

SIGFRID VON ENGSTRÖM

Teologiens uppgift

En deus otiosus torde knappast äga någon betydelse för den levande religiositeten. De gudar man ägnar dyrkan, förutsättes vara till och verka i världen.

Det är allmänt erkänt, att såväl Gamla testamentets som Nya Testamentets Gud är den allsvåldige, vilkens handlande kan spåras allestädes. I historiens tilldragelser lika väl som i hjärtats inre rörelser förnimmes hans verk. Den heliga Skrifts böcker är vittnesbörd om Guds gärningar. »Min Fader verkar ännu alltjämnt.» Hela kristenhetens tro får sin prägel genom förlitan på Guds verksamma närvaro i vår värld.

Kristen tro kan därför icke komma undan frågan, hur det förhåller sig med verkligheten av det gudomliga handlandet i världen. Ett förnekande därav skulle innebära bl.a., att man drog ett streck över alla föreställningar om en gudomlig uppenbarelse. Under alla förhållanden är uppenbarelsen, om den är verklig, uttryck för Guds handlande i världen. Likaledes bleve konsekvensen, att man måste avvisa alla tankar på en människans och mänsklighetens förnyelse genom gudomliga nådeverkningar.

Tron på ett gudomligt verkande i världen gör, att frågan om sanning och falskhet i de religiösa föreställningarna blir ofrånkomlig. Är det en illusion, att Gud verkar i världen, så kan icke något förhållande till honom dvs. religion tänkas. Man kan icke räkna med honom som en faktor i vår tillvaro, om man icke med något anspråk på tillförlitlighet äger kännedom om hans avsikter och räckvidden av hans makt.

Den religiösa tron förutsätter en relation mellan människan i hennes timliga tillvaro — här och nu — samt Gud. Denna relation kan icke göras till något blott inre eller något, som berör blott den personliga sfären. Förknippningen mellan naturprocesserna och personlighetslivet är på alla punkter så intim, att en absolut gränsdragning mellan de två sfärerna icke är möjlig. Till följd härav måste sanningsfrågan beträffande det gudomliga handlandet i världen ställas med samma ofrånkomlighet som frågan om den yttre världens förhållanden. Det är ju konkreta, iakttagbara företeelser i den yttre världen, som sättes i relation till Guds handlande. Verkligheten härav måste antingen bejakas eller förnekas. Det i tron inneslutna påståendet om Guds verkande, förutsätter ett klart bejakande, med anspråk på sanningsenlighet.

Värdefilosofiska och även existensfilosofiska teorier om religionen medför gärna, att tron på verkligheten av det gudomliga handlandet skjutes åt sidan. Renodlas värdesynpunkten på religionen, så innefattar den religiösa betraktelsen inte på minsta sätt någon modifikation i verklighetsuppfattningen. Den ger endast uttryck åt vissa känsloreaktioner av typen »man känner sig liten inför stjärnehimlen». Saken ligger annorlunda till, om man i värdebetraktelsen inbegriper vissa för subjektet värdefulla verklighetsutsagor såsom tron på det personliga livets oförgänglighet (Ritschl). Men riktigheten av de i värderingen inneslutna påståendena är då ej undandragen teoretisk diskussion, blott för att de är värdefulla. Något liknande gäller även ställningstaganden av existensialistisk karaktär.

Frågan om de religiösa utsagornas giltighet kompliceras genom det auktoritära inslaget i tron. I den kristna tron är detta starkt framträdande. Auktoritetsproblemet är visserligen mera invecklat, än man i polemiken under de senaste mansåldrarna varit benägen att förutsätta. Urtyper för underkastelse under auktoritet är icke Galileis »likväl rör hon sig». Men det är svårt att komma ifrån, att den kristna tron på väsentliga punkter rör sig med satser, som inte kan styrkas med empiriska bevis och inte grunda sig på strikt tankenödvändighet. Att vårt görande och låtande på den lilla planeten tellus, spelar någon roll för själens öde i den helt annorlunda tillvaro, som enligt kristen tro öppnar sig på andra sidan döden, är ett antagande, som får göras i tro, om det överhuvud skall göras. — Intet faktum i den yttre eller inre världen är heller i och för sig sådant, att det ger visshet om gudomlig förlåtelse *För MIG*. Om det icke finns ett gudomligt löftesord, som kan anammas i tro — på auktoritet — finns det nog mycket litet, som kan ge en människa mod till övertygelsen, att det gudomliga majestätet inte möter oss som förtärande eld.

Den kristna tron har under hela sin hittillsvarande historia byggt sin gudskunskap på uppenbarelsen i Gamla och Nya testamentet. Under de två, tre senaste generationerna har den protestantiska teologien — för att komma undan auktoritetsprincipen — sökt uppenbarelsen i de gudomliga gärningar, om vilka Bibelns böcker vittna. Men det har därvid blivit ett problem, som man utan verklig framgång dryftat, hur man skall kunna fasthålla vid antagandet av gudomliga gärningar, ehuru dessa för profanhistorisk betraktelse icke avslöja sig som extraordinära tilldragelser eller kanske av den historiska kritiken utmönstras såsom ohistoriska.

Bortsett från detta sista problem tarvas för förståelsen och den religiösa tillägnelsen av de bibliska urkunderna kännedom om den historiska bakgrunden, språklig akribi och penetration av de bibliska åskådningarna. Detta gör, att tron på den bibliska uppenbarelsen i hög grad förutsätter en bearbetning, som hittills ansetts ankomma på den kristna teologien. Det finns visserligen många omstän-

digheter, som kan åberopas till stöd för uppfattningen, att teologien i sitt förhållande till religionen är »som en döds-kalle, stjälp-t över en lilja». Men det lär ändå icke finnas någon anti-intellektualist i samtiden, som är beredd att radikalt göra trons sätt att förstå utslagsgivande, med bortseende från all sakkunskap på bibelforskningens område. Å andra sidan är den arkeologiska och filologiska insikten på sätt och vis blott arbetsredskap. Den egentliga teologiska uppgiften är att förstå det bibliska vittnesbördet som gudomlig uppenbarelse.

Teologien i denna hävdvunna bemärkelse är från den kristna trons synpunkt livsnödvändig. Tron kan icke undandraga sig tvånget att freda det intellektuella samvetet. En tro mot bättre vetande skulle vara ohederlig och torde inte kunna bestå i längden. En av Axel Hägerströms mera prominenta lärjungar invände häremot en gång till mig: »Om du sitter på operan och ser ett féskådespel, känner du dig väl icke skyldig att oavbrutet störa din estetiska njutning med frågor om verklighetstroheten i vad du ser?» Många Hägerströmlärjungars attityd till religionen utgör ett tillräckligt svar på invändningen. Fasthållandet av en religiös tro har andra betingelser än den estetiska avnjutningen av ett féskådespel.

Om nu senast anförda synpunkter är riktiga, skulle det betyda självuppgivelse, om de kristna kyrkorna avstode från att bedriva teologi i hävdvunnen bemärkelse. Vilka institutioner som får uppdraget att omhänderha kyrkosamfundens teologiska arbete, är en relativt underordnad fråga. Men *att* sådan teologi måste bedrivas, så länge kyrkorna är till, kan knappast bli föremål för diskussion.

Allt sedan 1920-talet har i Sverige med något skiftande motivering och i olika omfattning förfäktats, att universitetsteologien icke äger ta befattning med teologi i traditionell bemärkelse. Som program har detta yrkande i mycket ringa omfattning framförts utanför Sverige, även om i sak tendenser i samma riktning förefunnits. Synen på universitetsteologien kan med Gustaf Aulén i *Dramat och symbolerna* formuleras så, att »teologien har ingen möjlighet att göra Gud till ett direkt föremål för sin forskning. Föremålet för undersökningen är tron, gudstron» (s. 125).

Den angivna begränsningen av teologiens uppgift kan motiveras därmed, att teologien på så vis kommer i nivå med annan historisk vetenskap, inriktad på andra områden av mänskligt liv. Det antimetafysiska draget i mycken nutida vetenskap talar också för att från den vetenskapliga teologien utesluta alla spekulationer över gudomliga ting. Programmet har i nutida läge sina obestridda fördelar. Men från rent intellektuell synpunkt inställer sig omedelbart starka betänkligheter. Om vetenskapen i princip portförbjuder religiös spekulation, blir följden, att alla – ev. mera subjektivt betingade – religiösa åskådningar kommer i en tvivelaktig dager från sanningssynpunkt. Antingen måste man anta, att det finns verklighetsområden, som undandrar sig utforskning genom vetenskapen.

Det synes då ofrånkomligt att kunskapsteoretiskt motivera detta antagande. Eller också gäller den vetenskapliga metoden — enligt vetenskapsmännens mening — över hela linjen. Då innebär intagande av en religiös ståndpunkt, dvs. anslutning till en religiös åskådning, att man desavouerar den vetenskapliga betraktelsen.

Väljes det förra alternativet, finnes ingen anledning att diskriminera gudstron. Den är en legitim komplettering till den s.k. vetenskapliga kunskapen, utan lägre sanningsvärde. Det är svårt att utgrunda, varför den religiösa kunskapen icke då skulle tillerkännas full jämställdhet med den — enligt förutsättningen — inkompleta och ensidiga vetenskapliga världsbilden. Om en »vetenskaplig» analys av religionen blir inadekvat, finns ingen anledning, varför den icke vid sin sida skulle ha »trons sätt att se», vilket ger den riktiga bilden av trosföreteelserna. Det synes intellektuellt oberättigat att föredra en förvriden »vetenskaplig» bild av det religiösa fenomenet framför en bild, utvunnen på en efter objektet avpassad kunskapsväg.

Vill man icke gå den dubbla kunskapens väg, är antingen alla religiösa föreställningar illusioner, eller också måste den förment vetenskapliga betraktelse, som inte låter förlika sig med antagandet av religiösa föreställningars sanning, underkännas i religionens och sanningens namn. Under sådana förhållanden finns ingen anledning för den religiösa trons företrädare att av hänsyn till det gängse vetenskapliga betraktelsesättet tillerkänna »vetenskapen» primatställning, för såvitt man nämligen icke genom vetenskapen känner sig intellektuellt förpliktad att avskrika den religiösa »sanningen». Att kunskap kan vinnas på olika vägar och med olika metoder, låter möjligen säga sig. Däremot kan man icke rätt gärna definitivt acceptera två varandra uteslutande sanningar. Ansluter man sig till »trons sätt att se», kan man inte samtidigt som sanning acceptera en betraktelse, vilken förklaras oförenlig med detta sätt att se. Axel Hägerström uppfattade på sin tid förhållandet mellan religion och vetenskap i överensstämmelse härmed. All vetenskap förutsätter antagandet av ett universellt orsakssammanhang. Detta utesluter tron på Gud. Man får alltså välja mellan tron på det universella orsakssammanhanget (med vetenskapen) och tron på Gud.

Man kan icke med intellektuell heder säga, att det är forskaren förbjudet att från sin vetenskapliga kateder uttala, att Gud finns, men tillkommer predikanten att från sin predikstol förkunna Guds existens. Talet om trons eget sätt att se fördunklar lätt det mycket sträva, enligt min mening ofrånkomliga alternativ, i vilket vi stå. Programmet, att vetenskapen (dvs. teologien som vetenskap) undersöker tron, men icke kan göra några uttalanden om Gud, erbjuder icke någon befrielse ur dilemmat.

Ifall tron beskrives såsom en gudsrelation, inställer sig omedelbart frågan, om tron i denna bemärkelse kan göras till föremål för »vetenskaplig» undersökning.

Relationens andra led undandrar sig ju den vetenskapliga betraktelsen. »Vetenskapen» behandlar således tron med bortseende från eller förnekande av det, som för trons eget sätt att se är det väsentliga. Skulle man i vetenskapligt sammanhang göra tron såsom gudsrelation till föremål för undersökningen, skulle det betyda ett avvikande från principen, att vetenskapen icke gör några uttalanden om Gud.

Om vetenskapens undersökning av tron begränsades till en rent fenomenologisk beskrivning, skulle »trons sätt att se» möjligen kunna tänkas operera på ett djupare liggande skikt — i bästa samförstånd med vetenskapen. Det saknas väl icke representanter för en sådan uppfattning. Men då vetenskapen om tron inlåter sig på orsaksförklaringar och söker efter empiriska orsaker till trons uppkomst, sociologiska förhållanden, ett säreget religiöst temperament m.m., leder detta ofta till att tron beskrives som något *blott* empiriskt med kategoriskt uteslutande av alla föreställningar om tron som gudsrelation. Härigenom framtvings ett val mellan de båda alternativen.

Att göra tron till föremål för undersökning, med bortseende från sanningsfrågan, medför i det långa loppet svårigheter, som vi hittills haft föga kännning av. All historisk forskning präglas av den forskningstradition, i vilken vi vuxit upp. Som det historiskt viktiga, vilket skall klarläggas, har man bestämda sidor av vad vi betecknar som kultur. Om allt vi hittills ansett betydelsefullt, skulle omvärderas och förklaras totalt oviktigt, skulle målsättningen för den historiska forskningen bli ganska osäker. De härmed förbundna problemen gör sig påmint i nutida åt det estetiska orienterad forskning. Om man icke har möjlighet att precisera, vad som utmärker det sköna i konsten, m.a.o. om man icke kan dra en gräns mellan hötorgskonst och konst, står konsthistorien inför en olöslig uppgift. Kan man inte avgöra, om det är djupsinnig konst eller ren flughighet att måla en vit kvadrat på vit botten, får konsthistorikerna bekymmersamt att sälla ut sitt material.

Något liknande gäller utforskningen av tron med åsidosättande av sanningsfrågan. Den religiösa traditionen utpekar än så länge, vilka företeelser som skall betecknas som tro. Men om man emanciperar sig från allt normativt och alla sanningssynpunkter, kommer man icke att kunna tala om utforskning av *tron* — i bestämd form — utan det blir en ytterst brokig karta av trosattityder, som erbjuda sig för klassificering och beskrivning. Om varje sinnesförfattning, som innesluter en bejakande hållning till livet, betecknas som »tro», vartill betydande ansatser funnits under detta sekel, då kan man i linje med tro, i hävdvunnen bemärkelse, uppställa den yttersta profanitet. Samma svårighet, ehuru kanske något svagare markerad, inträder i fråga om den idéhistoriska analysen.

I klarhetens intresse måste ytterligare understrykas, att en historisk-deskriptiv

framställning icke ger någon vägledning med avseende på trons sanning. Möjligen kan ett ståndpunktstagande underlättas genom den större insikt i en idériktnings innebörd, vilken man kan vinna genom historisk analys. Man kan därigenom också i viss utsträckning komma på det klara med inkonsekvenser i föreliggande åskådningar och så förhjälpas att gallra ut vissa element såsom Luthers häxtro etc. I fråga om fixerandet av en andlig rörelsens väsen har historisk-deskriptiv forskning ytterst begränsade möjligheter. Det går icke att fördölja, att forskarens egen uppfattning av vad som är sant och värdefullt, utövar ett synnerligen stort inflytande på uppfattningen av sådant som den antika kulturens eller renässansens *väsen*. Harnacks *Dogmengeschichte* är ett lysande monument över vanskligheten i att på historisk väg utkristallisera kristendomens väsen. Vid en rent deskriptiv framställning torde man ej kunna nå fram till en väsensbestämning i annan bemärkelse än så, att man kan någorlunda utreda, vad som för en viss riktningens företrädare var det viktigaste i deras program. Kanske är det också möjligt, att hos dem fastställa vissa dolda intentioner, för dem själva ofullständigt medvetna, men framträdande i deras polemiska attityder. Ytterligare framskymtar det »väsentliga» vid en komparativ framställning av jämförliga företeelser och vid en undersökning av de moment i åskådningen, som utövat det största historiska inflytandet. Men även om man skulle lyckas utomordentligt att klargöra kristendomens »väsen» efter dessa linjer, saknar den så vunna bilden i och för sig helt och hållet normativ betydelse.

Detta blir än mera klart, om man uppmärksammar i hur hög grad svärförenliga element ingår i varje historisk rörelse. Ofta kan intet av dessa element utrensas utan att helheten blir förstörd. I nytestamentlig åskådning ingår som komponenter den oförskyllda kärleken, salighetshoppet (eros) och vedergällningstanken. Jag kan icke se, att man kan utnönstra något av dessa motiv utan att bilden av urkristendomen blir skev. Jag vet inte heller, att det finns någon kristendomsform, som lyckats renodla ett av motiven.

I Svenska psalmboken torde inte finnas någon vers, som ger uttryck åt uppfattningen, att det i vår värld finns områden, dit Guds arm icke når. »O Gud, som *allt* med vishet styr», heter det. Samtidigt är man icke blind för det ondas makt. Är det möjligt att gå emot denna samlade tradition utan att man därvid uppoffrar något »väsentligt» kristligt? Luther betecknade det som bevis på otro, om någon tillskrev djävulen eller onda människor de prövningar, som Gud sänder till vår fostran. I Sermon von den guten Werken har reformatorn de tänkvärda orden: »Niemand lebt auf Erden, dem *Gott* nicht einen *Zeiger seines Zorns und Bosheit* zufüge, nämlich einen Feind und Widerpart, der ihm Leid anthue an Gut, Ehre, Leib oder Freund, und damit probiert, ob auch noch Zorn da sei.» Å andra sidan kan Luther säga, att missväxt, farsoter och krig kommer från

djävulen, som har sin glädje i att plåga människorna, så att om Gud ej hållit honom tillbaka, skulle mänskligheten för länge sedan varit förintad. Hur dessa båda synpunkter skola förlikas, tycks ej ha bekymrat Luther. Att endera skulle kunna skjutas åt sidan såsom främmande för reformatorns åskådning, kan man knappast genom historisk analys göra sannolikt.

Dogmhistorien ådagalägger, att betydande accentförskjutningar skett under seklernas lopp i det kristna dogmsystemet. En ständig revision pågår. Men ingen historisk deskriptiv framställning kan ge svar på frågan, hur långt emancipationen från dogmat kan gå, utan att kristendomen upphör att vara till som en fortsättning av den tro, apostlarna förkunnade. Det anses icke nödvändigt att fasthålla vid den antika världsbilden, men kan man av hänsyn till modern naturvetenskap slopa hela första artikeln eller t.o.m. helt avmytologisera kristendomen? Det är lika lönlöst att i dessa avseenden rådfråga dogmhistorien, som att spörja profanhistorikerna, om människan har något värde.

Någon kanske vill hänvisa till Gustaf Auléns Den allmänliga kristna tron eller Dogmat och symbolerna för att få bekräftat, att ett studium av tron — såsom föreliggande faktum — på många punkter ger upplysning om hurudan Gud är. Jag har icke den minsta lust att kritisera dessa viktiga arbeten. Men det kan inte undgå någon, att dessa och andra skrifter av honom ger uttryck åt Gustaf Auléns egen teologi. De återger icke någon tidigare epoks åskådning eller någon i samtiden föreliggande riktnings tro, vilken blir föremål för objektiv beskrivning. Den revision av det fornkristna eller av det lutherska, som lett till »den allmänliga kristna tron», kan väl svårigen åberopa sig på att det var så de gamla författarna själva tänkte. Det är med andra ord icke en rent deskriptiv framställning av den kristna tron genom tiderna, som framlägges. Att diskutera den komplicerade metod, genom vilken Gustaf Aulén kommit fram till sin allmänliga kristna tro — som allmänlig — är icke nödvändigt i vårt sammanhang. Metoden har hög historisk auktoritet: nyplatonism, nykantianism, nythomism, nyprotestantism etc., men den är icke rent deskriptiv.

Historisk undersökning med objektiv historisk metod spelar en utomordentligt stor roll i nutida teologi. Teologien har samma intresse som andra vetenskaper av att härvid de strängaste krav på objektivitet och akribi upprätthållas. Skall teologien därutöver ställa som sin uppgift att utforma den kristna åskådningen, går den åtminstone skenbart ut över vad man i andra discipliner betraktar som uppgift för forskningen. Innan man drar några slutsatser härav för teologiens vidkommande, är det dock skäl att begrunda, hur oerhört diffusa och mångskiftande meningarna är om vetenskapens uppgift och befogenheter. Bl.a. filosofiens tomträtt är icke alldeles obestridd.

Om man tillmäter teologien uppgiften att — utöver det historiska — sträva efter

sanningen om Gud, måste erkännas, att erfarenhet och iakttagelse därvid får en något annorlunda funktion, än vad förhållandet är i de flesta andra vetenskaper. Men fråga är, om icke — vare sig man benämner det vetenskap eller icke — i samband med erfarenhetsvetenskapen rimligtvis må bedrivas försök till en världsåskådningssyntes. Detta anses av många stridande mot vetenskapens metodiska begränsning. Men det får inte förbises, att vetenskapens detaljforskning alltid mer eller mindre färgas av helhetsbilden och att gränsen mellan den konkreta iakttagelsen och den spekulativa konstruktionen är så gott som omöjlig att fixera. Einsteins relativitetsteori har givit en påminnelse därom. Teilhard de Chardin anser sig icke kunna förklara medvetenhetens uppkomst utan antagandet, att all materia är förknippad med medvetande. Det är en, om man så vill, metafysisk teori, som dock har förankring i empirien. Den nutida fysikens uppfattning om materiens byggnad synes också röra sig på gränsen mellan empirisk forskning och världsåskådning.

Många samtida historiker sätta en ära i att blott analysera källor, men icke konstruera sammanhang i skeendet, icke hemfalla åt historiefilosofi. Det synes dock icke möjligt att göra ens en elementär framställning av ett historiskt skeende utan att ha en uppfattning om personlighetens roll och natur, en uppfattning, som hur den än utformas, är bra nära besläktad med världsåskådning. En historiker kan inte heller gärna, om han tänker igenom, vad han håller på med, undandra sig att göra vissa förutsättningar angående orsakslagens roll i det historiska skeendet. Han måste fråga sig, om de historiska »krafterna» ha samma prägel av nödvändighet som de »krafter», vilka reglera himlakropparnas rörelser. Den omständigheten att den historiska vetenskapen knappast känner några lagar för det historiska skeendet, som möjliggör förutsägelser, tvingar till sådana frågor. Historikern nödgas härigenom överskrida gränserna för det omedelbart iakttagna. En »spekulativ» teologi synes då icke vara obehörig i vetenskapligt sammanhang endast därigenom, att den sträcker sig ut över det erfarna och söker en världsåskådning.

Vanskligare synes vara, att tankar om Gud anses ligga på ett annat plan än de företeelser, som vetenskapen utforskar. De verklighetskriterier, som gäller inom vetenskapen, tillämpas, förefaller det, icke i religionen. De religiösa föreställningarna tål icke den granskning, som kravet på motsägelselöshet medför. Tron på Gud förutsätter också ett orsakssammanhang av annan art än det, som vetenskapen, framför allt naturvetenskapen, i allmänhet räknar med.

Kravet på logisk konsekvens i våra begrepp förefaller självklart. Om gudstron i det avseendet icke håller måttet, kan vidare diskussion anses överflödigt. Saken är emellertid mera komplicerad än denna argumentering tyckes ge vid handen. Man kan inte gärna bestrida, att det röjer bristande adekvathet i vår uppfattning,

om våra föreställningar eller begrepp visas vara motsägande. Antalet barn, som en kvinna har, kan inte bestämmas både till tre och till fyra. Endera uppgiften måste vara oriktig. Men saken ter sig annorlunda, om en motsägelsefri uppfattning icke står till buds. Om iakttagelser rörande ljusets natur ledde till varandra motsägande hypoteser utan att man kunde eliminera någondera gruppen av iakttagelser, måste man tillsvidare nöja sig med motsägelsen. Man kunde icke fördenskull förneka ljusfenomenens verklighet. Man fick arbeta vidare för att kunna uppställa en ljusteori, som kom till rätta med båda de iakttagna förhållandena. Många av filosofiens grundproblem, t.ex. kunskapsproblemet, väntar fortfarande på en lösning, vilken kan anses motsägelsefri. Man betraktar icke fördenskull den mänskliga kunskapen som en orimlighet. I de fall, då man har alternativa lösningar av problemen, behäftade med oupplösta svårigheter, är man icke berättigad att endast fatta i sikte det ena alternativets motsägelsefullhet och förkasta det, medan kanske det andra alternativet laborerar med lika stora eller större svårigheter. Vi är enligt min mening icke fritagna från en logisk prövning av våra religiösa föreställningar, emedan dessa anses ha karaktären av symboler. Är symbolernas innebörd fullständigt ogripbar, mister de snart den suggestiva makten. Tanken på änglarna har en försvinnande betydelse för nutida människor, som inte tror på dem. »Änglar, finns dom?» Gud som »symbol» ger föga inspiration åt den, som teoretiskt är en massiv ateist, varmed icke är sagt, att han icke ibland kan känna andakt, om han som Faraday stänger dörren till sitt laboratorium.

Hur kätterskt det än må vara, kan jag icke komma ifrån att våra möjligheter att bedöma, om våra begrepp äro motsägelselösa, i själva verket har sin stora begränsning. Filosofiens historia ger många exempel på hur övertygade de filosofiska systembyggarna varit om den logiska stringensen i sina skapelser. »Att vederlägga Boström haver sig icke så lätt», heter det några gånger i hans skrifter. Men hans filosofiska idealism har blivit utsatt för hårdhänt kritik av bl.a. Uppsalafilosofien. Axel Hägerströms eminenta skarpsinne förhindrar icke, att hans begreppsbyggnad på åtskilliga punkter befunnits mindre hållbar.

Det förefaller mig vara mycket vanskligt att avgöra på rent logiska grunder, om Einsteins tankeexperiment är rimligt, att en astronaut, som färdas med en viss hastighet och — efter jordisk tideräkning — är borta i tjugo år, på grund av tidens relativitet till hastigheten själv bara skulle vara ett år äldre vid återkomsten, medan hans jämnåriga på jorden åldrats tjugo år. Det synes mig också tveksamt, om man på rent logiska grunder kan avvisa det antagande, som framkastats av nutida astronomer, att materia fortlöpande nyskapas ur intet. Allbekanta äro de spänningar, som föreligga i våra tids- och rumsuppfattningar.

Under alla förhållanden framgår ur filosofiens historia och ur den aktuella debatten, att man svårigen kan räkna med något osvikligt kriterium på mot-

sägelse, resp. motsägelselöshet. Det gör, att man inte genast är definitivt färdig, vare sig man funnit sin åsikt motsägelsefri eller tycker sig ha upptäckt motsägelse i en ståndpunkt. Jag minns från ett seminarium för Axel Hägerström, att han med den suveräna överlägsenhet, som ofta utmärkte honom, utredde, att begreppet frihet var ett tomt ord; friheten kan endast bestämmas genom negerande: icke-bundenhet osv. Begreppet har sålunda intet positivt innehåll och är följaktligen icke något begrepp. Man kan därför icke meningsfullt utsäga om något, att det har frihet. Men jag kan icke erinra mig, att han någonsin fullföljde samma tankegång beträffande »nödvändigheten», som är konstituerande för orsakssammanhanget. Den kan också bara bestämmas genom negationer: icke-tillfällighet, icke-frihet osv. Orsakssammanhanget skulle då gå samma väg som friheten.

