

EINAR MOLLAND

*Teologien og de øvrige universitetsfag**

Emnets formulering forutsetter som givet at teologi er et universitetsfag, altså at teologi normalt og ideelt er en virksomhet som foregår i universitetets miljø.

Fra høymiddelalderen av har teologien naturlig hatt sin plass innenfor studium generale. Da universitetene fikk sin form, var de med få unntagelser høyskoler med et teologisk fakultet, og teologiens stilling som ledd i universitetets sammenheng gav den et betydelig mål av frihet i forhold til de kirkelige myndigheter.

Reformasjonen medførte ingen forandring i denne tilstand. Det kan knapt understrekes sterkt nok at den lutherske reformasjon begynner som en akademisk affære. En universitetsprofessor foreleser i en årrekke nye teologiske anskuelser uten å være klar over hvilke praktiske konsekvenser disse skulle få for kirkens forkynnelse og de kirkelige institusjoner, og han innbyr til en akademisk disputats som skulle komme til å utløse en av kirkehistoriens store bevegelser. Reformasjonen er skoleeksemplet på hvilken rolle en universitetsteologi kan spille i kirkens liv når den er selvstendig overfor de kirkelige myndigheter og den kirkelige opinion, ubundet av kirkelig sensur, bundet av den teologiske saklighet, og i dette historiske tilfelle dessuten beskyttet av en statsmakt som møtte den nye teologiske innsikt med tillit.

I de lutherske kirker er teologien normalt forblitt et universitetsfag, og universitetet er normalt forblitt stedet for presteutdannelsen. Det er flere faktorer som har medvirket til å bevare denne tilstand. De lutherske kirkers tradisjon har vært å ha akademisk skolerte tjenere. De teologiske fakulteters læremyndighet har ikke hatt noe biskoppelig læreembete ved sin side eller over seg, og har heller ikke vært underkastet kontroll av synoder. Endelig har disse kirkers karakter av statskirker og universitetenes karakter av statsuniversiteter medført at presteutdannelsen er forblitt en universitetssak.

I den lutherske verden er det først ganske sent oppstått en seminarteologi ved siden av universitetsteologien. Med seminarteologi mener vi da en teologisk virksomhet som foregår ved institusjoner som er organisatorisk selvstendige overfor universitetene, og til gjengjeld på en ganske annen måte enn universitetsfakultetene er underkastet kontroll av kirkelige instanser av forskjellig art.

* Foredrag holdt 29. august 1964 på Krogerup Højskole under den femte nordiske teologiske fakultetskonferanse.

I land hvor den evangelisk-lutherske kirke hverken er statskirke eller folkekirke, er en slik ordning den naturlige, således i De forente stater. Men også i land hvor forholdene er andre, kan teologiske institusjoner av typen presteseminar bli foretrukket av kretser som nærer mistillit til universitetsteologien, med Menighetsfakultetet i Norge som det karakteristiske eksempel, eller av kretser som finner universitetsteologien utilstrekkelig for kirkens behov, bakgrunnen for Tysklands »kirchliche Hochschulen».

Seminarteologien både kan og bør likesom universitetsteologien være akademisk teologi, preget av de samme metodiske forutsetninger og i samme saklige tankeutveksling med samtidens teologiske debatt og med de andre vitenskaper. Men det er klart at en teologi som drives innenfor universitetets sammenheng, på en ganske annen måte konfronteres med de andre vitenskapers metode og resultater, og også er ganske annerledes fri i sin drøftelse av problemene enn en teologi som kontrolleres av en kirkelig instans som f. eks. en synode eller et selsupplerende forstanderskap. For en evangelisk kirke som vil være folkekirke, bør det være av største viktighet å opprettholde en teologi som i sin organisasjon står i forbindelse med den øvrige vitenskap.

Seminarteologien er derimot den foretrukne organisasjonsform for den romersk-katolske teologi. Her er presteseminalet den normale utdannelseinstitusjon for presteskapat: diocesanseminarer og provinsialseminarer, ordenshøyskoler og, som en overgangsform til innramningen i de sekulære universiteter, teologiske fakulteter som inngår i katolske universiteter med konfesjonelt preg; der er imidlertid også, særlig i Tyskland, teologiske fakulteter innenfor det sekulære universitet. Det er betegnende at i den tyske kulturkamp i det 19. årh. var det statens interesse å få den katolske presteutdanning henlagt til universitetene, kirkens å henlegge den til de kirkelig kontrollerte presteseminarer, mens den samtidige franske kulturkamp førte til at det katolske teologiske fakultet i 1885 forsvant fra Sorbonnen, hvor teologenes fakultet en gang hadde vært det toneangivende.

All katolsk teologi har en konstant påminnelse om sin underordning under en kirkelig kontrollinstans i den offisielle boksensur som krever et imprimatur for teologiske bøker (derimot ikke for tidsskriftartikler, som det 5. Laterankonsil av gode grunner ikke tenkte på). Om enn imprimatur i vår tid utdeles med stor liberalitet, så er muligheten for anbringelse av bøker på index eller i hvert fall forbud mot lesning av dem i presteseminarene og læreforbud for personer etter avgjørelse av Sanctum Officium høyst reell.

Seminarteologien innenfor alle konfesjoner står alltid i fare for å bli isolert. Det kan være en isolasjon som er villet av teologene selv, og det kan være en som de ikke ønsker, og som de lider under. En sammenligning av forsknings-

rådene i de vest-europeiske land, deres organisasjon, bemanning og bevilgningspolitikk, viser at teologi og teologer er inkludert i det vitenskapelige miljø i land med universitetsteologi. mens teologi og teologer er så godt som utenfor forskningsrådenes virkekrets i land med overveiende eller utelukkende seminar-teologi. Forskjellen mellom på ene side Norden og Tyskland, på den annen side Belgia og Frankrike, er åpenbar. Hermed er ikke sagt at seminarteologien nødvendigvis er av ringere vitenskapelig kvalitet. Ikke minst den romersk-katolske teologi i vår tid har fortrinlige vitenskapelige ytelser. Men denne teologi lever i isolasjon. De andre vitenskapers representanter yter den langt mindre honnør enn den fortjener, regner den ikke riktig med i det gode selskap, og tar ikke tilstrekkelig hensyn til den.

Vi har hittil hovedsaklig sett saken fra kirkens synspunkt. La oss se nærmere på hvordan forholdet tar seg ut sett fra universitetets synspunkt.

Innenfor universitetet kjentes et teologisk fakultet lenge som naturlig og nødvendig. Dette eldste og fornemste fakultet hadde en æresrang som det i dag bare er symbolske spor igjen av i de eldre universiteter i form av at det teologiske fakultet har den første plass i forelesningskataloger og akademiske prosesjoner. Teologiens reelle stilling innenfor universitetet er forlengst blitt en annen.

Vitenskapsbegrepet er blitt immanent, gjennom en prosess som teologien har måttet avfinne seg med, og som den bør betrakte som riktig. Vitenskapens hele er ikke lenger et system av kunnskaper som krones med en metafysisk innsikt hvis innhold er identisk med den åpenbarte religion. I dag er det alment anerkjent at vitenskapen er prinsipielt immanent, og at metafysikk ikke er vitenskap, hvortil teologien også vil tilføyte at metafysikk heller ikke er kristendom.

Med det immanente vitenskapsbegrep fulgte også som nødvendig konsekvens en ny oppfatning av teologien, som, for å tale med Schleiermacher, må være en positiv vitenskap, ikke en spekulativ. Teologien kan ikke lenger være en vitenskap om Gud, for Gud kan ikke være objekt for vitenskap på linje med naturen eller mennesket, og dessuten er det fra religiøst synspunkt ufromt å forsøke å gjøre Gud til objekt for vitenskap. Fra å være vitenskapen om Gud ble teologien vitenskapen om kristendommen som historisk fenomen, dens historiske tilblivelse, dens budskap og åndsinnhold. Dogmatikk ble, som mange av oss har fått lære ved å lese Auléns fremstilling av faget, å forstå troen ved å skildre og forstå tingene slik de tar seg ut ifølge troens måte å se dem på.

Hermed var teologien i sine erkjennelsesteoretiske forutsetninger og i sin metode blitt en vitenskap blant vitenskaper. Forsåvidt var dens hjemstavnsrett blant universitetsfagene blitt tilfredstillende begrunnet i den åndshistoriske situasjon som ble innledet med opplysningen, og som vi fremdeles lever i.

Men allikevel måtte teologien bli følt som problematisk og endog anstøtelig innenfor universitetets sammenheng. Av to grunner. For det første, med all sin karakter av positiv vitenskap om immanente forhold forutsetter teologien en transscendent virkelighet som svarer til troen. Den taler om åpenbaring. Dersom man holder seg til et positivistisk vitenskapsbegrep, er den derfor suspekt og synes å tenke uvitenskapelig. Og hvilken makt har ikke det positivistiske vitenskapsbegrep! Det var i dets ånd en norsk professor i religionshistorie i 1920-årene talte da han i et avisintervju på sin 60-årsdag betegnet seg som professor i illusjonshistorie. Og det er så visst ikke enhver universitetslærer givet å formulere et svar som det litteraturhistorikeren Fredrik Paasche skal ha gitt den samme religionshistoriker i et fakultetsmøte da denne anbefalte en ansøker til et stipendium med den begrunnelse at han var så fremskreden i vitenskapelig innsikt at han anså alle religioner for like sanne, eller rettere like usanne. Paasche skal ha svart: »Men kan ikke dette også bety at mannen ikke forstår noenting av det hele?»

Men for dem som ikke er bundet av den dogmatiske positivisme, er der en annen støttesten: Teologiens kristne og i en viss utstrekning også konfesjonelt-kristne partikularisme. Kunsthistorien beskjefter seg prinsipielt med alle kulturere og tidsaldres kunst, religionshistorien med all religion, rettshistorien med alle rettssystemer, mens teologien er vitenskapen om én religion, den kristne, som settes i en særstilling. I praksis er teologene kanskje ikke fullt så partikularistiske i sine interesser og kunnskaper som man skulle tro. En gjennomsnittlig teologisk kandidat vil vel komme langt bedre fra en eksaminasjon i buddhisme eller Islam enn en vanlig jurist i våre land vil kunne besvare spørsmål om Hammurabis lov eller romersk rett. Men teologene er prinsipielt partikularistiske i sin interesse for denne ene religion og i sin begrunnelse av denne interesse, mens kunsthistorikere og rettshistorikere kan pretendere å favne den hele verden.

Vi må under disse omstendigheter forstå at universitetsmenn som ikke uten videre vil avvise teologien med en positivistisk begrunnelse, dog har vanskelig for å akseptere den fordi den innebærer en monopolstilling for ett enkelt livssyn, det kristne. La så være, vil de kunne si, at en fremstilling av et livssyn, dets historie og dets saklige forutsetninger og konsekvenser, er et grensetilfelle av vitenskap — men har ikke enhver religion og enhver ideologi krav på det samme privilegium? Skulle vi ikke også ha en muhammedansk teologi eller en marxistisk dogmatikk? Den siste kan vi som bekjent finne ved universiteter bare få mil øst for jernteppet, hvor den gjør krav på, og får lov til, å beherske hele universitetets virksomhet på en måte som ikke har noe motstykke i teologiens plass ved de vestlige universiteter, slik denne faktisk er i dag, og slik teologene selv ønsker den.

Til teologiens religiøse eksklusivitet kommer dens konfesjonelle karakter. De romersk-katolske teologiske fakulteter er selvsagt konfesjonelt pregede institusjoner, og i Norge er lærerstillingene ved det teologiske fakultet ifølge gjeldende lov belagt med bekjennelsesplikt, kan altså bare innehas av lutheranere; det kreves endog medlemskap i en bestemt luthersk kirke, den norske statskirke.

Dette konfesjonelle preg er for enkelte iakttagere ytterligere, en anstøtssten. Man finner det uvitenskapelig at det skulle finnes en luthersk og en reformert, en baptistisk og en romersk-katolsk eksegesi. Og ikke minst finner man en såkalt bekjennelsesplikt uforenlig med en vitenskapelig holdning, idet en slik plikt oppfattes som forpliktelse til i sine undersøkelser å komme til på forhånd fastsatte resultater, eller til i hvert fall ikke å avvike synderlig fra de approberte meninger. En av mine juridiske kolleger er i våre samtaler ofte kommet tilbake til ønskeligheten fra et akademisk synspunkt av å oppheve kravet om tilhørighet til en bestemt konfesjon for teologiske universitetslærere. En slik reform på linje med forholdene i Sverige, ved de amerikanske universiteter og i England ville straks gjøre et teologisk fakultet mer antagelig for en moderne oppfatning av et universitet.

Vekten av slike iakttageres innvendinger mot teologien avsvettes betydelig hvis deres begreper om teologiens konfesjonelle karakter og om bekjennelsesplikt reduseres til realistiske dimensjoner. Prinsipielt er all historisk teologi ikke-konfesjonell. Det gjelder både eksegesi og bibelteologi, kirkehistorie og konfesjonskunnskap. Prinsipielt finnes det ikke en luthersk vitenskapelig tolkning av Rom. 7 og en ikke-luthersk vitenskapelig forståelse av ordene, men bare én fortolkningsmåte, den historisk og saklig-teologisk riktige. Prinsipielt finnes det ikke en romersk-katolsk vitenskapelig eksegesi av Mat. 16 og en protestantisk-vitenskapelig. I praksis medbringer forskeren sine konfesjonelle forutsetninger, som både kan være en betydelig hjelp for forståelsen, for da er han i hvert fall ikke uten forutsetninger for å forstå saken, og en betydelig hindring for forståelsen, for han kan være så bundet at han kun kan oppfatte de bølgelengder han er forut innstillet på. Forskeren bør både kunne la seg lede av, og selv distansere seg fra, sine konfesjonelle forutsetninger. Prinsipielt – og i stigende utstrekning også i praksis – er den historiske teologi hevet over den konfesjonelle begrensning.

Men også den systematiske teologi bedømmes urettferdig dersom den unntagelsesfritt anklages for konfesjonalisme. Endog dogmatikken – hvis navn utenfor teologers og juristers terminologi kun er en såre nedsettende betegnelse på et åndsprodukt – er bedre enn sitt rykte. Dens oppgave i luthersk teologi er ikke bare å fremstille hva er luthersk lære og å bevise at alle andre tar feil,

men å fremstille og kritisere den lutherske lære og under vurderingen av den også å påvise dens mangler sett i økumenisk perspektiv.

Også om den såkalte bekjennelsesplikt gjør de utenforstående iakttagere seg uriktige forestillinger når de oppfatter den som en plikt til å hevde på forhånd faststående oppfatninger. Slik oppfattes og føles ikke plikten av dem som selv har den. For oss kjennes plikten som en ikke urimelig forpliktelse til selv å tilhøre og kjenne seg hjemme i den kirke man utdanner tjenere for — den oppgave som er fakultetets *raison d'être* — og dermed en forpliktelse til å søke avskjed dersom man ikke lenger kan kjenne seg hjemme i denne kirke — årsakene vil neppe være av vitenskapelig art — eller å bli avskjediget dersom man objektivt er kommet i et virkelig uholdbart forhold til den — på det siste punkt må motsetningsforholdet være flagrant for at betraktningen bør kunne gjøres gjeldende. Noen meningstvang i vitenskapelige spørsmål har vi selv vanskelig for å finne i en bekjennelsesplikt som oppfattes slik.

Det er altså betydelige innvendinger som rettes mot teologiens berettigelse ved et moderne universitet. Innvendingene fremføres ofte i en slik form at de lett kan korrigeres, men å bringe dem ut av verden er ikke lett. Under disse omstendigheter er det forståelig at man ved de gamle universiteter, som har arvet et teologisk fakultet fra en svunnen tid med andre åndshistoriske forutsetninger, er tilbøyelig til å betrakte sitt teologiske fakultet som en institusjon man får tolerere og opprettholde av historisk pietet og samtidig også av den fornuftige grunn at den sikrer et visst kulturnivå i kirken. Og det er forståelig at man ved nyopprettelse av universiteter i vår tid nærer en del betenkelighet ved å inkludere et teologisk fakultet. Slike betraktninger er nærliggende, og det er nærmest merkelig at de ikke har vært mer utslagsgivende i universitetspolitikken.

Da kirke og stat ble skilt i Frankrike i 1905, anså man det som en nødvendig konsekvens at all religionsundervisning skulle opphøre i de offentlige skoler, og at teologiske fakulteter ikke lenger kunne opprettholdes ved statsuniversitetene. I Tyskland stod man i 1918 overfor det samme problem, men valgte å beholde de teologiske fakulteter. Bakgrunnen var at universitetsteologien i dette land hadde en ganske annen tradisjon. Karakteristisk er den motivering som »der Grosse Senat» ved Universitetet i Heidelberg gav for sitt bestemte ønske om å beholde teologien ved universitetet, og det som eget fakultet, ikke bare i form av noen få lærestoler i historisk teologi innenfor det filosofiske fakultet. Motiveringen var 1) at en akademisk presteutdannelse p. gr. av kirkens innflytelse i folkelivet er av vesentlig betydning for hele folkets dannelse, og 2) at de teologiske fakulteter gjennom sine vitenskapelige ytelser har ervervet

seg en uomtvistelig rett til å virke videre innenfor universitetenes ramme som likeberettiget med de andre.

Det er også et merkelig faktum at det i vår tid oppstår nye teologiske universitetsfakulteter. Et nærliggende eksempel er Århus. I Tyskland kan vi nevne Universitetet i Hamburg, som ble grunnlagt i 1919 uten teologi, men som i 1954 fikk et teologisk fakultet som er blitt sterkt utbygget.

I England var det for en mannsalder siden slik at de gamle universiteter, Oxford og Cambridge, hadde teologi, og dertil Durham, grunnlagt 1833 som en kirkelig stiftelse, mens de nye universiteter, som gjenspeiler en moderne tids behov og akademiske ånd, demonstrerte sin sekulære karakter ved ikke å ha noen lærestol i teologi. Ett av de moderne universiteter, Liverpool (grunnlagt 1903), har endog en bestemmelse i sine statutter om at teologi skal være utelukket. London (stiftet 1836 med eldre institusjoner som basis) hadde et teologisk fakultet med sin tyngde i det anglikanske King's College i samarbeid med et par frikirkelige colleges, men hadde – og har fremdeles – bestemmelser som begrenser teologien til disse kirkelige institusjoner og utelukker at studentene i Faculty of Arts kan få godkjent teologiske emner. Men forholdene er blitt meget forandret. I det akademiske år 1961–62 hadde England, bortsett fra Wales, hele 15 universiteter i virksomhet + 2 under oppbygning. Av disse 15 hadde 5 et teologisk fakultet, mens 4 hadde skaffet seg ett eller flere professorater i teologi innenfor Faculty of Arts. Hertil kommer at noen universiteter har gitt ett eller flere teologiske colleges status som assosierte institusjoner (Bristol, Leeds).

En bærekraftig begrunnelse for å bibeholde de teologiske fakulteter der de finnes, og for å opprette nye, er at de dekker et samfunnsmessig behov og samtidig tilfredsstillende vitenskapelige krav. Teologiske fakulteter eksisterer og har eksistensberettigelse fordi der i vedkommende land er en eller flere kirker som har behov for og ønsker vitenskapelig utdannede tjenere, likesom eksistensen av juridiske fakulteter har som sin forutsetning at der eksisterer et rettsvesen og et forvaltningsapparat som trenger vitenskapelig skolert arbeidskraft. Berettigelsen av medisinske fakulteter, med den enorme vekt de legger på patologi, diagnostikk og terapi, kan naturligvis ikke rettferdiggjøres ut fra biologisk-vitenskapelig synspunkt, men må begrunnes med samfunnets behov for en vitenskapelig underbygget legekunst. I et av vår tids teologiske slagord heter det at teologi eksisterer fordi det skal prekes i kirken på søndag. Schleiermacher sa det vel så godt da han sa at »Den kristelige teologi er innbegrepet av de vitenskapelige kunnskaper og kunstregler uten hvis besiddelse og bruk en konsekvent ledelse av den kristne kirke, d.v.s. et kristent kirkeregiment, ikke er mulig.» Han tilføyer straks i neste § i sin »Kurze Darstellung des theologischen Studiums» (§ 6): »Hvis de samme kunnskaper erverves og eies uten sikte på

kirkeregimentet (ohne Beziehung auf das Kirchenregiment), hører de opp å være teologiske og tilfaller, hver og en, den vitenskap som de etter sitt innhold tilhører.»

De vitenskaper som teologiens kunnskapsområde ville tilfalle dersom de ikke ble holdt sammen av teologiens samlende prinsipp, er i første rekke historie og filologi. Kristen teologi er historie og filologi, ikke spekulativ religionsfilosofi, for kristendommen er, med historikeren Marc Blochs ord, »en religion for historikere» — une religion d'historiens — og kirken henter sin kunnskap om sin Herre fra en bok som må fortolkes.

I sin beskjeftigelse med filologiske og historiske emner er teologien henvist til den filologiske og historiske forsknings metoder og teknikk, og overbevisningskraften i teologiens resultater er avhengig av hvordan teologene argumenterer filologisk og historisk. Man bør ikke mene at teologene skal kunne gjøre seg gjeldende i den vitenskapelige debatt ved å applisere noen egen, såkalt teologisk metode på sitt filologiske og historiske stoff. Teologene bør heller forsøke å være gode filologer og gode historikere.

