

HAMPUS LYTTKENS

Metoder att klassificera religiösa påståendesatser

Med religiöst språk avses här t.v. endast en fenomenologisk bestämning, dvs. det språk som används av människor vilka betrakta sig som religiösa. I religiöst språk ingår nu en rad olika typer av satser. Man kan utan krav på fullständighet räkna upp: satser som uttrycker befallningar eller önskningar, satser som uttrycker moralisk uppfattning, satser som innehåller historiska påståenden, satser som uttrycker dyrkan och tillbedjan, satser som beskriver meningen i religiösa ord och uttryck, satser som referera till religiös erfarenhet, performativa satser, satser som beskriver övernaturliga förhållanden.

Det är nu i första hand satser av det sistnämnda slaget som har väckt religionsfilosofernas intresse. Frågan har gällt, hur dessa satser, som språkligt synes vilja ge information om sakförhållanden, är att förstå. Jag skall här ge några exempel på metoder som använts. Det råder måste jag säga, en viss förvirring på området.

1. Den verifikationsanalytiska metoden

Denna metod bestämmer som bekant meningen i en sats genom sättet för dess verifiering. Som metod att klassificera satser är emellertid verifikationsanalysen dels ofullständig, dels behäftad med uppenbara logiska svagheter.

T. R. Miles (*Religion and the Scientific Outlook*, London 1959) hävdar att verifikationsprincipen är värdefull i tre avseenden:

- 1) den tvingar till en distinktion mellan satser som är och som icke är »factually significant».
- 2) Den avslöjar till synes »faktuella» satser som meningslösa och
- 3) den avslöjar ett misstag beträffande användningen av ord som existerar, sanning, och fakta (s. 32). Miles avser med detta sista, att påståenden om universums yttersta beståndsdelar är meningslösa. (s. 41). Tillämpat på det religiösa språket hävdar Miles, att alla satser som innehåller ordet »Gud», fattat som bokstavliga påståenden, är meningslösa. Han påstår att dylika satser ej kan tolkas i vad han kallar parafysiska, dvs. extramentala termer. Han klassificerar satser innehållande ordet Gud i tre olika slag av satser: a) satser där ordet Gud fattas antropomorft, primitivt; Dylika är falska. b) Satser med kvalificerad bokstavlig teism; Dessa är meningslösa, då de ej ens i *princip* är

verifier- eller falsifierbara. Som exempel på dylika satser nämner han: »Denna händelse utgjorde en följd av en gudomlig aktivitet» (M. ingår ej på möjligheten att Gud ingriper i människors själsliv. Detta är ej något i princip overifierbart). c) Satser som är parabler t.ex. att Gud är kärlek. I en parabel ingår tre karakteristika: 1) frågan om bokstavlig sanning eller falskhet är ovidkommande, 2) parabler innehåller påstående som är empiriska, 3) parabler överbringrar ett budskap.

Diskussion av Miles

1) Verifikationsanalysen begränsas till frågan om empirisk verifiering. I denna form kan den betraktas som ett selektivt test. Den används att karakterisera en viss typ av satser, nämligen de som beskriva extramentala sakförhållanden och som verifieras genom protokollsatser.¹ Om en sats faller utanför denna ram, säger metoden ingenting positivt om karaktären av den anförda satsen. Kvar står då bl.a. följande möjliga klassificeringar: a) den kan uttrycka en känsla hos en individ, b) den kan uttrycka en imperativ, c) den kan beskriva psykiska förhållanden, vara psykologiskt informativ, d) den kan referera till i en social grupp förhärskande värderingar och attityder, vara sociologiskt informativ, e) den kan utgöra en s.k. performativ. Påståenden om s.k. övernaturliga fakta är inte logiskt uteslutna, då dessa inte är verifierbara genom sinnesobservation. Miles ståndpunktstagande synes bero på att han tolkar uttrycket »i princip verifierbar» för snävt. Många religiöst troende skulle vilja godtaga kriteriet »i princip verifierbar» för Gudsutsagorna. Så gör även John Hick, då han talar om en eskatologisk verifiering av religiösa satser.² Miles hänförande av dessa utsagor till s.k. parabler görs utan att några egentliga skäl anföres. Gudsutsagorna kan likaväl tänkas tillhöra någon annan typ av satser. Den deskriptiva meningen smusslas också in, när Miles säger att parabeln äger ett budskap. Parabeln säges ge »ny insikt i det som händer», t.ex. att Jesu död har en speciell betydelse (s. 166 f.). En dylik tolkning synes strida mot Miles' kategoriska påstående att Gudsutsagorna antingen är falska eller meningslösa.

2) Verifikationsanalysen är emellertid ej endast ofullständig som metod att klassificera satser. Vad värre är: som ett logiskt meningskriterium är den ohåll-

¹ Vissa logiska empirister formulera meningskriteriet på sådant sätt att däri innefattas ej endast påstående om extramentala sakförhållanden utan också beskrivningar av psykologiskt föreliggande känslor och dyl. Även om satser av bägge slagen kan betraktas som kognitiva i den mening att de kan vara sanna och falska, råder dock en uppenbar skillnad mellan deras status. Ett påstående om subjektiva upplevelser medger ej intersubjektiv prövning och verifieras vanligen ej genom sinnesobservationer.

² John Hick, *Philosophy of Religion*, 1963, sid. 100 ff.

bar. Som A. Pap³ m. fl. framhållit, hamnar man vid försök att använda sig av verifikationsprincipen i ett cirkelresonemang. Satsen »det finns levande varelser på Mars» har säger Pap, kognitivt innehåll men är inte direkt verifierbar. Om man då säger, att det för verifikationskriteriets tillämpning räcker med den logiska möjligheten att verifiera en sats, uppkommer frågan, hur man skall avgöra om verifieringen av en sats är logiskt möjlig eller ej. Meta-satsen: »Det är omöjligt att verifiera satsen p», kan emellertid endast bevisas, om man redan vet att satsen p saknar empirisk mening. För att använda verifikationsprincipen som meningskriterium måste man redan veta huruvida en sats har mening eller ej! Pap exemplifierar detta förhållande med satsen: »Himlen i Italien är tre gånger så blå som i Tyskland». Hur skall man avgöra om denna sats är möjlig att verifiera eller ej? Om vi redan vet att en viss sats är meningslös, då är verifikationskriteriet överflödigt. Om man med verifierbar avser en metod att fastställa en sats sanningsvärde, då är verifierbarhet ingen förutsättning för att avgöra en sats mening.

Jag kan här inte närmare ingå på Paps kritik. Uppenbart är emellertid, att verifikationsprincipen som medel att fastställa meningen hos en viss sats bryter samman. Därmed blir den även oduglig som medel att bestämma hur en religiösa utsaga om gudomliga ting skall klassificeras.

2. Kombination av verifikationsanalys och funktionsanalys

A. Braithwaites empiristiska metod⁴

Braithwaites förslag till tolkning av religiösa satser har framkallat en livlig diskussion. Han anser att religiös tro utgör en intention att leva ett visst slag av liv och att denna intention stödes av s.k. stories, dvs. berättelser. Religiösa satser, som uttalar sig om övernaturliga förhållanden, kan inte betraktas som informativa i vanlig mening. De tjänar som ett närmast psykologiskt stöd för den religiösa intentionen. Religiösa satser liknar moraliska däri, att de uttrycker en intention, som stödes av och förklaras genom »stories». Braithwaite anser att moraliska satser skall ges en konativ tolkning snarare än en emotiv.

Nu är det väl att märka att Braithwaite kommer fram till sitt resultat först sedan han undersökt i vad mån religiösa påståendesatser (assertions) skulle kunna klassificeras på något annat sätt. Han frågar sig först om dessa satser tillhör någon av de satstyper, vilka vi brukar tillskriva sanningsvärden, nämligen satser om speciella empiriska fakta, vetenskapliga hypoteser och logikens resp. matematikens logiskt nödvändiga satser. Satser om enskilda empiriska

³ A. Pap, *Analytische Erkenntnistheorie*, Wien 1955, sid. 1 ff; 19 ff.

⁴ R. B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge 1955. Här citerad efter omtryck i *The Existence of God*, A Reader ed. John Hick, New York 1964.

fakta kan prövas genom direkt observation. Detta är inte möjligt med satser som påstår att Gud existerar. Påstår någon att hon »mött Gud», brukas termen Gud endast som en del av beskrivningen av en viss upplevelse. Säger man åter att Gud är personlig, tillskriver man Gud en egenskap och denna egenskap kan inte bli känd genom direkt observation. Vetenskapliga hypoteser är inte direkt verifierbara genom observationer, men hypoteserna måste i sista hand kunna prövas genom observationer. Religiösa satser måste på samma sätt kunna prövas. En hypotes, som är förenlig med vilket slags empiriskt faktum som helst, är inte en empirisk hypotes. Religiösa satser synes inte enligt Braithwaite kunna fylla kraven på en vetenskaplig hypotes. Om religiösa satser slutligen vore att betrakta som logiskt nödvändiga satser kan de inte tolkas som utsägende existensen av något.

Om religiösa satser inte kan räknas in i någon av de tre klasserna, återstår frågan av vilken typ de är. Braithwaite vill inte utan vidare påstå att de är meningslösa. I stället hävdar han att man skall undersöka hur de användes. Frågan hur en sats brukas är en rent empirisk fråga.

Hur förverkligar Braithwaite detta program? Han konstaterar först, att en emotiv tolkning av religiösa satser strider mot det sätt varpå religiösa människor uppfattar dem. Det är därför felaktigt att anse, att religiösa satser endast har till syfte att ge uttryck å olika känslor. Däremot anser han att en konativ tolkning av religiösa satser träffande beskriver det sätt varpå de användes. Han menar nu inte att varje enskild religiös sats kan ges denna tolkning. Det är hela systemet av religiösa satser, vilka fyller en etiskt konativ funktion. Beviset härför finner han i det förhållandet att systemet av religiösa satser — i varje fall inom kristendomen — fyller en etisk funktion.

Hans resonemang är följande. Förnekar man de religiösa satsernas etiska funktion, tvingas man införa ett mellanled, bestående i en moralisk sats, mellan de religiösa satserna och den etiska avsikten. Från hävdandet av ett faktum kan jag inte övergå till avsikten att utföra en handling, om jag inte redan vid hävdandet av faktum hade den hypotetiska avsikten att utföra handlingen. Tolkningen av religiösa satser som innefattande en avsikt är den enda som förbinder dem med etiskt handlande utan att kräva en extra premiss.

Diskussion av Braithwaite

Braithwaites avvisande av hypotesen att gudsutsagorna skulle ha en kognitiv innebörd, träffas av Paps ovan refererade kritik. Hur avgör man om en sats kan prövas genom observation? Också här blir det fråga om ett resonemang i cirkel. Först när man redan vet innebörden i en sats, kan man bestämma om den kan prövas genom observation eller ej. B. förutsätter m.a.o.

att gudsutsagorna har en sådan innebörd, att de överhuvud ej är observerbara. Detta är inte något som följer av hans undersökning. Hur vet vidare B. att religiösa satser, fattade som hypoteser, är förenliga med vilket empiriskt faktum som helst? Det är ju ett ytterst långtgående generellt påstående. I varje fall bör väl B. medge att religionen förutsätter vissa psykologiska, empiriska fakta såsom upplevelser och dylikt.

Braithwaites resonemang angående de religiösa satsernas etiska funktion kan inte sägas vara klart utformat. För det första säges inte om det är fråga om logiska slutsatser eller om en psykologisk, kausal förbindelse. Troligen avser B. det förstnämnda. Det är uppenbart att etiska slutsatser inte kan dras från deskriptiva satser. Men därav följer inte att varje gång några fakta fungerar som etiska skäl, dessa fakta själv behöver vara eller tolkas som etiska. Det är intet som hindrar att förmenta religiösa fakta fungerar som skäl för den kristne etikern. För det andra måste betonas att kristen etik ofta ges en naturalistisk form: det goda eller rätta identifieras med Guds vilja. Därav följer dock ej att utsagor om Guds egenskaper skulle kunna översättas till etiska satser eller ges en etisk tolkning. För de tredje gör sig Braithwaite skyldig till en otillåten generalisering. Av det förhållandet att inom systemet av religiösa satser även ingår etiska kan man inte sluta att hela systemet som sådant skall ges en etisk tydning.

En annan svårighet med Braithwaites analys är att han egentligen kommer med två olika tolkningar av de religiösa satserna. Han säger: »A religious assertion, for me, is the assertion of an intention to carry out a certain behavior policy, . . . , together with the implicit or explicit statement, but not the assertion, of certain stories».⁵ Man måste först fråga: hur skiljer B. mellan satser som uttrycka en etisk intention och satser som ingå i s.k. stories? Därpå erhåller vi inte något klart svar. En gång säger visserligen B. att en religiös sats både refererar till en etisk intention och till en »story». Men också denna beskrivning kräver en distinktion mellan satser som ha denna dubbla referens och de satser som ingå i de s.k. »stories». Ett studium av Braithwaites uppsats leder till slutsatsen att han egentligen kommit med två förslag att tolka religiösa satsens innebörd. Dels fungerar hela systemet av satser som etiska konativsatser, dels ingår i systemet en rad stories, vilka fungerar på samma sätt som skönlitteraturens berättelser.

Braithwaite har utan tvekan rätt däri att något som man skulle kunna kalla »livshållning» spelar en betydande roll inom många religioner. Denna livshållning är emellertid ett mycket komplext fenomen och det är alltför ensidigt att beskriva den enbart som en etisk livshållning. Exempel på satskomplex

⁵ a. a. s. 250.

inom religionen, vilka tjäna att uttrycka, framkalla eller främja denna livshållning, är bl.a. det liturgiska språket, förkunnelsen och bönen. Det är emellertid mera tveksamt om man kan inräkna de dogmatiska Gudsutsagorna i denna kategori. Termen »Gud» uppträder givetvis också i det liturgiska språket, men när det blir fråga om att beskriva vem eller vad Gud är eller att uttrycka tron på hans existens, rör vi oss på ett annat område.

Braithwaite har även dragit fram en intressant aspekt på det religiösa språket, när han antyder att det kan tänkas fungera som litterärt språk. Men den fråga som då återkommer är den *vilka* satser eller komplex av satser som fyller denna funktion. En svårighet för analysen är att samma text för olika personer och i olika situationer kan fungera både som ett slags empiriska, event. bildliga, beskrivningar och som litterära, psykologiskt verksamma dokument.

Braithwaites metod att analysera religiösa satser som språkligt har karaktär av informativa satser följer två steg. För det första visar han att satserna i fråga inte kan klassificeras som någon av de satser vilka vi tillskriva sanningsvärden. För det andra söker han positivt ange hur satserna användes. I båda fallen framträder bristen på klara metoder. B. kommer med sin hypotes. Andra forskare föreslår andra lösningar. Svårigheten är att finna kriterier för den ena eller andra tolkningen. Situationen försvåras av att Braithwaite använder sig av två olika metoder vid studiet av de religiösa satserna. Den verifikationsanalytiska metoden användes för att fastställa att religiösa satser faller utanför de vanliga empiriska. Den funktionsanalytiska metoden användes åter för att komma till klarhet med de religiösa satsernas funktion.

B. *Wilson's tolkningsförsök av informativa satser*

Engelsmannen John Wilson har i tvenne arbeten, *Language and Christian Belief*, 1958, och *Philosophy and Religion*, 1961, diskuterat de religiösa satsernas innebörd.

Det är emellertid att märka, att om man skall avgöra, huru en enligt den språkliga formen informativ religiös sats skall förstås, kan man gå fram på tvenne olika vägar. De satser som avses är sådana, vilka uttala sig om övernaturliga objekt.

Den första metoden innebär att man utgår från den religiösa upplevelsen och undersöker om den helt kan förklaras genom en religionspsykologisk tolkning eller om det finns anledning att anta att en objektteologisk tydning (dvs. en tolkning som refererar upplevelsen till ett extramentalt objekt) har fog för sig. Det är givet, att om det kan uppvisas, att en immanent psykologisk tolkning är

tillfyllest, måste religiösa informativa satser antingen betraktas som falska eller klassificeras enbart som psykologiskt informerade.

Den andra metoden innebär att man studerar det religiösa språket och undersöker hur dess utsagor fungerar. Det blir därvid både fråga om en logisk undersökning och ett empiriskt studium av hur satserna användes i det religiösa språket. Som vi skall finna, glider Wilson mellan dessa båda metoder.

Wilson börjar med att betona, att man inte utan vidare kan förneka att religiösa saser om övernaturliga objekt skulle vara informativa. Det gäller att undersöka, vad religiösa människor vill uttrycka med dem. I stället för att fråga: vad betyder denna sats? bör man fråga: vilken betydelse ger den eller den personen denna sats? Wilsons utgångspunkt är m.a.o. den funktionsanalytiska. Braithwaite startar med verifikationsanalysen, och när den visat att religiösa satser ej kan klassificeras som empiriska, brukar han funktionsanalysen för att få klarhet i vad det är fråga om för satser. Wilson åter, startar med funktionsanalysen. Han konstaterar då, att kristna människor i regel betraktar satser om övernaturliga objekt som informerande.

Wilson stannar emellertid inte här. Att påstå om en sats, att den är informerande, för med sig vissa logiska konsekvenser, vilka ej heller den religiöst troende kan undkomma. Filosofen kan inte förneka den religiöses påstående att han uppfattar vissa satser som informativa. Men han kan visa, att om inte vissa villkor är uppfyllda, så är satsen inte informativ, vad är den religiöse talarens intention är. Även om en funktionsanalys skulle visa, att religiösa människor brukar vissa satser i informativt syfte, är det inte tillräckligt. Att människor säger sig bruka vissa i religionen ingående satser i informativt syfte kan på sin höjd sägas vara en nödvändig men inte en tillräcklig betingelse för att de — logiskt sett — skall vara informativa.

Påstår man att en sats är empiriskt informativ implicerar detta enligt Wilson att det gives erkända metoder att verifiera eller falsifiera den. Informativa satser underrättar oss om något inom vår erfarenhets ram, och de måste kunna — åtminstone i princip — verifieras av erfarenheten. Använder vi oss av ett deskriptivt ord, förutsättes att det refererar till något som kan erfaras. Människor som använder sig av religiösa satser och betraktar dem som informativa påstående, måste kunna ange vad som skall räknas som belägg för eller emot dem.

Det är dylika överväganden som gör att Wilson glider in på frågan om den religiösa upplevelsen och dess tolkning. Han tvingas nämligen söka visa, att den religiösa erfarenheten ej behöver vara rent subjektiv. Wilson söker motivera de religiösa påståendesatserna genom en analys av den religiösa upplevelsen.

Wilson söker visa att den religiösa erfarenheten kan betraktas som kognitiv. Han vänder sig därvid mot tvenne enligt hans uppfattning felaktiga stånd-

punkter: 1) att det skulle råda en grundläggande ontologisk olikhet mellan det som kan sägas existera och det som ej kan det, 2) att endast sinneserfarenheten skulle vara kognitiv.

Vi kan enligt Wilson skilja på tre olika slags samtal:

- a) samtal om privata erfarenheter, t.ex. när någon säger »jag har ont» eller »jag hör sus i mina öron». Dyliga erfarenheter är privata. Andra kan ha liknande erfarenheter, men de kan ej ha identiskt samma erfarenhet.
- b) samtal om allmänna erfarenheter, t.ex. när vi ser eller rör vid ett föremål.
- c) samtal om föremål eller ting.

Wilson vänder sig nu mot den föreställningen att endast det tredje fallet sysslar med vad som »verkligt» existerar. Att påstå att någon känner smärta kan säkerligen ge information till andra personer, likaså om en referent säger att ett musikauditorium var gripet av vad de hörde. Skillnaden mellan de olika typerna av samtal kan enligt Wilson bäst uttryckas medelst termer som talar om allmän nytta. Att tala om en privat erfarenhet är informativt men av ringa allmänt intresse. Om vi åter använder oss av det tredje slaget av språk, gör vi generaliseringar av erfarenheten. Vi påstår då att vissa erfarenheter är tillgängliga för varje observatör som uppfyller vissa villkor.

Wilson betonar vidare att det inte är möjligt att översätta en existenssats i ett antal varseblivningssatser. »Det ligger en slant på bordet», betyder inte »de och de sinneserfarenheterna är tillgängliga för vem som helst med normala sinnen under de och de villkoren». Man kan inte översätta en sats om varseblivningserfarenheter till existenssatser. Existenssatser är ett slags stenografi, där vi av praktiska skäl låter en rad sinneserfarenheter ersättas av existenssatser. Logiskt implicerar inget antal varseblivningssatser en existensutsaga men i praktiken låter vi det ske.⁶

Wilson tillämpar nu detta på religionens område. Han frågar om vi där är berättigade att företa språnget från erfarenhetssatser till existenssatser. Svaret beror på hur vi tolkar den religiösa erfarenheten. Anses den utgöra något annat än privata erfarenheter och är den något som — åtminstone under vissa villkor och för vissa personer — är allmänt tillgänglig, då kan vi bruka religiösa existenssatser. En sats som språkligt är existentiell t.ex. satsen »det finns en Gud» fordrar att det gives vissa erfarenheter som är allmänt åtkomliga, åtminstone för vissa människor under vissa villkor. På samma sätt implicerar satsen »gräset är grönt» att vissa människor under vissa villkor skall ha en knippe varse-

⁶ Philosophy and Religion, sid. 82 ff.

blivningar för vilka vi brukar ordet »grön». Wilson anser nu att det gives en religiös erfarenhet som uppfyller dessa villkor.

För att kunna göra denna tes gällande söker Wilson visa, att det inte endast är sinneserfarenheter som är kognitiva. Det finns inga logiska hinder för att det skulle finnas kognitiva känslor. (Wilson skulle ytterligare kunna peka på vissa undersökningar i parapsykologi som i varje fall antyder den psykologiska *möjligheten* till kunskap på andra vägar än via sinnesiakttagelser). Frågan huruvida en erfarenhet kan ge underlag för existenssatser bestämmas inte genom en undersökning av erfarenheten, utan genom att fråga om det finns ett system att pröva satser som utgår från erfarenheten och genom att fråga om de är nyttiga på det allmänna sätt som vi fordrar. (jfr *Philosophy and Religion*, s. 80–87).

Mot Wilsons framställning kan den anmärkningen riktas, att han underlåter att närmare precisera vad han menar med religiösa erfarenheter. Termen »religiös erfarenhet» är så mångtydig, undanglidande och vag att den måste preciseras. Vad vi menar med en varseblivning är någorlunda klart. Vi kan där tala om vilka sinneserfarenheter som kräves för att bekräfta ett empiriskt påstående. Beträffande s.k. religiös erfarenhet är däremot det mesta oklart. Skall man tänka på visioner eller auditioner? På mystikens erfarenheter eller på de känslor som fyller den religiöst engagerade »vanlige» kristne? Så länge dylika frågor ej är avgjorda kan inte Wilsons resonemang genomföras. Det kräves både en precisering och ett uppvisande av att en så bestämd religiös erfarenhet är möjlig att göra för en viss grupp människor.

En annan svaghet i Wilsons resonemang är tesen att det finns kognitiva känslor. Det är ju faktiskt så att det vanligen är olika varseblivningar som vi översätter i ett objektspråk. Vad är det som hindrar att Gud endast är ett annat namn på en subjektiv erfarenhet? Vilka skäl kan anföras för att det finns kognitiva känslor? Det räcker inte med påvisandet av den logiska möjligheten härtill.

Om vi emellertid bortser från dessa svårigheter och antar att Wilsons resonemang har fog för sig, kvarstår det faktum att han och andra filosofer kommer till helt olika resultat vid användningen av verifikationskriteriet på till synes informativa religiösa satser. Orsaken härtill är ej endast att de ger skilda svar på frågan om den religiösa erfarenhetens innebörd. Därtill kommer att de tolkar den verifikationsanalytiska metoden olika strikt. Miles och Braithwaite ställer det kravet på en sats som är »factually significant» att den skall kunna verifieras genom något slag av observation (jfr Miles s. 149; Braithwaite s. 231). Karakteristiskt för Miles är att han utgår från religiösa satser som påstå att en gud i något avseende ingripit i den empiriska verkligheten. Då sådana satser inte kan verifieras genom något slag av observation, är det enligt Miles ute-

slutet att de kan vara informativa. Braithwaite hävdar att religionens informativa satser antingen endast är beskrivningar av vissa psykiska upplevelser eller också framträda de med anspråk att påstå något som inte kan observeras. Fortsätter man Braithwaites tankegång skulle vi kunna säga, att religiösa satser i det förra fallet endast är psykologiskt men inte objektivt informativa. I det senare fallet är de antingen falska eller också måste de hänföras till en annan klass än de informativa satserna. Miles och Braithwaite ge verifikationen en strikt, observationell innebörd. Wilson däremot lägger tonvikten vid möjligheten till intersubjektiv prövning och vill inte utesluta möjligheten till verifiering genom annat än varseblivningar.