Det i vetenskapen förutsatta universella orsakssammanhanget anses på många håll oförenligt med tron på en personlig, allsmäktig Gud. Men vad orsakssammanhanget innebär, lämnas i många fall öppet. Det torde vara relativt få nutida forskare inom specialvetenskaperna, som anser behövt att reflektera igenom, hur den lagbundenhet man räknar med, egentligen fungerar. Bland filosoferna, som ex professo ägnar sig åt dessa problem, föreligger ingen enighet. Belysande är Bertrand Russels brottnings med hithörande frågor. Orsaksförhållande föreligger icke överallt, där ett nödvändigt tidligt samband konstateras. Dag följer ofrånkomligt på natt, men dagen är icke orsak till nattens inträdande, framhåller Russel. Det är icke heller så, att lagen såsom en över skeendet stående, suverän makt bestämmer händelsernas följd. Det är ingen lag, som tvingar o-ljudet att låta på ett sätt i Skåne, på andra sätt i Småland, Östergötland och Södermanland. Det är icke heller någon över skeendet stående lag, som åstadkommer, att det under krig föds procentuellt flera gossebarn än under fredstid. Orsakssammanhanget innebär icke heller ett produktionsförhållande, så att orsaken liksom sprutar fram verkan. Hos nutida naturvetenskapsmän möter man ej sällan uppfattningen, att orsakssammanhanget ej kan bestämmas annat än som en viss konstaterad regelbundenhet i skeendet.

Min kännedom om den samtida diskussionen om orsakslagens innebörd är mycket begränsad. Det förefaller dock, som om det icke vore lätt att finna någon mera ingående utredning om orsakstanken och dess förhållande till gudstron. En allvarlig diskussion av detta problem mellan filosofer och teologer vore ytterst angelägen. För teologien i hävdvunnen bemärkelse är det en livsfråga att på ett intellektuellt tillfredsställande sätt få utrett, om orsakslagen utesluter tro på en personlig Gud. Under studietiden kände jag mig icke betvingad av den Hägerströmska argumenteringen, och det har icke sedan kommit till min kännedom någon utredning av orsakslagen, som definitivt gjort tron på Gud omöjlig.

Det är värt begrundan, att flera av den moderna naturvetenskapens pionärer,

såsom Newton och Linné, icke anfäktades i sin gudstro genom sin forskningsmetod. Och man kan väl svårligen anse, att efter deras tid nyupptäckter gjorts av en sådan principiell räckvidd, att vetenskapens metod i och för sig numera skulle utesluta gudstro. Jag vet icke, om det tillräckligt uppmärksammats, att det tidliga sammanhanget mellan företeelserna synes ha olika prägel i rörelser, behärskade av mekanikens lagar, vid organismernas uppbyggnad och i det personliga livet. Även om man antar ett i viss utsträckning slutet orsakssammanhang, är frågan, om icke alltid möjligheten står öppen för något i stil med en schackspelares flyttning av pjäserna på schackbordet. Där kommer ett moment av avsikt in, utan att de mekaniska lagarna genombrytes. (Jag är naturligtvis medveten om, att man kan parera tankegången genom att reducera spelarens ingrepp till en robotmekanism). Under alla förhållanden kan exemplet belysa på vilken punkt jag menar, att en omprövning av orsakstanken i dess förhållande till gudstron skulle kunna tänkas.

En teologi, som söker efter sanningen om Gud, skulle icke på vårt nuvarande stadium av vetande kunna betecknas som ovetenskaplig eller oförenlig med vetenskapligt betraktelsesätt enbart av den grunden, att den rör sig med begrepp, vilka hittills undandragit sig en klar definitionsmässig fixering. Detsamma gäller i mycket stor utsträckning de grundbegrepp, med vilka det vetenskapliga tänkandet rör sig såsom begreppet kraft. Det universella orsakssammanhanget är ett sådant ännu icke definitivt utrett begrepp. Men man blir ju inte agnostiker eller söndersliten av tvivel, därför att orsakssammanhanget är ett stort X. Fråga är, om det finns större anledning att — vetenskapligt sett — bli agnostiker visavi religionen.

Den »vetenskapliga» världsbild, som har många bekännare, innesluter i själva verket så många oklarheter och motsägelser — bortsett från den nästan ofattbara begränsningen i våra kunskapers omfattning — att det icke saknar berättigande att allvarligt söka efter andra alternativ. Härvid är den kristna gudstron, rent intellektuellt sett, icke a priori utesluten. I varje fall kan det sägas, att om man inte har någon slags gudstro, avskriver man allt förnuft i tillvaron: då finns icke utrymme för plan, mening eller utveckling i atomernas kretsgång, men inte heller något fritt provande mänskligt förnuft. Orsakskedjan gör, att ingen står fri gentemot de tankeimpulser, som bestämmer honom. Var och en nödgas till de åsikter han har och kan icke på något sätt bedöma deras hållbarhet. Homo sapiens har icke mera frihet att pröva de tankar som inpräglas hos henne än stålbandet vid bandupptagningen.

Ett bedömande av den kristna gudstron från intellektuell synpunkt blir icke korrekt utan att man samtidigt provar det eller de alternativ, som eljest kunde komma ifråga. Situationen är under inga förhållanden så enkel, som en utbredd

populär uppfattning förutsätter, nämligen att på ena sidan står vetenskaplig vederhäftighet och klarhet, på andra sidan önsketänkande och tankeoreda. De alternativ, mellan vilka vi har att välja, är för länge sedan i princip utformade i tänkandets historia: en personalistisk och en mekanisk-materialistisk åskådning. Viktor Rydberg formulerade i Grubblaren valmöjligheterna så: Skaparkärlek, Skapartanke eller marmorkall, meduselik Ananke. Tankesvärigheterna i tron på Skaparkärlek och Skapartanke är sedan århundraden intensivt framhävda. Där- emot har betydligt mindre uppmärksamhet ägnats svårigheterna från intellektuell synpunkt i den mekanisk-materialistiska åskådningen. Det kan ifrågasättas, om det alternativet någonsin med full konsekvens utformats. En i bokstavlig bemärkelse materialistisk historieuppfattning föreligger knappast.

En konsekvent gudlös åskådning står inför uppgiften att reducera mänsklighetens andliga historia, religion, moral, konst, sanningssökande till kroppsliga processer och härleda skeendet ur den mänskliga organismens sunda, respektive osunda funktioner. Det får anses uteslutet, att en orsaksförklaring efter dessa linjer skulle kunna lyckas. Längre än till dogmatiska påståenden lär man inte kunna komma. Det heter på många håll i samtiden, att de psykiska processerna äro kroppsliga fenomen, sedda från en annan sida. Då materiella partiklar icke kunna göra något annat än förflytta sig i rummet åt olika håll, förblir det fullständigt obegripligt, hur dessa rörelser »från en annan sida» skulle kunna resultera i eller — rättare — vara t.ex. en homerisk sång. Tanken strejkar inför perspektivet, att en elektrisk ringklockas signal i själva ringningen skulle äga uppfattning om sig själv som perdurerande ljudserie. Partiklars rörelser kan inte ses annat än framifrån, bakifrån, underifrån, uppifrån eller från sidan. Att partiklarnas rörelse från »en annan sida» skulle vara en logisk idé, synes vara ett meningslöst påstående.

Med det föregående har jag endast velat kasta fram frågan, om ej kristen teism, rent intellektuellt sett, låter försvara sig minst lika väl som det alternativ, vilket eljest står till buds. Hela problemet om hur man kommer fram till och utformar kristen gudstro, måste jag i detta sammanhang lämna åsido. Dagens förvirrade debatt uppammar ingen sorglöshet på den punkten. Å andra sidan synes mig icke läget inom nutida vetenskap vara sådant, att det i princip måste anses ovetenskapligt att lämna utrymme för den kristna teologiens hävdvunna uppgift att klargöra och motivera den kristna gudstron. Härmed är naturligtvis icke sagt, att tron skulle vara detsamma som anslutning till teistiska lärosatser. Däremot är det min övertygelse, att tron befinner sig i en hopplös situation, om det skulle definitivt klarläggas, att trosutsagorna icke kunna göra anspråk på sanning eller att en intellektuellt hederlig människa icke kan räkna med Guds verklighet.

KERSTIN STRÖMBERG-BACK

Frågan om apostolisk succession i Sverige

*Reflexioner med anledning av Sven Kjällerström: Kräkla och mitra**

Äger den svenska kyrkan »successio apostolica»? Frågan har i forskningen besvarats på helt motstridiga sätt, beroende på den olika innebörd, som två skilda trosuppfattningar velat inlägga i termen. Jesuitpatern Theodor van Haag, vars avhandling »Die apostolische Sukzession in Schweden» trycktes 1944 i Kyrkohistorisk årsskrift, svarar nej: enligt honom upphörde successio apostolica i Sverige, då det katolska vigningsritualet övergavs och biskopsvigningar började ske enligt evangeliskt ritual; han tidsätter detta till 1560-talet. — Ragnar Askmark besvarar däremot, i en 1949 publicerad undersökning »Ämbetet i den svenska kyrkan i reformationens, ortodoxiens och pietismens tänkande och praxis», frågan med ja: han anser, att man kan bortse från vigningsritualet och tala om en »naken» successio, en obruten serie av vigningar, manifesterad därigenom, att en biskop alltid vigts till sitt biskopsämbete av förut vigd biskop. En sådan oavbruten vigningssuccession har, enligt Askmark, bevarats i den svenska kyrkan.

Det kan således tyckas, att det hela är en fråga om definition av termen »successio apostolica», och i viss mån är detta fortfarande sant. Men problemet har kommit i ett nytt läge genom professor Sven Kjällerströms nyligen publicerade undersökning: »Kräkla och mitra». Kjällerström gör här, med användande av moderna historiskt-källkritiska metodprinciper, en granskning av den tes, som såväl van Haag som Askmark hävdade, nämligen att det för 1500-talets vidkommande föreligger en obruten serie av biskopsvigningar (ehuru med förändring i ritualen).

Kort sammanfattat är denna gransknings resultat följande. Under andra hälften av Gustav Vasas regeringstid bröts serien av biskopsvigningar. När de under Johan III återupptogs, var förhållandena vid den första biskopsvigningen (år 1575) icke sådana, att man utan vidare kan påstå, att »vigningssuccessionen» (i betydelsen att de vigda biskoparna mottog sin vigning av förut vigd biskop, som i sin tur innehade denna vigningssuccession) återställdes. Förf. avvisar inte uttryckligen möjligheten att med stöd av 1575 års biskopsvigning hävda före-

* Sven Kjällerström: Kräkla och mitra. En undersökning om biskopsvigningar i Sverige under reformationstidevarvet (Bibliotheca theologiae practicae. 19). 148 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1965. — En recension av detta arbete och en artikel har i det följande av red. sammanförts till en enhet.

komsten i den svenska kyrkan av någon slags biskoplig »successio»; men om hans framställning av förloppet vid denna vigning är riktig — något som synes fullt bestyrkt genom ett nyligen av Krister Gierow publicerat och kommenterat arkivfynd rörande 1575 års biskopsvigning¹ — då måste uppenbarligen definitionen av termen »apostolisk succession» göras mycket specifik, för att påståendet att den svenska kyrkan äger en sådan succession i fortsättningen skall kunna hävdas. Härtill skall jag emellertid återkomma.

Förf:s argumentering mot tesen om den under 1500-talet obrutna vigningsserien innehåller således två påståenden. Det ena avser förhållandena under Gustav Vasas tid, det andra 1575 års biskopsvigning.

När förf. för Gustav Vasa-periodens vidkommande vill bevisa förekomsten av ett avbrott i serien av biskopsvigningar, avser han, såsom redan framgått, inte ett avbrott i *katolsk* mening av den apostoliska successionen; dock bör påpekas, att han antyder möjligheten att tidsätta införandet av ett icke-katolskt vigningsritual till 1530-talet (s. 23). Men vad han framför allt vill bevisa är betydligt mer, nämligen att biskopsvigningarna överhuvudtaget upphörde, således även vigning enligt evangeliskt ritual.

Detta skedde, enligt förf., i anslutning till den genomgripande kyrkliga omorganisation, som begynt på 1540-talet, då biskopsämbetet ersattes med en ny befattning, »ordinarierna» (det korta och lokalt begränsade mellanspelet med »seniorer» får här lämnas åsido), vilkas möjligheter till självständigt maktutövande såsom stiftschefer var betydligt mindre än de förutvarande biskoparnas; detta markerades symboliskt genom att de biskopliga insignierna kräkla och mitra beslagstogs och själva titeln biskop undveks; på ett mer konkret plan kom förändringen till uttryck bland annat däri, att de forna stiftet uppdelades i smärre enheter, och att stiftscheferna ofta flyttades från ett stift till ett annat.

Enligt en hittillsvarande uppfattning vigdes visserligen icke stiftscheferna i de nya utbrutna stiftet till sina ämbeten, men väl de ordinarier, som placerades i de gamla stiftsstäderna. På så sätt bevarade, har man menat, det svenska evangeliska episkopatet den historiska kontinuiteten med den medeltida kyrkan och härigenom föreligger alltså i den svensk-lutherska kyrkan den ovan nämnda » nakna » successio, icke-katolsk men utmärkt därav att »en vigd biskop alltid vigts till sitt biskopsämbete av förut vigd biskop».²

Tesen att den svenska kyrkan äger en sådan vigningssuccession kan, i den mån den bygger på antagandet om vigning av de på 1500-talet tillsatta ordinarieerna (i gamla stiftsstäder), icke längre upprätthållas. Den undersökning, som

¹ Publ. i KA 1964, s. 15 ff. Jfr Kjöllnerström, s. 86 not 53.

² Se Kjöllnerströms mer fullständiga återgivande av denna av Askmark formulerade forskningsuppfattning (s. 28 f.).

Kjollerström i kap. II genomför av ordinarieinstitutionen, lämnar intet tvivel härom; »i varje fall» — jag citerar förf:s slutomdöme i hans granskning av tesen om ordinarievigning (s. 28–35) — »bestyrkes icke ett sådant antagande av nu känt aktmaterial».

Kjollerströms argument i denna granskning kan sammanfattas så:

I) Det finns i källmaterialet, på ett undantag när, intet uttalande om någon verkställd vigning av de av Gustav Vasa och Erik XIV tillsatta ordinarieerna eller biskoparna (biskopstiteln återkom så småningom, men blott till namnet, icke till gagnet: organisationen — med ett större antal stift etc. — kvarstod). Icke heller under Johan III:s första regeringsår (s. 71 f.), dvs. fram till 1575, omnämnes någon biskopsvigning (trots att vid Johans trontillträde stiftsindelningen återställdes till de gamla förhållandena och stiftscheferna uttryckligen återfick titeln biskop).

Undantaget från regeln att ordinarieer icke vigdes till sina ämbeten utgöres av vighningen i Strängnäs 1554 av de båda ordinarieerna i Åbo och Viborg. Här vigdes således såväl ordinarieer med placering i den gamla stiftsstad, som ordinarieer i det nya utbrutna stiftet. Att denna vighning icke kan tagas som indicium för att, bland de rikssvenska ordinarieerna, de med placering i gamla stiftsstäder skulle ha vigts, men icke de i de utbrutna stiftet, säger sig självt. Det måste vara fråga om ett undantag från eljest tillämpad praxis beträffande ordinarieertillsättning, och förf:s förklaring ter sig plausibel: vighningen 1554 var »en eftergift för förhållandena i Finland», där det reformatoriska inflytandet ännu icke blivit lika starkt som i den rikssvenska landsdelen (s. 35).

II) Den källa — Paul Juustens finska biskopskrönika —, på vars utsaga det ansetts möjligt att stödja tesen om den obrutna vighningsserien (innefattande även ordinarieerna i de gamla stiftsstäderna), kan inte pressas till en sådan tolkning.³

³ Att Juustens uttalande inte kan tagas till intäkt för tesen om en obruten vighningsserie för de svenska biskoparna (inkl. de nämnda ordinarieerna) synes helt klart. Men Kjollerströms argumentering härför förefaller mig inte tillräckligt klar. Han påpekar, att Juusten ingenstädes uttryckligen talar om *vighningssuccession*, endast om »*successio*» (försett med olika epitet och i olika sammansättningar; jfr Kjollerströms citat s. 29 f. och not 21). — Det är riktigt, att man inte utan analys av samtidens och Juustens användning av termen »*successio*» (med epitet etc.) skulle kunna bevisa, att Juusten avser *vighningssuccession* (om det nu alls ginge att bevisa). Men man kan inte heller utan en sådan analys bevisa, att Juusten *inte* avser detta, låt vara att en sådan tolkning kanske förefaller troligast (jfr not 21 hos Kjollerström. — F. ö. bör man givetvis inte utan någon form av bevis inlägga i en term en specifik betydelse utan utgå från den enklaste och mest »bokstavstroga» betydelsen).

Det avgörande synes mig emellertid ligga på ett annat plan. Även om Juusten med »*successio*» skulle avse *vighningssuccession*, stöder detta inte tesen om svenska ordinarieers vighning. När det från den ifrågavarande perioden — början av 1540-talet fram till 1575, således en ganska lång tidrymd — icke finnes några andra spår i källmaterialet av vighning av riks-

III) Den distinktion beträffande vigning, som gjorts mellan ordinarierna i gamla stiftsstäder och ordinarierna i de utbrutna stiftet, har stötts av ett otillåtet analogislut: mönstret har hämtats från kyrkliga förhållanden under 1600- och 1700-talen. Att utan stöd i det samtida källmaterialet draga en analogi med betydligt senare perioder är ju redan det mer än diskutabelt; men med beaktande av de av Kjällerström framhävda olikheterna mellan 1500-talets ordinarie-institution och den senare periodens kyrkliga organisation, blir en analogisökande jämförelse orimlig. (Kjällerström s. 29 not 20, s. 30 samt passim, speciellt s. 107 f. och s. 112 f.).

Kjällerström inskränker sig emellertid inte till att undanröja de bevis, som framförts för ordinarievigning. Han drar även fram positiva argument *mot* denna tes. Argumenteringen här förs på två plan. Dels följer förf. den gradvisa förändringen i den kyrkliga organisationen och förändringarna, i växelverkan härmed, i de religiösa föreställningarna: avskaffandet av biskops(ordinarie)vigning blir den logiska slutpunkten i denna utveckling från romersk-katolsk kyrka och trosuppfattning till reformatorisk. — Dels anför han källbelägg, som på ett mer konkret och omedelbart sätt visar, att ordinarier inte *kan* ha vigts till sina ämbeten. Jag skall här hålla mig till sistnämnda argumenteringslinje.⁴

Från år 1547 härrör den första hittills kända kungl. fullmakten för en ordinarie (ordinarius i Skara) på hans ämbete; den kom i fortsättningen att ligga till grund för ordinariefullmakterna. Från ordinarieinstitutionens första år på 40-talet finnes dessutom bevarat väl icke egentliga fullmakter men kungliga brev beträffande ämbetsåläggandet, bland annat ett »försvarsbrev» för förste ordinarie i Skara (s. 32 ff.). I dessa fullmakter (och även i de nämnda kungliga

svenska ordinarier, kan icke Juustens uttalanden väga häremot, obestämda som de är och därtill förekommande i en källa, som dels är ganska sen i förhållande till vissa av de däri eventuellt påstådda vigningarna (den är skriven på 1560-talet och skulle således ev. avse vigningar 20 år tillbaka, dvs. vid 1540-talets ordinarieutnämningar) och som dels kan tänkas vara tendentiös: Juusten var själv vigd och skrev på 1560-talet, då vigningen framförts som aktuellt önskemål; jfr Laur. Petri i KOF 1561 (Kjällerström s. 52). — Min argumentering här förutsätter, att Juusten verkligen inbegriper rikssvenska ordinarier (»biskopar») i sina uttalanden. Av Kjällerströms återgivanden att döma skulle emellertid de av »vigningstesens» försvarare återupade uttalandena hos Juusten gälla »— — successio episcoporum *Finlandensium*». Om Juusten således endast behandlar det finländska episkopatets »successio», blir frågan om sistnämnda ords innebörd ovidkommande för problemet om de rikssvenska ordinariearnas eventuella vigning. För det finländska episkopatet däremot skulle Juusten kunna hävda en vigningssuccession, eftersom han själv (jämte Mikael Agricola), vid den enda i bevarade källor omnämnda ordinarievigningen, vigts av vigd biskop, som i sin tur ägde »vigningssuccession» bakåt. Att han verkligen avser vigningssuccession är emellertid, som ovan påpekats, obevisat, och kunde det genom analys av språkbruket bevisas, återstode dock att kontrollera korrektheten i ett sådant Juustens påstående genom att undersöka, huruvida de »episcopi», som Juusten uppräknar när han nämner »successio» verkligen alla blivit vigda.

⁴ Till den förstnämnda hoppas jag i en senare artikel kunna återkomma.

breven) fastställdes ordinariens ämbetsåligganden, däribland den centrala upp-
giften att förrätta prästvigning — en funktion, som enligt äldre tänkesätt endast
biskopsvigningen gav möjlighet och rätt att utöva.

Redan en genomläsning av förf:s citat ur fullmakterna (breven) gör det ytter-
ligt svårt att förlika dessa med föreställningen om vigning av fullmaktsmotta-
garna-ordinarierna. Inte ett ord antyder att dessa i kraft av vigning kunde för-
rätta sina åligganden; det är konungen, som »tillskickar, betror, befaller» dem
att utöva sitt ämbete enligt Guds och den heliga skrifts ord. I de från perioden
före 1557 bevarade fullmakterna heter det t. o. m. uttryckligen — och just be-
träffande prästvigningen — att ordinarius är pliktig härtill »efter vår medgivna
befallning» (s. 33). Den sammanställning, som förf. gör mellan dessa formulere-
ningar och ett uttalande av Georg Norman, Gustav Vasas inte minst i kyrkliga
angelägenheter högt betrodde medarbetare, är intressant och övertygande. Nor-
man hävdade 1545, i anslutning till frågan om en prästvigning i ett stift, där
stiftschefsposten då stod vakant, att domkapitelsledamöterna — således icke-
biskopsvigda prästmän — var skyldiga att ombesörja prästvigningen ifråga:
någon biskop behövdes icke härför, ty prästvigningen kunde förrättas av dem
själva, »*auctoritate regia*» (s. 32). Kontrasten mellan den gamla föreställningen
om biskopsvigningens nödvändighet för förättande av prästvigning och det i
fullmakterna och Normans programförklaring uttalade kungliga åläggandet att
prästviga är så stor, att redan den är ett synnerligen starkt indicium för att
vigning av ordinarius normalt icke förekom.

En sak bör emellertid påpekas, som kanske i någon mån försvagar detta in-
diciums bärkraft. I ordinariefullmakterna fr. o. m. 1557 saknas formuleringen
»och han efter vår medgivna befallning pliktig är att göra» (s. 28 not 16, se
även s. 43). Uteslutningar av denna typ skedde sällan oavsiktligt, och det före-
faller mig inte riktigt att lämna förhållandet så föga beaktat som förf. gör. Det
kan dock tyda på en viss uppmykning i Gustav Vasas kyrkopolitik — kanske
sammanhängande med att Norman några år tidigare gått bort och andra in-
flytelser kunde göra sig gällande? Emellertid skall det erkännas, att det käll-
material jag känner till inte kan användas för att göra denna lösliga spekulation
till en sannolik hypotes. För övrigt inverkar denna formuleringsförändring inte
på styrkan i den bevisföring, vartill förf. främst utnyttjar fullmakterna.

Ty det viktigaste, eller kanske snarare mest »konkreta» bevis mot tesen om
ordinarievigning, som förf. med hjälp av fullmakterna kan åvägbringa, gäller
dessas behandling i samband med tronskifte (s. 39—45). Han kan nämligen visa,
att fullmakterna måste förnyas: »fullmakten gällde endast under utfärdarens
livstid» (s. 40). Förhållandet gäller såväl vid Erik XIV:s som vid Johan III:s
trontillträde. Inte minst vid det senare tillfället är behandlingen av fullmakterna

intressant. Johan III upphävde då Gustav Vasas stiftsorganisation och återinförde den medeltida indelningen i endast sju stift. Detta skedde genom att fullmakterna för ordinarierna i de utbrutna stiften icke förnyades; därmed upphörde de helt enkelt att vara ordinarier. Det är uppenbart, att förfarandet kunde tillämpas också på ordinarier i gamla stiftsstäder, ty ordinarius (eller »biskop» enligt den av Johan definitivt återinförda benämningen) i Skara förflyttades till Uppsala — som domprost; till efterträdare på Skara biskopsstol fick han en förutvarande ordinarius i utbrutet stift (s. 41 f.). Att för övrigt ordinarierna-biskoparna i de nu återställda stiften fick sina fullmakter förnyade, förefaller helt klart, ehuru blott en sådan fullmaktsförnyelse bevarats (Växjöbiskopens; s. 43). Att denna skulle vara unik, ter sig, sett mot hela sammanhanget, mycket osannolikt.

Förf:s argumentering: att fullmaktsförnyelsen icke kan förlikas med föreställningen om vigning av dessa fullmaktsinnehavare, synes mycket övertygande. Ty om biskops(ordinarie)vigning skulle ha någon rimlig innebörd såsom religiös och kyrklig akt (och det är ju detta den måste vara för att skilja sig från ett av världslig överhet överlämnat ämbetsåläggande), kan dess räckvidd omöjligt ha begränsats av den aktuella världsliga överhetens (konungens) livstid. Man behöver bara jämföra med prästvigningen: i kraft av den förblev prästen präst, oavsett tronskiften. På samma sätt förblev ordinarien — som alltid måste vara prästvigd — präst, en Guds-ords-förkunnare; för denna hans funktion behövdes ingen formell, av världslig överhet, verkställd förnyelse. Ordinarieämbetet däremot var — med förf:s ord — »icke ett ämbete, som vederbörande erhöll genom den kyrkliga vigningen, utan genom kungl. utnämning» (s. 40).