Mens samarbeidet mellom teologer på den ene side og filologer og historikere på den annen side av fakultetsgrensene foregår over en bred front, er kontakten med de nye samfunnsvitenskapelige fag psykologi og sosiologi i dag relativt svak. For femti år siden var religionspsykologi en motevitenskap. I dag interesserer den hverken teologer eller psykologer. Den virker ikke tiltrekkende på psykologer fordi dens stoff for tiden ikke lar seg behandle med eksakte metoder, og vel også fordi de fleste psykologer i dag overhode ikke selv kjenner troen som noe personlig problem. Og teologene har i tillegg til sin skuffelse over den luftige religionspsykologi fra århundrets begynnelse opparbeidet en grundig aversjon mot religiøs empirisme. Kontaktmulighetene er for tiden i sannhet små. Ikke helt det samme gjelder sosiologien, hvor det dog etter Max Webers geniale innsats er skjedd lite som har vært av interesse for teologien. Men det skulle foreligge et stort felt hvor sosiologi og teologi kunne møtes: studiet av fenomener som rekruttering av trossamfunn, valg av deres ledere, de religiøse og moralske normers virkning i samfunnslivet og deres samfunnsmessige betingethet, osv. Man skulle bare ønske at teologiske etikere ville etablere mer av kontakt med samfunnsforskningen.

Et særtilfelle er den generelle religionshistorie. Spørsmålet om den bør høre hjemme ved de teologiske fakulteter eller de historisk-filosofiske, løses vel mest hensiktsmessig ved å anbringe den ved det filosofiske fakultet. Kristen teologi og almen religionshistorie kan utmerket godt gå sammen, for kristendommen er, ved siden av jødedommen, den eneste religion som har utviklet en vitenskapelig, kritisk teologi og er villig til å se kritisk på seg selv. Det er en styrke

for en religionshistoriker å ha en teologisk skolering og dermed et vitenskapelig fundert kjennskap til sin egen kulturs religion, men en uomgjengelig betingelse er det ikke. Religionshistorien må kunne dyrkes også ut fra andre forutsetninger.

Også den alminnelige religionshistorie var en motevitenskap for et halvt århundre siden, i Söderbloms og Edv. Lehmanns tid. Forskningsaktiviteten i faget er neppe mindre i dag, men den har en ganske annen karakter. Den foregår på mange spredte felter. Knappt noen religionshistoriker i dag vil tiltro seg selv de språklige og historiske forutsetninger for å beherske mer enn én religions historie. Syntesene og generaliseringene mangler. For den historiske teologis representanter innebærer dette at deres kontakt med religionshistorien blir kontakt med spesialister på spesialfelter, og at de selv – når de er fornuftige folk – av disse blir betraktet som spesialister på ett av religionshistoriens spesialfelter, nemlig kristendommen. Den samlede religionshistories problem forblir dog en oppgave for den systematiske teologi.

Till slutt noen ord om den systematiske teologis oppgave i universitetets helhet. De systematiske teologer har fått den vanskeligste oppgave innenfor et teologisk fakultet, nemlig å være teologer, selvfølgelig filologisk og historisk skolerte teologer, men ikke bare filologer og historikere med kristendommen som spesialie. Under presset av vår åndshistoriske situasjon og ledet av et naturlig ønske om å være usårbar, har imidlertid de systematiske teologer vist en viss tilbøyelighet til frontforkortning ved å bli idéhistorikere. Med all respekt for dogme- og teologihistoriens viktighet, teologi skulle dog også være noe annet. Bare én konkret oppgave for teologien skal nevnes: kontakten med naturvitenskapens menn og forståelsen for deres problemer når de – som det hender ikke sjelden i dag – nærmer seg religionen. La så være at religionsfilosofierende naturforskere presterer dårlig filosofi og diletterisk teologi, og la så være at teologene kan forskanse seg bak gode erkjennelsesteoretiske skillevegger – kløften er tragisk, og de på den annen side er skuffet over teologenes manglende interesse.

Vår tid er samtidig ikke uten eksempler på hvilken lydhørhet teologer kan bli møtt med når de kan tale begripelig og relevant om sitt tema kristendommen ut fra almene problemstillinger i samfunnsliv og åndsliv. La oss bare nevne ett navn: Reinhold Niebuhr.

Sammenfattende må vi kunne si at teologien beviser sin hjemstavnsrett ved universitetet dersom dens representanter både er gode filologer og historikere og samtidig også kan tale begripelig og relevant om den sannhet de har fått til oppgave å trenge inn i og forklare for andre.

ALLAN ARVASTSON

Ny sång och traditionell psalm

Ett drag i den svenska psalmens estetik från 1819 till unglyrkligheten

När Johan Olof Wallin första söndagen i advent 1820 i Västerås domkyrka invigde sin nya psalmbok, talade han över psaltarordet: »Sjunger Herranom en ny sång! Sjunger Herranom och lover hans namn! Prediker den ena dagen efter den andra hans salighet!» Det gammaltestamentliga »en ny sång» var ett uttryck som väl anslöt sig till de många allusioner särskilt på det gamla förbundets gudstjänstliv, som den nya boken innehöll redan i den första psalmen. Wallin invigde sin bok med högstämnda ord, och i hans antydan att med denna en ny epok gått in kan man om man så vill finna en viss erinran om Horatius' »sekularsång». Den gamla sången hade haft sin tid, nu sänkte sig ett tidevarv och ett nytt gick in, nu när »en mild och upplyst konung» hade stadfäst Wallins verk.¹ Vid ett tillfälle under talet tog han den nya boken i sina händer med orden: »Kommen då, I böner och sånger! min flydda ungdoms glädje och de mogna årens käraste värv!» Den lilla gestalten var betecknande. Psalmboken var för honom ett enhetligt konstverk, och »den nya sången» var beteckningen för boken såsom en enhet, denna sång om vilken Wallin förespådde att den skulle bli gammal »på ett annat sekels dag, vars afton ingen av oss upplever». Denna syn på en psalmbok såsom ett konstverk hade hämtat klassiska drag från nyhumanismen. Även om innebörden av ordet »sekel» här ej syftar till exakt tidsangivelse, så kan det dock ha sitt intresse att konstatera att tiden fram till nästa sekelskifte i Wallins tal skymtade som en period i den svenska psalmbokens historia.

Beteckningen »en ny sång» har en lång historia. I Nya Testamentet förekommer den i Uppenbarelseboken kap. 14 v. 3 och har eskatologisk innebörd. Framför allt hör den intimt samman med den lutherska reformationen. Den psalmdiktning som då tog sin början var något nytt, och för Martin Luther var »en ny sång» själva nyckelordet. Hans egen diktning började 1523 med »Ein neues Lied wir heben an». Två lutherlärjungars martyrium skildrades här i en stil som anknöt till den senmedeltida och samtida berättande visan med den för denna karakteristiska ingressen »Ein neues Lied». Den reformatoriska kyrkovisan var för Luther en ny sång särskilt i dess motsättning till psaltarsången och ett

¹ Bror Olsson, Arvet från Wallin (1949), s. 180 ff. — J. O. Wallin, Religions-tal (1825), s. 345.

vittnesbörd om att man levde i det nya förbundet. Därför var den också en kyrkans sång, som kyrkan, det nya Israel, hade upptagit som sin liksom en gång Israels folk hade övertagit Davids psalmer och räknade dem som sina.

Det är mot denna bakgrund av den lutherska kyrkovisans ursprungliga särart som den wallinska psalmens anspråk på att utgöra en ny sång får sin rätta belysning. I 1600-talets psalmdiktning fick uttrycket »en ny sång» eller »en ny visa» en eskatologisk innebörd, såsom hos Arrhenius: »Wil jagh medh tin Helgons tahl/ Tigh lofsiunga och stedz prisa/ Medh een ny och härlig wisa» (1695 nr 291: 6). För Wallin var däremot begreppet »en ny sång», som redan är antytt, estetiskt betingat. En psalm var enligt invigningstalet ett käril för den religiösa känslan, den fromma andakten. Känslan och andakten hörde till det i alla tider oföränderliga: »Det heliga är i sig självt oföränderligt, den fromma andaktens offer brinner alltid lika tacknämligt och rent inom oskrymtade hjärtans helgedom.» Bildspråket här hade sin ursprungliga hemvist i barockens och mystikens symbolvärld och titelbladet av 1697 års koralpsalmbok pryddes för övrigt av vinjetten av ett rökelsealtare, men bildens användning var nu wallinsk, estetiskt motiverad. Den yttre formen, kärilet, kunde föråldras och kräva »omgjutning eller förnyelse» för att motsvara tidens nya krav. De båda uttrycken »omgjutning» och »förnyelse» täcker psalmbokens innehåll av respektive bearbetningar och nydiktningar.

Emil Liedgren har visat, att själva grundsynen i Wallins psalmdiktning var 1700-talets patriotiskt-pedagogiska, sedermera med inslag från nyromantiken och den evangeliska rörelsen, varvid även ålderdomliga inslag i språkbruket fick en stilistisk uppgift. Ordformer som var föråldrade redan i slutet av 1600-talet fick sin användning i denna wallinska nya sång som stilmedel för att på ett för det religiösa sinnet suggestivt sätt erinra om »fortidens enfald och fromhet». En del av dessa gammaldags inslag finns ännu kvar i psalmboken. Liedgren har också, tvärt emot en tidigare uppfattning, visat att Wallin ifråga om själva helhets-synen såg sin uppgift på ungefär samma sätt 1819 som 1807, när hans första samling omarbetade psalmer utkom.² Wallins psalmbok utgjorde en estetisk för-
ening av ny sång och traditionell psalm. Förhållandet mellan dessa båda skulle komma att utgöra ett drag bland andra i den följande utvecklingen.

Att man efter 1819 för vårt lands vidkommande kan tala om en psalmdiktningens isolering från den profana diktningen har förklarats olika. Sverige fick ingen Grundtvig, ej heller någon Runeberg. Den evangeliska väckelse-sången hade från tiden omkring och efter seklets mitt namn sådana som Lina

² E. Liedgren, Wallins läroår som psalmdiktare 1806–1812 (1916), s. 266 ff. Samma iakttagelse om Wallins predikostil och dess arkaiserande drag i: Tor A. E. Persson, Studier i J. O. Wallins predikostil (1950).

Sandell-Berg och Carl Olof Rosenius samt var en livskraftig genre med intryck speciellt från anglosaxiskt håll. Att representanter för denna nya sång först långt senare kom att i formell mening räknas in bland bidragen till psalmdiktningen hör även det med till den senares isolering. Mycket intresse ägnades under 1800-talets senare del frågan om skillnaden mellan psalm och sång.

Samtidigt med arbetet på den wallinska psalmboken pågick även det av romantiken inspirerade samlingsarbetet av svenska folkvisor, som resulterade i Geijers och Afzelius' samlingar 1814–1817. Det var Herder som hade skapat benämningen »Volkslied» såsom benämningen på »folkets» som något anonymt och kollektivt uppfattade sång. I nära samband med sådana tendenser utgavs år 1826 i Karlskrona av P. H. Syréen den samling, »Christelig sångbok», huvudsakligen bestående av pietistisk sjuttonhundratalsång, som är känd under namnet »Syréens sånger». Att den ville utgöra ett slags motsvarighet på det andliga planet till Geijers och Afzelius' folkvisor var antytt i förordet. Till karakteristiken hörde också, att den var ämnad som psalmbok för den enskilda andakten hos det pietistiska väckelsefolket. En viss udd är omisskännelig gentemot en förfinad akademisk smakriktning. Detta drag i förening med det i förordet betonade kristologiska motivet vidareförde linjer från romantiken och Evangeliska Sällskapet. Framför allt hör sångboken nära samman med det sistnämnda, där både väckelsehövdningen Peter Lorenz Sellergren och Syréen var medlemmar.³ Utan tvivel har Sellergren haft ett avgörande inflytande vid denna samling.

Den nationellt-romantiska väckelsen i Tyskland vid 1800-talets början hade medfört en reaktion mot den psalmdiktning, som representerades av Cellert och Klopstock och som hörde det föregående seklet till. Tonvikten lades nu mera på det omedvetet intuitiva, det som inte hade estetisk avsikt. Hos den ledande tyskspråkige estetikern vid 1800-talets mitt, den schweiziske professorn Friedrich Theodor Vischer, vars »Aesthetik» utkom åren 1846–1857, var den av Herder förkunnade skillnaden mellan folkpoesi och konstpoesi en huvudsynpunkt. Till den förra räknades framför allt den germanska poesien, och denna folkliga diktning betecknade Vischer såsom »Kunst ohne Kunst». Konstdiktningen hade däremot sitt ursprung i den klassiska poesien. Den präglades av att skalden genom sin fantasi försatte sig i stämningar, erfarenheter och åskådningar, även sådana som han själv inte hade genomlevat. Folksången framströmmade oreflekterat, den var på något sätt ett med livet. Visserligen kom den från en individ, men denna individ var i sin tur ett med folkgemenskapens organism. Det individuella trädde tillbaka. På så sätt var den en »folkets» egen poesi, vars anonyma författare representerade och var besjälade

³ Förteckning för 1822 i: Berättelse och redowisning af Evangeliska Sällskapet's comité, för år 1822 (1823).

av folkets sätt att känna och tänka. Det fanns inom folkvisegenren ingenstädes litterärt intresse eller viljan att vara intressant. Till Vischers estetiska synpunkter hörde vidare accenten på folkvisans melodi. Endast genom denna levde och fortplantades den. Diktaren trädde däremot inte fram. Han hade sjungit i allas namn, och »folket» var så den egentlige diktaren.

Dessa synpunkter angående folksången tillämpade tyska hymnologer på psalmdiktningen med intryck av tidens nyväckta kyrklighet och med ensidigt framhållande av den tyska psalmdiktningen. Psalmen, kyrkans sång, uppfattades som en folksång, av och för det kristligt-kyrkliga folket. Författaren till en psalm var, förklarade den av den bekännelsestrognas riktningen präglade tyske hymnologen Gerhard Stip i ett yttrande som även blev citerat i svenska framställningar, analogt med folkvisornas författare en som talade å kyrkfolkets vägnar, »persona quae personuit», en person genom vilken kyrkans budskap tonar fram. Han skulle tolka det kristna folkets gemensamma erfarenheter, syndens djup, nådens höjd och det kristna hoppets glädje. Kyrkan sjöng dessa sånger därför att de härrörde från sådana medlemmar, hos vilka dess eget liv hade gestaltat sig.

De båda hymnologiska avhandlingar som utgjorde den mest framträdande principiella litteraturen i ämnet under 1800-talet på rikssvenskt område var C. W. Skarstedts »Om den evangeliska kyrkosången» (1862) och U. L. Ullmans »Om den kyrkliga psalmboken» (1871). Skarstedts avhandling var den första i sitt slag av svensk författare. Hans intresse för kyrkosången var av gammalt datum. På 1840-talet hade han sysslat med översättningar av tyska kyrkosånger, år 1861 utgav han »Christeliga missionssånger» med översättningar bl. a. från engelska original och följande år, året för avhandlingen, utgav han en versifierad bearbetning av Psaltaren.⁴

Skarstedt ville åstadkomma en svensk hymnologi i motsättning till den ensidiga tonvikten på den tyska kyrkosången. Kyrkosången var enligt Skarstedt »döpt folksång». Därav kom hans beteckning »folkkyrkosång», en benämning som utgör en tidig erinran om ordet »folkkyrka».⁵ Om nu sålunda Skarstedt liksom sedermera Ullman accepterade Stips syn på psalmdiktaren såsom ett instrument för kyrkans folksång, så avböjde han emellertid bestämt Stips och Ullmans åsikt att psalmen skulle vara icke blott, enligt terminologien från Augsburgska bekännelsens apologi, något sakrificiellt, ett lovets och sångens offer. Den skulle enligt dessa också vara något sakramentalt, en form av ordets förkunnelse, en lekmannapredikan. Stip ville hellre använda denna sistnämnda beteckning än de äldre benämningarna »lekmannabibel» eller »bihang till

⁴ Saml. Skarstedt, 7, Lunds universitetsbibliotek.

⁵ Anf. arb., s. 22: »kyrkofolksången eller folkkyrkosången».

kyrkans symboliska böcker». Genom psalmsången utövade lekmännen enligt Stip och andra en det allmänna prästadömet's uppgift att förkunna evangeliet för andra genom sin sång. I samma riktning uttalade sig också ledaren för det senare 1800-talets svenska psalmboksarbete, domprosten och professorn Carl Axel Torén.

Innebörden av uttrycket »en ny sång» tolkade Skarstedt genom ett av den tyske hymnologen Philip Wackernagel förmedlat uttryck om den profana litteraturen från den nationellt betonade tyske skalden August von Platen (1796—1835): »So oft im erneuenden Umschwung in verjüngter Gestalt aufstrebte die Welt, klang auch ein germanisches Lied nach.» Wackernagel citerade yttrandet för att belysa, att det förhöll sig på liknande sätt med psalmdiktningen. Dess förnyelse följde såsom resultatet av en väsentlig och levande rörelse inom kyrkan: »Jeder wesentlichen lebendigen Erregung innerhalb einer Landeskirche oder einer Gemeinde folgt entweder ein neuer Liedersegen oder wenigstens ein erneutes Gesangbuch».° Psalmdiktningen utgjorde en återspeglning och en sammanfattning. Kyrkans historia kunde utläsas i dess sång.

När Ullman utgav sin avhandling 1871 var psalmboksfrågan i vårt land aktuell bland annat genom kyrkomötesförhandlingar 1868. Vid sitt försök att framställa en psalmbokens estetik hade han väl beträffande den yttre problembehandlingen tagit intryck från litteraturhistoriskt håll, särskilt från B. E. Malmström. Liksom denne följde Ullman vissa linjer från Hegels filosofi. Men viktigast hos Ullman var helt naturligt de rent teologiska influenserna. Han hade studerat teologi i Erlangen 1864—1866, och till intrycken därifrån hörde framhållandet av det nära sambandet mellan psalmbokens text och melodi och av nödvändigheten av en kyrkomusikalisk renässans. I likhet med Skarstedt, som dock inte nämnes, ville även Ullman ge ett den hymnologiska vetenskapens normerande svar på frågan hur en svensk psalmbok rätteligen borde vara beskaffad. En av de »nylutherska» teologer som på 1840-talet hade satt sin prägel på det teologiska studiet vid Erlangens universitet, nämligen Adolph Harless, hade i sin tidskrift, »Zeitschrift für Protestantismus und Kirche», åren 1844—1845 infört en artikel, som blev vägledande för Ullman. Den bar överskriften »Versuch einer Theorie des Kirchenliedes». Psalmen betraktades här i sin egenskap av sång, kyrkosång, församlingssång och folksång. Ullman ville emellertid i sin definition ge ett ännu mer koncist svar och i stället för dessa fyra i varandra delvis ingripande synpunkter finna en enda idé och princip för psalmen. Denna enhetliga synpunkt fann han med av Hegel influerad dialektik i dess dubbla egenskap av kyrkosång och folksång, två begrepp som enligt

° C. W. Skarstedt, *anf. arb.*, s. 23.

Ullman så mycket som möjligt borde sammanfalla. När Ullman talade om psalmen såsom »kyrkans sång» så var det tidens högkyrklighet, representerad av Kliefoth och andra, som bestämde innebörden av ordet kyrka: en yttre anstalt för förvaltningen av nådemedlen, »ett samfund, ett samhälle, en folkgemenskap».

Till det yttre ursprunget var psalmen bestämd av den yttre folkgemenskapens synpunkt och utgjorde en andlig folksång. På denna punkt hade Ullman även upptagit drag från tidens profana idealistiska estetik. Psalmen betecknade för honom, liksom lyriken enligt Vischer, själva träffpunkten mellan objektivt och subjektivt. Psalmdiktaren var liksom enligt Stip och andra den som talade å det kyrkliga folkets vägnar, och tidens syn på den folkliga diktningen kom sålunda även hos Ullman att överflyttas på kyrkans sång. Vischer hade symboliskt betecknat folkvisans födelseplats såsom »skogsdunklet». Enligt Ullman skulle något analogt gälla om psalmen som om den världsliga folkvisan, att den skulle flyta fram ur den kyrkliga folkgemenskapen »liksom bäcken flyter fram från urskogens okända innandömen».⁷ Individens, psalmförfattarens, trädde tillbaka. Han hade att liksom folkvisornas okända upphovsmän tala å de mångas vägnar. Men det fanns dock en betydande skillnad mellan Ullmans syn på psalmförfattarna och den litterära synen på folkvisornas författare. Ullman ansåg att författarnamn och årtalet för psalmernas första framträdande skulle utsättas. Detta skulle i sin tur, ansåg han, stimulera det folkliga intresset för psalmförfattaren och ge en riktig bild av psalmboken såsom något historiskt framvuxet. Han nämner dock ingenting om Beckmans 1871, året för Ullmans avhandling, så gott som fullbordade stora arbete rörande den svenska psalmhistorien.

Eftersom en psalmbok i dess dubbla egenskap av folklig kyrkosång och kyrklig folksång måste växa fram i den gynnsammast möjliga jordmån, så borde enligt Ullman dess innehåll huvudsakligen härröra från reformationstidevarvet och det närmast följande seklet. Då stod nämligen kyrkoliv och folkliv i ett det mest intima förhållande till varandra och tenderade att sammanfalla. Dessa av honom nu åsyftade psalmdiktningsepoker, alltså i stort sett reformationens och den lutherska ortodoxiens, barockens, psalmdiktning, var enligt hans uttryck »psalmdiktningens normalperiod». Som den ojämförliga höjdpunkten och som ett odödligt verk betecknade han psalmboken av år 1965. En väsentlig del av avhandlingen ägnades åt kritik av den enligt Ullman alltför avgudade wallinska psalmboken av 1819 med dess »subjektivistiska» psalmer och dess naturlyrik.