Olikheten mellan Wilson och de övriga är i första hand en skillnad i uppfattningen om utsträckningen av den kognitiva erfarenheten. Som följd av denna olikhet, ges också verifieringen olika utsträckning. Olikheten får väl snarast sägas vara av kunskapsteoretisk natur. Att märka är emellertid att Wilson även angett en metod att skilja mellan satser som enbart är psykologiskt informativa dvs. beskriva privata erfarenheter, och satser som kan sägas vara objektivt informerande. Kriteriet består i möjligheten till intersubjektiv prövning.

3. *Olika funktionsanalytiska tolkningsmodeller*

Vi har hittills mest berört den verifikationsanalytiska metoden att komma tillrätta med till synes informativa religiösa satser. Som vi har sett har metoden sina brister. Dels är den oduglig som meningskriterium, dels lämnar den vid negativt resultat frågan öppen, hur de undersökta religiösa satserna skall klassificeras. Vi har också kunnat konstatera att metoden lett både till positivt och negativt resultat. Religiösa satser med övernaturligt innehåll har ansetts som meningslösa, som fallande utanför de deskriptiva satsernas område och som genuint informativa. Ej endast Wilson utan flera andra religionsfilosofer anser att religiösa satser utgör satser i vilka ingår ett försanthållande. I vårt land kan nämnas Ingemar Hedenius och vidare de religionsfilosofer som anslutit sig till tanken på en s.k. eskatologisk verifiering (bl.a. John Hick).

Då den verifikationsanalytiska metoden att klassificera satser har sina uppenbara brister, skulle man gärna se att den kunde kompletteras med andra metoder. Frågan beträffande religiösa satser med övernaturligt innehåll är ju som vi sett huruvida de skall anses som objektivt informativa satser eller om de skall anses fylla någon annan funktion. Det skulle då vara av stort värde, ifall det vore möjligt att uppställa mera allmänna kriterier för de funktioner som olika typer av satser fyller i språket.

Om man då först vänder sig till författaren som sökt ge en icke-informativ

tolkning av religiösa satser, blir resultatet ur metodhänseende magert. Braithwaites försök att förklara religiösa satser som etiskt-konativa, vilka stödes av s.k. stories, har vi redan berört. Moralfilosofen Hare anser att den etiska funktionen inte är den avgörande i religiösa satser. Hare föreslår i stället att dessa har vad han kallar en »quasi-factual» användning. Därmed menar Hare, att det i religionen är fråga om vanliga empiriska fakta, till vilka den religiöse intar en speciell attityd. Det är denna attityd, som ger det religiösa språket dess särmarke. Hare väljer som exempel satsen »Jesus är Guds son». Han menar att i Jesu samtid kände människor till alla relevanta fakta om Jesus, hans undervisning, hans botande av människor etc. Ändå finner vi att somliga bekänner honom som Guds son och att andra inte gör det. Om två personer är eniga om alla fakta och ändå är oeniga, om huruvida Jesus skall betecknas som Guds son eller ej, då är skillnaden dem emellan inte »factual», utan en konflikt i attityder. Det som kännetecknar religiöst språk är föreningen av fakta och attityd.⁷

Ett annat förslag till tolkning av till synes informativa religiösa satser har getts av professor John Wisdom i hans bekanta artikel »Gods».⁸ Wisdom utgår från det förhållandet att det är möjligt att framför sig ha alla delar av ett mönster och att ändå inte se mönstret. Wisdom menar att religiösa satser utgör en tolkning av en hel rad faktorer och iakttagelser. Den religiösa aspekten tolkar därvid en lång rad sammantagna faktorer på ett sätt medan tvivlaren pekar på andra faktorer i helhetsbilden eller är benägen att ge faktorerna en annan icke-religiös tolkning. Den religiösa presenterar en rad drag, vilka han anser stöder ett religiöst mönster, stöder den religiösa hypotesen. Motståndaren ser samma drag, men anser sig inte kunna stödja den religiösa tolkningen.

Man kan betrakta de tre här ovan nämnda analyserna av religiöst språk som förslag till tolkningsmodeller. Som sådana är de alla väl värda att diskutera. Alla kunna de hänvisas till vissa empiriskt konstaterbara drag i den komplexa byggnad som det religiösa språket utgör. Tolkningsmodellerna täcker dock endast vissa begränsade typer av användningar. Braithwaites tolkning träffar det religiösa språkets funktion att uttrycka, underhålla och framkalla religiösa attityder och religiösa känslor. Mot emotiva och konativa tolkningar av religiösa satser har riktats den anmärkningen, att de förbiser det element som ger känslor och attityder deras styrka, nämligen tron på vissa sakförhållanden. Detta argument har dock alltför mycket förenklat ett invecklat komplex. Religionshistorien ger belägg för att starka känslor av fruktan eller förundran förklarats genom

⁷ R. M. Hare, *Religion and Morals, Faith and Logic*, ed. by B. Mitchell, London 1957, s. 176–93.

⁸ Återgiven i *Logic and Language, First Series*, Oxford 1960, s. 187–206.

teorier om gudomliga objekt. Upplevelsen av naturens majestät blir t.ex. förklarad genom en religiös tolkning av naturföreteelserna. Vi kan alltså räkna med båda möjligheterna. Religiösa objekt framkallar och väcker känslor. Känslor inför empiriska objekt föranleder religiös förklaring. Hares analys avser bedömningen av en historisk person, Jesus. Därmed har han dock ej avgjort frågan hur en sats som beskriver Gud skall klassificeras. Wisdoms tolkning träffar närmast den allmänna teistiska tolkningen av tillvaron. Det förblir oklart om satser som uttrycka en dylik tolkning skall betecknas som främst informativa eller anses tillhöra en fristående, speciell kategori.

Det finns ytterligare en rad olika förslag till tolkningen av religiöst språk och religiösa satser. Deras värde ligger snarast i den belysning de ger åt de många olika sätt varpå det religiösa språket användes. De ger inte någon metodisk klarhet om hur man skall närmare kunna klassificera och analysera det material som så erhållits. Vidare råkar de olika förslagsställarna lätt ut för gensagor från dem som brukar det religiösa språket. Här framträder en svårighet med olika funktionsanalytiska metoder. Hur skall man empiriskt kunna verifiera en tolkning av Braithwaites eller Hares typ?

4. *Den emotiva funktionen hos religiösa satser*

En livligt diskuterad fråga är i vilken utsträckning det religiösa språket har emotiv innebörd. Finns det någon test utarbetad för att fastslå om ett ord eller en sats skall anses främst fylla en emotiv funktion?

Då det är inom moralfilosofien som termen »emotiv mening» i första hand användes, skulle man vänta sig att där finna utarbetad någon metod att fastställa emotiv mening, en metod som då också skulle kunna tillämpas på religiöst språk. Tyvärr kan man emellertid inte säga att någon sådan metod blivit utarbetad.

När A. J. Ayer⁹ hävdar att etiska normerande satser ha emotiv mening, dvs. uttrycker känslor, utgår han från verifikationsanalysen. Då etiska satser inte kan empiriskt verifieras och då en naturalistisk tolkning stöter på motsägelser, måste de ges en annan tolkning. Ayer inför en analysmodell, där han skiljer på de etiska symbolerna och det faktiska innehållet i en sats. Förekomsten av en etisk symbol lägger ingenting till dess faktiska innehåll, utan visar bara moraliskt gillande eller ogillande av de sakförhållanden satsen beskriver

Man erinrar sig denna Ayers modell, när man tänker på Hares och Wisdoms analys av religiösa satser. Också hos dem var det fråga om en attityd till vissa

⁹ A. J. Ayer, *Språk, sanning, logik*, Stockholm 1953, sid. 89 ff.

empiriska förhållanden. Användbarheten av Ayers modell vid analys av religiösa satser begränsas dock av flera faktorer. *Den första* är den att modellen inte möjliggör ett skiljande mellan de fall, då de etiskt normativa symbolerna ha en emotiv innebörd, och de fall då de ha en etiskt deskriptiv betydelse. Ayer framhåller själv att samma etiska fras kan ha båda betydelserna. Nu synes det mig som om det religiösa språket liknar det etiska i detta avseende. Samma påstående, t.ex. satsen »Gud är kärlek», kan för den ene betyda ett slags beskrivning och för den andra ge uttryck åt en attityd mot tillvaron. Härtill kommer att religiösa satser genomgått en lång och skiftande historia. Bokstavlig innebörd har t.ex. efterträtts av metaforisk-symbolisk. Ayers modell kan ej brukas på religiöst språk för att fastslå emotiv betydelse. *Den andra* faktorn hör samman med skillnaden mellan de termer som brukas i religiösa och i etiska satser. Medan det kan sägas råda enighet om att etiskt normativa symboler ej beskriver vanliga extra-mentala realiteter, brukas i de religiösa satserna termer, som i sin ursprungliga användning beskriver empiriska förhållanden. Det är därför svårare att använda Ayers modell på religiösa termer än på etiska.

Charles L. Stevenson¹⁰ ansluter sig som bekant till den emotiva teorien om etiska termer. Finns då hos honom någon metod att fastställa emotiv mening? Ett ord har enligt honom en emotiv mening om det har en disposition att uppväcka eller uttrycka en känsla eller attityd. Enligt S. har nu de flesta ord både deskriptiv och emotiv betydelse. I sådana fall består det emotiva i den attityd av gillande eller ogillande som följer med vissa ord.¹¹ Det är givet att ord i det religiösa språket i hög grad har en dylik emotiv innebörd. Men därmed är ej klarlagt om deras deskriptiva innebörd skall förstås emotivt. Etiska termer som gott och rätt ha s.k. självständig emotiv mening: satsen »detta är gott» betyder: »jag gillar detta, gör detsamma».¹²

Det torde nu vara svårt att tillämpa Stevensons analys-schemata på det religiösa språkets satser. Däremot skulle man kunna fråga sig hur användbar hans metod är att fastställa självständig emotiv mening i deskriptiva symboler. Det skall ske genom att med varandra jäföra deskriptiva synonymer, som inte är emotivt synonyma. S. tar exemplet »neger» och »nigger», »demokrati» och »regering genom allmän omröstning».¹³ S. erkänner dock att testen är grov och långtifrån exakt. Den redovisar inte den emotiva mening som är gemensam för de båda termerna. För att klargöra den emotiva meningen hos termer i religiösa

¹⁰ Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven 1960.

¹¹ a.a., sid. 71 f.

¹² a.a., sid. 24;81.

¹³ a.a., sid., 82 f.

satser skulle man alltså kunna tänka sig möjligheten översätta dem till mindre känsloladdade. Man skulle t.ex. kunna jämföra en term i fromt uppbyggligt och i vetenskapligt beskrivande språk. Metoden synes mig dock endast ha begränsad användning.

En svårighet med här ovan refererade resonemang utgör det tvivelaktiga i att tala om emotiv mening. Som Max Black¹⁴ har framhållit förutsätter allt tal om »mening» hos språkliga uttryck någon form av symbolism. De språkliga tecknen stå för något och representera något. Detta gäller också till synes rent emotiva uttryck av typen »hurra». Denna term fungerar samtidigt som symptom på en känsla och som symbol, tecken för känslan i fråga. Det är ju inte likgiltigt om man ropar »hurra» eller »fy». Med Ayers modell vore det ju likgiltigt vilken term som valdes. I stället för att tala om emotiv mening bör vi tala om emotiv inverkan av ett yttrande. Språkets funktion att uttrycka eller framkalla känslor är alltid förenad med en symbolisk funktion.

Tillämpar vi detta på religiösa satser, blir problemet inte att söka fastställa en ev. emotiv mening utan att klargöra relationen mellan emotiv och deskriptiv funktion och att analysera den deskriptiva funktionen. Att religiösa satser ofta har en symptomatisk och signalerande funktion synes mig uppenbart. Den för den religionsfilosofiska analysen avgörande frågan är emellertid dels hur den deskriptiva innebörden är att förstå och dels hur den förhåller sig till de emotiva funktionerna. Skall den fattas i analogi med vanliga påståendesatser om yttre empiriska förhållanden? Är det fråga om en deskription av vissa känslor? Eller är det fråga om deskription i en speciell mening? (t.ex. som hos Jaspers förnuftigt funderande över människan och tillvaron)? Hur dominerande är den emotiva funktionen?

Det synes mig uppenbart att svar på sådana frågor förutsätter en mycket mera differentierad analys av de satser som uppträder inom det religiösa språket.

P. H. Nowell-Smith¹⁵ har i sin *Ethics* gjort ett försök att avgränsa olika betydelse hos etiska satser. Satser i första personen (Jag gillar detta) säges utgöra en rapport om känslor eller uttrycka en känsla. Satser i tredje person (t.ex. denna handling är riktig) förklarar däremot att handlingen är i överensstämmelse med en i ett visst samhälle accepterad norm eller värdeskala.¹⁶ Man skulle kunna fråga ifall denna metod också skulle kunna brukas på religiösa

¹⁴ Max Black, *Language and Philosophy*, New York 1949, sid. 218 ff.

¹⁵ P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, Penguin Books, London 1954, sid. 178 ff.

¹⁶ Nowell-Smiths analys erinrar om G. von Wrights påpekande att samma ord kan brukas att uttala en norm och att ge information angående en existerande norm. I förra fallet är det en äkta värdesats, i det senare en deskriptiv sats, som beskriver en norm. Jfr *Norm and Action*, London 1963, sid. 104 f.

satser. När religiösa satser utgör generella påståenden i tredje person, skulle de kunna tänkas åsyfta de i ett visst samfund traderade och förhärskande föreställningarna. En sats i första person skulle däremot uttrycka och beskriva en religiös attityd. En sats av typen »Jesus är världens frälsare» skulle tillhöra den första kategorin. En sats av typen »jag vet att min förlossare lever» skulle tillhöra den andra. Ett sätt att fastslå om det föreligger emotiv mening i en religiös sats skulle då vara, att inför en sats fråga sig om den bör översättas i en sats i första personen eller i en generellt konstaterande sats. En översättning är ofta nödvändig på grund därav att samma religiösa sats kan uppfattas så olika av olika personer och inom olika samfund. En sats kan för den ene fungera rituellt eller känslomässigt och för den andre deskriptivt.

Den här skisserade metoden torde ha en viss användbarhet på det religiösa språkets område, om inte annat så för att bidra till klarheten om en av dess många funktioner. Det finns fall då en religiös sats verifieras genom referens till ett sammanhang, i vilket satsen accepteras. Om någon säger: »Gud är kärlek», och någon frågar: »hur vet man det?» kan svaret ha formen: »det står i bibeln», »Jesus har sagt det» etc. Då vidare tolkningen av en religiös sats, som återfinnes i bibeln, bestämmes olika i olika samfund, kan ett påstående om religiösa ting i flera fall vara att översätta med ett påstående om den i ett visst samfund traditionella bibeltolkningen.

Det är givet att Nowell-Smiths metod inte löser frågan hur satser i det primära sammanhanget skall tolkas. Det är också uppenbart att den endast har en begränsad användning. Skall någon klarhet vinnas, torde det bli nödvändigt att först göra en systematisk genomgång av alla olika användningar som de till synes informativa religiösa satserna kan ha och därtill göra en gruppering mellan olika typer. Man måste t.ex. skilja mellan satser vilka beskriver Gud och satser som beskriver en gudomlig verksamhet inom den empiriska världen. En fråga som här inte behandlats är den om det metaforiska draget hos religiösa satser. Om dessa genomgående har en symbolisk, bildlig karaktär, måste satsernas sakliga betydelse först bestämmas, innan man kan avgöra om satsen betraktas som informativ eller ej.

Vi är nu mogna för en sammanfattande diskussion. Vi har funnit att det empiristiska meningskriteriet vid sin användning tvingar till ett cirkelresonemang. Man kan med anledning därav fråga sig om det överhuvud är möjligt att uppställa ett allmänt meningskriterium¹⁷ eller – vilket i första hand är relevant för

¹⁷ Jfr bl.a. de kritiska synpunkter som framförts av Robert J. Richman, *Concepts without Criteria*, *Theoria* 2. 1965 sid. 65 ff.

de religiösa gudsutsagorna — ett kriterium för att ange vissa typer av satser. Det är visserligen uppenbart att man beträffande ett visst konkret språk vanligen kan använda sig av språkliga regler för att fastställa om en sats skall uppfattas t.ex. som en fråga eller som ett konstaterande. Jag säger vanligen, ty det är tänkbart att ett uttryck som språkligt har formen av ett konstaterande av en viss person i en konkret situation användes i frågesyfte. När det däremot gäller att fastslå ej endast den språkliga utan också den logiska typen hos en given sats, blir svårigheterna att finna lämpliga kriterier betydande. Det är ju i många fall omvittnat att samma språkliga sats kan ha olika logiskt innehåll. Von Wright påvisar t.ex. att satsen: »Du får parkera utanför mitt hus» både kan tolkas som en normformulering (utgöra ett direkt tillåtande) och tolkas som en deskriptiv sats, i vilken anges att det enligt gällande regler är tillåtet att parkera utanför huset. Svårigheten i en klassificering av satser i religiösa texter är inte att ange de olika språkliga satstyper som uppträder utan att avgöra vissa problematiska satsers logiska typ. I centrum för intresset står de s.k. gudsutsagorna, vilka språkligt har karaktären av deskriptiva uttryck. Det säger att ett visst subjekt har vissa egenskaper och utför vissa handlingar. Svaret på frågan om dylika satsers logiska typ vinnes endast genom en ingående analys av deras innebörd och användning. När vi *vet* vad en viss konkret sats i vissa givna kontexter används att uttrycka, då vet vi också hur vi skall klassificera den.

Det är alltså metodiskt felaktigt att närma sig gudsutsagorna med vissa färdiga kriterier. Endast genom en ingående analys i konkreta textsammanhang kan vi vinna ökad klarhet om deras funktion.

Innan jag går in på hur denna analys skall gå till, vill jag nämna något om de andra förslag till tolkning av religiösa satser som återgivits i min uppsats. Teorierna om det religiösa språket som framförts av Hare, Wisdom och Braithwaite lider alla av det felet att de dels är för generella, dels saknar referens till ett konkret textsammanhang. De utgör resultatet av allmänna funderingar om de religiösa satsernas innebörd och funktioner. Däremot stöder de sig inte på empiriska undersökningar av texter och språkbruk. De tar inte hänsyn till variationen mellan olika religiösa grupper och vid olika tidpunkter. Det är t.ex. uppenbart att olika grupper religiösa i nutiden har vitt varierande tolkningar av de religiösa satser som de brukar. En empirisk språkbruksundersökning måste utgå från en bestämd grupp:s språk eller från ett givet textmaterial. Skall man kunna avgöra den empiriska frågan, på vilket sätt en sats användes, måste man starta med en undersökning av dess olika förekomster i texter och i språket. En dylik undersökning skulle ge vid handen på hur många olika sätt en och samma religiösa sats, t.ex. en viss Gudsutsaga kan fungera. En och

samma språkliga gudsutsaga kan ges olika betydelser och användas på en rad olika sätt.

Låt oss t.ex. stanna inför satsen »Gud är god». Denna språkliga sats kan fungera som en gudsdefinition, som ett uttryck för tron på godhetens makt i världen, som en tolkning av ens eget livsöde, som uttryckande och beskrivande religiösa känslor, som refererande till en religiös erfarenhet, som en etisk uppmaning, som uttryck för lovsång och tillbedjan, som uttryckande en förhoppning inför framtiden osv. Innebörden i termerna »Gud» och »god» varierar i dessa olika användningar. Men också i de fall då användningssättet är gemensamt för en viss grupp eller ett visst textsammanhang, t.ex. avser en gudsdefinition, uppträder en rad olika betydelse hos de i satsen ingående termerna. För att komma till rätta med denna gudsutsagornas invecklade problematik kräves både differentiella och analytiska undersökningar. Ett sammanfattande resultat bör ha karaktären: i situationen S, i de och de texterna, för den och den gruppen, tjänstgör satsen p vanligen för att uttrycka innehållet A.

Jämsides med empiriskt inriktade undersökningar bör gå filosofisk intensivanalys av satsförekomster och uttryck i givna texter. Denna analys får vad avser den empiriska språkvändningen starkt hypotetisk karaktär. Samtidigt har den fördelen att med finare instrument än den empiriska undersökningen analysera olika möjliga betydelseelement och logiska komplikationer i de religiösa satserna och termerna.

Som ett exempel på en dylik undersökning kan jag nämna William P. Alstons analys av satsen »Gud förlåter våra synder».¹⁸ Alston diskuterar på vilket sätt betydelsen av denna sats avviker från förlåtelse använt som predikat om en människa. Hans tes går bl.a. ut på att visa, att på det mänskliga planet ut-sagor om mentala tillstånd och akter såsom förlåtelse endast kan förstås och förklaras för en ovetande genom hänvisning till iakttagbara beteenden. Något sådant är inte möjligt när man skall förklara innebörden i satsen att Gud förlåter. Gud är enligt kristen dogmatik något immateriellt och okroppsligt. Om man då säger, att gudomlig förlåtelse är lik mänsklig med undantag för kroppslig aktivitet, har man enligt Alston tagit bort en nödvändig förutsättning för den bokstavliga användningen av »förlåter» utan att sätta något annat i dess ställe. Man har därmed avlägsnat de regler som bestämmer i vilka fall termen skall användas, de regler som avgör, när termen är tillämplig, och som anger vilka faktorer som får oss att anse att termen skall appliceras i ett visst fall. En följd härav är att vid predicerandet om Gud helt nya explicita regler för

¹⁸ William P. Alston, *The Elucidation of Religious Statements*. The Hartshorne Festschrift, *Process and Divinity*, Illinois 1964 sid. 429–443.

användningen måste formuleras. En positiv beskrivning av Gudsutsagornas olika användning måste göras. Utan anspråk på fullständighet räknar Alston upp följande användningar. Den »teistiska bilden» har använts 1. för att förklara fakta i den naturliga världen, 2. som förutsägelser för kommande händelser 3. som uttryck för känslor och attityder 4. som fantasifull presentation av moraliska ideal 5. som meddelande om religiösa »erfarenheter» 6. som handledning i tillbedjan.

Alston kan sägas starkt betona klyftan mellan betydelsen av en term i det profana antropologiska språket och dess innebörd som gudspredikat. Även om kritik kan riktas häremot, har han ovedersägligen visat på behovet av analys av Gudsutsagorna. Då dessa oftast hämtar sina termer från vad man skulle kalla »det psykiska språket», dvs. predikat med vilka vi vanligen beskriver psykiska egenskaper och akter, ställs vi inför en dubbel analysuppgift. Det gäller dels att analysera innebörden av termerna i det psykiska språket, dels att undersöka dem i deras religiösa användning. Det är en allmän uppfattning att dessa psykiska termer är i hög grad vaga och mångtydiga. Vad betyder ord som förnuft, vilja, kärlek, förlåtelse, godhet etc. när det utsågas om människor? Hur förhåller sig detta psykiska språk till naturvetenskapliga beskrivningar? Vi hamnar i de olika språkens problematik. Är naturvetenskapligt, biologiskt och psykiskt språk enbart olika sätt att beskriva samma sak? Om Alston har rätt i att det psykiska språkets termer innefattar kroppsliga konnotationer, ligger en dylik slutsats nära till hands. Efter en analys av utgångsspråket kommer så analysen av gudsutsagorna.

Jämte studiet av denna problematik kräves en jämförande begreppsanalys. Denna får utföras både på utgångsspråkets och gudsutsagornas termer och uttryck. Vid denna begreppsanalys bör uppmärksamheten riktas på en rad olika frågor, vilkas besvarande kan tjäna som hjälpmedel vid analysen. Utan fullständighet kan nämnas problem angående vaghet (intensional och extensional), mångtydighet, typiska drag, analys av olika i en term eller ett begrepp ingående konnotationer (många av våra begrepp är komplex av konnotationer), diskussion av ev. modellfall och av alternativa tolkningar, undersökning av motsatta fall, gränsfall och besläktade fall. Det är också ofta av värde för analysen att uppställa tänkta fall och diskutera en terms lämplighet resp. olämplighet.

För tydlighetens skull skall jag exemplifiera det sagda med ett konkret exempel. Vad utgör ett modellfall för förlåtelse? Många skulle säkerligen instämma i att en moders förlåtande av sitt barn skulle kunna utnämnas härtill. I denna situation finns emellertid ett flertal faktorer, vilka kan ges varierande tyngd vid fastställande av användningskriterier för »förlåta»:

1. I situationen ingår ett beteende hos barnet som är ägnat att framkalla en mot barnet negativ attityd hos modern. Barnets beteende kan avse enbart olydnad mot givna föreskrifter eller mera aggressivt trots. Vi kan tala om förlåtelsens förutsättningar. Här finns flera problem:

- a) Behöver barnet vara medvetet om sin förbrytelse för att vi skall tala om förlåtelse? I regel synes detta ej vara nödvändig förutsättning.
- b) Vilken grad av oförrätt kräves? Vi får en skala mellan obetydliga och grava förseelser. Skall skalan referera till föreliggande och accepterade normalkomplex eller till graden av subjektiv upprördhet hos det förlåtande subjektet, modern?
- c) Behöver beteendet vara riktat mot modern eller räcker det att beteendet bryter mot en norm överhuvud?
- d) Skall beteendet bryta mot av modern accepterade och på barnets uppförande ställda krav av moraliskt eller konventionellt slag?