Vad slutligen själva behovet av fullmaktsförnyelse beträffar, var detta en normal företeelse i ett samhälle, som fortfarande behövde ett visst mått av »personlig» förbindelse för upprätthållandet av den politiska organisationen. »Staten» var icke ett utbildat begrepp av den karaktär, att ämbetsinnehav kunde knytas direkt därtill. Ämbetsfullmakter måste ännu förbindas med den konkreta person, som »förkroppsligade» överhetsbegreppet, och de måste alltså förnyas vid tronväxling. — Kyrkan däremot hade som institution en betydligt mer abstrakt karaktär, beroende på dess gamla förankring, via den kanoniska rätten, i ett rättssystem, som starkare uppfattade den abstrakta karaktären i (politiska, kyrkliga, etc.) organisationers existens. Kanske bidrog till denna föreställning om kyrkan som ett mer abstrakt institutionellt begrepp också det faktum, att dess egentliga eller yttersta »överhet» själv var evig. Att förnya en kunglig fullmakt var nödvändigt; att förnya den kyrkliga vigningen orimligt.

Tesen, att den svenska lutherska kyrkan äger en vigningssuccession, måste alltså, i den mån den bygger på antagandet att ordinarierna (i de gamla stifts-

städerna) under 1500-talet blivit vigda till sina ämbeten, överges. Det finns emellertid en annan möjlighet att hävda förekomsten av en svensk-luthersk vigningssuccession: man har nämligen ansett 1575 års biskopsvigning innebära ett återknytande bakåt till den obrutna vigningssuccessionen. Efter Kjällerströms, och numera ytterligare Krister Gierows, klarläggande av förhållandena vid 1575 års vigning, ter sig denna möjlighet mycket diskutabel: den förutsätter i så fall, att i begreppet »apostolisk succession» (i evangeliskt-kyrklig mening) inlägges en specifik betydelse, som knappast det hittills ofta använda ordet »vigningssuccession» kan påstås motsvara.

Den »vigningslösa» perioden i det svenska episkopatets historia varar, med undantag för de finländska ordinariearnas vigning 1554, från 1536 till 1575. Vad som skedde sistnämnda år var emellertid icke ett återinförande av den vigning enligt evangeliskt utformat ritual, som sannolikt förekommit under Gustav Vasas sista biskopsvigningar, som vidare uppenbarligen genomförts vid finländska ordinariearnas vigning 1554 och som en Laurentius Petri tydligen önskat (enligt KOF 1561 och — dock mer influerat av Johans önskemål — KO 1571; Kjällerström s. 52 resp. s. 58 ff.). 1575 års biskopsvigning var ett led i Johan III:s försök att restaurera den svenska kyrkan till dess medeltida uppbyggnad, i vart fall i många stycken; kanske att rekatolicera den? (Kap. IV: s. 70 ff. Om 1575 års biskopsvigning spec. s. 82—88). Sistnämnda fråga skall här lämnas åsido. Att den efter Kjällerströms undersökning måste ställas på nytt är emellertid uppenbart.

När tesen om en svensk-luthersk vigningssuccession ansetts kunna upprätthållas med hänvisning till 1575 års biskopsvigning, har argumentet härför givetvis inte varit det faktum, att det då — trots hårt motstånd från det lutherska prästerskapet — användes ett vigningsritual, som sökte återskapa kontinuiteten med de forna, medeltida (och alltså katolska) biskopsvigningarna. Men man kan med fog påstå, att detta faktum borde ha uppmärksammats av forskarna, innan de tog denna biskopsvigning till argument för en den svenska kyrkans vigningssuccession.

Vad de stött sig på är följande. Vid 1575 års biskopsvigning deltog den gamle åbobiskopen Paul Juusten. Han var, tack vare den unika ordinarievigningen 1554, den ende av de 1575 deltagande biskoparna, som blivit vigd till sitt ämbete. Därför, har man menat, utvaldes han av Johan III att förrätta vigningen 1575 — på så sätt skulle Johan ha ansett sig kunna bevara *successio apostolica* i Sverige.⁵ Kjällerström påpekar emellertid, att denna uppfattning om ett speciellt uppdrag för Juusten saknar stöd i källorna. Som ordinator fungerade Skarabisko-

⁵ Som Kjällerström påpekar (s. 85), ligger i resonemanget om Juustens roll ett indirekt erkännande av att ordinarie normalt icke vigdes till sina ämbeten.

pen: han representerade bland ordinatores det äldsta och således i rang främsta stiftet (s. 85).

Van Haag har, väl utifrån kunskap om källäget (Skarabiskopen som ordinator), föreslagit, att man skulle ha växlat ordinator i vigningsaktens första och andra del. (Man skulle här gärna sett en kommentar av förf. om hur vanligt ett sådant förfaringsätt var.) I den andra delen skulle Juusten ha fungerat som ordinator; det var han som utförde (den av prästerskapet så hett bekämpade) smörjelsen, vilken av samtiden ansågs som den väsentligaste delen i själva det katolska vigningsritualet. — Också detta argument avvisar Kjällerström. Han framhåller, hur de olika momenten i det nu av Johan till vissa delar återupplivade medeltida (katolska) vigningsritualet utfördes i en ordning, som med hänsyn till den vid detta tillfälle även i övrigt strikt iakttagna rangordningen med nödvändighet medförde, att åbobiskopen blev den, som smorde ordinandus;⁶ och förf. påpekar att detta omöjliga av Johan kan ha tillmätts betydelse för en rätt »successio», eftersom Johan måste ha vetat, att Juusten vigts enligt evangeliskt ritual, således utan smörjelse. Konungen kan alltså inte ha utsett Juusen till ordinator i andra delen av akten; det vore ju meningslöst, ty om Johan fäst avseende just vid smörjelsemomentets betydelse för en rätt successio — och det gjorde han förvisso — hade ju åbobiskopen ingen successio att vidareföra.⁷

Återstår av argument för en svensk-luthersk vigningssuccession Juustens roll i handpålägningen av ordinandus. I den deltog han, som en av fyra handpåläggande biskopar. »Enligt samtidens uppfattning innebar emellertid icke detta, att de då vigda biskoparna erhöilo apostolisk succession. Ordinator var ju skarabiskopen Jacobus Johannis och om dennes vigning är ingenting känt» (s. 87).

Samtiden hade alltså ingen uppfattning att man 1575 vidarebefordrade en »successio» av något slag. (Det var f. ö. också i synnerligen konkret mening slumpen, som gjorde, att Juusten alls kunde deltaga i 1575 års biskopsvigning — han var redan då skröplig och dog kort efter hemkomsten.) Det är med all sannolikhet en korrekt beskrivning av läget, som förf. gör s. 87: »Det för Johan avgörande med 1575 års biskopsvigning var själva ritualen — — En rätt successionsbärare ämnade Johan få fram med tiden.» Dvs.: genom att införa ritualen förberedde Johan återinförandet av en successio apostolica i katolsk mening.

Därmed mynnar frågan om en *svensk-luthersk* apostolisk succession ut i rena spetsfundigheter. Den hänger bokstavligen på Paul Juustens hand; det är ound-

⁶ D. v. s. ärkebiskopen. Denne vigde sedan i sin tur de två andra ordinandi.

⁷ Kjällerströms uppfattning av hur 1575 års biskopsvigning tillgick, har, som nämnts, bestrykts av ett Krister Gierows arkivfynd, som innehåller en ingående redogörelse just för det 1575 använda ceremonielet. (KÅ 1965, s. 15 ff.).

vikligt, att tanken förs till det hår, som en gång räddade Frankrike. En mängd egenartade problemställningar uppställer sig. Om med »vigningssuccession» menas, att biskoparna alltid mottagit sin vigning genom förut vigda biskopar (etc. bakåt. Definitionen är Askmarks, cit. Kjällerström s. 29), kan man då påstå, att ordinandus 1575 mottog sin vigning av Juusten, ehuru denne ej var ordinator, endast en av fyra handpåläggande? Det förefaller vara ett inexact språkbruk. Återstår möjligheten att laborera med ett begrepp »handpåläggnings-succession» – i sanning en »naken» successio.

Kjällerström citerar, i samband med en analys av Laurentius Petri uppfattning om biskopsvigning, ett uttalande av Laurentius' broder Olavus. (Observeras bör att Olavus Petri här talar om vigning i *katolsk* bemärkelse, »smörjelse», som den också benämndes, beroende på den viktiga roll, som enligt katolsk uppfattning smörjelsen med olja hade i en »rätt vigning»; dessutom avser Olavus såväl präst- som biskopsvigning.)» . . . Olavus Petri framhöll, att det icke kunde bevisas med Skriften, 'att prästerna skola vigas och smörjas.' Vigningen hade uppfunnits i 'den romerska kyrkan på det . . . att man skall icke kunna sedan sätta dem av deras ämbete, om de icke det rätteliga bruka.'» (s. 46).

I anslutning härtill skall ytterligare några citat från Olavus Petri anföras. Beträffande det onödiga i att prästerna »skola vigas och smörjas» tillägger Olavus en betecknande motivering: »ty vi äro alla smorda av den helga ande, som Kristna äro». Denna grundtanke, att på det egentligt religiösa planet, i själva Gudsförhållandet, ingen åtskillnad kan göras mellan olika människor, mellan stånd, mellan präst och lekman, understryker Olavus Petri ytterligare, i polemik mot vad han finner vara den katolska kyrkans uppfattning om den även religiöst (inte bara yrkesmässigt) betingade skillnaden mellan präst och lekman:

»Vilja vi gärna höra med vad grund i evangelisternas eller apostlarnas skrifter de bevisa vilja, att Christus någon åtskillnad gjort mellan sina Christtrogna efter Gud icke anser personen.»⁸

Och beträffande nattvarden, där ju enligt katolsk uppfattning endast prästen fick åtnjuta både brödet och vinet, lekmannen däremot endast brödet, heter det:

»Och så göra de härutinnan en åtskillnad mellan Kristna människor, det dock aldrig finnes av skriften att Kristus detta annorlunda stiftat haver för en präst och annorlunda för en lekman.»

»Och gör den helga skrift ingen sådan åtskillnad mellan de kristna, att somliga skulle vara andliga och präster, och de andra världsliga och lekmän, vi måste alla vara andliga och präster, om rätt skall tillgå . . .»⁹

⁸ OPSS I, s. 408.

⁹ Ibid., s. 410 f.

Olavus Petri ger också sin förklaring till att katolikerna på detta sätt gör skillnad mellan präst och lekman i undfåendet av nattvardselementen: »Ty de hava emot Kristi insättelse och mening gjort ett offer av mässan.»¹⁰

I Olavus Petri fasta och klara formuleringar framträder det samband mellan vigning, föreställningen om det »särskilda» prästeståndet (särskilt från lekmannskaran) och mässofferstanken, vilket reformatorerna såg och så hett bekämpade.

Centralt i den reformatoriska uppfattningen var dels det »immediata» förhållandet mellan å ena sidan Gud, å andra sidan människor oavsett stånd, dels rollfördelningen mellan dessa båda parter: Gud var den ende aktivt handlande, människan – oavsett om hon var präst eller lekman – den mottagande: hennes trosvisshet möjliggjorde mottagandet av den gudomliga nåden, men avgjorde det icke. För en uppfattning, som på detta sätt såg Guds direkta ingripande som det enda avgörande momentet i det skeende, varigenom människan tänktes uppnå syndaförlåtelse, försoning och frälsning, måste den romersk-katolska föreställningen om prästens förmedlande roll mellan Gud och människor te sig som en orimlighet.

I de divergerande uppfattningarna om nattvardens innebörd konkretiserades dessa motsättningar mellan reformatoriskt och romersk-katolskt tänkande. Den katolska föreställningen om »mässoffret» innebar, att prästen *offrade* det till Kristi lekamen och blod förvandlade brödet och vinet: Gud blev här den mottagande, människan-prästen den aktivt handlande parten. Det mystiska, »övernaturliga», i nattvarden utgick alltså från prästen; det var han, som innehade den övernaturliga kraften att förvandla bröd och vin till Kristi lekamen och blod och att sedan offra detta till Gud, därmed återupprepa Kristi på korset gjorda offer. Och eftersom offerandets mening var att åvägabringa syndaförlåtelse och frälsning för människor, blev det följaktligen genom prästens förmedling, med användande av hans övernaturliga kraft, som människor kunde uppnå dessa gåvor. Det följde också härav, att prästen kunde åvägabringa syndaförlåtelse och frälsning för frånvarande personer lika väl som för vid nattvarden närvarande, för döda lika väl som för levande. – Som i alla offerreligioner blev ett strängt fasthållande vid den föreskrivna ritualen nödvändigt: om den magiskt verkande handlingen skulle kunna genomföras till önskat resultat, måste rätt ord uttalas vid rätt tidpunkt, rätt klädsel och rätt handlingsschema iakttagas.

Men framför allt måste den handlande, prästen, på något sätt komma i besittning av den specifika, människan av naturen icke givna kraft som erfordrades. Också detta tänktes ske, icke genom Guds direkta och uteslutande ingripande,

¹⁰ Ibid., s. 411.

utan genom en av människor utförd förmedling av ett ursprungligen av Gud instiftat uppdrag. *Vigningen* till prästkallet blev av avgörande betydelse. Eftersom också denna handling var av »magisk» art — överförande av övernaturlig kraft — blev iakttagandet av »rätt» tillvägagångssätt absolut nödvändigt: endast den »rätt» vigde erhöll den för de prästerliga funktionerna nödvändiga »kraften». För en sådan vining var icke iakttagande av föreskrivet ritual — ehuru i sig oundgängligt — tillräckligt. Vigningen måste utföras av en person, som hade »makten» att viga, dvs. makten att till en människa överföra offerprästkraften: att förvandla en lekman till präst. Endast biskoparna (eller rättare: biskopsvigda kyrkomän) tänktes inneha denna makt: de innehade den, därför att den genom direkt kroppslig överföring (och under iakttagande av för denna magiska handlingens verkan nödvändigt ritual) förmedlats till dem via deras biskopliga företrädare från apostlarna.

»Successio apostolica» var därför av central betydelse för den romersk-katolska trosåskådningen. Fullt konsekvent blir i en sådan religiös åskådning vigningen ett sakrament; och genom vigningens magiskt-konkreta innebörd av förvandling (lekmannen »förvandlas» till präst) kommer de sålunda vigda att bli artskilda från övriga människor: det sär-skilda prästeståndet framträder. Sambandet mellan föreställningarna om mässoffret, om vigningen och om det sär-skilda prästeståndet är obrytbart.

Föreställningen om mässoffret var helt oförenlig med den reformatoriska uppfattningen av Gud såsom den ende aktivt handlande, människan såsom den enbart mottagande parten i relationen Gud—människor. Ingen mänsklig handling kunde åstadkomma ett »magiskt-objektivt», sålunda som faktiskt uppfattat återupprepande av Kristi offerdöd eller överhuvudtaget ingripa som aktivt verkande förmedlare i människans undfående av den gudomliga nåden. I den mån det fanns ett element av mystik i själva nattvardsskeendet var detta inte av principiellt magisk art: det var inte en mänsklig handling, som åstadkom ett »övernaturligt» resultat. Också härvid var det Gud som handlade och därigenom fick det »övernaturliga» skeendet i viss mån en »rationell» förklaring, eftersom det tänktes utgå direkt från en till hela sin karaktär och i alla avseenden över naturen, över all mänsklighet, stående makt. Utifrån den grundläggande föreställningen om Guds allmakt var det gudomliga ingripandet i nattvarden, konkretiserat i förvandlingsmomentet, men verksamt också i mer abstrakt mening som syndaförlåtelse och frälsning, inte mer »övernaturligt» än tillvaron av denna allmakt själv.

Att »offra» Kristus till Gud var för en sådan uppfattning inte bara en orimlighet utan en hädelse. Kristi offerdöd var en av Gud själv en gång för alla genomförd offerhandling, vars fortsatta verkan inte betingades av något annat

än Guds vilja. Det var också starka ord, som åtskilliga reformatoriska präster använde i sitt fördömande av mässoffret: »vidskepelse» var inte bland de hårdaste uttryckssätten men täcker väl den bakom fördömandet liggande tankegången. — Konsekvenserna av denna i viss mening mer »rationella» trosåskådning drabbade naturligtvis åtskilliga andra företeelser i det katolskt-kyrkliga livet än mässoffret. Alla sådana religiösa kulthandlingar, vilkas verkan tänktes bero på en principiellt »magisk» kraft, måste utrensas. Från utgångspunkten att Gud var den ende aktivt verkande i frälsningsförloppet bortföll dessutom en rad andra föreställningar, enligt vilka mänsklig aktivitet kunde påverka detta förlopp.¹¹

Lika konsekvent som föreställningen om mässoffret, om prästen som offerpräst, leder över till föreställningen om det sär-skilda prästerståndet, lika konsekvent är sambandet mellan den reformatoriska åskådningens avvisande av mässoffretanken och denna åskådnings hävdande av det »allmänna prästadömet»: alla människors i princip likartade, direkta förhållande till Gud, eller, med Olavus Petri ord: »vi äro alla smorda av den helga ande, som Kristna äro». Och redan i dessa ord ligger nästa oundvikligt följande tankeled uttalat: vigningen, i dess egentliga, »förvandlande» bemärkelse, bortfaller.

Den reformatoriske prästens uppgifter var ju inte av »övernaturlig» art. Därför behövde han icke heller någon vigning (i ordets egentliga bemärkelse). Han hade att sprida upplysning om de plikter, Gud ålagt människor för deras levnadssätt, och om de löften, Gud givit människor om frälsning; sålunda kunde han styrka människor i deras tro och förtröstan. Men den slutliga frälsningen var en fråga mellan Gud och människan själv, där avgörandet låg hos Gud. Förkunnelsen kunde, eftersom ingen mänsklig aktivitet hade möjlighet att påverka frälsningsförloppet, endast baseras på den Heliga Skrift; kyrkofädernas skrifter (och även andras, Luthers t. ex.) kunde naturligtvis användas i den mån de förklarade Skriftens ord. Men stred de mot Skriftens bokstav eller dess »mening», måste de bort; och »mänskliga påfund» utan stöd i Skriften — även om de icke direkt stred däremot — var onödiga, ovidkommande. — Det var mycket i det gamla lärosystemet, som raserades utifrån denna tankegång. Kyrkofäderna rycktes ner från sin dominerande position, för att inte tala om påvliga och andra kyrkomäns dekret.

¹¹ Så helgondyrkan: från sina utgångspunkter helt konsekvent betecknade den reformatoriska åskådningen tilltron till helgonens möjlighet att påverka frälsningen som »avguder» — hade helgonen denna möjlighet, vore de ju »gudar», eftersom den erforderliga »övernaturliga» kraften aldrig kunde ernås av en mänsklig varelse. — Klosterlivet blev meningslöst och överhuvudtaget hela det komplex av mänskliga aktiviteter för ernående av frälsning, som rymts i uttrycket »rättfärdiggörelse genom gärningar».

Frågan om vilka ceremonier, som kunde bibehållas eller icke i det kyrkliga livet, är direkt anknuten till de ovan skildrade motsättningarna i religionstänkandet. Det är viktigt att ha denna anknytning klar för sig. Dels därför att debatten kring ceremonierna var så livlig och alltså avgivit ett rikhaltigt källmaterial; kanske berodde detta starka intresse för ceremonierna i viss mån på att det under Gustav Vasa och, framför allt, under Johan III hade sina svårigheter att öppet diskutera »själva läran». Det kunde vara känsligt att ifrågasätta dogmsystemets förenlighet med de religiösa grundsatser, som befolkningen i gemen höll för sanna. — Dels behövs kännedom om denna anknytning mellan ceremoniproblemen och de väsentliga principerna i det religiösa tankesystemet för att man skall kunna utnyttja källmaterialet från ceremonidebatterna. Annars ter sig alltför lätt (för icke-teologen) dessa debatter som obegripliga, ja, meningslösa: hårklyverier kring för den egentliga religionen ovidkommande »yttre» ting. Det kan vara svårt nog att följa Martinus Gestricius uppmaning, att man måste veta vad en ceremoni verkligen betydde, och icke bara se på den yttre ståten. (Kjöllerström s. 76.) Om en ceremoni hade en sådan innebörd (t. ex. av »magisk» karaktär), att den stred mot »själva läran», dvs. var oförenlig med de grundläggande reformatoriska dogmerna, då *måste* den avskaffas. Men andra ceremoniers bibehållande kunde diskuteras; det var då en lärdoms- och lämplighetsfråga, som borde behandlas på kyrkomöte.

Undertecknad, som är historiker men icke teolog av facket, hoppas att mitt resonemang kan visa, hur nödvändigt det är att teologen kommer historikern till hjälp. Vad jag vill understryka, är, att teologens vetande måste nå den icke-teologiskt utbildade historikern i en form och ett sammanhang, där han/hon förstår både innehållet i denna kunskap och nödvändigheten av att ha en sådan kunskap för att kunna uppfatta åtminstone något av mångsidigheten i ett historiskt förlopp. En viss aktuell verklighet var ju aldrig enbart en samling politiska och ekonomiska konstellationer, överväganden och handlingar. Den var också en samling »rättsliga» begrepp: överväganden och handlingar knutna till frågorna »rätt—orätt», både juridiskt, moraliskt och religiöst. Inte minst för 1500-talet, då »rätt» (i vid bemärkelse) och religion är så oupplösligt sammanknutna, är kunskap om den religiösa föreställningsvärlden nödvändig för att förstå, och alltså för att kunna beskriva, något av den dåtida verkligheten.

Teologen har denna kunskap. Men den är för honom så självklar, att han inte tänker på nödvändigheten att förklara innebörden i de för honom elementära termer och begrepp, med vilkas hjälp han skildrar ett visst historiskt skede. Detta förhållande gäller också Sven Kjällerströms undersökning »Kräkla och mitra». Denna bok hör enligt min uppfattning till det väsentligaste, som skrivits om 1500-talets svenska historia. Genom att följa biskopsvigningarnas, och

anslutet därtill vissa andra religiösa föreställningars utveckling under denna period, ger Kjöllersström oss inblick i en synnerligen väsentlig del av den dåtida verkligheten; han visar oss — om man vill begagna en dylik terminologi — på de »drivkrafter», lika väsentliga som de politiska och ekonomiska och fungerande i växelverkan härmed, vilka utgjordes av de (i vid mening) rättsliga föreställningarna, i detta fallet framför allt uppfattningarna av vad som var religiöst »rätt» och »orätt».

Men för att kunna använda Kjöllersströms arbete på önskvärt sätt fordras en »nyckel» till förståelse av den idémässiga innebörden i det skildrade förloppet, i handlingar, uttalanden, begrepp och termer. Förf. har, själv teolog, denna nyckel. När han talar om reformatörernas kritik av smörjelsen, *vet* han att denna kritik inte grundades på det enkla faktum, att ceremonin ifråga förekom i romersk-katolska kyrkan; det fanns ju ceremonier, som bibehölls eller vilkas bibehållande i vart fall ansågs kunna övervägas. Med smörjelsen var det annorlunda: den hade en innebörd, som gjorde den oförenlig med reformatorisk trosåskådning. För teologen är det, naturligt nog, inte nödvändigt att redogöra för bakomliggande religiösa tanke-system; men för den teologiskt fåkunnige — och jag tror inte, att jag i det avseendet är unik bland historiker — skulle en sådan redogörelse kunna tjäna som en sorts referenssystem, med vars hjälp man skulle kunna uppfatta innebörden i de hetsiga motsättningarna beträffande vissa religiösa påståenden, kultiska handlingar etc. Bara ytterligare några exempel: *varför* kritiserade reformatörerna de »många onyttiga altare» i kyrkorna? *varför* ansåg de att det fanns »överflödiga» kyrkor, som borde nedläggas? *varför* avvisade biskoparna Johan III:s förslag att fira Corpus Christi-festen men godtog firande av Kristi förklaringsdag? *varför* blev frågan om prästens självkommunion i flerförsamlingspastoraten — där prästen således flera gånger samma dag kunde komma att »anamma sakramentet» — ett problem och av vilken anledning kan det, då bestämmelse om prästens deltagande i nattvarden vid varje mässa fastställdes, härom sägas, att detta »var helt i överensstämmelse med Johan III:s och medeltidskyrkans uppfattning» (s. 56)? *Varför* väckte elevationen »anstöt»? (s. 57). Och vad innebar det, då Martinus Gesticus, för att bevisa att prästvigningen icke är ett sakrament, hävdar, att »den saknade de kännemärken, som fordrades härför, nämligen tecknet och det med tecknet förbundna gudomliga löftet»? (s. 63: citatet är alltså icke från Martinus Gesticus utan Kjöllersströms referat). Vad är »tecknet» och vad är »det gudomliga löftet»?

Det kan, med anledning av dessa frågor, sägas: gå till den rikhaltiga teologiska litteraturen och sök själv reda på svaren! Men det förefaller mig vara en opraktisk lösning. Frågorna bleve för många, det bildningsfält man behövde täcka bleve för stort. Det vore att försöka bli någon sorts halv-vägs-teolog och

det kan vi ju inte alla bli. Å andra sidan skulle just de historiker, som specialiserar sig på andra sidor av gången verklighet än den religiösa, ha stor nytta av en framställning, där de religiösa föreställningarna framträdde som levande och i det mänskliga livet ingripande realiteter. För att ett arbete sådant som Kjöl-lerströms skall få den genomslagskraft i vår uppfattning av den ifrågavarande epokens verklighet, som det bör få, fordras, tror jag, att ett »referenssystem» såsom jag ovan antytt finns inbyggt i själva boken; det fordras, att de för icke-teologen ofta främmande begreppen, de många skenbart skolastiskt-spetsfundiga stridigheterna etc. anknyts till och förklaras med hjälp av detta referenssystem, så att man bakom frågan om bärande av mitra eller icke, om ett eller flera altare, om smörjande med olja, om upphöjande av nattvardselementen, etc., kunde i någon mån nå fram till det mänskliga tänkandets historia, till den väsentliga och spänningsfyllda sida av verkligheten, som människors tankar över kategorierna »rätt—orätt» utgör.

TEOLOGISK LITTERATUR

ÖVERSIKT ÖVER SVENSK TEOLOGISK LITTERATUR UNDER ÅR 1965

av docent Bo Ahlberg och docent Bo Johnson

Översikten omfattar teologiska skrifter utgivna under år 1965 enligt Svensk bokförteckning (alltså ej tidskrifts- eller tidningsartiklar) dels svenskspråkiga, även översättningar av utländska författare, dels av svenskar författade skrifter på annat språk. 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.

Bo Johnson svarar för bibellitteratur, exegetik och religionshistoria, Bo Ahlberg för övrig litteratur.

BIBELLITTERATUR, EXEGETIK

BIBELKONKORDANSER M.M. I NYA UPPLAGOR

Bibelkonkordans utarbetad av E. Eidem, J. Lindblom, J. Lundberg. 554 s. Sthm, SKDB 1964. Inb. 50: —.

