

GUSTAF AULÉN

Om Dag Hammarskjölds Vägmärken

Litteraturen om Dag Hammarskjölds Vägmärken växer snabbt. Professor *Henry P. van Dusen* är en av Amerikas mest bekanta teologer, välkänd också vida omkring i världen, detta inte minst på grund av mångårigt aktivt deltagande i det ekumeniska arbetet. Under flera decennier var han president för Förenta Staternas största teologiska fakultet: Union Theological Seminary i New York. Sedan han avgått från denna befattning, har han i två år arbetat med Dag Hammarskjölds Vägmärken och resultatet har blivit den nu publicerade boken: »Dag Hammarskjöld, The Statesman and His Faith» (Harper and Row, New York, 240 sid.). Författaren har varit helt fångad av uppgiften. Att dag efter dag vandra vid sidan av denne häpnadsväckande (amazing) man har, skriver han, varit en både humbling and immensely enriching experience. Som en tribut av tacksamhet kan det betecknas att van Dusen daterat sitt förord den 29 juli 1966 — den 29 juli var Hammarskjölds födelsedag och en dag som han år efter år markerade med innehållsrika »vägmärken». När förordet skrevs hade, berättar van Dusen, omkring 450000 »Markings» blivit sålda i USA, men många av dem som köpt boken hade inte gjort närmare bekantskap med den — man hade funnit den alltför svårtillgänglig. van Dusen har velat fungera som introduktör. Han har gått till verket med stora förutsättningar att lösa den ingalunda lätta uppgiften. Boken som han skrivit ger en fin och förståelsefull bild av Vägmärkenas man och god hjälp till att förstå deras budskap. Den har ärende inte bara till Amerika och andra främmande länder utan också till oss i Dag Hammarskjölds eget land.

H. van Dusen har nedlagt mycken omsorg på en inledande skildring av D.H:s svenska bakgrund, både vad familj och övriga relationer beträffar. Han har också givit rätt så utförlig skiss av D.H:s liv och verksamhet i Sverige alltintill den dag i början av april 1953, då han mottog kallelsen att bli Förenta Nationernas generalsekreterare. Personteckningen har hela tiden gjorts med »Vägmärken» i sikte. Detsamma gäller i ännu högre grad, då D.H:s amerikanska period kommer på tal. När boken fått undertiteln »En statsman och hans tro», betyder detta givetvis inte att det skulle varit författarens avsikt att prestera en historisk-politisk undersökning av D.H:s statsmannaskap och hans politiska gärning. Syftet har i stället varit att i största möjliga utsträckning se de olika uttalandena i Vägmärken i deras samband med de olika situationer, under vilka de kommit till. För att klarlägga detta sammanhang har van Dusen utfört ett omfattande

forskningsarbete. Han har också lyckats fastställa situationsbakgrunden inte bara till av D.H. daterade vägmärken utan också till många odaterade. Dessa detaljundersökningar har i många fall visat sig vara till hjälp för förståelsen av vad D.H. skrivit. Det klarläggande van Dusen här åstadkommit utgör en av bokens väsentligaste förtjänster.

En annan också väsentlig förtjänst ligger i den belysning van Dusen kunnat ge av D.H:s inre utveckling. Utgångspunkten för dessa undersökningar är det mycket öppenhjärtiga uttalande om sin tros- och livsåskådning, som D.H. gjorde i amerikansk radio i slutet av 1953. När det strax därefter trycktes, satte D.H. som rubrik: *Old creeds in a new world*. I van Dusens bok går uttalandet under namn av H:s »Credo». Det ojämförligt mest omfattande kapitlet hos van Dusen har som överskrift *The Pilgrimage*. Dess olika underavdelningar är följande: *Starten: 1925–1930*, *Det tysta årtiondet: 1930–1940*, *Mellanåren: 1941–1950*, *Den mörkaste natten: 1950–1952*, *Vändpunkten: 1952–1953*, *Fulländningen: 1953–1958*, *Slutet: 1958–1961*.

Det som i denna kronologiska översikt alldeles särskilt lägger beslag på in-tresset är vad van Dusen skriver om »den mörkaste natten» och »vändpunkten». Helt uppenbart är att D.H. omkring årsskiftet 1952/53 har upplevat ett genombrott, som på ett fundamentalt sätt har förvandlat hans andliga situation. Ännu i slutet av 1952 möter man i Vägmärken ord av djupt missmod, för att icke säga förtvivlan. De poler, kring vilka dessa tunga tankar kretsar, är framför allt meningslöshet och ensamhet. Karakteristiskt är ett uttalande från senare delen av 1952: »Jag begär det orimliga, att livet skall ha en mening. Jag kämpar för det omöjliga: att mitt liv skall få en mening. Jag vågar inte, vet inte hur jag skall kunna tro: att jag inte är ensam.» En helt annan andlig atmosfär möter i de första orden från nyåret 1953: »Mot det förgångna: tack, till det kommande: ja!». Och detta *ja* återkommer sedan gång efter annan under de följande åren. Det finns all anledning att lägga märke till att – såsom van Dusen har uppvisat – denna förvandling, denna inre frigörelse hade kommit till stånd innan D.H. i början av april fick mottaga kallelsen att bli Förenta Nationernas generalsekreterare.

Såsom vi nyss hörde betecknar van Dusen åren 1950–1952 som *the darkest night*. Men det finns, säger han under denna tid – *very occasional* – också ljusglimtar, vilka bebådar det ljus som snart skall bryta fram. Ljusglimtarna är dock inte så alldeles fåtaliga. I själva verket skulle man kunna ifrågasätta om »den mörka natten» är rätt överskrift, om inte t.ex. »de kritiska åren» skulle vara exaktare beskrivning. Vägmärkena under denna tid bär framför allt vittne om en intensiv brottning. Mörkret kan bli bottenlöst. Men det är inte allena-rådande, inte permanent. Det är däremot brottningen.

Huvudsyftet med van Dusens bok är att ge en bild och en analys av Dag Hammarskjölds tro. Däröf handlar bokens sista mycket viktiga kapitel, som fullföljer den föregående kronologiska undersökningen och sammanfattar dess resultat. van Dusen skriver härom med linjefast översiktighet och klar blick för vad som är väsentligt. Jag kunde tillägga att han inbjuder till fortsatta undersökningar. Med alla de förtjänster hans bok har kan det ju inte vara fråga om uttömmande eller definitiv behandling av ämnet. En bok av Vägmärkens aforistiska karaktär, så sprängfylld som den är av mångsidigt och intensivt innehåll, kommer inte att bli slutbehandlad av någon. Dess rika flora skall otvivelaktigt gång efter annan locka fram nya examinatorer. Några anspråk på fullständighet har van Dusen inte heller ställt. Han har tvärtom demonstrerat motsatsen genom att, sedan den stora boken utgivits, publicera en specialundersökning om »Bedjaren Dag Hammarskjöld» (tryckt i Vår Lösen häfte 1, 1967) och därmed tagit upp ett ämne som endast flyktigt berörts i huvudarbetet.

Med det nu sagda har jag velat understryka att van Dusen är en god guide för den som vill tränga in i D.H:s tros- och tankevärld. Man märker nogsamnt att karakteristiken är skriven av en författare, som under lång tid, dag efter dag, förtroligt umgåtts med den man om vilken han skriver. Vida perspektiv, mångsidighet och djup förtrogenhet med den kristna trons språk genom tiderna, dess skiftande uttrycksformer, har varit kvalifikationer med vilka van Dusen gått till verket. Det har inte erbjudit honom några svårigheter att avslöja orimligheten i de anklagelser som vid Vägmärkens publicerande från ett och annat håll riktades mot D.H., gående ut på att han skulle ha velat identifiera sig med Kristus eller uppträda som en ny Messias. van Dusen demonstrerar till full evidens att dylika föreställningar är fria konstruktioner, som inte har något som helst stöd i D.H:s egna uttalanden. Den fråga som här är relevant är inte om spekulationer av denna art finns i Vägmärken — ty det är helt uppenbart att de alls inte finns där och att D.H:s uttalanden om sin kallelse och sin offrande tjänst ligger helt i linje med många andra kristna människors syn på vad efterföljelse av Kristus på offrets väg och förpliktelsen inför honom kräver och innebär. Den fråga som har relevans är i stället frågan om hur sådana missförstånd och vrångbilder överhuvud kunnat uppkomma — men det är ett annat kapitel, som vi här skall avstå från att behandla.

Den analys som van Dusen ger av D.H:s tro är fast förankrad i det föreliggande materialet och vittnar om hans uttalade åstundan att så mycket som möjligt låta Vägmärkens författare själv komma till tals. I överensstämmelse härmed utgår van Dusen från D.H:s ovan omtalade Credo, i vilket han talar om den betydelse som dels Albert Schweitzer och dels den kristna mystikens märkesmän — det är framför allt fråga om Eckhart, Thomas a Kempis och Johannes

av Korset — haft för honom. Beträffande Schweitzer konstaterar van Dusen att hans historisk-kritiska bibelforskning har utgjort en bakgrund till de frågor inför Kristus som ställs i Vägmärken, samt att den efterföljelsens etik som Schweitzer förkunnar blivit ett ledmotiv för D.H. Efter en utredning om de förbindelser, som D.H. under sina senaste år haft med den judiske filosofen Buber uppkastar van Dusen frågan om inte D.H. skulle ha modifierat sina uttalanden om Schweitzers inflytande, försåvitt han under sina sista år skulle ha skrivit ett nytt Credo. Detta förefaller tämligen sannolikt. Men om en sådan modifiering skett, skulle detta inte bara ha berott på Bubers inflytande, utan också på att D.H:s Kristusinterpretation undergått en viss förvandling.

Att de ovan nämnda mystikerna satt starka spår i Vägmärken är ett högst påtagligt faktum. Deras tal om tron såsom en själens förening med Gud är ett huvudmotiv hos D.H. Frågan om hans förhållande till »mystiken» har blivit föremål för en värdefull specialundersökning av docent Hof (i Årsbok för Kristen Humanism 1964). Också en annan författare bör i detta sammanhang bringas i åtanke: professor Sven Hartmans installationsföreläsning i Åbo om »Dag Hammarskjöld och religionerna» (i Årsskrift utgiven av Åbo Akademi, 1966), en framställning vars huvudsyfte är att demonstrera huruvida D.H. ser temat Gud och religionerna under ett universalistiskt perspektiv. Hartman behandlar också frågan om D.H:s förhållande till Schweitzer och gör därvid, efter vad det synes, på goda grunder gällande att Schweitzer även fungerat som vägvisare in i den kristna mystikens värld, en uppfattning som också delas av van Dusen — det vore kanske riktigare att säga: en av vägvisarna.

I van Dusens behandling av detta problemkomplex är särskilt ett par punkter intresseväckande. Han fäster uppmärksamheten på att D.H., hur djupt befryddad han än känner sig vara med mystikens män, dock ingalunda stod okritisk inför »mystiken». Man kan t.o.m. påträffa ett direkt kritiskt uttalande. Ett vägmarke, som i sin senare del beskriver vad kontakt med verkligheten innebär, slutar med det otvivelaktigt ironiskt menade utropet: »hur annorlunda än vad *de visa* (kurs. här) kalla mystik». Något senare har D.H. i klara ordalag fixerat vad mystiken betydde för honom. Texten lyder: »Den 'mystiska upplevelsen'. Alltid: *här* och *nu* — i den frihet som är ett med distans, i den tystnad som föds av stillhet. Men — denna frihet är en frihet under handlande, denna stillhet är en stillhet bland människor. Mysteriet är ständig verklighet hos den som i världen är fri, sig själv, verklighet i lugn mognad under bejakelsens mottagande uppmärksamhet. Vägen till helgelse går i vår tid med nödvändighet genom handling.» I van Dusens sammanfattande omdöme heter det: »Om vi menar att mystik implicerar full enhet av gudomligt och mänskligt, kan Hammarskjöld

svårligen karakteriseras som mystiker, även om mystikens över- och undertoner återljuder i hans tankevärld.» Detta uttalande preciseras närmare genom en distinktion mellan två olika slags mystik: å ena sidan en mystik såsom en via negativa, präglad av ett passivt uppgående i gudomen, å andra sidan en mystik som alltigenom är etisk och aktiv, en praktisk mystik, för vilken offrande tjänst, driven av kärlek, är det dominerande kännetecknet. Skall D.H. överhuvud betecknas som »mystiker», måste det vara i denna senare bemärkelse.

Mycket upplysande är de observationer van Dusen gjort om hur bibeln åter speglas i Vägmärken. Från tiden efter 1953 är det, säger han, inte längre citat från mystikerna som dominerar, utan i stället hänvisningar till bibeln och då framförallt till Psaltaren och evangelierna. Medan under denna senare tid mer än en tiondedel av alla vägmärken refererar till bibeln, sammanlagt ett fyrtiotal, finns det endast ett dussintal referenser till mystikerna. D.H. har under sina senare år mer och mer stimulerats och stärkts av bibelord, och än mer karakteristiskt är det att dessa bibelhänvisningar visar sig vara knutna till sådana situationer i hans liv, som varit särskilt påfrestande och avgörande. Slutsatsen är, säger van Dusen, uppenbar: när bördorna blev allt tyngre och alltmera fysiskt och psykiskt påfrestande, vände sig D.H. allt mera till bibeln för att där finna ljus över sin kallelse, återställande av balansen och sedlig styrka.

Sin sammanfattande beskrivning av »Hammarskjölds tro» inleder van Dusen med några ord om att denna inte hade någon excentrisk eller esoterisk karaktär: den var, heter det, originell, därför att den sprang fram direkt från hans själs djup, »but it was not novel». D.H:s uttalanden i hans ovan nämnda »Credo» kommenteras. Han hade där sagt att han, sedan han insett att »religionens språk är en rad formuleringar, som registrera en grundläggande andlig erfarenhet», slutligen kommit fram till den punkt då »den tro i vilken jag en gång uppfostrades och som i själva verket hade givit mitt liv en inriktning till och med när mitt intellekt bestred dess giltighet, blev igenkänd av mig som min egen, med dess egen rätt och genom mitt fria val». När D.H karakteriserar denna utveckling som »en cirkel», vill van Dusen säga att termen spiral snarare skulle vara en korrekt beskrivning: vissa grundläggande insikter återkommer på ett högre plan. Det arv som blev levande har, skriver van Dusen, ingenting med klassisk lutherdom att göra. Arvet i fråga var det som D.H. i sitt Credo beskriver som fäderne- och mödernearv. Fädernearvet: »att inget liv kan ge mer tillfredsställelse än det som fylls av osjälvisk tjänst för ens land eller mänskligheten». Mödernearvet: icke dess pietistiska inslag, men: »att i evangeliets mest radikala mening alla människor äro lika såsom Guds barn och skola av oss behandlas som våra herrar i Gud». Att båda dessa »arv» haft grundläggande betydelse för D.H. är visserligen helt uppenbart. Men frågan är om ändå inte van Dusen

här i viss mån reducerat betydelsen av det »igenkännande», om vilket D.H. talar. Till denna fråga skall jag senare återkomma.

Den översiktliga framställningen av D.H:s trosåskådning talar om »tre principiella element: den levande Gudens intimate presence, Jesu efterföljelse och den imperativa plikten. Kronologiskt sett, alltså med tanke på D.H:s andliga utveckling, kommer de tre elementen i omvänd följd. Plikten att tjäna är utgångspunkten. Men när Gud kommer in i bilden, får kallelsen och den därmed givna uppgiften en helt ny djupdimension: »Jag är kärlet. Gud är drycken. Och Gud är den törstande.» Eller i ett senare vägmärke: »En gång fattade du mig, Slungare. *Nu* i din storm. *Nu* mot ditt mål.» Gud är den som tar kommandot. För vägen till Gud har Jesusgestalten, sådan den möter i evangelierna, haft utslagsgivande betydelse. De direkta uttalandena om Jesus är visserligen jämförelsevis fåtaliga, under det att referenserna till Gud är synnerligen talrika — i Vägmärkens senare del förekommer de snart sagt på varje sida. Men de vägmärken som handlar om Jesus hör, säger van Dusen med all rätt, till de rikaste och mest avgörande i boken. Detta gäller i hög grad allaredan om det första av dem, skrivet under »den mörkaste natten», under kristidens period — det längsta av alla bokens vägmärken. Vi möter här en sällsynt levande bild av Jesus från den sista kvällen, då han tvådde lärjungarnas fötter: »En ung man, hård i sin livshängivelse -- en ung hård man, ensam inför sitt slutliga öde -- om Gud ville något med honom skulle han icke svika -- slutet kunde vara en död utan betydelse -- är hjälten i detta eviga, brutalt enkla drama 'Guds lamm, som borttager världens synder'? Behärskad av trohet mot en anad möjlighet — i den meningen Guds, i den meningen en återlösare. En ung man, hård i sin livshängivelse, som går sin möjlighets väg till slutet utan självömkan eller behov av medkänsla i det öde han själv valt — offrande också gemenskapen när de andra icke följa, in i en ny gemenskap.» Om denna Kristusmeditation säger van Dusen att den inte behöver, inte ens tillåter någon kommentar. Och detta kan vara riktigt, därför att D.H. här stannar med att ställa frågor inför Jesus, därför att det är genomskinligt klart vad dessa frågor betydde i den kris han upplevde och därför att det efterföljelsens svar han sedermera gav också är genomskinligt klart.

Också i senare Kristusmeditationer är tanken att allt kommer an på den offrandes osvikliga trohet utan hänsyn till konsekvenser ett huvudtema, kring vilket D.H. kretsar. Ett vägmärke från 1957 avslutar en sådan meditation med följande ord: »Ägde offerhandlingen höghet och mening om den offrade sett sig själv i martyriets ljus? Vad vi tillfogat fanns ej för honom. Och vi måste övervinna det för att höra hans befallning.» Om något bibelord skulle skrivas över D.H:s liv, skulle det, säger van Dusen, vara Jesu ord om att den som vill efterfölja

honom skall taga sitt kors på sig och så följa honom. »Den befallningen har Hammarskjöld lytt med renhet och orubblig trohet.»

Vid sin genomgång av D.H:s Kristusmeditationer gör van Dusen några försök att s.a.s. teologiskt fixera dem. Han menar att den bild D.H. tecknar av Jesus såsom gående trohetens väg utan att se sig i martyriets förklaringsljus visserligen »från en sträng ortodoxis synpunkt» är häretisk, men instämmer för egen del med D.H.: »kan vi tvivla på att Hammarskjöld här har givit den historiskt korrekta interpretationen»? I de flesta Kristusmeditationerna har D.H. enligt van Dusen företrätt what theology call's a 'Moral Influence' explanation of Atonement. Innebörden skulle vara denna: genom sin obrutna trohet mot Guds vilja inspirerar Jesus sina efterföljare till en lika obruten trohet mot deras av Gud givna kallelse så som de förstått denna; han stärker dem i fullföljandet av deras bestämmelse och därigenom 'frälsar' han dem från synd till liv. Vägmärkena från de sista åren ger emellertid, säger van Dusen, en annan bild. Han hänvisar då framför allt till ett uttalande från påsk 1960, där det heter: »Förlåtelsen bryter orsakskedjan genom att den som 'förlåter' — av kärlek — tar på sig ansvaret för följderna av vad *du* gjort. Den innebär därför alltid offer. Priset för din egen befrielse genom en annans offer är att du själv är villig att på samma sätt befria, oavsett insatsen.» Här har D.H., enligt van Dusen, rört sig med the more inward and mysterious meaning of Jesus' death stressed in classic explanations of 'Christ's work'. Till här berörda frågor skall jag senare återkomma.

Hjalmar Sundéns studie »Kristusmeditationer i Dag Hammarskjölds Vägmärken» publicerades 1966 (Diakonistyrelsens förlag, 94 sid.). Analysen av Kristusmeditationerna föregås av två inledande kapitel. Det första ägnas huvudsakligen åt gendrivandet av de groteska vantolkningar av Vägmärken som ovan omtalats — Sundén tar närmast sikte på den danske diplomaten Bartels' fantastiska konstruktioner. Liksom tidigare Olov Hartman och Erik Lindegren gjort, konstaterar Sundén att det inte är fråga om någon Kristusidentifikation, utan om Kristusefterföljelse, något som utan vidare är uppenbart för var och en som är tillräckligt förtrogen med kristet språkbruk genom tiderna och som läser noggrant. Med all rätt skriver Sundén att den kallelse- och utkorelsetanke som finns i Vägmärken av D.H. helt realistiskt förbands med den uppgift som blivit honom anförtrodd. När Sundén säger att det närmast är fråga om att offra sig för Förenta Nationernas idé, kan han åberopa sig på D.H:s egna ord: »Det är denna idé som kräver ditt blod — icke den bristfälliga skapelse i vilken den i detta historiska skede förkroppsligas. Det är denna idé som du måste hjälpa mot seger med all din kraft — icke det människoverk som just nu ger dig ett offentligt ansvar och ansvarsskapande möjligheter att föra den framåt.» Nå-

got överraskande sammanställer Sundén kallelse- och utkorelsetanken i Vägmarken med »Augustinus' tankar om predestinationen» — det kan gott finnas skäl för en sammanställning av Augustinus och D.H., av Confessiones och Vägmarken, men nog är distansen avsevärd mellan dessa senare och »Augustinus' tankar om predestinationen», hans s.k. dubbla predestinationslära.

I det andra förberedande kapitlet behandlar Sundén på ett värdefullt och upplysande sätt frågan om D.H:s inställning till Vägmarkens offentliggörande. Efter att ha skildrat den tvekan inför publicering som möter i Vägmarken fäster Sundén uppmärksamheten på en psaltartext som nyårsafton 1956 citeras i engelsk version och säger att D.H. här funnit ett ord »som *kan* ha gjort slut på hans tvekan». Texten i frågan lyder: In the volume of the book it is written of me, that I should fulfil thy will, O my God: I am content to do it; yea, thy law is within my heart. I have declared thy righteousness in the great congregation: no, I will not refrain my lips, O Lord: and that thou knowest (i svenska kyrkobibeln: »se, jag tillsluter icke mina läppar etc.). Sundén: »Den engelska textens 'Jag *vill* icke tillsluta mina läppar...' torde ge oss svaret på frågan varför Dag Hammarskjöld önskade att Vägmarken skulle publiceras. De skall 'i den stora församlingen' vara ett vittnesbörd om levande och verkande Gud i en tid, då Gud för många inte längre är Gud, blott ett tomt ord utan mening.» Vare sig detta psaltarord har utlöst en önskan om publicering eller inte, är jag övertygad om att Sundén riktigt tolkat Vägmarkens innebörd.

Nu till analysen av Kristusmeditationerna. Det är, skriver Sundén, som om Dag Hammarskjölds jag »i det längsta velat hävda sig mot ett av kristen tradition, respektive av Kristus bestämt överjag, men till slut upphör 'förhandlingarna med Gud' i bönen Allsmäktige... Förlåt». Ifrågavarande bön hör till Vägmarkens allra sista anteckningar. I själva verket hade ju Kristus långt tidigare blivit »överjag», såsom det skall heta på den psykologiska vetenskapens tungomål. Enligt Sundén skulle »det egentliga religiösa genombrottet» ha skett 1954 — van Dusen ger på denna punkt ännu klarare besked. Sundéns analys av de vägmarken som vittnar om D.H:s frågande inställning till Kristus är högst beaktansvärd. Inte minst gäller detta hans, såvitt jag kan se, helt övertygande tolkning av det från slutet av 40-talet stammande utropet »O Cesarea Filippi: att acceptera fördömandet som insatsens frukt och förutsättning, acceptera det när insatsen inses och väljes». Detta det allra första nedslaget av D.H:s Kristusmeditationer har blivit mycket omskrivet och har av olika utläggare tolkats på varierande sätt. Orden bör enligt Sundén uppfattas som en kontrastupplevelse. Kontrasten gäller en karriärists aspekt på tillvaron sedd i motsättning till den trohet inför uppgiften som människan Jesus visar utan hänsyn till de risker som var förbundna härmed. Sundén frågar sig om inte D.H. redan på

detta tidiga stadium avlyssnat en Kristi befallning och anser sig kunna konstatera att den närmaste följden blivit ett strängare bedömande av det egna jaget.

Sin analys av Kristusmeditationer sammanfattar Sundén sålunda: »Att Kristi mänsklighet för Hammarskjöld varit av central betydelse har vi sett, att Jesus för honom varit Guds son, ljuset som kommit i världen, synes likaledes klart framgå av de texter vi hitintills tagit del av. Däremot torde Kristus som Guds Lamm för Hammarskjöld ha inneburit ett motiv för vilket han tvekat och frågat.» Vi skall beakta ett par av Sundéns analyser. Om den text som börjar med orden »En ung man, hård i sin livshängivelse» (jfr ovan) skriver han att vi här har att göra med »en allt annat än dogmatisk Kristusmeditation», men att D.H. i slutet av meditationen gör »trevande försök att från människan Jesus närma sig dogmats Kristus». Efter att ha analyserat en rad meditationer fram till 1956 konkluderar Sundén: »Människan Jesus anger Vägen och de som följer honom förvärvar den vilja åt vilken Gud meddelar sig med sin kraft, vilket i Långfredagsmeditationen (1956) uttryckes med formeln: att 'Jesus i varje ögonblick dör i någon som följt de inre märkenas väg till slutet'.» Vi observerar närmast Sundéns tolkning av ett par verser från 1959. De lyder: »Må jag offras/till det i den offrade/som ej flydde offret. — Guden tog mandom/i den offrade /när han valde att offras.» Enligt denna sistnämnda vers, kommenterar Sundén, har inkarnationen inte skett i Betlehem eller vid Jesu dop, då den helige Ande som en duva sänkte sig ned över honom, »utan då Jesus vid Cesarea Filippi fritt valde att fortsätta sin vandring mot Jerusalem, mot förnedring och död». Beträffande orden »Guden tog mandom» uppställer Sundén den hypotesen att D.H. här möjligen kan ha haft i sikte Tegnér's kända vers: »Och viljan, som stängdes i lågande bröst,/tog mandom, lik Gud, och blir handling.» Den första versen — »må jag offras» etc. — »bör icke tolkas i försoningsmysteriets tecken utan snarare i anslutning till tanken på den skapande utvecklingen (Bergsons metafysik) eller till Tegnér's 'de offer du bragte, de faror du lopp./de stiga som stjärnor ur Lethe opp'. Sundén summerar: i dessa verser »kan Hammarskjöld möjligen, som vi sett i det närmast föregående, i meditationen över Kristus, slå in på heterodoxa tankebanor» (här avses orden om inkarnationen) »men när kyrkoårets helger uppfordrar honom att meditera, rör sig hans tanke i de ortodoxa, såsom i anteckningarna från Påsk och Jul 1960».