2. I förlåtelsesituationen ingår vidare utsägandet av en mental akt hos modern. Språkligt kan satsen »jag förlåter dig» fattas som en performativ, som uttryckande en mental akt eller som beskrivande en mental akt. Ges den perfektisk form, »jag har förlåtit dig», anger den ett avslutat mentalt förlopp hos modern. En analys av förlåtelseakten visar därtill att förlåtelsen kan betyda ett flertal ting:

- a) Den kan ange att det förlåtande subjektet övergått från en negativ till en positiv attityd till den förlåtne.
- b) Den kan ange att modern inför ett beteende som normalt bort utlösa en negativ reaktion bevarat sitt kärleksfulla sinnelag mot barnet.
- c) En variant till alternativ b) är att modern psykologiskt förstått och analyserat barnets beteende. De var »stygg», därför att det var olyckligt. Det kände sig otryggt och inte omtyckt, därför att det led av självförakt etc. Den positiva förlåtelseattityden hänger härvid samman med den psykologiska förklaringen av barnets beteende. Den är m.a.o. inte en obetingad kärlek.

3. Om man diskuterar besläktade fall och gränsfall dyker en rad problem upp. Vi talar väl knappast om förlåtelse vid en fortsatt indifferent hållning till barnets beteende. Men hur relaterar förlåtelsen till uttryck som »ej bry sig om», »överse med» etc. Får vi en glidande skala i fråga om en speciell mental aktivitet? Eftersom förlåtelse har att göra med kärlek till en annan människa synes mig förlåtelsens innebörd vara beroende av kärleksbegreppets problematik. Fordrar förlåtelsen att a) modern med en viss styrka älskar sitt barn b) att denna kärlek är på ett visst sätt beskaffad, t.ex. obetingad?

4. Hur förhåller det sig med motsatta fall? Vari består »icke-förlåta»? Består denna mentala akt i a) fortsatt harm b) på olika sätt utförda bestraffningar?

5. Man kan fråga om förlåtelsen ställer vissa krav på den förlåtne:

- a) att ändra det ogillade beteendet,
- b) att med ord begära förlåtelse
- c) att erkänna sig skyldig etc.

Ovanstående ofullständiga skiss synes mig visa vilken mångfald av problem som dyker upp, när man söker analysera ett begrepp som förlåtelse. Om vi sedan går över till den religiösa användningen måste vi fråga oss om överhuvud några betydelseelement ev. överföres och i så fall vilka. Den kristna idéhistorien ger t.ex. belägg på att gudomlig förlåtelse fattats både som ändrande av ett sinnelag och som oförändrad kärlek (jfr 2 a och b ovan).

I detta sammanhang dyker antropomorfismens problem upp. Med vad rätt och i vilken mening brukas det psykologiska språket vari ingår termer som kärlek, förlåtelse etc. om ett religiöst objekt? Alston synes närmast anse, att vi vid överföringen på ett religiöst objekt inte mer kan bruka de vanliga användningskriterierna. Då de vanliga reglerna inte längre är tillämpliga måste vi sätta andra i deras ställe. Vi måste positivt ange de sätt varpå teistiska ut-sagor användes. Alston nämner, som vi såg, några sådana användningar. Enligt vilket alternativ ligger det närmast att tolka en sats om gudomlig förlåtelse? Om vi försöker översätta den till ett uttryck för en känsla skulle satsen »Gud har förlåtit mig» bäst återges med »jag känner mig accepterad» el. dyl. Men om man enbart stannar där, känns resultatet otillfredsställande. I känslan av att vara accepterad ingår att jag känner mig accepterad av någon eller några. Det synes mig mycket svårt att restlöst översätta de teistiska ut-sagorna till sats-er om eller uttryck för inompsykiska förlopp, vilka inte har någon relation till något utanför människan. I den religiösa satsen om den gudomliga förlåtelsen ligger enligt min mening en vag förnimmelse av att någon eller något i vår irrationella tillvaro vill oss väl. Antingen kan man nu betrakta detta som en obefogad animistisk illusion eller också söka sig fram längs vägar som talar om hur vi tolkar den oss omgivande världen och händelserna i vårt liv. Här är nu inte platsen att närmare ingå på denna problematik som kräver både semantiska och kunskapskritiska överväganden.

Vad jag velat peka på är endast de olika analysuppgifter som religionsfilo-sofen ställs inför. Det synes mig uppenbart att en penetrerande begrepps- och användningsanalys ofta går mycket längre än som kan konstateras med enbart en språkbruksundersökning och avslöjar hittills icks-beaktade sidor av ett be-grepps eller uttrycks intension och extension.

SVEN GUSTAFSSON

*De folkliga religiösa väckelserörelserna i de nordiska länderna under 1800-talet och deras förhållande till de kyrkliga ordningarna**

Anglo-amerikanska väckelserörelser gjorde vid 1800-talets mitt Sverige till ett missionsland. Deras kristendomskonception var i mycket en annan än den historiskt framvuxna svenska kyrkans. Därigenom bidrog dessa religiösa rörelser till att förändra och upplösa de kyrkliga ordningar, som byggde på enhetskyrkotanken. En månghundraårig tradition bröts. På några årtionden förändrades de kyrkliga förhållandena beträffande gudstjänst och nattvard, dop och konfirmation, vigsel och jordfästning. Väckelserörelsernas framträngande skedde också i kamp mot den kristendomssyn, som bar upp enhetskyrkans idé.

Väckelsens missionerande karaktär belyses av att bakom var och en av de här nämnda rörelserna stod vid starten ett amerikanskt sällskap. Baptistmissionen i Sverige bedrevs från mitten av 1850-talet av American Baptist Publication Society. Arbetet övertogs 1865 av The American Baptist Missionary Union. Det förstnämnda sällskapet missiverade Anders Wiberg — f.d. präst i Svenska kyrkan och verksamhetens främste svenske pionjär — till Sverige med uppdrag »att grundlägga ett utländskt missions- och kolportörssystem i konungariket Sverige». För verksamheten här avsatte organisationen 22.181 dollars. Medlen avsåg främst att tjäna predikantutbildning, kolportörsverksamhet och skriftspridning. Samtliga ledande missionsarbetare och en del kolportörer avlönades från Amerika. För särskilda ändamål beviljades speciella anslag, såsom t.ex. för uppförandet av Betelseminariet, baptisternas institut i Sverige för predikantutbildning. Förbindelserna med Amerika var synnerligen livliga. Kolportörerna hade att kvartalsvis avge rapporter om sin verksamhet, vilka sedan översattes och sändes till Amerika. Predikanterna hade i många fall utbildats i Amerika eller verkat i amerikanska församlingar. Betelseminariet förestods i 40 år av en svensk-amerikan. Omfattande ekonomiskt stöd utgick till missionsverksamheten. En baptistisk historieskrivare framhåller, att »en av de viktigaste för att inte säga den viktigaste betingelsen för baptismens jämförelsevis hastiga utbredning i vårt land var utan tvivel det kraftiga understöd, som de amerikanska baptisterna lämnade sina trosfränder i Sverige».¹

* Föredrag vid konferens för kyrkohistoriker i Båstad den 26–28 augusti 1966

¹ N. J. Nordström, Svenska baptistsamfundets historia. Andra delen (1928) s. 141.

Nyevangelismen fick tidigt en god ekonomisk ställning, förklarlig bl.a. av dess starka förankring i de högre socialskikten. Detta gjorde verksamheten snabbt oberoende av utländskt kapital. Men från början var förhållandet analogt med baptismens. Män som C. O. Rosenius och O. Ahnfelt uppbar lön från ett amerikanskt sällskap, The Foreign Evangelical Society. Rosenius lämnade liksom de baptistiska kolportörerna kvartalsrapporter om sin verksamhet till de amerikanska uppdragsgivarna och betecknas av dessa såsom deras missionär i Sverige. Vid mer kostnadskrävande företag erhöles särskilda ekonomiska bidrag. Så var fallet vid byggandet av Betlehemskyrkan, Rosenius' religiösa plattform och den första kyrka, som i vårt land byggdes och fungerade oberoende av svensk kyrklig myndighet. Kyrkobygget finansierades huvudsakligen med amerikanska medel. Detsamma gällde startandet av den för nyevangelismen utomordentligt betydelsefulla tidskriften Pietisten. Till nyevangelismens riksorganisation, Evangeliska Fosterlandsstiftelsen, lämnades från skotskt frikyrkohåll understöd i form av pengar, teknisk hjälp för tryckning av traktater, litterärt material etc.

Ett studium av hur de amerikanska metodisterna fördelade sina missionsmedel, ger ett intressant vittnesbörd om, hur väckelserörelserna uppfattade Sverige och Norden såsom ett angeläget missionsområde. När metodisternas missionsråd i Amerika år 1875 fördelade medlen för sin mission i världen, kom bland kontinenter och länder det lilla Sverige på tredje plats i anslagens storleksordning. År 1878 översteg det metodistiska anslaget för mission i vårt land avsevärt det belopp, som avsattes för verksamheten på hela den icke-kristna afrikanska kontinenten. Det översteg vidare den ekonomiska insatsen för mission på sydamerikanska kontinenten och i länder som Japan, Tyskland m.fl. Ett av åren på 1890-talet offrade de amerikanska metodisterna sju gånger så mycket för att omvända de lutherska kristna i Skandinavien som för mission i Afrika. Den här antydde missionsaspekten hos 1800-talets väckelserörelser förefaller väsentlig för förståelsen av dem och deras förhållande till de kyrkliga ordningarna. All mission syftar ju nämligen till förändring.

Väckelserörelserna arbetade också i stort sett organiserat, rationellt och planmässigt. I motsats till kyrkan, som krävde ordination för tillträde till predikömbetet, arbetade de genom lekmannaförkunnelse och kolportörsverksamhet. Dessutom startades förlagsrörelse med en tidigt mycket omfattande bok- och skriftspridning samt en slagkraftig tidningspress. De resurser, som t.ex. nyevangelismen snabbt kom att förfoga över, var avsevärda både organisatoriskt, personellt och vad gällde möjligheten att nå ut opinionsbildande genom det tryckta ordet. Dess bokförlag var det största i riket och Pietisten hade en upplaga nästan dubbelt så stor som Sveriges mest populära tidning, Aftonbladet. En

mängd religiösa gemenskapsbildningar av lokal, regional eller rikskaraktär uppkom jämte den enda, som sedan medeltid varit rådande, nämligen det religiösa livets organisation i stift, kontrakt och församlingar. Religiös pluralism ersatte snabbt men inte utan brytningar enhetskyrkan.

Vad syftade väckelserörelserna till med sin mission? Enklast och allmännast uttryckt: de ville med den krisartade omvändelsen som grund vinna människor för den fromhetstyp, som de själva representerade. För alla blev termerna »omvändelse» och »troende» centrala begrepp. I strikt mening innebar »omvändelsen» för en baptist omvändelse till baptismen och »tro» omfattande av den baptistiska uppfattningen. Detsamma gällde analogt om de andra väckelserörelserna. Men gemensamt var — förutom omvändelsekravet — viljan att grunda församlingar av troende i pietistisk-metodistisk mening. Det kristet konstituerande var inte dopet utan tron. Nyeangelismen menade enligt dess tidning *Wäktaren* att målet var att fostra »en de troendes församling», varvid man givetvis lika litet som någon annan riktning gjorde klart för sig, att man tog ordet »troende» i den för resp. fromhetstyp speciella meningen.

En konsekvens av fundamental betydelse för förhållandet till de kyrkliga ordningarna var troendeförsamlingens motsättning till det hävdvunna kyrkliga församlingsbegreppet. Enligt väckelsen ägde en stats- eller enhetskyrka och dess församlingar inte rätt till epitetet kristen. Här var en grundmotsättning, som medförde många brytningar och en långtgående kyrkokritik. En nyeangelisk kolportör säger sig — karakteristiskt nog — ha fattat det som sin uppgift att gå omkring i församlingarna och hemmen och säga de kristna, att de inte var några kristna. I jämförelse med troendeförsamlingen skildras den statskyrkliga församlingens liv såsom en bekväm och tillrättalagd kristendom. I den tidigare omnämnda, moderata tidningen *Wäktaren* heter det i en artikel, som går genom flera nummer av tidningen: »Att man är vorden döpt, konfirmerad, går på bestämda tider i kyrkan, träder en eller två gånger om året fram till nattvardsbordet och är inför den borgerliga lagen oförvitlig, se! detta allt utgör den lätta och bekväma väg till himmelen, inpå vilken den statskyrkliga och officiella kristendomen leder.»² Svenska kyrkans grundskada säges av nyeangelismen bestå i författningen: att hon är en statskyrka. Det lades kyrkan till last, att hon räknade alla döpta såsom kristna och församlingsmedlemmar. Enhetskyrkans system utgjorde enligt kritiken ett hinder för kyrkotukt, dvs. omöjliggjorde den av väckelsen önskade gränsdragningen mellan »troende» och icke »troende». En framstående man inom den senare nyeangelismen menade, att det allvarliga med Svenska kyrkan var inte de brister, som ev. kunde finnas i kyrkolag, hand-

² *Wäktaren* 1859 nr 18.

bok eller med präster, som vanpryde ämbetet, utan det värsta var, att hon var och ville vara en statskyrka. Waldenström skriver i linje med denna tankegång: »Det är statskyrkan, som gjort kristendomen förhatlig.»³ Därför låg frikyrko-tanken alltid nära och var för väckelserörelserna det principiellt riktiga. En av Evangeliska Fosterlandsstiftelsens historieskrivare har karakteriserat Stiftelsens uppgift så, att den ville utgöra »ett organ för gemenskap de spridda grupperna av levande kristna emellan».⁴ Detta skulle med andra ord innebära, att Stiftelsen ville fungera som en de frommas kyrka. Och en av de större nyevangeliska tidningar, som började utkomma under 1870-talet satte som motto: »En fri kyrka i en fri stat.»⁵

Överhuvud vände sig väckelsen mot ordet »kyrka» såsom adekvat term för den kristna gemenskapen. I stället borde det heta »församling». Friherre J. Alströmer, Evangeliska Fosterlandsstiftelsens förste ordförande och betrodd man inom den nyevangeliska rörelsen, utgav 1858 ett arbete: »Vad är kyrkan och vad den kristna församlingen?» Alströmer ställer här församlingen i motsats till kyrkan. Församlingen definieras såsom »en synligt organiserad *förening* av dem, som *genom tron* stå i *förening* med sin frälsare».⁶ Det var enligt Alströmer nödvändigt att organisera församlingar och dessa skulle komma att spränga statskyrkan »såsom kärnan spränger skalet». För »troende» hade statskyrkan inte någon uppgift eller funktion. Inom kyrkan hade man inte lärt, »att rätt uttala vårt viktiga Schibboleth» eller »tala trons tungomål». Ordet församling — senare ofta i formen missionsförsamling — blir termen för de »väcktas» gemenskap. Såsom ett kuriöst exempel på hur ordet »församling» uppfattas såsom en exklusiv väckelseterm kan nämnas, att så sent som 1940 utkom en skrift med titeln »Församlingstankens framväxt i Närke». Det som skriften avser är uppkomsten av från Svenska kyrkan separerande församlingar på 1860-talet. I kyrkohistorisk mening hade i Närke då existerat församlingar i 700 år och ända fram till tiden omkring 1800 var begreppet den svenska kyrkan okänt. Man talade som i Kyrkolagen av 1686 om »Guds församling i kungariket Sverige».

På samma sätt som nyevangelismen fränkande också andra väckelserörelser Svenska kyrkan och hennes församlingar kristen legitimitet. Baptisterna förnekade, att det fanns »en socken eller församling efter stiftsmatriklarnas indelning, på vilken benämningen kristen kan tillämpas utan att vanära det heliga namnet». »Guds församling» var inom baptismen liksom inom den senare ny-

³ P. P. Waldenström, Brev 1858–1882. Samlade samt med inledning och anmärkningar försedda av W. Bredberg. 2 (1938) s. 275.

⁴ Evangeliska Fosterlandsstiftelsen genom 75 år. Jubileumsskrift 1856–1931. Utgiven under redaktion av E. Levander med bidrag av flera författare. I (1931) s. 57.

⁵ Göteborgs Weckoblad 1874, provnummer.

⁶ J. Alströmer, Hvad är kyrkan och hvad den christna församlingen? (1858) s. 35.

evangelismen vanlig benämning på den lokala religiösa gemenskapsbildningen inom respektive riktning. Svenska kyrkan negerades helt. »I vilken bok, kapitel eller vers i Nya Testamentet finns något bevis för en statskyrka» frågas i en baptistisk tidskrift i slutet av 1850-talet.⁷ Baptisterna talade också om döda statskyrkor, »som helt oblygt berömma sig av att vara Kristi församling, oaktat benämningen 'satans synagoga' mycket bättre kunde tillämpas».⁸

Samma negerande av enhetskyrkan, som nyevangelismen och baptismen företrädde, möter också inom metodismen. En metodistisk skribent låter en tänkt person säga: »Men jag tillhör ju statskyrkan . . . skall jag behöva gå ut ur henne? Är icke också hon en Guds församling? Nej, svara vi bestämt, det är hon icke. Statskyrkan är så stridande mot Guds ord, som hon kan vara. Hennes anordningar är rent av ett hån mot den anvisning, som gives oss i Nya Testamentet. Statskyrkan är ingen församling. Hon har intet med församlingsliv att beställa. Den sorgliga sammanblandning, som i detta hänseende äger rum, har gjort mera ont än någon tror.»⁹

På ett språk och med bilder, som för nutiden måste te sig grovt och anstötligt underkändes de församlingar, som enligt Kyrkohandboken tilltalades med attributet »kristeliga».

Väckelserörelserna siktade mot en förändring av den religiösa strukturen i landet. Evangeliska Fosterlandsstiftelsen ville vara en hela riket omfattande organisation för de »troende». Stor optimism om möjligheterna till en omvandling kom till uttryck exempelvis vid Stiftelsens årskonferens 1859. Baptismen syftade också till en landsomfattande förnyelse. En av dess historieskrivare yttrar om motivet för baptismens mission i Sverige: »Dess syfte var och är icke mindre än att lägga hela vårt folk under Kristi spira, förkunna ett helt evangelium tills alla äro troende och döpta Jesus-lärjungar, förenade i nytestamentliga församlingar.»¹⁰ Metodisternas tidskrift skisserade den ordning, som skulle komma, då man nått det deklarerade målet: statskyrkans avskaffande.¹¹

Av väckelserörelsernas syn på kyrkan såsom ett missions- och reformobjekt följer, att inställningen till de kyrkliga ordningarna inte kunde vara särskilt positiv. Detta gällde om svensk kyrkolag. Man gjorde sig inte samvete över att överträda sådan och franhöll vid förekommande behov, hur »man måste lyda Gud mer än människor». I Evangelisten — baptisternas organ — heter det,

⁷ Tiden 1858 nr 22.

⁸ Evangelisten 1874 s. 134.

⁹ Svenska Sändebudet 1900 nr 31.

¹⁰ A. G. Hall, Svenska baptisternas historia under en tid av femtio år 1848–1898. Andra delen (1900) s. 216.

¹¹ Svenska Sändebudet 1882 nr 3.

att »alla dessa luntor och förordningar, vilka kallas 'kyrkolagar'» – mot allt sådant vänder sig den kristne.¹²

1800-talsväckelsen var en ordets väckelse. Den omvändelse, som man syftade till, åstadkoms genom förkunnelse. Denna förkunnelse var hos de anglo-amerikanska rörelserna mindre inriktad på att meddela kristen undervisning och etisk fostran än på att leda fram till omvändelsens kris. Detta gjorde bl.a., att man hade mindre förståelse för liturgi, fast gudstjänstform, formulerade böner etc. Konventikeln och det religiösa »mötet» var i väckelsens tidigare skede en adekvat form för fromhetstypens gemenskapsbehov. Sammankomsternas fria och inte sällan extatiska och dramatiska förlopp kom kyrkans gudstjänst att vid jämförelse verka kall och stel. Eftersom kyrkans gudstjänst inte hade den inriktning på den pietistiska omvändelsen, som väckelsen åsyftade, kunde den också utan större förlust avvaras. Till Evangeliska Fosterlandsstiftelsen, som i sina stadgar deklarerade sin anslutning till kyrkan och hennes ordningar, skriver t.ex. provinsombuden A. J. Edenholm, Västervik och O. G. Hedengren, Riseberga i Närke, och skildrar det såsom ett framsteg, att många inte längre var lika bundna vid kyrkans gudstjänst som tidigare. En baptistkolportör beskriver det som sin uppgift att söka klargöra för människor, »att man inte blir salig för att man går i kyrkan och hör en oomvänd präst».¹³ Inom baptismen och metodismen rådde en stark agitation mot Svenska kyrkans gudstjänst. Liknande var förhållandet inom nyevangelismen med ett alltmer växande avståndstagande bland de radikalare riktningarna inom densamma. Kyrkans gudstjänst betecknades såsom »världens gudstjänst». Dess liturgi var »tomma ceremonier». Altartjänsten förklarades vara katolska rester och menades därigenom vara utdömd. I propagandan mot gudstjänsten användes lika starka uttryck som eljes i kampen mot kyrkan. Baptisterna menade att kyrkans söndagliga »papperspredikningar» hade en »lika förfäande inverkan på själen som brännvinet på kroppen». Och metodismens ledande tidning hävdade, att det moderna samhällets problem löstes inte av präster med deras mässkrudar, botövningar och avlösningar utan genom väckelse. Baptismen var synnerligen radikal och dess tidning Evangelisten publicerar 1856 en längre insänd artikel, där präster och prästerskap, kyrkor och tempel, altaren, tempelkär, skrudar, kyrkotionde, prästboställe, kyrkofester, helgdagar, offentliga gudstjänster, officiella böner och andra kyrkliga förrättningar karakteriseras som judendom.¹⁴

I samma utsträckning som människor höll fast vid kyrkan och dess gudstjänst, försvårades väckelsens missionsverksamhet och ett kyrkligt sinne betrak-

¹² Evangelisten 1856 s. 30. Ins.

¹³ A. J. Gahm brev till A. Wiberg 16/1 1857.

¹⁴ Evangelisten 1856 s. 30.

tades därför inte som en tillgång. Lund säges t.ex. vara en »i högsta grad hård och otillgänglig stad, då det gäller det andliga». En metodist rapporterar därifrån: »Om det ej gränsade till det omöjliga, skulle man kunna tro, att Lunds befolkning vore en kvarleva från det tolfte århundradet.»¹⁵ Folket var nämligen här så kyrkligt, att så snart de hörde kyrkklockorna lyfte de med djupaste vördnad på hatten och varje söndag måste man »hålla tvenne s.k. högmässogudstjänster». Överhuvud påstods skåningarna vara synnerligen fördomsfulla. Nämnde metodistiske väckelsepredikant berättade för sina läsare, att när man talade med skåningarna om att skilja sig från världen och dess falska gudstjänst, så svarade de ofta: »Hur skulle jag kunna överge vår vackra kyrka?» eller »skulle vi inte tro, vad våra präster säger, vad skulle vi då tro?» Författaren frågar sig: »När skall väl folket i Skåne lära förstå, att metodismen är ett verk av Gud? Och när skola de väl lära inse det ruttna och ohållbara i statskyrkans formväsende?» »Ingenstädes i vårt land är föraktet för kristendomen så stort som här i södern.»¹⁶ Samma inställning kommer till uttryck i ett brev till B. Wadström från en nyevangelisk meningsfrände: »Folket här hava en särdeles litan på prästerna. Förtrösta mycket på kyrkan, nattvarden osv. Prästen är deras sista och första tröst. O, det råder ett stort mörker.»¹⁷

Människors fasthållande vid kyrkans gudstjänst utgjorde därför ett bekymmer för väckelsens ledare, som kraftigt vände sig mot förhållandet. Inom baptismen var kyrkobesök orsak till kyrkotuksåtgärd. En baptistisk församlingsföreståndare klagar: »Det är som en sjukdom bland församlingsmedlemmarna att besöka kyrkan och gå på motståndarnas sammankomster under namn att man bör vara fördragsam mot olika tänkande men jag kan inte finna annat än att det förslappar.»¹⁸ En baptist i Visby hade inte kunnat motstå önskan att gå med till domkyrkan och höra den som predikant uppburne C. J. Norrby. Han blev härför anmäld, erkände och önskade bli upprättad.