Biblisk ordbok utarbetad av Oscar Bensow. 626 s. EFS 1965. Inb. 45: —.

Dahlby, Frithiof, BibelABC. (Litet lexikon.) 227 s. Illustr. av Curt Blixt. Kartor av Kajsa Johnsson. Sthm, SKDB 1964. Inb. 15: —.

Eidem, Erling, De nytestamentliga skrifternas innehåll. En schematisk översikt jämte synoptisk tabell. 67 s. Sthm, SKDB 1965. Inb. 8: —.

Gyllenberg, Rafael, Översikt över bibelns böcker. 63 s. Ill. Helsingfors, församlingsförb. 1965. Nmk 2: 80.

und Leonhard Rost. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. Band 1 (A—G) xvi s. 616 sp. 11 pl.-bl. Ill. 1962. Inb. DM 48.—. Band 2 (H—O) viii s. sp. 617—1360, 11 pl.-bl. Ill. 1964. Inb. DM 58.—.

Bland medarbetarna återfinnes en rad svenska forskare.

Bruno, Arvid, Alttestamentliche Textträtsel und strophische Analyse. Paralipomena zu den Büchern Genesis — Exodus, Josua, Richter, Samuel, Könige. Biographische Einleitung von Kurt Wilhelm. 231 s. Sthm, Almqvist & Wiksell 1965, 22: —.

Den år 1962 bortgångne sigtunarektorn har under många år arbetat med den hebreiska bibeltexten utifrån hypotesen att den är strofiskt uppbyggd.

EXEGETISK LITTERATUR

Biblisch-historisches Handwörterbuch. Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur. Herausgegeben von Bo Reicke

Carmichael, Joel, Jesu död. Nya rön kring den historiske Jesus. Övers. fr. eng. av Aslög Davidsson. 202 s. Sthm, Bonniers 1965. Inb. 32: —.

Enligt författaren kan man bakom de nytestamentliga berättelserna komma fram till att Jesus och hans anhängare gjorde en väpnad revolt och lyckades ockupera tempelplatsen innan upproret nedslogs. Författarens exeges av de nytestamentliga texterna är helt godtycklig.

The epistles of James, Peter and Jude. Introduction, translation and notes by Bo Reicke. xxxviii, 221 s. (The Anchor bible 37.) New York, Doubleday & Co 1964. Inb. 5 dollar.

Gerleman, Gillis, Ruth. Das Hohelied. Biblischer Kommentar, Altes Testament XVIII. 235 s. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH 1965. Inb. DM 29,50.

En recension av första delen (Ruth) återfinnes i STK 39/1963, s. 247.

Gilbertson, Merrill, Bibelns geografi. Övers. fr. eng. av Frithiof Dahlby. 172 s. Ill. Sthm, EFS 1965. 16: —.

Gärtner, Bertil, The temple and the community in Qumran and the New Testament. A comparative study in the temple symbolism of the Qumran texts and the New Testament. Society for New Testament Studies. Monograph series 1. xii, 164 s. London, Cambridge university press 1965. Inb. 25 sh.

Isaksson, Abel, Marriage and ministry in the new temple. A study with special reference to Mt. 19.3–12 and 1 Cor. 11.3–16. Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis 24. 210 s. Lund, Gleerup / Köpenhamn, Munksgaard 1965. 30: —.

Akademisk avh. Nya Testamentets exegetik, Uppsala. Disp. 19/5 1965.

Kommentar till evangelieboken. SPT:s handböcker. I: 1–3 Högmässotexterna (evangelieårgången, andra och tredje år-

gången), 503 s. Uppsala, SPT 1963–64, 30: —.

Kommentaren vill vara »ett försök att ställa den moderna bibelforskningens resultat i förkunnelsens tjänst» enligt den »realistiska exegetiken». Framför allt den yngre generationen svenska exegeter är representerad. I en inledande artikel av prof. Birger Gerhardsson behandlas sambandet mellan kyrkans förkunnelse och den vetenskapliga bibeltolkningen.

Lindblom, Johannes, Israels religion i gammaltestamentlig tid. 3:e uppl. 284 s. Sthm, SKDB, Verbumserien 1964. 16: —, inb. 21: —.

I första hand avsedd som lärobok för studenter. I den nya upplagan förs forskningens resultat och diskussioner fram till aktuell tid.

Lindblom, Johannes, Prophecy in ancient Israel. 472 s. Oxford, Basil Blackwell 1962. (Sv.kr. 40: 50.)

»Profetismen i Israel» (1934) återkommer här i helt ny form, genom översättningen till engelska dessutom tillgänglig för hela den vetenskapliga världen. Framställningen inleds med en religionshistorisk översikt över profetismen utanför Israel för att sedan låta tyngdpunkten vila på den klassiska gammaltestamentliga profetismen ur psykologisk, historisk och teologisk aspekt. Avslutningsvis behandlas profeternas religion. »This is probably the best and most comprehensive book on Old Testament prophecy that has yet appeared in English, and it may never be surpassed.» (Book list 1962 of The Society for Old Testament Study.)

Lindeskog, Gösta, Lekmannainstitutionens uppkomst. Kyrkobrödernas skriftserie 2. 238 s. Sthm, SKDB 1965. 20: —.

Nya Testamentet på vår tids språk. Ny översättning med förklarande noter av David Hedegård. Sthm, EFS. Del 1. Evangelierna. 238 s. 1964. Inb. 25: —. Del 2.

Apostlagärningarna, Breven, Uppenbarelseboken. 430 s. 1965. Inb. 36: —.

Avslutningsvis ger översättaren en översikt över den grekiska texten till Nya Testamentet samt redogör för de principer som varit vägledande för arbetet att återge de nytestamentliga skrifternas innehåll på modern svenska.

Nyström, Samuel, Gamla Testamentet och förkunnelsen. Prästmötesavhandling för Växjö stift. 134 s. Sthm, SKDB 1965. 15: —.

Författaren behandlar historiskt och principiellt Gamla Testamentets roll i förkunnelsen med hänsyn till den historisk-kritiska forskningsens metod och olika konkreta trostolkningar.

Odeberg, Hugo, Pharisaism and Christianity. Transl. by J. M. Moe. 112 s. Saint Louis, Concordia Publishing House 1964.

Profeten Jesaja. Skrifter utgivna av nämnden för svensk språkvård. 31. Ny översättning med anmärkningar av Joh. Lindblom. 89 s. Sthm, Sv. bokförlaget/Nordstedts 1965. 9: 75.

Som nr 27 i samma serie kom 1963 Markus-evangeliet, Ny översättning med anmärkningar av Joh. Lindblom. Till båda arbetena har fogats »Principer och detaljanmärkningar» med diskussion av såväl allmänna översättningsproblem som uttolkningen av enskilda textställen.

Reicke, Bo, Neutestamentliche Zeitgeschichte. Die biblische Welt 500 v.—100 n. Chr. 257 s. Berlin 1965, Sammlung Töpelmann, Reihe 2. Band 2. Inb. DM 28.—.

Dispositionen anknyter till de olika historiska skedena. Inom ramen härför ges en översiktlig framställning av sådant som är relevant för förståelsen av den bibliska berättelsen.

Ringgren, Helmer, Israels religion. Scandinavian University Books. Sv. bokförlaget/Bonnier 1965. 238 s. Inb. 25: —.

Författaren vill beskriva den gammaltestamentliga religionen i dess typiska och klassiska form: kungatidens, psalmernas och profeternas religion. Framställningen blir härigenom en intressant kombination av Israels religionshistoria och gammaltestamentlig teologi. Formellt sett är boken en förkortad svensk bearbetning av författarens Israelitische Religion, Stuttgart, Kohlhammer 1963 (rec. i STK 41/1965, s. 157).

RELIGIONSHISTORIA MED RELIGIONSPSYKOLOGI

Cragg, Kenneth, Sandaler vid moskén. Kristen närvaro inom islam. Övers. fr. eng. av Philippa Wiking. 180 s. Sthm, SKDB 1965. 19: —. Inb. 24: —.

Behandlar mötet mellan islam och kristendom / västerländskt tänkande.

Diehl, Carl Gustav, Church and shrine. Intermingling patterns of culture in the life of some Christian groups in South India. Historia religionum. Acta Universitatis Upsaliensis. 203 s. Sthm, Almqvist & Wiksell 1965. 27: —.

Med utgångspunkt från den lokala situationen i Sydindien behandlas mötet mellan kristendom och hinduism.

Glaserapp, Helmuth von, De fem världsreligionerna. Övers. fr. ty. av Margareta Ergardh. Aldusböckerna 132. 413 s. Sthm, Aldus/Bonnier 1965. 16: 50.

De fem är hinduismen, kristendomen, buddhismen, universismen (i Kina) samt islam.

Grönbeck, Wilhelm, Nordiska myter och sagor. Med kulturhistorisk inledning. Från danskan, ny utgåva. 249 s. Natur och kultur 1965, pocketserie, 7: 50.

Ehnmark, Erland, Processen mot Sokrates och andra studier. 213 s. (Tema) Lund, Gleerup 1965. 10: 50.

Hauge, Hans-Egil, Levande begravd eller bränd i nordisk folkmedicin. En studie i offer och magi. Stockholm studies in comparative religion. Publ. by the University of Stockholm. Acta Universitatis Stockholmiensis. Sthm, Almqvist & Wiksell 1965. 165 s. 30: —.

Akademisk avh. i religionshistoria, Stockholm. Disp. 17/5 1965.

Millroth, Berta, Lyuba. Traditional religion of the Sukuma. Studia ethnographica Upsaliensia. 22. 217 s. Uppsala, Inst. för allmän och jämförande etnografi 1965. 45: —.

Akademisk avh. i religionshistoria, Uppsala. Disp. 3/4 1965. Behandlar högguds-föreställningar hos ett folk i Tanzania.

Nilsson, Martin P:n, Olympen. 285 s. Ill. Sthm, Prisma 1964. 13: 50.

Ett länge eftertraktat nytryck.

Parrinder, Geoffrey, Vår tids stora religioner. Övers. fr. eng. av Alf Ahlberg. 217 s. Sthm, Prisma 1965. 9: 50.

Schmid, Toni, Saviours of mankind. 2. Pančhen Lamas and former incarnations of Amitäyus. Appendix: Sven Hedin and the Pančhen Lama. By Gösta Montell. 102 s. 6 bl.-pl. Ill. 90: —. Inb. 105: —. (Reports from the scientific expedition to the north-western provinces of China under the leadership of Dr. Sven Hedin. The Sino-Swedish expedition. Sthm, Statens etnogr. museum, Sven Hedins stiftelse. VIII Ethnography. 10.)

Smith, Wilfred Cantwell, Människor av annan tro. Övers. fr. eng. av Axel Ljungberg och Alf Ahlberg. 161 s. Sthm, Natur och kultur 1965. 15: —. Inb. 21: —.

Boken behandlar hinduer, buddhister, muselmaner, kineser, kristna och judar.

Stewart, William, Religionsgränserna i Indien. Övers. fr. eng. av Birgitta Sharpe. 166 s. Sthm, SKDB. 15: 75. Inb. 21: 75.

Behandlar framför allt mötet mellan kristendom och hinduism.

Suzuki, D. T., Fromm, E., De Martino, R., Zenbuddhism och psykoanalys. Övers. fr. eng. av Jan Ivarsson. 207 s. Sthm, Rabén och Sjögren 1965. 24: 50.

Taylor, John V., Såsom i begynnelsen. En bok om afrikansk religion. Övers. fr. eng. av Philippa Wiking. 205 s. Sthm, SKDB 1965. 18: —. Inb. 24: —.

Försöker skissera en afrikansk livssyn.

Upanishaderna. Översättning och urval från sanskrit av Swami Prabhavananda och Frederick Manchester. Övers. fr. eng. av Astrid Settervall Ångström och Elin Lagerkvist. 206 s. Andliga ledare. Sthm, Natur och kultur 1965. 19: 50. Inb. 24: 50.

Widengren, Geo, Die religionen Irans. Die Religionen der Menschheit. Band 14. 393 s. Stuttgart, W. Kohlhammer 1965. Inb. DM 39.—.

KYRKOHISTORIA, MISSIONS-VETENSKAP, PRAKTISK TEOLOGI

Birgitta, Sancta Birgitta, Regula Sancti Salvatoris, Suecice cum libellis de vita monasteriali coniunctis. E codice membr. Bibl. Berol. Germ. fol. 726. Suecice et Britannice praefatus. Edidit Elias Wessén. Corpus codicum Suecicorum medii aevi, vol. 18. lxxxv s., 170 bl. Kbhvn, Munksgaard 1965. Inb. da. kr. 850: —.

I den förnämliga serien faksimileutgåvor av svenska medeltidscodices har E. Wessén bidragit med ännu ett band, Birgittas betydelsefulla klosterregel.

Carlsson, Erik B., Anders Nohrborg. En sentida kyrkofader i svensk kyrkohistoria.

76 s. Göteborg, Göteborgs Stifts-tidning 1964. 3: —. [Särtryck ur Julhälsningar till församlingarna i Göteborgs stift, 1962/63.]

Bygger delvis på ottryckta källor.

Freeman, Theodor, Pehr Säve och Johan Niclas Cramér. Studier i den religiösa rationalismen i Visby stift. Skrifter utg. av Svenska kyrkohistoriska föreningen II, N.F. 14. xv, 402 s. Sthm, SKDB 1965. 40: —.

Graduale Arosiense impressum. Edidit Toni Schmid. [Fasc.] 6. Supplementa. xxxiv, 20 s. Laurentius Petri-sällskapets urkundsserie. [Burträsk] 1964. 20: —.

Faksimileutgåvan av detta unika tryck påbörjades 1959 och är härmed slutförd så när som på register och efterskrift.

Grape, Karl-Gunnar, Kyrkliga förhållanden i Lappland efter sekelskiftet. I belysning av dop- och nattvardssedens utveckling. Prästmötesavhandling för Luleå stift. 182 s. Sthm, SKDB 1965. 20: —.

Gustafsson, Berndt, Religionssociologi. Scandinavian university books. Sthm, Sv. bokförlaget 1965. Inb. 22: 25.

Hartler, Josef, Prosten och hans församlingsbor. Söder om landsvägen. 206 s. Sthm, SKDB 1965. 20: —.

Ärkom den intetsägande titeln döljer sig en del bl.a. personliga minnen byggd framställning om S. F. Fredlund, kyrkoherde i Tygelsjö och framträdande representant för schartauansk kyrkofromhet i Lunds stift.

Hellberg, Carl-J., Missions on a colonial frontier west of Lake Victoria. Evangelical missions in north-west Tanganyika to 1932. *Studia missionalia Upsaliensia* 6. 256 s. Lund, Gleerup 1965. 35: —.

Akad. avh. i kyrkohistoria, Lund, 22/5 1965. Behandlar framväxten av den lutherska kyrkan i Buhaya, numera ett stift i den förenade luth. kyrkan i Tanzania.

Lars Levi Laestadius och hans gärning. Festskrift med anledning av 100-årsminnet av Laestadius' död. Red. Per Boreman & Gustaf Dahlbäck. 453 s. Sthm, SKDB 1965. 35: —.

Omfattar biografi av Per Boreman (s. 12–251), 10 mindre bidrag samt bibliografi över laestadiana.

Kjollerström, Sven, Kräkla och mitra. En undersökning om biskopsvigningar i Sverige under reformationstidevarvet. *Bibliotheca theologiae practicae* 19. 148 s. Lund, Gleerup 1965. 20: —.

Landquist, John, Livet i Katarina. 223 s. Sthm, Natur och Kultur 1965. 15: —, inb. 21: —.

Skildrar stockholmsförsamlingen Katarinas historia 1880–1930 med förf:s fader kh Axel Landquist som centralgestalt.

Lange, Lars Johan, Resan till Ostafrika. Utdrag ur missionär L. J. Langes dagbok 1865–66. Red. Allan Hofgren. 31 s. Sthm, Ev. fosterl.-stift. 1965. Inb. 10: —.

Utg. med anledning av 100-årsminnet av utsändandet av Stiftelsens första missionärer.

Lindblom, Andreas, Kult och konst i Vadstena kloster. Kungl. Vitterhets-, historie- och antikvitetsakademiens handlingar. Antikvariska serien 14. 271 s. Sthm, Almqvist & Wiksell 1965. 45: —.

Förf. sammanfattar i denna förmämligt illustrerade volym sina 50-åriga forskningar i Vadstena klostrets konsthistoria.

Lövgren, Oscar, Lina Sandell. Hennes liv och sångdiktning. 206 s. Sthm, Gummeson 1965. 24: 50, inb. 29: 50.

Munthe, Arne, Västra Södermalm. Historisk si ildring utarb. på uppdrag av Sancta Maria Magdalena och Högalids församlingar. Utg. av Församlingshistoriekommittén i S.M.M. och H:s förs. Sthm, kom-

mittén. [2] Från mitten av 1800-talet. Stadsdelen och församlingslivet. 534 s. 1965. 35: —, inb. 50: —.

En första del behandlande tiden fram till mitten av 1800-talet utkom 1959.

Neill, Stephen, Enhetens pionjärer. Övers. fr. förf:s bearb. manus av Barbro och Gunnar Weman. 224 s. Sthm, Gummesson 1965. 18: 50.

Biografier över en rad av ekumenikens märkesmän av prof. i missionshistoria i Hamburg.

Nyberg, Tore, Birgittinische Klostergründung des Mittelalters. Bibliotheca historica Lundensis 15. 265 s. Lund, Gleerup 1965. 28: —.

Akad. avh. i historia, Lund, 22/4 1965.

Pleijel, Hilding, Husandakt, husaga, husförhör och andra folklivsstudier. 181 s. Sthm, SKDB 1965. 22: —.

Förf. fortsätter sina forskningar i kyrkligt folkliv med ännu en samling av mestadels tidigare på skilda håll publicerade studier.

Rehnberg, Mats, Ljusen på gravarna och andra ljusseder. Nya traditioner under 1900-talet. Nordiska museets handlingar 61. 344 s. Sthm, Nord. museet 1965. 48: —.

Akad. avh., Stockholm. Undersöker på grundval av uppteckningar och insamlade uppgifter nyspridningen av gravljusen och andra ljusseder samt olika faktorer inverkan på denna.

Sandholm, Åke, Primsigningsriten under nordisk medeltid. Acta Academiae Aboensis. Ser. A. Vol. 29: 3. 105 s. Åbo 1965. Nmk 12: —.

Vid antagningen till det fornkyrkliga katekumenatet tecknades den blivande katekumenen med korsets tecken. Härur utvecklades den s.k. primsigningsriten, som i Norden under vikingatiden ofta kom att ersätta dopet. Under medeltiden övergick den till en förbe-

redelseakt utanför kyrkan vid barndopet. Förf. ger en framställning av primsigningens framväxt och ställning samt av dess avveckling efter reformationen.

Sharpe, Eric J., Not to destroy but to fulfil. The contribution of J. N. Farquhar to Protestant missionary thought in India before 1914. Studia missionalia Upsaliensia 5. 387 s. Lund, Gleerup 1965. 35: —.

Akad. avh. i kyrkohistoria, Uppsala, 8/5 1965. Behandlar skotten J. N. Farquhars insats kring sekelskiftet i indisk mission under programmet kristendomen som hinduismens fullbordan.

Westin, Gunnar, Svenska Baptistsamfundet 1887—1914. Den baptistiska organisationsdualismens uppkomst. 440 s. Sthm, Westerberg 1965. 29: —, inb. 32: —.

Förf., f.d. prof. i kyrkohist. tillika framträdande baptist, skildrar här sitt samfunds organisationsperiod, under vilken också pingströrelsen framträdde och Lewi Pethrus' Fildelfiaförsamling uteslöts.

Widén, Bill, Kateketinstitutionen i Sveriges och Finlands lappmarker 1744—1820. Acta Academiae Aboensis. Ser. A. Vol. 29: 1. 149 s. Åbo 1965. Nmk 15: —.

På initiativ från pietistiska kretsar tillsattes kateketer för att hjälpa prästerna med undervisningen bland de nomadiserande samerna. Med sin ringa utbildning fick de ofta dålig ekonomi och en betryckt ställning i samhället. Förf. tar särskilt fasta på de enskilda kateketernas öden.

SYSTEMATISK TEOLOGI OCH RELIGIONSFILOSOFI

Aulén, Gustaf, Den allmänliga kristna tron. 6 revid. uppl. 394 s. Sthm, SKDB 1965. 24: —, inb. 30: —.

Förf. har än en gång omarbetat och aktualiserat detta arbete vars första uppl. utkom 1923.

—, *Dramat och symbolerna*. 309 s. Sthm, SKDB 1965. 35: —, inb. 42: —.

Rec. av Ragnar Bring STK 1965 s. 92–104.

Barth, Karl, *Den evangeliska teologin*. Förord av Torgny Bohlin. Övers. av Margareta Edgardh. 183 s. Bonnier 1965. 21: 50.

De föreläsningar som Barth efter sin pensionering 1961 höll i Basel läsåret 1961/62.

Dahlbom, Fredrik, *Bönen i bibeln och i den kristna kyrkan genom tiderna*. Studier och meditationer. 299 s. Sthm, SKDB 1965. 22: —, inb. 28: —.

Eriksson, Manne, *Ordet*. Filologiska fun-deringar kring religion och vetenskap. 319 s. Sthm, Gummesson 1965. 35: —, inb. 42: —.

Rec. av Jarl Hemberg i STK 1965, s. 254–255.

Fagerberg, Holsten, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*. 332 s. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1965. DM 28: —, inb. 32: —.

Hoffman, Bengt Runo, *Indian protestant and orthodox social ethics, 1947–1962*. [Duplic. Fristad, förf.] 1964. Kr. 50: —.

Akad. avh. Yale university.

Holte, Ragnar, *Die Vermittlungstheologie*. Ihre theologischen Grundbegriffe kritisch untersucht. *Studia doctrinae Christianae Upsaliensia* 3. *Acta Universitatis Upsalien-sis*. 212 s. Sthm, Almqvist & Wiksell 1965. 30: —.

Härdelin, Alf, *The Tractarian understanding of the Eucharist*. *Acta Universitatis Upsaliensis*. *Studia historico-ecclesiastica Upsaliensia* 8. 366 s. Sthm, Almqvist & Wiksell 1965. 40: —.

Akad. avh. i kyrkohistoria, Uppsala, 12/5 1965. Avh. vill ge en historisk framställning

av framväxten och utvecklingen av tankar och idéer om nattvarden inom 1800-talets högkyrkliga oxfordrörelse.

Ingebrand, Sven, *Bibeltolkningens proble-matik*. En historisk översikt. 260 s. Sthm, SKDB 1965. 22: —.

Prästmötesavh. i Karlstads stift. Behandlar bibeltolkningen alltifrån den nytestamentliga utläggningen av GT intill nutiden med Bultmann och Friedrichsen och slutar med ett kort kapitel om aktuella frågeställningar.

Lindroth, Hjalmar, *Filosofiska och teolo-giska essayer*. 235 s. Sthm, Almqvist & Wiksell 1965. 24: —.

Rec. av Ragnar Holte i STK 1965 s. 252–254.

Laestadius, Lars Levi, *Därhusjonet*. En blick i nådens ordning. Systematiskt fram-ställd under form af betraktelser öfver själens egenskaper och tillstånd, i enlighet med de bibliska författarens psykologiska åsigtter, med afseende på christen-domens högsta idé — försoningen. Första delen. Utg. med inledning av Bengt Åberg. *Finska kyrkohistoriska samfundets hand-lingar* L: 3. 268 s. Helsingfors 1964. Nmk 16: 70.

Denna del av Därhusjonet har sedan länge varit förkommen och betraktades som för-lorad. Utg. fann manuskriptet under forsk-ningar i Waldemar Rudins efterlämnade pap-per i Uppsala UB och har försett utgåvan med en omfattande idéhistorisk inledning och notapparater.

Poëll, Ivar. H. [tidigare Pöhl, I. H.], *Män-niskan — Guds avbild*. En studie över imago Dei-begreppet hos Emil Brunner. *Acta Academiae Aboensis*. Ser. A. Vol. 29: 5. 74 s. Åbo 1965. Nmk 10: —.

Richardson, Alan, *Hur uppstod de klas-siska dogmerna?* En kort orientering. Övers. av Alf Ahlberg. 102 s. Sthm, SKDB 1965. 7: —.

Richardson, Alan, Bibeln i vetenskapens tidsålder. Cadbury-föreläsningar vid Birmingham universitet. Övers. av Alf Ahlberg. 151 s. Sthm, SKDB 1965. 18: 50.

Förf. behandlar först den »naturvetenskapliga revolutionen» under 1500- och 1600-talen och därefter den »historiska» under 1800-talet för att sedan gå in på huvudtemat behandlingen av Bibeln och uppenbarelserna hos några av de främsta teologerna efter den »teologiska revolutionen» på 1800-talet, såsom Schleiermacher, Harnack, Barth, Bultmann, Cullmann.

Sløk, Johannes, Den religiösa instinkten. Övers. av Olof Hoffsten. 179 s. Sthm, Rabén & Sjögren 1965. 7: 50.

Behandlar de religiösa föreställningarnas och fenomenens framväxt ur människolivets villkor och diskuterar till sist kristendomens relation till de religiösa instinkterna.

—, Existentialism. Övers. av Torkel Rasmussen. 143 s. Sthm, Aldus/Bonnier 1965. 8: —.

Sundström, Erland, Utvecklingstanke och skapelsestro. Andra omarb. uppl. 48 s. Sthm, Gummesson 1965. 5: 50.

Swedenborg, Emanuel, Riktlinjer för nya kyrkan eller Nya kyrkans rena teologi. Ett verk av Emanuel Swedenborg nu för första gången utg. i svensk övers. år 1965. Övers. Olle Sigstedt. 78 s. Jönköping & Lund, Swedenborgsförlaget 1965. 6: —, inb. 11: —.

Thunberg, Lars, Microcosm and mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor. 500 s. Acta Seminarii neotestamentici Upsaliensis. Lund, Gleerup 1965. 40: —.

Akad. avh. i Nya testamentets exegetik, Uppsala, 22/5 1965. Förf. vill visa att M:s hela åskådning, kosmologin, antropologin och so-
teriologin måste förstås utifrån kristologin.

AKTUELL DEBATT, EKUMENIK OCH KYRKOKUNSKAP.

Att vara miljö. Rapport från svenska ekumeniska nämndens sociala konferens kring temat Människosyn och människovård. Red. av Anne-Marie Thunberg. 79 s. Sthm, Gummesson 1965. 9: —.