Att de stora kristna helgerna har uppkallat D.H. till ingående meditationer och givit anledning till några av Vägmärkens mest betydelsefulla uttalanden är ovedersägligt och detta har med all rätt understrukits både av van Dusen och Sundén. Men i Sundéns nyss citerade ord låter det nära nog som om D.H. skulle haft en speciell högtidsdagstro, som skiljt sig från vad Vägmärken i övrigt uppvisar. Alltnog, de ord från Påsken 1960 som Sundén avser är dessa:

»Förlåtelsen bryter orsakskedjan genom att den som 'förlåter' – av kärlek – tar på sig ansvaret för vad *du* gjort. Den innebär därför alltid offer. Priset för din egen befrielse genom en annans offer är att du själv är villig att på samma sätt befria, oavsett insatsen.» Sundén konstaterar: »Här har Hammarskjöld alltså accepterat dogmen om *satisfactio vicaria*». När D.H. skärtorsdag följande år citerar slutorden i Ibsens *Brand* och därtill följande ord ur Psalm 73 i engelsk text: *Then thought I to understand this: but it was too hard for me; until I went into the sanctuary of God*», kommenterar Sundén: »Dag Hammarskjölds Kristusmeditationer har varit tolkande och intellektuella ända fram till påskmeditationen av år 1961, där hans tanke gör halt inför frälsningens mysterium. Det enda undantaget från denna regel utgöres av en dikt daterad den 26 november 1960.» De försök som Sundén åter och åter gör att fastställa hur det förhåller sig med D.H:s »rättrogenhet» skall jag i det följande kritiskt belysa. Dessförinnan vill jag emellertid gärna få sagt att hans bok ger ett väsentligt bidrag till tolkningen av *Vägmärken* och att den i själva verket har mer att bjuda än titeln *Kristusmeditationer* anger.

Det är naturligtvis både en högst legitim och en högst viktig uppgift att teologiskt belysa ett dokument sådant som *Vägmärken*. Men frågan är om saken verkligen betjänas med sådana termer som vi gång på gång möter hos Sundén: ortodoxt, heterodoxt, odogmatiskt, ett icke-lutherskt och icke-dogmatiskt varseblivningsmönster, allt annat än dogmatiskt, från andra utgångspunkter än dogmats och den rituella traditionens, accepterat dogmen om *satisfactio vicaria*, anslutning till det kristna dogmat osv. Också hos van Dusen finns vid enstaka tillfällen liknande termer, om än med försiktigare användning. Vad jag nu ifrågasätter är *om det verkligen är någon mening med att bruka talesätt av detta slag*. Jag ifrågasätter det både i allmänhet och beträffande *Vägmärken* i synnerhet. Vad menas med ortodoxt och heterodoxt? Vem bestämmer vad som är det ena eller det andra? Vad betyder »odogmatiskt»? Ligger det inte alltid något slags »dogmatik» bakom varje uttalande i trosfrågor? Kan inte sådana klichéartade bestämningar blott alltför lätt leda bort uppmärksamheten från det som verkligen säges? Det bör också betänkas att termer som ortodoxt och heterodoxt för många, kanske för de flesta, är affektbetonade. »Ortodoxt» är för somliga ett honnörsord, för andra snarast ett smädeord. Och sak samma med »heterodoxt». När jag nu tar upp några punkter i de båda böckerna om *Vägmärken*, där dylika termer förekommer, gör jag det inte bara i kritiskt syfte, utan också med förhoppning att – om än endast i ringa mån – kunna bidra till belysning av *Vägmärkens* innehåll.

Det kan vara praktiskt att här börja med Sundéns uttalanden om de senaste Kristusmeditationerna och sedan gå baklänges till de första. D.H. har, heter det, »accepterat dogmen om satisfactio vicaria». Den »försoningslära» som det här är fråga om har som bekant närmast utformats av Anselm av Canterbury och förekommer sedan i en annan version inom den s.k. lutherska ortodoxien. Det är emellertid helt uteslutet att D.H:s »tankebanor» skulle kunna ha pressats in i detta teologiska schema. Om ett ställföreträdande offer talar han visserligen både ofta och gärna. Han har också otvivelaktigt sett Kristi offer under denna synpunkt. Men om någon satisfactio, genom vilken Gud skulle ha »försonats», alltså om en satisfactio i vedertagen bemärkelse, talar han alls icke. Om det verkligen varit så att D.H. accepterat »dogmen om satisfactio vicaria» (varför »dogm»?), skulle det bli meningslöst att, såsom Sundén, strax efteråt säga att D.H. gör halt »inför frälsningens mysterium». Man kan inte på en gång göra halt inför frälsningens mysterium och acceptera satisfactio vicaria. Ty poängen i denna lära är att den ger en rationell förklaring av »frälsningen» — nihil rationabilius — och alltså »förklarar» »mysteriet». Det vägmärke Sundén åberopar talar inte om någon satisfactio vicaria — och inte heller några andra.

En sådan lära är helt oförenlig med den gudsbild, som möter i Vägmärken. Om denna vore mycket att säga och det kunde finnas goda skäl för att ägna den en närmare undersökning. Men en sak är helt uppenbar: Vägmärkens Gud är framför allt den Kärlekens makt som verkar i vår tillvaro. Detta understryker med all rätt Sven Hartman i sin ovan omnämnda installationsföreläsning: »Dag Hammarskjölds Gud har främst varit Kärleken och Kärleksviljan i världen och i den enskilda människan.» För att denna sats inte skall missförstås skall det tilläggas att denne Gud enligt D.H. inte bara verkar »i oss», utan också, såsom det många gånger heter, »är över oss». Det är helt uteslutet att D.H. med denna gudsbild skulle ha omfattat en försoningslära, enligt vilken Kristi lidande skulle ha varit en åt Gud given »satisfaktion» för mänsklighetens synd. Några ord i Vägmärken är i detta sammanhang högst upplysande. De finns i ett uttalande från 1958: »Denna hädiska antropomorfism: att det är genom lidandet som Gud vill fostra oss. Hur fjärran därifrån bejakelsen av lidandet när det drabbar oss *därför* att vi följt vad vi sett som Guds vilja.» Dessa ord handlar ju inte direkt om Kristus. Men de återspeglar icke desto mindre vad D.H. tänkte om Kristi offer och lidande. Det är frestande att i detta sammanhang bringa i åtanke några ord av Nathan Söderblom (som D.H. f.ö. med all sannolikhet har läst). Söderblom talar om »frälsningens mysterium, uppenbarat i Frälsarens självoffer i liv och död» samt fortsätter: »Jag pläderar icke för någon hädisk lära om någon förändring i Guds väsende eller för någon hednisk offer-teori. Utan för det som är kristendomens kärna, alltifrån Pauli tid en anstöt för

fromma och ofromma rationalister.» När van Dusen kommenterar det vägmärke, som föranlett Sundén att tala om *satisfactio vicaria* är han mera återhållsam — och mer korrekt. D.H. har, heter det här, i sikte *the more inward and mysterious meaning of Jesus' death in classic explanations of 'Christ's work'*. Detta låter säga sig, särdeles om ordet *classic* får ha tillbörlig referens till bibeln. Det blir då fråga om den Kärlek, som bryter sig väg i och genom offret, som sedan i nuet manifesterar sig som förlåtelse och som allt under detta bevarar sin karaktär av mysterium.

Men vi återvänder till Sundén och nu närmast för att begrunda vad han finner vara »heterodox» hos D.H. Som vi minns menar Sundén att D.H. kan ha en heterodox syn på »inkarnationen», när det i en vers heter att »Guden tog mandom i den offrade när han valde att offras». Härom skall först sägas att det knappast kan vara rimligt att pressa dessa versrader så hårt — allrahelst som Sundén eljest velat fastställa att Kristus för D.H. är »Guds son, ljuset som kommit i världen». Vad den omskrivna versen vill säga är väl snarast att det här, i detta val och detta offer, avslöjas vad inkarnationen innebar eller m.a.o. vad det innebar att Guds Kärlek tagit gestalt i människan Jesus. D.H:s tankegång överensstämmer f.ö. nära med synpunkter som ofta framförts i senare teologi: att inkarnationen omfattar Jesu livsverk i dess helhet och att den fullkomnades när hans livsverk fullbordades. Man kan säga: utan det val och det offer, varom D.H. talar, skulle det inte ha kunnat vara tal om någon »inkarnation».

Låt oss så slutligen ta sikte på D.H:s första utförliga Kristusmeditation, den som börjar med orden »En ung man, hård i sin livshängivelse» och som blivit föremål för mycket intresse både hos van Dusen och Sundén. Om denna Jesusbild säger Sundén att den är »allt annat än dogmatisk» (vilket väl snarast skall betyda heterodox), men att D.H. i slutet av sin exposé gör trevande försök att »närma sig dogmats Kristus». Går vi till van Dusen, deklarerar han för egen del sitt instämmande med D.H., men han räknar med att a rigid orthodoxy skulle brännmärka denna Jesusbild som häretisk.

Det finns all anledning till att närmare begrunda den problematik som här döljer sig. Först skall det då, i anslutning till van Dusen, sägas att den bild som D.H. målar av Jesus inför det slutliga valet är sällsynt levande, intensiv och suggestiv och därtill tecknad med konstnärligt mästerskap. Har man, såsom författaren av dessa rader, upplevat den krissituation, som skapades av den historisk-kritiska bibelforskningen och då inte minst av Albert Schweitzer, är man mer än väl förtrogen med de frågeställningar inför Jesusbilden, med vilka D.H. arbetar. Men låt oss gå närmare in på det problem som D.H. aktualiserar. Vari skulle det »odogmatiska» eller det »häretiska» ligga? Snarast väl däri att D.H. när han talar om Jesu slutliga val, inte tagit sikte på de texter

i evangelierna, där Jesus inför lidandet och döden talar om en kommande uppståndelse och upphöjelse. Jag skall inte här försöka gå in på textkritiska frågor, som är förbundna med sådana Jesusord. Det är inte helt nödvändigt i detta sammanhang — man kan i och för sig gott räkna med att sådana ord uttalats. Den avgörande frågan är en annan — frågan om risken. Vad D.H. säger är att Jesus inför det slutliga valet och provet räknat med att: »slutet kunde vara en död utan betydelse — utöver den att vara slutet på möjligheternas väg.» Denna risk skulle alltså ha varit en ofrånkomlig ingrediens i det val som Jesus träffade. Jag frågar som van Dusen: kan detta betvivlas? Vittnar inte Getsemane härom? Och ordet på korset: Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig? Att Matteus och Markus endast meddelar detta ord från korset behöver ju inte betyda att de icke skulle känt till andra. Men det betyder under alla omständigheter att detta Jesusord för dem haft avgörande vikt. Skulle nu detta att Jesus gör sitt val under risk, men i insikt om och hörsamhet mot vad som var Guds vilja böra betraktas som häresi? Är det inte i stället så att detta val under risk hör oskiljaktigt samman med den Jesu »sanna mänsklighet», som den kristna kyrkan så eftertryckligt hävdar i sin trosbekännelse. Just detta drag av val under risk kan inte elimineras utan att den »sanna mänskligheten» försvinner för doketiska övermålningar.

Den framställning Sundén med Kristusmeditationerna som utgångspunkt givit av D.H:s andliga utveckling är, tänker jag, i stort sett riktig. Den avgörande punkten i denna utveckling är när frågorna inför Kristus förbyts i ett ja. Det har väl skett så småningom, även om »det religiösa genombrottet» jämförelsevis tydligt kan markeras till tiden omkring årsskiftet 52/53 (van Dusen). Vad som följt efter har varit en fortgående fördjupning. Men något skäl att ställa de båda sista åren i en klass för sig finns inte.

När jag i det föregående något berörde van Dusens kommentar till vad han kallar D.H:s Credo, ifrågasatte jag om inte van Dusen i viss mån reducerat betydelsen av D.H:s säkerligen ytterst väl avvägda ord, när han säger att han slutligen igenkänt den tro, i vilken han fostrats som sin egen, genom sitt fria val. »Jag känner», fortsätter D.H., »att jag kan bekräfta denna övertygelse utan att kompromissa med det intellektuella hederlighetskrav, som är själva nyckeln till sinnets mognad». Det problemkomplex om vilket här är fråga tar jag nu upp till närmare behandling och sätter då som rubrik: *mystiken och den »luther-ska» bakgrunden*.

van Dusen har naturligtvis rätt i att den mognade högintellektuelle mannen rör sig på ett högre plan och att man därför hellre bör tala om en »spiral» än om en »cirkel». Men i övrigt får man intryck av att van Dusen känt sig en

smula konfunderad inför D.H:s deklaration. Den tro som möter i Vägmarcken har, säger han, ingen likhet med D.H:s »klassiskt lutherska arv» — här finns ingenting av »den klassiska lutherska formeln rättfärdiggörelse genom tro». D.H:s tro är nära förbunden med »de stora mystikerna» och är far removed from his religious upbringing. Det arv som hade betydelse för D.H. var enligt van Dusen fädernearvet — plikt till selfless service — och modernearvet: all men equals as children of God. Det är ju helt uppenbart att båda dessa arv haft vägledande betydelse för D.H., men det är lika uppenbart att de aldrig ifrågasatts av honom. När han därför talar om ett igenkännande av den tro, vars giltighet han länge bestridit, måste han ha avsett något annat och mera än vad som framgår av van Dusens tolkning.

Man kan undra hur det kommer sig att van Dusen så summariskt avfärdar frågan om den lutherska bakgrunden. Jag kan inte finna något annat svar än detta att van Dusen, när han talar om »lutherdomen» närmast haft i sikte den lutherdom av skolastisk typ som han otvivelaktigt ofta mött i Amerika. Detta är så mycket mer påfallande som han har mycket att säga om D.H:s ungdomsår i Uppsala, där Nathan Söderblom då var en centralgestalt. D.H. hade, liksom hans familj, nära förbindelser med ärkebiskopsgården. Där mötte han i varje fall ingen trång skolastisk lutherdom. Det var under den spirande ekumeniska rörelsens och det stora Stockholmsmötets livaktiga och inspirerande tid. van Dusen berättar om det svar D.H. gav, då han en gång som generalsekreterare skulle tala vid en ekumenisk konferens i Amerika och då man dessförinnan ville informera honom om det ekumeniska arbetet. Det var, sade D.H. helt onödigt: jag vet allt om detta, jag har vuxit upp under Söderblom. Det bör i detta sammanhang också erinras om att »mystik» var ett huvudtema i Söderbloms religiösa tänkande. Det är minst sagt sannolikt att den litterära allätaren D.H., som redan då brottades med religiösa problem och som redan 1925 började skriva »Vägmarcken» skall ha stiftat bekantskap med vad Söderblom skrivit om mystik. Sådan läsning *kan* ha bidragit till hans intresse för mystikens värld. Det kunde i själva verket finnas skäl att specialundersöka förhållandet mellan mystiken i Vägmarcken och den »personlighetsmystik», om vilken Söderblom talar med stark accent på gudsgemenskapen såsom något för kristen gudstro väsentligt. Georg Landberg har säkert rätt, när han i en artikel med titel »Omkring Vägmarcken» med tanke på sådana ting säger: »allt detta, synes det, måste ha varit starkt verkande moment i 'de övertygelser, som blev mig bibragta' »(Artikeln införd i *Kristen Humanism*, Årsbok 1964, omtryckt i Landbergs bok »Män och minnen, 1967).

Frågan om mystiken i Vägmarcken har hitintills mest ingående behandlats i Hans Hofs förut nämnda artikel, som är rik på exakta och upplysande iakttagel-

ser. Han konstaterar till sist att D.H:s väg till (tillbaka till) kristen tro gått via mystiken och dess språk samt finner den psykologiska förklaringen härtill ligga däri att mystikens ovanliga bildspråk har kunnat öppna blicken för det innehåll, som dolts av traditionens invanda och nötta formuleringar. Hof finner att D.H. härvid representerar »en modern attityd». Hofs syn på mystikens språk som en hjälpare får stöd av en del uttalanden i Vägmärken. Intet citat från »mystikerna» återkommer, såsom van Dusen påpekat, så ofta som orden: »Tro är Guds förening med själen.» När detta citat första gången uppträder, fortsätter D.H.: »tro är — kan därför icke fattas, långt mindre identifieras med de formler i vilka vi omskriva detta som är». På ett tidigt stadium, under frågandets och krisens tid, möter vi detta uttalande: »Hur många ha ej drivits ut i mörkret genom det tomma talet om tro som ett försanthållande.» En huvudsynpunkt i Vägmärken är, såsom Hof helt riktigt understryker, den roll som *nuet* spelar i trons värld. Trons tempus är framför allt presens — det *nu*, som på samma gång är ett evighetens nu.

Sundén framkastar den hypotesen att Bergsons bok *Les deux sources*, i vilken Bergson talar om den kristna medeltidsmystiken som den »fullkomliga mystiken» i motsats till den icke-kristna ofullkomliga, kan ha varit en vägledare för D.H. Sundén vill styrka denna hypotes med ett ord ur Vägmärken, där D.H. talar om »den skapande utvecklingen». Detta är tänkbart. Men det ligger väl närmare tillhands att tänka på Söderblom, vilken emellertid, även han, har relationer till Bergson. För Sundén blir D.H:s relation till mystiken något som starkt talar för att han skulle ha sett på Kristus »medels ett icke-lutherskt och icke-dogmatiskt varseblivningsmönster».

Beträffande van Dusens ställning till mystiken i Vägmärken har följande punkter intresse. Han fäster, såsom vi förut sett, uppmärksamheten på att D.H. också kunnat uttala sig kritiskt om mystiken. Vidare: han skiljer mellan två slags mystik, en via negativa, identitetsmystik, och en »etisk-aktiv». D.H:s mystik är av det senare slaget. Slutligen: den kristna tro som talar i Vägmärken har ingenting gemensamt med den lutherska traditionen, det är framför allt just mystiken som skiljer D.H. från denna. D.H:s förhållande till den tro i vilken han fostrats karakteriserar van Dusen med följande ord: *From that foundation there had slowly taken shape a far more sophisticated and far richer, a more subtle and more comprehensively classical Christian experience and certitude.*

Som ett slags kommentar till Sundéns och van Dusens nyss anförda ord om mystiken och D.H:s eventuella lutherska bakgrund skall jag nu konfrontera Vägmärken med några huvudtankar hos Martin Luther. Han är visserligen, såvitt jag kunnat se, aldrig citerad i Vägmärken. Men det skall av det följande icke desto mindre framgå att en dylik konfrontation kan vara väl befogad,

kanske också att denna kan bidra till att belysa vad som faktiskt står att läsa i Vägmärken. Vi skall beakta fyra punkter.

1. *Mystiken*. Martin Luther var som bekant inte främmande för det som går under namn av mystik. Två citat från hans skrifter kan här vara tillfyllest. Tron innebär för Luther den djupaste innerligaste förening med Gud. Han skriver: »Der heilige Geist machet den Menschen *ein Ding und ein Geist mit Gott*, also das er eben des gesinnet wird, das will und begehret, das suchet und liebet, das Gott will.» Ett annat Luther-ord lyder: »Die Liebe ist das einige ewige, unaussprechliche Gut und allerhöchste Schatz, der du heisst Gott selbst. Aus welchem alles fleusst und sein Wesen hat, ja, in und durch dieselbige Liebe besteht. Dazu, wer in der Liebe bleibt, dass der in Gott bleibt und Gott in ihm, also, *das er und Gott ein Kuche wird.*» Det finns intet ord i Vägmärken som överbjuder den »Guds förening med själen», om vilken det här talas.

2. *Incurvatus in se*. Intet uttryck anger så expressivt som detta vad Luther menar med synd. Intet tema är mer genomgående i Vägmärken än detta. Just detta, inkröktheten i sig själv, är vad som framför allt är föremål för D. H:s själv-rannsakan, det som han hänsynslöst blottar och förföljer in i de djupaste och mest fördolda skrymslen. Man kan läsa härom på snart sagt varje sida i Vägmärken. Denna förföljelse av jagisk inkrökthet upphör ingalunda med upplevelsen av 'Guds förening med själen'. Tvärtom: »Det är icke vårt fördärv som tvingar oss in i en religiös fiktionslösning utan upplevelsen av religiös verklighet som för nattsidan ut i ljuset» — jämför härtill Luthers välkända ord: imo quo quisque magis pius est, hoc plus sentit illam pugnam.

3. *Förlåtelse*. D.H. talar vid ett par tillfällen om förlåtelse i dubbel bemärkelse, om att få förlåtelse och på samma gång förlåta sig själv. Sedan försvinner det senare ledet med ett bestämt nej: »Att förlåta sig själv — nej, det går ej: vi måste förlåtas, men vi kan tro på förlåtelsen blott om vi själva förlåta.» Detta tema blir efterhand allt starkare accentuerat och förbindes med bönen »förbarma dig över oss», som är en av slutvignetterna i Vägmärken.

4. »*En kristen människas frihet.*» Strax efter genombrottet skriver D.H.: »Den som lämnat sig själv i Guds hand står fri mot människor.» Och kort därefter: »Ingen är ödmjuk annat än i tro. . . Ingen är stolt annat än i tro. . . Ödmjuk och stolt i tro: det är att *leva* detta att i Gud är jag intet men Gud är i mig.» Tankegångar av detta slag återkommer sedan i rikt mått i Vägmärken. Åter och åter talar D.H. om att denna frihet är en frigörelse till tjänst. Ett karakteristiskt ord: »Ut ur mig själv som hinder, ut i mig själv som uppfyllelse», dvs. i tjänst.

Luthers berömda ord om tron, att den 'rapit nos a nobis', rycker oss ut från oss själva, kommer i åtanke. En av de främsta Luthertolkarna under detta sekel preciserar Luthers syn på det kristna livet med de paradoxalt tillspetsade orden: »ein vollkommen selbstloses Selbstgefühl» – D.H. skriver: självuppgivelse utan självutplåning. När man överblickar vad Vägmärken har att säga om dessa ting, kan man inte undgå att tänka på Luthers nämnda skrift, där huvudtemat är att en kristen är en fri herre över alla ting och allas tjänare. Det är exakt den syn som lyser fram i Vägmärken: friheten, frigjordheten och så tjänsten, som här i bokstavlig bemärkelse gällde *alla* människor, gällde *världen*.

Varför jag företagit denna konfrontation mellan D.H. och Luther? Naturligtvis för att belysa vissa väsentliga ting i Vägmärken. Men *alls icke* för att göra D.H. till »lutheran». Utan snarare *för att avdogmatisera Luther*. Sundén fann mystiken i Vägmärken vittna om ett icke-lutherskt varseblivningsmönster; van Dusen återfann inte formeln rättfärdiggörelse genom tro i Vägmärken. Nej, den finns icke där – den finns inte heller i Lilla katekesens tolkning av den kristna tron. Luther skall inte tolkas med utgångspunkt från fixerade formler, än mindre från en senare skolastiks isolerande konfessionalism. Han skall förstås som en frigörande uttolkare av »klassisk» kristen tro.

Vad blir nu resultatet av dessa mina överväganden? Två ting. För det första att D.H., när han talar om igenkännandet av den tro i vilken han fostrats hade mer rätt än han fått av van Dusen. D.H. skriver vid ett par tillfällen i Vägmärken om nödvändigheten av att ha »respekt för ordet». Vi kan också vara förvissade om att han minutiöst noggrant vägt orden i det Credo, där han talar om »igenkännandet». För det andra: van Dusen har helt rätt, när han karakteriserar »Hammarskjölds tro» som classical Christian experience. Vägmärken har otvivelaktigt sin plats bland kristenhetens klassiska dokument. Och van Dusen har naturligtvis även rätt, när han om Vägmärkens trosåskådning, jämförd med D.H:s utgångspunkt, säger att den var far more sophisticated and far richer, more subtle and more comprehensively classical. Detta faktum reser bl.a. frågan om det nutidspräglade i Dag Hammarskjölds Confessiones. Det har understundom hänt att de som skrivit sådana självbekännelser stått på höjden av sin samtids kultur. Det gjorde också D.H. Men det unika med hans Confessiones var att den man som skrev dem innehade världens tyngsta och svåraste civila ämbete. Vägmärken berör aldrig *direkt* de politiska och andra nutidsfrågor, med vilka Dag Hammarskjöld så hårt arbetade. Avståndet härifrån, koncentrationen på den kämpande trons frågor, har bidragit till att göra boken till ett klassiskt kristet dokument. Men som alla stora klassiska dokument är det på samma gång starkt nutidspräglat. Här om skulle åtskilligt kunna skrivas. Men det är ett vidlyftigt kapitel, som jag inte kan inlåta mig på i denna artikel.

GILLIS GERLEMAN

*Synpunkter på Gamla testamentet i svenskt gudstjänstliv**

I nu gällande evangeliebok av 1942 finns sammanlagt 46 gammaltestamentliga texter, medan antalet nytestamentliga är 438. Det är inte bara den numerära olikheten som är påfallande. Därtill kommer, att de gammaltestamentliga perikoperna enbart är epistel- eller aftonsångstexter, vilket innebär, att det i flertalet kyrkor i vårt land aldrig förekommer predikan över Gamla testamentet på de vanliga sön- och helgdagarna.

Försöker man spåra det historiska ursprunget till detta fenomen, får man gå långt tillbaka i tiden, ända till reformationen.

Om Luthers principiellt positiva syn på Gamla testamentet i förkunnelsen behöver inte många ord sägas. Den framgår kanske klarast av hans Företal till Gamla testamentet och av det faktum, att han i sin egen skriftutläggning gav de gammaltestamentliga texterna ett mångdubbelt större utrymme än de nytestamentliga. En positiv inställning till Gamla testamentet kan också utläsas ur Luthers arbete på att nyordna gudstjänsten. Till skillnad från medeltida praxis ville Luther säkra en fast plats i gudstjänsten för Gamla testamentet och utläggningen av gammaltestamentliga texter. Men samtidigt var Luther starkt medveten om värdet av de gamla, från fornkyrkan stammande epistel- och evangelieperikoperna. På dessa ville han inte rubba. De skulle ligga till grund för den söndagliga huvudgudstjänstens textläsningar och predikan.

För reformationskyrkan innebar detta bibehållande av de fornkyrkliga perikoperna inte att Gamla testamentet trängdes ut ur gudstjänsten. Reformationens gudstjänstordningar räknar nämligen med en lång rad gudstjänster vid sidan av söndagens högmässa. Deutsche Messe 1526 förutsätter tre söndagsgudstjänster: en morgonmässa med predikan över episteln, den egentliga mässan med predikan över evangeliet och vespern med predikan över Gamla testamentet. Liknande är förhållandet i Leisinger Gottesdienstordnung och i Formula missae, båda av år 1523, som också föreskriver veckogudstjänster med läsning och predikan över gammaltestamentliga texter. I detta rika gudstjänstliv betydde det inte så mycket, att Gamla testamentet sänkades i själva mässan. Det hade en fast plats i bigudstjänsterna, och spelade därmed en betydelsefull roll i den gudstjänstliga totalkonceptionen.

Det skulle emellertid snart visa sig, att förvisningen till bigudstjänsterna var ödesdigert för Gamla testamentet. Genom den alltmer minskade betydelsen av

* Föredrag i Lunds teologiska sällskap den 7 november 1966.

veckogudstjänsterna och andra bigudstjänster kom det att spela en alltmer undanskymd roll i den kyrkliga förkunnelsen och denna omstrukturering av gudstjänstlivet ledde på ett mekaniskt verkande sätt till en nästan total bortträngning av Gamla testamentet.