Liknande problem hade nyevangelismen. Kungl. Förordningen av den 11/12 1868 stadgade, att om någon som ej var präst och uppträdde med andliga föredrag, som ansågs leda till söndring i kyrkligt hänseende eller till förakt för den allmänna gudstjänsten, ankom det på kyrkorådet att förbjuda vederbörande att vidare uppträda i församlingen. Göteborgs Weckoblad — ett av nyevangelismens viktigaste opinionsbildande organ — framhöll, att det förakt för allmän gudstjänst, som nämnda förordning talade om, väl kunde stå samman med ett religiöst, ja, kristligt, rättrådigt och laglydigt sinne. Helt allmänt framhöll

¹⁵ Svenska Sändebudet 1884 nr 42.

¹⁶ Svenska Sändebudet 1887 nr 40.

¹⁷ A. Montell brev till B. Wadström 11/1 1859.

¹⁸ A. J. Gahm brev till A. Wiberg 17/3 1860.

tidningen angelägenheten av att man skilde sig från »världens skrymtaktiga och falska gudstjänst». E. J. Ekman och A. Fernholm — två av väckelsens mest kända personer — gav uttryck för det bekymmer, som vållades av att människor inte ville utebli från kyrkans gudstjänst. Man måste som Fernholm uttryckte det »försaka gemenskapen med världskyrkan». Och det påstods t.o.m., att ens eviga välfärd kunde vara beroende av att man härvidlag ställde sig väckelsens krav till efterrättelse.

Ett irritationsmoment vid gudstjänst och övriga kyrkliga handlingar var, att prästen enligt Handboken använde tilltalet »kristen» till församlingen. Men »de kristna» var enligt väckelsen de, som omfattade dess fromhetsideal. En känd nyevangelisk predikant — Sam Johansson — ansåg i enlighet härmed, att den del av Svenska kyrkans gudstjänst, som predikan utgjorde, var acceptabel. Där behövde prästen inte vända sig till församlingen, som om den var kristen. Annorlunda var det med altartjänsten och nattvarden. Johansson skriver: »Under *predikan* kan den troende prästen vara sann och ärlig mot sina åhörare och göra skillnad mellan död och liv, trogna och otrogna etc. Men vid *altartjänsten* och *nattvarden*s utdelande kan han ej vara sann i förhållande till församlingen. Där *måste* han mot eget vetande behandla alla såsom kristna.»¹⁹

Skillnaden i väckelsens och kyrkans kristendomssyn trädde tidigt och tydligt i dagen beträffande nattvarden. Ovannämnde Alströmer skriver, att nattvarden utgör just »själva anknytningspunkten, varomkring församlingen, de heligas samfund, de troende gruppera sig».²⁰ Metodisterna definierar nattvarden såsom en gemensam kärleksfest för lärjungarna eller Guds barn. Man argumenterade på följande sätt: nattvarden är till för Jesu lärjungar. Jesu lärjungar är väckelsens folk. Alltså är nattvarden till (endast) för väckelsefolket. Från samtliga väckelserörelser riktade man en synnerligen grov kritik mot kyrkans nattvard såsom då det frågas om »djävulen någonsin lyckats åstadkomma något, som hastigare och säkrare ökar de fördömdas tal» än kyrkans nattvard.²¹ För dem som anslutit sig till baptismen eller metodismen var det inte tillåtet att begå nattvarden i Svenska kyrkan. Inom nyevangelismen ledde utvecklingen mycket snart till separata nattvardsgångar och bildandet av s.k. nattvardsföreningar, föregångare till friförsamlingarna. Deltagande i kyrkans nattvard kunde också inom nyevangelismen medföra uteslutning ur missionsförsamling, även om ledarna på grund av svårigheten att här bryta traditionen måste medge viss tolerans, medan man väntade på en mer definitiv brytning. Nyevangelismen hade bland sina främsta förkämpar många präster, som stod i församlingstjänst.

¹⁹ Göteborgs Weckoblad 1885 nr 20.

²⁰ Alströmer (1858) s. 40.

²¹ Tiden 1858 nr 11.

Dessa arbetade med all kraft på att bryta församlingarnas regelbundna nattvardsfirande och det är tvivel underkastat, om några gjort så mycket för att tömma Svenska kyrkans nattvardsbord som Svenska kyrkans präster. En nyevangelisk präst i en församling i Linköpings stift lyckades under en tio års period minska kommunikanternas antal från 85 % till 12 % av de nattvardsberättigade. En präst på ärkestiftet kunde under en relativt kort tid som komminister i en församling minska antalet nattvardsgäster från ca 600 till några tiotal. Det fanns också nyevangeliska präster, som endast tillät de församlingsbor, som var »kända såsom troende» komma till nattvarden. En grupp kommunikanter, som en del väckelsepräster utestängde från altarets sakrament, var konfirmander. En komminister i Uppland förbjöd i början av 1880-talet 22 av årets 24 konfirmander att undfå nattvarden. En annan präst på samma stift admitterade i slutet av 1870-talet av 40 konfirmander endast 19 till nattvarden. Dessa präster tjänade i Svenska kyrkans församlingar men kom att nedbryta dessa församlingars kyrkoliv genom att arbeta utifrån ett helt annat församlingsbegrepp.

Också beträffande dopet stod väckelserörelserna i opposition mot den kyrkliga uppfattningen. Överhuvud fanns i deras tänkande ett rationellt drag, som gjorde det svårt att förstå en sakramental kristendomssyn. Metodisterna såg exempelvis, att det förelåg en skillnad mellan deras uppfattning och den lutherska. Vid en jämförelse mellan Luther och Wesley konstateras, »att den lutherska kyrkan väntar nästan all salighet av sakramenten och vill icke veta av full frälsning genom Kristus».²² Sakramenten i den lutherska kyrkans ordning karakteriserades såsom svärmeri. Motsättningen mellan Svenska kyrkan och metodismen hade inte sin grund i att metodismen förnekade barndopet men i att kyrkan förlade nyfödelsen till dopet. Baptisterna hade sin vuxendopsteologi. Genom att de — med undantag för församlingen i Våmhus — inte i likhet med metodisterna begagnade sig av sin lagliga rätt att bilda dissentersamfund, gavs anledning till uppslitande strider t.ex. genom tvångsdop. Kyrkans dop betecknades av baptisterna med termen »begjutning».

Inom nyevangelismen blev doppraxis vacklande. Redan under 1860-talet ifrågasattes barndopet, men det är främst genom Ekman och Fernholm, som en direkt antikyrklig dopförkunnelse kommer till uttryck. I polemik mot kyrkans dop kan Ekman säga, att »det finns intet stöd i Guds ord för att Herrens fiender även om de har kappa och krage, skall ha något att skaffa med sådana saker».²³ I stället för att anlita präst rekommenderar han en »troende» fader att själv döpa sitt barn eller be någon »broder» att hjälpa sig därmed. Den

²² Lilla Sändebudet 1874 nr 15.

²³ Vittnet 1880 s. 176.

kyrkliga uppfattningen att pånyttfödelsen skedde genom dopet (Tit. 3:5) be-tecknar Ekman liksom metodisterna såsom »ett magiskt och vidskepligt betrak-telsesätt». Medan baptister och metodister döpte sina medlemmar enligt sin ord-ning, anlidade man inom nyevangelismen som regel en »troende», dvs. lika-sinnad präst. Barnen blev således döpta enligt Svenska kyrkans ordning och dopfrekvensen kom att förbli hög utom i mer utpräglad baptistisk bygd.

Den kyrkliga konfirmationsfrekvensen har likaså hållit sig anmärkningsvärt hög i vårt land. Detta innebär emellertid inte, att inte väckelserörelserna också härvidlag arbetade för en förändring. Den principiella invändningen från ny-evangeliskt håll var, att kyrkan genom konfirmationen rekryterade sin menig-het. Barnen undervisades, bekände sin tro och admitterades till nattvarden samt gick sedan ut i livet, varvid de kallades och ansåg sig själva för kristna. Detta var falskt enligt väckelsens syn, eftersom barnen inte var omvända. Kyr-kan lade enligt nyevangelismen tyngdpunkten vid kunskapsmomentet. Läro-stoffet ansågs för omfattande liksom den tid, som anslogs till barnens under-visning. »Ett par timmar i veckan under några månader», ansågs böra räcka. Alltför stor vikt borde inte fästas vid läxor och innanläring. »Hjärtats daning är vid all uppfostran huvudsaken.» Känsломomentet ställdes mot kunskaps-meddelelsen. Vid Evangeliska Fosterlandsstiftelsens första årskonferens påstods, att »bruket av inlärd, tilltvingade böner tillika med en död och vidlyftig min-nesläsning i kristendomen bidrager inte litet att redan från de första åren göra religionen för barnahjärtat till något konstgjort och förhatligt».²⁴ Som alternativ nämner man »hjärtats gripenhet».

Inom den senare nyevangelismen infördes bibelskolor som ersättning för den kyrkliga ordningen med konfirmation. Avsikten var att också i detta avseende göra sig oberoende av kyrkan. Ekman menade, att barnens önskan att gå och läsa var en modesak och en sådan önskan borde »de kristnas barn låta fara». Emellertid blev det med konfirmationen som med dopet inom nyevangelismen. Man anlidade en »troende» präst och på så sätt blev ofta även ledande nyevan-gelisters barn konfirmerade enligt Svenska kyrkans ordning. Baptisterna där- emot var här som eljes mycket konsekventa i sitt avståndstagande från kyrklig ordning. Att baptister tillät konfirmation kunde påstås vara lika orätt »som att tillåta dem (barnen) att stjäla o.d. Det är gäckeri med Gud och vad de anse heligt».²⁵ Och han hävdade, att »så länge barnet äter vårt bröd, har vi rätt att avhålla det från att konfirmeras».²⁶ Metodismen, vars motsättning till kyrklig konfirmation inte var mindre än baptismens och som också hade stora problem

²⁴ Evangeliska Fosterlandsstiftelsens årberättelse 1856 s. 46.

²⁵ Handlingar vid de svenska baptistförsamlingarnas åttonde allmänna konferens 1878 s. 78.

²⁶ *Ibm.*

med att få barnen att avstå från konfirmationen, löste svårigheterna genom att införa en egen konfirmation.

Kristendomsundervisningen var ett annat område, där väckelserörelserna satte in för att bryta Svenska kyrkans dominerande inflytande. Man krävde, att skolan borde frigöras från det nära sambandet med kyrkan. Önskemål framfördes, att kristendomsämnet måtte bli valfritt i folkskolan. Även från nyevangelismen, som inte sällan karakteriseras såsom den lutherska grenen av väckelsen, riktades stark kritik mot läsningen av Luthers lilla katekes. Det frågades: »Männe det inte är påtagligt, att den nuvarande katekesen med sin 'utveckling' är utpräglat sekterisk?»²⁷ I stället rekommenderades studiet av Bibeln. Folkskolan borde inte få »inöva barnen i ett visst samfunds dogmer». Metodismen önskade religionsundervisningen skild från statens och kommunens skolor, eftersom barnen där uppfostrades »i statskyrkans i flera hänseenden för barnen själva och för vår verksamhet skadliga lära».²⁸ Man invände mot »den officiella kristendomsundervisningen» med ett karakteristiskt väckelseargument, att den gav »kunskap om *läran*, men denna ensam frälsar ingen».²⁹ Söndagsskolan däremot ansågs ge »den mera till hjärtat gående kristendomsundervisningen» och man framhöll i enlighet härmed, att söndagsskolans »högsta uppgift är att få barnen omvända».³⁰ En fördel med att ingen offentlig kristendomsundervisning förekom var dessutom att metodistpredikantens uppgift underlättades, eftersom han besparades mödan att undanröja en felaktig uppfattning. Baptisterna förmanades också tidigt från ledande håll att »så vitt möjligt är icke låta våra barn begagna sig av statskyrkans skolor eller konfirmeras».³¹

Dr Jan Jansson har i sin avhandling *Debatten om civiläktenskapets införande i Sverige* klarlagt den process, som ledde fram till det kyrkliga vigselmonopolets upphävande. Kravet på civiläktenskap möter inom nyevangelismen på 1870-talet och har som religiös motivering att alla äktenskapskandidater tilltalades och betraktades såsom kristna, något som ur nyevangelismens synpunkt var falskt. Samma religiösa motivering har baptisterna. Dessa menade, att man inte borde ingå äktenskap enligt Svenska kyrkans ordning »ty de ville icke bekänna den (dvs. Svenska kyrkan) (vara) Kristi kyrka».³² Om man lät viga sig av präst, ansågs detta innebära att man erkände prästen såsom Kristi tjänare och det kunde man inte. Man varnade också för faran av blandäktenskap, dvs. äktenskap mellan en baptist och en icke baptist. Anders Wiberg var inte endast

²⁷ Hemlandsvännen 1885 nr 30. Se samma tidning 1886 nr 19.

²⁸ Svenska Sändebudet 1883 nr 7.

²⁹ Svenska Sändebudet 1887 nr 1.

³⁰ Svenska Sändebudet 1890 nr 8.

³¹ Evangelisten 1866 s. 41.

³² N. Gabrielsson brev till A. Wiberg 30/9 1869.

emot sådana äktenskap utan mot förtroligare umgänge överhuvud mellan baptister och icke baptister. Samma tendens fanns inom nyevangelismen.

Den religiösa motiveringen för avståndstagandet från vigsel i Svenska kyrkans ordning var inom de olika fraktionerna av väckelsen likartad och går tillbaka på de konsekvenser, som måste dras av kyrkobergrepp, församlingssyn och definitionen av begreppet »kristen». Om de insatser som gjordes främst av nyevangeliska och baptistiska riksdagsmän för civiläktenskapets införande hänvisas till dr Janssons framställning.

De religiösa väckelserörelserna byggde på en annan kristendomskonception än den historiskt framvuxna svenska kyrkan. Olikheterna gällde sådana väsentliga frågor som t.ex. uppfattningen av kyrkan, församlingen och begreppet »kristen». Väckelsen reste krav på omvändelse i pietismens mening. Den gjorde inte skillnad på »once born» och »twice born». Kristendomstolkningarna bröt sig mot varandra. De nya religiösa strömningarna beredde sig rum i det svenska samhället och deras mission i vårt land bidrog därvid till en genomgripande strukturförändring av det religiösa livet och de kyrkliga ordningarna. En djupgående religiös omvandling skedde, som enklast kan uttryckas med orden: enhetskyrkans upplösning.

THORVALD KÄLLSTAD

Den kristna gemenskapen i Nya Testamentet*

Huvudordet för den kristna gemenskapen enligt N. T. är det grekiska ordet *koinonia*. Även om icke själva ordet förekommer i Mark. 3: 14–15, så finnes dock saken där: gruppen av lärjungar samlad kring Jesus. »Så förornade han tolv som skulle följa honom (*koinonia*) och som han ville sända ut till att predika (*kerygma*, *martyria*) och de skulle ha makt att bota sjuka och driva ut onda andar» (*diakonia*). Härav framgår att gemenskapens förutsättning är lärjungakallelsen.

Om händelserna på Pingstdagen säges, att församlingen på den dagen *ökades* med vid pass 3.000 personer. Om dessa heter det: »Och dessa höllo fast vid apostlarnas undervisning (*didakä*) och brödragemenskapen (*koinonia*) vid brödsbrytelsen och bönnerna.» Apg. 2: 42. »Bönerna» torde här avse den jerusalemitiska tempelgudstjänsten. Enligt Apg. 2: 44 får vi veta, att »alla de som trodde höllo sig tillsammans och hade allting gemensamt» (*koiná*). Se även Apg. 4: 32.

1. Gemenskap i Kristus

Den kristna gemenskapen har sin grund i en gemensam kallelse, kallelsen till gemenskap med Kristus. »Gud är trofast, han, genom vilken I haven blivit kallade till gemenskap med hans Son, Jesus Kristus, vår Herre», 1 Kor. 1: 9. De kristna är kallade till gemenskap av den Gud som är trofast. Att kallas till gemenskap i Kristus är kallelse till ett liv, som innebär förnyelse av sinnet, ett liv i bot och förlåtelse, i lovsång och bön, i lidande och glädje och tröst. Gemenskapens grund kan lika gärna sägas vara *det ena evangeliet*, som är budskapet om syndernas förlåtelse, rättfärdiggörelse genom tro på Jesus Kristus.

Gemenskapen är sålunda *Kristusgemenskap*. Vi är alla — oberoende av vilket kyrkosamfund vi tillhör — tjänare åt samma Herre, vi har alla samma kallelse, vi har en gemensam kallelse. Vi har icke olika »Kristusar», även om man ibland frestas tro, att vart samfund har sin egen specielle Kristus.

Kristusgemenskapen karakteriseras också som »den helige Andes delaktighet» (*koinonia*), 2 Kor. 13: 13, eller som »gemenskap i Anden» (*koinonia pneumatos*), Fil. 2: 1.

Kristusgemenskapen kan också innebära delaktighet i Kristi lidanden, Fil.

* Föredrag vid de frikyrkliga teologdagarna i Uppsala den 29 December 1966 av rektorn vid Metodistkyrkans Teologiska Skola, Överås, Göteborg, teol. lic. och fil. kand. Thorvald Källstad.

3: 10. Men den som delar Kristuslidandena, han skall också få dela den tröst som den som lever i Kristusgemenskapen undfår, 2. Kor. 1: 7. Här använder Paulus ordet *koinonoi*, närmast *partners*. Paulus tackar också de kristna i Filippi för deras »delaktighet i evangelium» (*koinonia*). I sv. övers. heter det: ». . . haven deltagit i arbetet för evangelium», Fil. 1: 5.

De som kallats till gemenskap med Kristus får sin gemenskap präglad av delaktigheten av Anden. De är partners i arbetet för evangelium.

2. Gemenskap med Fadern och Sonen och med varandra – vandring i ljuset

Kristusgemenskapen är enligt Johannes en gemenskap med Fadern och Sonen. »Vi hava vår gemenskap med Fadern och med hans Son, Jesus Kristus», 1 Joh. 1: 3. Gemenskapen, *koinonia*, leder till vittnesbörd. »Vi vittna därom (om det uppenbarade livet som man sett) och förkunna för eder livet, det eviga, som var hos Fadern och uppenbarades för oss», v. 2. »Det vi hava sett och hört, det förkunna vi ock för eder, på det att också I mån hava gemenskap med oss», v. 3.

Men den som säger sig ha gemenskap med Fadern kan inte vandra i mörkret, ty då ljuger man och gör inte sanningen. Men vandringen i *ljuset* leder till inbördes gemenskap, »och Jesu, hans Sons, blod renar oss från all synd», v. 7.

Gemenskapen med Fadern och Sonen i Anden leder med inre nödvändighet till etiska konsekvenser, ett liv i ljuset, i sanningen. Se även 2 Kor. 6: 14.

3. *Koinonians »stora frihetsbrev»*

1 Kor. 12 skulle kunna kallas *koinonians »stora frihetsbrev»*. Där möter oss det gemensamma församlinglivet. Det leveres på varje ort, där församlingen finnes lokalt, t.ex. i Korint, Efesus, Filippi etc. Det är också en universell gemenskap.

Tjänsterna, *diakoniai*, är många, men Herren är en och densamme. Alla ämbeten i församlingen är tjänster. De är olika uttrycksformer av Kristustjänsten. »Karismerna», »nådegåvorna», Andens gåvor finns alla inom *koinonians* ram. Utmärkande för Pauli syn på församlingen, *ekklesia*, enligt 1 Kor. 12 är att den är en organism som kännetecknas av enhet i mångfald. Men organism och synlig ordning står icke i motsättning till varandra.

Det talas ibland förklenande om organisation i kristna sammanhang. Kyrkan, församlingen, som organisation ser man ofta nedsättande på. Det blir då lättare, enklare, att tala om församlingen som en organism, en andlig storhet. Det låter mera fromt, samtidigt som det blir mindre förpliktigande. Om organisation nu är något så lågvärdigt, så måste väl detta synsätt i första hand gälla

det egna samfundets organisation. Men där tycks detta synsätt inte gälla. Intet är mer heligt än det egna samfundets organisation. Men så fort man anar att olika historiskt framvuxna samfundsorganisationer ska finna varandra i en gemenskap som också har att få någon sociologisk-organisatorisk form, då blir plötsligt organisationen förkastlig, något yttre, oandligt eller i varje fall mindre andligt.

I Pauli tal om *såma Kristou*, Kristi kropp, tycks inte alls ligga någon motsättning mellan inre andlig gestalt och yttre organisatorisk, kroppslig form. Inom Kristi kropp är gemenskapen en ömsesidighet, ett ömsesidigt givande och tagande. Det är gemenskap i mångfalden, lemmarnas inbördes beroende av varandra. I vv. 25–26 åskådliggöres ansvarskänsla och inbördes solidaritet. Lemmarna kompletterar varandra. Gemenskapen i Kristi kropp är en kompletteringsgemenskap.

Går vi till 1 Petr. 2: 9 så uppfattas hela Kristi kropp som ett konungligt prästerskap. Alla lemmarna, alla kristna i gemenskapen, har del i prästadömet. Detta synsätt måste få konsekvenser för ämbetet. Det är fråga om ett av alla erkänt ämbete. Det är sålunda församlingen, Kristi kropp, gemenskapen, *koinonian* som helhet, som har ämbetet.

Detta synsätt borde få konsekvenser för gemenskapen *inom* ett och samma historiskt givna kyrkosamfund. Det kan finnas grupper av människor, råd, styrelser, kommittéer etc. som lever i ett »oekumeniskt» förhållande *inom* samfundet i fråga. Det kan vara förhållanden mellan präster—lekmän, kvinnor—män, unga—äldre som bär tecken på brist i den »interna» *koinonian*. I ännu högre grad kan det gälla förhållandet mellan olika samfund, som uppträder mot varandra såsom inför varandra främmande eller mot varandra rivaliserande gemenskapsformer. Detta är i så fall ett brott mot N. T: s enhetliga syn på *koinonian*, gemenskapen, såsom en.

1) Den kristna gemenskapen i församlingen yttrar sig i *gudstjänstlivet*. 1 Kor. 12 och 14 bär spår av det urkristna gudstjänstlivet. Där förekom skriftläsning, predikan, bön, lovsång. Men *koinonians* gudstjänst är inte enbart en ritus, den är en tjänst mot världen. Kol. 3: 16 f., 1 Kor. 14: 26. Det synes också som om hela livet uppfattats som en gudstjänst. Gudstjänst är inte bara en punktuell ceremoni, ett möte, det är ett sätt att leva, såsom själva ordet säger »tjänst åt Gud», vilken givetvis innesluter tjänst åt nästan.

2) Gemenskapen innesluter förbön för alla medlemmarna av Guds husfolk, Ef. 6: 18. Bönen gäller församlingens liv i världen, dess problem, spänningar, ekonomi, sjukdomsnöd etc.

3) *Koinonian* hölls samman av en gemensam *bekännelse*. Enligt Fil. 2: 11 uttrycktes den med tre ord: KYRIOS JESOUS CHRISTOS, Jesus Kristus är Herren. Erkännandet av Kristi herradöme över allting måste få konsekvenser för livets alla skiftande villkor. Bekännelsen är sålunda inte enbart en formell, verbalt uttryckt bekännelse vid en gudstjänstlig ritus. Det är fråga om en livssyn, en livshållning.

Gudstjänst, bön och bekännelse är något som gäller *koinonian* som helhet, alla dem som vi på ett missvisande sätt klyver i »präster» och »lekmän». Gudsfolket, »lekmännen» är så att säga gudstjänstens officianter i livets skilda villkor och gärningar, i vardagens sociala sammanhang, i tjänsten mot nästan.

4) Det är en *gemenskap i tron*. Filemon, v. 6, säger att Paulus beder »att den tro du har gemensam med oss må visa sig verksam, i det du fullt inser, huru mycket gott vi hava i Kristus». Egentligen talas det om *trons koinonia*. En intellektualisering av tron i olika från varandra eller med varandra kämpande trosföreställningar inom *koinonian* finner man inte mycket av i N. T. Tron är livet i Kristusgemenskapen, som är livet i syndernas förlåtelse, rättfärdiggörelsen genom tron, det är att vara begravd med Kristus, korsfäst med Kristus, sammanvuxen med Kristus, för att »vi skola vandra i ett nytt väsende, i liv», det är att vara »död från synden», det är att leva för Gud i Kristus, Rom 6.

4 Spänningar i gemenskapen

Gal. 2 är ett kapitel, som i särskild mening vittnar om spänningar i den urkristna *koinonian*. Men spänningarna ledde ej till brytningar eller separationer, så att olika »*koinonior*» bildades. Vi antar i likhet med Ragnar Bring (Pauli brev till Galaterna, sid. 65) att mycket talar för att Gal. 2 och Apg. 15 avser samma händelse, det s.k. apostlamötet i Jerusalem omkr. år 49. Paulus hade blivit betrodde att förkunna evangelium för de oomskurna, Petrus att förkunna samma evangelium för de omskurna. Tydligt för att ställa saken riktigt på sin spets, tog Paulus med sig den oomskurne Titus till mötet. Frågan gällde, om man skulle acceptera friheten från omskärelsen och lagen. Mötet visade, att Pauli tolkning av evangelium bland de oomskurna ställdes lika med Petri tolkning av evangelium bland de omskurna.