Att välja ståndpunkt. Red. av Jarl Hemberg & Anders Jeffner. 348 s. Sthm, SKDB 1965. 24: —, inb. 30: —.

Behandlar i uppsatser av 15 förf. aktuella problem i livsåskådningsfrågor, religion och etik.

Betänkande med förslag till organisation av Svenska kyrkan efter en eventuell skilsmässa från staten. [Av] Kyrkoorganisationskommittén. 239 s. Sthm, SKDB 1965. 26: —.

En bok om dopet i ekumenisk belysning. Utg. av Svenska Faith and Order-kommittén under red. av Torsten Bergsten. 192 s. Sthm, SKDB 1965. 18: —.

Ett dokument om dopet utarbetat av studiekommissionen »Christ and the Church» inom Kyrkornas världsråd, jämte inledn. av ordf. i den europeiska avdeln., biskop Anders Nygren, samt kommentarer av bl.a. representanter för baptister, metodister, pingstvännen, Sv. missionsförbundet, Sv. kyrkan samt en undersökning av dop- och konfirmationsliturgier i skilda kyrkor.

Det bränns i moralfrågan. Red. av Jan Erik Wikström. 94 s. Sthm, Gummesson 1965. 9: —.

Fem kristna inlägg i moraldebatten.

Frikyrkomötet 1964. Föredrag och protokoll från det Tionde frikyrkomötet i Immanuelskyrkan, Stockholm, den 10–12 mars 1964. Utg. av Sveriges frikyrkoråd, 56 s. Sthm, Gummesson 1964. 6: 75.

Frontförkortning i ekumeniken. En debattbok red. av Nils Gösta Ekman och Josef Lundaahl. 93 s. Sthm, Gummesson 1965. 12: 50.

Innehåller debatterna i Sv. D. våren 1965 om den frikyrkliga enheten och hösten 1965 om ekumeniken.

Gud i storstad. Undersökningar utförda vid Religionssociologiska institutet i Stockholm under dess andra verksamhetsår 1/7 1963–30/6 1964. [Red. av Berndt Gustafsson.] 142 s. Sthm, Studiebokförlaget 1965. 14: 75.

Gustafsson, Berndt, Världskristenheten i dag. Försök till religionsgeografisk översikt. 124 s. Lund, Gleerup 1965. 12: —. Uppgifterna avser i regel förhållandena 1950.

Katolska ordnar och kloster. Presenterade av Catharina Broomé (red.), Kajsa Rootzén (red.). . . 213 s. Sthm, Petrus de Dacia-fören. 1963 (tr. 1964). 16: —, inb. 21: —.

Lagstiftning — Rättskipning. 1958 års utredning kyrka — stat 6. Statens offentliga utredningar 1965: 70. (Ecklesiastikdepartementet.) 271 s. Sthm, Nord. bokh. (distr.) 1965. 11: —.

Lyttkens, Carl Henrik & Vajta, Vilmos, Kyrkan och nattvardsgemenskapen. Dokument och studier rörande de nordiska kyrkorna. 163 s. Sthm, SKDB 1965. 17: —.

Innehåller en hist. översikt över »Frågan om nattvardsgemenskapen i de nordiska kyrkorna» av C. H. Lyttkens, dokument rörande dessa kyrkor och nattvardsgemenskapen samt en principiell studie av V. Vajta om »Kyrkans enhet och nattvardsgemenskapen». Märkligt nog anges det först i en not på s. 103, att det är fråga om ett utdrag ur och delvis översättning av »Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumentation zur Frage der Abendmahls-gemeinschaft im Luthertum».

Lenin, V. I., Om religionen. Artiklar. 78 s. Sthm, Internationell revy [1965]. 3: 50.

Livets ord. Predikningar och föredrag hållna vid Kyrklig förnyelses kyrkodagar kring Guds ord i Uppsala 1964. Utg. av Eric Segelberg. 318 s. Saltsjöbaden, Kyrkligt forum 1965. 23: —, inb. 28: —.

Nicklasson, Gösta, En kristen livsrörelse. Svenska missionsförbundet. 131 s. Sthm, Missionsförbundets förlag 1965. 5: —.

Niles, D. T., På denna jord. Missionen såsom Guds uppdrag och kyrkornas verk. Övers. av Tage Holmberg. 250 s. Sthm, SKDB 1965. 27: —.

Förf. som är generalsekr. i Östasiens kristna råd behandlar missionens teologiska begründning, aktuella problematik och relationen till andra religioner.

Olsson, Karl-Manfred, Kristendom, demokrati, arbete. 192 s. Sthm, LT 1965. 16: —.

Pollock, J. C., Utlämnade. Avslöjande fakta om protestanternas öde i Sovjetunionen. Förord av Berndt Gustafsson. Övers. av Sven Vallmark. 193 s. Sthm, Ev. Fosterl.-stift. 1965. 22: 75, inb. 26: 75.

Robinson, John, Den nya reformationen? Övers. fr. eng. av Alf Ahlberg. 128 s. Sthm, Gummesson 1965. 14: —.

På väg mot trons centrum. Rapporter från Faith and Order-konferensen i Montreal. Utg. av Svenska Faith and Order-kommittén genom docent Torsten Bergsten. 83 s. Sthm, Gummesson 1964. 8: —.

Tre sektionsrapporter från världskonferensen 1963, Skriften, Traditionen och traditionerna, Kristi återlösningsverk och hans kyrkas tjänst samt »Alla på varje ort»: sammanväxandets process, med inledningar av resp. Ragnar Holte, Per Erik Persson och Gustaf Wingren.

Rudén, Erik, Baptismen i Europa. 229 s. Sthm, Westerberg 1964. Inb. 12: —.

Översikt över baptistförsamlingarna i dagens Europa.

Stolt, Bengt, Svensk gudstjänsttradition — eller reformkatolsk? 115 s. Sthm, SKDB 1965. 14: 50.

Diskuterar hur Svenska kyrkan bör ställa sig till de förändringar inom gudstjänstlivet som nu äger rum i den romerska kyrkan.

Annual of the Swedish Theological Institute. Edited in collaboration with Gillis Gerleman, Gösta Lindeskog and H. S. Nyberg by Hans Kosmala. Vol. I—III, E. J. Brill, Leiden 1962—64.

Svenska Teologiska Institutet i Jerusalem, som grundades 1951 och som berett många studenter från Sverige och andra länder tillfälle att studera bibeln i dess ursprungsland och lära känna judendomen och staten Israel, utger sedan år 1962 en årsbok. Den presenteras bäst med några satser ur det förord (på engelska) av ordföranden i Institutets styrelse, professor H. S. Nyberg, som inleder den första årgången: »Institutet har mer och mer känt behovet av en publikation, som skulle redovisa det arbete och den forskning som bedrivs vid Institutet eller under dess egid. Årsboken, som kommer att utgivras regelbundet, skall fylla detta behov. Den kommer att innehålla bidrag till studiet av Gamla och Nya Testamentet, judendomen, Qumran-texterna och besläktade ämnen.»

Hittills har tre årgångar av denna »Annual» hunnit utkomma. Som huvudutgivare står Institutets direktor, dr Hans Kosmala (känd bl.a. genom sin avhandling »Hebräer — Essener — Christen. Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung», Leiden 1959). Volymerna har ett ganska påkostat yttre, och typo-

grafen är av den klass man väntar sig av en bok, som tryckts hos Brill i Leiden. Tyvärr har noterna inte placerats nedtill på varje sida utan efter varje enskild artikel, en utomordentligt irriterande anordning, som borde vara bannlyst i vetenskapliga verk.

Vol. I är tillägnad Johannes Lindblom, Institutets förutvarande inspektor. Den inleds liksom senare årgångar av direktorns årsrapport. Den första uppsatsen är av P. R. Ackroyd, professor i London och gästföreläsare vid Institutet vårterminen 1961. Den heter *The Vitality of the Word of God in the Old Testament. A Contribution to the Study of the Transmission and Exposition of Old Testament Material* (s. 7—23). De tre nästan likalydande profetiorna i 1 Kon. 14: 11, 16: 4 och 21: 24 bildar utgångspunkten för denna studie av hur utsagor, som uppfattats som Guds levande ord, tillämpats i ständigt nya situationer. Att profetian så upprepas bör inte förklaras som en nödfallsutväg i brist på källmaterial: det är i stället ett utslag av tradentens känsla för gudsordets bestående aktualitet. Budskapet gäller inte bara den historiska situation då det först uttalades utan tillämpas på ett nyskapande sätt i nya lägen. Denna metod är knappast något helt nytt hos Deuteronomisten. Samma tendens finns både hos Jeremia och Hesekiel, och Ackroyd pekar också på hur Sakarja, såsom Rignell i sin avhandling visat, griper tillbaka på tidigare utsagor och utlägger dem i en ny situation. Atminstone vissa profeter har alltså haft klart för sig, att deras budskap ägde en betydelse utöver ögonblickets och kunde tillämpas också på senare förhållanden. Häri ligger ett incitament både till exeges av utsagorna och till ett traderande av dem. Ackroyd menar — och här tänker man osökt på Riesenfelds och Gerhards-sons syn på traderingen av nytestamentligt material — att profeterna medvetet sört

för att budskapet vidarebefordrades till nya generationer. Det är inte fråga om att endast mekaniskt tradera materialet: utgångspunkten är ju att budskapet är ständigt aktuellt, och därför blir traditionen också en skapande tillämpning.

Professor G. Gerleman, vice ordförande i Institutets styrelse, svarar för nästa bidrag. Det är en kort förstudie till den kommentar till Höga Visan, som han sedermera utgivit i serien *Biblischer Kommentar* (1965): *Die Bildsprache des Hohenliedes und die altägyptische Kunst* (s. 24–30). Höga Visans beskrivningar av människokroppen passar dåligt in på levande varelser, men de visar sig stämma också i detalj, om man ser dem som skildringar av egyptiska statyer. Höga Visans författare är inte endast litterärt avhängig av egyptisk kärlekslyrik, utan man måste räkna med ett beroende av egyptisk kultur på bredare bas. Förtrogenheten med denna odling förklaras lättast, om man tänker sig, att författaren hört till hovkretsarna i Jerusalem under den s.k. salomoniska upplysningens tid, då kontakterna med Egypten var livliga. — De detaljerade överensstämmelser med egyptisk konst som uppvisas i denna studie är onekligen påfallande, även om det förblir oklart, varför diktaren på detta sätt skulle ha beskrivit statyer. Kanske kunde man här påminna om att de äldsta kända exemplen på den ganska fasta *Gattung*, som de s.k. beskrivningssångerna utgör, gäller mesopotamiska gudinnor och säkerligen skildrar deras kultbilder, alltså statyer (se W. Herrmann i *ZAW* 1963, s. 117 f.). Detta faktum kan möjligen vara en varning mot en alltför ensidig *interpretatio aegyptiaca*. Kvar står dock att de paralleller Gerleman anför är både talrika och i många fall slående.

Institutets direktor bidrar med en uppsats (s. 31–61) om *The So-Called Ritual Decalogue*, dvs. Ex. 34: 14(18)–26. För-

fattarens tes är, att detta avsnitt icke, som ofta hävdats, utgör en dekalog (en hypotes som förresten framlagts av ingen mindre än Goethe i »Was stund auf den Tafeln des Bundes?», 1773) utan en gammal festkalender (v. 18–24) med ett bihang (v. 25–26), bestående av fyra tilläggsbestämmelser, av vilka de två första säkert och de två sista sannolikt gäller påskfesten. Uttrycket »de tio orden» i v. 28b är ett senare tillägg. Festkalendern i Ex. 34: 18–24 är en parallell till Ex. 23: 14–17; det är fråga om två olika utgåvor av en och samma lagsamling. Kosmalas framställning är späckad med detaljer, som vittnar om författarens lärdom men vilkas relevans i sammanhanget det kanske inte alltid är så lätt att upptäcka. Huvudtesen förefaller emellertid rimlig. Dock är den ingalunda ny: att Ex. 34 liksom Ex. 23 innehåller en kultkalender kan man exempelvis läsa i första upplagan av H.-J. Kraus' »Gottesdienst in Israel» (1954) eller hos R. de Vaux i hans bekanta »Les institutions de l'Ancien Testament» (1958–60), och tanken på en gemensam grundval för de båda texterna finns t.ex. redan hos A. Jepsen i hans undersökningar av Förbunds-boken på 20-talet. Man hade kanske väntat sig att finna detta nämnt i en uppsats, som eljest är frikostig med bibliografiska noter.

DSIa as a Witness to Ancient Exegesis of the Book of Isaiah är titeln på en artikel av dr S. Talmon från det hebreiska universitetet i Jerusalem (s. 62–72). Rubrikens intressanta tes lovar mer än framställningen håller. De flesta ställen författaren tar upp och diskuterar är exempel på att den berömda Jesajarullen har ett annat ord än den masoretiska texten. Hur detta skall kunna vara »vittnesbörd om gammal judisk exeges och om skrivaren som en betydande exeget» (s. 72) förstär jag inte: i sådana fall är det ju helt enkelt fråga om en annan *text*, inte om en avvikande *tolkning* av texten. Det förefaller

också en smula inadekvat att påstå, att »DSIa bidrar till en bättre förståelse av bibeltexten» på ett ställe där dess konsonanttext är identisk med masoreternas (Jes. 26: 9; s. 67): handskriftens opunkterade text må göra det psykologiskt lättare att komma på en annan volkalisering än MT:s, men vi kan ju ingenting veta om hur skrivaren här fattat texten. Om en annan *tolkning* vittnar väl endast ställen där pleneskrivning direkt anger en annan volkalisering än masoreternas, men inte ens sådana fall kan ju rimligen bevisa Talmons tes om skrivaren som en framstående exeget: vad hindrar att han troget skrivit av sin förlaga?

Professor B. Noack höll i april 1960 en serie föreläsningar vid Institutet. En av dessa är avtryckt här: *The Day of Pentecost in Jubilees, Qumran, and Acts* (s. 73—95). I den klara och eleganta artikeln söker författaren ett svar på frågan, om det är med rätta som Lukas hävdar, att en händelse av utomordentlig betydelse ägde rum just på pingstdagen. Därvid undersöker han, vilken betydelse man tillmätte denna dag i den samtida judendomen. De religiösa grupper som står bakom Jubileerboken lade mycket stor vikt vid pingstdagen, medan vi i Mishna möter andra kretsar, som sköt denna fest mera i bakgrunden. Qumran-församlingen tycks ha gått på den förra linjen: Noack är böjd att anse pingstdagen som dagen för förbunds-förnyelsen i denna sekt. Vid tiden för kristendomens framträdande var dagens betydelse alltså mycket omstridd: den fariseiska gruppen, som kom att prägla den officiella judendomen, lade mindre vikt vid den, medan andra kretsar betonade den. Eftersom Acta inte visar spår av någon antifariseisk tendens, är det inte troligt, att pingstdagen i kap. 2 valts som tidpunkt för att understödja oppositionen mot fariseerna. Inte heller är det troligt, att valet av dag beror på någon speciell

förkärlek för den uppfattning som präglar Jubileerboken och kanske Disciplinrullen. Några ideologiska skäl, som skulle ha motiverat valet av dag, går inte att uppleta, och slutsatsen blir därför, att den kristna församlingens plötsliga tillväxt faktiskt hände på pingstdagen.

Institutets nuvarande inspektor, professor G. Lindeskog, skriver om *Die Essenerfrage in Geschichte und Gegenwart* (s. 96—108). I en intressant jämförelse mellan den äldre »förqumranska» litteraturen om esséerna och Qumran-forskningen visar han, hur gångna tiders lärde (bl.a. C. A. Agardh och C. W. Skarstedt) trots sitt mycket ofullständiga källmaterial på viktiga punkter föregripit Qumran-forskarnas resultat. I uppsatsens senare del understryker författaren med rätta, att frågan om förhållandet mellan esséerna, Qumran-sekten, Johannes Döparen, Jesus och urkyrkan är komplicerad och inte kan lösas enligt något enkelt schema. Qumran-sekten får anses företräda en särutveckling inom en mera omfattande esséisk rörelse. Döparen och hans lärjungar har beröringspunkter med Qumran-församlingen, men skillnaderna är minst lika tydliga. Och det må finnas mängder av paralleller mellan Döda Havs-texter och NT: till det konstitutiva i NT, till kristologien, finns dock ingen motsvarighet. »Byggstenarna är judiska, men arkitekturen är ny».

Årsskriftens första årgång avslutas med en stor uppsats av professor A. Schalit vid det hebreiska universitetet i Jerusalem, *Die frühchristliche Überlieferung über die Herkunft der Familie des Herodes. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Invektive in Judäa* (s. 109—160). Enligt Josefus var Herodes' far och farfar, som båda kallades Antipas, från Iduméen. Mot denna uppgift står dock en fornkylig tradition, först belagd hos Justinus Martyren, som vet att berätta, att Herodes härstammade från Askalon, alltså en fi-

listeisk stad. En utförligare version gör honom dessutom till son av en tempelbolare. Denna stamtavla har dock inte, som man möjligen kunde misstänka, uppfunnits av de kristna. De har övertagit den från judar; sitt ursprung har den icke i den religiösa utan i den politiska polemiken. Anhängarna av den störtade hasmoneiska dynastien stred förbittrat mot herodianerna. På ömse håll ägnade man sig energiskt åt en smutskastning, som uppsatsen ger fylliga upplysningar om. Ett av de många sätten att komma åt motståndaren var det illvilliga påståendet om Herodes' föga ståndsmissiga anor.

Årsbokens andra volym bjuder på mindre variation än den första: utgivaren svarar själv för två tredjedelar av de 120 sidorna. Två andra författare medverkar: S. Mowinckel och A. Schalit.

Mowinckels bidrag heter *Israelite Historiography* (s. 4–26). Det är en översikt över den israelitiska historieskrivningen med åtskilliga intressanta teser och iakttagelser, som inte sällan strider mot gängse uppfattning. I en kort artikel av denna typ kan naturligtvis tillräckliga skäl inte alltid ges för alla påståenden, och för en del av dem vill man kanske sätta ett litet frågetecken, men att de förtjänar att allvarligt övervägas kan det inte råda något tvivel om. Åtskilliga av de uppfattningar som här presenteras har Mowinckel också närmare motiverat annorstädes i sin rika produktion. Här kan det bara bli fråga om att antyda uppsatsens innehåll. J, som enligt Mowinckel inte bör sättas före c:a år 800, är inte den förste historieskrivaren i Israel. Salomo har grundat skrivarskolor i Jerusalem, där de första annalerna bör ha kommit till, och dessa utgör utgångspunkten för historieskrivningen. 1 Kon. 1–2 är ej, som Rost m.fl. förfäktat, avslutningen på en »Davids tronföljdshistoria» utan *början* på ett verk om Salomo, och detta verk är det första exemplet på

israelitisk historieskrivning. Först i efterhand börjar man, i analogi härmed, att också skriva Davids historia. Ännu senare kommer J:s stora syntes. Någon självständig källa E har aldrig funnits. Domarnas historia, som är en enda författares verk, har tillkommit för att fylla luckan mellan J:s sista kapitel, Dom. 1, och början på Saul-David-historien. »Israels konungars krönika» och »Juda konungars krönika» är inte två separata verk utan ett enda och har skrivits i Juda. Man behöver inte anta vare sig en särskild tempelkrönika eller en samling profetbiografier bland Deuteronomistens källor: allt stoff som rör tempel och profeter har ingått i »krönikorna», som vi bör tänka oss som en »populär utgåva av annalerna». All israelitisk historieskrivning har sitt ursprung i Juda, men författarna har i stor utsträckning utnyttjat nordisraelitiska traditioner. Frågan hur den enligt Mowinckel efterexilske författaren till det deuteronomistiska historieverket kan ha haft tillgång till all tidigare historieskrivning i Juda besvaras i anslutning till H. S. Nyberg med hänvisning till den muntliga traditionen, som fortsatt också efter nedskrivandet.

H. Kosmalas första artikel i denna volym (förutom den sedvanliga inledande årsrapporten), *At the End of the Days* (s. 27–37), går ut på att visa, att det hebreiska uttrycket *be'aharit hayyamim* aldrig betyder »vid dagarnas ände» och aldrig har eskatologisk innebörd utan syftar på »den dag eller de dagar eller den tid som skall följa på eller komma efter en bestämd period, vanligen den innevarande perioden». Författaren nämner ingenting om att åtskilliga andra hävdad detsamma — han kunde exempelvis ha hänvisat till W. Rudolph, som i sin Jeremiakommentar (i Eissfeldts Handbuch) översätter uttrycket med »hintendrein» och uttryckligen konstaterar, att det icke är någon eskatologisk term. Vår svenska bibelöver-

sättning av år 1917 har förresten genomgående återgivit frasen med »i kommande dagar». Författarens sätt att argumentera för sin uppfattning tycks mig också otillfredsställande. Utgående från ordets etymologi slår han tämligen aprioriskt fast att *aharit* här inte kan betyda »slut, ände», och i artikeln undersöks endast ett fåtal av de ställen där uttrycket förekommer. Såvitt jag förstår, kan man inte säga något säkert, förrän man gått igenom samtliga belegg (som ju inte är fler än ungefär ett dussin i hela GT); det skulle ju mycket väl kunna hända, att Brown-Driver-Briggs' lexikon har rätt i att betydelsen växlar med sammanhanget. Att Danielsboken, som författaren understryker, använder ordet *qes*, icke *aharit*, när den verkligen avser »slut, ände» i eskatologisk mening, bevisar ju inte med säkerhet något om språkbruket i andra skrifter. Uppsatsen avrundas med några iakttagelser om motsvarande eskatologiska termer i Qumran-litteraturen, NT och targumerna.

Samme författare svarar också för följande bidrag, uppsatsen *Nachfolge und Nachahmung Gottes. I. Im griechischen Denken*. (s. 38–35). Det är alltså fråga om första delen av en större artikel; den avslutande delen följer i årsskriftens tredje volym och har underrubriken *II. Im jüdischen Denken*. (vol. III, s. 65–110). Den omfattande studien vittnar värtaligt om författarens imponerande beläsenhet i både grekisk och rabbinisk litteratur. I det grekiska materialet skiljer han mellan den populära tanken på en *Nachahmung Gottes* och den platoniska föreställningen om en *Nachfolge Gottes*; denna säges efter en utförlig analys av Platon-texter innebära en verklig »sedligt-religiös troshållning». Undersökningen av det judiska stoffet visar, att tanken på en *imitatio Dei* »först sent trängde in i judendomen, eftersom den var främmande för den bibliska traditionen»; endast med svårighet och i be-

gränsad omfattning har den upptagits. Kosmala behandlar också efterföljelsen i NT, men han är egendomligt blind för den sakramentala aspekten. Den för NT väsentliga tanken att människans strävan efter rättfärdighet och helighet framför allt är ett fullföljande av det sakramentalaskeendet i dopet saknas hos Kosmala, och utan den blir varje teckning av den nytestamentliga efterföljelsen skev. Här hade författaren kunnat lära mycket av t.ex. G. Wingren (i ThLZ 1950) och E. Larsson. Först när detta motiv får komma till sin rätt, kan också skillnaden mellan judiskt och kristet på denna punkt tecknas med full skärpa.

Den sista uppsatsen i vol. II är av A. Schalit, *Kritische Randbemerkungen zu Paul Winter's »On the Trial of Jesus»* (s. 86–102). Här prövas Winters tes, att Lukas förfogat över en av Markus oavhängig och ursprunglig tradition om händelserna i översteprästens palats omedelbart efter det att Jesus häktats. Schalit förnekar, att Lukas skulle vara mer trovärdig, och hävdar med vägande argument, att Lukas utnyttjat uppgifterna hos Markus men bearbetat dem kritiskt och redigerat dem; därvid har han missförstått en viktig detalj. »Die historisch richtige Überlieferung liegt bei Markus vor».

Sex korta bidrag av Hans Kosmala under rubriken *Miscellanea* avslutar årgången (s. 103–120): *The Name of God (YHWH and HU)*, *Agnostos Theos*, »*Anfang Mitte und Ende*», *Agros lustrare*, *A Cryptic Saying of Hillel* och *The Time of the Cock-Crow*.

Årsbokens tredje årgång är tillägnad Sigmund Mowinckel. Joh. Lindblom inleder raden av uppsatser med en intressant diskussion av det kända och omdebatterade *ähjü asär ahjä* under rubriken *Noch einmal die Deutung des Jahwe-Namens in Ex. 3, 14* (s. 4–15). En forskningshistorik visar först bristen på kon-

sensus och svårigheterna att nå fram till en klar och entydig tolkning. Lindbloms egen lösning utgår från en analys av satsens grammatiska konstruktion. Med åberopande av kongruensregeln för syndetiska relativsatser (om korrelatet är 1. eller 2. person, måste relativsatsen rätta sig där-efter) hävdas, att den grammatiskt korrekta översättningen icke är den traditionella »ich bin, der ich bin» utan i stället »ich bin derjenige, der ist». Lösningen är lockande och skulle i hög grad förenkla tolkningsproblemet, men såvitt jag kan se, är den grammatiska argumentationen inte bindande. Konstruktionen i alla de av Lindblom citerade parallellerna skiljer sig på en viktig punkt från den vi möter i Ex. 3: 14: huvudsatsen är i de anförda exemplen överallt en nominalsats och relativsatsens korrelat ett nomen eller pronomen; här åter är huvudsatsen en verbal-sats, och man måste i så fall tänka sig att relativsatsens korrelat är det i verbformen *ähjü* implicita begreppet »jag». För en sådan konstruktion finns det emellertid inga belägg vare sig i Lindbloms jämförelsematerial eller i den uppsats av E. Schild i *Vetus Testamentum* 1954 som också åberopas. Just det exempel ur 1 Krön. 21: 17 som Schild säger vara »a beautiful parallel» till *ähjü asär ahjü* och som skall ge nyckeln till den grammatiska förståelsen är på samma avgörande punkt annorlunda konstruerat: relativsatsen syftar tillbaka på ett *ani* i den nominala huvudsatsen. Det är kanske inte, som Lindblom menar, »märkvärdigt» att den anförda grammatikregeln så sällan anförts i diskussionen om Ex. 3: 14 — det återstår nog ännu att visa, att den verkligen är tillämplig här. Det nämnda stället ur Krön. visar också, hur man på hebreiska verkligen kan uttrycka »ich bin derjenige, der. . .»: med *ani hu asär*. En annan möjlighet vore konstruktionen *ani (hu) + particip*, vanlig t.ex. hos Deuterotesaja. Det

tycks däremot fortfarande vara grammatiskt mest tillfredsställande att i Ex. 3: 14 se en paronomastisk relativsats, som uttrycker något obestämt — alltså den förklaring som utförligt hävdats av Th. C. Vriezen i hans uppsats i Bertholet-festskriften. I fortsättningen av artikeln har Lindblom åtskilliga kloka ord att säga om betydelsen av verbet *haja*, men själva exe-gesen av de omstridda orden — de skall ange Gud »als denjenigen, der *wirklich ist*» — är tyvärr baserad på den diskutabla grammatiska analysen.