Den i Ullmans avhandling grundläggande tanken på idealtillståndet av ett nära förhållande mellan kyrkoliv och folkliv var besläktad med Christopher

⁷ Vischer, *Aesthetik* (1857), s. 1357. Ullman, *anf. arb.*, s. 14.

Jacob Boströms åsikt om förhållandet mellan stat och kyrka, och intrycken från Boström delade Ullman med hela sin tid. Dock var det inte, som man kanske skulle ha kunnat vänta, intrycken från Boströms filosofi som var avgörande och bildar förklaringsgrunden ifråga om Ullmans ensidiga favoriserande av femtonhundralets och sextonhundralets psalmdiktning. Kravet på att en psalmbok så konsekvent som möjligt skulle hämta sitt innehåll från dessa båda sekel återfinnes nämligen ordagrant i den nyssnämnda källan, Adolph Harless' tidskrift från 1844–1845. Det visar sig sålunda att detta i vårt land så ingripande och även ödesdigra krav på att arbetet med en psalmbok så konsekvent som möjligt skulle bestå i ett samlande och bearbetande ur denna s. k. »normalperiod» är direkt hämtat från tysk källa och ursprungligen framställt för Tysklands vidkommande. Man kan ifrågasätta om inte denna princip i psalmboksarbetet fått lika stor betydelse i vårt land som i Tyskland.

Någon ny psalmdiktning behövdes då inte och lät inte heller förena sig med detta exklusiva krav på en psalm. Ullmans princip rörande en psalmboks innehåll blev den vedertagna i de kyrkliga kretsar i vårt land, som hade anslutning till den lundensiska högkyrkligheten. Bland dem som sedermera uttalade liknande mening angående det principiellt onödiga och icke önskvärda av ny andlig diktning med anspråk på att införlivas med en psalmbok var sålunda ärkebiskop Anton Niklas Sundberg och biskop Gottfrid Billing.

Med sin beskrivning av den kristna psalmens särart ville Ullman ge uttryck åt Luthers intentioner beträffande psalmdiktningen. Från hans teologiska utgångspunkt är det förklarligt att han citerade och stödde sig på det lutheritrat, som innehåller orden »så sjunger den kristna kyrkan», medan däremot Luthers beskrivning av psalmen såsom en ny sång enligt Ullman hade en rent tids-historisk bakgrund.⁸ Psalmen fick i Ullmans system något sekundärt över sig, den fick rollen att återspegla det historiska skeendet och blev ett monument över tider och rörelser med gynnsam jordmån för psalmdiktningen.

I den kommitté för att revidera den svenska psalmboken som arbetade 1884–1896 med Torén, Ullman, Wirsén samt intill 1886 Severin Cavallin som medlemmar dominerade Ullmans teoretiska synpunkter.⁹ I princip blev han den som angav arbetets grundprinciper. Men av icke mindre betydelse blev det, att den »erkände skald», som enligt en enhällig opinion och väl också för att försvara traditionerna från seklets början borde ingå i kommittén, blev Svenska Akademiens stridbare och omstridde sekreterare Carl David af Wirsén.

Att Wirsén skulle betros med detta uppdrag var i sin ordning. Han var en av det svenska åttioalets mest ansedda skald, ehuru snart överflyglad av Viktor

⁸ Luthers Werke, Weimarupplagan, 35, s. 477.

⁹ Arvastson, Psalmboksarbetet i Sverige vid slutet av 1800-talet (1954).

Rydberg och Carl Snoilsky. För ärkebiskop Sundberg, Wirséns kollega i Svenska Akademien, var hans allmänna konservatism en icke mindre värdefull egenskap. I några av sina dikter framställde sig Wirsén som en riddersman, som tappert bekämpade tidens framstormande skaror av litterära friskyttar och våldsmän. I litterärt hänseende hade Wirsén haft B. E. Malmström som lärare. Om hans allmänna verksamhet som litteraturkritiker har det sagts att han inte visade något större intresse för nya författare och skaldar vilka avvek från den akademiska smakriktning, som för honom var den enda riktiga. Något motsvarande kunde också sägas om hans syn på psalmdiktningen. Någon ny sång, avvikande från traditionella mönster, hade i honom ingen förespråkare. Härvidlag kunde han åberopa sig på uppgiftens formulering, en »varsam revision» av den wallinska psalmboken. I ett brev till sin kollega i Akademien och förtrogne vän, professorn i estetik och litteraturhistoria i Lund Gustaf Ljunggren, beskrev Wirsén sitt nya uppdrag rörande psalmboken och talade om textändringar, ledande till bättre överensstämmelse med kyrkans lära, samt om eventuella uteslutningar. Däremot antydde han inte med ett ord tanken på någon nydiktning.¹⁰

Psalmbokens bristande renlärighet hade under den gångna tiden väckt opposition i väckelsekretsar, och ett korrigerande av anstötliga ställen fattades ofta som huvuduppgiften. Särskilt gällde detta om framställningen av frälsningen genom nåd och utan gärningar. Ett försök till att i denna mening rätta psalmboken gjorde Johan Henrik Thomander och Peter Wieselgren genom sin »översedda» psalmboksupplaga av år 1849. Severin Cavallin berättade i brev till Gottfrid Billing på hösten 1880 en episod, som enligt hans mening var ett ovedersägligt bevis på nödvändigheten av sådana rättelser. Vid en visitation nyligen i en kyrka på Söderslätt hade man sjungit lagman Kocks omtvistade psalm, nr 202, där två versrader lydde så: »Och, då jag levat, som jag bort,/ för mig du öppnar himlens port». Cavallin hade observerat, att visitor, biskop Wilhelm Flensburg, sjöng psalmen inte efter den officiella psalmboken utan efter den av Thomander rättade upplagan.¹¹

Samarbetet med Ullman motsåg Wirsén med viss undran. Ullman gjorde anspråk på att företräda den teologiskt enda godtagbara lösningen. Wirsén var skald och litteraturhistoriker med ingående kännedom om den gustavianska epoken och den tidiga romantiken och sålunda speciellt underrättad om den wallinska psalmbokens litteraturhistoriska bakgrund. Under den tid då psalmboksarbetet pågick, hann han med att slutföra två utförliga litteraturhistoriska arbeten, det ena om Johan Gabriel Oxenstierna (1885) och det andra om Frans

¹⁰ Wirsén till G. H. J. Ljunggren 23/4 1884. Lunds universitetsbibliotek.

¹¹ Cavallin till G. Billing 1/11 1880. Lunds universitetsbibliotek.

Michael Franzén (1887). Wirséns litterära konservatism lät sig emellertid väl förenas med Ullmans krav på en rätt psalmbok, icke minst när det gällde femtonhundredtals- och sextonhundredtalspsalmernas primat. Han uttalade sig i brev till Gustaf Ljunggren i maj 1892 erkännansamt om Ullmans åsikter i avhandlingen 1871, fast han fann dem något »extrema». De teologiska och filosofiska förutsättningarna bakom tidens högkyrklighet hade han väl inte närmare studerat. Men han visade ofta sin förkärlek för denna riktning inom svenska kyrkan och ansåg det självklart att hans konservativa intentioner helt skulle motsvara de kyrkliga intressena. Vidare bildade för honom Boströms lära om kyrkan och staten en självklar utgångspunkt och här fanns en gemensam faktor beträffande Ullman och Wirsén. Den sistnämnde accepterade alltifrån början Boström, enligt Fredrik Wetterlunds uttryck i Samlaren 1936, »så gott som med hull och hår».

Wirsén visade att han delade Ullmans förkärlek för den äldre, förpietistiska tyska psalmskatten genom att lägga ner ett stort arbete på att översätta och språkligt bearbeta texter från detta håll. Detta hör väl till det numera alldeles bortglömda i hans litterära insats, om man bortser från de bearbetningar som ännu finns kvar i psalmboken och i sångböcker. Om nu hans förkärlek för den äldre psalmdiktningen, exempelvis den svenska sextonhundredtalspsalmen, inte var så djupt teologiskt begründad, så närdes den i stället av hans odelade beundran för den svenska stormaktstiden, dess tapperhet, mod och patriotism. Överhuvud var hans intresse rotat i det äldre ståndssamhällets tid. Som en konsekvens av denna inställning kan man se hans bristande tilltro till möjligheten och önskvärdheten av en psalmdiktningens förnyelse, och han var liksom Ullman bestämd av motsättningen till väckelsesången. Men trots allt måste han ha känt ett visst motsatsförhållande mellan sin egenskap av poet och medlemsskapet av en psalmbokskommitté, vars huvudprincip var en teologiskt grundad traditionalism. För egen del ålade han sig den restriktionen att i ett förslag till psalmbok inte införa egna, nya och ej förut publicerade dikter. Därför kom ock i 1889 års förslag av hans diktverk endast att ingå ett par tidigare publicerade, en julpsalm och en dop-psalm. Båda publicerades även i följande förslag, 1896, och var relativt svaga alster, som väl inte gjorde hans andliga diktning full rättvisa. Biskop Gottfrid Billing uttalade sitt odelade gillande av denna hans återhållsamhet med att införa egen produktion. En annan sak var det, fortsatte Billing, om i en avlägsen framtid »församlingen själv», dvs kyrkan, utvalde och kontraherade en sång, så att den bleve hennes psalm.¹² Det är Luthers beskrivning av »en kyrkans psalm», som här åter skyntar fram. Och Wirséns förtroende för

¹² Billing till Wirsén 20/12 1889. Lunds universitetsbibliotek.

biskop Gottfrid Billing som andlig auktoritet var stort. Han hade läst hans 1887 utgivna predikningar »så noga och så ofta», att han enligt egen uppgift nästan kunde de flesta utantill.¹²

Överhuvudtaget är det inte mycket av Wirséns andliga diktning som fått framtidsbetydelse såsom andlig sång. Sina egna dikter med anspråk på psalmton utgav han bl. a. i en samling 1898, som han givit den betecknande titeln »Andliga sånger». Här återfinnes bl. a. långfredagsaftonsången »Det är så tyst, han kämpat ut» (nu i Svenska Missionsförbundets sångbok, Sånger och psalmer) och advents-sången »Din Konung kommer, Sion träd» (nu i Sionstoner). I psalmboken finns en originalsång av Wirsén, nämligen sommarpsalmen »En vänlig grönskas rika dräkt» (1937 nr 476). Den var publicerad i hans diktsamling »Kristna högtids- och helgedagar» (1889) och sedan i förslaget 1896 jämte en psalm på Marie bebådelsedag. I sommarpsalmen hade Wirsén återvänt till sin ungdoms »signaturpoesi» med intrycken från den på sextioalet uppträdande nya poetiska skolan, särskilt märkbara vid beskrivningen av den lilla slutna sommaridyllen i de båda första stroforna. Uppbyggnaden följer Vischers med Hegels filosofi samhöriga schema. Organiskt givnen för all estetisk komposition var enligt Vischers estetik treklangen början, mittpunkt och slut, och denna treklang innebar i sin tur respektive upptakt, utveckling av ämnet samt avspänning, »sich beruhigen». Den lyriska poesien var enligt Vischer bestämd av ögonblicket, all sann dikt var tillfällighetsdikt i ordets högre mening. Stämningen som svävade över det hela drog som en magnet till sig de små enskilda, inspirerande detaljerna. Efter sådana synpunkter målade Wirsén i de båda första, från psalmboken välkända stroforna den lilla slutna sommaridyllen. I tredje och fjärde strofen möter en allusion på midsommardagsepisteln, Jes. 40:8. Därefter följde en nu utesluten strof om skörden, »jordens äring», här liksom i sommarpsalmen »Den blomster-tid nu kommer», vars tonfall på enstaka ställen går igen ifråga om ordvalet, även fattad i symbolisk innebörd:

Av markens säd du mänskan ger
i nåd ett bröd till näring.
Giv ock den säd, som är förmer
än jordens rika äring.
Och låt dess sådd
från frö och brodd
stå upp i ax, som mogna
i hjärtan, ödmjukt trogna.

¹² Wirsén till Billing 31/5 1900. Ibm. Skrivet i samband med Billings inval i Svenska Akademien.

Det gamla massiva ordet för årsväxten, »jordens äring», användes här, infogat i ett bibliskt symbolspråk. I den sista strofen finns en anspelning på kristen mystik ur Höga Visan 6:2,

min vän är min och jag är hans,
vårt band är oförgängligt.

Uttrycket i den första av de båda raderna, även använt av Wallin 1819 (1937 nr 116:6), anförde Ullman i sin avhandling 1871 såsom »den grundton, som genomklingar varje kyrkans sång, där den är av rätta slaget». En parallell utgör också Luthers ord i psalmen Nun freut euch, lieben Christen gmein: »Ich bin dein, und du bist mein», med dess medeltida förlagor. Wirsén betonade sitt samband med den kristna mystiken. Han hade fångslats av »Theologia Deutsch» men också av Waldemar Rudin.¹⁴ Men något äkta uttryck för kristen mystik har Wirsén knappast givit i de citerade raderna. Gud och människa uppträder som två självständiga storheter, förenade av ett »oförgängligt» band. Slutorden i psalmen om omplanterande i paradiset anknuter till den kristna mystikens gamla bild om paradislustgården. Liknande motiv behandlade Viktor Rydberg 1891 i dikten »Jungfru Maria i rosengård». I paradiset vissnar intet mera.¹⁵ Det fanns hos Wirsén ett drag av vemod, trötthet och förgängelsestämning. Han talade en gång i ett brev till Gustaf Ljunggren av år 1888 om »inre mjältsjuka, trötthet och mistro» och i sommarpsalmens sista strof har han också talat om allt fåfängligt som var dömt att vissna. Wirséns sommarpsalm, skriven efter versmåttet för melodien till en 1600-talspsalm, »Was Gott tut, das ist wohlgetan», har sin betydelse och sitt intresse redan i dess egenskap av att vara en av de sällsynta representanterna i psalmboken för det senare svenska 1800-talets andliga lyrik vid sidan om väckelsesången och den enda med direkt anknytning till »signaturpoeterna».

I stort sett kom Ullmans och Wirséns insatser ifråga om psalmboken att verka i samma riktning. Mycken »ny sång» såg därför inte dagen i psalmboksarbetet, bortsett från att Torén lät några egna sånger ingå i de båda förslagen, med inspiration från den gångna epoken, inte minst från Klopstock. Någon uppmaning till tidens skaldar att medverka till psalmdiktning i stil med det bekanta uppropet 1812 var emellertid otänkbar. Här bör även erinras om att Wirséns relationer exempelvis med Viktor Rydberg under tiden för psalmboksarbetet inte var de bästa.¹⁶ Bland de nyinförda psalmerna i de båda förslagen dominerade

¹⁴ Wirsén till Waldemar Rudin 2/1 1897 (i avskr. i brev till E. Tegnér från Wirsén s. d., i Lunds universitetsbibliotek).

¹⁵ Staffan Björck, *Lyriska läsövningar* (1961), s. 63 ff.

¹⁶ F. Wetterlund, Viktor Rydberg och C. D. af Wirsén (Samlaren 1936).

sådana av tysk härkomst från de av Ullman anvisade båda seklen. Även Grundtvigs och Runebergs psalmdiktning blev i det närmaste förbigången. Av den förres stora psalmproduktion godtogs blott en enda psalm. Detta stod i god överensstämmelse med svensk högkyrklig kritik av grundtvigianismen.¹⁷ Men det bör också sägas, att en traditionalistisk inställning med kritisk hållning till allt som på psalmdiktningens område hade karaktär av ny sång tvivelsutan motsvarade en bred kyrklig opinion ute i landet bland såväl präster som lekmän.

All psalmdiktning kom enligt de av Ullman och Wirsén anvisade linjerna att få något sekundärt över sig. Den tilldelades funktionen att utgöra monument över tider och rörelser med gynnsam jordmån för den kyrkliga sången. Det låg nära till hands att tala om den innevarande tidens ringa möjligheter när det gällde psalmdiktning, men i själva verket fick tidens poeter mycket sällan tillfälle att pröva sin förmåga på detta område. Ibland hette det att tiden endast var lämpad för materiella framsteg och speciellt det svenska åttitalets avvisande av lyriken är bekant. Betonandet av psalmen såsom kyrkans sång i exklusiv mening bidrog också att isolera psalmdiktningen från annan poesi. Att svenska kyrkan, enligt J. A. Eklund, fick ett »stramt psalmbegrepp» torde inte, såsom Eklund synes ha menat, ha berott huvudsakligen på Wallin, men kanske mer på Ullman.¹⁸ En psalm skulle för att verkligen anses motsvara benämningen vara »insjungen» och ha ålderns patina. Så såg sedermera också Verner von Heidenstam på psalm och psalmbok.¹⁹ Ett sådant allmänt konservativt och traditionalistiskt krav kunde användas till fördel för den wallinska psalmboken. Dennas karaktär med dess allmänna borgerlighet, »civism», var därjämte väl förenlig med den gängse, med Boströms lära samhöriga synen på förhållandet mellan stat och kyrka.

Den »sekelskiftets teologi», som stod i nära förhållande till den tyske teologen Ritschl och som har kallats »liberal», tog sig i viss mån uttryck i Edvard Evers' psalmboksförslag 1902. *Den visade sig ej befordrande för ny psalmdiktning.* Även för nydiktningar var härvidlag de av Wallin givna mönstren från seklets början vägledande. Detta hängde väl också samman med den nyssnämnda nya uppskattningen av det borgerliga grunddraget i Wallins psalmbok. Bilden av och omdömena om Wallin såsom psalmdiktare hade skiftat betydligt under tiden efter 1819. Esaias Tegnér's »Nattvardsbarnen» framställde honom med det ofta citerade »Davidsharpan i Norden». I ett brev till Wingård skrev Tegnér att Wallin i psalmboken hade sin »egentliga ärestod».²⁰ Den romantiske unge Peter Wieselgren tecknade honom som en som likt kung David hade ett gudomligt

¹⁷ Ex. i art. Om Grundtvigianismen, i *Swensk Kyrkotidning*, 1862, s. 311 ff.

¹⁸ J. A. Eklund, *Vår kyrkopsalm* (1915), s. 3.

¹⁹ Svenska Akademien i psalmboksfrågan (1915).

²⁰ Tegnér till Wingård 1/11 1821 (Esaias Tegnér's brev, 2, 1954, s. 127).

uppdrag beträffande den kyrkliga sången.²¹ Ullman framställde honom som en kyrkoman med stora, betänkliga och tidsbetonade brister, när han skulle framställa de kristna grundsanningarna. Han uttryckte sig mycket kritiskt om »psalmboksjublet».²² Sekelskiftets »liberala» teologi synes ibland ha varit benägen att förse Wallin med övermänniskans drag när det gällde psalmdiktningen. Endast en psalmdiktare med Wallins enastående storhet sades kunna åstadkomma en verklig och bestående ny sång för kyrkans vidkommande, och i full överensstämmelse därmed hette det ibland, att det inte lönade sig att tänka på något sådant, förrän en ny Wallin hade uppträtt.

Den nya psalmdiktning som såg dagen i Sverige vid början av detta sekel och blev representerad i 1921 års psalmbokstillägg kan med ett gemensamt namn kallas den unglyrkliga, eftersom den var samtidig med och hade samband med den unglyrkliga rörelsen. Eljest är det gemensamma, sammanhållande draget i denna diktning dess samband med den litterära idealismen i den svenska nittio-talsdiktningen. Av skalder vars poetiska produktion började växa fram under nittio-talet hade särskilt Erik Axel Karlfeldt sin betydelse för denna nya psalm. Karlfeldt hörde till de unga poeter, som upptogs välvilligt av Wirsén. En av de senare mera bekanta unglyrkliga diktarna, Erik Natan Söderberg, blev också föremål för Wirséns välvilja. I Karlfeldts diktning hade såsom Liedgren har framhållit begreppet »psalm» sin särskilda plats i dess allvarliga och tunga mot-sättning till den lättare vardagsvisan. Till de karakteristiska och välbekanta dragen i hans diktning hör intrycken från Bibeln och den karolinska psalmboken. Ett annat kännetecken hos den nya psalmdiktningen var dess samband med ett kyrkomusikaliskt intresse och en kyrkosångsväckelse. Även detta hade sin inspiration från Tyskland och utmynnade bland annat i ny uppskattning av de gamla koralmelodierna från 1697 i deras rytmiska motsättning till de utjämna koralerna i Haeffners koralbok.

Den unglyrkliga nya sången kom till i medvetande om att något nytt verkligen hade brutit in. Den nya sången uppfattades som ett vittnesbörd om ett nyväckt kyrkligt intresse. »Än kan Sveriges kyrka sjunga» skrev J. A. Eklund i sången »Efter tunga träldomstider», därvid alluderande på det gamla temat »kyrkan sjunger». Delvis var det liksom en gång vid den litterära romantikens genombrott ett sekel tidigare fråga om en generationsväxling. Överhuvud erbjuder en jämförelse med romantiken vissa paralleller. En språklig undersökning bekräftar den iakttagelsen, att ord sådana som »ny» och »ung» i båda fallen var flitigt använda. I båda fallen fanns vidare medvetandet om att man upplevde en pånyttfödelse av fädernas tro och gudsfruktan.