Paulus berättar, att de, dvs. Jakob, Petrus och Johannes, »räckte mig och Barnabas handen till samarbete», egentligen står det »*koinoniahanden*». Det var uppenbarligen inte fråga om en artighetsgest utan med orden om att man räckte varandra »gemenskapshanden» avses att man accepterade varandra och varandras tolkning av det ena evangeliet såsom likvärdigt, man såg på varandra såsom inneslutna i samma ena *koinonia*.

Man kan jämföra med vad Paulus säger längre fram i samma brev, 3: 27–28. Alla som har döpts till Kristus har iklätt sig Kristus. »Här är icke jude eller grek, här är icke träl eller fri, här är icke man och kvinna: alla ären I ett i Kristus Jesus.»

Här är alla gränser mellan människor nedbrutna, ras-, färg-, kast-, stam-, köns-, klass-, nationsgränser. *Koinonian* innesluter dem alla. Med *moderna* uttryck skulle vi kunna tala om »samlevnad», »integrering».

I boken »Under kallelsens grepp» säger W. A. Visser t'Hooft med rätta att Gal. 2 inte bara handlar om total hängivenhet för sanningen, evangelium (rättfärdiggörelsen genom tro utan laggärningar) utan också om kampen att bevara den kristna gemenskapen under nära nog olidliga förhållanden (sid. 77). Det nya gudsfolkets enhet hörde med till evangeliets innehåll, och att bestrida denna enhet genom något slags separatism skulle vara det samma som att förneka evangeliet självt, heter det.

I kyrkans historia kan man finna exempel på försvar av sanningen på bekostnad av evangelium. Man kan finna exempel på hur andra upphöjt gemenskapen på bekostnad av sanningen. Gal. 2 synes ge oss ett vittnesbörd om trohet mot sanningen och lojalitet mot gemenskapen.

Bekräftelsen på gemenskapen blev sammanskottet till de fattiga i Jerusalem.

5. Bekräftelse på gemenskapen i en enda ekklesia: sammanskottet till Jerusalemsförsamlingen

»Allenast skulle vi tänka på de fattiga», säger Paulus i Gal. 2: 10. Han bekänner att han vinnlagt sig därom. Enligt 2 Kor. 8: 1–6 får vi veta hur församlingarna i Macedonien deltog i »understödet åt de heliga», *koinonian tús diakonias*, eg. tjänstens gemenskap). Detta är ett gott exempel på hur *koinonia* leder till *diakonia* och hur dessa båda hör intimt samman.

Med diakoni tänker vi väl närmast på tjänst åt fattiga, sjuka, fångar, hemlösa etc. Men det synes också kunna betyda: hela, försona, förbinda sår, överbrygga klyftor, återge organismen hälsan. *Diakonia* betyder inte bara tjänst i allmänhet utan det får den konkreta, ekonomiska betydelsen av *sammanskott*, understöd, 2 Kor. 9: 11–15. Mer rätta säger Bring (sid. 84), att insamlingen till de kristna i Jerusalem var en enande praktisk uppgift. Paulus syftade inte till att skapa någon »särkyrka», han hörde till samma gemenskap som församlingen i Jerusalem.

Jfr också Hebr. 13: 16, där vi möter följande uppmaning: »Förgäten icke att göra gott och dela med eder (*koinonia*), ty sådana offer har Gud behag till.» Det är sålunda inte bara fråga om humanitär hjälpinsats och filantropi. Del-

tagandet i det ekonomiska understödet skulle kunna sägas vara ett sammanhållande cement inom *koinanian*.

6. Samma bröd – gemenskap i nattvarden

När Paulus i 1 Kor. 10: 16 talar om »välsignelsens kalk» som »en delaktighet av Kristi blod», använder han också ordet *koinonia*. Brödet är en delaktighet av Kristi kropp. »Eftersom det är ett enda bröd, så äro vi, fastän många, en enda kropp, ty alla få vi del av detta ena bröd», v. 17.

I nattvarden påminner vi oss Jesu liv, död och upståndelse. Måltiden är Kristi blods och Kristi kropps *koinonia*, en real gemenskap med nattvardens Herre.

Guds familj, Guds husfolk, äter av ett och samma bröd, dricker ur en och samma kalk, Kristus och hans lärjungar bildar denna måltidsgemenskap. Här drages icke särskiljande gränser mellan lärjunge och lärjunge. Lika litet särskiljande gränser mellan samfund och samfund – en situation som ju icke överhuvud var rådande i den nytestamentliga situationen. Enligt Johannes evangelium, 11: 52, säges om Kristus, att »han skulle dö också för att samla och förena Guds förskingrade barn». Bristen på gemenskap vid Herrens bord strider mot evangeliet om den Herren, som dog för att samla och förena Guds förskingrade barn. *Ekklesian* med dess *koinonia* skall uppenbara fullheten i Kristi försoningsverk.

En praktisk fråga kan här ställas: Vilka konsekvenser för gemenskapen måste man dra, då samfund praktiserar öppen kommunion?

7. Härlighetens gemenskap

Enligt 1 Petr. 5: 1 säger aposteln, att han som vittnar om Kristi lidanden också har del i (*koinonós*) den härlighet som kommer att uppenbaras. I 2. Petr. 1: 3–4 säges, att genom Kristi härlighet och underkraft har han skänkt oss sina dyrbara och mycket stora löften, för att de kristna i kraft av dem ska bli delaktiga av gudomlig natur (*teias koinonoi fyseos*) och undkomma förgängelsen.

Här är ett eskatologiskt perspektiv om en slutlig *koinonia* i en gudomlig värld. Med detta som ögonmärke ska den kristne vinnlägga sig om att i sin tro bevisa dygd, kunskap, återhållsamhet, ståndaktighet, gudsfruktan, broderlig och allmän kärlek. I 1 Petr. 3–5 skildras förhållandet till medkristna, den kristna gemenskapens plikter. Målet för tron, den slutliga frälsningen, ger innehåll åt vandel nu. Eskatologi och etik hör samman.

TEOLOGISK LITTERATUR

ÖVERSIKT ÖVER SVENSK TEOLOGISK LITTERATUR UNDER ÅR 1966

Översikten omfattar teologiska skrifter utgivna under år 1966 enligt Svensk bokförteckning (alltså ej tidskrifts- eller tidningsartiklar) dels svenskspråkiga, även översättningar av utländska författare, dels av svenskar författade skrifter på annat språk. Periodiska publikationer, skolböcker, prediko- och andaktslitteratur medtages icke. Debattböcker och populärvetenskaplig litteratur har medtagits i den mån som de bedömts vara av intresse för den teologiska debatten och vetenskapliga forskningen.

Redaktörer: docenterna Bo Ahlberg och Bo Johnson. Medarbetare: docenterna Per-Olov Ahrén, Olof Pettersson och Lars Österlin.

BIBELLITTERATUR, EXECETIK

Arvidsson, Ebbe, Till Tessaloniki. En studiebok över första brevet till tessaloniker-na. 63 s., ill. Sthm, SKDB 1966. 6: —.

Innehåller kommentar och studieplan.

Atlas till bibeln. På grundval av Philips' New scripture atlas övers. och utg. av Henrik Lindström. 2 uppl. 16 s., ill. Sthm, Sv. bokförlaget (Nordstedt) 1965. 5: 75.

Bentzer, Tage, Utläggning av Jakobs brev för studium och uppbyggelse. 156 s. (Bibeltjänsts korta bibelkommentarer XV.) Sthm, SKDB 1966. 14: —.

Bibelatlas. Kartor, kommentarer och ortnamnsförteckning. Red. av H. H. Rowley. Övers. från eng. av Axel G. Rydberg. Den svenska uppl. granskad och bearb. av Nils Tägt. 26 s., (8) kartbl., ill. Sthm, Gummesson 1966. 12: 50.

Daniélou, Jean, I begynnelsen. Första Mo-sebok första till och med elfte kapitlet.

Övers. fr. franskan av Anne-Marie Edeus och Kajsa Rootzén. 77 s. Sthm, Petrus de Dacia-förl. (Dominikanernas bokhandel, distr.) 1966. 11: —.

Fridrichsen, Anton, Fyrahanda sädesåker. En kommentar till evangeliebokens högmässotexter. Red. och utg. av Birger Gerhardsson. Kompletterande bidrag av Erik Beijer. 3 uppl., 591 s. Sthm, SKDB 1966. 38: 50, inb. 46: —.

Denna kommentar, som någon tid varit utgången, har alltså nu kommit i en ny upplaga.

Gerhardsson, Birger, The testing of God's son. (Matt. 4: 1–11 & par.) An analysis of an early Christian midrash. (Coniectanea biblica. New Testament series. 2. Lund, Gleerup.) Del 1. 83 s. 1966. 12: —.

Gerleman, Gillis, Studien zu Ester. Stoff — Struktur — Stil — Sinn. Biblische Studien 48. 48 s. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH 1966.

Hartman, Lars, Prophecy interpreted. The formation of some Jewish apocalyptic texts and of the eschatological discourse Mark 13 par. (Coniectanea biblica. New Testament series. 1. Lund, Gleerup.) 299 s. 1966. 40: —.

Akademisk avhandling i Nya Testamentets exegetik, Uppsala. Disp 18/5 1966.

Hermann, Ingo, Möte med Bibeln. Övers. fr. ty. av Frithiof Dahlby och Stig Lindhagen. 136 s. Sthm, Sveriges kristliga studentrörelses bokförlag 1966. 14: —, inb. 20: —.

Jellinek, Johannes, Ordet och orterna. Sakuppgifter, meditationer, kartor och teckningar. Sthm, SKDB. Del 1. Första söndagen i advent — annandag påsk. 182 s., ill. 1966. 23: —.

En ny och originell form av konkret textkommentar.

Lindeskog, Gösta, Handbok i bibelkunskap. 2 omarb. upplagan. 463 s. Sthm, Natur och kultur 1966. Inb. 40: —.

Lindblom, Johannes, Boken om Job och hans lidande. 247 s. (Tema.) Lund, Gleerup 1966. 9: 75.

Nyutgåva i pocket-format; något omarbetad.

Lindhagen, Stig, Utläggning av Matteus' evangelium. För studium och uppbyggelse. 216 s. (Bibeltjänsts korta bibelkommentarer I.) Sthm, SKDB 1966. 15: —.

Löfgren, Hjalmar, Profetgestalter. 86 s. Sthm, Missionsförb. 1966. 11: —.

Behandlar Samuel, Elia, Amos, Jeremia, Daniel och Johannes döparen med tillämpning av texten på vår tid.

Nya testamentet på vår tids språk. Ny övers. med förklarande noter av David

Hedegård. 2 genomsedda utg. 658 s. Sthm, EFS 1966. Inb. 18: —.

Denna nya utgåva är tryckt i ett mindre format än den första och till ett avsevärt billigare pris.

Thet nya testamentit på svensko 1526. Med en efterskrift utg. i faksimil av Erik Gamby. 176 bl., ill. Uppsala, Bokgillet 1966. Inb. 80: —.

Paillard, Jean, Närmare Paulus. (Andliga ledare.) Sthm, Natur och kultur. Del 1. 387 s., ill. 1966. 37: —, inb. 43: —.

Paternoster-Auslegung. Zugeschrieben Jakob von Jüterbog. Verdeutsch von Heinrich Haller. Herausg. von Erika Bauer. (Lunder germanistische Forschungen 39. Lund, Gleerup; Köpenhamn, Munksgaard.) 299 s., ill. 1966. 38: —.

Akademisk avhandling, Lund. Disp. 22/10 1966. I arbetet presenteras såväl den latinska som den tyska texten.

Petrén, Erik, En psykolog läser bibeln. Kristet psykologiska essäer. 223 s. Sthm, SKDB 1966. 24: 50.

Stenring, Knut, The enclosed garden. With an introduction by Gerhard Larsson. 101 s., ill. Sthm, Almqvist & Wiksell (distr.) 1966. 18: —.

Boken recenserar på annan plats i detta nummer.

Stockholm studies in English. Publ. by the University of Stockholm. (Acta Universitatis Stockholmiensis.) Sthm, Almqvist & Wiksell. 13. MS Bodley 959. Genesis — Baruch 3.20 in the earlier version of the Wycliffite Bible. Ed. by Conrad Lindberg. Vol. 4. I Esdras — Ecclesiasticus 48.6. 462 s. 1965. 40: —.

Thestrup Pedersen, Ebbe, Bibelhandbok. Bibliska huvudord och begrepp förklara-

de. Med förord av Per Erik Persson. Övers. fr. danskan av Gunnel och Per Erik Persson. 318 s. Lund, Gleerup 1966. Inb. 23: 50.

Närmast en förenklad form av Kittels Theologisches Wörterbuch; praktiskt mycket användbar.

RELIGIONSHISTORIA MED RELIGIONSPSYKOLOGI

Appleton, Georg, Den åttafaldiga vägen. En bok om nutida buddhism. Övers. fr. eng. av Phillippa Wiking. 142 s. Sthm, SKDB 1966. 14: 50, inb. 20: 50.

Närmast i form av en dialog mellan kristendom och buddhism ges en initierad bild av den aktuella situationen inom buddhismen och möjliga framtidsvägar.

Davidson, H. R. Ellis, Nordens gudar och myter. Övers. fr. eng. och svensk bearbetning av Bengt G. Söderberg. 239 s. Sthm, Prisma 1966. 14: 50.

En god sammanfattning av fornnordisk religion.

Ehnmark, Erland, Levande religioner. Naturfolken, Indien, Islam. 224 s. Sthm, Liber 1966. 9: 50.

Bygger på förf:s tidigare »Världsreligionerna» med tillägg av en del texter från religionshistoriska urkunder.

Huston, Smith, Mänsklighetens religioner. Övers. fr. eng. av Alf Ahlberg. 353 s. Sthm, Rabén & Sjögren 1966. 34: 50, inb. 42: —.

Försöker utan att gå in på detaljer framställa det för de olika religionerna typiska.

Lindskog, Claes, Grekiska myter och sagor. Med kulturhistorisk inledning. Ny utgåva. 202 s. Sthm, Natur och kultur 1966. 8: 50.

Mirsky, Jeanette, Gud har många boningar. Övers. fr. eng. av Roland Adlerberth (Orig:s titel: Houses of God). 235 s, ill. Malmö och Helsingfors, Bernce 1966. Inb. 34: —.

Olika religioners helgedomar i bild och text. Förf. försöker ur byggnadsstilen få fram för ifrågavarande religion typiska tankar.

Pettersson, Olof, Afrikas religioner. 358 s, ill. (Scandinavian University Books.) Sthm, Sv. Bokförlaget/Bonnier 1966. Inb. 32: —.

Översiktlig lärobok för universitetsbruk.

Samtalen med Konfucius. Tolkade av Alf Henrikson och Hwang Tsu-yü. Reviderad utg. 174 s. Sthm, Geber 1966. 9: 50.

KYRKOHISTORIA, MISSIONS- KUNSKAP

Alsne, Sten, Från prästtitionen till reglerad lön. Pastoraliekonventionerna i Uppsala ärkestift 1810—1862. *Studia historico-ecclesiastica Upsaliensia* 9 (*Acta Universitatis Upsaliensis*) 479 s. Sthm, Almqvist & Wiksell 1966. 40: —.

Akad. avh. i kyrkohistoria, Uppsala, 26/3 1966.

Ekwall, Sara, Vår äldsta Birgittavita och dennas viktigaste varianter. Kungl. Vitterhets-, historie- och antikvitetsakademiens handlingar. *Hist. ser.* Sthm, Almqvist & Wiksell (distr.) 1965. 25: —.

The expulsion of the Jesuits from Latin America. Ed. with an introduction by Magnus Mörner. (10), 207, (1) s. (Borzoi books on Latin America.) New York: Alfred A. Knopf 1965. \$ 2: 50.

Hallencreutz, Carl F., Kraemer towards Tambaram. A study in Hendrik Kraemer's missionary approach. *Studia missionalia*

Upsaliensis 7. 340 s. Lund, Gleerup (distr.) 1966. 30: —.

Akad. avh. i kyrkohistoria, Uppsala, 10/12 1966.

Harbe, Daniel, O. G. Hedengran och Risebergarörelsen. 270 (1) s. Ill. Sthm, Saxon & Lindström 1966. 28: —.

Klockars, Birgit, Birgitta och böckerna. En undersökning av den heliga Birgittas källor. Kungl. Vitterhets-, historie- och antikvitetsakademiens handlingar. Hist. ser. D. 11. 363 s. Sthm, Almqvist & Wiksell (distr.) 1966. 30: —.

Koch, Hal, Från apostlatid till rymdålder. Kyrkans historia i korta drag. Övers. fr. da. av Frithiof Dahlby. 224 s. (Verbum) Sthm, SKDB, 1966. 12: 50, inb. 16: 50.

Lilje, Hanns, Martin Luther. En bildmonografi. Bilddokumentering och historiska kommentarer av Karl F. Reinking. Övers. fr. ty. av Alf Ahlberg. Ill. 239 s. Sthm, Gummesson, 1966. Inb. 34: —.

Lenhammar, Harry, Tolerans och bekännelseväng. Studier i den svenska swedenborgianismen 1765–1795. *Studia historico-ecclesiastica Ups.* 11. (Acta Universitatis Upsaliensis) Sthm, SKDB 1966. 56: —.

Akad. avh. i kyrkohistoria, Uppsala, 1/10 1966.

Linderholm, Emanuel, Pietismen och dess första tid i Sverige. 120 s. (Särtr. i offset ur E. Linderholm, Sven Rosén och hans insats i frihetstidens radikala pietism. 1911.) Sthm, Almqvist & Wiksell 1966. 14: 50.

Lönroth, Erik, Biskop Thomas av Strängnäs. (2), 102 s. (Svenska akademiens minnesteckningar.) Sthm, Norstedt 1966. 20: —, inb. 28: —.

Mission 100. Text och bilder kring Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens yttre mission 1866–1966. Förord av Sven Jerring. Ill. 72+48 s. Sthm, EFS 30: —.

Nilsson, K. J. Smedmästaren K. J. Nilssons minnen från 1800-talets kyrkliga folkliv. Utg. med inledning och kommentar av Hilding Pleijel. SSSKH 38. 132 s. Sthm, SKDB 1966. 18: —.

Självbiogr. och minnen fr. kyrkligt folkliv i Småland under 1800-talets sista årtionden.

Nilsson, Nils Gunnar/Johansson, Rooney, Det är ju människor det gäller. Reportage, intervjuer, bilder från ett 100-årigt u-landsarbete. 173 s. Sthm, EFS 1966. 24: —.

Berör huvudsakligen missionens sociala insatser.

Norberg, Arvid, Väckelse i Västgötabygd. Några drag ur kyrkolivet i Skara stift. Red.-kommitté: Birger Källgård, Gustaf Linder, Rud. Johansson. 192 s. Ill. Falköping: B. Källgård (Botvidsg. 21) 1965. 10: — inb. 15: —.

Pollock, John, Billy Graham. Övers. fr. eng. av Arne Widegård. (Orig:s titel: B. G. The authorized biography.) 256 (2) s., (9) pl.-bl. Ill. Sthm, Gummesson 1966. Inb. 29: 50.

Rehnberg, Bertil, Prästeståndet och religionsdebatten 1786–1800. *Studia historico-ecclesiastica Upsaliensia*, 10 (Acta Universitatis Upsaliensis) 559 s. Sthm, Almqvist & Wiksell 1966. 70: — (Ej i bokh.)

Akad. avh. i kyrkohistoria, Uppsala, 19/3 1966.

Rimbert, Ansgars levnad. Övers. av Gunnar Rudberg. Med historisk inledning av Nils Ahnlund. (Verbum) Sthm, SKDB 1935. 6: —.

Amark, Mats, Pilgrimsmärken på svenska medeltidsklockor. Antikvariskt arkiv 28. 52 s. Ill. 1965. 15: —.

SYSTEMATISK TEOLOGI OCH RELIGIONSFILOSOFI

Bejerholm, Lars / Hornig, Gottfried, Wort und Handlung. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie. Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, Gütersloh 1966. Inb. DM 19,80. 139 s.

Eckhart. Traktater och latinska skrifter. /Av/ Mäster Eckehart. Urval, övers. och kommentarer av Bertil Brisman. 247 s. (Andliga ledare.) Sthm, Natur och kultur 1966. 24: 50, inb. 31: —.

Erikson, Erik H., Kulturkris och religion. Analys av den unge Luthers personlighetsutveckling. Det amerikanska orig:s titel: Young man Luther. A study in psychoanalysis and history. Övers. av Margareta Edgardh. 383 s. (Pastoralpsykologiska handböcker 7.) Sthm SKDB 1966. 41: —, inb. 46: —.

Amerik. uppl. rec. av Stefi Pedersen STK 1962, s. 125–134.

Hartler, Josef, Religiös roll och Kristusliv. Ett religionsfilosofiskt debattinlägg. 95 s. Lund, Gleerup 1966. 12: —.

Utifrån sin personliga antropologi och religionstolkning, framlagda i boken »Guds avbild», tar förf. upp Hj. Sundéns teser till kritisk granskning.

Hemberg, Jarl, Religion och metafysik. Axel Hägerströms och Anders Nygrens religionsteorier och dessas inflytande i svensk religionsdebatt. *Studia doctrinae Christianae Upsaliensis* 4. (Acta Universitatis Upsaliensis) 336 s. Sthm, SKDB 1966. 52: 50.

Akad. avh. i teol. etik m. rel. fil., Uppsala, 1/4 1966.

Hägglund, Bengt, Teologins historia. Tredje utökade upplagan. XII+424 s. Lund, Gleerup 1966. 26: 75, inb. 31: 75.

Genom ett avsnitt om 1900-talets teologi har framställningen i denna upplaga förts fram till nutiden.

Jeffner, Anders, Butler and Hume on religion. A comparative analysis. 266 s. Sthm, SKDB 1966. 48: —.

Akad. avh. i teol. etik m. rel. fil., Uppsala, 21/5 1966.

Lundberg, Mabel, Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens (ca. 1540 — ca. 1650). *Studia doctrinae Christianae Upsaliensis* (Acta Universitatis Upsaliensis) 6. 366 s. Sthm, Almqvist & Wiksell (distr.) 1966. 60: —.

Akad. avh. i etik, Uppsala, 17/5 1966.

Nilsson, Kjell Ove, Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd 17.) 458 s. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1966.

Akad. avh. i etik, Lund, 26/2 1966.

Nygren, Anders, Eros och agape. Något förkortad uppl. av Den kristna kärleks-tanken genom tiderna. Utg. i samarbete mellan SKDB och Aldus. 637 s. Sthm, Aldus/Bonnier 1966. 22: 50.

Pernveden, Lage, The concept of the church in the Shepherd of Hermas. *Studia theologica Lundensia* 27. 340 s. Lund, Gleerup 1966. 40: —.

Akad. avh. i dogmatik, Lund, 3/12 1966.

Prenter, Regin, Kyrkans tro. Kristen tros-lära för lekmän. Övers. fr. da. av Frithiof Dahlby. 234 s. Sthm, SKDB 1966. 25: —, inb. 31: —.

Simonsson, Tord, Begreppen tro. En empirisk-semantisk studie. 151 bl. (Filosofiske problemer 29.) Oslo, Universitetsforl. /1966/. /Duplic./

Tejde, Jan Olov, Om värdetermer i religiöst språk. En semantisk studie över användningar av »god» och »rätt» om Gud och människan i nutida svenskt predikomaterial. 129 bl. (Filosofiske problemer 33.) Oslo, Universitetsforl. 1966. /Duplic./

Vikström, John, Religion och kultur. Grundproblemet i G. G. Rosenqvists religiösa tänkande. (Luther- Agricola sällsk:s skrifter. B. 4.) 378 s. /Hfors, Ak. bokh./ 1966. Nmk 12: —.

Akad. avh. Åbo akademi.

Willems, B. A., Karl Barth. En introduktion till hans teologi. Övers. fr. holl. av Christina och Lars Lindberg. 93 s. Sthm, Gummesson 1966. 13: 50.

En rom.-kat. teologs entusiastiska presentation av Barth. Mer biografiskt än teologiskt givande.

Wrede, Gösta, Kyrkosynen i Einar Billings teologi. *Studia doctrinae Christianae Upsaliensis* 5. (Acta Universitatis Upsaliensis.) 348 s. Sthm, SKDB 1966. 48: —.

Akad. avh. i dogmatik, Uppsala 10/5 1966.

PRAKTISK TEOLOGI

Ahrén, Per-Olov, Nattvardsgudstjänsten i Svenska missionsförbundet. En liturgihistorisk undersökning. 184 s. Ill. Sthm, Gummesson 1966. 17: 50.

Fyra svenska reformationsskrifter tryckta i Stockholm 1562. Utg. av Arthur Malmgren. I faksimil av John Kroon. /Malmö, Lengertz antikvariat (distr.)/ 1–3 tills. inb. 90: —.