Köpenhamnsprofessorn E. Nielsen skriver om »*The Levites in Ancient Israel*» (s. 16—27). Uppsatsen är ursprungligen en gästföreläsning vid det hebreiska universitetet i Jerusalem och behandlar tre problem. 1) Frågan om det levitiska prästadömet's ursprung kan inte besvaras med hänvisning till någon geografisk ort utan hänger samman med en person, med Mose och hans budskap. 2) Gen. 34 och 49 och Dom. 17—18 är icke tillräckliga som bevis för att en »profan» stam Levi någon-sin funnits. 3) Säkra förexilska uppgifter om leviterna finner vi i Deut. 33. Kanske finns det ett samband mellan de apodiktiska buden och leviternas undervisning. — Uppsatsen är stimulerande, även om framställningen är en smula skissartad och man gärna hade velat få klarare besked på flera punkter.

Institutets mångåriga lärare i modern hebreiska, K. Yaron, har studerat Hes. 28: 1—19, *The Dirge over the King of Tyre* (s. 28—57). Här finns åtskilliga goda och intressanta iakttagelser, men det resone-mang som leder till uppdelningen i »två separata litterära enheter», v. 1—10 och v. 11—19 (en indelning som för övrigt är allmängods i kommentarerna), tycks mig oklart. Analysen visar, att det mytologiska materialet i de båda avsnitten är olikartat, men av denna motivundersökning torde man inte utan vidare kunna dra litterär-

kritiska slutsatser. Författaren borde kanske klarare ha skilt mellan mytologiska motiv och litterära enheter.

Professor A. S. Kapelrud bidrar med sju spännande sidor om en svår fråga: *The Date of the Priestly Code (P)* (s. 58–64). Hans beaktansvärda tes är att medan varken Jeremia eller Hesekiel röjer någon kännedom om P, har Deuterocesaja varit förtrogen med åtminstone Genesis och Exodus i deras slutliga form, varför P måste ha förelagat före år 550 f.Kr. På det begränsade utrymmet har någon fullständig bevisning naturligtvis inte kunnat framläggas, och man skulle önska, att författaren ville utvidga sin skiss till en mera omfattande studie. Först då blir det möjligt att definitivt bedöma, hur hållbar hypotesen är.

S. 65–110 upptas av andra delen av H. Kosmalas *Nachfolge und Nachahmung Gottes*, som behandlats ovan. J. Sawyers lilla studie *The Qumran Reading of Isaiah 6, 13* (s. 111–113) hade väl hellre bort placeras under rubriken *Miscellanea* i slutet av volymen. Den följs av ännu ett bidrag av H. Kosmala, vari han söker tolka liknelsen om den orätttrådige förvaltaren med hjälp av texter och uttryck från Dödhavssekten: *The Parable of the Unjust Steward in the Light of Qumran* (s. 114–121). Framställningen har en lätt pan-qumranistisk anstrykning.

Der hervorragende Mann und der beste der Hebräer (Bemerkungen zu Or. Sib. V, 256–259) heter en uppsats av professor B. Noack (s. 122–146). De angivna fyra versraderna ur de sibyllinska oraklen brukar betraktas som en kristen interpolation, en uppfattning som bekräftas av Noacks lärda och detaljrika men samtidigt klara och överskådliga undersökning. Efter att ha diskuterat ursprungsfrågan ger författaren en ingående och fångslande exeget av stället.

Den avslutande avdelningen *Miscellanea*

(s. 147–154) omfattar två bidrag: H. Kosmalas *Mot and the Vine: The Time of the Ugaritic Fertility Rite* och W. Wirgins *Bemerkungen zu dem Artikel über »Die Herkunft des Herodes»* (ASTI I, 109 ff.).

Det torde av ovanstående framgå, att *Annual of the Swedish Theological Institute* bjuder ömsom vin och ömsom vatten. Däri liknar den andra publikationer av samma art. Men det är uppenbart, att bokstavskombinationen ASTI i framtiden kommer att återfinnas i förkortningsförteckningen i de flesta exegetiska avhandlingar.

BERTIL ALBREKTSON

ERNST KÄSEMANN: *Exegetische Versuche und Besinnungen. Gesammelte Aufsätze, Band I. 3. uppl. 316 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964 (1. uppl. 1960). Band II. 304 sid. Göttingen 1964. Pris för vardera bandet DM 16.80, band I och II tillsammans inb. DM 34.—.*

Med det andra bandet av Ernst Käsemanns *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Göttingen 1964) har ytterligare en tysk teologisk uppsatssamling fullbordats. Då första bandet (1960) inte tidigare anmälts i denna tidskrift, kommer reflexionerna nedan att gälla hela arbetet. Som brukar vara fallet med denna publikationsform, erbjuds läsaren en allsidig överblick av författarens arbetssätt och åsikter, och när det gäller en så betydande teolog som Käsemann, får man dessutom anledning till allmänna synpunkter på den tradition han representerar. Böckernas innehåll och författarens andliga hållning inbjuder också till vidare utblickar. Ordet »Besinnungen» är karakteristiskt och svarar mot metodiska självprovningar och vida översikter av forskningsläget inom och utom Tyskland. Som exempel kan nämnas uppsatserna *Das Problem des historischen*

Jesus i del I samt Neutestamentliche Fragen von heute och Zur Johannesinterpretation in England i del II.

När man från svenskt håll närmar sig ett arbete av denna karaktär, kan det kanske vara försvarligt att uppehålla sig relativt utförligt vid allmänna frågor, som bedöms olika i Sverige och Tyskland. Som bekant skiljer tyska teologer ofta mycket mindre skarpt mellan teologiska problem och trosfrågor än vi anser lämpligt i Sverige. I detta avseende står Käsemann oss närmare än många av sina kolleger. Han deklarerar, att han i första rummet vill arbeta som historiker (s. 105, noten, i del II) och gör det verkligen i stor utsträckning. Å andra sidan vill han (företalet till del II) helt och fullt vara teolog i kyrkans tjänst och ägnar särskilda avdelningar i de båda volymerna åt textutredningar (»Meditationen») och kyrkliga tal. Den radikala kristendom, som kommer fram i dessa avdelningar men också i åtskilliga av de vetenskapliga uppsatserna, är värd en kommentar både för sin egen skull och för att belysa en eventuell ömsesidig påverkan mellan tro och vetenskap.

Käsemanns kristendom är självständig och radikal, vilket, som han gärna antyder, kan hänga ihop med arvet från kyrkokampen, men dessutom militant i förhållande till kyrklig konservatism. Jag kan hänvisa till den beska förmaningen i föredraget Zur gegenwärtigen Streit um die Schriftauslegung på s. 269 i del II och till de djärva avslutande frågorna i uppsatsen om andra Petrusbrevet (s. 157 i del I). Man måste väl också finna nöje i att chockera för att börja ett ekumeniskt föredrag med ett bleklagt nej på frågan, om kyrkans enhet kan grundas på Nya testamentet (s. 214 i del I). I det sistnämnda fallet gäller det en för Käsemann mycket karakteristisk övertygelse, nämligen att den kyrkohistoria, som kan följas inom Nya testamentet, är lika full av motsättningar

som den senare utvecklingen. För rättvisans skull måste tilläggas, att han tror på en djupare enhet mellan alla som bevarat den äkta urkristna livshållningen, en tanke som han utför klarare i den 13 år senare publicerade uppsatsen Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche (s. 262 ff i del II). Denna äkta kristna livshållning svarar naturligtvis mot den existentiellt orienterade kontinentala kristendomen, karakteriserad av honnörssord som avgörelse, anfäktelse, att vara hotad, utlämnad, tjäna i världen, theologia crucis et viatorum. Motsvarande fula ord är t.ex. de oöversättbara Verfügbarkeit och Objektivierbarkeit, beati possidentes samt theologia gloriae. Hjältar blir Paulus och Johannes, kontrasterade mot pastoralbrevens och Lukas i egenskap framför allt av Apostlagärningarnas författare. Den teoretiska bakgrunden till den sistnämnda uppdelningen redovisas bl.a. i Paulus und der Frühkatholizismus (s. 239 ff i del II).

I stället för att diskutera hela detta värderingssystem och den historiska uppfattning, till vilken det anknyter, skall jag här göra två reflexioner, varav den första är mest ovetenskaplig. Den gäller ett par fall, då man efter Käsemanns klart deklarerade vilja till radikal bearbetning också av kontroversiella problem slås av att hans konkreta resultat blir så tama och konventionella. En uppsats om Rom. 13 (s. 204 ff i del II) bärs sålunda upp av en tankegång, där Paulus' ord om både slavernas, kvinnans och överhetens roller görs beroende av den tidens samhällsförhållanden. Vad den kristne bör göra är att tjäna, med utnyttjande av alla rättigheter som ett utvecklat samhälle ger honom. Skall en sådan tankegång utnyttjas praktiskt, väntar man sig en kraftig uppgörelse med den auktoritetsbundenhet, som visade sig så olycklig i 30-talets Tyskland, men Käsemann konstaterar bara, att varje sende

åtminstone efter Stalingrad borde ha förstått, att man inte var skyldig delta i statens aktiviteter (s. 222). Det verkar svagt för den, som tror att en tysk revolution i synnerhet hade varit på sin plats före världskrigets utbrott. Värre är kanske, att uppsatsen om Paulus och Israel (s. 94 ff i del II) visserligen börjar med ett klart erkännande av att 1 Tess. 2: 15–16 är en antisemitisk text men för övrigt inte säger ett ord om den kristna antisemitismens problem. I stället behandlas frågan, hur universalisten Paulus över huvud kunde visa det judiska folket ett så stort positivt intresse, som Rom. 9–11 manifesterar. Man kan säga, att detta är en mindre bearbetad frågeställning, men det förefaller, som om mer väsentliga ting kunde sägas i ett radioföredrag om Paulus och Israel. Vore det inte fruktbarare, om teologisk radikalism satte in på sådana punkter, än att en ofta mycket okristen konservatism lämnas i orubbat bo under alla strider om bibelsyn och andra inomkyrkliga problem?

Den andra reflexion Käsemanns religiösa åskådning ger anledning till är, att den kanske ibland får påverka hans tankar i vetenskapliga frågor. Det finns ett intressant exempel på hur han behandlar en hanterlig, mindre fråga, uppsatsen *Ketzer und Zeuge* (s. 168 ff). Visserligen har han själv senare efter kritik av E. Haenchen korrigerat sina resultat (se noten s. 133 i del II), och det kan förefalla orättvist att i en recension så långt efteråt ägna mer utrymme åt denna uppsats än åt andra mer banbrytande. Men det är ofta mest instruktivt att följa bevisföringen i en mindre undersökning, och jag tror att just denna uppsats ger något karakteristiskt för författaren. Ämnet är tredje Johannesbrevet, och tesen går kort och gott ut på, att denna skrifts författare, som tänks stå bakom också det fjärde evangeliet, hade exkommunicerats för falsk lära av den i brevet nämnde Diotrefes. Denne skulle

ha varit ortodox biskop, och den antagna kontroversen skulle förklara Johannesevangeliets ringa intresse för kyrkoordning och yttre former för sakramenten. Käsemann är uppenbart fascinerad av detta resultat: kättaren kan vara det verkliga sanningsvittnet, och som mål för konservativa kyrkomäns ovilja har den radikale bibelkritikern sällskap med ingen mindre än aposteln Johannes. De skäl Käsemann anför för sin tes förefaller mig så pass tveksamma, att resultatet nog kan ha påverkats av denna inställning.

Det bör annars i rättvisans namn påpekas, att i Tyskland vedertagna resultat ger mer stöd för konstruktioner av denna typ än den svenske läsaren alltid observerar. Alltsedan Zahns och Harnacks tid har det diskuterats vad som ligger bakom tredje Johannesbrevet, och man har i allmänhet räknat med att det var en allvarlig kyrkopolitisk strid. Men medan en svensk läsare enligt det common sense-tänkande som Käsemann ogillar (jfr s. 7 i del II) är böjd att hålla med C. H. Dodd i hans kommentar till brevet om att vidare gissningar om konflikten natur är utsiktslösa, ligger det kanske närmare till hands för den tyska grundligheten att söka fylla luckan. Tyvärr får nog i så fall en *silentio* slut utnyttjas för mycket; att lärofrågor inte nämns i brevet bevisar t.ex. knappast att brevförfattaren som exkommunicerad inte vågade beröra sådana ämnen. Vad man framför allt bör komma ihåg är dock, att tanken på Johannesevangeliet som en kättersk skrift inte är ny i Tyskland, och att den tyska consensus i den johanneiska frågan ger stort utrymme för tankegångar av det här refererade slaget.

I detta sammanhang vill jag nämna den intressanta uppsatsen *Zur Johannesinterpretation in England* (s. 131 ff i del II). Det är inte vanligt att finna en så balanserad och initierad redogörelse för en forskningstradition av en motsatt skolas

företrädare. Käsemann behandlar Howards, Barretts och Dodds arbeten, och hans kritiska anmärkningar berör de väsentliga kontroversiella punkterna i Johannesforskningen i dag. Mot Howards försök att harmonisera grundmotivet i det fjärde evangeliets Jesustal med synoptikerna ställer han kravet på formkritisk metod – »auch auf einer Insel» borde man inte bortse från dess resultat. Senare har ju Dodds *Historical Tradition in the fourth Gospel* använt just denna metod för att belägga likheter med synoptikerna, och diskussionen har alltså förts ett steg vidare. I författarfrågan hävdar Käsemann mot Barrett, att om man väl gett upp tron på den kyrkliga traditionens bevisvärde, finns inga skäl att tala om en johanneisk skola i Mindre Asien. Tanken kan bara göra den kyrkliga traditionens uppkomst plausibel, men av andra skäl är det troligare att evangeliet skrevs t.ex. i Syrien. Bakom de korta formuleringarna döljs naturligtvis djupa metodiska motsättningar: kan verkligen traditionen avfärdas så lätt, och är det onödigt att söka förklara dess uppkomst, när man inte godtar alla dess uppgifter? Ett liknande schibbolet för tysk och engelsk Johannesforskning är frågan om gnosticismen, som berörs i samband med Dodd. Man får inte glömma Bultmanns och Odebergs resultat, understryker Käsemann (s. 149 resp. 151). Att ställa samman dessa stora lärda i detta sammanhang är kanske överraskande, men det finns ställen i Odebergs *The fourth Gospel*, som Käsemann kan åberopa. Dock tror jag inte, att Odeberg har velat binda det fjärde evangeliet till någon exklusiv tankeriktning, utan snarare påvisa, att dess »gnostiska» tankemotiv hör hemma i många miljöer, också i den judiska, som var Jesu.

Här är då platsen att nämna uppsatserna om den historiske Jesus (s. 187 ff i del I och s. 31 ff i del II). Den tyska debatten

i denna fråga markerar också olikheten med engelskt och skandinaviskt tänkande. Den rör sig med en exklusiv teologisk frågeställning: finns det någon kontinuitet mellan historiens Jesus och kyrkans Kristus? Nyanserna i de olika svaren kan ofta verka subtila för en utomstående. Käsemanns bidrag följer en medelväg. Han söker energiskt markera sitt avstånd till Jeremias, som vill bygga på Jesu ipsissima verba, och tolkar honom kanske i hastigheten väl snävt. Men han avgränsar sig också mot Bultmann genom att betona vissa ting, som vi faktiskt vet om Jesus. Han påpekar, att Jesu eskatologiska, existentiella livsmönster, som för Bultmann är det enda väsentliga, dock inte var oartikulerat utan måste fångas i ord och handlingar. Om Bultmann har betonat, att »Kristus efter köttet» i urkyrkan fick lämna plats för kerygmats Herre, understryker Käsemann, att de som skrev evangelierna dock vände tillbaka till historien och sökte normen för kerygmat i den jordiske Jesus.

En anmärkningsvärd uppfattning i detta sammanhang är, att Jesus inte var apokalyptiker i den meningen, att han förutsade världens undergång e.d. Schweizers åsikt om detta avfärdas som en forskningshistorisk parentes (s. 109 i del II), och evangeliernas apokalyptiska ord tänks som församlingsprodukter. Här frågar man sig på nytt, om tro och vetenskap har hållits isär, men Käsemann ger just på denna punkt en mycket utförlig redovisning i tre uppsatser, *Sätze heiligen Rechtes im NT*, *Die Anfänge christlicher Theologie* och *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik* (s. 69 ff, 82 ff och 105 ff i del II). Den rekonstruktion han här, delvis i anslutning till äldre förebilder (Lohmeyer), ger av den äldsta kristna historien, är kanske hans viktigaste och mest uppmärksammade prestation inom ramen för de här anmälda uppsatserna. Han tänker sig, att en profetisk riktning med högtspända apokalypt-

tiska förväntningar har spelat stor roll i den äldsta församlingen och gett upphov till många synoptiska Jesusord. Argumenten för denna hypotes är formkritiska: Käsemann menar sig finna ett *Sitz im Leben* för bl.a. saligprisningar, verop och förbannelser både i evangelierna, Pauli brev och Uppenbarelseboken just i den av honom rekonstruerade situationen. Som ofta undrar man över den fria produktion av Jesusord, som i Tyskland anses ha varit möjlig i den första kristna församlingen. Den traditionella hänvisningen till Uppenbarelsebokens sändebrev som exempel på sekundära, profetiska utsagor, lagda i Jesu mun, övertygar väl just av formella skäl inte riktigt.

Den färgstarka bilden av kristendomens första år fullföljs i Käsemanns uppfattning av utvecklingen under och efter Pauli tid. Paulus blir den store ensamme, vars egentliga intentioner snabbt glöms, medan de yttre resultaten av hans arbete försvinner. Hotet mot kyrkan i form av gnostisk »entusiasm» och svikna parusiförväntningar möts av kyrklig organisation och teologi. Dessa strävanden, som bl.a. Lukas företräder, kallas Frühkatholizismus. De leder till att den äkta urkristna existentialismen förstelnar och är alltså föremål för Käsemanns ovilja, som han dock dämpar genom att påminna om att de i en farlig situation representerade den enda tänkbara vägen framåt för kristendomen.

När jag ovan lämnat relativt litet utrymme åt Käsemanns viktigaste vetenskapliga tankegångar, beror det inte på att jag anser dem ointressanta. Hans uppfattningar är nästan alltid särpräglade och fantasieggande och förtjänar väl att studeras också av den som tänker annorlunda. Men för svensk publik har hans *Versuche und Besinnungen* kanske i första hand intresse som en presentation av ledande tysk exegetik och dess allmänna frågeställningar. Jag hoppas ha givit någon föreställning

om vilken mängd av sådan information de båda banden rymmer. Det behöver väl ofta påminnas om att eventuella åsiktskillnader inte befriar oss från besväret att ta reda på andras uppfattning. I den saken är Käsemann med sin öppenhet och markerade vilja till saklig och självständig diskussion ett föredöme.

PER BLOCK

JÜRGEN MOLTSMANN: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. (Beiträge zur evangelischen Theologie. Band 38) Vierte unveränderte Auflage, nov. 1965. 340 sid. Chr. Kaiser Verlag, München 1965. Pris häft. DM 19: —, inb. DM 22: —.*

Att Moltsmanns arbete väckt stor uppmärksamhet framgår redan därav att fyra upplagor utkommit inom ungefär ett år. Första upplagan utgavs på hösten 1964. Detta förhållande skulle kunna tyda på att den säger något nytt och att den allvarligt ingriper i en pågående diskussion. Så är också fallet. Den är en uppgörelse på många punkter med gängse tankegångar i kontinental teologi. — Det är skada, att själva framställningssättet tyvärr inte betecknar något nytt utan i hög grad följer en jargong, som utbildats inom kerygmatiske och existensfilosofiska teologi. Där läsaren skulle önska ett klart argument möter han i stället en ström av välljudande men dunkla formuleringar. Det är prövande för den oinvidige, men om man mobiliserar en god portion tålmod inför detta, skall man finna att boken har åtskilligt att ge. Och den är ett inlägg i den aktuella debatten, som inte kan förbigås, och inte heller bör bli helt obekant på denna sidan Östersjön.

Av titeln att döma skulle boken behandla den kristna eskatologin. Och undertiteln begränsar temat till att blott avse be-

grundning och konsekvenser av en kristen eskatologi. På sätt och vis stämmer detta. Vi får ingen framställning av eskatologin i gängse mening, ingen motsvarighet till Althaus' handbok eller någon behandling av texterna om de yttersta tingen. Där- emot ger boken ett slags dogmatikens prolegomena, den tar upp den allmän-teologiska diskussionen i nutiden och låter det eskatologiska perspektivet belysa de olika frågorna. Den diffusa användning av termen »eskatologi», som länge omhuldats, tar förf. markerat avstånd ifrån.

Eskatologi är för Moltmann inte det avslutande partiet i en dogmatik, dvs. en avgränsad läroframställning om de yttersta tingen, utan läran om det kristna hoppet. I den inneslutes såväl det som man hoppas på, dvs. den yttersta framtiden, och själva hoppet, som ger sin prägel åt det närvarande, åt hela den kristna tron. Det eskatologiska är »das Medium des christlichen Glaubens, der Ton auf den in ihm alles gestimmt ist, die Farbe der Morgenröte eines erwarteten neuen Tages».

På detta sätt blir hoppet ett fundament för hela det kristna tänkandet, och det är i denna anda Moltmanns arbete är skrivet. Bland de frågor han drar in i det eskatologiska perspektivet är framför allt: uppenbarelsen, Kristi uppståndelse, missionen och historieuppfattningen.

Inledningen utgöres av en »meditation över hoppet», skriven på ett glänsande språk och som rubriken anger utanför ramen av den vetenskapliga argumenteringen. Men i detta avsnitt ges också själva den teologiska motiveringen för det följande, sammanfattad i uttrycket »spes quaerens intellectum». Liksom Anselm menade att man på trons grundval kunde ge en teoretisk förklaring över trons innebörd, så kan man — menar förf. — utifrån det kristna hoppet tänkt som en konkret förväntan inför framtiden ge en bestämning av en rad teologiska frågor.

Man kan kanske tolka detta så, att de utsagor om ett historiskt förflutet eller om nuet, som ingår i den kristna tron, får en annan prägel än vad de eljest skulle ha haft genom att de är öppna mot framtiden och förbundna med hoppet.

Det råder emellertid en bestämd skillnad mellan det traditionella »fides quaerens intellectum» och Moltmanns sätt att tolka »spes quaerens intellectum» — en skillnad som förbises i framställningen. Med den anselmska satsen avses bl.a., att vi genom förnuftet verkligen kan bättre förstå tron. Vad Moltmann avser tycks närmast vara, att hoppet självt skall ge ljus åt trosutsagorna. Det är sålunda inte närmast fråga om att intellektuellt bättre fatta hoppets innebörd — vilket vore en parallell till fides quaerens intellectum — utan om att utifrån hoppet bättre förstå trosutsagor. Här om är i och för sig ingenting att säga, men resultatet tycks bli ett slags existencialistisk trosinterpretation, som ställer fler frågor än den besvarar. Man kan i varje fall hysa vissa farhågor inför deklamationer som den följande: »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» (s. 30). 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. Där om lämnas vi emellertid i okunnighet, och bl.a. därför är utgångspunkten »spes quaerens intellectum» mera retoriskt verk-ningsfull än teoretiskt klargörande.

Omkring sekelskiftet framställdes som en nyupptäckt, att Nya Testamentet gav ett så stort utrymme åt eskatologin. Jesu

förkunnelse var inriktad på det nära förestående världsslutet och det kommande gudsriket, ett perspektiv som sedan gick mer eller mindre förlorat — ansåg man — när parousin och världskatastrofen uteblev. Denna upptäckt betydde som bekant inte någon förnyelse av det eskatologiska perspektivet i den samtida teologin. Johannes Weiss som genom sitt arbete *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* 1892 var en föregångare till den »konsekventa eskatologin», återgick själv till en liberal Jesustolkning. Albert Schweitzer framställde Nya testamentets eskatologi som något för vår tid helt främmande. Sin egen kristendomstolkning byggde han på helt andra idéer. Den s.k. konsekventa eskatologin var som Moltmann påpekar på denna punkt föga konsekvent.

Hur det gick med det eskatologiska perspektivet under den följande tiden belyser Moltmann genom en skicklig analys av ett yttrande hos Wilhelm Herrmann. Denne säger med avseende på uppenbarelsen: »Wir können Gott nicht anders erkennen, als dadurch, dass er sich uns selbst offenbart». Att Herrmann med det »selbst» som förekommer i satsen menade människan själv är uppenbart. Men i och för sig kunde det också syfta på Gud: Gud själv uppenbarar sig.

Ser man nu på hur Barth och Bultmann — båda influerade av Herrmann — tolkar uppenbarelsen, kan man kort uttrycka det så, att medan Barth talar om Guds själv-uppenbarelse och sålunda ansluter sig till den senare tolkningen, låter Bultmann uppenbarelse bli ett skeende i människan själv, vilket skulle betyda, att han i denna fråga närmast följer Herrmanns egen uppfattning.

Samma sak gäller i fråga om eskatologin. Den blir för Barth en rent transcendent storhet, som alltid är lika närvarande och alltid lika vitt skild från människans verklighet. I stället för uttrycket »den pre-

sentiska eskatologin» väljer Moltmann att kalla denna tankegång »den transcendent eskatologin». Den är utmärkande för den tidigare Barth. På senare år har han däremot ändrat ståndpunkt i denna fråga. — För Bultmann åter blir det eskatologiska endast ett led i människans självförståelse. Liksom alla andra utsagor om Gud hänför sig också de som handlar om de yttersta tingens egentligen till människans självuppfattning, till hennes existensförståelse. Allt tal om Gud är ett tal om människan.

Båda dessa former av eskatologi, den transcendent, som företrädes av den tidigare Barth och många andra med honom samtida teologer, samt den existentialistiska, som vi möter hos Bultmann, tar Moltmann avstånd ifrån. Hans kritik av Bultmann är av stort intresse. Bl.a. visar han, att en ren, omedelbar »självförståelse» inte är möjlig. Människan uppfattar alltid sig själv i ett objektivt sammanhang. Därför kan man lika väl säga, att en viss förståelse av världen är en nödvändig »Vorverständnis» till tron som att en viss självförståelse är det. »Framtiden» gäller inte bara människan utan världen och historien tillika. Eskatologin är kosmologisk och historisk, det senare inte bara i Bultmanns tolkning av »geschichtlich».