Det betydde därvid föga, att ortodoxiens principiella teologiska inställning till Gamla testamentet var oinskränkt positiv i minst lika hög grad som Luthers. Ortodoxien avvisade bestämt alla försök att placera Gamla testamentet som uppenbarelseskund på en lägre nivå än Nya testamentet. Man var övertygad om att redan Gamla testamentet innehåller *omnes articuli fidei*. Men dess plats i förkunnelsen är och förblir bigudstjänsten. Ännu mindre var det att vänta, att pietismen skulle ge impulser till en rikare användning av gammaltestamentliga predikotexter. Med sitt ensidiga intresse för individen och för en subjektiv, individuell fromhet hade pietismen svårare än ortodoxien att förstå boken om gudsfolket och överhuvud den historiska dimensionen, som är så väsentlig i Gamla testamentet.

Upplysningens inställning till Gamla testamentet är komplicerad. Reformationens och ortodoxiens uppenbarelseregion, som inte gör någon skillnad mellan Gamla och Nya testamentet, höll inte stånd inför upplysningens ensidigt historisk-kritiska betraktelsesätt. Gamla testamentet kom nu att betraktas som en urkund av lägre religiös dignitet. Det vore emellertid fel att tala om en negativ inställning till Gamla testamentet. Men upplysningsteologernas intresse är ensidigt inriktat på de delar av Gamla testamentet, där de menade sig finna gensvar på sina teologiska älsklingsidéer, den naturliga religionen och dygdeläran. Därtill kom ett estetiserande intresse för Bibelns poesi.

Inte heller den följande utvecklingen medförde i vårt land en starkare ställning för Gamla testamentet i kyrkans förkunnelse, men den visar ånyo, hur synen på Gamla testamentet har växlat under olika tider. Nyromantiken gick till storms mot upplysningstidens inställning till religionen. Vad man nu sökte i Gamla testamentet var inte en förståndsmässig och nyttobetonad moralism, utan det heliga dunklet, mysteriet, det irrationella. I Gamla testamentet fann man uttryck för en urgammal orientalisk vishet. Gamla testamentet stammade från den gyllene ålder, då gudsuppenbarelsen meddelades åt ett naivt och oskuldsfullt släkte på ett friskt och ursprungligt sätt. Nyromantikens syn på Gamla testamentet går ytterst tillbaka på Johann Gottfried Herder. I Tyskland gav Herders bibelsyn upphov till ett flertal praktiska reformförsök på gudstjänstlivets område med syfte att stärka Gamla testamentets ställning. Under 1800-talet framlades i Tyskland det ena perikopförlaget efter det andra, antingen med uteslutande gammaltestamentliga texter eller med ett starkt inslag av sådana.

Betecknande för flertalet av dessa förslag var, att de övergav det traditionella, från fornkyrkan ärvda kyrkoåret och sökte införa en systematisk-dogmatisk disponering av bibelstoffet. Sålunda skulle söndagarna från advent till trefaldighetstiden framställa den bibliska frälsningshistorien med början vid skapelsen, medan texterna under den senare hälften av kyrkoåret skulle framställa en nådens ordning. Det förekom emellertid också gammaltestamentliga perikopförslag, i vilka det systematiska intresset träder tillbaka till förmån för kyrkoårstanken och där textvalet har bestämts med hänsyn till söndagens karaktär sådan denna kommer till uttryck i det fornkyrkliga evangeliet. Ett av dessa bör nämnas i detta sammanhang, eftersom det kom att tjäna som förebild för svenska perikopförslag och har influerat på 1921 års evangeliebok. Det var den s.k. Eisenacher alttestamentliche Reihe av 1896, som anbefalldes för en rad tyska Landeskirchen. I denna perikopserie finns endast ett fåtal historiska texter. De flesta perikoperna är hämtade från profeterna och Psaltaren. Dessutom har några texter tagits från Ordspråksboken och Job.

Perikopförslag med starka inslag av gammaltestamentliga texter såg dagen också i Sverige. En dogmatisk-systematisk ordning präglar Franzéns perikopserie 1819, som innehåller 22 gammaltestamentliga texter, därav 3 som evangelier, nämligen för 2. och 3. adv. och på nyårsdagen, vilka ha hämtats ur Gen. 1—3. Evangeliebokskommittén, i vilken Franzén var medlem, tog fasta på detta förslag, men övertog det inte oförändrat. I de båda förslag som framlades 1821 har de gammaltestamentliga texterna något reducerats (13 resp. 17 st.), men den systematiska ordningen har bibehållits. Efter en ny omarbetning framlades förslaget på nytt 1823, men föll. Det var framför allt avsteget från kyrkoårsprincipen som blev föremål för kritik och som hade angripits av bl.a. Samuel Ödman. Ett perikopförslag präglat av en systematisk-dogmatisk ordning framlades 1827 av Peter Wieselgren. Thomander pläderade för ett uppmjukat perikoptvång, men tanken på gammaltestamentliga predikotexter tycks ha varit honom helt främmande.

Den nya evangeliebok som antogs 1862 kan såtillvida sägas motsvara Thomanders intentioner, som den innehöll två nya årgångar, vilka båda helt saknade gammaltestamentliga texter. Försöken att ge Gamla testamentet en starkare ställning i förkunnelsen hade misslyckats men kunde inte undertryckas.

Vid 1893, 1898 och 1903 års kyrkomöten framlades motioner i evangelieboksfrågan i syfte att ge större utrymme för Gamla testamentet. Bakom en av dessa motioner stod biskop Ullman. Debatten kring denna motion vid 1903 års kyrkomöte blev livlig. Ullman motiverade sin önskan att få in ett antal gammaltestamentliga texter i perikopsystemet med att »Gamla testamentet hittills varit och fortfarande är till största delen en förseglad bok, obegripen af, intresselös

för och obegagnad af vårt kyrkofolk». Skulden ligger, säger han, hos kyrkan, som har försummat att utlägga det. Ett andra skäl som varit bestämmande för Ullmans motion var »att detta Gamla testamente i våra dagar på det mest betänkliga sätt råkat i vanrykte och ringaktning genom den negativa teologiens pietetslösa och mestadels godtyckligt nedbrytande kritik». Hjalmar Danell, då professor i Uppsala, framförde liknande synpunkter: i flera trakter av vårt land, även ute på landsbygden, börjar Gamla testamentets skrifter betraktas rent av som sagoböcker, och hela Israels historia som en helt och hållet profan historia. Biskop Lindström i Växjö hade en mera optimistisk syn på församlingarnas bibelkunskap. Dessutom menade han, att församlingen i högmässopredikan alltid borde »ställas framför Herrens person omedelbarligen i något hans ord eller verk». Även Gottfrid Billing yrkade avslag. En annan talare hävdade, att man inte kan hålla en evangelisk predikan över en gammaltestamentlig text utan att i den inlägga tankar, som inte finns i texten. Måhända skulle det, säger han, bli en vinst för prästen, därigenom att han tvingades att studera de gammaltestamentliga texterna bättre än han förut gjort, men jag anser, att predikotexterna inte är till för prästens skull, utan för församlingens.

En annan motion, som i likhet med Ullmans framlades i något modifierad gestalt vid samtliga tre nämnda kyrkomöten, hade till upphovsman prosten Sundelin i Jönköping. Den är i detta sammanhang av särskilt intresse, därför att den åtföljdes av ett fullständigt förslag till en fjärde perikopserie med högmässa- och aftonsångstexter. I denna finner man inte mindre än 50 gammaltestamentliga perikoper, av vilka 49 ha placerats som högmässotexter. Jämnt hälften av de föreslagna gammaltestamentliga texterna är övertagna från den tidigare nämnda Eisenachserien av 1896. Liksom i denna träder också i Sundelins förslag det systematisk-dogmatiska intresset tillbaka till förmån för en tydlig strävan att välja texter som kerygmatiskt står i relation till söndagens karaktär, och då framför allt det fornkyrkliga evangeliet.

Kyrkomötet 1903 ställde sig positivt till kärnpunkten i de båda motionärernas yrkanden om en vidgad användning av Gamla testamentet som predikotext och hemställde till Kungl. Majt. om åtgärder. Det fortsatta arbetet för en revision ledde via ett förslag 1915 av domprosten Bring till 1921 års evangeliebok. Om denna kan jag fatta mig kort. Önskemålen om en ökning av de gammaltestamentliga texterna, som ju varit den egentliga anledningen till att evangelieboksfrågan på nytt hade tagits upp, hade i mycket liten utsträckning blivit tillgodosedda. Den utsedda kommittén bestående av Söderblom, Bring, Rodhe och Stadener framlade ett förslag innehållande 37 gammaltestamentliga texter, alla placerade som epistel- eller aftonsångstexter. Efter några av kyrkomötet påyrkade justeringar fastställdes det slutliga antalet till 42. I likhet med Sundelins

perikopförslag 1903 visar 1921 års evangeliebok tydligt inflytande från Eisenachserien. 10 texter är övertagna från den tyska perikopordningen. Att det är Eisenachserien som direkt stått modell för kommitténs arbete och inte Sundelins förslag, framgår av att de båda svenska serierna i endast 4 fall överensstämmer med varandra. Sundelin och evangeliebokskommittén ha var för sig hämtat texter ur den tyska perikopserien.

Vid 1938 års kyrkomöte väcktes åter två motioner angående evangelietexterna. Tor Andrae ansåg, att det borde övervägas, om inte ett något större antal gammaltestamentliga texter, särskilt ur Psaltaren borde få plats i epistelserien. Han betonade deras värde särskilt ur liturgisk synpunkt. Den andra motionen kom från rektor Nyman i Luleå stift. Han önskade en ny, fjärde högmässaörgång, eventuellt med episteltexter och hämtad ur Gamla testamentet, framför allt från profeterna och Psaltaren. Kyrkomötet tillmötesgick motionärernas önskan såtillvida att det begärde en revision av evangelieboken men ville inte ansluta sig till förslaget om en fjärde, gammaltestamentlig textserie.

Uppdraget att revidera evangelieboken gick till kyrkoherden i Kungsholm, Oscar Krook, som skulle biträdas av Lindquist, Adell, Nelson och Peters. Resultatet av revisionsarbetet blev 1942 års evangeliebok. I kommittéförslaget var antalet gammaltestamentliga texter oförändrat 42 stycken, men genom de ändringar som 1942 års kyrkomöte införde tillades ytterligare fyra perikoper ur Gamla testamentet. Av de 46 texterna är 22 hämtade från profeterna (därav 15 ur Jesajaboken) och 18 ur Psaltaren.

Av visst intresse är kommitténs allmänna synpunkter på gammaltestamentliga texter i evangelieboken. Att Gamla testamentet trängts ut i skolans undervisning har kanske haft ett sken av berättigande, så länge man under den historisk-kritiska bibelforskningens tidigare skede i reaktion mot en oevangelisk, massiv bibeluppfattning i dessa texter endast förmådde se »mytologiska drag». »Den tiden är nu förbi och risken för en oriktig uppfattning är ingen, medan i stället djupsinnet, den eviga aktualiteten, den symboliska kraften i dessa texter just genom tidsförhållandenas fruktansvärda gestaltning blir iögonenfallande.» Kommitténs motivering för gammaltestamentliga texter erinrar osökt om Johann Gottfried Herders romantiskt-estetiserande uppfattning av Gamla testamentet, och man har svårt att riktigt tro på att den mytologiska uppfattningen av Gamla testamentet skulle vara helt död, i varje fall inom kommittén själv.

Vid 1957 års kyrkomöte framlades åter en motion angående gammaltestamentliga texter i evangelieboken. Den yrkade, att en rent gammaltestamentlig perikopserie skulle införas. Texterna skulle vara valda med hänsynstagande till kyrkoåret och de skulle få användas alternativt de år då 2. eller 3. årgången brukas, alltså inte i stället för de gamla evangelietexterna. Inte heller skulle utbyte

få ske på de stora högtidsdagarna. Motionen antogs utan debatt av kyrkomötet, som hemställde till Kungl. Majt. om åtgärder för att åstadkomma en gammaltestamentlig textserie enligt motionens förslag. Kyrkomötets hemställan ledde inte till någon åtgärd från Kungl. Majts sida.

De många försöken att åstadkomma en evangeliebok, som på allvar ger plats åt Gamla testamentet i förkunnelsen, har alltså inte lett till positivt resultat. Man kan spekulera över anledningen till detta misslyckande. Somliga av de framlagda förslagen har, som vi sett, grundat sig på en för vår gudstjänstradition främmande uppfattning av kyrkoåret och jag tror, att man har stor anledning att vara tacksam över att dessa dogmatiskt orienterade försök ha avvisats. Kyrkoåret med dess från fornkyrkan övertagna evangelier som det starkast traditionsförankrade elementet måste vid varje revision av evangelieboken bevaras och gammaltestamentliga texter måste självklart vara valda så att de ger uttryck för ett sammanhang med söndagens proprium. De senare tillkomna perikopserierna kan emellertid inte göra anspråk på samma pietetsfulla behandling som de gamla evangelietexterna. Man kan fråga sig, om inte det stora tillfället att bereda plats för Gamla testamentet gick förlorat 1862, då två nya årgångar predikotexter infördes, i vilka Gamla testamentet var helt utestängt.

I Tyskland har förespråkarna för Gamla testamentet haft bättre framgång. Sedan flertalet lutherska landskyrkor har vuxit samman till Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche, har man i dessa 1957 fått gemensamma perikopserier. Några rent gammaltestamentliga årgångar finns inte. I stället har man blandade serier, med både gammaltestamentliga och nytestamentliga texter. I en cykel på 6 år följer på två fornkyrkliga serier 4 nya serier, i vilka gammaltestamentliga texter inlagts i proportionen 1:3, varigenom under 4 av 6 år en fjärdedel av predikotexterna är hämtade från Gamla testamentet.

Intressant är också textvalet i dessa tyska perikopserier. Det visar nämligen ett överraskande stort antal historiska texter, inte mindre än 63 stycken, fördelade på 4 årgångar. De profetiska perikoperna är 96 stycken. Några psalmtexter har inte medtagits i de ordinarie perikopserierna. I stället finns en särskild psaltarserie att brukas vid speciella tillfällen. Denna anordning motiveras med att Psaltaren, liksom fallet är i England, ansetts böra i första hand reserveras för liturgiskt bruk, för altarläsning vid rent liturgiskt utformade gudstjänster, däremot inte som texter för predikan.

Ett annat påfallande drag i de nya tyska perikopserierna är att man medvetet har valt relativt långa texter, inte enstaka bibelverser.

Det är uppenbart, att den gammaltestamentliga predikan i Tyskland genom denna evangelieboksreform har fått nya möjligheter. Ett resultat har blivit en ny blomstring för den gammaltestamentliga predikolitteraturen. En rad prediko-

samlingar över gammaltestamentliga texter har under de senaste tio åren sett dagen i Tyskland.

Om Gamla testamentet alltså inte i nämnvärd grad kan göra sig hört i de vanliga söndagspredikningarna i våra kyrkor, finns det emellertid andra områden i gudstjänstlivet, där gammaltestamentliga texter sen gammalt har en stark ställning. Främst vill jag nämna de fyra allmänna böndagarna. Jag har gjort mig mödan att gå igenom böndagsplakaten från 1679 fram till 1966 för att få fram en bild av hur Gamla testamentet har kommit till användning i de för varje år anbefallda texterna. Det visar sig, att de gammaltestamentliga texterna är i stor majoritet i förhållande till Nya testamentet. Ser man på frekvensen under hela den nämnda perioden, finner man, att ca 63 % av texterna är hämtade ur Gamla testamentet. Men det visar sig också, att de gammaltestamentliga texterna beskriver en fallande kurva. Under de båda sista årtiondena av 1600-talet utgör de gammaltestamentliga texterna hela 82 %. Under 1700-talet är genomsnittssiffran 70 %, under 1800-talet 56 % och under 1900-talet 53 %.

Det är ingen jämnt fallande kurva. Där finns några skarpt markerade toppar, liksom också klart framträdande vågdalar. Man kan göra den iakttagelsen, att topparna i stor utsträckning sammanfaller med nationella kriser av ett eller annat slag, krig eller krigsfara, farsoter, hungersnöd. Påfallande höga siffror för de gammaltestamentliga texterna finner man för åren 1696–1712. Under 1720- och 1730-talen faller siffran kraftigt men stiger därefter mycket starkt under 1740- och 1750-talen. Slutet av 1700-talet och 1800-talets första decennium innebär en kraftig tillbakagång för de gammaltestamentliga texterna. Här har vi en av de sällsynta perioder, då siffran sjunker under 50 %. En annan vågdal, ehuru mindre markerad, infaller vid mitten av 1800-talet, ytterligare en vid slutet av 1800-talet. 1925–1939 innebär den mest markanta vågdalen för Gamla testamentet med siffror långt under 50 %. 1934 är det enda år, då Gamla testamentet helt har saknats i böndagstexterna. En stark ökning av de gammaltestamentliga texterna kan man notera under andra världskriget. Efter kriget föll siffran åter under 50 % strecket, och det är först under det senaste årtiondet som den åter har stigit.

Man bör givetvis inte dra alltför vittgående slutsatser av denna statistik, men den kan ge anledning till ett par reflexioner. Att de gammaltestamentliga texterna så klart dominerar på böndagarna sammanhänger utan tvivel med dessa dagars karaktär av nationella gudstjänstdagar. Böndagarnas gudstjänster ha från första början på ett särskilt sätt betraktats som en hela nationens angelägenhet, vilket ju understrykes i de kungliga plakaten. Att Gamla testamentet här har en given plats behöver inte sägas. Lika naturligt är det, att nationella krisperioder medför en ökad aktualisering av Gamla testamentet. Nödtider har

stärkt känslan av nationell samhörighet och lett till en medveten eller omedveten identifiering av det egna folket med Gamla testamentets Israel. Det är också svårt att frigöra sig från intrycket, att den skiftande frekvensen av gammaltestamentliga predikotexter i viss mån står i samband med skiftningar i den teologiska situationen. Ju svagare den teologiska pulsen slår, desto svårare är det att finna ett budskap i Gamla testamentet.

Ytterligare en sak vill jag beröra i samband med denna statistik, nämligen valet av texter inom Gamla testamentet. Den mest utnyttjade gammaltestamentliga boken är Psaltaren, som för hela perioden står för mer än 40 % av de gammaltestamentliga texterna. Den högsta frekvensen finner man under senare hälften av 1800-talet med omkring 60 %, den lägsta under förra hälften av 1700-talet med omkring 25 %. Profettexterna visar en jämnare fördelning med siffror mellan 30–40 %. Under 1900-talet kan man emellertid konstatera en kraftig ökning. Medan psaltartexterna gått ned till ca 34 %, har profettexterna ökat till över 50 %. Intressant är också frekvensen av historiska texter. Deras antal var störst under 1700-talet. Därefter har de historiska texternas andel krympt alltmer, särskilt under de senaste 100 åren, för att under de senaste 30 åren praktiskt taget försvinna ur böndagstexterna. Något liknande gäller också om texterna ur vishetslitteraturen. De utgjorde under 1700-talets tidiga decennier en högt avsevärd andel av texterna, mer än 12 % mot 2 % under 1900-talet.

Inte heller denna statistik bör pressas alltför hårt. Men det torde vara svårt att förneka, att textvalet speglar något av den växlande teologiska situationen. Att den karolinska fromheten starkt attraherades av den nyktra levnadsvisdomen hos Syrak och i den övriga vishetslitteraturen, är känt.¹ Lika klart är, att psaltartexternas tillbakagång i vår tid beror på liturgiska överväganden, för vilka man tidigare stod främmande. Det är frestande att också söka efter en förklaring till den starka ökningen av profettexter på bekostnad av de historiska böckerna. Det är väl knappast för djärvt att häri se en förändring i bibelsynen och i uppfattningen av Gamla testamentets uppenbarelsekaraktär. Det förhåller sig utan tvivel så, att när forståelsen för Gamla testamentets kerygmatiske karaktär sviktar, är det i första hand den gammaltestamentliga berättelsen, historien som kastas över bord. Skall man i en sådan situation finna ett budskap i Gamla testamentet, menar man sig vara tvungen att gå till profetutsagorna, och framför allt sådana texter som har formen av direkt uttalade gudsord, orakel: så säger Herren. Det är tillräckligt att erinra om Schleiermachers starkt negativa inställning till Gamla testamentet. Hans reli-

¹ Härom se Hilding Pleijel, *Bibeln i svenskt fromhetsliv. En historisk översikt*, Lund 1941, s. 21 f., 28 f.

gionsfilosofiskt bestämda uppfattning identifierar Gamla testamentet med judendomen. Han menar, att de enda gammaltestamentliga texter som är användbara i den kristna förkunnelsen, är »die wahrhaft messianischen», Prakt. Theol. 1850, 238. Övriga gammaltestamentliga texter kan i predikan endast behandlas som ett slags motto och skall tillgripas endast i nödfall. Samma tankegångar möter hos en rad systematiker, såsom Ritschl, Wilhelm Herrmann, Adolf von Harnack och under 30-talet Emanuel Hirsch.

Hur det förhåller sig med gammaltestamentliga texter i kasualtalen, har jag inte undersökt. Texterna är spridda och därför svåråtkomliga. Bristen på samlingar gör, att det förmodligen skulle bli ett ganska tidsödande arbete att få fram ett representativt material. Det finns enligt min mening anledning att anta, att Gamla testamentet har en mycket stark ställning i kasualtalen, särskilt i vigsel- och griftetal men också i kyrkliga invigningstal av olika slag.

I stället vill jag till sist säga något om en annan homiletisk detalj, som jag tror kan tjäna som en indikator på Gamla testamentets funktion i förkunnelsen. Det är textvalet för exordierna hos några valda predikanter. Jag har valt representanter för tre, teologiskt och homiletiskt tämligen särpräglade predikotyper, nämligen neologien (Lehnberg, Abraham Pettersson, Hagberg, Wallin), vidare den äldre kyrkliga pietismen (Elfving, Tollesson, Linderot, Hoof) och slutligen den schartauanskt färgade predikan (Joseph Natanael Rexius, S. F. Fredlund, Henrik Florus Ringius, Jöns Linders). Det är naturligtvis svårt att på grundval av det begränsade material som jag har undersökt, få fram en entydig bild av Gamla testamentets funktion i förkunnelsen inom dessa olika fromhetsriktningar. Men vissa tendenser är skönjbara.

Först kan man konstatera, att Gamla testamentet är flitigast utnyttjat i neologernas och schartauanernas exordier, där de gammaltestamentliga exordierna utgör mer än 50 %, medan de för pietismens del stannar vid en tredjedel av hela antalet. I de neologiska exordierna har Psaltaren störst utrymme, i de pietistiska intar profeterna främsta rummet. Hos schartauanerna delas första rummet av Psaltaren och profeterna. De historiska böckerna utnyttjas mer av pietismens predikanter än av de båda övriga grupperna, medan vishetstexterna är mycket talrika i de neologiska exordierna än hos de båda andra (26 % mot ca 8 %). Hos Schartau själv är de gammaltestamentliga exordierna endast hälften så talrika som de nytestamentliga. Ännu sällsyntare är Gamla testamentet i Thomanders exordier, knappa 20 %.

Det behöver knappast sägas, att exordierna sällan ger anledning till textutläggning i egentlig mening. Referensen till den egentliga predikotexten gör, att predikanten gärna nöjer sig med att gripa ut en slående detalj, en poäng, som får tjäna som motto för predikan. Särskilt vanlig i de gammaltestamentliga

exordierna är en figural tolkningsmetod — den gammaltestamentliga texten förebådar, förebildar det nytestamentliga skeendet. Man kan belysa detta med några exempel från Linders. I hans rika användning av gammaltestamentliga exordier kan man med rätta tala om en verklig textutläggning.

I en trettendedagspredikan över Matt. 2, 1—12 är ämnet: Hava vi fått se Konungen Jesu härlighet? Exordiet är Jes. 33, 17: Dina ögon skola skåda en konung i hans härlighet.

»Judafolket var hårt ansatt av det övermodiga Assyrien. Man fick draga sig inom stadsmuren och se sin konung hölja sig i sorgedräkt. Men genom Herrens starka arm skulle fienden förjagas. Folket skulle se sin konung i härlig segerkrud. Det skulle glädja sig över honom och tåga fram i ett fritt land. Så skedde i konung Hiskias dagar. Men profetens ord pekade fram mot den tid, då *Han* skulle komma, som skulle vara Israels tröst. De bådade om den konung, vilken Österlandets visa kommo för att hylla, Konungen Jesus Kristus, som i härlig segerkrud skall sträcka ut sitt välde över hela jordens krets. Längre har vårt folk bjudits att se denne Konung. De flesta sluta dock till sina ögon för Hans härlighet.»

En predikan på tredje söndagen i Fastan över Matt. 26, 36—46 har till ämne: Vägbrytaren i Getsemane. Exordiet är Mi. 2, 13: En vägbrytare drager ut framför dem; de bryta sig igenom och tåga fram.

»Närmast syftade dessa ord på judafolkets förlösning ur fångenskapen genom Serubabel, som var en vägbrytare under hemfärden till Kanaans land. Men orden syfta längre. De peka hän på den store Vägbrytaren, Herren Kristus, som slagit sig igenom och öppnat vägen till det himmelska Kanaan. Synden skilde oss från Gud; Hans vrede vilade över syndarna; vi voro omslutna av mörkrets makter; vägen till det himmelska fäderneslandet var stängd. Men Guds egen Son trädde in i vårt släkte; Han tog på sig vår förbannelse. Han fick känna udden i allt syndens ve, känna sig av Gud övergiven. Det såg ut, som skulle Han förgås. Men Han bröt sig igenom; Han kämpade sig igenom de största ångestdjup; Han bröt sig igenom Guds vredes stora berg och sprängde bort det; såsom Försonaren banade Han väg till Guds hjärta för syndare och blev vår starke Salighetshövding. Nu kunna de som tro på Honom bryta sig igenom alla hinder i Hans kraft; de kunna i sitt Getsemane, bekymmer, kval och ve bliva ståndaktiga i tron och tåga fram mot det himmelska Kanaan på den väg, som Han, Vägbrytaren, har banat.»

I nutida predikan har exordierna blivit sällsynta och på de flesta håll har de helt försvunnit. Därmed försvinner också en liten, men inte helt obetydlig detalj ur gudstjänstlivet, där Gamla testamentet tidigare har spelat en viss roll. Med undantag för böndagarna, där gammaltestamentliga texter alltså har en tämligen stark ställning, är det numera egentligen bara i kasualtalen, som Gamla testamentet utlägges i våra församlingar. Det betyder, att Gamla testamentet har fått rollen av en specialitet, reserverad för särskilda tillfällen.