²¹ P. Wieselgren, *Kyrkans sköna litteratur* (1833), s. 400.

²² Ullman, *Om den kyrkliga psalmboken* (1871), s. 92.

Ett viktigt yttre krav för ny psalmdiktning var att man övergav det teoretiska och i praktiken omöjliga åtskiljandet mellan konstsång och folksång. Att en ny psalmdiktning kom till stånd hade som förutsättning en annan syn än den som praktiserats av Ullman och Wirsén.

Ett bland förstlingsuttrycken för denna nya sång var Emil Liedgrens »Fader, du vars hjärta gömmer». De fyra första stroforna skrevs enligt Liedgrens egen skildring i Uppsala våren 1902. De tillkom under hoppet »att få se och uppleva ett Andens *vita nuova*».²³ Dantes verk med detta namn hade f. ö. fem år förut utgivits i svensk översättning av Fredrik Wulff. Liedgrens psalm följer den versform, som med äldre förebild använts i en av sångerna i Atterboms »Lycksalighetens ö», nämligen »Kung Astolfs själamässa»,²⁴ »Ljus, som klarnar alla öden». Även i sådana verstekniska detaljer som de kvinnliga rimmen i raderna 1–2 samt 4–5 följes Atterboms dikt:

Atterbom, str. 1:

Ljus, som klarnar alla öden!
Kärlek, som besegrar döden!
Trohet, som ej känner slut!
Låt från striden
Här, i friden,
Nu din pilgrim vila ut!

Liedgren:

Fader! Du vars hjärta gömmer
helighet, som allting dömer,
kärlek, som förlåter allt,
som vill döda (1937: Du vill döda)
för att föda
oss på nytt till ny gestalt —

En viss formell likhet finns i de inledande, betonade substantiven i de tre första raderna med deras efterföljande relativsatser. I Atterboms dikt skymtar det nya livet fram bortom död och grav. Liedgren syftar på något i andlig mening nytt, som följer av Guds nyskapande, allt förvandlande och suveräna kärlek. Temat »hem till Gud» återkommer i båda fallen:

Atterbom, str. 2:

Österns stjärna: Nåd, Försoning!
Blicka in i gravens boning;
Åt dess natt giv morgonbud!
Stoftet bäve;
Anden sväve,
Själven en stjärna, *hem till Gud!*

Liedgren:

dig vid bedja: låt oss känna,
att den eld, där vi oss bränna,
just din kärleks låga är,
att ock vreda
vindar leda
hem till dig den du har kär.

²³ E. Liedgren, Den svenska psalmboken (7 uppl. 1952), s. 96.

²⁴ Se äv. P. D. A. Atterbom, Lyriska dikter, 1 (1863), s. 306 f.

I Pontus Wikners meditation över Johannesordet »Gud är kärleken» hade Liedgren funnit inspiration, och Pontus Wikner fann han som »i åtskilligt en själsfrände till Atterbom».²⁵

Kännetecknande för psalmen »Fader, du vars hjärta gömmer» är de många bibliska, övervägande gammaltestamentliga allusionerna samt bildspråk av bibliskt slag, med dess »rosor fromma skola blomma». Men inte minst kännetecknas psalmen av tonvikten på det bibliskt-reformatoriska evangeliet, här talas om att Gud skall »döda våra viljor» (strof 3, nu utelämnad), och de »gamla vägarna», som ingressen i strofen 6 talar om, utgör en hänvisning till det gamla budskapet om synd och nåd. Psalmens tre sista strofer tillkom 1910, då den publicerades i Vår Lösen med överskriften »Nytt Lif». I strofen 4 talas om gudstjänstlivets realiteter, på ett annat sätt än Wallin gjorde det i den första psalmen 1819. Här nämnes »helgmålsringning», ett ord som Karlfeldt använde som stämningsskapande motiv med uttrycket »ringa helgsmål och frid» (i »Jungfru Maria», Fridolins lustgård, 1901) och som i Liedgrens psalm står som symbolisk mot-sättning till »ovisst mummel». Samma strof fortsätter med framtidsvisionen: »Genom ljusa/ valv skall brusa/ påskkoralers jubelsvall». Med den av Gustaf Aulén komponerade och i Vår Lösen i juni 1910 publicerade melodien började »Fader, du vars hjärta gömmer» att sjungas vid ungdomsmöten sommaren 1910.

Den unglyrkliga psalmdiktningen hade sålunda från början sin anknytning till romantiken under 1800-talets första decennier och till den innevarande tidens idealistiska diktning. Men framför allt hade den liksom den åtföljande kyrkaväckelsen sitt samband med nyare teologisk forskning, icke minst den som berörde Luther och reformationen. Det låg något i luthersk mening befriande i Einar Billings upprepande gånger framförda mening angående en psalms renlärighet, inte en bokstavens ängsligt övervakade utan en »känslans ortodoxi», som Billing uttryckte det, ett ledande av den kristna känslan i rätt riktning. Den kristna känslan och poesien hade åter kommit till sin rätt i den svenska psalmdiktningen.

²⁵ E. Liedgren, Förlorade toner. Några drag ur Atterboms lyrik (Linköpings stifts julbok, 1951, s. 99). Liedgrens tidiga intryck från Rydberg, Wikner m. fl. skildras även i hans artikel Från en brytningstid. Minnen från 1880- och 1890-talets Linköping (Linköpings stifts julbok, 1950).

LARS BEJERHOLM

Logiken i »Guds ledning»

I.

Då det kan antagas, att någon läsare finner ovanstående rubrik besynnerlig, kanske inte minst för citationstecknens skull, vill jag genast framhålla, att uppsatsen inte kommer att försöka utreda huruvida Gud leder mänskligheten eller historien på ett s. k. logiskt sätt – vad nu detta skulle kunna innebära.

I stället ämnar jag ge några synpunkter på hur ordsammanställningen »Guds ledning» kan fungera i teologiskt och religiöst språk. Jag är i denna uppsats inte intresserad av hur termen »Guds ledning» faktiskt använts i t. ex. klassiska religiösa texter; någon lexikografisk undersökning är det ej tal om. Ej heller är jag intresserad av att konstatera, hur termen »Guds ledning» faktiskt användes av vissa personer i vissa situationer vid bestämda tidpunkter; en empirisk undersökning av semantiken i konkreta språkbruk är det således inte heller fråga om i denna uppsats. Det enda jag ämnar göra är att formulera några satser, i vilka termen »Guds ledning» ingår – och sedan diskutera hur denna term fungerar i dessa satser.

Någon läsare kanske undrar, vad en sådan sysselsättning skall tjäna till. Man är van vid att i teologiska sammanhang betrakta det som intressant och viktigt att få utrett hur t. ex. en nytestamentlig term fungerar i sitt textsammanhang; man är kanske också van vid att med intresse taga del av undersökningar om vad t. ex. termen »nåda-val» har haft för innebörd i, låt oss säga, ortodox luthersk teologi. Men på vilket sätt kan det vara av intresse att undersöka hur en term som »Guds ledning» fungerar i några godtyckligt valda satser?

Frågan vad som är intressant är som bekant vag; den kan preciseras i olika riktningar. Om vi reformulerar vår fråga »på vilket sätt kan det vara av intresse att undersöka hur en term som 'Guds ledning' fungerar i några godtyckligt valda satser» till att lyda: »hur kan en sådan undersökning vara religionsvetenskapligt fruktbar», kunde man svara så:

Det har visat sig, att många problem, som traditionellt betraktas som filosofiska, uppstått därigenom, att ord och fraser, vilka i alldagliga sammanhang fungerar på ett något så när friktionsfritt sätt, skapar intellektuella problem när de s. a. s. flyttas ur denna sin naturliga användningssituation och brukas till spekulationer. Det har t. ex. hävdats, att den i västerländsk idéhistoria så omfattande diskussionen av substansbegreppet i mycket varit en följd av att språkets ord kommit att användas utanför deras vanliga sammanhang, dvs. utan

att orden fungerat i bestämda situationer för att t. ex. skicka meddelanden, ge order, beskriva händelser o. dyl. Att *lösa* sådana filosofiska problem skulle då inte gå till på det sättet, att en genial tänkare ställer upp en förment perfekt teori om vad substans är för någonting; snarare skulle problemet lösas genom ett påvisande av hur problemet uppstått till följd av att vardagliga ord fått en s. a. s. förskruvad, konstlad användning i den intellektuella spekulatjonen.

Vad som här anförts är närmast en depreciserande parafra av en välkänd tankegång i Ludwig Wittgensteins senare filosofi som den möter oss bl. a. i *Philosophical Investigations*. Wittgenstein och hans efterföljare inom den s. k. Oxford-skolan i modern anglosachsisk filosofi har ofta behandlat filosofiska problem på det sättet, att de återfört traditionella filosofiska problemlägen till formuleringar, som hör hemma i vardagsspråket och där fungerar på ett naturligt, friktionsfritt sätt. Det förment filosofiska problemet får därvid sin lösning genom att *upplösas* — man påvisar hur det uppkommit genom en förviden användning av vanliga, vardagliga språktermer och kan så, i bästa fall, visa att det filosofiska problemet var ett pseudoproblem — eller rättare — ett språkproblem, inte ett sakligt problem.

För religionsvetenskapens vidkommande kan naturligtvis ett sådant förfarings-sätt visa sig fruktbart. I teologisk och religiös debatt stöter vi ju upprepade gånger på formuleringar, som verkar förbryllande. Ett ord som »mening» har t. ex. i alldagliga, konkreta sammanhang ofta en relativt tydlig funktion; om jag säger »jag kan inte finna någon mening i de skrivtecken, som står ristade på den här stenportalen», så förstår väl de flesta som hör vad jag säger vad som avses med utsagan — dvs. de reagerar så, att de t. ex. kommenterar den med satsen »ja, latinkunskaperna är inte desamma som i den gamla goda tiden» el. dyl. I en religionsdebatt kring frågan »har livet en mening» kan däremot lätt den enerverande situationen uppstå, att någon av deltagarna insisterar på besked om vad som avses med termen »mening» i det här sammanhanget innan han överhuvud vill eller kan taga ställning till det en annan diskussionsdeltagare har att säga i frågan.

Som arbetshypotes i denna uppsats skall jag utgå från antagandet, att termen »Guds ledning» i religiöst och teologiskt språk ibland använts så, att religions-filosofiska problem uppstått, problem som ev. kan upplösas genom påvisande av och jämförelse med hur termen fungerar i alldagliga språkliga sammanhang. Trots att jag inte är helt omedveten om vilka vanskligheter ett sådant religions-filosofiskt arbetsätt kan medföra, skall jag fiktivt bortse från dessa och söka formulera några religionsfilosofiska problem, som uppkommit genom en användning av termen »Guds ledning», vilken på karakteristiska sätt avviker från hur denna term användes i alldagliga sammanhang.

Rubrikens formulering »Logiken i 'Guds ledning'» har sålunda valts dels i avsikt att antyda vad uppsatsen kommer att behandla, dels också i avsikt att markera författarens anslutning (i denna uppsats) till ett filosofiskt arbetssätt, som är gängse i nyare anglosachsisk filosofi.

II.

Genom flitig användning, företrädesvis inom Oxfordgrupprörelsen, har termen »Guds ledning» blivit en teologiskt och religiöst aktuell term. Möjligen användes termen i dessa sammanhang på något varierande sätt, men jag skall utgå från antagandet, att »Guds ledning» eller enbart »ledning» här användes som beteckning för en viss typ av psykiska upplevelser. När det i en religiös diskurs heter t. ex. »han fick ledning att . . .» eller »vid delning med gruppen fick vi alla ledning» uppfattas detta i det följande som påståenden om, att vissa individer vid vissa tillfällen hade upplevelser av ett bestämt, egenartat slag, här kallat »ledning» eller »Guds ledning».

Den fråga, som vi med anledning av detta religiösa språkbruk skall diskutera, är vad det kan innebära att säga, att psykiska upplevelser är upplevelser av »ledning» eller »Guds ledning». Jag vill förutskicka och kraftigt betona, att man i en semantiskt-logisk undersökning av religionsfilosofiska problem, vilken inte ens har som syfte att bedriva empirisk semantik, självfallet inte kan behandla den sakliga frågan, huruvida vissa psykiska upplevelser föreligger eller inte föreligger. En sådan fråga är empirisk och har endast empiriska svar. Jag har inga som helst avsikter att spekulera över huruvida vissa upplevelser de facto föreligger eller ej. Vår fråga är inte en fråga på objektplanet utan på metaplanet, dvs. vi skall diskutera vad det kan innebära att säga om en viss psykisk upplevelse, att den är en upplevelse av Guds ledning.

Möjligen finns det en lång rad upplevelser, som i viss religiös diskurs alla säges vara upplevelser av Guds ledning: det kan vara frågan om en känsla av tvång, man kan tycka sig få en befallning, man kan känna det som om någon gav ett vänligt råd, osv. Gemensamt för de olika upplevelserna skulle dock vara detta, att de samtliga var upplevelser av Guds ledning.

Vi börjar vår diskussion med att uppmärksamma den av Wittgenstein så kraftigt bekämpade tendensen, att söka utleta något gemensamt för alla användningar av en given term. Framställningen i II anknyter f. ö. nära till tankegångar ur Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I, 170–190.

Enligt en välkänd tankegång hos Wittgenstein är det så, att när en och samma språkliga term användes i olika situationer, behöver det inte finnas något gemensamt för alla de olika användningarna — utom naturligtvis just den språk-

liga termen. Vanligen är vi kanske böjda att föreställa oss, att en given språkterm har en enda s. k. egentlig betydelse, vilken skulle återfinnas i varje användning av termen. Men, som Wittgenstein påvisar, det kan mycket väl vara så, att en användning av en term liknar en annan användning, vilken i sin tur har likheter med en tredje användning, utan att för den skull den första och den sista användningen har några likheter med varandra. Det finns därför anledning att vara försiktig med att draga några slutsatser enbart ur den omständigheten, att en och samma term blir använd i olika sammanhang: därmed är inte sagt, att termen fungerar på samma sätt överallt.

Låt oss utnyttja den anförda tankegången för diskussionen av vad som kan menas när man säger, att det finns upplevelser av Guds ledning. För tydlighetens skull ger vi exempel på några olika satsgrupper, i vilka termen »Guds ledning» förekommer:

- a) Per var rådvill, visste inte vad han skulle taga sig före. Han fick då Guds ledning, kände att han måste fara in till staden. När han steg av tåget kände han ett absolut tvång att tilltala en främling som stod på perrongen.
- b) Per var villrådig, visste inte vad han skulle taga sig före. Han fick då Guds ledning, kände att det nog var bäst för honom att fara in till staden. När han steg av tåget visade Gud honom fram till en främling, som stod på perrongen och Per kände att det nog var bäst att tilltala denne.
- c) Per var villrådig, visste inte vad han skulle taga sig före. Då fick han Guds ledning. Det gick plötsligt upp för honom att han skulle fara till staden. När han steg av tåget fick han för sig att han skulle tilltala en främling, som stod på perrongen.
- d) Per var villrådig, visste inte vad han skulle taga sig före. Han fick då Guds ledning. Det stod klart för honom precis vad han skulle göra: resa till staden, stiga av tåget, tilltala en främling, som stod på perrongen.
- e) Per var villrådig, visste inte vad han skulle taga sig före. Han reste in till staden, steg av tåget och tilltalade en främling, som stod på perrongen. I allt detta såg Per sedan Guds ledning.

Låt oss nu antaga, att dessa fem satsgrupper vardera utgör en beskrivning av en och samma händelse. Vi kunde då urskilja (ungefär) följande fem olika upplevelsetyper, vilka alla beskrives med hjälp av termen »Guds ledning»:

- a₁) en upplevelse av tvång
- b₁) en upplevelse av välvillig handledning
- c₁) en aha!-upplevelse
- d₁) en nu-vet-jag-precis-vad-jag-skall-göra-upplevelse
- e₁) en nu-förstår-jag-vad-det-egentligen-var-jag-gjorde-den-gången-upplevelse.

Avsikten med att uppställa dessa exempel har endast varit att belysa det förhållandet, att termen »Guds ledning» kan användas som ett led i en skildring av högst olikartade upplevelser. Den omständigheten, att en och samma term, »Guds ledning» användes, säger i och för sig ingenting om att de skildrade upplevelserna skulle ha samma karaktär. Ur en synpunkt sett kunde man säga, att det enda som är gemensamt för de fem skildringarna är att samma term, »Guds ledning» förekommer i dem alla.

Finns det då ingen upplevelse, som är just en upplevelse av Guds ledning? Finns det ingen särskild art av upplevelser så beskaffad, att just dessa upplevelser är upplevelser av Guds ledning?

Man kunde vara böjd att svara nekande på den senare frågan med hänvisning till, att de upplevelser, som i religiösa kontexter brukar sägas vara upplevelser av Guds ledning, har skiftande karaktär: upplevelse av tvång är något annat än upplevelse av aktiv, positiv handledning, vilket i sin tur är något annat än upplevelsen av att i efterhand finna ett mönster i ett föregående skeende. Den förra frågan kunde emellertid besvaras jakande: om någon tänker på en viss bestämd upplevelse, och vill tillskriva denna bestämningen »Guds ledning», så finns det givetvis inom ramen för detta språkspel åtminstone en distinkt upplevelse av Guds ledning. Men därmed vore ju inte sagt, att en individ, som är beredd att på detta sätt tala om en bestämd upplevelse, inte *också* skulle vara beredd att tala på samma sätt om en annan av sina upplevelser. Den omständigheten att man i religiöst språk använder termen »Guds ledning» i beskrivningar av olika upplevelser säger i och för sig ingenting om att dessa olika upplevelser skulle ha något gemensamt drag, att det skulle vara fråga om en klass av upplevelser av ett visst egenartat slag.

I termer av frasen »upplevelser av Guds ledning» kan man sannolikt i religiöst språk beskriva en rad olika psykiska fenomen; ibland kan upplevelsen i fråga vara en känsla av tvång, ibland en känsla av s. k. upplysning, klarhet o. dyl., ibland en nu-vet-jag-precis-vad-jag-skall-göra-upplevelse; ibland åter en först-nu-vet-jag-vad-det-egentligen-var-jag-gjorde-den-gången-upplevelse. Uppfattas termen »Guds ledning» som beteckning för ett visst *slag* av psykiska fenomen, finge man väl rimligen antaga, att det skulle finnas något gemensamt drag i t. ex. vissa känslor av tvång, vissa känslor av s. k. upplysning osv. Det gemensamma i dessa olika upplevelser skulle då vara det, att de vore upplevelser av just Guds ledning. Fraser som »denna känsla uppfattades av honom som ingiven av Gud, som Guds ledning» kan ju användas för att ge uttryck åt en åsikt om att det skulle finnas något särdrag i upplevelsen — ev. ett särdrag, som kunde återfinnas i många andra upplevelser. Frågan är vad detta något

skulle vara, som vore specifikt utmärkande för de upplevelser, som säges vara upplevelser av Guds ledning.

Jag tror att det i religiös diskurs finns en tendens att använda termen »Guds ledning» i samband med tal om psykiska upplevelser på ett sådant sätt att termen antages beteckna ett visst slag av upplevelser, ev. ett gemensamt drag, i olika upplevelser. Inte minst med tanke på, att dessa förment specifika upplevelser brukar uppträda i vissa egenartade situationer som t. ex. vid bön, meditation, vid s. k. delning, vid läsning av heliga texter o. dyl., torde vårt antagande vara rimligt. Det finns emellertid skäl *mot* att uppfatta termen »Guds ledning» som beteckning för en egenartad klass av upplevelser. Ett sådant skäl är, att termen »Guds ledning» inte rent språkligt fungerar som andra termer, vilka vi vanligen använder som beteckningar för psykiska upplevelser. Låt oss klargöra detta genom att jämföra följande två satser:

f) Per hade en upplevelse av lycka

g) Per hade en upplevelse av Guds ledning

Ur grammatikalisk synpunkt ter sig satserna f) och g) exakt lika. Men omformar vi de båda satserna på samma sätt, skall vi finna, att en olikhet framkommer:

h) Per hade en lyckoupplevelse

i) Per hade en Gudsledningsupplevelse

Satsen h) förefaller oss väl naturlig, då däremot satsen i) förefaller besynnerlig. Än värre tycks det bli för vårt språköra om vi omformar satserna ytterligare en gång:

j) Per kände sig lycklig

k) Per kände sig Guds ledning

Satsen k) är ju inte bara dålig svenska, den har inte ens någon angivbar betydelse.

Nu kunde det kanske med fog sägas, att denna omständighet, att man på ett naturligt sätt kan transformera satsen f) till h) och j), vilket inte lyckas med satsen g) till i) och k), kanske är en språklig egendomlighet, vars vikt för det här förda resonemanget förefaller oklar. Men jag antager att det skulle förefalla rimligt att säga, att medan termen »lyckoupplevelse» utgör en vanlig, naturlig beteckning för en viss *typ* av upplevelser, så gör inte termen »Guds ledning» detta. Man kan känna sig lycklig, men man kan inte känna sig Guds ledning. Väl kunde man säga, något tillkrånglat, att man känner sig Guds-ledning-stämd, – men då utgör just termen »stämd» beteckningen för den psykiska upplevelsen. »Guds ledning» är inte en term som beskriver en upplevelses karaktär i samma mening som termen »lycklig» beskriver en upplevelses karaktär.