Moltmann tar också ställning till Pannenberg's historiska kristendomstolkning. Såvitt rec. kan bedöma, står Moltmann i inställningen till det historiska mycket nära Pannenberg. Liksom denne betonar han eskatologin som en konkret framtid i historien, och liksom denne är han benägen att tolka all historia utifrån slutmålet. Däremot vill Moltmann ta avstånd från Pannenberg's »Universalgeschichte». Uppenbarelsen är given i löftet, i det oavslutade och framtidsöppna skeendet i det förflutna och nuet, den är oss däremot inte given som en bild av historien i dess helhet.

Moltmanns kritiska analyser av en rad nutida teologiska auktorer hör till bokens

mest givande och intressanta partier. Hans egna »definitioner» av uppenbarelsen och av den roll som det eskatologiska spelar är däremot ofta i överkant dunkla. Det är snarare mot bakgrunden av hans kritik mot andra nutida teorier man tycker sig skönja konturerna av en ny aspekt på dessa frågor.

Trosutsagorna bär prägeln av löfte, är öppna mot framtiden. Vad detta kunskaps-teoretiskt betyder är svårt att genomskåda. Det vore ju inte så mycket, om det inte blev mer än det negativa, ofta upprepade »eine inadæquatio rei et intellectus», dvs. en oemotsvarighet mellan vårt förstående och den förhandenvarande verkligheten. Satsen s. 75, som talar härom, är i förbigående sagt antingen felkonstruerad eller också mycket gåtfull: »Sie [die Verheissung] steht in einer spezifischen inadæquatio rei et intellectus zur vorhandenen Wirklichkeit» (jfr sid. 91, 107).

I något som ser ut som en definition heter det (s. 75), att vi måste förstå uppenbarelsen som »Apokalypsis verheissener Zukunft der Wahrheit». Men vad betyder detta? Inte blir innebörden i termen uppenbarelse klarare, därför att man använder ordet Apokalypsis som definiens. Det språkliga välljudet är större — det är det enda.

Av verkligt intresse i den nuvarande teologiska debatten är frågan vad Moltmanns nya aspekt betyder för förståelsen av det historiska elementet i den kristna tron. Denna fråga tas upp i Kap. II Verheissung und Geschichte och är ett huvudtema också i Kap. III, som handlar om Auferstehung und Zunkunft Christi samt i Kap. IV, Eschatologie und Geschichte.

Att betona löfteskaraktern, det framtidinriktade i den gammaltestamentliga historieskrivningen och profetian finns det säkert goda skäl till. Däremot verkar spekulatationerna om en kinetiskt inriktad löf-

tesreligion hos nomadfolket Israel contra en statisk religion hos kanaanéerna alltför fria för att vara beviskraftiga. Moltmann övertar dem från en exeget vid namn V. Maag.

Att de händelser, som man erinrar sig, har sitt värde främst däri att de pekar fram emot ett mål och mot en uppfyllelse i framtiden — detta är säkert en fruktbar synpunkt, men fråga är om den tål vid att betonas så ensidigt som Moltmann gör. Spänningen mellan det fullbordade, det redan uppenbarade och det ännu förestående torde väl vara ett genomgående drag i den bibliska historieskrivningen. Men denna spänning går förlorad, om man endast betonar framtidsaspekten. Moltmann vill ej ens tala om »fakta» (Tatsachen) i det förflutna, eftersom detta uttryck »sperrt sich gegen die Verbindung mit Verheissung, Hoffnung und Zukunft, und darum mit 'Geschichte'» (s. 99).

Det i nutida tysk tradition så mångtydiga »Geschichte» får hos Moltmann ännu en ny tolkning: »Geschichte» är det som bestämmes av eller får sin prägel av framtiden. Men när han så starkt betonar, att det förflutna får sin mening genom den framtid det pekar fram emot, tycks det inte bara avse det obestriddliga förhållandet, att ett förflutet skeende först i det följande avslöjar sin betydelse. »Framtid» är för Moltmann inte den närmast efterföljande tiden utan den kosmiska eskatologin, den förestående yttersta tiden. Därför lägger han så stor vikt vid apokalyptiken, som konkretiserade denna eskatologi och gjorde den till teologins universella horisont.

Framtidsperspektivet liknas vid horisonten, som ständigt förskjutes, då man färdas genom landskapet. Horisonten hör med till landskapsbilden, det är vad Moltmann vill betona, och däri har han givetvis rätt. Men horisonten säger oss inte allt om landskapet, varken det bakom-

liggande eller det som finns omkring oss.

Man brukar eljest räkna med att framtiden är det okända, även om det förångna i någon mån kan kasta ljus över framtiden. Vi räknar t.ex. med att Jesu utsagor säger oss något om framtiden, både om den närmaste och om den yttersta. Men hos Moltmann är förhållandet till synes omkastat. Det är framtiden, som ensam förmår kasta ljus över det förflutna och närvarande. En systematisk överdrift kan man säga. Konkret betyder den bl.a., att Nya testamentets betydelse som »uppfyllelse» av löftena inte kommer till sin rätt. Uppenbarelsen i Nya testamentet antas också få sin mening genom framtids-horisonten, och detta kan kanske vara berättigat. Men denna aspekt kan dock inte förklara allt. Bl.a. anses Nya testamentets händelser, därför att de framstår som fullbordade av det förflutna, kunna kasta ljus över Gamla testamentets historia. Vidare betecknas Nya testamentets händelser inte bara som löften om en uppfyllelse i framtiden utan också som något redan fullbordat. Man kan också uttrycka det så, att dialektiken mellan det redan skedd och det ännu förestående — »das Schon und das Noch nicht» för att använda Cullmanns formulering — kommer till korta i Moltmanns ensidiga perspektiv.

Moltmann vänder sig både mot den frälsningshistoriska och den existentiella interpretationen. Gamla testamentets historia skall inte tolkas i ren historisk kontinuitet med Nya testamentet, inte heller omtolkas till utsagor angående människans existens. Det gemensamma med Nya testamentet och det förblivande i Gamla testamentets historia ligger i dess öppenhet mot framtiden, dess löfteskarakter. Men dess framtid tänkes alltså inte som någonting i Nya testamentet uppfyllt eller fullbordat. Dialektiken mellan löfte—uppfyllelse ersättes med en ny kategori, som tillämpas på båda testamentenas utsagor. Det proble-

matiska är inte denna kategori i och för sig. Att historiska utsagor — liksom andra empiriska utsagor — i en viss mening är »öppna» är ett obestriddigt, men kanske i grunden ganska trivialt faktum. Inriktningen mot framtiden både i gammaltestamentliga och nytestamentliga utsagor är också obestriddig, och kanske också viktig att erinra om. Men mera diskutabelt är, om man kan göra denna synpunkt till en genomgående och andra aspekter uteslutande tolkningskategori utan att en överbelastning inträder.

Ett viktigt avsnitt är det som behandlar uppståndelsen som historiskt problem. När man talar om »historiskt faktum» förutsätter man ofta en rad grundsatser, t.ex. om det historiska som analogt i sina olika yttringar, om det mekaniska verknings-sammanhanget eller andra historiefilosofiska idéer. Först om man relativerar dessa helhetskonceptioner angående historien, kan man besvara frågan om uppståndelsens historicitet. Moltmann intar här ungefär samma ståndpunkt som Pannenberg (jfr denna tidskrift 1965, s. 85 ff.) men tillfogar idén om det eskatologiska som något som relativerar all historia: Inte bara tanken på det kontingenta utan tanken på det eskatologiskt nya, på en creatio ex nihilo erfordras för att rätt tolka det fenomenet här är fråga om. På denna punkt liksom eljest är det svårt att inse det kunskapsmässigt nya i Moltmanns bidrag. Men utredningen om nutida historiesyn är skickligt gjord.

Framställningens grundidé tycks vara, att sådant som »inriktning på framtiden», det »eskatologiskt-nya», »nova creatio», »Geschichte-stiftendes Ereignis», eller hur det nu uttryckes, kan anges som förklaringsgrund till ett historiskt förflutet. Det är svårt att inse det berättigade i detta. Det är givetvis riktigt, att vad Nya testamentet säger om Jesu uppståndelse också

innefattar perspektivet mot den yttersta framtiden. Men är det framtiden (eller hoppet om framtiden) som förklarar uppståndelsen? Är det inte tvärtom så, att uppståndelsen när den väl blev förstådd gav en alldeles bestämd upplysning åt framtiden? Därför att det och det har skett i det förflutna, kan det och det utgas om framtiden.

Det blir överhuvud inte i vanlig mening begripligt, vad framtidsaspekten betyder för tolkningen av trosutsagorna. Moltmann formulerar det ibland som en »Wiederspruch zur vorhandenen Wirklichkeit». Hänvisningen till framtiden antas alltså relativera historien. Historien i dess helhet är kontingent och öppnar sig i kraft av det eskatologiska perspektivet mot nya möjligheter.

Moltmann avgränsar sig mot den fräslingshistoriska teologin, som han menar väl tillvarata tanken på en historisk kontinuitet men förbise den motsats till den förhandenvarande verkligheten, som ligger i löfteskaraktären och framtidsperspektivet.

Vad denna kritik går ut på förblir emellertid oklart. Att hoppet kan te sig som en motsats till den nu förhandenvarande verkligheten är otvivelaktigt riktigt, men vad betyder det, att löftet eller förhoppningen skulle ställa ett historiskt förflutet i motsats till verkligheten?

Tydligare är Moltmanns avgränsning mot den existentiella interpretationen. I den talas visserligen om »die Zukunft» men i en helt annan mening än hos Moltmann. I Bultmanns historietolkning hänföres en historisk utsaga alltid till framtiden, varmed avses att till det historiska förloppets framtid hör min egen — tolkarens — existens. Det förflutna skeendet uttydes så, att det utsäger något om den framtid, som tolkarens existens utgör. För Moltmann är däremot »die Zukunft» den historiska framtiden, de yttersta tingen i

tidig mening. »Die Zukunft Jesu Christi» är Kristi återkomst (s. 207).

I själva historieuppfattningen kommer Moltmann som vi redan sett mycket nära ansatserna hos Pannenberg. Den gängse historiska helhetsuppfattningen måste överges för en mera förutsättningslös undersökning av det historiska. Även däri stämmer de båda överens, att »das Ende der Geschichte» betraktas som avgörande. Men denna tanke utföres olika: medan Pannenberg räknar med att das Ende der Geschichte föregripits i Kristus och fördenskull kan utgöra en innersta förklaring till historien, ser Moltmann das Ende der Geschichte endast som föremål för hopp, och det som historien är inriktad mot; endast som den framtid, mot vilken historien sträcker sig, kan det eskatologiska förklara historien.

Med Barth delar Moltmann inriktningen på förkunnelsen. Han citerar inledningen till Der Römerbrief (2. uppl. 1921) som vägvisande för utläggningen av bibeltexten. Den bibliska historien skall inte förklaras genom att sättas in i ett universalhistoriskt sammanhang, inte heller genom att appliceras på den mänskliga existensen utan upprepas som »kerygmatische Geschichte Gottes für die Menschen» (s. 258). Däremot vänder sig Moltmann kritiskt mot det idealistiska inslaget hos Barth.

Det kerygmatiske förbindes med framtidsperspektivet genom den mycket använda kategorin »Sendung», som antas vara grundläggande för utläggningen. T.o.m. så abstrusa kombinationer som »promissio» och »missio» utnyttjas för att åskådliggöra detta, och förf. talar om »die Hermeneutik des Apostolates» och ger även andra egendomliga formuleringar kring det enkla förhållandet, att det fortgående uppdraget hör med till kristendomens historia.

Beaktansvärt tycks emellertid vara vad som i det sammanhanget säges om skrift-

utsagorna som »öppna» mot framtiden. Detsamma har Bultmann betonat, ehuru »Zukunft» – som ovan visats – för honom betyder något helt annat än för Moltmann. För den senare ligger »Skriftens framtid» i »sändningen» och i den universella eskatologiska framtiden.

Konsekvenserna av Moltmanns »hermeneutiska» program är inte lätta att inse. De blir inte heller klarare genom den sammanblandning av »historia» och »framtid», som han tillåter sig, t.ex. i följande sats: »Das eigentliche Geheimnis seines Menschseins entdeckt der Mensch in der Geschichte, die ihm seine Zukunft erschliesst» (s. 263). Vad menas med att framtiden upplåter historien och vilken historia är det som upplåtes? Tydligt inte det förflutna, utan den »historia» som människan undan för undan upplever. Något annat än ett nytt exempel på språkförvirring är det svårt att se i detta.

Att idéerna om historien är dimmiga torde också framgå av följande mot Panenberg riktade tirad: »Der 'umgreifende Geschichtszusammenhang', der das Damals mit dem Heute, der den historischen Horizont und den gegenwärtigen Zukunftshorizont verbindet, ist kein Zusammenhang miteinander verketteter Ereignisse, sondern ist ein sendungs- und verheissungsgeschichtlicher Zusammenhang» (s. 255).

Det är två frågor som inställer sig: 1) 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? 2) 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? Satsen som den följande är gåtfulla: »Die ganze gegenwärtige Situation muss von der Zu-

kunft der Wirklichkeit her in ihren geschichtlichen Möglichkeiten und Aufgaben verstanden werden» (s. 265) eller: »[Die Sendung (som konkret bör betyda missionen eller förkunnelsen)] wird also stets die Weltwirklichkeit als Geschichte von der in Aussicht stehenden Zukunft her zu verstehen sich bemühen» (s. 266).

I bokens senare avsnitt söker Moltmann dra ut etiska konsekvenser av »framtidsperspektivet» och ge en samhällsetisk exposé utifrån denna synpunkt. Det skulle föra för långt att gå in på detta här. I stället skall med några ord beröras vad som säges om traditionen. Givet är att traditionen får ringa betydelse i en konception, som anser att all visdom kommer ur framtiden. Det är dock en påfallande godtycklighet, när detta motiveras med Nya testamentets egen uppfattning av traditionen. Bl.a. påstås att Paulus inte skulle använda de rabbiniska traditionstermerna i fråga om evangelieförkunnelsen. Det är väl just detta Paulus gör, vilket naturligtvis inte hindrar, att innehållet i den tradition han förkunnar är något nytt. Moltmanns framställning går här tillbaka på den uppenbart ensidiga studien av K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus* (jfr Moltmanns bok, s. 275 f.). Det hade varit befogat att på denna punkt lyssna till mer än en exeget.

Överhuvud är författarens sätt att behandla eller underlåta att behandla andra auktorer frapperande. P. Althaus, vars standardverk över eskatologi, *Die letzten Dinge*, numera användes i nionde upplagan, omnämnes en enda gång (s. 33), men endast i fråga om en särmening, som fanns i en tidigare upplaga av hans verk men senare övergivits. O. Cullmann, vars uppfattning markant strider mot författarens egna resultat på flera punkter och som väl framlagt de utförligaste och mest kända synpunkterna i nutiden på de frågor som här står i förgrunden, nämnes överhuvud

inte. Hur upplysande och för den fortsatta diskussionen befrämjande hade det inte varit med en Auseinandersetzung i detta fall?

Karl Marx lär en gång ha sagt om filosofen, att han inte skall interpretiera utan förändra verkligheten. Något liknande säger Moltmann om teologen: »Für den Theologen geht es nicht darum, die Welt, die Geschichte und das Menschsein nur anders zu interpretieren, sondern sie in der Erwartung göttlicher Veränderung zu verändern» (s. 74). Att diskussion med andra forskare under sådana förutsättningar kan te sig ovidkommande, är förstäligt.

Det värdefulla i Moltmanns arbete ligger i att han med sådan intensitet har visat på den eskatologiska aspekten i den kristna världs- och människotolkningen och därvid tagit avstånd från de existentialistiska och idealistiska omtolkningar av eskatologin som länge varit gängse. För Moltmann är de yttersta tingen den verkliga framtiden, en framtid som genomgående bestämmer det kristna trosinnehållet. De kritiska kommentarer som man kan ge till den metod han använder, till den otympliga terminologin och de i vetenskapligt sammanhang diskutabla profetiska anspråken bör inte fördölja, att boken är ett inlägg av stort intresse i den nuvarande debatten, ett beaktansvärt tecken på nya tendenser i den teologiska diskussionen.

BENGT HÄGGLUND

Handbuch der Dogmengeschichte. Hg. von M. Schmaus und A. Grillmeier. Band II, Faszikel 2 a: LEO SCHEFFCZYK, Schöpfung und Vorsehung. VII+152 sid. Herder Verlag, Freiburg 1963. Pris DM 27.60, subskriptionspris DM 23.60. — Band IV, Faszikel 4 b: BURK-

HARD NEUNHEUSER, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit. 69 sid. Herder Verlag, Freiburg 1963. Pris DM 13.80, subskriptionspris DM 11.80.

Den av de romersk-katolska teologerna M. Schmaus och A. Grillmeier utgivna *Handbuch der Dogmengeschichte* har under de sista åren utkommit med flera nya delband. Metoden att behandla varje läropunkt för sig hela dogmhistorien igenom ger detta verk dess särprägel. Den medför bl. a., att varje delhäfte kan användas för sig och studeras utan att verkets ofullständighet känns som en nackdel.

En Tübingen-professor L. Scheffczyk har på ett föredömligt sätt behandlat skapelseläran. Huvudvikten lägges vid de båda linjer i tolkningen av skapelseläran, som betecknas med termerna »frälsningshistorisk» och »metafysisk» (eller »ontologisk»). Påfallande är att den förra tillerkännes företrädet, trots den romerska kyrkolärans officiella ståndpunkt, som genom sin anslutning till Thomas mera tillhör den senare linjen.

Framställningen börjar med ett kapitel om skapelsestrons bibliska grundvalar. Beträffande Gamla testamentet bygger förf. huvudsakligen på von Rads forskningar och betonar den gammaltestamentliga skapelselärans frälsningshistoriska förutsättningar. Skapelsen behandlas inte för sin egen skull utan såsom bakgrund till frälsningen och får ses i ljuset av utkorrelsen och förbundsteologin. Den historiska karaktären (i motsats till skapelsemyter hos andra folk) och relationen till ordet (som utesluter emanationstanke och panteism) är utmärkande för den gammaltestamentliga skapelse tanken. I Nya testamentet och i de tidiga bekännelseformlerna framställes skapelsen som den direkta bakgrunden till frälsningen i Kristus, alltså också här som ett led i frälsningshistorien.

I fortsättningen skildras hur skapelse-läran ombildas och modifieras genom mötet med det grekiska tänkandet. Bl. a. medför detta en ny betoning av försynstanken. Under medeltiden dominerar den ontologiska aspekten. Gud framställs som grunden till allt varande, och från denna utgångspunkt formuleras också skapelse-läran i nya kategorier. En hel rad medeltida auktorer behandlas relativt utförligt. Särskilt fäster man sig vid framställningen av Duns Scotus, som kom med nya intressanta synpunkter i sin kritik av högskolas-tikens systematiska idéer.

Luther behandlas delvis i anslutning till nyare protestantiska undersökningar. Förf. anser Luthers skapelselära ha ett företräde framför den skolastiska genom att åter knyta an till den bibliska, frälsningshistoriska linjen men finner hos honom också riskabla tendenser till en monistisk determinism (*de servo arbitrio*) och till vad som med en dunkel term kallas »aktualism» (illustreras med citatet »*creare est semper novum facere*»).

I fråga om 1600-talet skildras intressant hur de filosofiska systembyggarna, bl. a. Cartesius och Spinoza, kommer till rätta med skapelse-läran. Skolteologin behandlas däremot summariskt, i synnerhet den protestantiska. På denna punkt kan C. H. Ratschows arbete *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, del I, komplettera med ett material, som nästan helt saknas i föreliggande framställning.

Långt fylligare behandlas 1700-talets protestantiska teologi, särskilt den s. k. fysikoteologin (i anslutning till W. Philipps arbete). 1800-talet får en ensidigt romersk belysning. Schleiermacher består inte en enda rad, ej heller de andra protestantiska teologerna under denna tid. Nythomismens bidrag, särskilt Scheebens dogmatik, med Vatikanum I som officiell sanktionering, kritiseras dock utifrån nu-

tida utgångspunkter, för att man försummat att taga upp den nya naturvetenskapen till allvarlig diskussion och för att man inte gett en tillfredsställande tolkning av Bibelns skapelseberättelse. Att föra utvecklingen vidare på dessa båda linjer, genom konfrontation med naturvetenskapen (utan lättköpta apologetiska lösningar) och med den moderna exegetiken, framställs som en uppgift, som först det 20. århundradets teologer tagit sig an. Detta är emellertid endast en slutvinjett. Skildringen avslutas med 1800-talet.

I skapelse-läran — som inte är någon kontroversiell punkt i relationerna mellan Rom och protestantismen — har som vi sett *Handbuch der Dogmengeschichte* gett utrymme också åt den protestantiska utvecklingen, även om stora luckor finns. Men när det gäller nattvardsläran — där avsnittet om medeltiden och nutiden nu utkommit — förbises den protestantiska utvecklingen så gott som helt. Huvud-dragen i reformationstidens polemik klargöres men helt från romerska utgångspunkter. Sedan följer förf. endast den inomromerska läroutvecklingen med Tridentinum som höjdpunkt. En del belysande bidrag till mässoffersläran dras fram, bl. a. en tidigare obeaktad skrift av Cajetanus. Den protestantiska teologin beröres inte förrän i den avslutande skissen över det nutida läget. Därvid citeras Karl Rahner, som på tal om mässoffersläran yttrat, att det lönar sig att lyssna till protestanternas på Skriften själv återgående betänkligheter, och att man har något att lära av deras mer funktionella än ontologiska aspekter på nattvarden — givetvis utan att fördenskuil Tridentinum förnekas. Med tanke på detta yttrande frågar man sig, varför det protestantiska alternativet så litet kommit till tals i det föregående.

Tyngdpunkten i arbetet — det bör också tillfogas — ligger i framställningen av

den medeltida utvecklingen, som också innehåller ett kapitel om den grekisk-ortodoxa uppfattningen av eukaristin.

BENGT HÄGGLUND

Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Hg. von Kurt Aland. Band 8. Die Predigten. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. 476 sid. Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart 1965. Pris inb. DM 25: —, subscriptionspris DM 21: 30.

För några år sedan utkom i en utmärkt nyöversättning Luthers Huspostilla på svenska (Uddevalla 1962). Den går liksom tidigare svenska utgåvor tillbaka på Veit Dietrichs bekanta samling, första gången utgiven 1544 och genom ett företal sanktionerad av Luther själv. Under samtiden riktades en del kritik mot Dietrichs utgåva, eftersom den innehöll somligt, som inte härstammade från Luther; dessutom hade Dietrich stundom ganska fritt behandlat sina förlagor.

En annan av Luthers lärjungar, den bekante gnesiolutheranen Andreas Poach, företog sig därför att utge en ny »huspostilla», som direkt byggde på Georg Rörers uppteckningar, utan de kraftiga omredigeringar som fanns hos Veit Dietrich. Poach ville ge en så vitt möjligt autentisk utgåva, men var givetvis nödsakad att suppleras Rörers anteckningar med sammanbindande text. Hans nya Huspostilla — namnet kommer av att de flesta predikningarna hållits i Luthers hem och inte i kyrkan — utkom 1559. Det uppstod en fejd om vilken av de båda postillorna som skulle anses bäst. Poachs utgåva råkade så småningom i glömska, och genom århundradena är det nästan uteslutande Veit Dietrichs som blivit spridd

och använd. Den förra utgavs på nytt i Erlangenupplagan på 1800-talet men förekommer inte i moderna utgåvor, inte ens i Weimarupplagan, som emellertid för första gången i tryck återger Rörers uppteckningar, vilka som sagt utgjorde förlaga till Poachs samling.

I sin nyutgåva av Luthers predikningar i serien Luther Deutsch har Aland valt att presentera den av Poach utgivna huspostillan. Hans motivering är följande: Den nutida forskningen sätter Rörers uppteckningar mycket högt. När Poach i syftet att ge en så trogen bild som möjligt av Luthers predikan går tillbaka till dessa uppteckningar, kommer han — även från moderna synpunkter — så nära idealet som möjligt för en utgåva av Luthers predikningar. Man kan också, menar Aland, utgå ifrån att en med Luther samtida teolog kunde ha större förutsättningar att ge en lämplig supplerande text än vad en modern utgivare någonsin kan tänkas äga.

Eftersom Luthers Huspostilla i Dietrichs version redan finns i lättillgängliga upplagor, måste man säga, att Aland gjort en verklig tjänst åt alla som vill studera Luthers predikan genom att ge det väsentliga av Huspostillan i den andra, mestadels helt avvikande versionen. Den nya utgåvan ger tillfälle till givande jämförelser och gör en förut så gott som okänd samling av Luthers predikningar tillgänglig för nutida läsare. Även för svenska teologer och präster borde denna bok kunna bli av stort värde. Texten har ibland förkortats och språket har moderniserats. Av stort värde är att utgivaren genomgående hänvisar till den uppteckning av Rörer som texten går tillbaka på och anger var i Weimarupplagan denna uppteckning återfinnes.

(Sid. 8, sista raden, står 1539 i stället för 1559 som den ursprungliga postillans utgivningsår.)

BENGT HÄGGLUND

NORMAN AUTTON: *Själavård vid psykisk ohälsa. Översättning av Margareta Edgardh. Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm, 1965. Pris hft. 22: -, inb. 28: -.*

Diakonistyrelsens förlag har nu utgivit den femte boken i en serie med pastoralpsykologiska handböcker. Det är ett lovvärt initiativ och ingår som ett led i kyrkans upprustning på många fronter. Den tid är ute då prästen kunde se sig som färdigutbildad efter prästvigningen. Både för prästen och för andra yrkesutövare är fortbildning en självklarhet.

Emellertid kan man fråga sig om Sverige i så hög grad är att betrakta som ett själavårdens U-land att man endast har tillgång till böcker i själavård från den anglosachsiska kyrkotraditionen. Nog är det bra att på detta sätt få sin horisont vidgad. Men översättningars svaghet är, åtminstone när det gäller handböcker, att vår egen själavårdstradition inte kommer till sin rätt. Översättaren har försökt hjälpa de värsta bristerna genom fotnoter, men ändå skulle mycket mer behövas som tillägg, kanske till den grad att det kunde ifrågasättas om inte det vore bättre med en grundlig omarbetning eller en helt ny bok i samma ämne för svenskt bruk.