De många försöken att ge Gamla testamentet en fastare ställning i förkunnel-

sen och i gudstjänstlivet över huvud har som vi sett inte lett till några påtagliga resultat. Jag tror inte heller, att utsikterna f.n. ter sig särskilt ljusa. Det beror inte på att det skulle finnas något teologiskt medvetet motstånd mot Gamla testamentet. Man kan inte tala om någon klart artikulerad teologisk diskvalificering av Gamla testamentet. Det som nu kan ge anledning till oro, är en annan sak, som hänger nära samman med kyrkans verksamhet. Hela vårt bildningsväsen kännetecknas f.n. av en tendens till allmän nivellering, och det finns ingen anledning tro, att den teologiska utbildningen skulle undgå att dragas in i denna pågående utveckling. De nya signalerna för en reformerad prästutbildning ger en antydning om, åt vilket håll vi är på väg. En i grund och botten historielös och principiellt anti-historisk inställning till utbildningen framträder med alltmer pockande anspråk. Allt större vikt skall läggas på en s.k. nutidsorientering, vilket kan få till följd, att tyngdpunkten i de blivande prästernas utbildning radikalt förskjutes. Skulle exegetikens, och jag tänker då framför allt på den gammaltestamentliga exegetikens ställning allvarligt försvagas, kan detta inte undgå att få återverkningar som kommer att bli märkbara i kyrkans arbete. I en sådan situation är det knappast realistiskt att räkna med ett ökat utrymme för Gamla testamentet i förkunnelsen och gudstjänstlivet.*

* Sedan ovanstående föredrag hölls, har en händelse inträffat som förändrar situationen och på ett glädjande sätt synes komma de pessimistiska slutorden på skam. Kungl. Maj:t har genom beslut den 3 mars 1967 bemyndigat chefen för ecklesiastikdepartementet att tillkalla högst tre sakkunniga för att inom departementet biträda med utarbetande av förslag till sådan textserie som avses i 1957 års kyrkomötes skrivelse. Chefen för ecklesiastikdepartementet har därefter genom beslut den 10 april tillkallat tre sakkunniga.

PER-OLOV AHRÉN

Religionsfriheten, samhället och kyrkan

En konturteckning

»Det gives endast två slags normala förhållanden mellan kyrka och stat: det svenska och det nordamerikanska; det förra, där stat och kyrka äro ett, och det senare, där de alldeles ingenting vilja veta av varandra.»

Citatet är från professorn, sedermera biskopen Johan Henrik Thomander och återfinns i en skrift från 1853 »Om svenska kyrkans och skolans angelägenheter». Det speglar också på sätt och vis ganska väl debattläget i Sverige inte bara vid mitten av förra seklet utan långt fram mot vår egen tid. I Nordamerika har man från ena partens sida sett religionsfrihetens ideal förverkligat, landet där staten icke lagt sig i kyrkans angelägenheter och där den enskilde haft full frihet att intaga vilken hållning han själv önskade i kyrkliga och religiösa frågor. Från andra partens sida har Nordamerika varit det varnande exemplet på vart det leder när stat och kyrka skiljs åt, på konkurrens kyrkor och samfund emellan och på hur ekonomiska hänsyn fått bestämma kyrkornas verksamhet. Och så har ända in i vår tid det amerikanska och det svenska systemet ställts mot varandra som snart sagt enda alternativ i debatten. Statskyrka eller amerikanskt frikyrkosystem. Tertium non datur. Och att endast det senare innebar full religionsfrihet har åtminstone tidvis i stor utsträckning varit en självklar utgångspunkt för de flesta.

I dag är utgångsläget ett annat. Orsakerna härtill är flera. För det första har utvecklingen i vårt land på lagstiftningens område redan förverkligat de flesta av de önskemål, som vid början av seklet fick många att i Amerika se det eftersträvansvärda idealet. Möjligheten att utträda ur kyrkan har blivit tillgänglig för alla. Kyrka och skola har organisatoriskt skilts från varandra. Inga medborgerliga rättigheter är längre beroende av medlemskap i den svenska kyrkan. Den som utträtt ur kyrkan befrias från att via kyrkoskatten bidra till kyrkans religiösa verksamhet. Etc. Allt krav som under 1900-talets första decennier av många ansågs omöjliga att uppfylla om icke statskyrkosystemet ersattes av ett konsekvent, amerikainspirerat frikyrkosystem. För det andra har kunskapen om andra länders kyrkoförfattningar alltmer uppenbarat att det nordamerikanska och det svenska systemet långt ifrån är de enda alternativen då det gäller stat och kyrka. Runt omkring oss finns tvärtom exempel på också andra möjligheter att ordna denna fråga. Och inget av de existerande alter-

nativen, icke heller det nordamerikanska, löser av sig självt alla problem på religionsfrihetens område. För det tredje och icke minst viktiga har hos allt fler den insikten börjat göra sig gällande att problemet har en sida som vetter mot historien. Vi har i vårt land ingalunda vid någon sorts historisk nollpunkt *valt* att lösa problemet genom att göra den svenska kyrkan till statskyrka medan Amerika vid någon liknande historisk nollpunkt *valt* ett konsekvent frikyrko-system. Bakom rådande system ligger tvärtom i båda dessa länder liksom i varje land en historisk utveckling, som på avgörande punkter kommit att bestämma den konkreta utformningen av statens och kyrkans förhållande till varandra. Och utan hänsynstagande till historien kan man över huvud icke lösa det problem, som dagens läge ställer ifråga om sambandet mellan samhälle och kyrka.

Det historiskt framvuxna förhållandet

Vad är det då som i vårt land kan sägas karakterisera det historiskt framvuxna förhållandet på religionsfrihetens område? Två citat kan ge utgångspunkten, det ena från kyrkolagen av 1686, det andra från propositionen om religionsfrihetslag till 1951 års riksdag. Kyrkolagens första paragraf lyder: »Uti vårt konungarike och dess underliggande länder skola alla bekänna sig endast och allena till den kristliga lära och tro, som är grundad uti Guds heliga ord, etc.». I propositionen om religionsfrihet heter det »att det skall stå den enskilde fritt ej blott att bekänna sig till en annan religion än den som omfattas av folkets flertal utan även att ställa sig utanför varje religiös gemenskap». Två skilda världar alltså. Mellan dem ligger 300 år. Vad hände under den tiden och vad var det för en utveckling, som gav oss det läge som nu råder i Sverige?

Sverige hade 1593 blivit ett i konfessionellt hänseende lutherskt land. Mot Rom och mot reformerta strömningar hade präster och lekmän samlats kring den augsburgska bekännelsen, och på denna bekännelse hade religiös enhet byggts upp i landet. Vad som skett gällde hela det svenska riket, icke en viss grupp inom dess gränser, icke något som kunde kallas den svenska kyrkan i motsats till den svenska staten. Vi ser det i den terminologi som användes. »Uti vårt konungarike och dess underliggande länder» heter det i kyrkolagen. Den Guds församling, som finns i Sverige, heter det på andra ställen, och den församlingen var utan varje diskussion lika med hela det svenska folket. Vi ser det också i den ställning som landets konung intog i religiöst avseende. Det är konungen som kallar sig *Vi* i kyrkolagen, och det är konungen som, också i kyrkolagen, säger sig ha Guds kyrka och församling i sin vård. Folk och Guds församling är ett och detsamma, och religionen är, som det heter i vår första regeringsform från 1634 och sedan i alla regeringsformer under 1600- och 1700-

talen, »den kraftigaste grundvalen till ett lovligt, samdräktigt och varaktigt regemente».

I detta samhälle existerade självfallet ingen religionsfrihet i modern betydelse. Alla skulle bekänna sig till den antagna religionen. Den som icke ville anpassa sig till detta hade ingen annan utväg än att lämna landet. Gjorde han det icke frivilligt blev han landsförvisad enligt såväl kyrkolagens som den allmänna strafflagens bestämmelser. Ur vår synpunkt gav förhållandena alltså uttryck för djupaste intolerans. Ur det dåtida samhällets synpunkt däremot var förhållandena helt naturliga och nödvändiga. Det var ju religionen, som enligt dåtidens statsrätt var grunden för samhällets existens. Intet var därför viktigare än att bevara enheten på detta område. Att bryta den religiösa enheten var att bli också statens fiende, från vilken staten måste befria sig genom det för den tiden självklara landsförvisningsstraffet.

1809 försvann ur regeringformen orden om religionen som den kraftigaste grundvalen till ett lovligt, samdräktigt och varaktigt regemente. I stället kom den berömda sextonde paragrafen: »Konungen bör ingens samvete tvinga eller tvinga låta utan skydda var och en vid en fri utövning av sin religion, så vitt han därigenom icke störer samhällets lugn eller allmän förargelse åstadkommer.» En ny tid gjorde sitt intåg med nya tankar på religionsfrihetens område i bagaget. Visserligen innebar icke heller den nya regeringsformen religionsfrihet i vår mening. Friheten gällde för svenska medborgares del utövandet av den lutherska religionen, icke att byta denna mot annan religion eller mot religionslöshet. Landsförvisningsstraffet för avfall stod kvar ännu flera decennier liksom konventikelpakatet mot dem som genom okontrollerade religiösa sammankomster störde samhällets lugn och åstadkom allmän förargelse. Religionsenheten i dess gamla bemärkelse var dock på väg att upplösas, och vid mitten av 1800-talet var upplösningen fullbordad. En annan tanke hade trätt i enhetsbegreppets ställe, nämligen tanken på kyrkan som sammanslutning, som korporation, dit man inträdde eller utträdde efter personlig uppfattning. Association var tidens lösen. Också kyrkan uppfattades som en association mellan människor av åtminstone ungefärligen samma uppfattning på det religiösa planet. Att kyrkan sedan stod i intim kontakt med staten fann man ingalunda mötsägelsefullt. Det gällde ju en association, dit praktiskt taget alla i landet hörde. Utgångspunkten var dock en annan än när religionen själv var samhällsbandet. Stat och kyrka hade skilts åt, visserligen icke organisatoriskt men till sina begrepp, som man uttryckte sig.

Också detta kan avläsas terminologiskt. På 1600-talet hette det *den Guds församling som finns i Sverige*. På 1800-talet heter det *den svenska kyrkan*, senare också *statskyrkan* i motsats till de »frireligiösa» rörelserna. Kyrkan hade

förts in i det moderna associationstänkandet och uppfattades icke längre som Guds allmoge i Sverige. Och frågan om religionsfriheten, samhället och kyrkan kunde börja diskuteras med moderna utgångspunkter, som snart ställde individens frihet och statens neutralitet i centrum.

Också en annan utvecklingslinje är emellertid av betydelse då det gäller att förstå dagens läge. Till enhetskyrkan hörde uppfattningen att konungen, överheten, hade ansvar för den Guds församling som fanns i hans rike. Detta medförde ett starkt inflytande från överhetens sida på vad vi skulle kalla kyrkans angelägenheter. Motiveringen härför var emellertid till stor del av religiös natur med de lutherska termerna *custos utriusque tabulae* (väktare av lagens båda tavlor) och *praecipuum membrum ecclesiae* (kyrkans främste medlem) i botten. Det var icke endast statsintresset som motiverade konungens inflytande över kyrkan. Orsak härtill var även hans ställning inom kyrkan själv. Av Gud hade han fått kyrkans uppsikt, vård och försvar om hand, som det heter i kyrkolagen, och av detta skulle hans maktutövning präglas när det gällde de kyrkliga angelägenheterna.

Enhetskyrkans fall och utvecklingen i övrigt under det förra århundradet drog undan denna religiösa motivering för förhållandet kyrka-överhet och därmed kyrka-stat. Kvar blev de faktiska relationerna, som i avsaknad av den tidigare religiösa motiveringen snart utsattes för kritik också från prästernas sida. Kyrkan var ju ett samfund av andlig natur. Hur kom det sig då att konung och riksdag hade så stark makt över kyrkan? Det var väl icke konungen som var vicarius Kristi i den svenska kyrkan liksom påven var det i den romerska? Från andra grupper i samhället frågades hur det gick med religionsfriheten när ett samfund privilegierades framför alla andra, när utträde ur kyrkan var tillåtet endast för den som inträdde i annat kristet samfund, när skolan stod under kyrkans överinseende och när även de utträdde fick betala skatt till kyrkans verksamhet.

Slutsatsen av det senare resonemanget blev vid början av vårt århundrade att för religionsfrihetens skull statskyrkosystemet måste avskaffas. Statskyrkosystemet innebar, menade man, att staten själv var organiserad för religiös verksamhet. Att tala om utträde ur statskyrkan måste därför vara att motsäga sitt eget begrepp. Man utträder icke ur ett statens förvaltningsområde. Enda vägen till religionsfrihet gick därför över ett avskaffande av statskyrkan som sådan. Bevarade man statskyrkosystemet måste man däremot borttaga de inkonsekvenser i detta system som den 1860 införda möjligheten att utträda ur kyrkan liksom kyrkomötets veto i lagstiftningsfrågor och kyrkostämmans självständighet på det kyrkligt-ekonomiska området innebar. Statskyrkosystemet måste i så fall restlöst förverkligas, vilket skulle uppenbara vad en statskyrka

egentligen är och därför också snart göra tiden mogen att avskaffa alltsammans. Statskyrka och religionsfrihet var nämligen, som Arthur Engberg uttryckte det, i förhållande till varandra som eld och vatten. Ville man religionsfrihet, *måste* man arbeta för statskyrkans avskaffande, vilket Engberg också gjorde under 1910- och 20-talen.

Motståndet mot den engbergska argumentationslinjen kom med folkkyrko-teologien, för vilken kyrkan i dess existerade form ingalunda var ett statligt förvaltningsområde utan Guds handlande med Sveriges folk. Av detta drogs från folkkyrkoteologiens håll två betydelsefulla konsekvenser av kyrkopolitisk art. Å ena sidan måste kyrkan för att fullfölja sin uppgift erhålla ökad självständighet gentemot de statliga organen. Å den andra borde kyrkan själv påyrka en förändring i gällande religionsfrihetslag så att utträde ur kyrkan blev fritt för alla. Det tvång att tillhöra kyrkan, som för de flesta ännu upprätthölls i Sverige, fördunklade enligt Einar Billing kyrkans religiösa karaktär. Så länge detta tvång stod kvar låg enligt Billing den av Engberg urgerade tanken alltför nära att kyrkan var ett statens förvaltningsområde för religiösa angelägenheter, kungliga salighetsverket som Engberg uttryckte det.

I biskoparnas gemensamma motion vid 1929 års kyrkomöte fördes båda dessa folkkyrkoteologiens kyrkopolitiska konsekvenser fram som krav från kyrkans sida gentemot staten. I motionen och ännu mer i den allmänna debatten kring densamma kom kravet på fritt utträde ur kyrkan därvid att dominera. Orsaken härtill var det 1929 aktuella läget med det två år tidigare avlämnade betänkandet angående religionsfrihet som närmaste bakgrund. Principiellt var dock den enskildes frihet och kyrkans ökade självständighet delar av samma program med samma religiösa motivering. Helst borde de därför förverkligas samtidigt. Biskopsmotionen har också till överskrift icke »motion angående ökad religionsfrihet» utan »angående vissa kyrkoorganisatoriska frågor».

1951 skedde genom tillkomsten av nu gällande religionsfrihetslag genombrottet för den billingska tankegången i svensk religionsfrihetslagstiftnings historia i båda dessa delar. Jag har redan citerat det uttalande om den enskildes rätt att bekänna en annan religion än den som omfattas av folkets flertal liksom att ställa sig utanför varje religiös gemenskap, som finns i propositionen om religionsfrihetslag till 1951 års riksdag. Propositionen innehåller emellertid också ett uttalande om kyrkan, som i hög grad måste sägas vara kongruent med motsvarande tankegång i 1929 års biskopsmotion. Kyrkan är, säger statsrådet Zetterberg, icke en statsinstitution i samma mening som andra sådana. Den har icke upprättats som ett led i den statliga verksamheten och dess huvuduppgift är icke att handhava statliga angelägenheter. »Kyrkan är en andlig gemenskap, ett trossamfund, som leder sitt ursprung från de äldsta kristna försam-

lingarna och vars karaktär och verksamhet bestämmas av dess bekännelse. I sin centrala, religiösa uppgift ha de kyrkliga myndigheterna även efter reformationen intagit en självständig ställning.»

Den enskildes rätt att utan konsekvenser på det borgerliga området kunna utträda ur den svenska kyrkan *och* kyrkans relativa självständighet i förhållande till staten är alltså enligt Kungl. Maj:ts proposition till 1951 års riksdag det som utmärker förhållandet mellan kyrkan, samhället och religionsfriheten i vårt land efter antagande av nu gällande religionsfrihetslag. Utan att statskyrkosystemet avskaffats har en punkt nåtts, där praktiskt taget alla krav på religionsfrihet blivit tillgodosedda, som tidigare ställts i den svenska debatten. Också kyrkans krav på att erkännas som något annat än staten organiserad för religiös verksamhet har i princip blivit uppfyllt genom propositionens definition av förhållandet stat-kyrka. Det går icke längre att tala om kyrkan som ett statligt förvaltningsområde, vilket ännu 1951 skedde i kammarkollegiums remissyttrande över dissenterlagskommitténs betänkande till ny religionsfrihetslag.

I dagens debattläge är detta i hög grad värt att observeras. Ett annat läge har inträtt än det som rådde på 1910- och 20-talen. I det läget måste debatten nu föras. Vad betyder i denna situation frågan om religionsfriheten, samhället och kyrkan? Ligger det också i dag något riktigt i tesen från seklets början att religionsfriheten kräver statskyrkans avskaffande? Eller finns andra värderingsgrunder också, som komplicerar den tidigare relativt enkla problemställningen?

Samhällets intresse

Går man med den frågan till dissenterlagskommitténs betänkande från år 1949 finner man snart, att i detta dokument vid sidan om tanken på den enskildes religiösa frihet också finns en annan som handlar om samhällets intresse när det gäller de religiösa angelägenheterna. Det ligger, säger kommittén, icke i religionsfrihetens begrepp att staten förklarar sig neutral i religiöst avseende eller likgiltig för medborgarnas religiösa fostran. I sin rättsordning och på många andra sätt är staten enligt kommittén knuten till den evangeliska trosåskådningen och moralen. Den kan därför icke förutsättas ha intresse av att medborgarna utan allvarligt övervägande lämnar den kyrka, med vilken staten så länge varit förbunden. Problemet är att borttaga de moment, som har karaktären av tvång på den enskildes samvete. Samtidigt är det av betydelse att den enskilde får undervisning och fostran som gör det möjligt för honom att ta självständig ställning till de religiösa frågorna.

Propositionen 1951 säger detsamma och understryker särskilt att det ur religionsfrihetens synpunkt icke i och för sig kan vara avgörande, om barn växer

upp inom eller utom kyrkan. Det viktiga måste vara att den enskilde vid vuxen ålder icke hindras att ändra sin inställning till kyrkosamfundet. Med denna huvudtes är det enligt propositionen väl förenligt att samhället positivt sörjer för medborgarnas möjlighet till fostran i och kunskap om kristen tro. Denna möjlighet underlättar ett verkligt ställningstagande till problemet vid vuxen ålder.

I samma riktning uttalar sig det senaste statliga betänkandet om religionsfriheten, det tredje betänkandet från utredningen kyrka-stat från år 1964. Principen bör, säger utredningen, visserligen vara att staten upprätthåller neutralitet i förhållande till religioner och religiösa samfund. I praktiken kan statsmakten dock icke i alla frågor intaga en totalt sett passiv hållning. Statsmakten blir tvärtom positiv eller negativ beroende på de värderingar, som överhuvud ligger till grund för dess handlande. En positivt präglad neutralitet kan därvid enligt utredningen komma till uttryck antingen genom att staten i sin författning eller på annat sätt tillkännager en principiell anslutning till en viss religiös lära eller genom att religionen i praktiken stöds i skilda avseenden. Grunden för denna positiva neutralitet måste vara att religionen framstår som värdefull för staten eller bejakas av folkets flertal. Om så är fallet kan statlig neutralitet och religionsfrihet enligt utredningens mening väl förenas med att staten direkt eller indirekt skapar gynnsamma förutsättningar för religiös verksamhet i folket. Att ett trossamfund därvid kan komma att åtnjuta ett särskilt stöd från staten förklaras av utredningen bero på historiskt framvuxna förhållanden.

För frågan om religionsfriheten, samhället och kyrkan innebär nu refererade uttalanden för det första att man anslutit sig till den uppfattningen att fullständig religionsfrihet knappast kan sägas betyda en renodlad passivitet från samhällets sida mot allt vad kyrka och religion heter. En dylik passivitet tycks tvärtom otänkbar i ett modernt demokratiskt samhälle. Till ett sådant samhälle hör nämligen också vissa gemensamma värderingar, som kommer till uttryck genom den i folket rådande opinionen. Om till dessa värderingar hör en positiv uppskattning av kristen tro och livshållning måste också samhället som sådant komma att intaga en positiv attityd mot kristen verksamhet i olika kyrkor och samfund. Något intrång i religionsfriheten innebär detta icke så länge icke den enskildes rätt att utan medborgerliga konsekvenser ställa sig utanför den kristna gemenskapen blir lidande därav.

Ett exempel på hur nu antydda positiva attityd kan komma att verka är i Sverige konstitutionsutskottets betänkande vid 1956 års riksdag angående tillsättande av en utredning om förhållandet stat-kyrka. Konstitutionsutskottet tillstyrkte vid denna riksdag som bekant en förutsättningslös utredning av hela

problemet. På en punkt gjorde utskottet emellertid en reservation beträffande just förutsättningslösheten. Icke heller i framtiden borde enligt utskottet staten frånsäga sig allt ansvar för de religiösa angelägenheterna i folket. Kristen verksamhet hade åt vårt folk skapat värden som icke borde förslösas. Någon åtgärd, som riskerade att omintetgöra dessa värden, ville utskottet icke medverka till. I denna riktning fick dess betänkande icke uppfattas. Ett klart ställningstagande alltså för en positiv attityd också i framtiden från samhällets sida gentemot religionen, även om de konkreta förhållandena mellan stat och kyrka till följd av den tillstyrkta utredningens arbete skulle komma att förändras.

En annan punkt där frågan om religionsfriheten, samhället och kyrkan blir aktuell i ett modernt demokratiskt samhälle gäller samfundens möjligheter att driva sin verksamhet helt efter sina egna intentioner. I propositionen om religionsfrihet av 1951 heter det om detta på följande sätt: »I religionsfriheten måste inbegripas en rätt att för religionsövning bilda sammanslutningar och anordna offentliga sammankomster. Hinder mot offentlig religionsövning, vilka grunda sig på den religiösa lära, som därvid kommer till uttryck, eller de religiösa former, som iakttagas, kunna icke förenas med religionsfrihet. Endast kravet på upprätthållande av allmän ordning, i lika mån tillämpligt på varje sammankomst oavsett dess syfte, kan få begränsa rätten till offentlig religionsövning.» I beskrivningen av religionsfrihetens begrepp finns alltså medtaget en reservation om allmän ordning, vilken också återfinns i RF § 16: »såvitt han därigenom icke stör samhällets lugn eller allmän förargelse åstadkommer». Innebörden i denna reservation blir det uppenbarligen samhällets sak att fastställa. Det som enligt samhällets uppfattning strider mot allmän ordning kan icke i religionsfrihetens namn tillåtas inom ett religiöst samfund. Utredningen kyrka-stat har uttryckt det så att om trossamfundens verksamhet kommer i strid med »olika intressen i samhällslivet» måste trossamfundet vika även om trossamfundet skulle känna sig kränkta på religionsfrihetens område.

Två exempel kan här nämnas, vilka också diskuteras i kyrka-statutredningens betänkande om religionsfriheten, nämligen dels de vid tiden för betänkandets publicering ifrågasatta inskridandena mot vissa mötesformer inom Maranatarörelsen, dels de i religionsfrihetslagen ingående specialbestämmelserna angående inrättande av kloster. Ifråga om Maranata gäller det samhällets intresse att tillse att människors psykiska hälsa icke sättes i fara och att framför allt barn skyddas mot nedbrytande upplevelser av psykisk art. Ifråga om kloster har samhället ansett sig behöva speciella regler för att tillse dels att ingen undandras sina samhällseliga skyldigheter dels att unga människor skyddas mot att avge bindande löften som de senare kan uppleva som plågsamt att kanske nödgas bryta. I för klostret i Glumslöv utfärdade bestämmelser återfinns sålunda bland annat

ett förbud för den som icke uppnått 25 års ålder att avlägga ett icke tidsbegränsat klosterlöfte. Är dylika begränsningar förenliga med religionsfriheten sådant denna definierats i 1951 års proposition? Eller har samhället här i sitt faktiska handlande hindrat ett trossamfund att verka i enlighet med sin religiösa lära?

Om detta kan först sägas att samhället uppenbarligen måste ha möjlighet att kunna ingripa hindrande mot sådant, som av samhället anses skadligt eller lagstridigt i ett trossamfunds organisation och verksamhet. Trossamfundet kan här icke inta en helt avvikande ställning i förhållande till andra företeelser i samhället. Filmen exempelvis kontrolleras ju också av staten för att icke verka skadande på bland annat barn. Samma förfarande måste kunna tillämpas även på religiösa samfund och sammankomster. Problemet kompliceras dock när det gäller kyrkor och samfund därav att det ifråga om dessas verksamhet kan gälla sådant som av vederbörande samfund anses utgöra en nödvändig konsekvens av dess trosåskådning. Klosterväsende hör enligt romerska kyrkans uppfattning till dessa konsekvenser, helbrägdagörelse genom tro enligt andra trossamfund. Vad händer med religionsfriheten om samhället ingriper hindrande mot dessa utslag av tro? Blir religionsfriheten icke en chimär om samhället utifrån sin värdering kan ingripa hindrande mot sådant som kyrkan utifrån sin anser höra med till sitt av evangeliet bestämda framträdande i världen?

Utredningen kyrka-stat säger om detta dels att ingripanden av denna art bör kunna ske endast i extrema fall, dels att exempelvis en medicinsk motivering icke får bli täckmantel för en önskan att komma åt ett trossamfund av egentligen helt andra bevekelsegrunder. Vad detta skall tänkas innebära konkret och vilka garantier som skall kunna skapas mot oberättigade ingripanden har utredningen emellertid icke diskuterat. Om kyrkans värdering kommer i strid med samhällets när det gäller exempelvis barns uppfostran kommer från kyrkans sida självfallet att hävdas att det här gäller en religionsfrihetsfråga. Från samhällets sida kommer lika självfallet att hävdas att det gäller barnens bästa och att omsorgen härom måste få gå före en abstrakt frihetsprincip. Vad betyder för övrigt »endast i extrema fall»? Vid varje ingripande från samhällets sida kan sägas att just detta är ett extremt fall. Ingen kyrka i världen torde ha möjlighet att i ett sådant läge med effektiv verkan kunna hävda motsatsen.

I själva verket torde säkra garantier vara omöjliga att åstadkomma på det område, som det här gäller. Ytterst är det fråga om värderingar som på olika sätt slår igenom i samhällets lagstiftning och lagtillämpning. Också ingripanden mot kyrkor och samfund vilar i ett demokratiskt land på den opinion som finns i folket. I ett sådant land finns därvid emellertid alltid möjlighet att i en öppen debatt kräva redovisning för de motiv som ligger bakom statsmaktens ställ-

ningstagande i konkreta frågor. Skyddet för religionsfriheten ligger i mycket i denna debatt och i den opinionsbildning, som på den vägen kommer till stånd. Mot en utbredd opinion kan ingen statsmakt i ett demokratiskt land i längden ingripa hindrande gentemot en kyrkas religiösa verksamhet. Liksom ifråga om samhällets positiva funktion gentemot kyrkor och samfund är det också här den i folket levande opinionen, som på längre sikt formar lagstiftning och lagtillämpning och på längre sikt ger utslag i samhällets åtgärder mot åsikter och riktningar på det religiösa planet. Ett bräckligt skydd men säkert det enda som kan ges. Ty vi vill ju dock icke tillbaka till det omgärdade samhälle som 1686 års kyrkolag ger uttryck för och som i dag finns med omvända förtecken i öst-europeiska stater.