1. Den svenska psalmboken. — Katekes jämte en liten bönbok. (2) XCIX bl., (114) s. Ill. 1965.
2. Evangelier och epistlar jämte Passio. (351) s. Ill. 1965.
3. De fyra kyrkliga böckerna av år 1562. Deras bakgrund och funktion. /Av/ Arthur Malmgren. (4), 145, (2) s. Ill. 1965–66.

En tidigare okänd edition av de nämnda kyrkliga böckerna, upptäckt av Arthur Malmgren på Island 1963. En senare upplaga — från 1567 — av motsvarande skriftsamling, var förut känd i ett enstaka exemplar, upptäckt i Finland 1915. Kommentaren i band 3 undersöker bl.a. bildmaterialets proveniens.

Hareide, Bjarne, Konfirmasjonen i reformationstiden. En undersøkelse av den lutherske konfirmasjon i Tyskland 1520–1585. *Bibliotheca theologiae practicae* 20. 319, (1) s. Lund (tr. i Norge), Gleerup; Oslo, Universitetsforlaget /1966/. 28: 25.

Akad. avh. i praktisk teol., Uppsala, 14/10 1966.

Graduale Arosiense impressum. Editit Toni Schmid. (Fasc.) 7. Efterskrift och register. Laurentius Petri-sällskapets urkundsserie. 95 s., 4 pl.-bl. Ill. 1965. 20: —.

Se översikten STK 1966, s. 164.

Mc Neill, John T., Självårdens historia. Övers. av Margareta Edgardh /fr. eng./. (Pastoralpsykologiska handböcker 6.) 413, (1) s. Sthm, SKDB 1966. 37: 50, inb. 44: —.

Rec. av Anders Olivius STK 1966, s. 265.

Petri, Laurentius, Canon Ecclesiasticus. En latinsk utgåva av L. P.s kyrkoordning. Till kopieboken *Collectanea Raumannii* (T 70 UUB) anslutande kyrkorättslig källundersökning. Av Martti Parvio. (Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar 70.)

203 s. Ill. Helsingfors, Finska kyrkohist. samf. 1966. Nmk 11: 10.

En förkortad latinsk utgåva av KO 1571, vilken ingår i den till finsk proveniens hörande T 70, och som av utg. dateras till 1635–45. Utgåvan ger enl. förf. en bild av utvecklingen på kyrkorättens och gudstjänstens område under 1600-talets första decennier. Inledning och kommentar av utg.

Ringius, Henrik Florus, En själasörjares brev. Brev i andliga ämnen. Samlade och utgivna av Gösta Nelson. /Ny uppl./ 209, (1) s. Uddevalla, Vårt lutherska arv 1966. Inb. 21: 50.

Sandholm, Ake, Klockarna i Finland på 1500- och 1600-talen. Acta Academiae Aboensis. Ser. A. Vol. 32. Nr 2. 154 s. 1966. Nmk 16: —.

Schartau, Henric, Hittills otryckta predikningar och tal. Jämte en översikt över tidigare tryckta predikningar och tal. Utg. av Knut Johnson och Nils Wikman. Bd 2. Kyrkoårets högtider och söndagar b. Fastlagssöndag — Annandag Pingst. 430 s. Lund, Gleerup 1965. 32: —, inb. 38: —.

Serenius, Sigtrygg, Liturgia Svecanae ecclesiae catholicae et orthodoxae conformis. En liturgihistorisk undersökning med särskild hänsyn till struktur och förlagor. Acta Academiae Aboensis Ser. A. Vol. 33. Nr 1. 360 s. 1966. Nmk 32: —.

Akad. avh. i praktisk teologi, Åbo.

Ålman, Egon, Sekulariseringsprocessen och kyrkan. Några orienterande synpunkter. /Prästmötesavh./ 412 s. Sthm, SKDB 1966. 35: —.

En idéhistorisk skiss av sekulariseringsprocessen samt en diskussion av kyrkans uppgift i sekulariserad miljö.

AKTUELL DEBATT, EKUMENIK OCH KYRKOKUNSKAP

Ahlberg, Alf, Troende utan tro. Religiösa sökare i vår tid. 183 s. Sthm, Natur o kultur 1966. 21: —, inb. 26: —.

Essayer om Hans Larsson, Heidenstam, Pär Lagerkvist, Martin Buber, Karl Jaspers och Paul Tillich.

Andens insegel. Predikningar och föredrag hållna vid Kyrklig förnyelses kyrkodagar kring konfirmationen och kyrkans undervisning i Uppsala 1965. Utg. av Eric Segelberg. 417, (3) s. Ill. Saltsjöbaden, Kyrkligt Forum 1965. 30: —.

Berton, Pierre, Den bekväma kyrkan. Orig:s titel: The comfortable pew. Övers. fr. eng. av Bo Strömstedt. 152 (1) s. Sthm, Gummesson 1966. 14: —.

En debattskrift av en kanadensisk journalist om kyrkans svårigheter att besvara det moderna samhällets sociala och praktiska frågor.

Cox, Harvey, Har Gud skapat tätorten? Kristen tro och sekulariserat stadssamhälle. Orig:s titel The secular city. Secularization and urbanization in theological perspective. Övers. av Margareta Edgardh. 302 (1) s. Sthm, SKDB 1966. 30: —, inb. 36: —.

Ett uppmärksammat inlägg i den amerikanska debatten om sekulariseringen som en konsekvens av den bibliska uppenbarelsen.

Hellsten, Stig, Herdabrev till Luleå stift. 95 (1) s. Sthm, SKDB 1966. 10: 50.

Inför ett nytt skede i svensk kyrklig diakoni. Diakonibok red. av Lennart Frejborn. 79 s. Sthm, SKDB 1966. 10: —.

Föredrag vid diakoniens riksmöte den 27–29/9 1965.

Invändningar mot katolicismen. Red. och m. inl av Michael de la Bedoyere. Eng

orig:s titel: *Objections to Roman Catholicism*. Övers. av Kajsa Rootzén. 139, (1) s. (Aldusböckerna 159) Sthm, Aldus/Bonnier 1966. 9: 50.

Uppsatser av engelska katoliker.

Katolsk dokumentation. Utg. av Katolsk informationstjänst, Uppsala: 2. Det Andra Vatikankonciliet's dogmatiska konstitution om den gudomliga uppenbarelsen. *Dei verbum*. Offentliggjord den 18 november 1965. (1), 23, (1) bl. 1966. /Duplic./ 6: —.

3. Det Andra Vatikankonciliet's deklaration om religionsfriheten. Om den enskildes och samfunds rätt till samhällelig och medborgerlig frihet i religiösa angelägenheter. *Dignitatis humanae*. Offentliggjord den 7 december 1965. . . .

Det Andra Vatikankonciliet's deklaration om den katolska kyrkans förhållande till de icke-kristna religionerna. *Nostrae aetatis*. Offentliggjord den 28 oktober 1965. (1), 24, (1) bl. 1966. /Duplic./ 6: —.

Kyrka, revolution, struktur. Red. av Anne-Marie och Lars Thunberg. Övers. fr. eng.: desamma. 230, (3) s. Sthm, Gummesson 1966. 19: 50.

Material från Kyrkornas Världsråds konferens sommaren 1966 kring temat »Kristus i vår tekniska och sociala omvälvning».

Till Bo Giertz 31 augusti 1965. Red.-kommitté: Carl Henrik Martling . . . XLVII, 317 s., 4 pl.-bl. Ill. /Uppsala: C. H. M. (box 12041)/ 1965. 35: —, inb. 40: —.

Vallqvist, Gunnel, Uppbrott. Dagbok från Rom. Del IV. 340 s. Sthm, Bonnier 1966. 39: 50.

Fortsätter och avslutar förf:s reportage från Vatikankonciliet.

ILMARI SOISALON-SOININEN: *Die Infinitive in der Septuaginta. Suomalaisen tiedeakatemia toimituksia/Annales academiæ scientiarum Fennicæ ser. B tom. 132,1. 208 sid.+21 sid. register. Suomalainen tiedeakatemia, Helsingfors 1965.*

Septuagintaforskningen erbjuder i dag en komplicerad bild. Å ena sidan har man under de senaste hundra åren noterat och kommenterat de karakteristiska dragen i septuagintatexten på ett sätt som gör det svårt att ur det föreliggande materialet hämta fram något verkligt nytt — en förutsättning härför tycks vara fyndet av nya texter, t.ex. den av Barthélemy behandlade nyfunna texten till de 12 profeterna. Å andra sidan är det grundläggande och metodiska arbetet med septuagintatexten i stora stycken ogjort. Så har vi t.ex. ännu inte någon fullständig modern textkritisk utgåva av Septuaginta. Inte heller finns någon sammanhängande framställning av Septuagintas syntax.

Mot denna bakgrund har Soisalon-Soininen med sin undersökning av infinitiverna i Septuaginta valt att i en konkret detaljundersökning behandla ett klart avgränsat område inom septuagintaforskningen. Det ligger i sakens natur, att en undersökning som arbetar med redan känt material måste upprepa en rad kända fakta. Desto mera intressant är det att notera de resultat undersökningen leder fram till samt — inte minst — att se vilka metodiska problem man här ställs inför.

Författaren finner, att en undersökning av en syntaktisk företeelse i Septuaginta måste utgå från hebreiskan. Det blir mestadels en fråga om översättningsteknik. Undersökningens första del disponeras därför med utgångspunkt från hebreiskans infinitiver med en långt driven uppdelning i underavdelningar alltefter infinitivernas konstruktion med olika prepositioner m.m. i hebreiskan. En avdelning

måste också ägnas åt de fall där grekiskan har infinitiv utan att detta motsvaras av infinitiv i den hebreiska texten. I undersökningens andra del utnyttjas materialet för jämförelser mellan olika handskrifter, olika delar av vissa böcker (där Thackeray m.fl. har funnit språkbruket tala för olika översättare), de kanoniska böckernas inbördes gruppering och deras förhållande till de apokryfiska böckerna (särskilt med tanke på de böcker som är grekiska original) samt för jämförelse med de yngre översättningar som tillskrives Aquila, Symmachos och Theodotion.

Ett praktiskt problem är redovisningen av det givetvis mycket omfattande materialet. Författaren har valt att under varje punkt ge en relativt utförlig samling exempel med hebreisk och grekisk text. Stundom presenteras materialet från några utvalda bibelböcker. Det hela sammanfattas slutligen i tabeller.

Undersökningens styrka ligger i att den följer en och samma linje genom hela septuagintatexten och från denna oberoende utgångspunkt ställer frågor till de olika textavsnitten. Det visar sig därvid att åtskilliga frågor kan ställas och besvaras. Även här lurar dock vissa fällor, t.ex. den av förf. på sid. 148 anmärkta påfallande avvikelserna beträffande tempus i Hes. 40–48. Att se orsaken härtill i att en ny översättare tagit vid vore en förhastad slutsats, då styckets futurala karaktär ger en tillräcklig förklaring till tempusavvikelserna. — Den av Thackeray företagna indelningen av böckerna i tre grupper stämmer i det stora hela med infinitivernas vittnesbörd. Däremot är det mera tvivelaktigt, om man med Thackeray skall antaga olika översättare i vissa böcker, t.ex. Samuel-Konungaböckerna, där man enligt Thackerays av många accepterade uppfattning klart kan urskilja fem olika avsnitt i översättningshänseende. Med rätta varnar förf. för ett alltför

mekaniskt notering av varianter som bevis för olika översättare. Översättaren kan ju mycket väl själv variera sitt ordval. Av intresse för den fortsatta diskussionen om »Ur-Septuaginta» är i detta sammanhang iakttagelsen att samme översättare i ett visst begränsat textavsnitt flera gånger kan växla mellan olika grekiska översättningar av samma hebreiska uttryck (ל + inf. cstr. återges omväxlande med ἐνεκεν τοῦ + inf. och ἀναζω + finit. verb, sid. 118). Handskrifterna har här alla samma växling. — Intressant hade det varit, om förf. närmare hade preciserat sin på sid. 172 antydda tvekan inför Barthélemys värdering av handskrifterna *boc. 2*.

Bland undersökningens resultat kan vidare noteras att ל inte mekaniskt återges med τοῦ framför en infinitiv. Denna konstruktion återfinnes oftast i en mer ordagrant översatt text. Intressant är slutligen iakttagelsen att Aquila och Symmachos klart skiljer sig från Septuaginta medan Theodotion mycket väl går in i septuagintatexten. Man har ju tidigare ifrågasatt Theodotions översättning som ett arbete vid sidan om de båda andra, och liknande tankar har från en ny utgångspunkt aktualiserats av Barthélemy.

Om undersökningens styrka ligger i att den följer en enda bestämd grammatisk företeelse medför detta givetvis också en nödvändig begränsning. Även när undersökningen ger ett svar i en viss bestämd riktning är basen för smal för att tillåta några mera generella slutsatser. Basen vidgas visserligen genom att genitivus absolutus och participium conjunctum i viss omfattning föres in i jämförelsen. Författaren avser dock ej att ge någon grundläggande bild av översättaren utan endast att komplettera och nyansera vad vi i stort sett redan vet. Översättarna är stundom hjälplösa; ofta ger de prov på ett fint språksinne. De ådagalägger en påtaglig rädsla för att ändra på texten. Men vi

får inte förutsätta, att de tänkte i våra grammatiska kategorier, när vi skall bedöma vad som är »ordagrann» resp. »fri» översättning.

Soisalon-Soininen har med detta arbete givit ytterligare ett värdefullt bidrag till vår kunskap om Septuaginta.

BO JOHNSON

KNUT STENRING: *The enclosed garden*. 101 sid. *Almqvist & Wiksell, Stockholm 1966. Pris 18 kr.*

Författaren vill påvisa, att Gamla Testamentets kronologiska data erbjuder en sammanhängande kedja med överensstämmelser exakt på dagen, om man antager tre olika kalendrar — en mänkalender och två sinsemellan något olika solkalendrar — vilka löpt parallellt och vid texternas slutredigering omväxlande utnyttjats i berättelsen. Systemet är dock endast genomfört eller påvisbart i huvuddelarna av Pentateuken, Josua, Domarboken, Samuels-Konunga- och Krönikeböckerna, Jeremia och Hesekiel. Framställningen är komprimerad och ganska svårtillgänglig, detta också på grund av en viss kabbalistisk influens på tankegång och terminologi. En introduktion lämnas av professor Gerhard Larsson (Kungl. Tekniska Högskolan, Stockholm), som också i en uträkning visar hur försvinnande liten sannolikheten är för att överensstämmelserna skulle vara tillfälliga.

Författaren har säkert rätt i att de kronologiska uppgifterna i Gamla Testamentet är väl genomtänkta. Härpå tyder också sambandet mellan de olika avvikelserna i fråga om taluppgifter i LXX och Samaritanus. Det är inte heller osannolikt, att de kronologiska uppgifterna varit föremål för en viss, genomgående redigering. Att skillnaden mellan sol- och mänkalender här spelat in tycks också framgå av data i berättelsen om Noa. Trots detta

verkar författarens hypotes inte övertygande, och detta av följande skäl. Om en redigering skett utifrån de nämnda kalendrarna, hade man väntat sig en mera generell överensstämmelse och inte endast i delar av de angivna böckerna. Framställningen presenterar 300 data (»The number three hundred is one of the fifteen numbers of the golden triangle.»), men man saknar en klar motivering för att just dessa data utvalts. I vissa fall väljes en exakt dag inom en möjlig tidsram, eftersom den passar i schemat. Utifrån hypotesens krav antages också samregentskap mellan vissa konungar. När slutresultatet erbjuder en matematiskt så sammanhängande bild, kan man inte bortse från möjligheten att nu nämnda faktorer spelat in.

BO JOHNSON

HANS-JOACHIM SCHOEPS: *Das Judenchristentum, Dalp-Taschenbücher 376, 118 sid. Francke Verlag, Bern 1964. Pris S. Fr. 2.80*

Hur ofta tänker vi på att vår syn på Jesus egentligen är ganska ensidig och onyanserad? Den bild vi gör oss av honom är präglad av Paulus, vars tolkning (och partimening bland andra partimeningar) segrade inom urkyrka och fornkyrka. Ett vittnesbörd från och för denna segrande riktning är som bekant Apg, som man ställer sig skeptisk till såsom ojävig och god källa till urkristendomen, just p.g.a. att detta verk reflekterar den paulinska inställningen.

Det har nämligen i urkristendomen faktiskt förelegat andra uppfattningar om Jesus från Nasaret. Med andra ögon har de judekristna sett, uppfattat och tolkat Mästaren.

Audiatur et altera pars. Detta kan sägas karaktärisera Schoeps lilla bok, som är ett sammandrag av och annorlunda disponerad än hans stora arbete från 1949,

Theologie und Geschichte des Judenchristentums. Även synpunkter och resultat från senare böcker av förf. har medtagits.

Syftet med boken är att »genom rikliga belägg och textkritiska diskussioner» (s. 7) sätta också icke-fackfolk in i problematiken och göra denna begriplig. Häri lyckas förf. väl. Men det blir en olägenhet med förenklingen: på en del ställen önskar man lite fler »rikliga belägg» citerade för de påstående förf. gör. Boken från 1949 förblir därför, såsom förf. själv säger, outhärlig. Till denna hänvisas man direkt vid underrubrikerna i kapitlen, där motsvarande sid. för varje aktuellt parti anges.

Man måste vara objektiv, konstateras det i inledn., och ta hänsyn till alla föreliggande faktorer. Detta gäller också vid studiet av urkristendomen. Ty särskilt en »durch kirchlich eingefärbte Brillen sehende Exegese» har för syndat sig mot objektivitetskravet genom förutfattade meningar, vilket däremot — enligt förf.:s mening — inte företrädarna för »Religions- und Geistesgeschichte» har gjort.

I urkristendomen fanns det alltså de facto flera möjligheter att förstå Jesus på. Kontroversen mellan huvudkombattanterna, den judekristna riktningen och Paulus, gällde praktiskt taget allt: 1) kristologien 2) det rätta apostolatet 3) innehållet i Jesu budskap 4) fordringarna på konvertiter från hedendomen. Om detta får man veta mycket på de 110 egentl. sidorna, där den judekristna teologien genomgås noggrant. Den innehåller — får vi veta — bl.a. följande läropunkter: att Jesus — inte född av en jungfru — är den nye Moses och den sanne profeten, som suveränt och slutgiltigt rensar ut de insmugna falska perikoperna i den äkta παράδοσις Μωυσέως, och därvid avskaffar offerkulten, vilken ersättes med vattendopet; vidare att Jesus aldrig kallas för Davids son, beroende på att Gud enl. de jude-

kristna inte insatt konungarna; att Paulus är en ψευδαπόστολος som lär ἀποστασία Μωυσέως, ty han är ledd av πνεῦμα πλάνον.

I stort sett kan man nog dela förf.:s framställning, interpretationer och synpunkter. Rent allmänt kan man säga, att förf. visar en god portion tilltro till pseudoclementinerna. Dessa är visserligen mycket viktiga såsom källa till judekristendomen, men de är ingalunda så klara och entydiga som förf. gör dem till. Förf. framhåller naturligtvis, att de är mycket komplicerade, men det hindrar inte honom att ösa ymnigt ur dem. Som en följd härav — en detalj bara — behandlas Epiphanius illa (Schoeps gör visserligen bara antydningar), när det gäller Panarion kap. 29 och 30 (als Quelle ganz verworren) i diskussionen om nasarener, nasoréer och ebioniter (s. 16 f. och 28 f.). Man saknar dessutom i detta sammanhang en referens till B. Gärtner, »Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot» samt diskussion av det nya material som kommit i dagen genom de s.k. Nag-Hammadifynden: »Jesus Nasoréen Messias, vilket betyder Jesus Nasoréen Kristus. Det sista namnet är Kristus, det första är Jesus, det i mitten är Nasaréén. Messias har två betydelser, både Kristus och den Uppmätte. Jesus på hebreiska betyder frälsning. Nasara betyder sanningen. Nasaréén betyder således sanningen. Kristus har mätts upp. Nasaréén och Jesus är de som mätts upp» (Philippusevang. 110: 8 ff). Inte heller allt vad förf. säger om gnosis och »gnosticism» kan rec. dela, t.ex. att det skulle vara otillåtet att tala om en »gnostisk» judendom (s. 102 f.; en annan sak är sedan, att man kan tvista om vad vi menar med »gnosticism», som väl aldrig kan bestämmas precist och enahanda).

Rec. vill gärna framhålla, att noterna utgör en verkligen rolig läsning samtidigt som de är sunda i kritiken av andra forskare.

(Tryckfel återfinns bl.a. på s. 19: Symmachus i st. f. Symnachus; s. 48: κηρυγμα i st. f. κηρυγμα, s. 112: Ἰστορία i st. f. Ἰπορία; s. 116: sista titeln under Peterson, E.: Gnosis als Weltreligion bör lämpligen stå under Quispel, G.)

Ett är säkert. Denna bok av H.-J. Schoeps är en nyttig läsning och en förträfflig introduktion till det intressanta och spännande men svåra studiet av judekristendomen, där problemet gäller — liksom också annorstädes — vad som skall anses såsom källor och hur de skall tolkas.

BO FRID

JOHN LOWE: *The Lord's Prayer*. 68 sid.
Clarendon Press: Oxford University Press, London 1962. Pris 10 s.

Det har kommit ut många böcker om Fader Vår. Rec:en har nyligen haft en av dem halvannan timme i sin hand, om vilken bok det sägs, att den är avsedd för teol. stud. och intresserade lekmän. Tyvärr är det nog bara de förra som kan hänga med. Men boken är bra. Det är en fin liten studie med traditionella synpunkter och vore den inte så svår för lekmän, hade den varit väl värd att översättas till svenska.

Förf. är J. Lowe, vars Hale Memorial föreläsningar har befordrats till trycket, vederbörligen utvidgade av honom själv innan han dog 1960 och kompletterade av C. S. C. Williams (också död), som lagt till två exkurser (II o. III). Det är också tack vare honom som man får med J. Jeremias' avvikande synpunkter i notapparaten (J. Jeremias, *The Lord's Prayer in Modern Research in The Expository Times* LXXI, 1960, sid. 141–6; på svenska, *Fader Vår i den moderna forskningens ljus*, SEÅ XXVII, 1962 Uppsala 1963).

Exkurs I behandlar texten till Fader Vår. Alla textvarianter noteras (vilket i

och för sig är onödigt, då var och en som är intresserad kan läsa apparaten hos Nestle) och förf. säger då och då ett ord om någon variant. Exkurs II ger en översikt av Sator-Arepo-kvadraten och III tar upp ἐπιτοβσιος, men har inget att säga utöver vad som redan sagts i denna fråga; emellertid förnekas (mer eller mindre), att ἐπιτοβσιος skulle ha betydelsen »tillkommande».

BO FRID

DET NYASTE HERDAMINNET

Karlstads stifts herdaminne från medeltiden till våra dagar av Anders Edestam. II. Domprosteriet, Älvdals kontrakt, Visnums kontrakt. 388 sid. Stiftshistoriska sällskapet, Karlstad 1965.

De svenska stiftens har alla var sitt fullständiga herdaminne. Två av stiftens, Strängnäs och Kalmar, äger t.o.m. två fullbordade verk av detta slag. Intresset för denna form av historieskrivning är av gammalt datum. Redan under 1700-talet, då *historia literaria* var en mycket omhuldad forskningsdisciplin, satt det här och var ute i stiftens grundlärda och flitiga forskare som gjorde samlingar till sitt stifts och särskilt dess prästers historia. Man kan tänka på den originelle Skaraprostens *Harald Ullenius'* storartade samlariver, på den lärde lundabibliotekarien Gustav Sommelius' omfattande material i fem digra volymer eller på den skrivlystne men fantasifulle Andreas Rhyzelius' *Wermelandia ecclesiastica et literata* — för att nu bara nämna några av de mest bekanta stiftshistorikerna. I intet fall resulterade emellertid dessa lärda mödor i något tryckt herdaminne. Därmed är icke sagt att deras arbete varit förgäves. Dessa samlingar utgjorde tvärtom en oundgänglig grundval, när omsider nya män framträdde och skapade resp. stifts herdaminnen.

Det första tryckta arbete som ger skäl

för namnet herdaminne var konrektorn Nils Aurelius' år 1785 utkomna skildring av Strängnäs stifts präster. Först omkring mitten av 1800-talet blev det emellertid fart på utgivandet av herdaminnen. Man tar nog inte fel om man antar att det var det bekanta »Biografiskt lexikon öfver namnkunnige svenske män» som på allvar väckte detta personhistoriska intresse. Det nämnda pionjärbetet med Palmblad och Wieselgren som drivande krafter började utkomma år 1835 och förelåg avslutat med 23 band år 1856. Hela verket var ett utslag av romantikens höga uppskattning av personligheten och dess dyrkan av de store männen (viri heroici) — det är ingen tillfällighet att det i förordet år 1835 talas om »varje författares särskilda omdöme om sin hjältes historiska betydelse».