Som ett litet exempel på översättandets svårigheter vill jag nämna översättningen av det engelska »parishioner». Ordagrant betyder det »församlingsbo». En viss svensk stelhet när det gäller användandet av gamla svenska ord i nya sammanhang gör att översättaren drar sig för att använda det ordet. Ibland använder översättaren uttrycket »församlingsmedlem», ett ord som går bättre i svensk frikyrkomiljö. I en fotnot (sid. 7) säger översättaren att »hon i de flesta fall valt att återge det (parishioner) med den allt vanligare termen »konfident», som kan sägas beteckna församlingsmedlemmen i själavårds-

situationen». Denna tolkning av »konfident» får översättaren svara för ensam. Ordet säger ingenting om den hjälpsökandes församlingstillhörighet. Det betyder eg. »den som anförtror sig». Det är en term som har lancerats av S:t Lukasstiftelsen, som ju hjälper människor utan avseende till församlingstillhörighet eller konfession. En översättare kan ju emellertid inte lastas för svenska språkets fattigdom på ord. Förhållandet visar endast såsom i ett nötskal vanskligheten i överflyttandet av begrepp från en kyrkotradition till en annan. Det blir då den anglosachsiska traditionen som skall appliceras på svenska förhållanden i en handbok. Däri ligger i detta fallet översättandets vansklighet.

Vilka kategorier har nytta av att läsa boken? Inte enbart en specialutbildad präst med arbete på ett mentalsjukhus. Den vänder sig till varje präst i helt vanligt församlingsarbete, och det av följande skäl:

Prästen som står i direkt kontakt med människorna i sin församling har möjligheter att i tid gripa in för att hjälpa den som drabbas av mental ohälsa. Därför är han pliktig att skaffa sig kunskap. Detta innebär givetvis inte att han skall leka amatörpsykiater.

Prästen bör veta vad som är möjligt och omöjligt i själavården. Det är lätt att av ren okunnighet göra skada. Men kanske en än värre skada kan ske genom att prästen genom okunnighet har fördomar om mentalsjukdomar. Han menar kanske att det skulle vara meningslöst att tala med en mentalsjuk. Med någon kunskap kan han någotsånär förstå hur den sjuke har det. Han skulle veta att det i de flesta fall är meningslöst att försöka tala till rätta, men högst meningsfullt att ge värme och gemenskap och framför allt evangelium genom ord och sakrament. Människor med »dåliga nerver» är inte ovanliga i

församlingarna. De bör inte avfärdas utan inlemmas i Kristusgemenskap och församlingsgemenskap, detta synnerligen därför att den mentalsjuka är en sensitiv människa som känner sig märkt och utstött. Det är därför viktigt att prästen öppet kan möta den sjuka och inte genom sin osäkerhet och rädsla, grundad på kunskapsbrister, ytterligare bidrar till den sjukens isoletering.

Ytterligare skulle jag kunna tänka mig att boken vore bra att läsa för läkare. Den själavårdsmässiga aspekten kan behövas som ett komplement till den medicinska.

I ett avseende är boken inte tillräcklig. Författaren har velat gripa över ett alltför stort stycke. Framställningen som skall förmedla kunskap i psykiatri, neuroslära och behandlingsformer blir alltför kortfattad för att vara tillräcklig ens för ett minimibehov. Bokens styrka ligger på det själavårdsmässiga planet. När det gäller psykiatri behövs en komplettering.

I vissa fall har framställningen blivit så kortfattad att den blir direkt missvisande. En dryg halvsida ägnas åt medicineringen vid psykiatriska sjukdomar. Inget enda av de moderna läkemedel som fört med sig en revolution inom psykiatrin de senaste tio åren omnämnes. Bokens engelska original utkom 1963. Avsnittet verkar vara hämtat ur någon elementär lärobok på 30-talet. Detta visar sig även när författaren använder dryga tre sidor åt lobotomin, en operation som numera är ovanlig, mycket beroende på läkemedlens utveckling.

När författaren kommer in på alkoholisterapin och då omnämner sammanslutningen Anonyma Alkoholister (AA) gör sig översättaren skyldig till en felaktighet i en fotnot, där det står att AA i Sverige motsvaras av Sällskapet Länkarna. Nu finns faktiskt AA här i landet och dessutom Kamratföreningen Länken, som inte är

identisk med Sällskapet Länkarna. Verksamheten i dessa tre drivs i stort efter samma linje men de är inte identiska, något som kan vara av vikt när det gäller att remittera rätt man till rätt plats.

Bokens styrka ligger som sagts på det själavårdsmässiga planet. Norman Autton, sjukhuspräst på ett mentalsjukhus i London, är en utomordentligt fin själasörjare. Han kommer inte med några revolutionerande nyheter men genom hela boken lyser en varm mänsklighet och kärlek till dem han är satt att vårda. Tillåt mig citera ett stycke som i korta ord ger hans syn på prästen som själavårdare (s. 69 f.): »När allt kommer omkring, är det inte vad prästen gör som är det viktigaste, utan vad han själv är i det aktuella ögonblicket bestämmer resultatet av hans själavård. Det är hans personliga tro och hans ödmjuka medvetande om sitt beroende av den Helige Ande som är den avgörande faktorn, snarare än någon form av teknik. Prästen måste vara sensibel för själarnas nöd och älska människorna. Teknik kan visserligen vara till hjälp, men prästen måste framför allt lita till Guds nåd och barmhärtighet och till ärlig självkritik. Det är verkligen sant att 'det första kravet på en själarnas herde är att han är en gudsmänniska. Han kan inte vänta sig att kunskap om den mänskliga naturen och noggrant aktgivande på tekniken skall ha annat än andrahandsvärde i jämförelse med hans egen kunskap om Gud'. Han måste arbeta inte i ett dualt förhållande mellan själasörjare och konfident, utan i ett triangulärt förhållande mellan Skaparen, konfidenten och prästen. Om han inte känner sig själv, kommer han att misslyckas ömkligt i allt sitt arbete bland bekymrade och plågade själar, ty han själv är det bästa verktyg han kan ha. 'Men genom Guds nåd är jag vad jag är...'. »

ANDERS OLIVIUS

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

EMIL BRUNNER IN MEMORIAM

Onsdagsmorgonen i Stilla veckan insomnade Emil Brunner stilla efter ett livsverk, vars sista decennium måst utföras med bruten hälsa och under ständigt nya sjukdomsattacker. Under denna tid lyckades han tack vare hjälp från sin hustru och andra trofasta medarbetare heroiskt fullborda sin dogmatik (jfr *STK* 1961, s. 261). Den uppgift, som han i det längsta bibehöll, och som han ofta betygade vara honom kärast, att predika i Fraumünster, den ståtliga katedralen i Zürich, nödgades han avstå från för sex år sedan. På dödsbädden nåddes han av två hälsningar, som för den, som i vördnad och tacksamhet dröjer vid hans minne, liksom fullbordar två linjer i hans utveckling. Den ena hälsningen, som han i själva uppbröttet från jordelivet mottog med ett leende, var från universitetet i Tokio, som just kreerat honom till filosofie hedersdoktor. Den andra hälsningen kom från en annan sjukbädd: den likaledes av sjukdomens hemsökelse svårt drabbade Karl Barth sände en hjärtlig, broderlig hälsning.

I *KFUM:s* tidskrift »Sveriges Unge Män» stod år 1949 att läsa en artikel av Brunner, som behandlade frågan: »Kan man bevisa Guds existens?» Artikeln var en översättning ur *YMCA:s* organ »World Communique», där Brunner besvarade unga människors trosfrågor. Artikeln är i många avseenden typisk för Emil Brunner. Den är det redan såtillvida, som den visar, hur han tidigt översattes och lästes på såväl angloamerikanskt som skandinaviskt håll. En gästföreläsare i USA omvittnar, att amerikanska studenter vid denna tid gärna ställde frågor om Barth; om Brunner frågade man inte — han var både läst och förstådd! Brunner demon-

strerade tidigt sin språkbegåvning och sin pedagogiska skicklighet. Under åren 1913–14 tjänstgjorde han såsom mellanstadie-lärare vid ett college i Leeds i England och meddelade därvid på franska engelska elever undervisning i tyska.

Brunners intellektuella rörlighet förenades med stor handlingskraft, och hans centrifugala läggning kom honom att ständigt principiellt och praktiskt vidga de teologiska perspektiven. Den teologiska fakulteten och kyrkan stod och skulle enligt honom stå i ett förhållande av ömsesidigt givande och tagande. Under drygt tre decennier verkade han för detta såsom professor i systematisk och praktisk teologi vid Universitetet i Zürich, inom den teologiska fakulteten men också utanför denna, i »Die Theologische Arbeitsgemeinschaft Zürich» — »Brunnerkränzen», såsom den kallades i prästkretsar. Brunner trädde emellertid också i tankeutbyte med företrädarna för de andra fakulteterna; på hans initiativ bildades en arbetsgemenskap mellan universitetslärare, tillhörande alla fakulteter. Han satte in hela sin kraft på att den evangelisk-reformerta landskyrkan i kantonen Zürich skulle främja kontakten mellan kyrkotrogna och för kyrkan främmande kristna, resp. icke-kristna. Detta gjorde han inte minst i egenskap av ordförande för föreningen Reformierte Heimstätte.

Brunners internationella förbindelser förmerades och intensifierades genom hans medverkan i den ekumeniska rörelsen, vars höjdpunkt för honom blev — inte Amsterdam eller Evanston utan — Oxford 1937. I ekumenikens senare utveckling spårade han den institutionalisering, som han fruktade, och som han i boken »Das Missverständnis der Kirche» försökt över-

vinna. Hans personalism hindrade honom dock ej från att under krigsåren 1942–44 förvalta ämbetet såsom rektor för Zürichs universitet. Under denna tid tillkom på hans initiativ Schweiziska institutet för utlandsforskning. Efter krigsslutet reste han på uppdrag av YMCA till Indien, Japan och Korea. Här föddes tanken att gå ut som missionär i Japan, en tanke, som 1953 kom honom att före sin pension lämna sin professur och sina andra uppdrag i hemlandet för att ställa sina krafter till förfogande för den nygrundade International Christian University i Tokio. I två års tid medverkade han intensivt i utbildningen av unga japanska teologer, medicinare, jurister och pedagoger, och hans hem i Tokio blev ett andligt centrum för japanska akademiker, till dess att ohälsa 1955 tvingade honom att återvända till Zürich.

Brunners samvaro med andra präglades av hans förkärlek för dialog. Hans stora förmåga att lyssna på andra och att sätta sig in i deras frågor kom alltid fram, vare sig det skedde vid seminarieövningar och »Offene Abende» i Zürich, under gästföreläsningar i USA eller bland japanska studenter. Pastor Theodor Jaeckel, som studerat teologi för Brunner i början på 30-talet och sedermera samarbetet med honom i Japan, berättade för mig i somras på Bossey, hur Brunner på sina homiletiska seminarier kunde inskräpa: »Den Hörer lieben heisst, sich auf den Standort des Hörers begeben und dann mit ihm reden.» Pastor Jaeckel underströk den klarhet, med vilken Brunner alltid uttryckte sig, och hans villighet att låta sig korrigeras, när han insåg, att han tänkt fel.

Brunners teologi uppbars av strävan att – visserligen icke logiskt bevisa tron men – undanröja intellektuella hinder för den. Denna strävan möter redan i dissertationen »Das Symbolische in der religiösen

Erkenntnis» 1912 och än mer i habilitationsskriften 1921, »Erlebnis, Erkenntnis und Glaube» och sist men icke minst i »Wahrheit als Begegnung». Här möter utarbetat det i dogmatikens tre band genomgående försöket att övervinna det falska alternativet teologisk objektivism–subjektivism.¹ Också Barths motsättning mellan uppenbarelseteologi och naturlig teologi tedde sig för Brunner såsom ett falskt alternativ. Brunner hade skrivit den första recensionen av Barths Römerbrief, i »Kirchenblatt für die reformierte Schweiz» 1918. Den stora uppgörelsen med 1800-talets upplevelseteologi sex år senare, »Die Mystik und das Wort», uttrycker på många sätt en samhörighet med Barth. Frukten för en teologisk isolation driver dock Brunner att klart fixera »Die andere Aufgabe der Theologie»: utom »Der Mittler» skriver han »Der Mensch im Widerspruch», den första antropologien efter teologiens nyorientering på 20-talet, och »Das Gebot und die Ordnungen», den första socialiteten efter den dialektiska teologiens genombrott. Det banbrytande i detta arbete signalerar redan titeln: »das Gebot» ställs i relation till den människa, som lever i de samhälleliga institutionerna, »ordningarna». De med efterkrigsvärldens socialistiska och politiska nygestaltning förenade problemen belyser Brunner slutligen teologiskt med boken »Gerechtigkeit». Hela detta författarskap kan förstås såsom ett »sich auf den Standort des Hörers Begeben und dann mit ihm Reden». Peter Vogelsanger uttrycker det med orden: »Nie aber liess er uns bei der Theorie, bei der Doktrin, beim schönen Glasperlenspiel einer hochgeschraubten Dog-

¹ Arthur Rich menar icke utan rätt, att hela Brunners teologi kan ses såsom en kamp mot falska alternativ. Se det av Zwingli Verlag utgivna »Dank an Emil Brunner», som också innehåller en värdefull biografi (av Peter Vogelsanger).

matik verharren, sondern immer lenkte er unsern Blick auf des kommende Amt und auf die Verkündigungsaufgabe am heutigen Menschen mit seinen schweren psychologischen, sozialen, intellektualen, seelsorgerlichen Problemen.»

Den centrifugala kraften i Brunner teologi är oupplösligt förenad med en centripetal; det teologiskt gränsöverskridande hos honom har såsom förutsättning en biblisk och reformatoriskt fördjupning. På denna fundamentala punkt står han de stora teologerna genom tiderna och särskilt sin vän och kollega i Basel, Karl Barth, så nära, som det över huvud är möjligt. Liksom denne var han i många år församlingspräst (1916–1924 i Obstdalen) och sökte sig som han en väg ur den liberala teologiens och den religiösa socialismens krossade optimism genom en biblisk nytolkning av själva kristusbudskapet. Det var emellertid inspirationen från gudsrikessocialismen som fortsatte att verka hos båda. Konfirmationsundervisningen fick Emil Brunner av Hermann Kutter. Vid hans dop i Winterthur stor Friedrich Zündel, den kände blumhardtbiografen, fadder. Tanken söker sig ännu längre bakåt. I tacksamhet för Emil Brunners stortartade bidrag till vår tids teologiska miljö och för det arv, han lämnar efter sig, vill man till sist gärna dröja vid vad han själv mottagit av föräldrarna. Fraumünsterprästen Vogelsanger beskriver detta så: »Vom Vater, einem charaktervollen Volksschullehrer alten Schlages, der sein Amt als Berufung und dessen Ausübung als Gottesdienst auffasste, hat er die Klarheit des Intellekts und die ausgeprägte Lehrgabe, ja einen wahren eros paedagogicus ererbt. Die Mutter aber, Tochter eines thurgauischen Pfarrers, der einst in den harten Richtungskämpfen des 19. Jahrhunderts um seines biblischen Bekenntnisses willen sein Amt verloren hatte, übermittelte ihm nicht nur den frommen Sinn und den

kindlichen Gottesglauben, sondern auch einen unmittelbaren, bezwingenden Charme im Verkehr mit den Menschen.»

Benkt-Erik Benktson

PAUL ALTHAUS IN MEMORIAM

Rosorna vid Atzelsberger Steige nr 10 i utkanten av Erlangen har förlorat sin trogne vårdare. Paul Althaus avled den 18 maj 1966. Han var sedan mer än fyrtio år tillbaka professor i systematisk teologi i Erlangen, där han levde i en miljö som han älskade, en ståtlig villa omgiven av en lummig trädgård, en fakultet och en kyrka med en särpräglad luthersk tradition. Paul Althaus hade en ovanligt omfattande gärning, som akademisk lärare bakom sig, både om man ser till antalet verksamhetsår och till antalet av de studenter, som av honom undervisats och fått bestående intryck.

Han var född 1888, son till en likaledes känd teolog, Paul Althaus d. ä., och blev 1921 professor i Rostock samt 1925 i Erlangen. Under årens lopp fick han flera kallelser till andra universitet men föredrog alltid att stanna i Erlangen. Han var också varmt fästad vid Bayerns evangeliska kyrka, där han ofta fungerade som predikant och anlätades som själasörjare. Framför allt var Althaus emellertid den akademiske läraren. För honom var den produktiva verksamheten en pedagogisk uppgift lika mycket som en forskningsuppgift. Även som emeritus kunde han säga, att alla hans böcker vuxit fram ur undervisningen och ur seminarieövningarnas samtal med studenter.

Althaus' bibliografi lär omfatta över 400 skrifter och artiklar. Hans kanske mest kända arbete är standardverket i fråga om den kristna eskatologin, *Die letzten Dinge* 1922, nionde upplagan 1964. Tredje upplagan översattes till svenska (*De yttersta ting*en, Stockholm 1928).

I *Das Neue Testament Deutsch* har Althaus skrivit kommentaren till Romarbrevet (1932, tionde upplagan 1966). Men bland hans större arbeten bör framför allt nämnas hans dogmatik, *Die christliche Wahrheit* 1947 (6. upplagan 1963). Här kommer hans pedagogiska skicklighet i hög grad till sin rätt. Många har som han sökt förena luthersk tradition med reformert nyprotestantism i Schleiermachers form, men få har genomfört detta företag med större skicklighet. Måttfullhet i omdömet och pålitlig lärdom har gjort hans arbete till en mycket använd handbok i ämnet.

I talrika småskrifter har Althaus tagit till orda i de nutida teologiska debatterna, klarläggande, mild i kritiken, ofta utstående en gyllene medelväg mellan de stridande synpunkterna. Den dialektiska och den utpräglat existensfilosofiskt inriktade teologin har bl. a. varit föremål för hans kritik.

Bland hans egna bidrag till dogmatikens diskussioner är det kanske framför allt hans s. k. *Theologie der Schöpfungsordnung* som låtit tala om sig. I motsats till den dialektiska teologins blanka förnekande av all »naturlig teologi» sökte Althaus tillvarata bl. a. det som låg i den gamla *lex naturae*-tanken genom att tala om »skapelseordningarna» som förutsättning för kristen tro och etik. — Ett annat viktigt bidrag, bl. a. till Luthertolkningen i nutiden, var distinktionen mellan »Gebot» och »Gesetz», sådan den introducerades av Althaus i diskussionen. Den förekommer väl redan hos Luther, men har av Althaus givits förnyad aktualitet genom att i olika sammanhang användas som ett medel att klargöra lagens funktion i dess relation till evangelium.

På senare år har Althaus givit ut två stora arbeten om Luther: *Die Theologie Martin Luthers* 1962 och *Die Ethik Martin Luthers* 1965. I dessa arbeten har han

samlat sin omfattande mångåriga undervisning om Luther i avsikt att framställa reformatorns teologi som en även för vår tid vägledande och giltig form av kristendomstolkning.

Det omfattande, mångsidiga, i alla aktuella frågor ingripande författarskapet är i sin mån ett vittnesbörd om den öppenhet och generositet som utmärkte Paul Althaus som personlighet.

Bengt Hägglund

ERLAND EHNMARK IN MEMORIAM

Den 6 juni i år avled Erland Ehnmark, sedan 1949 professor i religionshistoria vid Lunds universitet.

Efter studentexamen i Härnösand kom Erland Ehnmark till Uppsala, där hans studier i klassiska språk och antikens historia ledde till doktorsgraden 1935. Hans levande intresse för antiken, speciellt för grekisk litteratur och religion bestod livet igenom. Från tjugotalets och trettioalets studier i Uppsala framväxte hans källkritiska och antimetafysiska aspekt på religionsstudiet. Det är emellertid också från denna tid som den insikten tar form att ett verkligt religionsstudium utan en psykologisk aspekt är en orimlighet. Detta kan tydligt skönjas i hans gradualavhandling, *The Idea of God in Homer*, där han visar upp, att det av många forskare betonade s. k. preanimistiska stadiet i grekisk religion ej kan beläggas ur den grekiska litteraturen. Ännu mer påtaglig är den psykologiska aspekten i hans andra stora arbete, *Anthropomorphism and Miracle* från 1939, där han bl. a. visar det psykologiska sambandet mellan å ena sidan Homeros' metod att beskriva gudarna och den primitiva mytens å den andra.

Ett problem som mycket sysselsatte Erland Ehnmark var vad han kallade »religionshistoriens gräns». Hur mycket kan vi

veta om en religion, hur långt kan vi med vetenskapens metoder nå beträffande religionsstudiet? Detta problem sysselsatte honom i hans installationsföreläsning Religionshistoriens gräns 1949, och det återkommer i förordet till den nya svenska upplagan av William James' Den religiösa erfarenheten, 1955, och i hans introduktion till de religionshistoriska studierna, Att studera religionshistoria, från 1963. Religionen är ett relationsförhållande mellan det övernaturliga och människan. Vetenskapen kan med sina metoder endast studera det ena ledet i relationen. »Vetenskapen kan endast undersöka människans reaktion, hennes handlande i förhållande till det hon anser övernaturligt och hennes föreställningar om detta. Men den kan inte undersöka det övernaturliga självt.» (Att studera religionshistoria, sid. 16.) Därför är religionsvetenskapens föremål alltid människan i religionen, hennes reaktioner, känslor, åskådningar och beteenden. Har vi källor, kan vi alltså studera religionens yttersida, så att säga, men om vi saknar säkra källor kan vi inte ens komma åt denna. Vår kunskap sträcker sig så långt som källorna. Detta får som konsekvens att vi vetenskapligt inte kan komma åt mänsklighetens äldsta religion. Om religionens ursprung kan vetenskapen inte yttra sig, ty den har inga källor att gå till, från vilka den kan få sitt vetande, »Religionshistorien måste göra halt som inför en oöverstiglig mur» (Religionshistoriens gräns, i Processen mot Sokrates, s. 96.)

Problemet om religionsvetenskapens gräns ledde, kan man säga, över till ett intresse för mystiken, där religionens emotionella sida är mest framträdande. I arbetet om Nathan Söderblom (1949) beröres problemet, likaså i företalet till Söderbloms Uppenbarelsereligion (1963), och det möter också i andra sammanhang i Erland Ehnmarks skrifter. Intresset för Söderbloms religionsuppfattning ledde kon-

sekvent över till ett annat problem, problemet om förhållandet mellan kristendomen och de icke kristna religionerna. I förordet till Världens religioner i dag (1963) ställer han frågan om religionerna har något gemensamt. Svaret blir, att alla religioner har något gemensamt: »längtan efter frid och fred, efter ett sätt att finna sig till rätta i detta underliga liv». Här kommer ett nytt problem i förgrunden, problemet om rättvisan, eller teodicéproblemet för att tala filosofiskt språk. Problemet sysselsatte Erland Ehnmark i olika sammanhang, vare sig han penetrerade de grekiska tragödemna eller han sysselsatte sig med odödlighetsproblemet, t. ex. i Some Remarks on the Idea of Immortality in Greek Religion.

Det finns en markant enhetlighet i Erland Ehnmarks hela produktion i så motto, att många av de problem han sysselsatte sig med i sina vetenskapliga verk hängde samman med det allmänmänskliga problemet att »finna sig till rätta i detta underliga liv». Religion och mänskliga problem var för honom oskiljbara, liksom de var hos grekerna. Vad han djupast strävade efter var att presentera de religionshistoriska åskådningarnas och personligheternas lösning av de stora problemen. Det skedde alltid med precision, klarhet och saklighet. Det dunkla och abstrusa var honom alltid främmande. Allt måste underbyggas med fakta, allt måste vila på säkra källor. Med öppet men mycket kritiskt sinne betraktade han många av de moderna religionshistoriska teorierna, vilka han ofta fann alltför äventyrliga.

Erland Ehnmark var först och sist klassiker. Han återvände ofta såväl i sina föreläsningar och seminarieövningar som i sina skrifter till Platon, Aischylos, Sofokles, Euripides, Epiktetos och andra. Han sysslade gärna med det antika inflytandet i västerländsk och speciellt svensk kultur, t. ex. i Linné och antiken. Det förhållan-

det att Erland Ehnmark utsetts att om-
arbeta professor Martin Pn Nilssons stora
handbok *Geschichte der griechischen Reli-
gion* — med vilket arbete han var syssel-
satt vid sin hastiga bortgång — vittnar om
att Erland Ehnmark hörde till den inter-
nationella eliten av klassiker.

Som akademisk lärare utmärktes Erland
Ehnmark först och sist av en sak — han
var alldeles fri från att vilja tvinga in sina
elever i bestämda fällor. Var och en fick
pröva olika vägar och metoder, redovisa
sina resultat och möta den alltid sakliga
men ingalunda alltid milda kritiken. De
religionshistoriska seminarieövningarna un-
der Erland Ehnmarks ledning var öv-
ningar i logiskt tänkande, en uppvisning i
förmågan att analysera en text — här
framträdde filologen Erland Ehnmark —
och träning i att utifrån ett konkret mate-
rial dra rimliga slutsatser.

En framställning av Erland Ehnmarks
verksamhet vore ofullständig, om inte
ytterligare en sak berördes — hans insatser
på folkbildningens område. Genom radio-
föreläsningar och populärvetenskapliga
föredrag nådde han stora kretsar i hela
vårt land. Det började redan under hans
tid som lektor i Skara på 40-talet genom
Humanistiska förbundet, där Erland Ehn-
mark nedlagt ett betydelsefullt arbete, och

det fortsatte under hela professorstiden i
Lund. Det händer ofta, att man ute i byg-
derna träffar människor, som med inlevel-
se talar om att de hört det eller det före-
draget av professor Ehnmark — antingen
i radio eller i föreläsningsföreningen. Er-
land Ehnmark hörde till de folkbildare
som gjort en bestående insats för att sprida
humanistisk vetenskap ut till de breda
lagren.

Erland Ehnmark var inte teolog av fac-
ket, och han kunde stundom yttra sig
tämmligen kritiskt om en del teologers ve-
tenskapliga metod. Hans kritiska attityd
var emellertid inte dikterad av motvilja.
Den bottnade i hans stränga källkritiska
syn. Att han måste vara kritisk mot
sådan teologi eller filosofi, som samman-
blandade vetenskap med metafysik, är na-
turligt. Men han vann stor uppskattning
från teologiskt håll. När teologiska fakul-
teten i Lund 1953 kallade honom till teo-
logie hedersdoktor, var det mer än en
yttre artighetsgest. Det var ett bevis på
värdesättning av hans insatser inom reli-
gionsvetenskapen från den fakultet, som
först och sist har religionen till objekt för
sin vetenskap. Den religionshistoriska
forskningen och Lunds teologiska fakultet
har med Erland Ehnmarks bortgång för-
lorat en av sina främsta representanter.

Olof Pettersson