Sammanfattning

Frågan om religionsfriheten, samhället och kyrkan blir i det läge som hos oss råder efter 1951 en avvägningsfråga mellan å ena sidan religionsfrihetens princip och å den andra de intressen som samhället vill främja på det religiösa området. Enligt i vårt land vedertagen och i propositionen om religionsfrihet uttryckt uppfattning innebär religionsfrihetens princip att det skall stå den enskilde fritt »ej blott att bekänna sig till en annan religion än den som omfattas av folkets flertal utan även att ställa sig utanför varje religiös gemenskap». Rätt måste vidare finnas att bilda religiösa sammanslutningar och anordna offentliga religiösa sammankomster. Några hinder härför av annan art än dem som hänför sig till upprätthållande av allmän ordning får icke av samhället uppställas. Frihet skall råda både för den enskilde och för samfunden att gestalta sitt religiösa liv helt i enlighet med den egna religiösa intentionen.

Samtidigt kan samhället aldrig vara helt utan intresse för hur samfunden ordnar sina inre och yttre förhållanden. Negativt betyder detta att samhället kan komma att ingripa hindrande om samfunden överskrider de gränser, som samhället uppställt som norm för lagstiftning och lagtillämpning. Positivt att samhället på skilda sätt kan komma att stödja kyrkorna och samfunden i deras religiösa verksamhet. Formen för detta stöd blir i hög grad beroende av den historiskt framvuxna situationen. Även ett statskyrkosystem av svensk typ kan därvid visa sig förenligt med religionsfrihetens princip om den enskildes religiösa frihet liksom övriga samfunds möjligheter att utöva sin verksamhet icke trädes för när.

Statens intresse för trossamfunden och deras verksamhet i positiv eller negativ bemärkelse vilar slutligen i ett demokratiskt samhälle på den opinion som finns i folket. Där folket är positivt till kristen tro erbjuder sig av sig självt

en positiv hållning från statsmaktens sida, vilket USA i våra dagar är ett ovanligt klart exempel på. Medan omvänt ett svagt intresse för kyrkan av sig självt förr eller senare leder till en mer negativ hållning också från samhället i stort och från de statliga organens sida.

JARL HEMBERG

»Världens ursprung» och den logiska analysen

Arbetet med den filosofiska analysen av livsåskådningsproblem kan sägas vara förhållandevis försummat i modern vetenskaplig filosofi. Man kan ju t.ex. studera vilken typ av problem som ägnas den dominerande platsen i den tredje och sista delen av Wedbergs filosofihistoria. Här finns naturligtvis på flera punkter livsåskådningsproblem med i bakgrunden, t.ex. den logiska empirismens kritik av s.k. metafysiska utsagor eller Hägerströms kritik av vad han uppfattade som metafysiska idéer. Den största platsen upptas ju emellertid hos Wedberg av allmänna kunskaps- och vetenskapsteoretiska problem, av logiska och semantiska undersökningar.

Det är mot denna bakgrund av stort intresse att ta del av ett svenskt arbete, som uteslutande ägnas åt uppgiften att analysera livsåskådningsmässiga problem. Jag åsyftar Sören Halldéns år 1961 utgivna lilla skrift *Universum, döden och den logiska analysen*. Vi skall här underkasta det metodiska förfaringsättet hos Halldén en närmre undersökning.

Om vi uppmärksammar de intentioner som ligger bakom Halldéns arbete, inser vi att en dylik granskning av hans metodik är i hög grad berättigad. Han betonar sålunda, att boken fått en personlig prägel, och att han nu önskar en detaljkritik av sin framställning.¹ Eftersom Halldén vill visa hur man med modern analytisk metod kan angripa klassiska filosofiska problem, är det av avgörande intresse att se hur denna metodik utvecklas, om vi skall kunna ta ställning till resultaten av de genomförda analyserna.

Vi skall här först och främst ha upp till diskussion vissa sidor av den allmänna metodiska grundval Halldén lägger för sin framställning och se vilka problem denna kan aktualisera. (1) Vi är sedan beredda att ta upp ett av Halldéns tre analytiska problemfält till särskild granskning, nämligen hans analys av frågan om »världens ursprung». (2)

1. Innan Halldén går till en analys av de tre problemkretsar han vill ägna sitt huvudintresse i denna framställning, nämligen frågorna om »världens ursprung», om »jagets natur» och om »ställningstagandet till döden», inleder han sin framställning med att i två kapitel diskutera frågorna om »skenproblem» respektive »kunskapens gräns». Låt oss se hur Halldén här utstakar förutsättningarna för sina analyser!

¹ Halldén 1961 s. 5.

Med tanke på den stora plats debatterna om verifikationsproblemen intar i modern kunskapsteori, kunde man möjligen väntat, att Halldén skulle anknyta till dessa frågor vid diskussionen om sina kunskapsteoretiska förutsättningar. Så sker emellertid inte direkt. Däremot utgår Halldén delvis från samma förutsättningar som t.ex. den logiska empirismen, när han fastslår:

Jag vill inte hävda dogmatiskt att kunskapen måste vara logisk eller empirisk. Men eftersom det antagandet hittills visat sig bärkraftigt, kan det göra anspråk på en viss tilltro. (A.a.s. 48)

Som Halldén i korthet utvecklar är detta inte ett betydelselöst antagande för de problem han diskuterar. Det skall ju nämligen innebära, att det vid sidan om de två nämnda slagen av kunskap inte existerar något tredje. S.k. intuitioner, även sådana använda i vetenskapliga sammanhang, eller någon typ av tankeöverföring är alltså ej kunskap.² Men ännu viktigare synes vara, att om »en religiös människa har en upplevelse av gemenskap med gudomen»,³ detta inte heller får anses ge någon kunskap. Detta tredje exempel aktualiseras ju normalt sett inte i kunskapsteoretiska debatter, men vi skall senare se, att denna fråga får betydelsefulla konsekvenser för Halldéns analytiska ställningstaganden.

Nu betonar Halldén att »det delvis godtyckliga» i denna kunskapsteoretiska utgångspunkt inte får glömmas bort. Det betecknas i själva verket som »osäkert», om man har anledning att tro på det diskuterade antagandet:

Riktigt är att inom vår nuvarande vetenskap någon metodik inte finns utarbetad som inte är endera av empirisk eller logisk natur. - - - Men att gå vidare och säga något alldeles definitivt om framtidens vetenskap . . . det förefaller djärvt. (A.a.s. 48)

Nu gäller ju emellertid Halldéns analyser inte egentligen »framtidens vetenskap» utan snarare dagens livsåskådningsfrågor. Halldén har visserligen som han säger därmed fått »en klar och väldefinierad utgångspunkt» och »en kunskapsteoretisk plattform», från vilken han »med relativ säkerhet kan bedöma de problem som möter oss». Emellertid kommer Halldén som vi skall se att möta andra problem i stället. —

En huvudlinje i Halldéns metodiska förfaringsätt är ambitionen att precisera oklara frågor »till förmån för precisare frågeställningar, byggda med möda och med utblick mot nya teoretiska möjligheter».⁴ Nu kan oklarheten vara av olika slag. Halldén inför de två termerna »skenproblem» och »skensats». »Skenproblemen» är sådana problem »till vilka ingen lösning finnes, frågor utan svar».⁵ »Skensatsen» å andra sidan »är nonsens i en teknisk bemärkelse», och

² A.a. s. 47 f.

⁴ A.a. s. 20.

³ A.a. s. 48.

⁵ A.a. s. 17.

det skall betyda, att den är »en sats ur grammatisk synpunkt, däremot inte ur logisk».⁶ I ett senare sammanhang specificeras denna kategori »skensatser» så, att Halldén delar upp den i två huvudgrupper. Den ena av dessa är de »oklara» satserna, den andra »sådana satser som har en felaktig logisk uppbyggnad».⁷ — Ett samband mellan »skensatser» och »skenproblem» etableras på följande sätt:

Normalt väntar man sig att av de möjliga svaren på en fråga skall ett vara riktigt. Men detta är inte alldeles säkert. Den sats som man normalt väntar sig skall vara sann kan nämligen istället vara en skensats. Om alla svaren gäller då att de endera är oriktiga eller också skensatser. Frågan är i så fall ett skenproblem. (A.a.s. 19)

Kriteriet på att en skensats inte är en sats ur logisk synpunkt har Halldén angivit så, att man inte kan sätta beteckningen »sann» eller »falsk» på den. Med tanke på den kunskapsteoretiska utgångspunkten för resonemanget, vore det väl alltså tänkbart, att satser som uttalade sig om eller förutsatte någon kunskap, som inte vore logisk eller empirisk, av Halldén skulle benämnas »sken-satser». Vi får anledning återvända till den frågan. —

Livsåskådningsproblem är naturligtvis ofta oklart formulerade och också oklart tänkta. Utgångspunkten för analyser av det slag vi diskuterar skall ju emellertid tas i dylika livsåskådningsssatser sådana de föreligger i 'råform'. Halldén använder sig här av termen »spekulativt tänkande» som beteckning för detta utgångsspråk. »Spekulativt tänkande» används alltså i en halvteknisk mening som åsyftande en viss typ av problem; vi får följande exemplifiering:

Till det spekulativa tänkandet hänför jag vårt tänkande i metafysiska, religiösa och moraliska frågor. Typiskt spekulativa blir sådana problem som det om tillvarons innersta väsen, problemet om Guds existens, samt problemet om vad som i och för sig är värdefullt. (A.a.s. 11)

Om alltså livsåskådningsfrågorna i allmänhet kan antas vara formulerade i »spekulativ» prosa, blir den viktiga frågan hur analysen av sådana frågor läggs upp. Att vagheten ofta bör vara stor inses lätt, och då aktualiseras frågan om förefintliga preciseringsmöjligheter. Att uppspara sådana är Halldéns uppgift i detta arbete.

Om man önskar precisera en spekulativ fråga för att göra den mer hanterlig och möjligen besvarbar, ställs man tydligen inför problem, som inte alltid är så lätt avgörbara. Om vi tar fasta på Halldéns betonande av de oklara frågornas förekomst, måste det undersökas efter vilka kriterier man kan företa möjliga preciseringar av utgångsfrågorna. Det inses ju lätt, att ju vagare en fråge-

⁶ A.a. s. 18.

⁷ A.a. s. 25 f.

ställning är, desto svårare blir det att anlägga enbart logiska synpunkter på preciseringarna. Logiskt sett är sannolikt ofta en hel rad olika preciseringar möjliga.

Halldén har tagit fasta på dessa omständigheter, och via livsåskådningsmässigt neutrala exempel från vardagspråket visar han, att vi ofta har många olika preciseringsmöjligheter. Härav drar han den allmänna slutsatsen:

Vid valet av den nya tolkningen finns det inte heller något säkert rättesnöre, något exakt kriterium att falla tillbaka på. Det vägledande blir känslan för vad som är väsentligt. Valet står inte mellan det som är sant och det som är falskt, utan mellan det som är intressant och det som är ointressant. Det som man bestämmer sig för är ytterst arten av de problem som man skall sysselsätta sig med. (A.a.s. 23)

Denna tes kan kanske vid första anblicken te sig förvånande. Mot bakgrund av vad vi tidigare sagt och insatt i Halldéns metodiska sammanhang ter den sig emellertid rätt naturlig. Halldén gör själv ett mycket medvetet bruk av den frihet vid valet av preciseringsmöjligheter, som hans betonande av det »intressanta» gett honom. Under framställningens gång formulerar han nämligen en teori om tre olika »ramar» som varje fråga, som är under analys, kan tillskrivas. De tre ramarna är »formuleringsram», »avsiktsram»⁸ och »intresser-ram».⁹ Meningen med dessa tre beteckningar är rätt uppenbar: formuleringsramen tar fasta på en frågas ursprungliga formulering, avsiktsramen tar fasta på avsikten bakom en fråga, och intresseramen gäller intressena bakom den ursprungliga frågeställningen. Det intressanta är att Halldén hävdar, att avsiktsramen är viktigare än formuleringsramen,¹⁰ medan intresseramen i sin tur är den viktigaste.¹¹

Denna teori om olika ramar ger emellertid inte enbart frihet åt analysatorn, den synes även ge rätt stort utrymme åt godtycket. Om vi tar en livsåskådningsfråga, som vi inte själva formulerat, är det uppenbart, att tvekan kan uppstå redan angående meningen med en formulerad fråga. Vad skall då inte gälla avsikten bakom formuleringen av frågan eller — än värre — det intressesammanhang där frågan hör hemma! Här krävs tydligen intim kännedom om frågeställarens livssyn och åsikter i diverse frågor, för att man skall våga någon gissning om de senare frågorna. I Halldéns framställning har dessa tolkningsproblem tydligen fått sin lösning genom att författaren för sina resonemang vis à vis egna avsikter och intressen. Det intresse hans resultat kan göra anspråk på, kommer då tydligen att bli beroende av i vad mån hans egna intressen är representativa också för andra människor. Man synes kunna tänka sig det nega-

⁸ A.a. s. 69 f.

¹⁰ A.a. s. 70.

⁹ A.a. s. 139.

¹¹ A.a. s. 140.

tiva ytterlighetsfallet, att en analysmetod av det slag Halldén förespråkar leder till resultat, som endast intresserar analysatorn själv, därför att hans personliga livssyn är alltför unik. Vi skall inte i fortsättningen ägna någon uppmärksamhet åt ett sådant ytterlighetsfall, men diskussionen nedan under 2. skall ge exempel på den relativa godtyckligheten i Halldéns analys.

För att ytterligare belysa Halldéns teori om »formuleringsram» resp. »avsiktsram» är det emellertid här på sin plats att uppmärksamma en parallell till denna teori, som Halldén själv erinrat om. Han hävdar sålunda, att begreppen »formuleringsram» och »avsiktsram» är släkt med Naess' begrepp »intensionsdjup».¹² Detta begrepp använder sig Naess av i arbetet *En del elementaere logiske emner*, på svenska *Empirisk semantik*. Man kan då fråga på vilket sätt dessa begrepp är besläktade med varandra. Det förefaller därvid sannolikt, att det begrepp hos Halldén som närmast motsvarar Naess' begrepp »intensionsdjup» är begreppet »formuleringsram».¹³ »Intensionsdjupet» gäller nämligen frågan om avsikten med en *formulering*,¹⁴ medan »avsiktsramen», som Halldéns exempel visar, tycks kunna avse ett vidare sammanhang, inte endast intentionen hos en fråga utan intentionen bakom att en fråga ställes. Den ytterligare frihet som detta tillåter en analysator, som arbetar med Halldéns teori som utgångspunkt, i förhållande till den arbetsmetodik som är förutsatt i Naess' framarbetande av »preciseringshypoteser» enligt T₀-metoden,¹⁵ bör uppmärksammas. Vilka de praktiska konsekvenserna kan bli hos Halldén får vi tillfälle exemplifiera nedan. —

Ser vi på de allmänna dragen i den metodik Halldén förespråkar i sitt arbete, är det nu på sin plats att ställa frågan, hur utgångsspråket (hos livsåskådnings-satserna) resp. nyformuleringarna (av dessa satsar) samt reglerna för dessa operationer förhåller sig till det Halldén förutsätter vara vetenskaplig metodik och vetenskapliga frågor. Dessa synpunkter på analysförfarandet är i själva verket i detta arbete av central betydelse. På en rad ställen anknyter Halldén till frågan om hur problemen som analyseras ter sig vetenskapligt sett. Utgångspunkten för dessa frågor kan naturligtvis sägas ligga i de kunskapsteoretiska förutsättningar vi sett Halldén göra. Men eftersom den primära uppgiften är att analysera fram rimliga livsåskådningsfrågor, skulle man kunna säga, att den ram som detta arbete söker ge är ramen för en 'vetenskaplig livsåskådning'. Vi skall något undersöka vad en sådan beteckning kan avse i Halldéns fall.

Vi har sett vilka typer av frågor Halldén väljer att kalla »spekulativa». Hans allmänna tes är nu, att »snittet mellan det spekulativa tänkandet och vetenska-

¹² A.a. s. 70, anm.

¹³ Naess 1961 s. 20 ff.

¹⁴ Wedberg 1966 s. 362 ff.

¹⁵ Jfr Naess s. 21 f och Wedberg s. 363 f.

pen» antagligen inte kan »göras med någon fullständig exakthet». ¹⁶ Sådana begreppsbildningar som »bevisbar inom vetenskapen» resp. »spekulativ sats» menar Halldén »är så pass oklara att man inte kan uppställa några lättvindiga teorier om hur de förhåller sig inbördes». ¹⁷ Och vad innebär detta närmre sett? Halldén hävdar dels att man — helt naturligt — kan säga, »att empiriska och logiska satser inte är spekulativa», men dels också, att spekulativa satser kan innehålla empiriska begrepp, som då blir »vetenskapligt» åtkomliga. Ett exempel på detta senare skall vara en sats av typen »Världen har en intelligent, välvillig och mäktig upphovsman». ¹⁸

Termen »vetenskaplig» kan naturligtvis ges mycket olika innebörd, och det iögonenfallande hos Halldén är den stora liberalism han tillåter vid bestämningen av denna terms konnotation. Det heter sålunda, att »vetenskapsmannen» inte brukar

ha tid med frågeställningar som är av privat beskaffenhet. Den enes och den andres personliga problem tar han inte upp. Men den begränsningen är betingad av praktiska förhållanden. (A.a.s. 141)

Exempel på sådana privata frågor är i sammanhanget hur min inställning till min kommande förintelse är uppbyggd:

Skulle jag själv, i den period av livet som jag nu tillhör, kunna vara istånd till en organisations- och informationsresistent inställning gentemot den kommande förintelsen? (A.a.s. 138)

Halldén vill alltså gärna — i princip — tillåta, att »personliga problem» släpps in i vetenskapen — om de är möjliga att behandla med vetenskaplig metod. Om vi nu härtill lägger det tidigare påpekade förhållandet, att av de tre omtalade ramarna Halldén sätter »intresseramen» främst, ja att han rent av talar om ett »pedantiskt misstag» hos den, som inte inser, att man kan tvingas lämna formuleringsramen till förmån för avsikts- och intresseramarna, ett misstag som betecknas som en »fara för vetenskapen», ¹⁹ ja då inser vi vad den omtalade liberalismen egentligen innebär.

Vi har tidigare sett att Halldén räknar med, att det finns frågor utan svar, »skenproblem». Att en »ursprunglig spekulativ fråga» är ett »skenproblem» betyder med Halldéns terminologi, att svaren på den blir »ouppnåeliga för veten-

¹⁶ A.a. s. 13.

¹⁷ A.a. s. 53.

¹⁸ Ib.

¹⁹ A.a. s. 140. Det heter i sammanhanget om »intresseramen»: »Av de tre ramarna är denna den svåråtkomligaste. Ändå är det den som levererar det avgörande kriteriet på lämpligheten av ett tolkningsförsök.»

skapen».²⁰ Man kan emellertid föreställa sig »preciseringar och andra modifieringar» av sådana ursprungliga frågor.

Och dessa förbättrade versioner kan uppfattas som nya spekulativa frågeställningar. Samtidigt är det osannolikt att dessa alla ligger utanför vetenskapens räckvidd. I så fall existerar något som är »spekulativt tänkande» men ändå »vetenskap». (A.a.s. 30)

En princip som ofta åberopas när det gäller valet mellan olika förklaringsprinciper i ett vetenskapligt sammanhang är den s.k. »Ockhams rakkniv», »enkelhetsprincipen». Halldén omnämner också denna i samband med frågan om vetenskapens faktiska utseende i dag:

Idealet är en tankens ekonomi: att med så liten ansträngning som möjligt överskåda så mycket som möjligt. (A.a.s. 37)

Med ett konkret exempel visas att denna enkelhetsprincip dock inte alltid ger något utslag alls respektive kan ge ett tveksamt utslag.²¹

Om enkelhetsprincipen inte avger något utslag alls, får man aldrig veta hur pass vetenskaplig den diskuterade teorien är. Frågan: »Är den där teorien vetenskaplig?» får själv bokföras som ett skenproblem. (Ib.)

Eftersom Halldén vill tillämpa detta »vetenskapliga» sätt att resonera i livsåskådningsfrågorna, bör det alltså innebära, att han vill använda sig av »enkelhetsprincipen» också här. Han ansluter sig därmed till en bred ström i modern analytisk filosofi.²²

Vi ser alltså att sambandet mellan »spekulation» och »vetenskap» blir mycket intimt i Halldéns resonemang. Naturligt är att han t.ex. hävdar, att vetenskapen kan visa, att det måste ges negativa svar på vissa spekulativa problemställningar. Här avses t.ex. uppgiften att med logisk analys uppvisa motsägelser i en spekulativ sats, t.ex. ett påstående om existensen av en gud, som getts motsägende egenskaper.²³ Ett problem blir emellertid med Halldéns utgångspunkter hur man skall förhålla sig till satsen »Spekulativa existenssatsar är inte vetenskapligt bevisbara».²⁴ Det är lätt att inse, att denna fråga döljer ett centralt problem, när man valt Halldéns utgångspunkt för livsåskådningsanalysen. Han vill ju så långt som möjligt översätta de spekulativa satserna till vetenskapliga för att så kunna besvara dem. Om man vid detta översättningsförfarande rensar bort de

²⁰ A.a. s. 30 (kurs. här).

²¹ A.a. s. 39.

²² Se t.ex. Hedenius: *Tro och livsåskådnning* 1958 s. 64, 72 f; jfr härtill Marc-Wogau: *Metafysik — logisk analys — semantik* 1952 s. 216 ff om Russells och Marc-Wogaus egen inställning till principen »Ockhams rakkniv».

²³ Jfr a.a. s. 49 f.

²⁴ A.a. s. 50.

spekulativa existenssatserna, t.ex. frågan om Guds existens, innebär det alltså, att »man fränkänner dem empirisk innebörd». Halldéns problem blir då symptomatiskt nog frågan, om de spekulativa existenssatserna verkligen saknar empirisk innebörd. Det är i det sammanhanget han tar upp det tidigare nämnda exemplet på »en intelligent, välvillig och mäktig upphovsman» till världen. Eftersom Halldén antar att vissa begrepp i en sådan sats kan vara empiriska till sin karaktär, andra inte, blir hans allmänna slutsats, att ett bestämt och generellt svar inte kan ges på frågan om de spekulativa existenssatsernas vetenskapliga bevisbarhet. Helt naturligt föreslår Halldén att vi i stället skall gå till de enskilda spekulativa detaljfrågorna för att se hur förhållandet till vetenskapen där kan utgestalta sig.²⁵ Vi skall också nedan under 2. något analysera hur Halldén i ett enskilt fall går tillväga vid en sådan här analys. Mot bakgrund av vad vi nu sett om Halldéns inställning till frågorna om »spekulation» resp. »vetenskap» och det invecklade sambandet dem emellan, kräver följande allmänna slutsats ingen närmre kommentar:

Om de metafysiska, religiösa och moraliska utgångsfrågorna är ovetenskapliga, säger detta ändå ingenting om de tänkbara nyformuleringarna och den ställning som dessa intar. Om vetenskapligheten eller ovetenskapligheten hos dessa kan inga allmänna teser uppställas. (A.a.s. 142)

2. Vi är nu beredda att granska några avgörande punkter i Halldéns analys av frågan om »världens ursprung». Vi kan, antyder Halldén, ställa frågor om »det geografiska Sverige», om jordklotet, om universums uppkomst.²⁶ Detta är frågor som hör hemma i vetenskapen. Men vi kan också gå vidare:

Nu betraktar vi istället helheten och frågar: Varför existerar allt detta? Varför, frågar vi oss, är inte rymden tom, varför existerar överhuvud något? (Ib.)

Detta är en fråga som vetenskapen inte ställer, än mindre besvarar.

Det intressanta är nu hur Halldén analyserar denna frågeställning. Han tillstår till att börja med, att vi inte äger »något tydligt utformat kriterium på vad som är en tillfredsställande förklaring».²⁷ Vägen lämnas därmed på sätt och vis öppen för den frihet för analysen, som vi ovan diskuterat.

Naturligtvis hindrar det sagda inte, att vissa generella krav kan ställas på en förklaring som vi skall acceptera. Halldén diskuterar dessa krav och menar att det framför allt är tre sådana som aktualiseras: förklaringen skall kunna användas i en slutledning, där slutsatsen är den sats som skall förklaras; förklaringen skall vara riktig; förklaringen får inte vara »en av de i sammanhanget

²⁵ A.a. s. 54.

²⁷ A.a. s. 58.

²⁶ A.a. s. 56.

problematiska satserna».²⁸ I fråga om problemet om »världens ursprung» skall det första kravet innebära, att satsen »Något existerar» skall kunna härledas ur förklaringen.²⁹

Nu visar Halldéns analys, att han uppfattar frågan »Varför existerar överhuvud något?» på ett radikalt sätt. Han hävdar sålunda, att satsen »Gud existerar» inte får användas som förklaring på frågan. Visserligen följer satsen »Något existerar» logiskt ur den förra satsen, men satsen »Gud existerar» faller på det tredje villkoret: den hör till de i sammanhanget problematiska satserna.³⁰ »Det som den talar om hör inte till det som är givet i sammanhanget.» — Man kan undra hur detta sista påstående skall tolkas. Halldén menar tydligen, att eftersom satsen »Gud existerar» är en konkret existenssats, och alla konkreta existenssatsar är ifrågasatta, då frågan just gäller varför något konkret överhuvud existerar, inte heller satsen »Gud existerar» kan användas som en förklaring.

Den fråga som ställts får helt enkelt inte besvaras med en existenssats som är av det konkreta slaget. Om existenssatsen hänvisar till jaget, till Gud, till ett kosmiskt uttillstånd, eller något annat, är sedan likgiltigt. (A.a.s. 66)

I det aktuella avseendet likställer alltså Halldén satsen »Gud existerar» med andra konkreta existenssatsar, vilka alla uppfattas som ifrågasatta. Om detta likställande är principiellt berättigat är en fråga som vi skall återvända till.

Den radikala tolkningen av problemläget leder hos Halldén till följande upplösning. Med användande av »avsiktsramen» snarare än »formuleringsramen» menar han, att vi kan tänka oss tre olika möjliga förklaringsförsök. I det första fallet tänker vi oss att någon av de naturvetenskapliga lagarna skall kunna ge en förklaring. I det andra fallet måste förklaringen sökas bland de logiska sanningarna (ty nu är också naturlagarna ifrågasatta). I det tredje fallet slutligen fattas bokstavligen »allt verkligt» som problematiskt.³¹

Upplösningen av detta problemläge kan antydast kort. I det första fallet vill Halldén visa, att någon av de aktuella teorierna om universums uppkomst kan tänkas uppfylla de ställda kraven.³² Om en viss sådan teori finge empirisk bekräftelse, skulle en naturvetenskaplig lag ha införts som förklaring i en slutledning med satsen »Något existerar» som slutsats. Detta innebär alltså, att en viss del av den empiriska vetenskapen fått en sorts spekulativ betydelse.³³ De två senare förklaringsvägarna, som föreslagits, avfärdas rätt lätt. En logisk sanning kan inte ha en existenssats som logisk följd.³⁴ Såvitt vi vet kan en logisk

²⁸ A.a. s. 62.