Lexikonet kritiserades på sina håll därför att det ansågs huvudsakligen vara en »prästmatrikel». Wieselgren opponerade mot denna uppfattning och påvisade kritikens överdrift. I varje fall blev verket inspirerande för den prästhistoriska forskningen. Under loppet av 1840- och 1850-talen utkom ej mindre än sex olika herdaminnen. Det var Fant-Låstboms för ärkestiftet, Håhls för Linköpings stift, Muncktells för Västerås stift, Hammarins för Karlstads stift, Löfgrens för Kalmar stift (det s.k. Clerus Calmariensis) och det mest berömda av dem alla, Cavallins klassiska verk om Lundastiftets präster.

De präglades alla av tidens smak för pittoreska detaljer och av en sorgglöst okritisk bedömning av källmaterialet. Viktiga primäruppgifter blandades med obestyrkta traditioner i andra eller tredje hand. Den biografiska »stommen», dvs. data för prästmannen och hans familj, var mycket ofullständig och osäker. Att ändå ett herdaminne som t.ex. Cavallins blivit ett alltjämt läsvärt, ja klassiskt verk beror inte bara på den litterära skildringen

utan kanske än mer på att det rymmer så mycken säker familjetradition och andra muntliga upplysningar som ej återfinns i de officiella handlingarna.

När det nya seklet bröt in, hade helt andra krav börjat resas på ett herdaminnes uppgift och karaktär. Den källkritiska forskningen hade slagit igenom med sin fordran på kritisk granskning och sovring av källmaterialet. Och detta material hade nu blivit tillgängligt i förut okänd grad, ej minst genom landsarkivens tillkomst i början av 1900-talet. Där fanns nu främst de för varje herdaminne så viktiga kyrkoarkiven och domstolshandlingarna, många andra värdefulla serier att förtiga. Tyngdpunkten i herdaminnet flyttades nu från parentationen över prästen till den personhistoriska »matrikeln» och bibliografien med stränga krav på strikt noggrannhet och största möjliga fullständighet. Det är betecknande att det första herdaminnet av denna nya karaktär var författat av en biblioteksman (överbibliotekarien Bygdéns för Härnösands stift) och att det hittills främsta i denna genre också har en överbibliotekarie som utgivare (Carlquists för Lunds stift).

Sedan några årtionden är nu arbetet i full gång på olika håll i Sverige för att skapa nya herdaminnen. Det går emellertid ej att i en handvändning framställa ett dylikt verk. För närvarande är också ej mindre än fyra stycken under utarbetande. Ett par av dem påbörjades för ganska länge sedan. Det senast begynta herdaminnet gäller *Karlstads stift*. Det skall här bli något närmare presenterat.

Som författare eller — som det brukar heta i fråga om herdaminnen — som utgivare framträder läroverksadjunkten Anders Edestam. Denne har för åtskilliga år sedan i en instruktiv uppsats (i *Värmland förr och nu* 1959) avgivit en programförklaring liknande den som Carl-

quist på sin tid framlade för sitt herdamannes vidkommande. Edestam företräder här utan avprutning den moderna synen på ett herdamannes uppgift och karaktär. Källmaterialet måste bringas till den fullständighet som det över huvud är möjligt, det måste kritiskt granskas och sovräs, och största noggrannhet måste iakttagas vid alla data som rör prästen och hans familj. Edestam säger visserligen i nämnda uppsats att »ett herdamannes främsta uppgift är att ge en bild av den enskilde prästmännens personlighet och hans gärning som ordets tjänare och sin församlings lärare och vägvisare». Men detta strider inte mot de förut angivna principerna. Just genom sin utförlighet och sin akribi kan dessa biografier bilda byggstenar för den riksriktade historiska forskningen. Härom skulle många exempel kunna anföras. Det kan redan här tilläggas att det nya herdaminnet konsekvent tillämpar de ovan angivna principerna.

Såsom antytts saknar Edestam ej föregångare. Andreas Rhyzelius, mest känd som författare till *Episcoposcopia Sviogothica*, är redan nämnd. Det värdefullaste i hans stiftshistoria är nog de upplysningar som han erhöll genom den »flitiga correspondence» som han omtalar i sin självbiografi. På ett helt annat plan står det verk i tre stora foliovolymerna som den flitige amatörforskaren Fredrik Fryxell av den kända Värmlandssläkten åstadkom. Han bedrev djupgående arkivforskningar och tillämpade — enligt Edestams omdöme — fullt moderna metoder. Ej minst betydelsefullt är hans under 1790-talet fullbordade *Wermelandia ecclesiastica* därigenom att han där utnyttjat Karlstads domkapitels protokoll, vilka sedan som bekant helt gick till spillo vid stadens brand år 1865.

Fryxells material utgör huvudstommen i det redan omnämnda Karlstads stifts

herdaminne som Färgelandaprostens Johan Hammarin utgav i tre delar åren 1846—1849. Som redan är påpekat måste detta arbete nu anses vara alldeles föråldrat ur de synpunkter som ovan anförts. Frågan om ett nytt herdaminne framkom i stiftet redan mot slutet av förra seklet. Olika förslag till lösning av frågan framlades. Avgörande blev det att år 1955 bildades ett stiftshistoriskt sällskap i Karlstad och att 1959 års prästmöte uppdrog åt läroverksadjunkten Anders Edestam att utarbeta det nya herdaminnet.

Utgivaren redovisar i korthet det rika källmaterial som stått till hans förfogande eller — det är kanske riktigare att säga — som han med ospard möda men också med beundransvärt spårinne lyckats framdraga. Ett svårt avbräck har naturligtvis varit att domkapitelsarkivet före 1865 är förlorat. Förlusten är desto mera kännbar som det här inte bara är fråga om officiella handlingar utan även om den mängd halvprivata skrivelser som i äldre tid ingick till konsistoriet. Har man gått igenom några dussin volymer av dylika inkomna skrivelser — eller *Acta cleri*, som serien benämnes för Lunds stift — med deras färgstarka och högst personliga interiörer från både prästhemmen och församlingslivet, inser man lätt vilken stor förlust den stiftshistoriska forskningen i Värmland här lidit.

Å andra sidan kan utgivaren hänvisa till en viktig källa av unik karaktär. Det är biskop C. H. Rundgrens Hågkomster, som föreligger i handskrift i Uppsala universitetsbibliotek. De omspannar hela hans biskopstid och vittnar, säger herdaminnets utgivare, om »ett enastående människointresse och innehåller talrika karakteristiker, i synnerhet av präster». Det är, i förbigående sagt, ganska förvånande att C. H. Rundgren ej blivit föremål för forskarnas uppmärksamhet. Det är nog fler än Gottfrid Billing som stått undrande

inför denne på sin tid inflytelserike kyrkoman och menat att »hans åskådningssätt är sammansatt av heterogena element» (Levnadsminnen, s. 144).

I detta sammanhang vill jag fästa uppmärksamheten på ett värdefullt aktmaterial som tydligen hittills undgått herdaminnesförfattarnas blickar. Det är de rika samlingar som finns i Kyrkohistoriska Arkivet vid Lunds universitet. I dess ca. 5000 uppteckningar har sagesmännen (födda mellan omkr. 1850 och omkr. 1900) berättat om sina upplevelser av sin hemförsamlings präster: hurudana de var som konfirmationslärare, som förkunnare och som församlingsherdar i allmänhet. Det är — ur både psykologisk och källkritisk synpunkt — högst intressant att jämföra de tre uppgiftslämnarna: biskopen, som sett prästernas liv och arbete ur stiftschefens synvinkel, prästmötesparentatorerna, som oftast giva en idealiserad teckning av ämbetsbröderna, och slutligen det enkla sockenfolket, som i allmänhet gett realistiska och oförblommerade uttryck för sin syn på prästen.

Det är inte bara i fråga om källmaterialet som utgivaren haft svårigheter att övervinna. Karlstads stifts historia är inte så självklar som de flesta andra stiftens. När utgivaren genom titeln på sitt arbete tillkännager att han skall skildra stiftets herdaminne »från medeltiden till våra dagar», tror måhända många läsare att stiftet utgjort en bestämd enhet under denna långa tidsperiod. I själva verket uppstod som bekant Karlstads superintendentia först år 1647 och blev biskopstift ej förrän år 1772. Sitt nuvarande område erhöi Karlstads stift i huvudsak först år 1693. Det är prästerna inom *detta* område som biograferas, oberoende av vilka stift pastoraten tidigare tillhört.

Det nuvarande Karlstadstiftet omfattar (enligt S. H. Ohlssons matrikel 1967) 12 kontrakt med 72 pastorat och 140 för-

samlingar. Viktigare för ett herdaminne är emellertid antalet präster. I detta hänseende framträder Karlstad som ett av de minsta stiftet med 208 präster (Lunds stift kommer främst med 481 och Visby sist med endast 50 präster). Det är ju prästernas antal som är avgörande för ett herdaminnes omfång. Karlstads stift står här närmast i nivå med Strängnäs och Västerås stift. Det är ett ganska stort antal präster som skola tecknas. I den redan omnämnda tidskriftsartikeln anger Edestam att omkr. 2500 prästmän är kända till namnet och därför bör återfinnas i herdaminnet. Den nu framlagda delen omfattar närmare 500 prästbiografier.

Det är andra delen av herdaminnet som nu föreligger. Utgivaren har sparat första delen, som skall behandla biskoparna och stiftsledningen m.fl., till en senare tidpunkt. Detta synes vara klokt handlat, då han därigenom kan tillgodogöra sig den överblick över stiftet som arbetet med de enskilda pastoraten skänker. Först då får man det rätta perspektivet på den stiftsomfattande biskopsgärningen.

Det nu framlagda bandet, den första av de egentliga stiftsdelarna, är disponerat efter gängse kontrakts- och pastoratsordning, sådan denna fastställts genom 1961 års pastoratsreglering. Naturligtvis har hänsyn tagits till den föregående indelningen. I innehållsförteckningen borde nog detta ha angivits. Där står nu endast de nuvarande pastoraten förtecknade. Enligt min personliga mening är denna kontraktsbundna uppställning att föredraga framför den alfabetiska ordning, som t.ex. Bygdén använt. Man får på detta sätt en mer sammanhängande och därmed klarare bild över den bygd som de olika pastoraten gemensamt bildar. Det alfabetiska intresset kan ju lätt tillgodoses genom ett register.

Tre kontrakt behandlas: Domprosteriet,

Älvdals och Visnums kontrakt. Detta är en fjärdedel av stiftet. Man kan alltså förmoda att ytterligare tre band utom biskopsdelen är att förvänta. Det är därför berömvärt att redan nu ett särskilt personregister upprättats till den färdiga delen.

När det gäller dispositionen för de enskilda pastoraten följer utgivaren den numera vanliga ordningen (så som den möter i t.ex. Carlquists stora verk): först en kort historik över pastoratets förvaltningsmässiga utveckling och sedan de olika prästmännen i kronologisk ordning med matrikeluppgifter, biografi, familjedata och bibliografi. Vad man här saknar är uppgifter om tillsättningsproceduren, vilket Carlquist som den förste och hittills ende infört i herdaminnesgenren. Som jag i annat sammanhang påpekat, är det självklart ej någon slags sensationshunger rörande de enskilda prästernas misslyckanden som motiverar detta intresse. Vad som här är av värde för forskaren är dels själva valproceduren, som kan ge stoff till allmänna slutsatser, dels församlingens inställning som i många fall kan ge god upplysning om dess religiösa skaplynne (jfr vad som påvisats i denna tidskrift 1961, s. 122).

Det är en lång och brokig rad av Värmlandspräster som träder läsaren till mötes i det nu publicerade bandet. Många olika öden och stundom också äventyr kan man här skymta. Utgivaren synes mig ha lyckats väl med sina personteckningar, som få särskild konkretion genom verkningfulla citat, ej minst från Rundgrens Hågkomster och från prästmötesparentationerna.

Avgörande för ett herdaminnes värde — både för den vanlige läsaren och för den specielle forskaren — är emellertid dess akribi och fullständighet i fråga om de personhistoriska och de bibliografiska uppgifterna. Här synes det nu utgivna

bandet uppfylla högt ställda anspråk. Det tillkommer dock den genealogiska fackexpertisen att här fälla ett mera nyanserat omdöme. En visserligen självklar men utanför de ecklesiastika kretsarna ofta förbisedd detalj är att alltid ange tillträdesdatum för en prästman. (Häpnadsväckande nog har Svenskt biografiskt lexikon icke ansett sig böra medtaga dylika notiser). I själva verket utgör ju dagen för tillträdet en långt viktigare händelse både i den biograferade prästmännens och i den nya församlingens liv än själva utnämningensdatum. Naturligtvis har förevarande utgivare alltid omsorgsfullt redovisat omnämnda data.

Det nu påbörjade herdaminnet för Karlstads stift är ett verk som kan bereda den intresserade läsaren och forskaren både nytta och glädje. Det är inte för mycket sagt att det också kan i många hänseenden bli till stort gagn för den rikshistoriskt inriktade forskningen.

HILDING PLEIJEL

LUNDS STIFTS LANDEBOK

Lunds stifts landebok, utg. av K. G. Ljunggren och Bertil Ejder. Tredje delen: Tillkomst, innehåll, handskrifter samt register (= Skånsk senmedeltid och renässans. Skriftserie, utg. av Vetenskaps-Societeten i Lund. 6.). 449 sid. 6 planscher. CWK Gleerup, Lund 1965.

I Lundastiftets nya herdaminne, vars olika delar anmälts i denna tidskrift, hänvisas vid nästan varje pastorat till en urkund som benämnes »1569 års landebog». Detta dokument utgöres av en förteckning över kyrkornas, hospitalens, prästernas och klockarnas inkomster och egendomar i det gamla Lunds stift, dvs. Skåne, Halland, Blekinge och Bornholm. Då denna förteckning är den tidigaste vi äger av de till de olika häradena hörande församlingarna framgår redan härav hur vär-

defull urkunden är för den historiska forskningen.

Landebokens betydelse begränsas inte till det sagda. Redan dess tillkomsthistoria har åtskilligt att säga om dess värde som historisk källa. Reformationen i Danmark medförde viktiga förändringar även i ekonomiskt hänseende. Biskopsgodset indrogs till kronan, och särskilda stiftslänsmän tillsattes att ha uppsikt över kyrkans tjänare och egendomar. I Kirkeordinansen 1539 ålades också superintendenterna att tillsammans med stiftslänsmännen upprätta register över all kyrklig egendom samt tillse att prästernas ekonomiska villkor blev tillgodosedda.

Avgörande blev det cirkulärbrev som Frederik II utfärdade den 11 augusti 1569. I detta ålade kungen häradsprostarna i »vårt land Skåne, Halland, Blekinge och Lister» att noga rannsaka vilka »jordar, gårdar, grunder och egendomar» som hörde till kyrkorna och prästgårdarna, vidare vilka som brukade dessa egendomar och vad som gavs till landgille. Dessa primäruppgifter skulle sammanställas till register, vilka i sin tur kunde bilda grundstommen till »en rätt viss jordebok». Resultatet av denna aktion blev småningom den urkund som kommit att kallas Lunds stifts landebok. När detta dokument oftast omtalas eller åberopas som »1569 års landebog», så anknyter årtalet endast till den ursprungliga ansatsen genom kungacirkuläret. Självfallet tog det ganska lång tid att utföra det omfattande registreringsarbetet. Man kan med stor säkerhet datera Landebokens huvudhandskrift till omkr. 1580, medan de olika härads- och sockenregistren sammanställts vid skilda tidpunkter under 1570-talet.

Landeboken har naturligtvis inte varit okänd för forskningen. Den har även blivit beskriven och delvis utgiven. Den kände kameralisten Ludvig B. Falkman, som på 1840-talet gjorde en utredning

om de så kallade halländska kyrkohemmanen, intog i sitt (1848) tryckta arbete om nämnda ärende även en ingående men svåröverskådlig beskrivning av Landeboken med åtskilliga utdrag ur dess innehåll. Juristen Erik Schalling företog nära ett sekel senare en djupborrande rättshistorisk utredning om kyrkogodset i de skånska landskapen (1936–37) och uppmärksammade då helt naturligt 1569 års landebok, särskilt dess uppgifter om kyrkornas egendomar och inkomster.

En modern fullständig edition av denna viktiga urkund utkom genom försorg av Vetenskaps-Societeten i Lund i två digra band åren 1950–52. Utgivningen var anförtrodd åt två skickliga nordiska filologer, den nyss alltför tidigt borttryckte professorn K. G. Ljunggren och forskardocenten B. Ejder. Redan deras sakkunskap borgar för att utgåvan präglas av akribi och källkritiskt omdöme. Den är dessutom föredömlig i typografiskt hänseende, kännetecknad som den är av klarhet och överskådlighet. För forskningen på flera områden har därmed en viktig källskrift blivit tillgänglig i en pålitlig och tilltalande gestalt.

Efter tretton år har nu som en kompletterande del till verket utkommit ett tredje band, som är lika voluminöst som de båda föregående banden. Utgivarna av Landeboken har här sammanställt dels en utförlig redogörelse för urkundens tillkomst och innehåll, dels en ingående analys av handskrifterna och dels slutligen ett mycket omfattande person- och ortnamnsregister. Det är det dryga och svärbemästrade arbetet med registren som vållat den långa tidsutdräkten.

Det stora kapitlet om Landebokens tillkomst och innehåll (omkr. 120 sidor) har utarbetats av professor Ljunggren. Som den rappe skribent han alltid var, hade han denna skildring färdig redan år 1956. Här har Ljunggren inte bara givit en

nyttig introduktion till verket utan även åstadkommit en självständig forskningsinsats på det kyrkligt-ekonomiska området. Klart och överskådligt tecknar han här den historiska utveckling, vars huvuddrag ovan i korthet skisserats, och övergår sedan att närmare penetrera innebörden och omfånget av de olika löneprestationer som upptagas i Landeboken. Efter C. M. Espmans kortfattade (1768) och N. Bruzelius' något utförligare (1832) förteckningar av de olika utskylderna möter här den första mera ingående analysen av alla dessa ålderdomliga lönepersedlar, såsom helgonskyld, påskmat, altarhavre och cathedratium. De flesta gällde ända fram till 1862 års lönerogering, i något fall ännu längre. Som ett kuriosum kan tilläggas att cathedratium, dvs. prästernas avgift till biskopen de år han ej visiterade i deras pastorat, först upphörde, när biskop Edv. Rodhe på 1920-talet frivilligt avstod från denna utlaga. Genom 1952 års löneroglemente avskaffades alla dessa utskylder till och av prästerna.

Handschriftsbeskrivningen (omkr. 60 sidor) har utförts av docent Ejder. Denne analyserar de två handskrifter av Landeboken som härstammar från 1500-talet, av vilka den ena är fullständig men den andra endast upptager vissa härader. Undersökningen mynnar ut i att Landeboken, såsom ovan redan framhållits, inte är ett enhetligt verk utan att det har vuxit fram successivt under 1570- och 1580-talen.

Största delen av tredje bandet utgöres av de nämnda registren. För personnamnsregistret har Ejder ensam svarat. Ortnamnsregistret har efter långa förarbeten av flera medhjälpare slutredigerats av de båda utgivarna gemensamt. Att dessa vetenskapligt penetrerade register (omkr. 260 sidor) utgör en utomordentlig hjälp för forskningen behöver ej särskilt påpekas.

Över huvud gäller om hela detta unika dokument från dansk reformationstid att dess betydelse för olika forskningsområden inte kan överskattas. Kyrkohistorikern, personhistorikern, rättshistorikern, filologen, kulturgeografen och ej minst hembygdsforskaren har här till sitt förfogande erhållit ett material som i den klara och betryggande form som det nu föreligger alltid kommer att ha ett bestående värde.

HILDING PLEIJEL

FRIEDRICH HERTEL: *Das theologische Denken Schleiermachers untersucht an der ersten Auflage seiner Reden »Über die Religion«. Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie Bd. 18. 334 sid. Zwingli Verlag. Zürich-Stuttgart, 1965*

Schleiermacher er i de senere år atter for alvor kommet ind i den theologiske forsknings søgelys. Forklaringen må vel være den, at den dialektiske theologis opgør med ny- eller kulturprotestantismen og igennem den også med Schleiermacher som nyprotestantismens fader ikke uden videre skaffede de problemstillinger ud af verden, som ikke blot er nyprotestantismens, men theologiens i det hele taget. Den dialektiske theologie kom snarere til blot at lægge disse problemstillinger til side for at koncentrere sig om det, der dengang var væsentligt i opgøret. Men med hengemte problemstillinger plejer det at gå således, at de efter nogen tids forløb dukker op igen som nødvendige og kræver en behandling. Det er den situation, vi idag står i med henblik på den liberale theologi og Schleiermacher som en af dens fædre. Det er spørgsmål som forholdet mellem kirke og verden, kirke og kultur, tro og erkendelse, theologi og filosofi, der trænger sig på. Og medens den dialektiske theologi fremhævede den uendelige forskel mellem disse størrelser,

er det idag lagt hen til os at afklare og udarbejde den nødvendige forbindelse. Netop dette var sigtet for Schleiermachers hele theologiske og filosofiske indsats, og af samme grund er han blevet aktuel igen.

Forskellen og forbindelsen imellemologi og filosofi hos Schleiermacher er emnet for ovennævnte afhandling af Friedrich Hertel. Og vægten er derfor også med rette lagt på tolkningen af Schleiermachers ungdomsværk, hans »Reden über die Religion», hvor Schleiermacher i modsætning til sin samtid fremhæver og begrundet religionens selvstændighed i forhold til metafysik og moral, men tillige også påpeger, at religionen danner det rette grundlag for metafysik og moral. Hertel begrænser dog sin opgave til først og fremmest at klarlægge Schleiermachers forståelse af theologien, hans theologiske ansats eller — med en af Hertel hyppigt anvendt formulering — »den Ort des theologischen Fragens Schleiermachers». Ifølge forordet er det Hertels hensigt at vise, hvorledes Schleiermacher med baggrund i sin egen anfægtethed søger at give følgende svar på tidens spørgsmål: Theologi er menneskets frigørelse. Denne menneskets frihed til at være menneske hedder hos Schleiermacher: religion.

Bogen er disponeret på følgende måde: I indledningen gives der en redegørelse for opgaven samt en instruktiv forskningshistorisk oversigt over den tidlige dialektiske theologis beskæftigelse med Schleiermacher og over nyere Schleiermacherlitteratur. § 2 behandler de vanskeligheder, der er knyttet til en tolkning af »Reden». Først og fremmest gælder det om at finde den rette hermeneutiske tilgang til et værk, som Schleiermacher selv betragtede som sin »livsbekendelse» af den kristne tro. En tids- og theologihistorisk tolkning er efter Hertels opfattelse ikke tilstrækkelig. Det kunne jo være, at Schleiermacher

i »Reden» er forud for sin tid. Schleiermacher spørger efter troens væsen, og denne spørgen er for ham theologiens anliggende. En tilbunds gående forståelse af »Reden» kan derfor ikke nøjes med en klarlægning af Schleiermachers egen teologi, men må nå frem til en dybere forståelse af theologiens anliggende i det hele taget ved hjælp af Schleiermachers teologi. Dette kan kun ske ved at tolke teksterne som *teologiske* tekster og ikke reducere dem til *teologihistoriske* tekster. Hertels rigtige intention er at undgå den historistiske fejltagelse, der standser forståelsesprocessen på et for tidligt tidspunkt, inden den historiske forståelse af en tekst har fået lov til at slå om og blive en drivkraft i fortolkerens eget forsøg på at nå frem til en klaring af de spørgsmål, han selv har tilfælles med teksten.

Et andet problem, der også er relevant for tolkningen af »Reden», er de enkelte talers indbyrdes forhold, altså enheden i Schleiermachers ungdomsværk. Hertel tilslutter sig her den fløj af fortolkere, der finder et brud mellem henholdsvis 2. og 3. tale og mellem 4. og 5. tale, dog ikke sådan at forstå, at der ikke er sammenhæng talerne imellem. Blot er akcenten sat forskellig, og problemstillingen forskydes fra den ene tale til den anden, hvilket der i interpretationen må tages hensyn til. Efter Hertels opfattelse er Schleiermachers theologiske anliggende ikke først udfoldet helt i 5. tale, men rummes allerede fuldkommen i 1. og 2. tale. Ja, Hertel mener vel snarest ifølge sin bog, at Schleiermacher i 5. tale delvis har opgivet det afgørende i sin theologiske ansats, som den findes i 1. og 2. tale.