Skillnaden kanske framstår klarast om vi besinnar, att frasen »att ha en upplevelse» kan betyda minst två olika saker: dels kan den innebära, att det finns ett psykiskt skeende av *visst slag*, dels att det finns ett psykiskt skeende med ett *visst innehåll*. Termen »lycklig» kan användas för att beskriva karaktären av en upplevelse, men termen »Guds ledning» kan endast användas för att beskriva det varav någon menar sig ha en upplevelse. »Guds ledning» är inte en term som i normalt språkbruk kan användas för att beskriva en upplevelses karaktär. Vi vänder oss till ett annat exempel: det har förekommit, att människor sökt råd och vägledning genom att på måfå slå upp en sida i bibeln och sätta fingret på ett ställe i texten; den påträffade versen har då ansetts som Guds svar på individens fråga om vad han skulle göra etc. En sådan situation kunde kanske rapporteras i följande fras:

- l) Per fick ledning av Gud genom ett bibelord
vilket vi jämför med ett annat påstående med samma grammatikaliska struktur
m) Huset fick värme av elkraft genom värmeslingor i golvet

Om vi uppfattar m) som ett påstående om kausalt samband mellan en viss värmegrad i huset och den elkraft, som åtgått för att åstadkomma värmen, skulle vi väl vara benägna att verifiera eller falsifiera påståendet genom att anställa undersökning om strömstyrkan, ledningar o. dyl., genom att anställa experiment osv. Däremot skulle det förefalla oss ur en synpunkt sett märkvärdigt om någon påstod, att han upplevt kausalsambandet utan att ha gjort sådana undersökningar — kausalsamband utforskas, konstateras, men upplevs ej; eller bättre sagt, man kan uppleva *att* ett kausalsamband råder, men inte uppleva kausalsambandet. Möjligen är det i analogi härmed rimligt att tolka satsen l) som »Per hade en upplevelse av *att* Gud ledde honom genom bibelordet». Det skulle m. a. o. inte vara så, att satsen l) användes för att beskriva en särskild sorts upplevelser. Om så vore fallet, skulle vår psykiska värld uppfyllas av en lång rad specifika upplevelser, kausalupplevelser, jämförelseupplevelser, likhetsupplevelser, olikhetsupplevelser osv. Kanske vore det rimligt att uppfatta termen »kausalupplevelse» som en förkortning av frasen »upplevelse av att ett kausalsamband råder mellan x och y». Härvid är då att märka, att man inte urgerat förekomsten av en särskild sorts upplevelser, »kausalupplevelser», utan i termer av »upplevelse» påstått något som lika gärna kunde ha påståtts i termer av t. ex. »konstaterande av kausalsamband mellan x och y» el. dyl. — Vi kunde enligt detta resonemang säga, att frasen »upplevelse av Guds ledning» inte användes för att beskriva karaktären av en viss upplevelse utan i stället för att beteckna innehållet i upplevelsen, i tanken »Gud befäller, önskar, råder det eller det».

Möjligen finns det inrotade språkpsykologiska orsaker till att man mot reso-

nemang av nyss förda slag skulle invända: »Ja, men i olika situationer, i känslor av tvång, av handledning, osv., finns det för den religiösa människan dessutom någonting extra i upplevelsen, något som betecknas med termen Guds ledning.» Som svar på detta kan vi vända oss till ännu ett exempel.

Per är orolig, villrådig, vet inte vad han skall göra. Han slår då upp sin bibel på måfå och läser en rad ur Mat. 26: 18: »Gån in i staden till den och den . . .». Så beger han sig till stationen, löser biljett, reser till staden, stiger av tåget, ser en för honom okänd person på perrongen, går fram och tilltalar denne. Under detta skeende har Per diverse funderingar, känslor och stämningar.

Vi frågar nu: om man s. a. s. skalade bort de här skildrade iakttagbara fysiska och psykiska skeendena, skulle det då *dessutom* finnas något som betecknas av termen »Guds ledning»? Om vi betänker hur olikartade de situationer kan vara, vilka i ett religiöst språk kan åsyftas av beskrivningar, i vilka termen »Guds ledning» ingår, förefaller åsikten att ett särskilt led i skeendet skulle vara betecknat av »Guds ledning» mindre plausibel.

En bestämd situation, vilken av någon beskrives som en upplevelse av Guds ledning, kunde, åtminstone i princip, helt uttömmande beskrivas genom angivande av samtliga relevanta detaljer i det psykiska och fysiska skeendet i denna situation. Vederbörande upplever då inte något speciellt i den meningen, att han skulle ha en på ett särskilt sätt karakteriserbar upplevelse — eller del av en upplevelse —, vilken vore betecknad av termen »Guds ledning». Vad som föreligger är ett visst beteende, av vilket ingen detalj ensam eller tillsammans med andra kvalificerar för att betecknas av »Guds ledning». T. ex.: Per känner sig villrådig, han får en aha!-upplevelse vid läsning av en text, han känner ett tvång eller en handledning, han betar sig därefter på visst sätt, rör sig, talar osv. I efterhand är han kanske benägen att säga, att han förutom allt det beskrivna också hade en mystisk känsla av att ha stått under högre makters ledning, under Guds ledning — men ingenting i det faktiskt skedda utgör det, som skulle vara betecknat av termen »Guds ledning».

I religiös diskurs förekommer fraser som »i detta skeende kan man tydligt se Guds ledning». Frågar man vad det är som synes, t. o. m. synes *tydligt*, blir ett svar, att beteenden av olika slag är det som kan iakttagas. Man kan tydligt se hur individen Per gör det eller det — däremot kan man inte i vanlig mening se att Per skulle stå under någons ledning. Vore Per en liten pojke, som vid sin mors hand företog resan till staden, kunde man se att han hade sin hand i moderns, se att modern ibland fick dra i honom osv., men själva det s. k. ledandet kunde man naturligtvis inte *dessutom* se. I det överförda talet om »Guds ledning» kan naturligtvis heller inget fenomen iakttagas, som skulle utgöra det som betecknas av »Guds ledning».

Sammanfattningsvis kan vi säga, att termen »Guds ledning» i religiös kontext kan fungera i beskrivningar av en hel rad olikartade upplevelsesituationer. Den problematik som kan uppkomma, när man uppfattar »Guds ledning» som vore denna term en beteckning för en specifik psykisk erfarenhet, är ingen sakfråga ang. förekomsten eller icke förekomsten av en viss sorts upplevelser. Problemet har uppstått genom att man felaktigt uppfattat »Guds ledning» som en beteckning för karaktären hos vissa upplevelser. En sådan tolkning av »Guds ledning» återger emellertid icke den vardagsspråkliga logiken i »Guds ledning». Problemet »finns det en speciell sorts upplevelser, som är upplevelser av Guds ledning» kan därför betecknas som ett pseudoproblem.

III.

Vi skall nu rikta uppmärksamheten mot ett problemkomplex, som aktualiseras när man i teologiskt eller religiöst språk samtidigt vill hävda, att varje händelse står under Guds ledning *och* att en viss händelse står under Guds ledning. I överensstämmelse med kristen skapelsetro är det ju vanligt, att bestämningen »Guds ledning» tillägges varje händelse; men samtidigt är det vanligt, att man om en given händelse predicerar »Guds ledning». Endast *en* aspekt på detta problemkomplex skall behandlas i denna avd. III, och vi skall precisera vårt delproblem på följande sätt:

Om man säger att en viss given händelse står under Guds ledning, så tycks detta i någon mening förutsätta, att man också kan säga, att det finns händelser, som icke står under Guds ledning. Antag t. ex. att jag i min morgontidning läser, att en revolution under fascistisk ledning utbrutit i en sydamerikansk republik. Påståendet kan vara sant eller falskt, propagandistiskt eller sakligt osv. — men det tycks åtminstone förutsätta, att man kan skilja mellan sådana revolutioner, som står under fascistisk ledning och sådan som icke gör det. Vore världen politiskt så märkligt inrättad, att varje revolution som någonsin utbröt stod under fascistisk ledning, så skulle det vara onödigt att om en viss revolution säga, att den stod under fascistisk ledning. Det vore då ingen journalistisk poäng att om dagens revolution i en sydamerikansk republik säga, att den stod under fascistisk ledning. På samma sätt: om någon påstår, att en viss händelse står under Guds ledning, så tycks detta förutsätta, att det också finns sådana händelser, som icke står under Guds ledning. Står alla händelser under Guds ledning, så är det onödigt att om en viss händelse säga, att den står under Guds ledning; det är ingen poäng att säga det.

Nu är det ju så, att man i religiöst språkbruk ofta tycks ha behov att hävda både att alla händelser står under Guds ledning och att en viss händelse står under

Guds ledning. Vittgående formuleringar rörande Guds allmakt, försyn, ledning av historien o. dyl. går gärna hand i hand med påståenden om, att Gud ingriper i skeendet och leder sina tjänares verksamhet etc. Men, som vi skall se i det följande, det innebär ett logiskt problem att samtidigt hävda, att *varje* skeende står under Guds ledning och att *ett visst* skeende står under Guds ledning.

Det logiska problemet kan skisseras på följande sätt:

Antag att det gäller för alla x , att om x är ett skeende (S), så står x under Guds ledning (L). Vi formaliserar påståendet under iakttagande av att »stå under ledning av» är ett flerställt predikat; enda tillåtna värde för argumentet y_1 är termen »Gud»:

$$a. (x) (Sx \supset Lx, y_1)$$

Nu är det visserligen så, att man av detta antagande inte utan vidare kan sluta, att det finns ett skeende, som står under Guds ledning; skall en sådan slutsats följa logiskt ur det antagna, fordras det ytterligare antagandet, att det finns åtminstone ett x sådant, att x är ett skeende (S). Men om vi gör detta ytterligare antagande, vilket kan anses rimligt i vårt resonemang då sannolikt de flesta användningar av satsen »alla skeenden står under Guds ledning» implicerar förutsättningen att det finns skeenden, — kan vi uppställa följande ekvivalens:

$$b. (x) (Sx \supset Lx, y_1) \equiv \sim (Ex) (Sx \& \sim Lx, y_1)$$

vilken bl. a. säger oss, att om man antager, att alla skeenden står under Guds ledning, så antager man att det icke finns ett skeende, som icke står under Guds ledning. Men finns det då ett visst skeende och det gäller att det inte finns ett skeende, som icke står under Guds ledning, så är påståendet »det finns ett visst skeende, som står under Guds ledning» en *logisk* följd; ekvivalensen (b) är en *logisk* sanning.

Logiska sanningar skiljer sig från faktiska sanningar bl. a. därigenom, att de förra enbart av logiska skäl är sanna; de *kan* inte vara falska. En faktisk sanning däremot är formulerad i en sats, som kan vara falsk; satsen är sann (enligt en sanningsteori) om det den utsäger överensstämmer med faktiska förhållanden; gör den inte det, är den falsk — men man kan inte enbart genom att granska satser avgöra om den är sann eller falsk.

Av dessa elementära logiska reflexioner framgår, att om någon hävdar, att varje skeende står under Guds ledning, så blir hans hävdande av att ett visst skeende står under Guds ledning vad man i vardagsspråk ibland kallar »självlklart riktigt». Ur psykologisk synpunkt tycks det inte bli upplysande; det saknar poäng.

Det anförda till trots, förefaller det vara så, att man i religiös diskurs till synes obekymrat fortfar att samtidigt hävda sin tro på att alla skeenden står under Guds ledning och sin tro på, att ett visst, eller några vissa skeenden står under Guds ledning utan att för den skull varje skeende skulle göra det. Man kan säga sig tro på Guds försyn eller ledning i den meningen, att Gud skulle leda, styra alla skeenden; samtidigt och därjämte kan man finna påstående om att t. ex. missionsarbetet står under Guds ledning då det däremot motarbetas av andra aktiviteter, vilka säges icke stå under Guds ledning. Användningen av termen »Guds ledning» tycks stöta på allvarliga logiska bekymmer.

Det skisserade logiska problemet har varit ett medvetet problem för teologisk eller religiös diskurs. Kanske kunde man i vissa traditionella invändningar mot teodicéresonemang stöta på denna svårighet. Fråga är dock, om problemet är relevant för vanliga religiösa diskurser. Jag förmodar att det finns användningar av termen »Guds ledning» i religiöst språk, varmed man samtidigt kan hävda att varje skeende står under Guds ledning och att vissa, men inte alla, skeenden står under Guds ledning — *utan* att man för den skull råkar in i den antydda logiska svårigheten. Jag skall nöja mig med att antyda två sådana möjligheter.

- 1) Relativt vanligt tror jag det är, att den vaga termen »ledning» användes mångtydigt. »Guds ledning» kan betyda olika saker när man talar om att allt står under Guds ledning och när man om en viss händelse säger, att den står under Guds ledning. Man kan sålunda stöta på en populärdistinktion mellan »allmän» och »särskild» — en formulering som »missionsarbetet står under Guds särskilda ledning» torde förekomma i viss religiös diskurs. I ett sådant enkelt språkspel blir det naturligt att skilja mellan de händelser, som står under Guds allmänna, men ej under hans särskilda ledning, och sådana händelser som står både under Guds allmänna och särskilda ledning. Genom att på ett vagt och ofta psykologiska omedvetet sätt skilja mellan två användningar av termen »Guds ledning», kan man naturligtvis undvika den antydda logiska svårigheten i att om en viss händelse påstå, att den står under Guds ledning samtidigt som man antar, att varje händelse gör det — jag skall kanske upprepa, att svårigheten inte består i att det förra ej skulle logiskt följa ur det senare, utan tvärtom i att så är fallet.
- 2) Den tautologa transformationen från antagandet, att varje skeende står under Guds ledning till slutsatsen, att ett visst skeende står under Guds ledning, torde också kunna fungera i religiös diskurs utan att det logiska problemet uppleves som störande. Även om »Guds ledning» vagt men entydigt användes som bestämning dels åt varje skeende, dels också åt vissa skeenden, kan själva den logiska sanningen i påståendet »detta skeende står under

Guds ledning» fungera psykologiskt rimligt i en religiös diskurs. Det är ju som bekant inte alltid *psykologiskt* obefogat att påstå en tautologi. Man kunde sålunda tänka sig att en individ, ställd inför en för honom smärtsam och allvarlig situation, påstår, att även denna står under Guds ledning. Även om detta påstående logiskt konstrueras som en tautologi, finns det ju ingenting som hindrar, att tautologin kan göra tjänst som en trösterik reflexion i ett bekymrat läge.

Reflexionerna i denna avd. har närmast anförts i avsikt att konkret visa, hur problem kan uppkonstrueras för den religiösa och teologiska diskursen, vilka *kan* vara skenproblem i den meningen, att den faktiskt förekommande användningen av en term som »Guds ledning» på ett eller annat sätt undviker dem. Naturligtvis vore det ur viss synpunkt önskvärt, att religiös diskurs i allmänhet vore långt precisare än vad som faktiskt tycks vara fallet; de semantiska synderna överflödar i religiöst språk. Men å andra sidan antar jag, att ett sympatiskt iakttagande av hur en term som »Guds ledning» faktiskt ofta fungerar i religiös och teologisk diskurs, ibland kan avvisa förhastade kritiska invändningar mot det religiösa språkets logik.

IV.

Notoriska svårigheter av kunskapsteoretisk art förefaller uppkomma om vi frågar efter kriterierna för empirisk verifikation eller falsifikation av påståenden om att Gud leder den eller den händelsen. Låt oss jämföra följande sats:

- a) det tredje korståget stod under Richard Lejonhjärtas och Filip Augusts ledning
- b) det tredje korståget stod under Richard Lejonhjärtas och Guds ledning
- c) det tredje korståget stod under Richard Lejonhjärtas och Satans ledning

Låt oss kalla a) den historiska satsen, b) den kristna satsen och c) den muhammedanska satsen. Kriterierna för verifikation eller falsifikation av sats a) kan väl diskuteras i den historiska forskningens vetenskapsteori, men tillräcklig konsensus kan anses råda för att tillåta oss säga, att man i stort är helt överens om dessa kriterier. Annorlunda är fallet för den kristna och den muhammedanska satsens vidkommande. En religiöst och politiskt engagerad iakttagare av tredje korståget skulle kanske försöka hävda, att endera av satserna b) och c) är sann, men inte bådadera. Medan kristna grupper kunde utropa ett »Gud vill det» om ett korståg, så ansåg muhammedanerna det säkerligen stå under gudomlig ledning endast i betydelsen av att vara en hemsökelse av Allah.

Inte ens *inom* relativt homogena religiösa grupper torde det finnas någon konsensus angående hur man avgör vad som skall sägas stå under Guds ledning

och vad som icke skall sägas stå under Guds ledning. Har det funnits tendenser att finna kriterierna för om en människa står under Guds ledning i hur många söner han fått, hur mycken boskap han lyckats samla och hur högt anseende bland folket han fått, så har det gärna samtidigt och i samma religiösa grupp funnits de, som avvisat dylika kriterier, kanske rent av stämplat sådana resonemang som ogudaktiga eller irreligiösa. I en sådan situation är det psykologiskt lättförståeligt, att en hel rad nyare och äldre teologiska teorier sökt hävda, att de religiösa satserna inte har *empirisk* mening så att de skulle kunna verifieras eller falsifieras med hjälp av t. ex. accepterade historiska forskningsmetoder.

Innan vi övergår att antyda hur termen »Guds ledning» kan fungera i religiöst eller teologiskt språk då man avvisar tanken på att kunna empiriskt verifiera eller falsifiera påståenden, i vilka termen ingår, förefaller det mig vara av viss vikt att observera det *faktum*, att termen »Guds ledning» ibland i religiöst språk predicas om skeenden på ett sådant sätt, att man rimligen kan antaga, att den som påstår en sådan sats tänkt sig möjligheten av empirisk verifikation eller falsifikation. Oavsett om en sådan användning av termen »Guds ledning» passar in i gängse religionsteorier eller ej, antagar jag, att användningen faktiskt förekommer.

När ryska astronauter på sina propagandaresor världen över gärna framhåller, att de under sina rymdfärder *mirabile dictu* inte sett en skymt av någon gud, är deras påståenden förmodligen ur propagandasynpunkt inte ett slag i luften. Religiösa människor i olika tider och intellektuella miljöer använder påståenden om Gud på sådant sätt, att det är rimligt att antaga, att de laborerar med tanken på empirisk verifikation. Fråga är kanske, om man inte även i sofistikerade religiösa kretsar ibland s. a. s. regredierar till en liknande ståndpunkt.

I och för sig är det naturligtvis inte orimligt att tänka sig, att individer eller grupper haft sådana kriterier för avgörande av om en händelse stod eller icke stod under Guds ledning, att påståenden härom uppfattades som empiriskt meningsfulla. Som J. Wisdom påpekat i sin uppsats *Gods* (ed. Flew, *Logic and Language*, I, Oxford 1962, pp. 187 ff.) tycks det finnas en historisk utvecklingstendens i riktning mot allt färre experimentella argument för avgörande av frågor om Guds existens o. dyl. Men detta hindrar ju inte, att man i religiös diskurs alltjämt kan finna påståenden om t. ex. att Gud leder ett visst skeende, vilka förmenas vara möjliga att empiriskt verifiera eller falsifiera. Självfallet är det som här sagts språksociologiska och socialpsykologiska kvasihypoteser, men det förefaller mig *prima facie* plausibelt. Att man i barnabönens formulering »den Gud älskar lyckan får» och i t. ex. Eyvind Johnssons formulering (*Hans nådes tid*, Stockholm 1963, p. 115) »knappast någon av de mindre lantbrukarna, dessa fria bönder och småbönder, blev bönhörda av Himlen i lantbruksfrågor

detta år» kan spåra tanken på att det skulle finnas empiriska kriterier för avgörande av sanning eller falskhet hos ett påstående om Guds ledning, förefaller rimligt.

I stället för att tillgripa den något drastiska lösningen att generellt förklara religiösa påståenden vara empiriskt överifierbara, kunde man tänka sig, att de *uppfattas* på sådant sätt, att man laborerar med möjligheten av empirisk verifikation. I miljöer och situationer, där teoretiska stringenskrav inte spelar så stor roll, torde det vara möjligt att fortfarande använda en term som »Guds ledning» med en förment empirisk innebörd. Ett huvudargument mot en dylik användning av termen »Guds ledning» utgör i så fall påpekandet av brister i själva verifikationskriterierna. Däremot torde ett hopande av kontrainstanser, motsägande observationer och experiment, i de flesta fall endast vara ägnade att förlänga en diskussion av ett pseudoproblem.