³² A.a. s. 71 ff.

²⁹ A.a. s. 63.

³³ A.a. s. 74.

³⁰ A.a. s. 65.

³⁴ A.a. s. 75.

³¹ A.a. s. 67.

sanning inte heller ha en existenssats till sannolikhetsföljd.³⁵ Den sista tänkta förklaringen visar sig strax vara otänkbar. »Alla förefintliga sakförhållanden» skall här vara problematiska. Vi står då inför en fråga utan tänkbart svar, ett »skenproblem».³⁶

Summan av denna analys blir alltså, att i den mån frågan om »världens ursprung» kan ges ett rimligt svar, detta måste sökas i den empiriska vetenskapen. Nu förefaller emellertid denna analys av den ursprungliga spekulativa frågan inte utan vidare tillfredsställande. Inte minst om man tar hänsyn till Halldéns allmänna metodik synes flera möjligheter böra tas i betraktande än de Halldén använder sig av.

Halldén har hävdad att intresseramen är den viktigaste av de tre ramarna. Man har då anledning att vidga perspektivet. Vilken typ av intressen kan tänkas ligga bakom frågan om världens ursprung? Som vi vet föreligger det i historien och i nutiden ett stort antal försök till svar på den frågan. Här bör både religiösa och andra tolkningsförsök dras in i bilden. Hur skall man då anse att dessa förhåller sig till de krav Halldén ställt på en tänkbar förklaring?

Till att börja med synes Halldén ställa alltför rigorösa krav på en förklaring, när han hävdar, att den skall kunna användas som premiss i en slutledning, där slutsatsen är satsen »Något existerar». Detta innebär inte, att inte detta krav i många andra fall i vetenskapen och i vardagslivet kan vara rimligt och nödvändigt. Men med Halldéns tillstånd måste perspektivet nu vidgas.

Vad jag åsyftar kan åskådliggöras med ett exempel från Halldéns egen framställning. När han inför teorin om avsiktsramen förekommer följande illustration:

»Har ni masonit?», frågar jag i en affär. »Nej», säger expediten och ser korrekt och saklig ut. Men avdelningschefen som snappat upp en bit av samtalet kommer skynande och tillägger: »Vi har en del andra typer av träfiberplattor.» (A.a.s. 68)

Halldén menar att han i detta fall, när han ville ha träfiberplattor, frågade efter masonit: »frågan passade illa till den bakomliggande avsikten.» Och så görs tillägget: »Det är kanske på samma sätt med frågan 'Varför existerar något överhuvud?'»

Men vad visar egentligen exemplet med masoniten? Jo, att Halldén kan tänka sig situationer, där kravet på en tillfredsställande förklaring inte innebär, att denna förklaring skall kunna användas som premiss i en slutledning av den diskuterade typen. Avsikten — för att inte tala om intresset — kan tillvaratas ändå! Och intresset bakom frågan är ju det viktigaste!

Är det mot denna bakgrund orimligt att tänka sig, att en fråga om världens

³⁵ A.a. s. 76.

³⁶ A.a. s. 77.

ursprung bör ses mot en annan typ av intressebakgrund än Halldén tänkt sig i sin analys? Är det inte sannolikt, att bakom frågan om varför överhuvud något existerar ofta kan ligga frågeställningar av typen »Hur skall jag betrakta tillvaron?», »Vad är det för mening med mitt liv?» Uppfattar man frågan om varför något existerar på det viset, är det alltså snarare en teleologisk än en kausal förklaring man önskar. Om saken stundom uppfattas så, och den frågan om intressebakgrund kan ju i princip underkastas empirisk prövning, måste tydligen helt andra förklaringsförsök tillgripas för att komma åt den spekulativa utgångsfrågan. Det är då inte säkert att en sådan fråga om livets mening utan vidare kan avfärdas som en typ av »vidhäftningsmisstag», en term som Halldén inför för att därmed beteckna »detta sega vidhäftande vid frågor som är ofruktbara».³⁷ Tyvärr får vi inte någon närmre anvisning på kriterier med vars hjälp vi i detta avseende skulle kunna skilja mellan fruktbara och ofruktbara frågeställningar. Att de 'småfrågor' Halldén anför som exempel är »fruktbara» är i och för sig tydligt; vad är orsaken till en explosion?, vem har burit en generalsuniform till min lägenhet?, vad är meningen med »varje enskilt företag» i livet?³⁸ Men att frågan efter livets mening i dess helhet skulle vara ett exempel på ett dylikt vidhäftningsmisstag synes Halldén i sammanhanget något förhastat förutsätta. Han menar att detta »kuriösa problem» uppstår, om »livet i dess helhet betraktas som en handling, som ett långt företag». Men just denna betraktelse av livet som ett långt företag kan kanske stundom ligga bakom frågan om varför överhuvud något existerar. Den som frågar så kan kanske rentav anse, att först svaret på den frågan efter den rätta teleologin ger en möjlighet att avgöra halten hos de andra svaren angående alla de enskilda företagen i livet.

Men låt oss återvända till frågan om tänkbara förklaringsförsök av problemet om varför överhuvud något existerar. Ser vi på Halldéns analys och jämför denna med vad olika livsåskådningar har att bjuda som svarsalternativ, kunde man möjligen påstå, att Halldén i ett annat avseende ställt för rigorösa krav på den efterlysta förklaringen. Det liberalaste alternativet var ju tanken, att en naturvetenskaplig lag åberopades som förklaring. Men låt oss härmed jämföra två andra inbördes helt olika livsåskådningar. Låt oss välja dels den typ av religiösa livsåskådningar, som anser svaret »Gud existerar» vara en tillfredsställande förklaring på grundfrågan. Och som det andra exemplet kan vi ta en renodlad motsats, en av de första konsekventa materialistiska världsförklaringarna i den västerländska filosofihistorien, Demokritos' atomteori. Hans världsförklaring kan ju anses ge oss satsen »Det existerar atomer» som förklaring till frågan om världens ursprung.

³⁷ A.a. s. 77.

³⁸ A.a. s. 81.

På vilket sätt misslyckas dessa två olika livsåskådningar enligt Halldéns analysförslag? Jo i det avseende som de har gemensamt: de anför bägge konkreta existenssatser som förklaring. Och det innebär enligt Halldén att man tar en av »de i sammanhanget problematiska satserna». — Men tar vi åter hänsyn till intresseramarna för dessa och andra livsåskådningar, som har det diskuterade draget gemensamt, måste frågan till Halldén bli: antyder inte dessa livsåskådningars existens och funktion, att kravet på förklaringen här kan ha skärpts alltför långt?

Hur kan man då betrakta en livsåskådning, som hävdar att svaret »Gud existerar» är en tillfredsställande förklaring? Tydligt uppfattar man här inte satsen ifråga som en konkret existenssats av principiellt samma slag som övriga konkreta existenssatser. Det finns, menar man tydligt, existenssatser som kan användas just i världsförklarings-sammanhang. Om dylika satser alls skall kallas »konkreta» är det tydligt fråga om en speciell typ av konkretion. En beteckning som borde ligga nära till hands vore väl att kalla satserna ifråga »metafysiska». Det är kanske svårt att närmre avgränsa denna klass av livsåskådningssatser. Men som ett allmänt kännetecken kunde man kanske tala om satser, som i resp. livsåskådning antas vara sanna, och som antas implicera existensen av allt annat konkret i världen. (Hur det förhåller sig med naturlagarna och andra abstrakta storheter härvidlag må vi nu lämna därhän. Här har väl olika livsåskådningar olika uppfattningar.)

Om vi tänker på vad som sagts ovan under 1. om Halldéns kunskapsteoretiska grundval och om »skensatser» och »skenproblem», är tydligt satsen av typen »Gud existerar» problematiska också på helt andra sätt. En sådan sats är inte logisk eller empirisk i vanlig mening, och det är då osäkert om den skall betecknas som »sann» eller »falsk».

Ser vi på Halldéns analyser i det diskuterade arbetet är det värt att observera, att det i första hand är de spekulativa utgångsfrågorna som han kan beteckna som »skenproblem». Av tänkbara svarsmöjligheter väljer han ut sådana som han kan godta som i en eller annan mening »vetenskapliga» — i denna terms liberala mening. Vi vet därför inte hur Halldén skulle klassificera svar av andra typer än de han själv godtagit. Men i analogi med teorin om »skenproblem» kan vi tänka oss en teori om »skensvar». Det skulle kunna vara svar, som vi inte i någon vetenskaplig mening vet om de är sanna. Det förefaller sannolikt att Halldén skulle klassificera svaret »Gud existerar» som ett dylikt skensvar.

Ur ytterligare en synpunkt kan nu naturligtvis satsen »Gud existerar» av Halldén avfärdas som omöjlig ur världsförklarings-synpunkt. Till de olika synpunkter på denna sats som vi diskuterat torde nämligen komma, att den kan anses strida mot enkelhetsprincipen. Visserligen har Halldén medgivit att det

finns situationer, där vi inte med säkerhet kan avgöra hur denna enkelhetsprincip bör tillämpas. Men han har också i annat sammanhang påmint om de logiska svårigheter, som kan vidlåda vissa gudsbegrepp.³⁹ Det förefaller högst tänkbart, att Halldén anser, att varje gudsbegrepp som införes i en världsförklaring komplicerar snarare än klargör problemläget.

Satsen »Gud existerar» synes alltså ur de aspekter Halldén i sitt arbete aktualiserat i en avancerad mening vara en sats som måste betraktas som »i sammanhanget problematisk». Vi har sett hur den på olika vägar utestängs som möjligt svar på den ställda frågan om »världens ursprung».

Den analys vi genomfört av dels Halldéns allmänna metodiska förutsättningar, dels hans analytiska grepp om den speciella frågan om »världens ursprung» har visat oss, att man i det diskuterade arbetet kan tala om en kombination av liberala och rigorösa krav på livsåskådningsanalysen. Denna Halldéns inställning till de diskuterade problemen är naturligen i hög grad personligt betingad. Det är värt att observera, att de privata valmöjligheterna är så pass stora i ett arbete, som trots allt vill företräda modern och vetenskaplig analytisk filosofi. I och för sig är det inte förvånande att ett arbete av detta slag ger rum för en relativt stor personlig frihet. Vi måste betänka frågornas svårighetsgrad, deras generella karaktär och raderna av svåravgörbara problem. Desto viktigare är det att framställningar av denna typ ägnas ordentlig uppmärksamhet och får inspirera till fortsatt grundligt arbete med livsåskådningsproblemen.

LITTERATUR

- S. Halldén: *Universum, döden och den logiska analysen*. 1961.
A. Naess: *Empirisk semantik*. 1961.
A. Wedberg: *Filosofins historia. Från Bolzano till Wittgenstein*. 1966.

³⁹ A.a. s. 49.

TEOLOGISK LITTERATUR

SIEGFRIED HERRMANN: *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament. Ursprung und Gestaltwandel (Beitr. zur Wiss. vom Alten und Neuen Testament, 5. Folge, Heft 5). VIII+ 325 sid., W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1965. Pris kart. DM 36: -*

Den aldrig vilande frågan om ursprunget till och utvecklingen av lycko- och frälsningsprofetierna i GT:s profetskrifter tas här upp till förnyad undersökning. Man går till lektyren med undran om författaren skall kunna avvinna ämnet några nya synpunkter. Problemet angripes här som ett traditionshistoriskt problem. Profeterna bygger i hög grad på i det gamla Israel levande traditioner. Vilka är dessa, vad är deras ursprung, hur har de använts av profeterna, hur har de vidareutvecklats och omgestaltats av de till profeterna anknutna kretsarna eller »skolorna»? — det är de frågor som författarna ställer.

Efter en utförlig granskning av vad Israels grannar i söder och norr, Egypten och Mesopotamien, Mindre Asien och Syrien kan uppvisa av med den israelitiska profetismen jämförliga företeelser kommer förf. till det resultatet att trots det att vissa inflytelser, särskilt norrifrån, är tänkbara, de israelitiska profeterna dock skapat något helt egenartat, något vartill intet annat folk har någon motsvarighet.

Ursprunget till den gammaltestamentliga profetismens lyckoprofetior finner man hos Israel självt. De inhemska traditionerna, som profeterna bygger på och vidare utvecklats, knyter sig till hoppet om en egen besittning i kulturlandet och förbunds- resp. utkorelsetanken, tron på det davidiska konungadömet's eviga be-

stånd och Sions okränkbarhet. De av de båda första idéerna präglade traditionerna var grundläggande för de i Nordisrael verkande profeternas förkunnelse, Davids- och Sionstraditionerna upptogs och fördjupades av Sydrikets profeter.

De stora bärande framtidsidéerna var alltså icke skapade av profeterna, de levde sitt eget liv i den i folket bevarade mosaiska jähvetron och i den oförfalskade jähvekulten, men de togs upp av profeterna, sammansmältes med deras personliga budskap, tillämpades och aktualiserades i alltjämt nya historiska situationer. Denna syn på profeternas lycko- och frälsningsförkunnelse (tyvärr saknar vi i svenskan en motsvarighet till tyskans »Heil») innebär några ytterst viktiga teser.

Först: Någon ytterst utomisraelitisk, förprofetisk eskatologi, som Israels profeter skulle ha upptagit, har aldrig existerat. Här har rent hus gjorts med de gamla, främst av Hugo Gressmann lanserade teorierna om ett färdigt schema av växlande lycka och olycka som profeterna skulle anknutit till, och som skulle ha givit förklaringen till det sidoordnande av olycks- och lyckoprofetior som vi så ofta möter i den profetiska litteraturen. Det har varit intressant att konstatera hur segt mycket av Gressmanns teorier har hållit sig kvar i den gammaltestamentliga forskningen, även där man svurit sig fri från Gressmanns hypoteser i det stora hela. Tiden är nu inne att helt förvisa dem till lärodomshistorien.

För det andra: Herrmann gör fullt allvar av den numera för många gammaltestamentliga forskare självklara uppfattningen att våra profetböcker icke endast innehåller de namngivna profeternas egna utsagor, utan också talrika tillägg och ut-

vikningar, gjorda av senare generationers män, som redigerat samlingarna av profetord, fört profeternas tankar vidare och lämpat dem efter senare tiders synsätt och behov. Med en sådan förutsättning blir en av profetforskningens viktigaste uppgifter att efter vissa normer särskilja det sekundära från det ursprungliga, en uppgift som dock knappast kan restlöst lösas med anspråk på full säkerhet.

För det tredje: Erkännandet av de redaktionella inslagen, »die Nachgeschichte», som Herrmann säger, innebär ingalunda att man uppger hoppet om att kunna nå huvuddragen åtminstone av de namngivna profeternas egen förkunnelse. Den traditionshistoriska och litterära analysen måste ju i stället bidra till att skarpere fixera vad som varit de djupaste intentionerna i de olika profetindividernas förkunnelse.

I allt detta instämmer anmälaren fullt och helt med författaren av ifrågavarande arbete. Det är nödvändigt att en gång för alla komma ifrån den mekaniska och dogmatiska syn på profettexterna som understundom hävdats t.o.m. med aggressiv energi. Det gäller att skaffa sig och bevara en levande och livfull bild av profetpersonligheterna själva och av de profetiska skrifterna, en bild som motsvarar såväl psykologiska som historiska krav.

På vissa punkter har jag dock invändningar. Jag vill nämna två. Den ena gäller »Jahves dag» hos Amos. Herrmann uppfattar termen alltjämt, trots en förfinad tolkning av begreppet, såsom syftande på en förprofetisk, i folket levande förväntan om ett speciellt ingripande av Jahve för att skapa en lyckotid för sitt folk. Hade verkligen Israel på Amos' tid någon anledning att se framåt mot en sådan särskild lyckotid? Är här icke fortfarande en efterverkan av Gressmanns förprofetiska eskatologi? Jag har i olika skrifter hävdats att »Jahves dag» hos Amos

är beteckning för en kultisk festdag, som, i stället för jubel- och festdag, till följd av en inträffande domskatastrof, skulle förvandlas till sorgedag. Först med denna tolkning får man sammanhang i utsagan Am. 5, 18–25, där polemiken just mot kulten och festerna är det helt dominerande motivet. Ännu på Jesajas tid är »Jahves dag» icke en fixerad eskatologisk term. Det står i Jes. 2 blott att Jahve har en dag bestämd för dom över allt högt och övermodigt, dvs. att Jahve i sinom tid skall gripa in för att nedslå allt som står honom emot. En fixerad eskatologisk term blir »Jahves dag» först hos senare profeter.

Min andra huvudinvändning gäller Herrmanns benägenhet att stundom överbetona den sekundära bearbetningens betydelse. Jeremia t.ex. är enligt min mening illa misshandlad av Herrmann. Alla är ense om att det i den nuvarande Jeremia-boken finns partier och utsagor som bär stark prägel av den deuteronomiska ideologien. Alla sådana stycken tillskriver Herrmann senare tiders bearbetare av Jeremiaboken, bearbetare vilka var fyllda av Deuteronomiums idéer, ville föra dem vidare och inarbetade dem i samlingen av den store profetens utsagor. På det viset kommer nästan alla Jeremias klassiska lyckoprofetior att förklaras som sekundära. Det tycks mig finnas ett bättre sätt att förklara det deuteronomiska inslaget i en rad textstycken hos Jeremia. Dels kan de lärjungar till Jeremia som muntligt bevarat och traderat hans utsagor ha varit besjälade av Deuteronomiums ideologi och vid återgivandet av sin lärares utsagor givit dem den deuteronomiska touche som de nu har, dels kan väl Jeremia själv, trots sin oppositionella inställning till Deuteronomium och den deuteronomiska reformen i stort, i sin förkunnelse ha upptagit sådana deuteronomiska idéer som överensstämde med hans

egen syn, idéer som väl för övrigt icke bara var Deuteronomiums egendom, utan redan före Deuteronomium varit levande t.ex. i kulten. En analog anmärkning kan riktas mot behandlingen av Hesekiel och Deuterocesaja. I senare fallet förbigås helt de viktiga Ebed Jahve-sångerna. Varför? Hör de icke också med till »die prophetischen Heilserwartungen»?

Det ingår ej i Herrmanns plan att behandla profetböckernas olycksprofetior. Först om de tas med, får man en fulltonig bild av de israelitiska profeternas framtidsförsägelser. Ej heller här kan man tala om en förprofetisk eskatologi i Gressmanns mening. Däremot torde en i det gamla Israel såsom i de flesta andra folk florerande folklore ha spelat en viss roll i olycksschemat. Det viktigaste materialet har dock historien och de politiska förhållandena på profeternas tid tillhandahållit.

JOH. LINDBLÖM

BERNHARD ERLING: *Nature and History. A Study in Theological Methodology with Special Attention to the Method of Motif Research. Studia Theologica Lundensia 19. 286 sid. CWK Gleerup, Lund 1960. Pris 20: —*

Det torde vara mindre vanligt, att en doktorsavhandling i vederbörande facktidsskrift anmäls först efter mer än ett lustrum. När uppmärksamheten fästs på det föreliggande arbetet, är det inte endast för att utfylla en lucka i Kvartalskriftens recensionsavdelning. Erlings *Nature and History* hör till de arbeten, som med tiden fått ökad aktualitet. En orsak härtill är Jarl Hembergs förra året ventilerade avhandling *Religion och metafysik*, som behandlar Axel Hägerströms och Anders Nygrens religionsteorier och dessas inflytande i svensk religionsdebatt. Det

finns emellertid flera orsaker. Nygrens religionsfilosofi diskuteras för närvarande ivrigt i USA. Erlings bok är ett tidigt utslag av det intresse, som sedermera resulterat i ett arbete om Nygren, vilket är under utgivande.

Den amerikanska bakgrunden till *Nature and History* kunde år 1960 tyckas vara något i sammanhanget alltför heterogent. Erlings avsikt var emellertid inte att reproducera nygrenska tankar utan att ställa in motivforskningen i det problemsammanhang, som antyds med titelns ord »natur» och »historia» och att i detta vidgade sammanhang pröva dess bärkraft. Den amerikanska bakgrunden har sedan 1960 ryckt oss närmare. Ett symptom på detta är det ökade intresset för Tillich. Det torde kunna bli mycket fruktbarande att — Erling gör det endast i förbigående (s. 229) — med varandra konfrontera »det eviga», sådant som Nygren bestämmer det i sin religionsfilosofi, och Tillichs »ultimate concern». När Alf Ahlberg presenterade Några grundtankar i Paul Tillichs religionsfilosofi i Årsbok för Kristen Humanism 1962, hade Bernhard Erling redan fixerat en teologisk problematik, som fortfarande har den högsta aktualitet: »Can these doctrines (soteriology and anthropology) be understood as different implications of one motif, or must one think in terms of philosophical analysis of the human situation, with which the kerygma must be 'correlated', or, as in traditional Lutheran theology, of law and gospel as relatively independent theological loci, not derivable from one motif» (s. 255). Dessa alternativ representeras av — i citatets ordningsföljd — Nygren, Tillich och Wingren. Om Tillich får stå för de idealistiska strömningar i amerikanskt kulturliv, som är Erlings miljögivna referensram, kunde svårigheterna för den som 1960 läste hans avhandling sägas bero på att Tillich i den gör en för svenska för-

hållanden litet tidig entré — för *svenska* förhållanden märk väl, ty tjugu år innan Ahlbergs förut nämnda artikel och »Modet att vara till» kom ut på svenska, författade Søren Holm sin lilla men betydelsefulla bok »Paul Tillich. En Fremstilling og Vurdering av hans Religionsfilosofi» (Köpenhamn 1942).

För den svenska läsaren, som år 1960 i *Nature and History* fick diskussionen mellan Nygren och Wingren i denna tidskrift fyra år tidigare rekapitulerad och väntade sig ett avgörande ord i kontroversen, kunde den amerikanska komponenten i arbetet lätt te sig förvirrande och ovidkommande. Även den som i dag läser bokens nionde och sista kapitel, *Motif Research and Systematic Theology*, måste konstatera, att själva intensiteten i Wingrens kritik av Nygrens behandling av lagen inte kommer till sin rätt. Orsaken är att när Erling blandar sig i samtalet, blir dialogen ett triangeldrama. Till frågorna om teologiens vetenskaplighet och om teologiens rätta förhållande till predikan tillförs debatten med den kraftiga brygden från amerikansk kulturell tradition och särskilt Tillich frågor och synpunkter av historie- och existensfilosofisk karaktär. Erling försöker att ställa in debatten om teologiens metodfrågor i ett globalt perspektiv. Det är påfallande, hur attraktiv Erling tidigt funnit Nygrens tes i Dogmatikens vetenskapliga grundläggning, att dogmatiken måste vara på samma gång »positivt kristlig och strängt vetenskaplig» (s. 11, jfr Erlings förord, s. 7). Försöket att genom motivforskningen tillgodose detta dubbla syfte och förverkliga det som för den amerikanske teologen tidigt, »several years ago», framstod såsom ett ideal, utsätts omsider för kritik. Med sin orientering mot svensk teologi möter Erling denna kritik i Wingrens gestalt, första gången i *Predikan* (jfr Erling, s. 246 ff). Erling uppfattar kritikens

kärnpunkt så, att »the Christian faith has been identified in motif research with an 'idea of love'». Man kan i förbigående peka på hur Emil Brunner i första delen av sin *Dogmatik* (1946) liksom ännu i den tredje delen (1960) uttalar sig uppskattande om motivforskningen såsom en idéhistorisk metod men hävdar, att den dogmatiska teologien inte kan begagna sig av den: »Denn die Dogmatik will nicht das 'Grundmotiv des Urchristentums', sondern die *richtige* Lehre von Gott finden und damit der lehrenden Kirche dienen, die ihr gutes Gewissen nicht daraus gewinnt, dass sie einem 'Grundmotiv' entsprechend, sondern der Wahrheit gemäss lehrt» (*Dogmatik I*, s. 107). Brunners snabba kontraposition av grundmotiv och Sanning är hos Wingren ersatt med en problematisering av begreppet grundmotiv och dess teologiska funktion utifrån tanken på människans fångenskap såsom kerygmats bakgrund. Erlings undersökning av förhållandet mellan motivforskningen och uppenbarelsen (s. 239 ff) kan sägas vara ett försök att uppvisa, att motivforskningen med dess »positivt kristliga och strängt vetenskapliga» karaktär också inrymmer en kerygmatiske funktion. Det sista kapitlets slutord ger en god sammanfattning av avhandlingens resultat: »In so far as the Christian faith is concerned, *it is the presupposition of motif research that the Christian revelation, radically rooted in history and the scriptural witness to this history, has a structure which can be described in contemporary terms in such a way that it is relevant anew to each successive age.* When the content of the Christian revelation is adequately described, it continues to manifest its power. Indeed it is by means of such description that this motif exercises its power in relation to the other motifs. Thus systematic theology has to this extent a kerygmatic

function. As the systematic theologian describes the Christian faith, setting it forth in its characteristic uniqueness, he may share the confidence of Paul, that 'the weapons of our warfare are not worldly, but have divine power to destroy strongholds. We destroy arguments and every proud obstacle to the knowledge of God, and take every thought captive to obey Christ» (s. 272).

Man kan kanske förstå Erling så, att själva koexistensen av tre med varandra konkurrerande grundmotiv konstituerar människans fångenskap, den fångenskap, som enligt Wingren är den av Bibeln förutsatta bakgrunden för förkunnelsen: agape förkunnas, kunde man säga, i en värld, där miljöns konstanta tryck och varandra avlösande imperativ och individens outrotliga lyckosträvan slår människorna i de bojor, som av ålder heter nomos och eros. Är detta rätt uppfattat, har av de tre vinklarna på den teologiska triangel, inom vilken Erling opererar, Wingren kanske ändå inte betytt minst för Nature and History. Påverkan från Wingren kan iakttas, speciellt om man undersöker själva triangelytan, dvs. den utbyggnad av motivforskningen, som Erling företar. Utbyggnaden verkställs visserligen med material från amerikanskt tänkande. Motivationen tycks likväl i avsevärd utsträckning komma från Wingren, hur föga intresserad denne än kan ha varit av någon plaidoyer för motivforskningen.

Det finns ett annat begreppspar än titelns »natur och historia», vilket är av grundläggande betydelse för Erlings framställning, nämligen »documents and events». Genom att ägna »dokumentens» relation till »händelserna» speciell uppmärksamhet försöker Erling förhindra, att motivforskningen uppfattas såsom en enbart historisk, icke systematisk metod.

Han ifrågasätter därvid med rätta, om det är nödvändigt »to choose between basing the Christian faith either upon the ideal of love or upon the factuality of certain crucial events» (s. 247). Vad agape-motivet ger, är inte inskränkt till en blott och bar kunskap om Gud. »It is rather fellowship or relationship which may never be dissociated from the living reality by which the relationship is constituted. Thus the agape motif depends not only upon past events for its continuing reality.»

