verklighetsfrämmande konstruktioner och historier, som knutits till tillkomsten av en psalm eller till dess användning. Samtidigt visas ett påtagligt intresse för traditioner av detta slag. I något fall har författarens prästerliga tjänst i Bröns, Sønderjylland,

givit anledning till undersökning, i varje fall rörande användningen av Brorsons populära julpsalm *Den yndigste Rose er funden* (bd 1, s. 187).

Om Mallings stora psalmhistoria med den väldiga samling av material och dokument som här är representerad, kan utan vidare förutsägas att den kommer att få en förblivande betydelse. Uppställningen jämte dess register gör den väl skickad som uppslagsbok. Den är också en stor tillgång för den svenska psalmforskningen. Man får ibland intryck av att svensk och dansk psalmforskning ännu mer skulle kunna samverka, med tanke på allt som trots all olikhet dock är gemensamt. Det vore därvid önskvärt att Mallings *Dansk salmehistorie* ger anledning till ökat studium även hos oss av den danska psalmskatten och dess historia.

Allan Arvastson

KENNETH CHILD—GUNNAR SUNDIN, *Själavård bland fysiskt sjuka*. 221 sid. *Verbum*. Pris häft. 25: —, inb. 31: —.

Denna bok är nummer 8 i SKDB:s pastoralpsykologiska handboksserie. Ett annorlunda grepp på ämnet har man fått genom att låta två helt olika författare med helt olika traditioner och utgångspunkter ställas mot varandra.

Första delen har författats av den engelske församlingsprästen Kenneth Child som har fått till uppgift att behandla frågan om själavård bland fysiskt sjuka ur församlingsprästens synpunkt. Han är inte ute efter att skriva en bok för själavårdsspecialister utan snarare en enkel handledning för den oerfarne prästen som känner bävan inför uppgiften att gå på sjukbesök. Med humor och inlevelse beskriver han hur den sjuke kan reagera på prästens besök och på hans sätt att vara. Sjukbesökets syfte är att komma med budskapet från Jesus Kristus. Det kan vara befriande för den pretentiöse själsörjaren att se hur olika detta syfte förverk-

ligas beroende på förutsättningarna. Child skriver även om de initiativ han tar för att kunna vara till hjälp när någon i församlingen läggs in på sjukhus. Han delar med sig av sina erfarenheter från besök på sjukhuset, från samarbete med läkarna och annan sjukvårdspersonal. Han är mån om att även vårda den sjukas anhöriga.

Denna del av boken har en oemotståndlig charm, humor och medkänsla. Stilen är lättläst och man sträckläser gärna, mycket på grund av de livfullt återgivna exemplen och refererade samtalen. För en svensk präst är det givande att se hur en engelsk präst arbetar i sin församling och med de sjuka där. Så här borde det vara när det gäller arbetets uppläggning, församlingens storlek och mycket annat, tänker man med inte så lite avund. Kanske Child ändå kan inspirera till ett nytänkande, en frisk satsning på det mera väsentliga i prästens gärning.

Från dessa avgjort stora fördelar får man dra allt det stoff som endast har intresse för den engelske församlingsprästen som Child ju vänder sig till. Detta stoff förekommer emellertid inte i så hög grad att det irriterar. Om man vill kan man snarare se det som en angenäm krydda.

Sjukhusprästen vid Samariterhemmet i Uppsala, Gunnar Sundin, har skrivit bokens andra del. Han behandlar själavården bland fysiskt sjuka utifrån sjukhusprästens synvinkel. Hur ser han på sin uppgift som sjukhuspräst? Han vill se sig som medarbetare i »the healing team», det helande arbetslaget av läkare, sköterskor och all annan sjukvårdspersonal. Han använder därför gärna ordet »vi», när han skriver om alla dem som arbetar på att göra huvudpersonen på sjukhuset, patienten, frisk igen.

I detta arbete med patienten finns två mot varandra stridande tendenser, å ena sidan en alltmer tekniskt fulländad utveckling och specialisering som tyvärr kan få till följd att patienten slussas som ett kolli från den ene specialisten till den andre, å andra sidan

en ökad insikt om den personliga relationens betydelse för läkeprocessen. Därvid är det av vikt att bevara patientens integritet.

Överhuvudtaget möter man i Sundins framställning hela tiden en stor respekt för patientens integritet. Sjukhusprästen är inte väckelsepredikant eller propagandist. I förkunnelsen skall han inte avkorta budskapet. Både lag och evangelium skall predikas, men ändå måste stor hänsyn tagas till vad var och en kan ta emot. Han använder ordet dietförkunnelse. Liksom vissa patienter behöver en noga utvald diet för att få en allsidig och icke skadlig föda, likaså kan patienter behöva en för dem noga avpassad förkunnelse som samtidigt är allsidigt biblisk.