Vi övergår nu till en summarisk framställning av logiken i »Guds ledning», predicerad om händelser på sådant sätt, att frågan om empirisk verifikation eller falsifikation kan uppfattas som irrelevant. Låt oss jämföra följande satser:

- d) det tredje korståget stod under Guds och hans änglars ledning
- e) det tredje korståget stod under Guds och Satans ledning
- f) det tredje korståget stod under god och dålig ledning

Satsen d) förefaller rimlig i den meningen, att den utan att väcka alltför stort uppseende skulle kunna förekomma i en »from» skildring av det tredje korståget. Satserna e) och f) förefaller däremot besynnerliga, och man skulle kanske i en vardagsspråklig formulering vara böjd att beteckna dem som »motsägelsefulla». Den konträra motsatsen mellan »god» och »dålig» hindrar en rimlig användning av satsen f); man kunde kanske säga, att endast om man ur olika synpunkter bedömer en och samma företeelse är det semantiskt möjligt att på ett begripligt sätt använda sats f). Satsen e) kan i detta avseende betraktas som en variant av f), och således tolkas som ett uttryck för två, varandra motsatta värderingar. Om satserna e) och f) uppfattas som satser med samma logiska struktur, erhåller vi en användning av termen »Guds ledning», som enligt en teori om värdeuttryck är irrelevant för frågan om empirisk verifikation eller falsifikation. Utan att gå närmare in på frågan om denna tolkningsmöjlighets problematik, kan vi framkasta en förmodan om, att den väl återger den vardagsspråkliga logik i »Guds ledning», som faktiskt ofta återfinnes i religiös diskurs. »Guds ledning» kan användas som ett uttryck för värderande tolkning i t. ex. satser som »i detta skeende såg han Guds ledning». — I den mån »Guds ledning» användes som ett värderande uttryck, skapar pro- och kontraargument av empirisk art endast skenproblem.

TEOLOGISK LITTERATUR

GEORG FOHRER: *Das Buch Hiob (Kommentar zum Alten Testament, Band XVI)*. 565 sid. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963. Pris: DM 92: — (subskriptionspris vid beställning av hela verket DM 78: —).

En av den tyska bibelvetenskapens största insatser är det outtröttliga utgivandet av stora kommentarverk. Läsarna av denna tidskrift har många gånger mött titlarna på de nu mest aktuella gammaltestamentliga kommentarerna: Eissfeldts *Handbuch zum A. T.* (Tübingen), Neukirchenförlaget *Biblischer Kommentar. A. T.* (Neukirchen), *Das A. T. Deutsch* (Göttingen). Bland äldre vore ytterligare att nämna den av Nowack på sin tid utgivna *Handkommentar zum A. T.* (Göttingen) med bl. a. H. Gunkels berömda kommentarer till Genesis och Psalmerna. Det är nu ungefär femtio år sedan Ernst Sellin (död 1946) på A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung i Leipzig började utge sin *Kommentar zum A. T.* Den kommentar till Jobs bok som härmed anmäles ingår som en del i en ny utgåva av det sellinska verket, vilket denna gång utges hos Gerd Mohn i Gütersloh.

Jobs bok är en av de svåraste och problemrikaste skrifterna i G. T., såväl om man tänker på texten och dess tolkning som när det gäller själva idéinnehållet. Den har också givit upphov till en oöverskådlig vetenskaplig litteratur. Som sig bör, har prof. Fohrer (förut i Wien, nu i Erlangen) i inledningen till sin jättekomentar upptagit en väldig litteraturförteckning, som fyller tio tättryckta sidor i stort format, en förteckning som ytterligare är att komplettera med ett stort antal litteraturhänvisningar till enskilda

frågor i samband med själva utläggningen. Denna är så anordnad att man först får en översättning med en notapparat i fin stil av språklig natur. Sedan följer en bred textutläggning med ytterligare noter, var till ännu en gång fogas en avdelning fotnoter med detaljmärkningar och litteraturhänvisningar. Man får ett intryck av imponerande rikhaltighet i fråga om exegetiska utredningar. Vetenskapsmannen saknar kanske överskådlighet, lekmannen torde bli tacksam för att ej besväras av en alltför tyngande lärdomsapparat.

Det är glädjande att i Fohrers kommentar kunna konstatera att man numera är på väg mot en viss samstämmighet i fråga om en hel del kontroversiella punkter. Fohrer ser riktigt i prosaberättelsen en ursprungligen självständig utomisraelitisk legend, som på israelitiskt område blivit omgestaltad i jähverreligionens anda och därefter i efterexilisk tid använts som ramberättelse kring den omfattande dialogen, i vilken en stor diktare nedlagt sina tankar angående lidandesproblemet. Man kan nu också med någorlunda säkerhet slå fast vilka motiv i ramberättelsen som hört till den ursprungliga legenden, och vilka tillkommit i den israelitiska bearbetningen. Till de senare hör t. ex. Satan-gestalten. Enligt anmälares uppfattning kunde den traditionshistoriska analysen ha genomförts ännu skarpare och klarare än som sker. Vad de omstridda Elihu-talen (kap 32–37) beträffar, så hävdar Fohrer på goda grunder att de med största sannolikhet härrör från en annan författare än Jobsbokens diktare, och att de senare blivit infogade i boken. Såsom dylika utvidgningar betraktas riktigt även partierna om Behemot och Leviatan samt

dikten om Visheten i kap. 28. Därjämte påvisas en rad smärre sekundära tillsatser, utströdda här och där i texten.

Om Guds tal i kap. 38–39, som till Jobs förödmjukelse vill uppvisa outgrundligheten i Guds väsen och handlande, men vars äkthet stundom betvivlats, säger Fohrer, enligt min mening med full rätt: det är i sammanhanget absolut oombärligt. I den nuvarande Jobsboken omtalas emellertid Jobs underkastelse under intrycket av Guds tal två gånger: först i 39: 34–38 (i svenska bibeln; 40: 1–5 i hebr. bibeln), andra gången i 42: 1–6. Den första följer på Guds ursprungliga tal, den andra på den sekundära skildringen av Behemot och Leviatan. Denna dupplicering innebär onekligen ett problem. Fohrer löser det på följande sätt. De båda tal i vilka Job bekänner sin underkastelse har ursprungligen varit ett enda; uppdelningen i två sammanhänger dels med inskottet av texten om Behemot och Leviatan, dels med den i dialogen till synes kommande principen att flera tal skall växlas mellan de olika interlokutörerna. Det senare argumentet synes konstlat och föga bärkraftigt. Drar man emellertid konsekvensen av att vi har fått två tal av Gud, blir dubbleringen av Jobs underkastelsetal något ganska naturligt. Det ena hör enligt min mening till det ursprungliga gudstalet, det andra till det sekundära. Jag hänför 39: 34–38 (40: 1–5) med dess knappa, originella formulering till Jobsbokens ursprungliga diktare, 42: 1–6 till den som tillfogat Behemot-Leviatan-partiet. Något liknande gäller mutatis mutandis inledningsstyckena till gudstalen 38: 1–3 och 40: 1–9 (hebr. 40: 6–14). Fohrer sammanför de båda till ett och ser dessutom i 40: 1–2 (6–7) en glossa. Här om kan man naturligtvis tvista. Jag finner min lösning enklare.

Ett av de mest omtvistade ställena i Jobs bok är 19: 25–27: »Jag vet att min

förlossare lever» etc. Det är svårt att avvinna detta ställe en säker tolkning, dels därför att den hebreiska texten uppenbarligen är skadad, dels därför att vad där står kan tydas på så olika sätt. Fohrer ägnar, som sig bör, stället en mycket ingående undersökning. Han avvisar med rätta alla försök att här se en förhoppning uttalad om något som skall ske efter döden, om uppståndelse från de döda eller eventuellt en gudsuppenbarelse på andra sidan graven. Han avvisar också, enligt min tanke med rätta, att »förlossaren» här skulle betyda något annat än Gud själv, en skyddsängel eller dylikt. Vad Job här uttalar är en förhoppning eller önskan att Gud, medan Job ännu lever, skall såsom hans *go'el* uppträda till hans försvar. Här skulle alltså teofanin i kap. 38 f. förberedas. Efter en relativt lätt textemending blir nu Fohrers översättning av stället denna: »Aber ich weiss: Mein Löser lebt, selbst wenn er sich als letzter auf dem Erdreich erhebt. Und nachdem meine Haut so geschunden worden ist, will ich doch ohne mein Fleisch Gott schauen. Ich selber, ich möchte schauen, meine Augen möchten sehen und nicht einer, der mich nichts angeht.»

Om enskildheter i denna översättning kan man tvista. Min egen tolkning, som i varje fall på vissa huvudpunkter överensstämmer med Fohrers, har jag framlagt i »Boken om Job och hans lidande» och på andra ställen. Mot min uppfattning att det av Job väntade »skådandet» av Gud skulle innebära ett Guds huldrika ingripande till återställelse av Jobs lycka, såsom sker i epilogen kap. 42, skulle enligt Fohrer tala att varje sådan förhoppning på andra ställen i Jobs bok helt givits upp. Men är det icke just det karakteristiska för Jobs ståndpunkt i dialogen att han ständigt pendlar mellan tvivel och tro, hopplöshet och förhoppning?

Fohrers Jobkommentar är den grund-

ligaste och lärarikaste kommentar till Jobs bok som hittills sett dagen. Den innehåller en oändlig rikedom av riktiga iakttagelser både av formhistorisk och saklig natur, värdefulla upplysningar i fråga om realia och goda texttolkningar. Tack vare stoffets typografiska disponering torde även icke fackmannen, utan att låta sig avskräckas av väldigheten i format och utförlighet, med behållning kunna ägna sig åt dess studium.

JOH. LINDBLOM

OLOF LINTON: *Pauli mindre brev (Tolkning av Nya Testamentet IX)*. Stockholm, Diakonistyrelsens Bokförlag. 1964. 445 s.

Professor Lintons bog innehåller fortolkning til Efes. — Filemon (i Bibelens rækkefølge), altså til Fangenskabsbrevene, Thessalonikerbrevene og Pastoralbrevene. Dermed har den et mere righoldigt indhold end noget af de hidtil udkomne bind i serien og et andet præg. Her er 33 kapitler behandlet på 445 sider, foruden at der er indledninger til alle tre grupper af breve og i tilgift, eller rettere: som forsmag, en afhandling (s. 15—34) om »Den paulinske brevsamlingen». Denne afhandling er et mesterværk af korthed og overskuelighed.

En fortolkning er i almindelighed svær at recensere, fordi den dårligt kan refereres, og det tjener ikke noget formål at opregne alle de steder hvor anmelderen har forsynet margen med et *bene* eller *recte* (de er mange). I dette tilfælde er det måske særlig vanskeligt, fordi kommentaren ikke har bestemte teser som skal gennemføres (man tænke fx på Lohmeyers kommentar til Filipperbrevet og biskop Nygrens til Romerbrevet), men simpelthen vil forklare teksten. Derfor er det nok bedst at præsentere dette bind ved at forsøge at karakterisere det.

Et første punkt er allerede givet med at der ikke forfægtes et bestemt synspunkt eller søges opstillet særprægede hypoteser. Som bekendt er forf. meget vel i stand til at fremsætte både markante og velbegrundede hypoteser; men det er rigtigt at der i denne kommentar er givet afkald på en bestemt hypotese der skulle kunne tjene som universalnøgle til et bestemt brev eller til hele den paulinske brevlitteratur. Det er ikke åndshistorisk placering eller teologisk panorama der her tilbydes, men sober exegese — ualmindelig sober —, rolig og velovervejede drøftelse af spørgsmålene og pædagogisk indføring både i dem og i den paulinske tankeverden. Det sidste er der god lejlighed til i en kommentar der omfatter de fleste, om end ikke de længste, af brevene i *Corpus Paulinum*, og tilmed er der naturlig lejlighed til jævnligt at henvise til de fire hovedbreve.

Der er to ting ved dette arbejde som især vækker beundring og som fortjener at nævnes, fordi de ville have været en pryde for en hvilken som helst kommentar til den græske tekst og må modtages med endnu større taknemlighed i en fortolkning til en oversættelse. Det første er en række fremragende stilistiske gennemgange, som omhyggeligt og overbevisende gør rede for bestemte afsnits stilistiske præg; det får man omtrent omgående en prøve på i behandlingen af Efes 1,3—14, hvor det er meget udpræget; men det gælder mange andre afsnit og enkeltheder. Jeg er lige ved at vove den påstand at disse gennemgange af stilen er blevet så fortrinlige, netop fordi det er en oversættelse — den svenske kirkebibel — som skal fortolkes af en der på fagets vegne ellers mest behandler den græske grundtext; det er en gavnlig tvang at være under: at skulle have både grundteksten og oversættelsen i hovedet på een gang; man får mulighed for iagttagelser og vur-

deringer, som den der kun bruger enten den ene eller den anden aldrig kan få. — Det andet er en særdeles dygtig behandling af de gammeltestamentlige citater; men det vil jeg ikke uddybe nærmere, siden forf.s arbejde med Lxx og med citaterne i Det nye Testamente er kendt og påskønnet.

Det er sund exegetisk metode som præger denne fortolkning, og den der har sans for at lære metode også af værker som ikke opstiller metodiske regler men nøjes med »blot« at praktisere dem, får meget i denne bog. Lad et par eksempler være nok: Linton røber en udpræget og priselig ulyst til i tide og utide at definere genitiver og deres forbindelse: han kan lave fortrinlige ord- og begrebsanalyser, men nægter flere gange at afgrænse synonymer skarpt fra hinanden når de forekommer i flok og følge. — Med den evne som forf. har til at føle sig ind i ord og stil følger også sansen for de virkelige sammenhænge, som gør denne bog til en god bog om Paulus — for den som vil gøre sig den ulejlighed at læse den fra ende til anden og ikke bare bruge den til at slå enkelte tekster op i. Men selv den der alt for nøjsomt bruger kommentaren på den sidstnævnte måde vil finde at forklaringen til det ene eller det andet vers næsten altid på en velgørende måde rammer i centrum.

Måske er det lige så betegnende at forf. lader være med at ramme, hvor der efter hans skøn ikke er noget ordentligt mål; uden billede: lader de spørgsmål stå åbne som han ikke kan afgøre. Hypoteser kaldes gerne dristige. Afkald på dem fortjener somme tider at kaldes modigt. Det mod findes ikke hos duodesprofessorer. Men her får spørgsmålet om forfatterskabet til både Efeserbrevet, Koloserbrevet og Andet Thessalonikerbrev lov til at stå åbent. Og det er ikke gjort blot

for at holde hvad holdes kan; Pastoralbrevene erklæres for uægte.

Som bekendt er *Tolkning av Nya Testamentet* beregnet på at kunne bruges også af dem som ikke er teologer af fag og ikke kan græsk. Det har forf. i høj grad holdt sig for øje. Han kan naturligvis ikke lade være med at omtale en række græske ord; men de forklares omhyggeligt (enkelte gange for omhyggeligt) ved hjælp af kendte fremmedord. Til den pædagogiske side af arbejdet hører det endvidere at Linton gang på gang understreger at vor moderne humanistiske bedømmelse af teksterne ikke gør ret imod dem. I den forbindelse kan der også falde drøje hug til nutiden: »Ofta har man i våra dagars debatt gått ut från att den obetingade lydtnadsplikten förutsätter föreställningen att föräldrarna äro ofelbara. Vad man än kan säga om en sådan tanke, nytestamentlig är den icke» (s. 140); jfr. de rehabiliterende bemærkninger om det patriarkalske system (jeg skrev ikke: forsvaret for systemet) s. 260 f.

Selvfølgelig er man ikke tilfreds med det hele. Jeg ser bort fra forskellig opfattelse af exegetiske og isagogiske spørgsmål og holder mig til formen: Kommentaren er på visse punkter ujævn, nogle steder unødigt bred (fx s. 220—22), andre steder for kort (fx s. 252 f) — og jeg tilføjer ikke: efter mit skøn; det er en objektivt konstaterbar fejl, som forf. selv i givet fald ville slå ned på. Videre: hvorfor bruges i oversigten på s. 252 tallene 1—4 og derefter foran de tilsvarende overskrifter på de følgende sider a—d? Hvorfor skal som den eneste slutningshilsen den i Kol. skrives med store bogstaver (havde det endda været Galaterbrevet!): NÅD VARE MED EDER — ? Rec. er endt med at gøre forf.s ord på samme side til sine: »Därom lönar det sig inte att spekulera.»

Jeg skal være den sidste til at græde

över at der nedlægges så stort og dygtigt et arbejde i en kommentar til en oversættelse; jeg anser det tværtimod for et meget fornemt håndværk at skrive den slags bøger. Men dette skrives ind under jul, og da har man jo lov til at ønske. På ønskeseddelen står: en kommentar af samme forfatter til et af de nytestamentlige skrifter efter grundtexten.

BENT NOACK

OLAUS BRÄNNSTRÖM: *Den laestadianska själavårdstraditionen i Sverige under 1800-talet. 423 s. inkl. »Summary in English» (s. 387–403). Akad. avh. CWK Gleerup, Lund (tr. i Uppsala) 1962. Pris 25:—.*

Den teologiskt bildade allmänheten i vårt land utanför Tornedalen torde inte äga någon djupare kännedom om den särpräglade väckelsetradition, vilken har Lars Levi Laestadius till upphovsman. Detta förhållande beror icke på bristen på litteratur. Men de flesta avhandlingar om Laestadius och laestadianismen är finskspråkiga, och laestadianismens betydelse för sitt hemland inskränker sig kyrko-geografiskt huvudsakligen till Tornedalen och Lappmarken. Emellertid visar Laestadius och hans rörelse en teologisk profil, som inte bara är särpräglad och apart utan genom sin tankemässiga stringens och konsekvens utgör ett evangeliskt-lutherskt alternativ med ganska få motstycken i den evangeliska teologins historia. Man tänker närmast på män sådana som Kierkegaard, utan alla jämförelser i övrigt, då man söker efter en motsvarighet till Laestadius ifråga om tankens klarhet och spänst.

Om Olaus Brännströms snart två år gamla avhandling kunde bidra att hos den teologiska läsekretsen i vårt land öka intresset för Laestadius och hans verk, med rätta karakteriserat som Nordens

största väckelserörelse, tillkommer förtjänsten både det ämne förf. valt för sin avhandling och det sätt på vilket han genomfört uppgiften. Trots att fakultetsopponenten, prof. *Erkki Kansanaho*, i KÅ 1962 (Uppsala 1963) skrivit ett ganska utförligt utlåtande (s. 303–312), är säkerligen en anmälan också i denna tidskrift befogad.

Som titeln på Brännströms doktorsavhandling antyder, har förf. riktat in sitt sökarkljus på den från Laestadius utgående själavårdstraditionen. Ansatspunkten har varit diskussionen om *biktens och avlösningens* problem i Laestadius' själavårdspraxis och den härav direkt eller indirekt beroende själavårdstraditionen inom den laestadianska väckelserörelsen fram till den tidpunkt omkring sekelskiftet, då denna rörelse definitivt sprängdes itu. Men från denna ansatspunkt har Brännström rullat upp det mesta av den problematik som hittills sysselsatt forskningen, när det gäller sådana viktiga frågor som skillnaden mellan icke pånyttfödda och pånyttfödda, levande kristna, alltså frågan om frälsningsvissheten och kännetecknen på en levande kristen, frågan om »församlingen» och »ämbetsbärarna» osv. Anmälnaren vill oförbehållsamt erkänna, att Brännström genom denna avhandling lyckats ge bilden av Laestadius och hans närmaste efterföljare nya och ytterst betydelsefulla konturer.

Prof. Kansanaho har (KÅ 1962 s. 307) riktat den anmärkningen mot Brännström, att han efter sin analys av källmaterialet beträffande de olika problem som behandlas avstår från att nämna det resultat han kommit till. Med bästa vilja kan jag icke finna denna kritik berättigad. Jag har tvärtom känt mig mycket tilltalad av förf.:s metodik, vilken innebär, att han först ställer sina teser och sedan underbygger dem med materialet. Hans insats som forskare kännetecknas enligt min me-

ning av en imponerande grundlighet i hopsamlandet av för hans teser relevanta texter. Minst lika övertygande är förf.:s förmåga att lägga materialet tillrätta i ett meningsfullt mönster. Han behöver sedan icke träda upp och förkunna, vilka meningsmotståndare han härigenom har slagit ned. Läsaren är enbart tacksam över att få dra sådana slutsatser själv. Att förf. beträffande Laestadius själv huvudsakligen utnyttjat predikningarna, däribland en mängd hittills okända, i varje fall oarbetade, manuskript, och endast i ringa omfattning dragit in material från Därhushjonet, vars första, av Bengt Åberg återupptäckta del, snart torde komma att publiceras, kanske kan förklaras med att huvudintresset varit av praktisk teologisk art. Ändå tror jag, att förf. hade kunnat göra ytterligare vinster genom en systematisk samordning av laestadiusmaterialets tvenne huvuddelar. Att tolkningen trots allt inte har blivit ensidig, vittnar både om helgjutenheten i Laestadius' teologiska konception och förf.:s förmåga att med stor säkerhet finna den röda tråden i det homiletiska källmaterialet. Att förf. lärt sig suveränt behärska det övervägande finskspråkiga materialet är i och för sig en berömvärd prestation.

Var och en som äger någon kännedom om den vetenskapliga debatten kring laestadianismens problem är väl förtrogen med diskussionen om den för nutida laestadiansk själavårdspraxis så typiska »avlösningens» *historiska genesis*. Man har allmänt hävdats, att Laestadius själv skulle ha tillämpat en betydligt mera restriktiv praxis, när det gällde att försäkra väckta syndare om att de befann sig i nådens tillstånd. Så småningom, har man menat, skulle sedan genom Raattamaa en mera evangelisk praxis i fråga om »lösenyckeln» ha kommit till användning. Laestadius skulle först mot slutet av sitt

liv under visst motstånd ha accepterat den ovillkorliga avlösningen.