Det som Erling säger i de senast citerade raderna kan ges en vidare tillämpning. Trots den uppenbara risken för intellektualisering torde man inte, såsom ofta sker, böra fränkänna t.ex. den lutherska ortodoxiens lärobegrepp dess allmänt principiella förankring i gudrelationen och dess speciellt lutherska tonvikt på gudomlig presens.

Liksom utgångspunkten för Erlings framställning i stort är Nygrens teologi (jfr not 5 s. 29), utgår han också vid analysen av förhållandet mellan »documents» och »events» från Nygren, på ett viktigt stadium av undersökningen från Filosofi och motivforskning (s. 232 f). Tendensen att på olika sätt inskarpa och utreda de teologiska *dokumentens* oskiljaktiga samband med de frälsningshistoriska *händelserna* förefaller emellertid att ha åtminstone kraftigt förstärkts genom impulser från Wingren. Man kan exempelvis se, hur Erling behandlar frälsningshändelsernas olika nivåer.¹ *the level of the revelatory events themselves* (the saving events of the Old Testament, the Christ event, as well as its continuation in the church, interpreted as the body of Christ),² *the level of the scriptural record of these events, the dogmatic tradition of the church and the contemporary proclamation of the gospel»* samt 3) *the level of individual existential decision in the present*

moment» (s. 239 ff). För tolkningen av kyrkan såsom Kristi kropp hänvisas till Nygren, Kristus och hans kyrka, men själva totalsynen på de olika planen av händelser synes ha koncipierats under inflytande av wingrenska »händelseräckor», i första hand den i Predikan dragna linjen från Bibeln såsom »boken om Guds gärningar» till predikan såsom »ett led i den yttersta tidens händelser». I diskussionen med Wingren, sedan behandlingen av »the three different levels» avslutats, tar Erling bl.a. upp ett ställe i Predikan, där Wingren understryker, att tron principiellt vilar på *händelser* och är en *väntan* på *händelser* (Predikan, s. 183, jfr Nature and History, s. 247, not 12).

För framställningen av den kristna tron fordras det enligt Erling tolkning av såväl historiska dokument som historiska händelser. Den utbyggnad av motivforskningen — för att använda denna formulering — som erfordras för att den skall fungera i detta dubbla sammanhang, söker Erling åstadkomma genom att ur kausalitetskategoriens synpunkt med varandra konfrontera naturvetenskaper och historievetenskaper. Arbetets första och mest omfattande huvuddel behandlar den kritiska erfarenhetsteorien (ss. 25–209); den senare delen behandlar historietolkningen (ss. 211–272). Erling ansluter sig i princip till Nygrens metod men kritiserar på olika punkter själva tillämpningen. Detta sker som redan antytts mot en amerikansk filosofiskt-teologisk bakgrund. Huvudtanken är att grundmotiven inte blott kan analyseras fram ur historiska texter utan även refererar till den historiska process, som texterna tolkar. Medan motiven kan empiriskt beläggas i de historiska dokumenten, kan de inte på samma sätt beläggas i det historiska händelseförloppet. De måste förutsättas på samma sätt som naturvetenskaperna förutsätter kausalitetskategorien. Hur man än ställer

sig till tanken på agape-, eros- och nomosmotiven såsom alternativa tolkningsmöjligheter, som måste förutsättas i själva det historiska skeendet — det synes anmämlaren svårt att utföra tanken utan att acceptera någon form av historiemetafysik —, har Erlings av kringsynthet och skarpsinne präglade utveckling av tanker förtjänsten att påminna om att grundmotiven, hur nu deras relation till såväl dokument som händelser skall i detalj uppfattas, inte allenast har med det förflutna att göra; »they coexist», för att tala med Erling, »in the present» (s. 225). Man erinrar sig Anders Nygrens ord, att även om problemet »eros och agape» i reformationen principiellt erhöll sin lösning »därigenom att caritassyntesen föll isär i sina beståndsdelar, så förblev dock denna även i fortsättning praktiskt taget den förhärskande kärleksåskådningen» (Den kristna kärlekstanken, II 1936, s. 20). Det är inte underligt, om man lockas att följa Den kristna kärlekstanken genom tiderna också efter den epok, där Nygren sätter punkt, åtminstone i tanken skisserar fortsättningen och fortsätter studiet »genom seklerna och i nutiden», för att tala med underrubriken till Gustaf Auléns första bok om gudsbilden.

Det finns i Nature and History en antydning om hur grundmotiven »coexist in the present». Också denna antydning höjer till det, som snarare ökat än minskat bokens aktualitet. Saken gäller möjligheter att uttrycka det för *sekulariseringen* väsentliga med tillhjälp av de tre grundmotiven såsom alternativa interpretationsmöjligheter. Erling hänvisar i förbigående till en ledarskapets speciella affinitet till nomosmotivet: »There are certainly leaders who remain within the context of the nomos motif. On the other hand it may be that one can no longer take for granted, in some parts of the world at least, that the great masses of the popu-

lation are any longer characterized by the nomos motif. Their emancipation in the direction of the eros motif may be what is meant by 'secularization'» (s. 224 not 43). Man gör den reflexionen, att Sverige efter de senaste årens livsåskådningsdebatt onekligen förefaller att höra till de delar av världen, som karakteriseras av försök till emancipation från nomism; detta förklarar på sitt sätt, varför ord sådana som relativism och trolöshet i vida kretsar blivit honnörsord.

Frigörelsen från nomos skulle ju innebära ett ökat inflytande för erosmotivet. Erling tar åter upp denna tanke på bokens avslutande sidor (ss. 269 ff). Den nutida sekulariseringen sägs här innebära »a penetration of a vulgarized version of this motif into ever broader areas of our common life». För Platon själv var erosreligionen endast tillgänglig för ett fåtal; Erling finner det naturligt, att den expansion av erosmotivet, som sekulariseringen skulle innebära, bedöms i ljuset av Rom. 1: 25 ff, men pläderar för att »tyda allt till det bästa»: »If we are to put 'the most charitable construction' on the faith of many of these neighbors, we might consider them as disciples of Plato and examine the eros motif as it is there to be found.»

När man läser det som Erling i detta sammanhang säger om platonismen, känner man sig inte särskilt övertygad om det riktiga i att betrakta företrädarna för nutida sekulariserad livssyn såsom lärjungar till Platon. Erling gör dock även i det sammanhanget en träffande iakttagelse, när han berör Platons avvisande inställning till den äldre grekiska religionen, som med en äventyrlig beteckning kallas ett grekiskt — till skillnad från det hebreiska — »Gamla Testamente». Erling påpekar, att övergången från tanken på antropomorfa gudar till en värld av idéer representerar en så radikal förändring,

att somliga uppfattat den som ett farväl till religionen över huvud. Det är intressant att med denna notis jämföra den »religionslöshet», som tillskrivs Dietrich Bonhoeffer. Man kunde frestas att se en profetia om Honest to God i Erlings ord om övergången från antropomorfa gudar till idéer, av somliga uppfattad som »the abandonment of religion altogether». Robinsons jämförelse mellan »Gud därövan» och Olympens gudar, som man omöjlig kan intala folk att ta på allvar, ligger på den av Erling antydda utvecklingslinje, som slutar i en odialektiskt bejakad religionslöshet. Bonhoeffer däremot citerar med varmt instämmande W. F. Ottos slutord i hans bok om Greklands gudar, denna »trosvärld, som stigit fram ur tillvarons rikedom och djup, ej ur dess längtan och bekymmer (Motstånd och underkastelse, s. 169).

Det förefaller, som om sekulariseringen skulle vara något mycket mera genomgripande än en tyngdpunktsförskjutning från det ena motivet till det andra. Just revolten mot nomosmotivet talar i sin häftighet snarast om en ökad och inte minskad maktsfär för det lagiskhetens tryck som namnet uttrycker. Sekulariseringen har inte reducerat nomosmotivets inflytande men väl i avsevärd utsträckning berövat det dess överjordiska dimension. Pressen från nomos är kvar, men de prestationer, som det lagiska trycket framtvingar, riktar sig inte mot en i nomosmotivets anda tolkad Gud. Prestationerna har intet avseende på människans status i förhållande till Gud utan endast på hennes status i en inomvärldslig kontext; talet om statussymboler hör till detta senare sammanhang. Nomosmotivet har sekulariserats, men också en lagiskhet utan Gud förblir lagiskhet.

Något liknande gäller erosmotivet. En platonism, som innebär »the abandonment of religion altogether», är förvandlad till

oigenkännlighet, men det hindrar inte, att erosmotivet fortsätter att koexistera med nomos och agape. Där erosmotivet sekulariserats, har erosmyten utblottats på sitt konstitutiva element, eros såsom människosjärens tendens uppåt, dess längtan till den rena idévärlden. Själva tendensen är emellertid kvar, längtan, aspirationerna, ja, även perspektivet uppåt, fastän det förkrympts och himmelstegen blivit en samhällssteg. Platon själv kände till den förkortning av perspektivet, som här skymtar. Vad han i Symposium skriver om »den vulgäre eros», är en öövertärfad karakteristik också av den sentida typ av litteratur, som såsom geschäft profiterar på ordet »kärlek»: »Den Eros, som är son till den vulgära Afrodite, är verkligen vulgär och lånar sig till vad som helst.»

Vill man ange den typiska gestalt, som erosmotivet antagit i en tid, präglad av en långt gången sekularisering, upptäcker man förskjutningar, som är alltför radikala för att kunna karakteriseras såsom följden av en perspektivförkortning inom erosmotivets traditionella ram. Om man såsom Erling gör — betraktar »the faith of many of these /our/ neighbors» såsom platonism, är det nödvändigt att se denna »platonism» såsom en platonism med omvända förtecken, »eine Umkehrung des Platonismus», enligt vilken sinnesvärlden blivit den sanna tillvaron och det översinnliga en chimär. Om det än är Nietzsche, som proklamerat denna »Umkehrung» eller »Umdrehung», har den inte saknat förbud. Man erinrar sig, hur Nygren uppvisar, att erosmotivets förnyelse i renässansen inte rätt och slätt innebär en pånyttfödelse för den genuina nyplatonismen utan en ny accentsättning: »den empiriska människan får på ett sätt som aldrig tillföre gälla såsom tillvarons medelpunkt» (a.a. II, s. 489). Från denna accentförskjutning är steget trots allt inte

så långt till omkastningen av förhållandet sinnligt-översinnligt hos Nietzsche. Den »pånyttfödde eros» gör människan till »Gud på jorden», ja, till »Guds rival» (a.a. ss. 493 f). Den »sekulariserade eros» avskaffar »Gud». En av de s.k. gud-ärdöd-teologerna citerar med instämmande Blake: »Thou are a man, God is no more» (Thomas J. J. Altizer, *The gospel of Christian Atheism*, s. 22). Teologer av denna typ åberopar sig ofta i samma andetag på Nietzsche och Bonhoeffer. Det är visserligen sant, att den senare an knyter till den nietzscheanska kampen mot allt »Hinterweltlertum» och hävdar, att man skall vara jorden trogen. Men jorden är i Bonhoeffers fall tecknad med gammaltestamentliga drag; den är inte »Skaparens grav» utan människans av Skaparen givna arbetsfält. Bonhoeffers maning till trohet mot jorden har inte till bakgrund den upp- och nedpåvända platonismen. Det är inte den sekulariserade eros, som bestämmer hans syn, utan agape.

Mot den intresseväckande tanken att sekulariseringen skulle bestå i en förskjutning från nomosmotivet till erosmotivet har recensenten velat göra gällande, att sekulariseringen mindre är en förskjutning mellan olika grundmotiv än en genomgående tendens att söka frigöra motiven från deras relation till något transcendent. Har också agapemotivet utsatts för en sådan sekularisering? Man kan fråga sig, om inte exempel på detta föreligger i ett visst sätt att tala om medmänsklighet, kulminerande i tanken på *den nådiga nästan*. Denna Symanowskys genom John A. T. Robinson i vida kretsar spridda tanke synes vara ett exempel på vad Schillebeeck kallar »horizontaliseringstendensen», »eine Tendenz, das persönliche Verhältnis zu Gott ausschliesslich auf die horizontale Ebene zu verlegen, es zu 'horizontalisieren', auf den Mitmenschen und die Welt hin» (Personale Begegnung mit

Gott, s. 7). Denna tendens är väl inte utan samband med den människans naturvetenskapliga expansion i horisontell riktning, som började med renässansen, och som för att tala med Tillich i rymdfärder och rymdforskning framstår som »den horisontella riktningens största triumf över den vertikala».

Om alltså skäl finns att i talet om den nådiga nästan urskilja en sekulariserad agape, saknar de därmed förbundna tankegångarna dock inte tydliga inslag från erosmotivet. Den allmänna ramen liknar också här ett slags inverterad platonism med höjdsymbolerna undanröjda till förmån för »de outgrundliga djup, som finns i de mest sekulariserade relationer» (Gud är annorlunda, s. 44). Mest talande är likväl det förhållandet, att »den nådiga nästan» ytterst sägs skola vara Kristus själv. Tanken saknar inte beröringspunkter med tidigare skeden i den kristna kärlekstankens historia. Närmast kommer man att tänka på hur Clemens Alexandrinus med utgångspunkt i liknelsen om den barmhärtige samariten kommer fram till att *vår* nästa är Frälsaren, »ty vem har visat oss en sådan barmhärtighet som han?» (Nygren, a.a. II, s. 161). Clemens slutsats är: »Honom måste vi alltså älska liksom Gud.» Sedan Gud i höjden dragits ned i djupet, återstår för horisontaliseringsteologien att låta den nådiga nästan vittna om och tillfredsställa vårt behov av tröst. Skulle inte också en sekulariserad tid vara tillgänglig för det »tillflöde ovanifrån», som agape utgör? Om frågan är meningsfull och angelägen, beror det på att Erling har rätt i sin tes att grundmotiven koexisterar också »in the present».

BENKT-ERIK BENKTSO

JOHN VIKSTRÖM, *Religion och kultur. Grundproblemet i G. G. Rosenqvists religiösa tänkande. Diss. Åbo 1966.*

Förf. har ställt sig uppgiften att framställa det religiösa tänkandet hos G. G. Rosenqvist f. 1855, d. 1931, professor i dogmatik och moral i Helsingfors åren 1892–1917.

Vikström utgår ifrån hypotesen att de enskilda tankarna hos R. formas av vissa idealistiska, strukturbildande element på sådant sätt att hans tänkande präglas av största enhetlighet. En sådan självklar förutsättning för R. är att Gud såsom det godas idé är grunden för verkligheten och det mänskliga andelivet. R. sysslar i sitt författarskap ingående med frågan om religion och vetenskap samt om religion och moral. Förf. vill se dessa frågor som delproblem av ett större komplex religion-kultur, som framställes som R:s huvudproblem. R. vänder sig härvid å ena sidan mot »kulturfientlig religion» t.ex. ortodoxism, kvietistisk och asketisk fromhet samt anstaltsmässig kyrklighet. Å andra sidan vill han bekämpa »religionsfientlig kultur» och som representanter för sådan inställning finner han naturalism och »nutidskultur». A. Ritschls teologi och socialismen är även enligt R. otillfredsställande lösningar av religions- resp. kulturproblemet.

I en brett refererande framställning av R:s uppgörelser med samtida riktningar och med talrika citat ur hans skrifter belyser förf. R:s åskådning under ständiga hänvisningar till den enhetliga grundkonceptionen. Avslutningsvis (s. 346 f.) framhålls att den uppställda tolkningshypotesen visat sig stämma med materialet. Förf. har funnit »en tydlig strävan att ange kristendomens egenart... enligt modell som är given med den filosofiska idealismen». Att — såsom förekommit i litteraturen — inordna R. under »religiös liberalism» anser förf. för vagt. R:s betonande av att kristendomen i första hand är ett Guds och Kristi fortgående handlande i historien medför, att hans religi-

ösa tänkande hellre bör beaktas som »kristen liberalism».

Avhandlingen är lättläst, stilen är flytande, uppställningar ger god översikt av problemdiskussionen. Det är värdefullt att få belyst hur en teolog i Finland omkring sekelskiftet ville förena kristendom och idealism i en enhetlig åskådning, och hur han utifrån denna åskådning ville aktivt medverka för att lösa samtida politiska, kyrkliga och sociala konflikter genom positiva handlingsprogram. För en svensk teolog är förf:s referat av diskussionerna i religionsfilosofiska frågor under 1920-talet mellan R. och Anders Nygren (s. 175–199) av intresse.

I vissa fall skulle man dock önskat att den idéhistoriska framställningen gjorts mer nyanserad. Detta gäller t.ex. relationen mellan R. och den svenska personlighetsfilosofin. Förf. nöjer sig med det faktum att R. hänvisar till representanter för denna riktning i sina skrifter, men han gör ingen närmare undersökning ang. överensstämmelse eller beroendeförhållande. Jag tror att en dylik undersökning skulle visa att R., särskilt i sin tidigare produktion, tagit mer intryck av Pontus Wikner än av någon av de andra av förf. nämnda svenska tänkarna. Wikners åskådning kan ju f.ö. liksom R:s just benämnas »kristen liberalism».

Eftersom förf. satt som sin uppgift att behandla enhetligheten i R:s tänkande blir de speciella delproblemen t.ex. trovetande, kristendom – idealism ej klart utredda. Den ibland något omständliga refererande framställningen kunde gärna avkortats något till förmån för en logisk-semantic analys av R:s termer och en närmare prövning av hans argumentering.

Sammanfattande vill jag framhålla att det är mycket värdefullt inte minst för svensk idéhistoriskt orienterad teologi att denna avhandling skrivits.

BERTIL BLOCK

TAGE ALMER: *Samhället utan Gud*. 55 s. Gleeerups, Lund 1962. *Kampen för tillvaron*. 94 s. Gleeerups, Lund 1962. *Revolutionerna och folklivet*. 68 s. Gleeerups, Lund 1965. *Abraham Lincoln och försynen*. 66 s. Seeliger, Stockholm 1965.

Tage Almers fyra samhällsstudier bildar en enhet. I den första, *Samhället utan Gud*, ger han, närmast mot svensk bakgrund, en samhällskritik och en samhällsyn. I *Kampen för tillvaron* belyses två avgörande synpunkter på samhället: kampen och gemenskapen. I den tredje och den fjärde studien indrages internationella aspekter och grundsynen utmejslas under dialog med dessa.

Almers skrifter röjer ett starkt engagemang. Framställningen är essäistisk, stundom rapsodisk och tankestoffet ej alltid fullt genomarbetat. Om det sistnämnda är A. själv fullt medveten. Hans skrifter utgör emellertid ett bidrag till samhällsdebatten, som bör uppmärksammas inte minst därför, att han i hög grad går »mot strömmen».

Samhällsodaningen kan enligt A. karakteriseras med de tre nyckelorden teokrati, demokrati och teknokrati. Med *teokrati* åsyftar A. den religiösa enhetsstaten, där stat och kyrka inte i egentlig mening kan åtskiljas. Staten och kyrkan sanktionerar varandra ömsesidigt. Rättsordningen vilar på religiös grund, religionen har statlig auktoritet. Denna teokrati i det äldre svenska samhällets form saknar icke demokratiska drag. I den ingår en folklig självstyrelse på rättslig grund.

Den för *demokratien* avgörande synen på människornas likvärdighet har kristen grund. Men efter hand förtränges den religiösa underbyggnaden. I dess ställe grundas likvärdigheten på den schematiska rationalism, som revolutionen övertar från upplysningen. Likvärdigheten blir så småningom likriktning.

I samband med den schematiska rationalismen står en annan för utvecklingen betydelsefull faktor. Ur den för revolutionen grundläggande idén om de mänskliga rättigheterna härledes vissa mänskliga *intressen*, som det blir intellektets uppgift att bevaka. A. hävdar i samband härmed, att »de mänskliga rättigheterna» får olika innebörd, om man begrundar dem naturrättsligt eller, som hos A. Lincoln, ser dem mot bakgrunden av en skapelsetro.

Demokratiens genombrott får så under 1800-talet i betydande hänseenden karaktären av en intressekamp förd av intressesammanslutningar först i liberal, sedan i socialistisk form. Så växer *organisationsprincipen* fram. Det organisationen vill åstadkomma kommer efter hand (det var icke så från början) att ligga på det materiella planet. Industrialiseringen och marxismen betingar denna utveckling.

I själva den mot bakgrund av en abstrakt ideologi verkande organisationsprincipen ligger, enligt A., en orsak till demokratiens försvagande. I det idémässigt och rationellt organiserade kollektivet glider makten över till organisationernas ledare. Med G. Ferrero pekar A. på hur snabbt övergången kan ske från demokrati till diktatur inom ramen av en samhällsstruktur präglad av rationell schematism.

Ytterligare har diktaturbegreppets utarmning befordrats genom att det nutida samhället framträder som en teknisk konstruktion, en gigantisk produktionsapparat, en *teknokrati*, inför vilken människan ter sig maktlös. Chaplins »Modern times» avspeglar människans vanmakt och ofrihet i maskinkulturen.

Det är knappast behövt att omedelbart anbringa korrektiv till A.:s syn och peka på de positiva värdena i samhällsutvecklingen. Det räcker att påpeka, att det finns ett direkt samband mellan ska-

pelsetro och naturrätt och att intresseorganisationerna fört en nödvändig kamp för social rättfärdighet. Onödigt är också att omedelbart visa på de tekniska framstegens betydelse. Det finns verkligen anledning att begrunda avigsidorna.

A. stannar inte vid att betona individens vanmakt i det konstruerade samhället. Han visar också, såsom många andra, på det tryck, som detta samhälle utövar. Själva människolivet är hotat. Människan är varken fysiskt, psykiskt eller andligt skapad för den snabba omställning, som detta samhälle kräver. Inför de begränsade tekniska perspektiven pekar A. på människans naturliga begränsning, på hennes långsamma föränderlighet och hennes bundenhet vid naturliga, historiska och religiösa betingelser. Ja, han kan t.o.m. i denna begränsning finna ett nyttigt korrektiv mot det konstruktiva samhällets rapida utveckling. En grundtanke hos A. är människans identitet och kontinuiteten som ett ofrånkomligt livsvillkor.

I Kampen för tillvaron berör A. en annan ödesdiger sida av samhällsutvecklingen: kampmotivets tillbakaträngning. »I nutidens välfärdssamhälle är människan — genom ett nätverk av intellektuella, sociala, tekniska och kollektiva förbindelser — på ett egendomligt sätt både skyddad och avskärmd från den principiella livskampen.» E. Berggrav har varit inne på liknande tankar.

Självfallet kan man här lätt spåra ur. Vad A. främst vill är att framhålla, att spänningsmomentet hör till livets natur. Försvinner detta, så försvinner också livsmodet och livsglädjen ur tillvaron. Då det konstruerade samhället berövar människan ett omedelbart samliv med naturen, berövar det henne också en fundamental livskontakt. Samma fara uppstår, då man överhuvud endast betraktar arbetet såsom ett medel, icke såsom ett egenvärde. Är

arbetet blott medel, sliter det ned människan, har det ett egenvärde upplever hon i detsamma ett spänningsfyllt drama. Men framförallt fungerar den för människan nödvändiga livskampen, då hon har att träffa avgörelser inför orubbliga normer av religiös och sedlig natur. Den med dessa avgörelser förbundna kampen är nämligen manifestationen av människans frihet. »Den som har beröring med det övernaturliga är till sitt väsen kung, ty i gestalten av det oändligt lilla företräder han i samhället en värdering, som är transcendent i förhållande till det sociala» (Simone Weil). I detta sammanhang upptager A. också samlevnadens problem. Det rationellt schematiska, konstruerade samhället, teknokratien, skapar en kollektivism och en likriktning, som hotar att förkväva individualiteten och därmed också en verklig gemenskap. En sådan kan nämligen förverkligas blott i ett spänningsfyllt förhållande mellan olikartade individer. Den enskildes människoblivande konstitueras av förhållandet till en annan, förverkligas i relationen till en *annan*. Därför rymmer också historiskt betingade och organiskt framvuxna kulturmiljöer en långt bättre förutsättning för mänsklig samlevnad än nya konstruerade enheter. I miljöer av en viss stabilitet och skiktning finner sig människan bäst till rätta. Med Albert Camus påpekar så också A. begränsningens betydelse. Det är, säger han, en av vår tids stora illusioner att de politiska, sociala och kulturella problemen är lättare att lösa, om de små enheterna sammanslås, särdragen och individualiteterna försvinner och ersättes av allmängiltiga principer. Endast i den begränsade världen trivs människan, endast där kommer balansen mellan individ och gemenskap till sin rätt.

A.:s samhällskritik har som bakgrund omsorgen om människans egenart. Denna förkväves i organisationssamhället, tek-

nokratien. Därför är heller inte kyrkans uppgift att skapa kontakt med de moderna idé- och intresseorganisationerna. I polemik mot t.ex. Karl-Manfred Olsson visar A. en helt annan väg. Naturens, konsten, vetenskapens, rättens och moralens, statens och framförallt religionens livsområden måste hävdas såsom fria från »det sociala trycket». Kyrkan skall stå fri från organisationerna för att kunna befria människorna ur dem.

Självfallet är det lätt att anbringa kritik. Ser inte A. tillbaka och söker han inte sitt ideal i ett samhälle, som upphört att existera och i gemenskapsformer, som är passerade? Tecknar han inte en karikatyr av vad han kallar »organisations-samhället»? Är inte Guds skapelse verksam också i detta?

Detta — och mer — låter sig sägas. Men teckningen av människans situation bär trots övertoner alltför mycket verklighetsprägel för att låta sig avvisas. Om man tar sikte på gemenskapen är det ju uppenbart att just denna utgör det moderna samhällets problem. Det kan inte heller vara kyrkans uppgift att restlöst acceptera samhällsformerna, tvärtom att se dessa både ur skapelsens och ur syndafallets synpunkt och att i det rationella kollektivet framhålla den gemenskapssyn, som hör samman med evangeliet. Man kan väl också säga, att i en tid, som glider mot allt större och viss mån avpersonaliserade människoenheter, det för kyrkan bör te sig angeläget att bevara och förmera de små församlingarna och de små enheterna.

Självfallet kan man icke söka sig tillbaka till det gamla enhetssamhället. Men frågas kan, om inte den s.k. pluralismen alltför onyanserat accepterats och om det är möjligt för ett samhälle att existera i en anda av *strikt* neutralitet inför världsåskådningar och normer. Säkert finns det alltjämt plats för diskussion kring kristet samhällsliv och detta utan att religions-

friheten på något sätt antastas.

Här har endast några viktiga tankelinjer hos A. tagits fram. Mycket annat av intresse: idéhistoriska kombinationer och psykologiska iakttagelser hade kunnat taggas fram. Diskussion väcker säkert A:s skrifter men likgiltiga är de icke.