Som sjukhuspräst har Sundin inga illusioner om att det bara är han som är själsörjare på sjukhuset. Han har många medarbetare bland läkare, sköterskor och biträden. Utan dem skulle hans arbetsinsats vara hopplöst underdimensionerad i förhållande till de behov som finns. För alla dessa prästers medarbetare, och för alla församlingspräster som besöker sjuka är denna bok en god hjälpreda. Det vore också utomordentligt värdefullt om boken bleve läst av dem som har svårt att förstå vad man skall ha en präst till på sjukhuset. Boken är också lämplig som sammanfattning eller introduktion till en sjukhusprästs arbete. Däremot är den inte alls tillräcklig för den som skall vara sjukhuspräst. Vissa partier kan bli direkt skadliga: jag tänker på de många psyko-terapeutiska behandlingsmetoder och teorier som omnämnes. På det området gäller i synnerhet att ytliga kunskaper är sämre än inga alls. Sundin förutsätter att läsaren är rätt väl bevandrad i psyko-terapi, vilket kan bero på att hans del av boken ursprungligen skrevs som uppsats i S:t Lukasstiftelsens diplomseminarium, men sedan har utökats och omarbetats. Då han, efter vad jag kan förstå, nu inte vänder sig till en publik av psyko-terapeutiskt kunniga, hade det varit bättre om boken omarbetats så, att den inte

vände sig till två så helt olika läsekretsar på en gång.

Docent Torgny Bohlin har författat en efterskrift av stort intresse. Han vill se ett samband mellan ideologi och identitet. En sjuk människa, som inte har någon riktig identitet som håller i en kris, riskerar att gå under just på grund av denna brist. Det är här sjukhusprästen kan vara till hjälp. Han har en ideologi, men har också respekt för patientens integritet, så att han kan hjälpa även den icke-kristne att finna en identitet, sitt jag och sin egen livsmening och på den vägen hälsa igen. Bohlin ifrågasätter om inte den numera så starkt omhuldade neutraliteten i religiösa frågor är stum och inte förstår sambandet mellan ideologi och identitet, och därför är till mer skada än nytta i läkeprocessen. Givetvis måste detta resonemang ses mot bakgrunden av en starkt hävdad känsla för patientens integritet. Ordet integritet är ett honnörsord i denna bok.

Anders Olivius

LICENTIATAVHANDLINGAR

1967

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

I Uppsala:

Lars Axel Söderwall, uppl., Förkunnelsen på Mariadagarna under medeltiden.

Bernhard Ulfner, ög., Klokarämbetet i Sverige under reformation och ortodoxi.

Birger Olsson, norrl., Studier i svenskt bibelöversättningsarbete 1773—1917 (Nya testamentet).

Sten Lundgren, norrl., Skildringarna av Pauli omvändelse i Apg. 9, 22 och 26. Argumentation — Komposition — Sitz im Leben.

Ingemar Björck, gbg., Pastorat och präster i Visby stift 1800—1920. En strukturstudie.
Lars Lindberg, s.-n., Omvändelsen i Karl Barths teologi.
Örjan Wikmark, norrl., Kyrkoherdetillsättningar utan val i svenska kyrkan från ikraftträdandet av 1957 års prästvalslag t.o.m. mars 1961. Befordringsgrunder hos kyrkoråd, domkapitel och Kungl. Maj:t.

I Lund:

Kjell Hansson, ssk., Prästernas underhåll efter reformationen. Teori och praxis. En studie i förhållandena i Skåne, Halland och Blekinge under 1500-talet.
Jan Arvid Hellström, gbg., Biskop och landskapssamhälle i tidig svensk medeltid.
Elsie Johnson, vg., »Vreden» i Gamla testamentet.
Bo Hansson, gbg., Om normer och kalkyler.
Anders Ranger, ld., Svensk prästutbildning 1831—1865. Praxis och debatt.

Per Block, gbg., Himmelrikets hemligheter. Studier i den moderna liknelseutläggningens metodik.

Hans Börje Hammar, ld., Gudsrikestanken. En studie i J. A. Eklunds teologiska åskådning.

Boo Sjögren, sm., Debatten om en enhetsförsamling. Studier i de svenska väckelse-rörelsernas enhetssträvanden under 1870-talet.

Jan Löfberg, Politisk religionsfrihet. En principiell utredning med tillämpning på kyrka-stat frågan och kristendomsundervisningen i den obligatoriska skolan.

Biörn Fjärstedt, ög., Matteus och Paulus om äktenskap, skilsmässa och ogift stånd.

Stig Dérand, mlm., »Religious Language» — »religiöst språk». En semantisk studie.

Sven Christenson, gbg., The Finality of the Holy Cross — en studie i P. T. Forsyths kristendomstolkning 1896—1921.