Det er da også de første to taler (»Apologien» og »Über das Wesen der Religion»), som forfatteren i § 3 beskæftiger sig mest indgående med i form af en bredt anlagt parafaserende tolkning, der skal klarlægge, hvad Schleiermacher forstår

ved religion. Bogens vigtigste kapitel § 4 beskæftiger sig med den theologiske ansats, der ligger bag ved 1. og 2. tales religionsforståelse. I de følgende to paragraffer behandles så den theologiske ansats i de resterende taler (»Über die Bildung zur Religion«, »Über das Gesellige in der Religion« og »Über die Religionen«), atter ved hjælp af den parafraserende tolkning. Her forsøger forfatteren så også at bestemme forholdet og forskellene imellem talerne. I et bredt anlagt kapitel belyses dernæst forholdet mellemologi og filosofi i »Reden« på baggrund af og i deres opgør med denologi- og filosofihistoriske tradition, Schleiermacher stod i. § 8 giver en skitse af forholdet mellemologi og filosofi i Schleiermachers senere forfatterskab. Efter nogle hermeneutiske slutbemærkninger afrundes bogen med et overblik over Schleiermachers theologiske udvikling indtil 2. udgave af hans dogmatik »Der christliche Glaube«.

Med rette understreger Hertel, at Schleiermacher i sit forfatterskab gennemgående tager sit udgangspunkt i et modsætningsforhold (den menneskelige tilværelses splittethed, menneskets endelighed og forgængelighed, dets behov for forløsning, modsætningen mellem natur og fornuft osv.). Det er endvidere rigtigt, at modsætningsforholdet i det store og hele ikke forstås spekulativt hos Schleiermacher, men historisk, fordi det har sin grund i menneskets bestemthed af tiden og forankrethed i historien, dets historicitet. Og dog forekommer det mig, at Hertel har en tilbøjelighed til at tolke dette modsætnings- eller spændingsforhold for eksistentielt, idet han ikke i tilstrækkelig grad har overvejet, hvilken rolle muligvis Platon har spillet for Schleiermachers bestemmelse af modsætningsforholdene. Platon var jo Schleiermachers hoffilosof. Med henblik på tolkningen af de forskellige

modsætningsforhold ville dette betyde, at de snarere skal forstås eksistentielt eller ontologisk.

For »Redens« vedkommende fremhæver Hertel følgende: Mennesket erfarer sin tilværelse som stående under et modsætningsforhold. Denne splittethed og anfægtethed driver mennesket til at spørge efter enhed, efter formidling, efter religion. Derfor spiller formidler-tanken en så stor rolle i »Reden«, især i den kristologiske eksplicering. Mennesket spørger efter det, der bestemmer dets tilværelse og betinger dets endelighed. Men dette spørgsmål er jo allerede udtryk for, at mennesket er ramt af det, det spørger efter. Religion er så at sige den begivenhed, der bevirker, at mennesket erkender sin grænse og spørger efter det, der begrænser det. Og samtidig er religionen den begivenhed, der giver svar på menneskets spørgsmål, dog ikke ved at hjælpe mennesket til at overvinde sin begrænsethed — dette er umuligt —, men ved at frigøre det til at sige ja til endeligheden. Dette ja kan mennesket sige, idet det bringes til at erfare sin endelighed i forhold til uendeligheden, helheden, evigheden, »Universum«. Mennesket er ikke af sig selv i stand til at gøre denne erfaring. Det *bringes til* at gøre den ved at »Universum« åbenbarer sig, ved at religion *sker*. Og i denne åbenbaring bliver mennesket selv også åbenbart som det, det er. Mennesket finder sig selv, kan sige ja til sin tidsbestemthed, og det er ensbetydende med at mennesket frigøres. Denne frihed viser sig som en frihed til sproget, til at spørge og til at bekende.

Hertel ser det karakteristiske i 1. og 2. tales religionsforståelse netop i understregningen af religionen som umiddelbar *begivenhed* (Geschehen), der ses i relation til den enkelte. I 3. og 4. tale udvides religionsforståelsen til at indbefatte den side af menneskets væren, der kommer til ud-

tryk i fællesskabet, kirken, i det medmenneskelige, således som det også gør sig gældende i sproget som meddelelse. I 5. tale præciseres religionens forhold til historien og religionens historiske fremtrædelsesformer. Hertel ser i disse akcentforskydninger en tendens til en objektivisering af religionsforståelsen. Religion forstået som en umiddelbar begivenhed, der rammer den enkelte, og den enkeltes bekendelse af religion udgør i 1. og 2. tale en uløselig enhed. Det er denne enhed, som der i de sidste tre taler i stigende grad ses bort fra for at indordne religionen i det almene og historiske.

Schleiermachers theologiske ansats (der Ort seines theologischen Fragens) er efter Hertels opfattelse netop den anfægtelse, mennesket står i, idet det erfarer sin splittethed som udtryk for den modsætning, menneskets væren og det værende i det hele taget er undergivet. Ud af denne anfægtelse og splittethed udspringer en nødvendighed til at spørge og tale. Det er denne nødvendighed, som også driver Schleiermacher personligt til at skrive »Reden«, der efter Hertels opfattelse er udsprunget af personlig anfægtelse. (Det centrale bevisst for denne tolkning er »Reden« s. 3. Udgave Philos. Bibliothek. Felix Meiner Verlag. At »Reden« skulle være udsprunget af en personlig anfægtethed hos Schleiermacher, forekommer mig tvivlsomt. De brevcitater, Hertel anfører, er ikke i stand til at bevise dette, da de alle er taget fra breve skrevet efter afslutning af »Reden«, altså efter at 1. og 2. tales religionsforståelse er blevet objektiviseret i de sidste taler. Desuden overfortolker Hertel også brevcitaterne.) Men denne nødvendighed er dybest set begrundet i selve religionen som umiddelbar begivenhed, der rammer mennesket og på en gang lader hans anfægtethed bryde op og befrier ham til at sige ja til sig selv som endeligt og anfægtet menne-

ske. Modsætningen i mennesket formidles uden at blive ophævet. Mennesket bliver frigjort til at være sig selv. I denne højere nødvendighed finder Schleiermacher den theologiske ansats. Ved at theologien varetager religionens selvstændighed, varetager den samtidig menneskets selvstændighed, menneskets frihed til at blive sig selv. Denne frihed trues til stadighed af metafysik og moral, hvis ikke disse finder deres grænse og grund i religionen. Dette betyder naturligvis ikke, at Schleiermacher berøver filosofien og moralen deres selvstændighed for at varetage religionens. Tværtimod befris filosofi og moral ved religionen til deres ret forståede selvstændighed som udtryk for menneskets tænke og handle i og for verden. Mennesket fristes nemlig ikke længere til at sikre eller frelse sig selv i tænke og handle, når det er blevet ramt og frigjort af religionen. Derfor kan det bruge filosofi og moral ret. Schleiermacher bestræber sig på at skelne klart imellem teologi og filosofi, men samtidig søger han også at fastholde den dybere enhed, der er dem imellem, og som netop varetages i forskellen.

Hertels bog er vanskelig tilgængelig. Klarest og mest instruktiv er den i de filosofihistoriske og teologihistoriske afsnit. Svagest er hovedkapitlerne, der parafraserer og fortolker 1. og 2. tale. Som læser er man ofte i den situation, at man må benytte Schleiermachers tekst for at tyde Hertel i stedet for det omvendte. Uden et vist kendskab til den såkaldte hermeneutiske theologis retning i Tyskland, hvis fornemmeste repræsentanter er Gerhard Ebeling og Ernst Fuchs, samt til den sene Heidegger er det umuligt at tilegne sig Hertels bog. Han henter sin terminologi i vid udstrækning fra denne retning, hvilket ikke behøvede at være galt, hvis blot anvendelsen var gennemgående klar. Med rette ser Hertel et slægtskab mellem Schleiermacher og den her-

meneutiske theologis problemstillinger, men han respekterer efter mit skøn ikke i tilstrækkelig grad den kritiske forskel. Endvidere er også forholdet mellem Schleiermachers og Heideggers filosofi relevant. Ligeledes er det ikke blot legitimt, men påkrævet at benytte en nutidig theologisk terminologi, der er udsprunget af vore problemstillinger, til at interpretere en fortidig theologisk tekst. Kun på den måde kan vor egen theologiske tænkning få gavn av den tradition, den altid står i et forhold til, og kan fortidens teologi blive til en nutidig udfordring. Men denne formidling kan ikke finde sted ved en uformidlet anvendelse af en nutidig sprogføring på fortolkningen af en fortidig tekst. Oversættelse må finde sted ved hjælp af den sammenlignende begrebsanalyse, som Hertel ifølge sine hermeneutiske slutbemærkninger netop ikke ville benytte sig af. Det er rigtigt, at parafrazen af en tekst er den bedste kommentar, fordi den parafraaserende omskrivning af en tekst muliggør den i hvert fald delvise sammensmeltning af henholdsvis tekstens egen og fortolkerens forståelseshorisont. Det betyder imidlertid ikke, at parafrazen kan erstatte den sammenlignende begrebsanalyse. Tværtimod er den forudsat i parafrazen, medmindre fortolkerens sprogbrug er kongenial med tekstens. Hertel har ikke respekteret dette forhold, og derfor er adskilligt i hans tolkning uklart og ikke til at kontrollere. Det gælder f.eks. hans benyttelse af begrebet »Sprachgeschehen» som bestemmelse for Schleiermachers religionsforståelse. Hertel indrømmer selv, at det er vanskeligt at få hold på Schleiermachers forståelse af sproget, og at Schleiermacher ikke i tilstrækkelig grad har betænkt sprogets begivenhedskaraktter. Schleiermacher har en tilbøjelighed til primært at forstå det sproglige udsagn som ydre meddelelse eller beskrivelse af noget indre. Der forbliver altid en forskel

mellem selve udsagnet og det, som det udsiger. Derfor kan ordet ikke i egentlig forstand blive situationsskabende og virkelighedskonstituerende hos Schleiermacher. Det er ikke »ordet, der skaber, hvad det nævner» (for at sige det med et Grundtvig-citat). Og i forhold til religionen er sproget gennemgående et ganske vist nødvendigt, men alligevel uegentligt udtryk for det egentlige. Derfor virker det ikke overbevisende at karakterisere religion hos Schleiermacher som »Sprachgeschehen», men tjener snarere til at forvirre begreberne.

Hertels bog virker heller ikke overbevisende med henblik på et af hans andre grundsynspunkter, nemlig hans vurdering af talernes indbyrdes forhold. Hertel løsgør efter mit skøn i alt for høj en grad de første to taler fra de sidste tre, hvilket muliggør hans ofte ret egenvillige tolkning af de første to taler. Har man læst *Paul Seiferts omhyggelige tolkning af »Reden»* (i »Die Theologie des jungen Schleiermachers» 1960), der på en overbevisende måde tolker »Reden» som en enhed ud fra den 5. tale, virker Hertels these ikke overbevisende, og han burde i hvert fald helt anderledes tilbunds gående have diskuteret den med Seifert i sin bog.

Sammenfattende kunne man sige: Hertels intention med sin bog er berettiget og interessant. Det lykkes ham i flere henseender at vise nye perspektiver i tolkningen af Schleiermacher og at påvise meget spændende sammenhænge mellem Schleiermacher og nutidig teologi og filosofi. Man får lyst til at få disse sammenhænge uddybet. Men Hertel havde tjent sit eget anliggende mere med en mere stram (ikke så mange retoriske spørgsmål) og mindre patetisk sprogføring samt en mere afklaret begrebsanvendelse især i de vigtige hovedafsnit om 1. og 2. tale. Og det havde også været gavnligt, hvis Hertel havde turdet forholde sig mere kritisk både over

for Schleiermacher og over for sin egen forudforståelse i dens umiddelbare anvendelighed for en interpretation af Schleiermacher.

Bogen er forsynet med et meget fyldigt og instruktivt register over ældre og nyere litteratur om Schleiermacher og hans tid. Envidere findes der en udmærket oversigt over dispositionen i »Reden», et sagregister over samme værk samt en nyttig fortegnelse af vigtige begreber i »Reden» og hvor hyppigt de forekommer.

THEODOR JØRGENSEN

LICENTIATAVHANDLINGAR

1966

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

I Uppsala:

Ingun Montgomery, ög., »Värjostånd och lärostånd. Bekännelse och politik i meningsutbytet mellan kungamakt och prästerskap 1592–1608. I. 1592–1599».

René Kieffer, skånel., »Etude de critique textuelle: Jean VI, 52–70».

Ingemar Lindén, norrl., »Adventistsamfundets framväxt och dess historia i Sverige från 1880 till omkring 1900».

Curt Forsbring, ög., »Helvetesdebatten i Sverige 1864–1909».

Alf Tergel, uppl., »Ungkyrkomännen, arbetarrörelsen och nationalismen 1907–1910».

Bjarne Hareide, skånel., »Konfirmasjonen i reformasjonstiden. En undersökelse av den lutherske konfirmasjon i Tyskland 1520–1585».

Ulf Grenstedt, st., »Försoningsfrågan i Stora Galaterbrevskommentaren».

Tom G. A. Hardt, st., »Luthers lära om realpresensen, dess dogmhistoriska sammanhang och framställning».

Kjell Byström, norrl., »Gudstjänstens väsen och gestalt enligt Georg Friedrich Seiler. Ett bidrag till upplysningstidens liturgik».

Yngve Levenskog, vg., »Gud i historien. En studie i Einar Billings teologi med särskild hänsyn till gudsuppenbarelsen hos profeterna och hos Jesus Kristus».

Nils Erik Bäckbro, v.–d., »Guds rike på jorden. En studie i Natanael Beskows teologi».

Bo Nylund, v.–d., »Korsets funktion i Paul Tillichs teologiska tänkande».

I Lund:

Lars-Olle Armgard, hb., Skapelsetro och nihilism, en studie i K. E. Løgstrups författarskap.

Hans Christof Deppe, mlm., Grundzüge der Ethik Einar Billings.

Lars Eckerdal, gb., Det nattvarvsberedande skriftermålet (1811–1855).

Tord Ehnevid, mlm., Den levande gudens församling.

Bengt Olén, bl., Helgo Zettervalls principiella inställning i kyrkobyggnadsfrågor i dess kulturhistoriska och teologiska sammanhang.

Jan Olov Tejde, ög., Om värdetermer i religiöst språk. En semantisk studie över användningen av »god» och »rätt» om Gud och människan i nutida svenskt predikomaterial.

DISKUSSIONSINLÄGG

JÜRGEN MOLTMANNS

HISTORIEBEGREPP

Med stort intresse har jag tagit del av doc. Häggblunds rec. i STKv. 1966 nr 3 av Jürgen Moltmanns bok *Theologie der Hoffnung*. Från en tysk teologkonferens

nyligen kring den eskatologiska problematiken har jag ett starkt intryck av den betydelse, som man i dessa kretsar tillmäter M:s arbete. Jämte Helmut Gollwitzer torde han just nu vara den mest uppmärksammade teologen i Tyskland. Det är därför särskilt värdefullt, att hans huvudarbete nu presenterats också för svenska läsare.

Ett långt stycke kan jag instämma i den kritik, som rec. levererar. Detta gäller även det kryptiska språk, som delvis kännetecknar framställningen, vilket försvårar inträngande i tankegången. Tyvärr är ju M. bland moderna tyska teologer inte ensam om sådana språkvanor. Emellertid förefaller det mig, som om rec. inte alltid underkastat sig den möda, som o-nekligen krävs för att nå fram till intentionerna. Som ex. nämner jag en passus på s. 180. Rec. citerar: »Theologische Begriffe fixieren die Wirklichkeit nicht, sondern sie werden von der Hoffnung expandiert und antizipieren zukünftiges Sein. Sie hinken nicht hinter der Wirklichkeit her und schauen nicht auf sie mit den Nachtaugen der Eule der Minerva, sondern sie erleuchten die Wirklichkeit, in dem sie ihr Zukunft vorweisen.» Därtill fogas anmärkningen: »Det borde åtminstone ha klargjorts för läsaren, om 'teologiska begrepp', betyder trosutsagornas begrepp eller om det betyder den terminologi, som teologen använder när han behandlar trosutsagor. Därom lämnas vi emellertid i okunnighet.» Det skall gärna erkännas, att citatet förefaller besynnerligt. Av sammanhanget framgår dock ganska tydligt, vad M. åsyftar. »Teologiska begrepp» betyder just trosutsagornas egen begreppsbildning eller tankeföring; det är den M. sökt utveckla i hela den »Meditation über die Hoffnung», som inleder boken och där citatet återfinnes. Hans metod kan förvisso kallas existentiell, vilket ju inte är detsamma

som existentialistisk. Han söker m.a.o. beskriva trostänkandet i dess existentialitet, vilket i detta fall betyder ett avlyssnande av trons inriktning på framtidskategorin, så som han fattar den. Naturligtvis kan detta grepp om den teologiska uppgiften kritiseras (det skiljer sig ju avsevärt från det som numera inom svensk teologi anses legitimt). I varje fall kan och bör det förstås utifrån sina egna utgångspunkter.

Problemet kommer tillbaka längre fram, nämligen då rec. (s. 185) anmärker på M:s »sammanblandning av 'historia' och 'framtid'». Rec. citerar: »Das eigentliche Geheimnis seines Menschseins entdeckt der Mensch in der Geschichte, die ihm seine Zukunft erschliesst.» Rec. menar, att denna sats är ett exempel på M:s »språkförvirring» och ställer frågan: »Vad menas med att framtiden upplåter historien och vilken historia är det som upplåtes?» På denna punkt torde rec. ha råkat ut för en felöversättning. I den citerade satsen säger ju M., att historien upplåter framtiden för människan, inte tvärtom, vilket gör en avsevärd skillnad — och ger en god mening.

Denna feltolkning (eller felöversättning) synes emellertid sammanhånga med rec:s hämningar inför M:s historiebegrepp ö.h. Detta framgår av de båda frågor, som rec. ställer i anslutning till det senast sagda: »Hur kan framtiden (med kategorier som 'Sendung' och 'Verheissung') vara det som gör den närvarande världsverkligheten till 'Geschichte'? Har inte sistnämnda term i ett sådant sammanhang förlorat sin mening? Hur kan framtidsperspektivet vara något som tolkar den nuvarande situationen? Är det inte snarare tvärtom en tolkning av den nuvarande situationen och den förflutna tiden som i vissa fall kan kasta ett visst ljus över framtiden? Satser som den följande är gåtfulla: 'Die ganze gegenwärtige Situation muss von der Zukunft der Wirk-

lichkeit her in ihren geschichtlichen Möglichkeiten und Aufgaben verstanden werden.'» Den formella »gåtfullheten» försvinner, om man gör klart för sig, vad M. menar med termen »historia». I bokens kontext uttrycker begreppet inte det kontinuerliga tidsförloppet (gången tid — nu-tid — framtid) utan det moment som gör historien till historia, det som gör det möjligt »Geschichte geschichtlich zu nehmen» (s. 239). Här menar nu M., att det är framtidskategorin som är avgörande. Att ha del i historiens liv är att gå mot en »framtidsoppen horisont». I detta avseende skiljer sig den kristna historiesynen radikalt från den profana. För denna är historien egentligen endast ett naturförlopp. Men naturens liv är i sig självt historielöst, därför att framtidskategorin där saknar tillämpning. Att en solförmörkelse kan förutsägas hundratals år i förväg beror på slutsatser från iakttagelser, som gjorts i dag eller för hundra år sedan. Framtidsperspektivet är här endast skenbart. Blott människan har en framtid, därför att hon har en historia — och vice versa. Att leva i historien betyder emellertid enligt M. att leva under perspektivet löfte — uppfyllelse; den eskatologiska uppfyllelsen är just det kristna hoppets föremål, från vilket ljus kastas över vägens olika stadier. Löftet koncentreras kring Kristi uppståndelse och uppfyllelsen kring parusin med det därtill knutna evighetsperspektivet. I denna historiens polaritet står den kristna människan med sitt »Sendungsbewusstsein», vilket väl enklast översattes med »kallelsemedvetande» i Luthers mening; däremot är det inte speciellt fråga om mission, förkunnelse o.d. — Tankegången kan även här självfallet diskuteras, men den kan knappast fränkännas en meningsfylld innebörd.

Åtskilligt kunde tillfogas, men min avsikt var inte att skriva en ny recension

utan att till docent Hägglunds foga några randanmärkningar som korrektiv och komplement. Moltmann är värd att studeras vid våra teologiska fakulteter, även med tanke på den diskussion, till vilken hans bok kan ge upphov.

JOHN CULLBERG

SVAR TILL BISKOP CULLBERG

På biskop Cullbergs inrådan vill jag gärna underkasta mig ytterligare någon möda för att förstå Moltmanns intentioner i »Theologie der Hoffnung». Jag börjar då lämpligen med en liten övning i tysk grammatik i anslutning till det exempel, som anföres i diskussionsinlägget (sid. 62) och som lyder på följande sätt: »Das eigentliche Geheimnis seines Menschseins entdeckt der Mensch in der Geschichte, die ihm seine Zukunft erschliesst.»

Denna sats kan efter grammatiken översättas på två sätt. Det kan — i bisatsen — vara fråga om (A) »historien, som för henne (människan) upplåter framtiden» eller (B) »historien, som framtiden upplåter för henne».

Om tolkningen B, som jag anslutit mig till i rec., säger biskop Cullberg, att det torde vara en felöversättning, och väljer själv tolkning A, vilken han anser ge en god mening.

Tolkning A tycks också ligga närmast till hands. Vi tänker oss gärna framtiden som något förborgat, tillstängt, som kan upplåtas. Vad det betyder att »historien» upplåter framtiden förefaller inte fullt klart, men är givetvis en tänkbar sammanställning. Man kunde tänka sig något sådant som att »genom insikter om hur det varit i historien lär vi oss förstå något om hur framtiden blir» eller i teologiskt sammanhang sannolikare: »en viss del av människans historia har uppenbarelsekaraktär och kan därför säga oss något om människans framtid».

Tolkning B, att framtiden skulle upplåta historien för människan, verkar rätt orimlig. Likväl är det just den, som Moltmann avser på detta ställe, något som inte framgår av den isolerade satsen, men väl av sammanhanget, där åtskilliga likartade formuleringar förekommer. Jag citerar ett par av dem, för att det skall bli fullt klart, att tolkning B inte är en »felöversättning».

»Der Mensch erfährt sein Menschsein nicht aus sich selbst, sondern aus der Zukunft, in die ihn die Sendung führt» (sid. 263). — »Eschatologische Hoffnung und Sendung machen damit die Wirklichkeit des Menschen 'geschichtlich'» (sid. 264). Överskriften till det stycke, som innehåller den omstridda satsen, lyder f.ö.: »Die Menschwerdung des Menschen in der Hoffnung der Sendung», och uttrycket »Geschichte» i nämnda sats förklaras med att det gäller den historia, »in die ihn die Hoffnung der Sendung führt».

Det tycks alltså för Moltmann verkligen vara så, att »die Zukunft» upplåter »die Geschichte» för människan, och i denna »historia» ligger hennes livs mening förborgad, hennes väsen om man så vill.

Vad jag menar om detta är att de oupphörligt återvändande huvudorden blivit värdeladdade uttryck med annan innebörd än i vanligt språk, och jag kan inte inse, vad man i det här fallet har att vinna på en sådan pervertering av språket. Det bör också framhållas, att Moltmann i andra sammanhang tycks vända sig från det existentialistiska historiebegreppet till ett mera allmänt omfattat sådant.

Det som biskop Cullberg säger om framtidshoppet som något väsentligt för den kristna historiesynen är det inte svårt att instämma i. Men vad Moltmann beträffar, tycks det som om han på något sätt upphävde den växelverkan mellan förflutet och framtida, som det — i enlighet med vad biskop Cullberg själv fram-

håller — i detta fall är fråga om. Genom att »Zukunft» göres till själva grundkategorien bortfaller den viktiga synpunkten, att det kristna framtidshoppet i sin tur bygger på händelser och utsagor i det förflutna. Vad detta har för konsekvenser har jag sökt visa i rec.

Biskop Cullbergs exempel med den framtida solförmörkelsen ställer mycket intressanta frågor om den verkliga arten av de kristna framtidsförutsägelsena, och man skulle önska att just de frågorna ställts klarare i Moltmanns arbete.

Vad det beror på att Moltmanns arbete vunnit så stor ankläng i tyska kretsar är svårt att säga. Det torde hänga samman med den komplicerade situation som råder i tysk teologi efter det andra världskriget. Vill man förenkla det kan man säga, att den existensfilosofiskt orienterade teologin hotade att beröva tron både historia och framtid under ett ensidigt betonande av den existentiella avgörelsen. Medan Wolfhart Pannenberg gentemot denna spiritualistiska strömning betonat trons förankring i historien, har Jürgen Moltmann med stor kraft fört framtidshoppets talan. Däri ligger betydelsen av hans bok om »hoppets teologi». Men min fråga är, om han inte i sitt i och för sig berättigade ärende hamnat i en ny form av spiritualism, som kan vara lika diskutabel som bultmannskolans.

Många av de nya formuleringarna i Moltmanns arbete verkar dunkla eller rentav vävda av samma stoff som kejsarens nya kläder. Men i flera avseenden, ej minst i fråga om själva huvudtesen, är boken värd ett studium och en fortsatt diskussion. Däri vill jag instämma med biskop Cullberg. Jag finner det också värdefullt att Moltmanns framställning genom hans inlägg fått en något annan belysning än i min recension.

BENGT HÄGGLUND