Brännströms viktigaste insats genom föreliggande avhandling synes mig vara, att han har lyckats nollställa hela denna debatt genom att återföra densamma till en principiellt riktigare utgångspunkt: *hur skall den eller de för själavården ansvariga andliga ledarna bedöma en människas nådastånd?* Frågan om Laestadius själv har använt den inom nutida laestadianism brukade avlösningformeln har genom Brännströms utredning visat sig vara av mindre betydelse. Detta måste sägas, trots att den numera nästan ritualmässigt fixerade avlösningformeln med nära nog verbal exakthet kunnat återfinnas i en predikan av Laestadius från år 1849: »Tron framför allt, bröder och systrar: edra synder äro alla förlättna i Jesu namn och blod». Egentligen är det en strid om ord ifall man, som förf., hävdar att denna form är mer »hortativ» än »deklarativ». Det avgörande är varken den formella differensen eller antalet mottagare, en enda resp. en större församling. Anmälaren har för sin del hört bägge formerna: »Tro alla dina synder förlättna i Jesu Kristi namn och blod», eller: »Jag försäkrar (resp. betygar), att . . .» — både enskilt och i gudstjänstsammanhang — utan att jag kunnat skönja någon innehållslig skillnad.

Strängt taget spelar det heller ingen roll, därest Kansanaho skulle ha rätt i fråga om sitt tvivel på det nyss citerade Laestadius-ordets äkthet. Avskriften är nämligen av ganska sent datum. Med hänsyn till blodsymbolsens centrala plats i L:s lära finner jag dock sannolikt, att citatet är äkta. Men, som sagt, det är från helt andra synpunkter, som kontinuiteten mellan L. och hans efterföljare skall bedömas. Det förhållandet, att L:s främste lärjunge Raattamaa inte är medveten om att något i väsentlig mening nytt moment

skulle ha införts i väckelsen, manar också till stor försiktighet. *Användningen av binde- och lösenyckeln inom väckelsen synes ligga helt i linje med L:s teologiska grundsyn.* Detta är förf.:s grundläggande tes.

Också för L. har huvudfrågan varit, hur människan blir delaktig av syndernas förlåtelse. Förf. ger belägg för att det bekanta mötet med »lappflickan Maria» inte har medfört någon förändring i L:s grundsyn med dess starka krav på en genomgripande bättring före benådningen. Denna har L. alltid, liksom laestadianismen efter honom, tänkt sig i likhet med de L. närstående Sorsele-läsarna: en ingjuten helighet, vilken förvandlar den troende människan till en kvalitativt helt och hållet ny skapelse.

Men förf. visar, att predikningarna efter L:s s. k. andliga genombrott år 1844 innehåller ett från själavårdens synpunkt synnerligen intressant nytt *praktiskt* moment. Från och med nu tar L. öppet parti för de »dömande läsarna». De levande kristnas erfarenheter beskrives som helt och hållet obegripliga för den naturliga människan. Församlingen är inte längre ett kollektiv av »christelige åhörare», men inom den stora församlingen fanns i stället ett litet kristet kollektiv. Det fungerar redan i väckelsens början i tre olika relationer: 1) när den ångrande syndaren bekänner sina synder i närvaro av kristna människor, 2) när han i andra kristnas närvaro ber sin nästa om förlåtelse, 3) när dessa kristna i överensstämmelse med Petri lära om *det andliga prästerskapet* granskar människors andliga tillstånd.

Detta är det som i egentligaste mening ger väckelsen dess nya och säregna profil. L. arbetar med »det andliga prästerskapet» som en skarpt fixerad storhet. Visst kan man säga, att här föreligger en likhet med »de rätte lärarna» på Västkusten och deras kallelse att bedöma stadierna i

»Nådens ordning». Men skillnaden i fråga om »ämbetssyn» gör, att en jämförelse inte är särskilt givande. L:s antropologi ger förklaringen till hans övertygelse att en förvandlad, andebegåvad kristen genom sin utrustning också äger förmåga att bedöma, hur långt förarbetet till den slutliga radikala förvandlingen har fortskridit hos andra. Inte minst betydelsefull är deras kallelse att handhava »hundens ämbete», vilket är detsamma som handhavandet av bindenyckeln.

»Med skällande och s. k. krossande» skall de, enligt ett visitationsprotokoll av år 1853, »befordra andras omvändelse». I många predikningar från och med år 1845 talar L. om lekmännens »predikande». Detta förbannande och »skällande» tänkes såsom direkt verkat av den helige Ande. De andliga prästerna är L:s aktiva medhjälpare. De andefyllda människorna är, som redan sagts, den egentliga församlingen, till vilken man kommer genom en »bekännelse, gråt och kvidan», som sker inför öppen ridå. Härvid kunde man på ett naturligt sätt anknyta till byabönerna och de av Lapska Missionens Vänner upprättade s. k. Missionsskolorna. Intresset är inte att döma andra eller att markera den egna gruppens exklusivitet. Härutinnan skiljer sig L:s intentioner på ett markant sätt från det dömande och »förbannande» av utanförstående, vilket anmälarer som ung präst mötte år 1935 i den s. k. Korpelarörelsen, som nog icke har mer än detta drag gemensamt med den ursprungliga laestadianismen, därtill så förvrängt och förvirrat att man knappast har rätt att ens på den punkten anställa några jämförelser. Däremot hade Korpelarörelsen starka likheter med de s. k. Koutokeinoförvillelserna i Norge, vilka år 1852 t. o. m. kulminerade i mord. Impulsen till »dömandet» hade i viss mån utgått från L., vilket han själv var smärtamt medveten om, men han har inget

ansvar för den patologiska urartningen härav. Hans intresse är hela tiden att befordra den fördjupning av bättringen, som till sist kulminerar i syndarens ångest över sin skuld i mordet på Frälsaren.

I detta läge måste ju frågan om hur meddelandet av syndernas förlåtelse kanske eller hur den ångande syndaren blir delaktig av den levande tron bli en viktig angelägenhet. Förf. menar, att enligt L. är det inte förkunnandet av evangeliet i och för sig, som spelar den avgörande rollen. Det är i stället fråga om den helige Andes direkta ingripande, varom de extatiska »nådemärkena» bär vittnesbörd för andra kristna. Men evangeliet kan uppenbarligen tjänstgöra som ett utlösande moment, när frälsningskampen är färdig. L. talar verkligen, om också inte särskilt ofta, därom att (andliga) människor har makt att förlåta synder här på jorden. Den andliga människan har himmelrikets nycklar i sin hand. Förf. påpekar i detta sammanhang skillnaden mellan Luther och Laestadius. För den förre ligger tyngdpunkten i försäkran om syndernas förlåtelse, hos Laestadius däremot i den andliga människans förmåga att kunna »skilja» och pröva människor. Jag tror för min del, trots Kansanahos kritik mot en sådan distinktion, att Brännström här har pekat på någonting väsentligt. Evangeliets ord är enligt L. knappast ett skapande ord, snarast ett konstaterande, vars betydelse främst har med den subjektiva frälsningsvissheten att göra.

Utvecklingen efter Laestadius innebär framför allt, att aktgivandet på tecknen på en rätt genomgången bättring fick en mindre stark accent, men — utan att, såvitt jag förstår, ändå någonsin försvinna ens bland de mest »evangeliska» laestadiankristna. Både L. själv och Raattamaa varnade för sådana tendenser. Redan före L:s död 1861 kan man skönja två motsatta poler inom väckelsen.

I varje fall kommer nu lösenyckeln öppet fram i den laestadianska predikan efter att förut ha varit hänvisad till de enskilda samtalen. Raattamaa själv likställer begreppet »att predika evangelium om tron» med »lösenyckeln». Man tar nu upp den nyss citerade »hortativa» formulering, som L. själv givit. En motsvarande försvagning av bindenyckeln tycks löpa parallellt med ovan antydda utveckling. Man skall, säger R., förkunna en fullständig lag och ett fullständigt evangelium. I detta sammanhang, menar förf., har man att sätta in diskussionen om hur »lösenyckeln togs i bruk». Säkert har själavårdsfrågor av denna innebörd diskuterats i byar inom Pajala församling åren 1853—54. Men det har inte gällt införandet av någon ny läropunkt i väckelsen utan frågan om ett friare användande av den redan från början välbekanta lösenyckeln i mera direkt anslutning till förkunnelsen. R. förlorar aldrig ur sikte L:s grundsats, att lagen måste verka en sorg efter Guds sinne, innan syndarna kan lösas ur denna.

Förf.:ns behandling av kriserna inom laestadianismen under det förra århundradets sista fjärdedel måste vi beröra mera kortfattat. Trådarna är minst sagt förvirrade, men det synes mig som om Brännström nått ganska långt i sina försök att klarlägga sammanhangen. För den mindre initierade bör kanske påpekas, att den uppdelning av laestadianismen, som omkring sekelskiftet var definitiv, ledde till att den ena, till antalet mindre, riktningen, vilken kommit att betraktas som mera lagisk, alltfört har sitt centrum i vårt land. Den kallas i vårt land för »västlaestadianismen», på finska däremot för »esikoiset» = »förstfödda», vilket begrepp strax skall förklaras. Den andra riktningen, vilken till antalet är vida större och i vårt land kallas för »östlaestadianer», har sedan många år sitt andliga centrum i Finland.

Genom en tålmodig undersökning av brev, tidningsartiklar och annat källmaterial har Brännström följt upp den utveckling, som ledde till ovan angivna resultat. Uttrycket »de förstföddas församling» har hämtats från Hebr. 12: 23 men har av R. aldrig uppfattats som någonting annat än sammanfattningen av alla levande kristna, uppfattad som en eskatologisk storhet. Genom ändlösa strider bland de laestadianska emigranterna i U. S. A. kring olika ledargestalters krav på auktoritet kom man att använda begreppet »förstfödda» på ett helt nytt sätt. Det fick i allt högre grad en hierarkisk betydelse enligt anciennitetsprincipen, så att man framför allt blev angelägen om att för sin egen grupp kunna åberopa enhet med väckelsens ledare i successionsordning. Det bör då påpekas, att R. själv inte tycks ha haft klart för sig denna betydelseglidning. Personligen har han haft större förtroende för den grupp, som företrädde den antydda hierarkiska tolkningen, men teologiskt har han aldrig accepterat densamma. Detta förhållande gör, att båda riktningarna med en viss rätt har kunnat åberopa R:s auktoritet för sin uppfattning.

Särskilt i svenska Tornedalen framträder en utveckling i riktning mot en assimilering med kyrkan. Det är till stor del kyrkoherde Grapes i Övertorneå förtjänst, att t. ex. den Lapska Missionens Vänner med sin beskyddarinna prinsessan Eugenie så småningom kom att intaga en välvillig inställning till laestadianismen. Denna markerades framför allt därav att Johannes Kerfstedts elev *August Lundberg* blev föreståndare för föreningens missionskola i Lannavaara. Lundberg skulle sedan komma att bli en av de ledande gestalterna inom den svenska östlaestadianismen. Han hade, liksom den högt begåvade predikanten *Erkki-Antti*,

varit en levande kristen före mötet med laestadianismen.

Det brukar framhållas, att bönen spelar en ganska underordnad roll inom laestadianismen. L. själv är angelägen om att varna för något slags förtröstan på bönen som sådan. Den enda verkligt angelägna bönen var ropet om förbarmande vid bättringskampens slut. Ändå har värderingen av bönen inom laestadianismen ingalunda varit onyanserad. Anmälaren erinrar sig t. ex. den blide predikanten Pääjärvi, August Lundbergs svärson, vilken jag särskilt minns som en bönens människa. Han brukade alltid tillbringa en lång stund före gudstjänsten i ivrig, tyst bön på knä för att hämta kraft.

I sista avsnittet av sin avhandling bedömer Brännström den laestadianska själavården i relation till den svenskfinska gränsbygdens kyrkliga praxis. Det skulle föra för långt att här redogöra för alla nyanser i fråga om väckelsens relation till och värdering av den kyrkliga seden. Samtidigt som de nordiska laestadianerna efter ett från amerikanskt håll inspirerat försök till egen sakramentsförvaltning alltid varit lojala mot kyrkans gudstjänstliv och sakramentsförvaltning, har betydelsen av den kyrkliga själavården i och för sig inte satts särskilt högt. Varken dopet eller konfirmationen, skriftermålet eller nattvarden anses ha något avgörande inflytande på en människas frälsning. Typiskt nog får konfirmationen, som ju i den pietistiska väckelsen just syftade till de ungas väckelse och omvändelse, stå tillbaka i betydelse, jämfört med de ungdomsväckelser, som man medvetet sökte framdriva ute i byarna.

Det betydelsefullaste i arvet från Laestadius levde kvar. Beträffande såväl det allmänna skriftermålet som den enskilda bikten må erinras om L:s häftiga kritik däremot. Liksom en gren av norrlandsläseriet vänder han sig mot den villkorliga

avlösningen i 1811 års ritual, men på andra grunder. L. menar, att man i kyrkan »vrider nycklarna åt höger och vänster» och det blir ingen ordentlig undersökning av den skriftandes bättring. Ännu hårdare var kritiken av det enskilda skriftermålet. I det sammanhanget vänder han sig starkt mot det polisiära tvånget. Det enda som är av någon betydelse är om någon förändring hos den skriftande har skett i det inre. Och detta kan bedömas bara av en andlig människa.

Det är på denna punkt man har att finna kontinuiteten inom laestadianismen. Det blev så småningom vanligt med ett slags tvångsbikt inför predikanten eller någon annan erkänd kristen. Sedan togs avlösningen i församlingens mitt. De andliga ledarna fungerade som något slags mellaninstans. Visserligen innebär utvecklingen såtillvida en förändring, att den uppenbara syndabekännelse, som L. krävde, kom ur bruk. Men huvudsaken var ju fortfarande den, att det tillkommer de levande kristna att bedöma Guds Andes verk hos andra. Hos östlaestadianerna försvinner också mer eller mindre det lagiska kravet på den långa bättringen. Men alltfört håller man fast vid »det andliga prästerskapets» kompetens enligt ett uttryck, som anmälararen hört otaliga gånger citeras: »Ande känner ande». Huvudskillnaden mellan de båda riktningarna är utöver här antydda frågor, att ledarskapet inom »de förstföddas» led är mer oligargiskt, hos östlaestadianerna mera demokratiskt.

Att följa Brännströms lågmälda, men samtidigt grundliga och intensiva framställning, är att stifta bekantskap med ett sällsamt fascinerande stycke nordisk kyrkohistoria. GUSTAF DAHLBÄCK

Hans Küng: Kirche im Konzil. 221 sid. Pris 4: 20 D. M. Herder-Bücherei Bd 140. Freiburg im Breisgau 1963.

Enligt sitt efterlämnade »Utkast till ett arbete» hade Dietrich Bonhoeffer i fängelset planer på att bland annat behandla den ekumeniska dialogens förutsättningar. Det heter härom i utkastet, II e: »Vad tror vi faktiskt, d. v. s. så, att det gäller vårt liv? Problemet Apostolikum. Vad måste jag tro? — felställd fråga, föråldrade kontroversfrågor, speciellt interkonfessionella; motsättningarna lutherskt — reformert (delvis även katolskt) är icke längre verkliga. Naturligtvis kan man när som helst med patos återuppliva dem, men de är icke längre befruktande. Härför finnes inget bevis, man måste helt enkelt våga utgå ifrån det. Bevisa kan man blott, att den bibliskt-kristna tron icke lever av dessa motsättningar eller är beroende av dem» (Motstånd och underkastelse, s. 197). Sådana bevis, som den sista av de citerade meningarna åsyftar, finns i stor rikedom i Hans Küngs bok om det andra Vatikanconciliet. Författaren, romersk-katolsk professor i fundamentalteologi i Tübingen, har redan tidigare dokumenterat, att han »vågat utgå från» tanken, att också de stora kontroversfrågorna numera är »föråldrade». Han har visat det i sin bok om Karl Barth, »Rechtfertigung», som knappast beaktats i Sverige (ett undantag är Per Erik Perssons artikel i Årsbok för kristendomslära-rens förening 1960), vidare i »Konzil und Wiedervereinigung», »Damit die Welt glaube» och »Strukturen der Kirche». Läsaren av hans böcker torde inte kunna undgå att känna glädje över, att han blivit officiell koncilieteolog.

Küng behandlar först konciliets *program* med utgångspunkt från encyklikan »Ad Petri cathedram» den 29 juni 1959, som tolkas så: »Nach der Auffassung Johannes' XXIII. ist die Wiedervereinigung der getrennten Christen an die innerkirchliche katholische Erneuerung gebunden, zu der das Konzil einen wesentlichen Beitrag leis-

ten soll» (s. 24). Bland i fortsättningen behandlade »falska vägar till återförening» nämns först ett »untätiges Zurückrufen in die katholische Kirche», som kan komma det att se ut, som om endast »de andra» hade skuld till kyrkosplittringen. Konciliet måste i stället leda till »Selbstbesinnung, Selbstüberprüfung, Seblsterneuerung und Selbstreform der katholischen Kirche». »Den riktiga vägen till återförening» går över en sådan kyrkans egen förnyelse, som tillika innebär ett förverkligande av berättigade motiv i de andra konfessionerna. Küng kan sedermera konstatera, att konciliets första omgång faktiskt kom att betyda »Ökumenische Öffnung» (ss. 213 f), inte minst så, att reformatorens program ingående diskuterades; Küng nämner följande: »Hören des Wortes Gottes, Gottesdienst des ganzen priestertlichen Volkes, Angleichung der Messe an das Abendmahl Jesu, Anpassung des Gottesdienstes an die verschiedenen Völker, Volkssprache, Kelchkommunion, Konzelebration». Küng betonar emellertid, att »förväntningarna — inför konciliet och dess följder — är ömsesidiga». På tal om Schleiermachers ord: »Die Reformation geht weiter» skriver han: »Warum sollten diese Reformen nicht auch einmal in Richtung auf die katholische Kirche hin gehen können: nicht im Sinne eines billigen äusserlichen Katholisierens und Nachmachens, wohl aber im Sinne der Überprüfung der eigenen Position und der eigenen Proteste im Lichte des Evangeliums Jesu Christi, im Sinne der ehrlichen Selbstbesinnung und des mutigen und tatkräftigen Bessermachens?» (ss. 31 f).

I fortsättningen upptas närmast principiella frågor under rubriken: »Wesen und Wirklichkeit des Konzils», och där efter ställs liturgireformen i historisk belysning. Frågan »Warum zuerst Liturgiereform?» motiveras av att man i för-

beredelserna för konciliet placerat frågan om liturgien först på femte plats efter fyra teologiskt-dogmatiska utkast. Att konciliet i strid med detta beslöt att först behandla liturgien, betyder, menar Küng, ur ekumenisk synvinkel dels en koncentration på det själavårdande-praktiska, dels en koncentration på mitten: »Die Mitte des Lebens der Kirche ist und bleibt der Gottesdienst.» På nästa avsnitt, »Lärofrågorna», anläggs följande aspekter: »1. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontrovertheologisches Problem, 2. Warum sind dogmatische Konzilsentscheide heute schwierig? och 3. Was ist und was ist nicht die theologische Aufgabe dieses Konzils?» Küng konstaterar, att den tid är förbi, då den katolska teologien ansåg sig nödgad att på avgörande punkter dra sig tillbaka bakom den kyrkliga traditionens skyddsvallar. Under trycket av den fortskridande historiska forskningen har den evangeliska teologien måst skjuta »katholicismens», d. v. s. den katolska dekadensens inträde allt längre tillbaka. I dag står för båda parter fast: »der Frühkatholizismus findet sich schon im Neuen Testament selbst» (s. 127). Küng drar konsekvenserna av detta faktum i en diskussion med två icke-katolska kolleger i Tübingen, den ene exeget och bultmannian, den andre systematiker och barthian. Både Käsemann och Diem är eniga om att de nytestamentliga skrifterna inte bildar någon läroenhet. Käsemann hävdar, att centrum för den nytestamentliga variabiliteten utgörs av evangelium: »Die Rechtfertigung des Sünders ist die Mitte der Schrift». Diem tar avstånd från tanken, att man skulle med rättfärdiggörelsen såsom hermeneutisk måttstock finna en kanon i kanon. I funktion har Skriften en enhet, som inte kan upphävas av enskilda utläggares godtycklighet. Det gäller att predika skriftkanon i förlitande på dess självevidens.

Küng spelar skickligt ut Käsemann och Diem mot varandra: »Wie für Käsemann Diems 'Kanon' nie zum 'Evangelium' werden wird, so für Diem Käsemanns 'Evangelium' nie zum 'Kanon'». Förhållandet mellan kanons bristande enhetlighet och konfessionernas mångfald ser Küng så, att den förra är förutsättning men inte orsak till den senare. Detta klargörs med en bild: »Das brennbare Material, das Gebälk des Hauses, das ein Haus trägt, kann zwar Voraussetzung, Anlass sein für den Brand des Hauses; Grund, Ursache des Brandes ist aber der an das Holz Feuer legende Brandstifter. Die eigentliche Ursache der Vielzahl der Konfessionen ist nicht der neutestamentliche Kanon, der in seiner Einheit 'katholisch' (kath 'olou) verstanden, Voraussetzung für die Einheit der Ekklesia ist, sondern die Häresis, die die Einheit der Ekklesia auflöst». Den heretiska inställningen beror på *urval*; Hos Käsemann finner Küng *principiellt* *urval*, hos Diem *faktiskt*. Generellt gäller, att urvalet är orsak till den konfessionella splittringen. Man avstår från »ein umfassendes Verständnis» och använder »die Uneinheitlichkeit des einen Kanons . . . , um aus dem einen Kanon eine Auswahl zu treffen». Härigenom kan man under vissa förhållanden »vinna en imponerande koncentration av kerygmat men tillika en reduktion av detta kerygma, som sker på bekostnad av N. T. och kyrkans enhet, som står bakom denna kanon». I Tübingens katolska fakultet desavoueras systematikern inte av exegeten, konstaterar Küng under hänvisning till K. H. Schelkle, Die Petrusbriefe, där det heter: »Ist es möglich, die wahre ntl. Botschaft auf die eine Stunde, ja den mathematischen Punkt etwa des Römerbriefes oder des (entmythologisierten) Johannesevangeliums zu begrenzen? In seiner Ganzheit ist das NT Zeugnis der umfassenden, d. h. katholischen, Wahr-

heit in der Fülle. Nur einen Teil gelten zu lassen ist Wahl, d. h. Häresie» (s. 154).