RAGNAR EKSTRÖM

ÅGE HOLTER, *Det norske bibelselskap gjennom 150 år. I. 1816–1904. 531 + XIX s. Oslo 1966. Pris 40 kr.*

Till sitt 150-årsjubileum 1966 har norska bibelsällskapet låtit utge en minnesskrift, utgörande en av professor Åge Holter författad historisk framställning av sällskapets verksamhet. Det första bandet av de två som planerats föreligger nu och omfattar åren 1816–1904.

Bakgrunden till bibelsällskapen i olika länder, deras tillkomst och allmänna förutsättningar, är i stort sett densamma överallt: tidens ändrade karaktär, världsmissionen och Englands alltmer dominerande ställning som kolonialmakt. Den avgörande händelsen för hela denna världsomspännande rörelse var tillkomsten av British and Foreign Bible Society 1804. Det engelska sällskapet kom att för andra länders bibelsällskap till en början framstå som modersällskapet. Den av Åge Holter författade skildringen av det norska bibelsällskapets historia fram till 1804 visar sålunda, hur bibelsällskapstanken växte sig fast i Norge genom influenser utifrån och samtidigt mer och mer fick sin nationella utformning. Sällskapets tillkomst och dess utveckling under den tid som detta arbetet omfattar blir på så sätt ett samspel mellan två faktorer, nämligen påverkan från det engelska sällskapet och en kyrkligt-nationell självständighetssträvan. Detta innebär då också ett visst mot-

satsförhållande mellan anglosaxisk kristendom och luthersk kyrklighet.

Det ligger också nära till hands att göra jämförelser med utvecklingen på andra håll, bland annat i Sverige. Som en direkt utgångspunkt i båda dessa fall kan räknas episoden John Paterson och Ebenezer Henderson, skottarna som förde rörelsen till Skandinavien. En avgörande händelse för Norges del även när det gällde tillkomsten av bibelsällskapet var brytningen med Danmark genom freden i Kiel 1814. Författaren till den föreliggande avhandlingen ställer genomgående in händelserna i deras stora religiösa och kulturella sammanhang. Han visar sålunda hur bibelsällskapet var med om att bygga upp det Norge som steg fram ur krisen 1814. Rörelsens omedelbara yttre förutsättning, bibelbrist och bibelnöd, enligt rubriken till första kapitlet, var densamma i Norge som på andra håll. Detsamma gäller om dyrtiden på 1810-talet. En bibel kostade för en »vanlig arbetsmann» mer än en halv månadslön.

Författaren betonar den nya rörelsens egenskap av reaktion och förnyelse gentemot den föregående epoken. Bibeln hade då blivit kastad »i Støv og Glemsel», förklarades det i ett tal på norska bibelsällskapets fjärde årshögtid. Samma tema var gängse vid denna tid i högtidstalen inom det svenska bibelsällskapet. Niels Hertzberg, en präst som 1815 stiftade den första bibelföreningen i Norge, hör till dem vars uttalanden om den föregående tidens mörker och om den inträdda förändringen citeras, med all den tendens till överdrifter som kan iakttagas i detta och många liknande fall.

Den nya väckelsens allmänna utveckling är i viss mån lik den som tog gestalt i Sverige först genom Evangeliska sällskapet och sedan genom Svenska bibelsällskapet. Ursprungligen hade det varit meningen att ett bibelsällskap i Danmark

även skulle omfatta Norge. Den ändrade politiska situationen efter freden i Kiel medförde via Mathias Rosenblad närmare kontakt med Evangeliska sällskapet och dess bibelspridning. Bland de teologer som förberedde Norska bibelsällskapet var professorn Svend Hersleb, som hade författat inbjudan till dess bildande. Han representerade en övergångsteologi och hade samtidigt tagit intryck från Grundtvig, sin jämnåriga vän. Detta sistnämnda inflytande fick, framhåller Holter, ett viktigt uttryck i det norska sällskapets av Hersleb formulerade stadgar, som tvärt emot den anglosaxiska uppfattningen betonade bibelns tolkning i överensstämmelse med de symboliska böckerna. Bibelordets rätta utläggning var inte den enskildes sak. »Tillbaka till bibeln» var för Hersleb som för Grundtvig också ett »tillbaka till kyrkan».

Sjelva konstituerandet ägde rum i Vor Frelseres kirke i Oslo den 26 maj 1816. Kronprins Karl Johan hade lämnat sällskapet ett startkapital på 6600 Rd banco. Enligt nyssnämnda inbjudan skulle sällskapet bredvid bibeln också utge mindre uppbyggelseböcker.

Ekonomiska skäl gjorde att man inte kunde bortse från ett engelskt erbjudande av 500 pund mot villkor att endast sprida bibeln, »without note or comment», som det stod i de engelska stadgarna. Resultatet blev det norska sällskapets delning, varvid det egentliga bibelsällskapet tog som sin uppgift att genom utbredning av den heliga skrift främja kristen upplysning och gudsfruktan. Till karakteristiken av det norska sällskapet hör också att det liksom det motsvarande svenska hade sin förankring i samhällets högre skikt. Samtidigt hade det också, framhåller författaren i minnesskriften, alltifrån början som ett särdrag en »folkkyrklig» och konfessionell karaktär.

Två ledmotiv är särskilt framträdande

i denna skildring av det norska bibelsällskapet. Dessa två väsentliga motiv är arbetet med översättning samt uppgiften att sprida bibelordet.

Ifråga om det förstnämnda var utgångsläget ett annat än exempelvis i Sverige. Den gamla danska översättningen var den officiella, och det ansågs till en början självklart att denna skulle utgöra grunden för en reviderad norsk. På så sätt utgavs en reviderad upplaga av Nya testamentet redan 1819. Även Norge fick sin apokryfstrid, och det brittiska kravet på apokryfernas borttagande mötte motstånd liksom i Sverige. Redogörelsen för bibelöversättningarna har en central plats i framställningen. Översättningsarbetet beträffande Gamla testamentet, vari en mängd teologer var engagerade, utmynnade i översättningen av 1891. På samma sätt utmynnade arbetet med Nya testamentet i 1904 års översättning.

Parallellt med denna verksamhet gick arbetet för bibelns spridning. Den brittiska produktionen av norska biblar var framemot seklets mitt mycket stor, och man kan efter den tidens förhållanden tala om en verklig massproduktion. Resultatet av en bibelräkning i Christiania stift med Hamar 1864 citeras som ett pålitligt exempel på vad som åstadkommit och varl som ännu återstod.

Utvecklingen 1866–1894 karakteriseras av författaren som sällskapets heroiska tidsålder. Det en gång så betydelsefulla brittiska inflytandet var alltmera vikande för att småningom helt upphöra. Ett led i den utveckling, som gav sällskapet dess nutida gestalt, och samtidigt något för de norska förhållandena unikt var bibelns översättande till »landsmål». En rad författare, bland andra Arne Garborg, sökte främja utgivandet av litteratur på landsmål och anhöll 1880 om stortingets bidrag att utge bibeln i denna språkform. Nio år senare var en sådan översättning

av Nya testamentet färdig. Genom att »övertagas» av bibelsällskapet fick den sin kyrkliga auktorisation. Detta blev en början till sällskapets arbete med bibeln på landsmål. Sedan 1895, då det brittiska sällskapets bibelspridning här upphörde, har det norska sällskapet stått för praktiskt taget all bibelproduktion i landet.

Det norska bibelsällskapets verksamhet fram till 1904 har i professor Åge Holters historik fått sin ingående och grundliga beskrivning, där en mängd intressanta och betydelsefulla data passerar förbi. Det stora arbete som här föreligger bygger på ett omfattande källmaterial, för vilket de bifogade litteraturhänvisningarna redogör. Men boken har också sitt stora värde i ett vidsträcktare kyrkohistoriskt sammanhang. Den visar nämligen genom hela sin uppläggning och sitt rikhaltiga innehåll, att bibelsällskapets tillkomst och utveckling är en viktig del av norska kyrkans historia.

ALLAN ARVASTSON

ALF HAUGE, *Nybrott på gammel arbeidsmark. Fra det norske bibelselskaps virke i de siste 20 år 1946–1966*. 64 s. Oslo 1966.

Sekreteraren i det norska bibelsällskapet Alf Hauge har till dess 150-årsjubileum i korta drag tecknat utvecklingen efter andra världskriget. Utgångspunkten för 21 år sedan är i denna skildring den så betydelsefulla internationella konferensen mellan världens bibelsällskap på Elfsworth i Sydengland. Under intrycket av den stora bristen på biblar ute i världen, såväl i de krigshärjade länderna som på missionsfälten, var det då som den internationella bibelsällskapsorganisationen Världens förenade bibelsällskap, United Bible Societies (UBS), kom till. Genom biskop Eivind Berggraf, den förste pre-

sidenten i denna internationella organisation, kom Norge att spela en betydelsefull roll här, samtidigt som dess tillkomst även innebar en början till ett nytt skede för Norges liksom för andra länders bibelsällskap. Historiskt sett innebar händelsen en anknnytning till och en ny betoning av bibelsällskapets gamla samband med missionen. Författaren skildrar det norska bibelsällskapets andel av denna internationella verksamhet i olika missionsländer. Samtidigt konstateras ökad aktivitet i hemlandet. Detta gäller särskilt om översättningsarbetet mot ett »mera norskt bibelspråk» och bibelordets spridning i det egna landet.

ALLAN ARVASTSON

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. 10. Band 1965. Herausgegeben von Konrad Ameln, Christhard Mahrenholz, Karl Ferdinand Müller. XVI + 309 sid. Johannes Stauda-Verlag, Kassel 1966.

Den tionde årgången av *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* fortsätter det program som detta samlingsverk haft alltifrån början, att utgöra en vetenskaplig, internationellt orienterad publikationsserie av frågor rörande liturgi och hymnologi med hänsyn till såväl historiska aspekter som aktuella problem.

I det nu föreliggande bandet behandlas liturgiska frågor i tre av de fyra huvudartiklarna: Kjell Byström, Realpresens och konsekration, Ernst Koch, Grunddragen i Heinrich Bullingers liturgi och Gottfried Schille, Till frågan om urkristliga kultetiologier.

Den förstnämnda artikeln utgör en undersökning av nattvardsbönerna i de för närvarande viktigaste och mest använda ordningarna för huvudgudstjänsten i de länder, som kan betecknas som lutherdomens huvudområden, Tyskland, Skandi-

navien, Amerika, samt i Frankrike. Gudstjänstordningen i sistnämnda land anföres som representant för en luthersk minoritetskyrka. Fasthållandet av realpresensen och konsekrationen utgör huvudmomentet samtidigt som det utgör liturgiskt problem. Författaren vill med sin undersökning klarlägga hur dessa nutida lutherska liturgier ger uttryck för tron på Herrens närvaro och hur accenten därvid fördelas. Han visar bland annat, att samtliga dessa liturgier med deras från olika håll sammansatta texter söker ge uttryck åt ett gammalkyrkligt tema och åt en eukarisk grundstämning utan att fastläsa konsekrationmomentet vid instiftelseorden. Vad den svenska agendan beträffar finner författaren, att uttrycken för realpresensen är sparsamma, samtidigt som de uttryck för denna som förekommer fasthåller vid en luthersk nattvardsuppfattning.

Heinrich Bullingers liturgik, som nästa artikel handlar om, förmedlar i modifierad form arvet från Zwingli. En jämförelse mellan Bullingers agenda, som under 1950-talet blivit tillgänglig i ny edition, och Zwinglis visar, framhåller författaren, att Bullingers i förhållande till denna sistnämnda innehåller föga nytt. Intressant är också bl.a. författarens iakttagelse, att Bullingers tankar i vissa fall erinrar om dem som sedermera kom till uttryck genom pietismen.

Den kultetiologiska frågan i vidare bemärkelse har, framhåller Gottfried Schille, knappast ställts för Nya testamentets vidkommande, medan den sedan länge är gängse beträffande det gamla. Den urkristna kulten med dess nytestamentliga motsatsställning till varje annat kultbegrepp har sin rot i betraktelsen av Kristi verk. Församlingen »berättar» sådana ämnen och upplever verkningarna på sig själv. Etiologien an knyter inte till den berättade händelsen exempelvis ifråga

om nattvarden, utan vid den legitimerade, i kultiskt sammanhang insatta övningen. Härmed vill författaren inte bortse från den historiska relevansen men anser sig i den föreliggande undersökningen inte vilja fälla något historiskt omdöme. Såsom föremål för sådant kultetiologiskt betraktelsesätt redogör författaren särskilt för lidandehistorien, påskberättelsen, pingstperikopen, för epifaniasberättelser och bespisningsunder. Man fäster sig bland annat vid härledandet av exempelvis berättelsen i Johannes 21 kapitel ur en tradition före den första kristna påsken. I en avslutande del sammanfattas redogörelsen med framhållande av brister hos den formhistoriska skolan. Till författarens resultat hör också hans framhållande av att urkristendomen inte synes ha varit en enhetlig storhet utan en rörelse ur mycket olika lärjungegrupper.

Den hymnologiska artikeln av Walther Lipphardt behandlar en återfunnen psalmboksautograf av Adam Reissner från 1554. Reissners psalmbok är särskilt intressant genom sambandet med den schwenckfeldska rörelsen, där han hade en ledande ställning. Beskrivningen av psalmtexterna korrigerar i vissa fall den som Wackernagel har lämnat. Redogörelsens första del avslutas med en konkordanstabell mellan denna autograf och senare uppteckningar av de här återgivna psalmerna. De musikuppteckningar beträffande den reissnerska handskriften som därefter följer betecknas som synnerligen betydelsefulla också för folkviseforskningen.

Årsbokens andra del, Kleine Beiträge und Miscellen, innehåller fem artiklar beträffande liturgiska och tretton rörande hymnologiska ämnen. Här finns redogörelser för den nya tyska bibelrevisionen, för kasualhandlingarna i de tyska evangelisk-lutherska kyrkornas agenda samt för andra vaticankonciliet liturgikonstitution, av resp. Wolfgang Schanze, Bruno

Jordahn och Herbert Goltzen. De följande båda undersökningarna behandlar evangelisk bönelitteratur och en nyfunnen liturgi från Wienhausen vid Celle och är författade av resp. Frieder Schulz och Jost H. Schmidt. De hymnologiska artiklarna inledes med Konrad Amelns beskrivning av en förreformatorisk bönbok. Den anknyter till samme författares artiklar i de båda senaste banden över likartade ämnen. Konrad Ameln redogör också för nya faksimilutgåvor av gamla källor och för en äldre form av julsången *Wir Christenleut an den av Wackernagel* kända från 1592. Specialundersökningar av senmedeltida sånger hör också till innehållet i de hymnologiska studierna liksom Walther Lipphardts redogörelse för nya teorier om uppkomsten av den gregorianska korallen samt Paul Alpers och Markus Jennys artikel om medeltidssången *Es kommt ein Schiff geladen*. Ett danskt bidrag, av Jens Peter Larsen, berör angivandet av noterna i Hans Thomissøns psalmbok 1569.

Slutligen innehåller detta band liksom de föregående litteraturförteckning över nyutkommen litteratur rörande liturgi, hymnologi, kyrkomusik och allmän musikhistoria. Redogörelserna från de nordiska länderna är författade av Helge Nyman (Finland), Svend Borregaard (Danmark), Helge Fehn (Norge) samt Åke Andrén och Gunnar Weman (Sverige). Årsskriften innehåller talrika illustrationer, register över citerade psalmer samt personregister. Den är med allt sitt rika och värdefulla innehåll ett vittnesbörd om livaktig forskning på de områden som det här gäller.

ALLAN ARVASTSON

PER-OLOV AHRÉN: *Nattvardsgudstjänsten i Svenska Missionsförbundet. En liturgihistorisk undersökning. 184 sid. Gummessons 1966. Pris kr 17: 50.*

Deltagandet i kyrkans nattvard var vid 1800-talets mitt praktiskt taget allmänt. Nattvarden var ett band — och ett starkt band — som förenade människor med Svenska kyrkan. När därför för Sverige nya konfessioner och religiösa grupper inom kyrkan önskade ersätta de befintliga religiösa gemenskapsformerna med andra, gällde det bl.a. att också lösa det band, som den kyrkliga nattvardsgemenskapen utgjorde. Härvid sökte man liksom vid övrig verksamhet tillämpa en biblicistisk argumentering. Det framhölls t. ex. med adress till Svenska kyrkan, att nattvarden var instiftad endast för Jesu lärjungar, att Guds ord aldrig nämner om någon nattvard »given åt världen» etc. Argumenteringen belyser den situation, i vilken vårt lands religiösa pluralism uppstod. Bibelbevisen var inte särskilt användbara vid en nattvardsdiskussion av den art, som det här gällde. Om begreppet »världen» togs i betydelsen icke-kristna, lär inte någon ha hävdad, att Jesus instiftat nattvarden för andra trosbekännare, anhängare av kejsarkult, grekisk mysteriereligion, mosaisk bekännelse eller liknande. Togs åter begreppet »världen» som motsats till »troende» i pietistisk mening, vållades svårigheter av lärjungen Judas' närvaro vid den första nattvarden.

Emellertid ledde ovan antydda och liknande tankegångar till ett från kyrkan skilt nattvardsfirande. Inom nyevangelismen uppkom små föreningar, där man under enkla, oliturgiska former samlades och firade nattvard. Då Svenska Missionsförbundet organiserades, uppgick flertalet av dessa föreningar i förbundet och blev så småningom församlingar. Med församlingsbildningen följde mer fasta och ordnade former och därmed också en liturgi.

Docenten Per-Olov Ahrén har i sitt arbete *Nattvardsgudstjänsten i Svenska Missionsförbundet* givit en intressant fram-

ställning av den liturghistoriska utveckling, som ägt rum inom samfundet under de nio decennier det existerat. Det framgår härav att mycket av kontinuitet både i synen på nattvardens religiösa innebörd och gudstjänstens utformning bevarats. Starkast blir dock intrycket av den stora förändring, som skett. Nattvardsfirande innebar en gång för nyevangelismen, att man samlades till »brödsbrytelse» i hemmen eller missionshusen, varvid deltagarna satt kring ett bord eller i bänkarna och utan sakramentsförvaltare ceremonilöst firade Herrens åminnelse. I våra dagar kan det avse gudstjänst i en kyrka med kor, altare och altarrund och med en pastor iförd kaftan och försedd med en handbok, som upptar ordningen för gudstjänsten. Den liturgiska utvecklingen har alltså medfört ett närmande till Svenska kyrkan. Den svenska kyrkohandboken har också jämte Bibeln varit en av huvudkällorna för Missionsförbundets nattvardsliturgi. Men närmandet har inte endast varit liturgiskt. Ahrén visar också — ehuru det liturghistoriska är hans huvudtema — hur det skett en liknande utveckling i det som rör nattvardens teologiska innebörd. Den teologiska synen på nattvarden har vidgats och fördjupats. Och som Ahrén betonar, närmandet beträffande gudstjänstens religiösa innehåll är viktigare än beträffande dess yttre ordning. Tydligt är, att Brilioths arbete Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv haft stor betydelse för Missionsförbundets fördjupade syn på sakramentet liksom den haft det för Svenska kyrkans. I den ovan antydda utvecklingen ser Ahrén säkerligen med all rätt möjligheter till ökad förståelse mellan kristna inom Svenska kyrkan och Missionsförbundet och därmed förutsättningar för en fördjupad ekumenik.

Av det nämnda får inte dras den slutsatsen, att man inom Missionsförbundet

allmänt brutit med arvet från 1800-talet i synen på nattvardsgudstjänstens religiösa innebörd och liturgiska utformning. I åtskilliga avseenden är kontinuiteten bevarad och lokala differenser blir naturliga i ett samfund av kongregationalistisk karaktär. Men både det gamla och det nya är redovisat i Ahréns arbete sådant som det förefinns idag. Genom att sända ut en frågelista till Missionsförbundets samtliga församlingar och pastorer om hur man idag firar nattvard har författaren fått ett aktuellt primärmaterial och kan presentera nattvardsgudstjänsten i Svenska Missionsförbundet så som den firas i mitten av 1960-talet.

Det anmälda arbetet är liksom docent Ahréns övriga produktion präglad av intellektuell rörlighet och en ledig och lättläst stil.

SVEN GUSTAFSSON

ERIK H. ERIKSON, *Kulturkris och religion*. 380 sid. Översättning av Margareta Edgardh. SKDB. Pris lft. 40:—, inb. 46:—

Bokens titel är en aning förbryllande. Originallets titel är *Young man Luther, A study in psychoanalysis and history*. Av den svenska titeln får man författarens syfte med boken, men inte alls något om innehållet. Hela boken handlar om den unge Luther. Den är psykoanalytisk studie av en betydande ung mans väg för att finna sin livsuppgift och sin identitet.

Under flera decennier har vi haft en betydande Luther-forskning. Denna forskning har närmast sig Luther från dogmatisk-historisk utgångspunkt. Emellertid är Luther en alltför stor man för att helt kunna förstås utifrån dessa aspekter. En sorts flerspråkigheter behövs. Här vill Erik H. Erikson ge oss ett viktigt bidrag

till en allsidig Lutherförståelse genom att se på Luther från psykoanalytisk utgångspunkt. Erikson arbetar vetenskapligt med givna historiska fakta. Risk finns väl att han gör våld på fakta genom att pressa in Luther i en psykoanalytisk ram. Erikson är själv öppen för dessa risker och söker undvika dem genom att ställa sina egna konklusioner mot andra som med andra förutsättningar har arbetat med Luther.

Vem är Erik Homburger Erikson? Han är från början österrikare, men är numera bosatt i USA, där han är professor vid Harvard-universitetet. En av hans tidigare böcker har översatts till svenska, nämligen »Barnet och samhället».

Inom kyrkliga kretsar har man väl från förr vant sig vid att värja sig mot psykoanalysen. Freuds tal om religionen som en tvångsneurosis och en del Freudepigoneers tvärsäkra uttalanden har förmått många att stänga sig i en försvarsattityd. Men nu är inte Erikson en ortodox freudian utan företräder dess vidareutveckling ego-psykologin. Denna ser religionen efter en differentierad skala, där Freuds inställning utgör den negativa polen och där den positiva är att religionen kan fungera som psykosocial hälsokraft av första ordningen. Freuds terapi var individuellt inriktad, medan ego-psykologin är psykosocialt inriktad. En studieuppgift blir då att undersöka samspelet mellan en individ och ett samhälle i kris.

En stor ung mans identitetskris och dess sammanhang med den tidens kulturkris, det är vad boken handlar om. Omkring 1500 vidgades det geografiska rummet genom de stora upptäckterna och kommunikationernas utveckling. Ideologierna kämpade mot varandra i de heliga krigen. Det ekonomiska systemet ändrades från feodalsystem till kapitalanhopning hos en internationell bank- och affärsklass. På krigsteknikens område skedde

en revolution genom att krutet började användas. Detta är exempel på förändringar som skakade 1500-talets samhälle. Stora paralleller finns till den våldsamma omdaning som vårt samhälle befinner sig i, en omdaning som medför kris för människor som i den snabba utvecklingen förlorar sin identitet. Detta ser Erikson och det är med oro däröver han skriver sin bok för att söka botemedel för vår tids kulturkris.

Hur löste Luther sin identitetskris och hur yttrade den sig? Fadern Hans Luther spelar en viktig roll i dramat. Genom energi och hårdhet lyckades han höja familjens ställning från gruvarbetarproletariatet till en välbärgad och aktad borgarställning. Han ambition var att göra sonen Martin till jurist. Så bröts hans förhoppningar genom Martins plötsliga inträde i klostret, en flykt undan den identitet som fadern bestämt för honom. Erikson ser denna händelse som en omedveten trotsreaktion mot faderns auktoritet.

Under den första klostertiden var allt lugnt. Det som var bortträngt höll sig borta fram till prästvigningen. Vid den första mässan överväldigades han av känslan att stå inför Gud utan medlare. Vid festmåltiden efter denna mässa möter han sin far första gången efter sitt inträde i klostret. Faderns vrede väller fram i det att han ifrågasätter sin sons sätt att lyda fjärde budet. Han utropar i hetta angående klosterkallelsen: »Gud give att det inte var ett djävulsspöke».

Det är först efter den andligen misslyckade prästvigningen som Luther börjar plåga sina lärare. Han placerar Gud i rollen som den fruktade och opålitlige fadern. Härmed sluter sig cirkeln, och det bortträngda återvänder med full styrka, ty här motsvarar Guds ställning den som innehades av Martins far vid den tidpunkt då Martin försökte fly till teologin. »Här fanns den klippgrund på vilken

Martin antingen skulle finna glömska genom att gå i spillror eller på vilken han skulle bygga en ny helhet i en syntes av sin egen sanna identitet och tidens identitet. Med den rikt rustade människans tur och skicklighet fann han en faderlig garanti för sin identitet, doktor Staupitz, som förstod hans behov, vägrade att disputera med honom och satte honom i arbete.»

Konflikten stärktes genom sin ambivalens av hat och tillgivenhet. Ett Luther-citat visar detta: »Min far piskade mig en gång så, att jag flydde undan honom och jag blev bitter emot honom tills han så småningom gjorde mig van vid honom igen.» Martin kunde inte riktigt hata sin far. Hans å sin sida kunde inte släppa honom för gott. De hade en ömsesidig investering i varandra, men ingen av dem kunde göra den fruktbarande. Fadern gjorde ett tvivelaktigt bruk av sin fysiska överlägsenhet och han kunde få andra att känna sig moraliskt underlägsna. Martin kunde inte komma honom nära och inte heller fly undan. I denna konflikt fanns endast två lösningar: att foga sig och bli stympad eller göra uppror och stympa fadern.

Staupitz uppmanar honom en gång att »se noga på den man som bär namnet Kristus». För Martin betydde detta, att han skulle sluta upp med att tvivla och börja se, använda sina sinnen och sitt omdöme, gripa tag i Kristus som en manlig person som han själv och identifiera sig med människan i Guds son i stället för att terroriseras av ett namn, en föreställning, en gloria.

Under arbetet med psaltarföreläsningarna och under Staupitz personliga ledning växer så småningom hans stora upptäckt fram. Nu finner han Kristus inom sig. Han finner kärnan i den bedjande människans identitet, Kristus *nu* utgör det innersta i den kristna människan.

Erikson talar om moratorium hos betydande unga män som Luther och Freud. Det är den tid av anonymitet och tillbakadragenhet som behövs för att en ny insikt skall kunna mogna fram. Först när Luthers moratorium var slut och han nått fram till sin stora upptäckt, kunde han spika upp de 95 teserna. Genom att finna Guds nåd genom tro på Kristus hade han funnit sin identitet som älskad son trots synden. Genom att föra ut detta Guds Ord och evangelium till folket på deras eget modersmål, gav han sin tids människor en andlig identitet undan förvirring och upplösning. Guds Ord talades till dem på tyska, Gud talade inte endast latin.

Författaren vill inte främst ge oss en historisk framställning. Det kan hända att en historiker skulle kunna finna en del att anmärka på. Eriksons syfte och även hans styrka är att göra Luthers erfarenheter så levande att vi kan använda oss av dem i vår tids kris. Därför finns insprängt i den historiska framställningen paralleller till nutida företeelser, liksom han ofta jämför Luther med Freud och andra som hör vår tid till. Och det är ju så historien blir en skapande faktor i en kultur.

ANDERS OLIVIUS