Den refererade förklaringen av den på N. T. återgående konfessionella mångfalden kan näppeligen befrämja det ekumeniska uppsåt, som eljest utmärker »Kirche im Konzil». Bättre än den i detta sammanhang minusladdade termen *urval* torde ordet *aspekt* kunna tjäna avsett syfte. Ett och samma föremål ter sig olika ur olika synvinklar. Det gäller också det nytestamentliga kerygmats variabilitet och den därmed sammanhängande konfessionella mångfalden. »Katholizität als Aufgabe» (s. 150) innebure då inte närmast att förena »evangelisk koncentration» och »katolsk vidd» (s. 154) utan först och främst att anlägga varandras perspektiv och tillbedjande se Kristus också från andra håll än dem, som den egna konfessionen anvisar.

Ett av de svåraste hindren för den evangelisk-romerska dialogen söker Küng undanröja genom att avvisa fortsatt dogmbildning (»Keine Dogmenentwicklung», ss. 169 f). Han skriver: »Die alte, mittelalterliche und gegenreformatorische Kirche war überzeugt, dass der Glaube sich entfalte und wachse durch die Predigt des Evangeliums, durch die Kraft der Sakramente, durch Gebet, Liebe, Leiden, Erkenntnis . . . Erst nach dem neunzehnten Jahrhundert haben manche Theologen den von den grossen Tübingern einerseits und vom Kardinal Newman andererseits in die katholische Theologie eingeführten Entwicklungsgedanken missverstanden und zur Entfaltung, zur Explikation des Glaubens statt der bewährten Mittel dogmatische *Definitionen* gefordert.» Häremot åberopar sig Küng på Thomas och inskärper de katastrofala ekumeniska konsekvenser, som nya marianiska definitioner skulle ha.

»Der Ruf nach autochthoner Theologie» (ss. 199 f) föranleder Küng att fråga:

»Muss die christliche Theologie unbedingt an den Aristotelismus gebunden sein — oder kann sie grundsätzlich auch mit Hilfe einer Vedanta-Philosophie oder Bantu-Philosophie usw. entfaltet werden?« De utomordentligt intressanta synpunkterna på denna fråga ges i bokens sista avsnitt: »Kirche in dieser Zeit«. Kungtecknar en mycket allvarlig bild av det rådande världsläget, bl. a. genom att anföra »die Zahlen der Neugetauften, die im Vergleich zu den Nichtgetauften meist in einem geradezu lächerlichen Verhältnisse stehen«. Hans bedömning är emellertid allt annat än defaitistisk. En välgörande kontrast mot det vanliga talet om den i en snar framtid religionsbefriade världen bildar hans fråga, »ob unsere Zeit und unsere Theologie nicht in einem späteren Jahrtausend noch zum Urchristentum gerechnet werden«.

Resultatet av det andra Vatikankonciliet's första session kommenterar Kung med ord, som bär det självupplevdas prä-

gel: »So mancher Theologe des marschierenden Flügels der Theologie war erstaunt, festzustellen, dass seine Theologie bedeutend repräsentativer war für die Gesamtkirche, als er selbst gedacht hatte. Auf diese Weise dürfte auch manchen evangelischen Theologen klar geworden sein, dass diese marschierenden katholischen Theologen nicht die vereinzelt, kantengängerischen Aussenseiter, sondern die repräsentative Vorhut des sicher und ein ganz klein wenig langsamer folgenden Ganzen sind« (s. 215).

Läsningen av »Kirche im Konzil« bekräftar, att den hållning till konciliet är riktig, som V. A. Visser 't Hooft anbefallde år 1962 för Kyrkornas Världsråds Centralkommitté i Paris: »Vi bör följa det i våra böner, söka informera oss om dess arbete, inte göra någonting som kan försvåra dess uppgift, göra allt för att uppmuntra det i dess uppgift att förnya sin kyrka«.

BENKT-ERIK BENKTSON

DISKUSSIONSINLÄGG

TILL FRÅGAN OM ROSENIUS' KYRKOKRITIK

Ett genmäle

I Svensk teologisk kvartalskrift nr 1 1964 har — den numera bortgångne — lektor Sven Lodin fortsatt den diskussion, som han i nr 2 1963 öppnade under rubriken Reflexioner kring en avhandling. Då han i det sista inlägget i stället för att meddela ytterligare egna belägg för påståendena i »reflexioner», något som jag efterlyst i nr 4, 1963, hänvisar till en recension av min avhandling i Kyrkohistorisk årskrift 1962 av docent Tore Furberg, finner jag anledning att närmare gå in på några av docent Furbergs kritiska invändningar för att visa, att en hänvisning till denna recension inte är något hållbart argument för de synpunkter som anförts av lektor Lodin.

Docent Furberg har vid läsningen av avhandlingen inte erhållit någon klar uppfattning av vad termen kyrkokritik avser i sammanhanget. Kyrkokritikens objekt har skyttat men inte kunnat fixeras. Docent Furberg skriver: »Mot vem och mot vilka företeelser riktade sig denna aktivitet?» Följande rekapitulering kan kanske förklara varför docent Furberg mig veterligt är den ende, som ställt frågan. Såsom kyrkokritikens objekt uppges i avhandlingen bl. a.

- s. 31 f Svenska kyrkans författning och prästerskap (författningen »förträffligt bekväm för 'de tysta hundar'» etc.);
- s. 38 Svenska kyrkans präster (»en papistisk hierarki», »legoherdar», »ulvar» etc.);
- s. 40 de Svenska kyrkans medlemmar, som inte var läsare (var »hedningar»);
- s. 43 kyrkans gudstjänstfirande församling (»den blandade hopen i templen»);
- s. 44 f den kyrkliga nattvardsgemenskapen (bestod dels av »djävulens barn», dels av »de trognas lilla hop eller bröderna»);
- s. 52 Svenska kyrkans nattvardspraxis;
- s. 57 f Svenska kyrkan och dess prästerskap (kyrkans medlemmar falska kristna, bedragna och bedragande varandra. 3000 präster bedraga sig med falsk kristendom och rusa fram mot det eviga fördärvet. Svenska kyrkans medlemmar »döpta hedningar»);
- s. 58 Svenska kyrkans gudstjänst med dess »mässhakar» och »kyrkparader». Svenska kyrkans präster falska lärare i motsats till lekmanapredikanter. Av falska lärare går det en utan krage på hundra med krage;
- s. 61 ff enhetskyrkan, dess kyrkotukt och sakramentsförvaltning;
- s. 64 f kyrkotukten i Svenska kyrkan;
- s. 68 den kyrkliga förkunnelsen och fromhetslitteraturen;
- s. 69 Svenska kyrkans prästerskap. Den regelbundna och vanemässiga kyrkligheten i Sverige;
- s. 70 ff enhetskyrkan och det territoriella församlingsbegreppet;
- s. 73 f Svenska kyrkans nattvardsförvaltning;
- s. 74 kyrkotukten inom Svenska kyrkan;
- s. 79 Svenska kyrkans prästerskap;

- s. 93 ff bristfälligt betonande av den krisartade omvändelsen inom kyrkan. (Man »nöjde sig med» dop, konfirmation, kyrkogång, nattvardsgemenskap och oförvitlig vandel.) Enhetskyrkans idé. Prästerskapet (som »saknade kallelse» och »gav folket stenar i stället för bröd»);
- s. 108 ff Svenska kyrkans alltför vittomfattande kyrkobegrepp (skilde inte mellan en religiös och profan sektor, mellan kyrkan och »världen» utan räknade de döpta såsom kristna. En sammanfattning ges här av kritikens krav genom omnämmande av önskemålen inför 1868 års kyrkomöte);
- s. 133 f uppfattningen av Svenska kyrkans medlemmar såsom kristna (kolportören anger såsom sin uppgift att gå omkring och »säga de kristna att de inte är kristna»);
- s. 136 ff prästerskapet, liv, lära, förkunnelse (kolportörernas kyrkokritik);
- s. 144 Svenskt kyrkoliv och Svenska kyrkans prästerskap (sammanfattande omdöme om kolportörernas kyrkokritik);
- s. 190 ff kritikens objekt såsom de framgår av reformkraven inför 1878 års kyrkomöte.

Beträffande den senare nyevangelismens kritik riktar sig denna (i den mån detta inte framgår av resp. rubriker) mot följande:

- s. 199 ff statskyrkoförfattningen;
- s. 207 ff Svenska kyrkans gudstjänst;
- s. 210 Svenska kyrkans dop;
- s. 210 ff Svenska kyrkans konfirmation;
- s. 212 ff Svenska kyrkans nattvard;
- s. 218 f Svenska kyrkans vigsel;

s. 219 ff kyrkotukten inom Svenska kyrkan;

s. 223 Svenska kyrkans inflytande på undervisningen;

s. 231—242 Svenska kyrkans präster.

Ovanstående torde ge tillräckligt besked om »mot vem och mot vilka företeelser» den nyevangeliska kyrkokritiken riktade sig.

Docent Furberg berör den grundläggande frågan om möjligheten av att över huvud skriva en avhandling om kyrkokritik. Det heter: »Naturligtvis är det rent formellt möjligt, att i en bok om kyrkokritik, uteslutande ägna sig åt att presentera och analysera kyrkokritiska motiv i en rörelse eller i en persons uttalanden.» Måhända har uppfattningen föranletts av att det föreligger en sådan bok och att en av de teologiska fakulteterna anslutit sig till åsikten. Jag har dock inte varit medveten om att möjligheten bara var »rent formell» och är inte klar över vad som avses med en sådan möjlighet eller vilka de alternativa icke »rent formella» möjligheterna skulle vara?

Docent Furbergs sätt att läsa och återge det lästa är så inkorrekt, att det är märkligt att lektor Lodin inte gjort några »reflexioner». I avsnittet om Rosenius finns i avhandlingen ett omdöme av följande lydelse: »Från denna kyrka hade rörelsen redan separerat — visserligen inte i yttre men i inre avseende. Sakramentsförvaltningen var den sköra tråd, som band vid kyrkan.» Med »denna kyrka» avses den svenska kyrkan och med »rörelsen» verksamheten kring Rosenius. Omdömet grundar sig bl. a. på sådana yttranden av Rosenius som att man kunde taga »själafödan ur Guds ord i våra hus», medan man tog »sakramenterna i statskyrkan». Det sägs således uttryckligen, att man tog avstånd från kyrkans regelbundna gudstjänstliv. Och att sakramenten — jag tänker här särskilt på nattvarden — var

en skör tråd, syftar på att man vid nattvardsgången inte kände någon samhörighet med den nattvardsfirande församlingen. Rosenius skriver: »Vi mötas och skiljas vid nattvardsbordet utan att ens känna varandras namn. Vi hålla alla otrogna för djävulens barn, hålla dem icke för bröder . . . Vad är det väl för en gemenskap vi hava med de otrogna, fastän vi taga sakramentet uti den utvärtes kyrkan.» Deltagandet i kyrkans nattvardsgemenskap skedde således under reservation och snart uppkom också nattvardsföreningar, som övergick till friför-samlingar.

Av ovanstående gör docent Furberg följande. Först citerar han mitt omdöme om verksamheten kring Rosenius på detta sätt: »Från denna kyrka (den svenska enhetskyrkan) hade rörelsen (Fosterlandsstiftelsen) redan separerat — visserligen inte i yttre men i inre avseende. Sakramentsförvaltningen var den sköra tråd, som band vid kyrkan.» Här har docent Furberg helt godtyckligt satt in Fosterlandsstiftelsen och den rörelse, som ville »taga själaödan ur Guds ord» i husen men nattvarden i statskyrkan har plötsligt blivit liktydigt med hela Fosterlandsstiftelsen. Utifrån denna premiss, som inte är min utan docent Furbergs, drar han sedan följande slutsats: »Vid sin behandling av Fosterlandsstiftelsens karaktär, arbetsformer och reformkrav drar författaren fram en lång rad åtgärder och yttranden, som avser att visa att Stiftelsen som helhet under tiden fram till år 1878 kan beskrivas på ovan citerade sätt.» Eftersom jag i det citerade omdömet över huvud inte uttalat mig om Fosterlandsstiftelsen, kan jag omöjligt utifrån det citatet avsett att visa någonting alls om Stiftelsen. Hela sammanhanget är en falsk konstruktion av docenten Furberg. I fortsättningen tycker docent Furberg, att denna konstruktion är enkel. Det tycker

jag också. Det är en av anledningarna till att jag ingenstans skrivit så och inte förstår, vad som kan ha förmått docent Furberg att göra det.

Den förenklade konstruktion, som docent Furberg gjort och tillskrivit mig genom förfalskande av ett citat, kompletteras sedan genom »en vidgad penetration». Docent Furberg skriver: »Inom Fosterlandsstiftelsen fanns två falanger, av vilka den ena representerade en mer kyrkovänlig och den andra en mer kyrkokritisk strömning inom den lutherskt orienterade nyevangelismen. Gustafsson låter nästan enbart den senare komma till tals.» Låt mig först rätta ett elementärt missförstånd. Min avhandling handlar inte om någon »falang» utan om ett idéhistoriskt motiv nämligen nyevangelismens kyrkokritik. Enligt mitt sätt att se är det dessutom en alldeles för enkel konstruktion att tala om två falanger inom Stiftelsen. En tudelning — den enklaste formen av klassificering — är kanske ibland nödvändig såsom när man delar in den manliga ungdomen i snälla gossar och stygga. Men att göra en generell indelning i »kyrkovänliga» och »kyrkokritiska» nyevangelister är att göra våld på ett komplicerat historiskt förhållande. Det gäller i hög grad då som nu att människor ändrade åsikt. Eller man var »kyrkokritisk» i en fråga och »kyrkovänlig» i en annan osv. Ett bra exempel på omöjligheten av en falangindelning så som docent Furberg föreslår, är just det exempel han nämner, nämligen Waldemar Rudin. Rudins förslag att EFS:s missionärer skulle prästvigas, något som var »ett medvetet närmande till kyrkan», får stå som belägg för förekomsten av en »kyrkovänlig» falang. Men det var en tid då Rudin inte kunde tänka sig prästvigning ens för egen del. Då utgjorde han ett exempel på förefintligheten av en »kyrkokritisk» falang. Det uppstår stora svårigheter med en in-

delning efter personen, eftersom samma person såsom här Rudin kan utgöra belägg för två motsatta riktningar.

Beträffande docent Furbergs påstående att jag »nästan enbart» låter den kyrkokritiska »falangen» komma till tals, är förklaringen mycket enkel. »Falangen» har varit den främste bäraren av det kyrkokritiska motivet inom rörelsen.

Det är enligt docent Furberg visserligen möjligt »att i en bok om kyrkokritik, uteslutande ägna sig åt att presentera och analysera kyrkokritiska motiv i en rörelse eller i en persons uttalanden». Men det finns enligt docent Furberg en reservation. Man får inte, som jag påstås göra, »presentera dem som vederbörandes totalkonception eller generella ställningstagande». Detta förefaller i varje fall mig vara ett dunkelt tal. Man kan inte tala om »totalkonception eller generella ställningstaganden» utan att ange vad konceptionen eller ställningstagandet avser. Det kyrkokritiska motivet kunde väl inte diktera varje ställningstagande. Det fanns ju sådana där varken »kyrkovänliga» eller »kyrkokritiska» motiv medverkade. Det kyrkokritiska motivet kan inte vara mer än ett bland flera och talet om kyrkokritiska motiv såsom »totalkonception» eller »generellt ställningstagande» saknar mening så länge det inte angivits vad konceptionen avsåg eller vad man tog ställning till. Endast en analys av ett motiv i relation till något kan ge innehållslig mening. Därför har jag analyserat det kyrkokritiska problemet inom nyevangelismen i förhållande till enhetskyrkans idé, parokialförsamlingen, prästerskapet, kyrkorummet, sakramenten etc.

Samma klarhet föreligger i uttalandet, att jag avsett »att visa att Stiftelsen som helhet under tiden fram till 1878» kunde beskrivas med det förvrängda citatet. Orden »Stiftelsen som helhet under tiden fram till 1878» tycks förutsätta att docent

Furberg föreställer sig att en analys av ett motiv innebär att undersökningen förnekar förekomsten av också andra motiv. Ingen sidhänvisning bidrar — förklarligt nog — till att göra framställningen klarare. Naturligtvis har jag inte kunnat förutse en sådan tolkning och därför sökt förbygga den. Så mycket finns dock utsagt, att det är obegripligt, hur docent Furberg kunnat komma till denna uppfattning. På s. 27 har jag sökt ställa in den tecknade rörelsen i sitt historiska sammanhang och därvid omnämnt pietismens och de pietistiska väckelserörelsernas brist på slutenhet, skarpa och koncisa konturer. Vi har inte »två falanger» utan en skala från konservativ till radikal pietism. Rosenius' kyrkliga hållning uppges vara »labil och vacklande» s. 46. På s. 83 beröres Stiftelsens proklamerade kyrkliga och konfessionella lojalitet. EFS förklarade sig nämligen i all sin verksamhet söka »den borgen för ordning och sanning, som ligger i en ständig samverkan med läroämnet och församlingen». Den ville inte blanda sig i »borgerliga eller kyrkliga stridsfrågor och spörsmål» utan syftade endast till Svenska kyrkans »allt grundligare genomsyrande med evangelii kunskap och troslov». När det så blir fråga om det kyrkokritiska motivets förekomst, skriver jag, att »den i program och kolportörsinstruktion uttryckta lojaliteten mot Svenska kyrkan svarar emellertid *endast delvis* (kurs. här) mot de verkliga förhållandena». På s. 98 talas om »det nya och *delvis* (kurs. här) oppositionella inom EFS». Från s. 104 hämtas följande citat: »När det gällde EFS:s kyrkliga position, gav Stiftelsen knappast några entydiga besked; tecken stod mot tecken.» Och på samma sida: »Stiftelsens hållning präglas således av stor labilitet. Den har jämte programförklaringarna hållit den inställningen aktuell, att kyrkligheten inte var självklar.» I fortsättningen diskuteras möj-

liga förklaringar till att Stiftelsen trots allt så kraftigt betonade sin lojalitet mot kyrkan. En möjlig förklaring anges vara just att Stiftelsen åskådningsmässigt inte var en »helhet». Inom den nyevangeliska väckelsen samlades personer med mycket olika kyrklig hållning. Att EFS åsiktsmässigt skulle varit en »helhet» förnekas. Ytterligare framhålles om EFS:s verksamhet s. 150, att den karakteriserades »i stor omfattning (kurs. här) av kritik mot kyrkolivets religiösa kvalitet, dess utformning, kyrkobegreppets karaktär, kyrkans präster etc.». Om Stiftelsens förlagsverksamhet står det på samma sida, att den »främjade *inte enbart* (kurs. här) evangelisk-luthersk kristendomstolkning». Beträffande EFS:s styrelse påpekas s. 178, att det torde »vara fåfängt att söka efter enhet i konfessionella frågor». På s. 179 meddelas röstfördelningen inom styrelsen i en viktig kontroversiell fråga. På s. 180 påtalas »haltandet och ambivalensen» och s. 183 talas om den dominerande riktningens vägran att avgöra sig för en konsekvent frikyrklig linje.

Även om man bortser från det logiskt otillfredsställande i att utan precisering generellt tala om ett idéhistoriskt motiv som en persons eller rörelses »totalkonception» eller »generella ställningstagande» är det av ovan angivna citat klart, att docent Furberg inte genom läsning av avhandlingen kunnat komma till sin uppfattning om min syn på »Stiftelsen såsom helhet under tiden fram till 1878» eller till den egendomliga åsikten om det kyrkokritiska motivet »som vederbörandes totalkonception eller generella ställningstagande».

Docent Furberg undrar, om ämnets formulering kan ha föranlett mig att enbart ta upp de kyrkokritiska yttrandena och lämna de kyrkovänliga åsido. Utan tvekan är docent Furberg här på rätt spår. Ämnets formulering brukar »föranleda»

författare att skriva om ämnet. Att detta skulle vara »metodologiskt felaktigt», som docent Furberg antyder, är ännu inte allmänt erkänt. I mitt fall handlar framställningen avsiktligt och fullt medvetet om det, som avhandlingens titel och kapitelrubriker anger.

Vidare finner docent Furberg det anmärkningsvärt, att jag inte redovisat »kyrkovänligt» stoff, trots att detta funnits i samma artiklar, varifrån jag hämtat det kyrkokritiska stoffet. Även detta sammanhänger med ämnets formulering. Inte var stoffet finns utan vad det handlar om har varit avgörande. Det framgår tydligt av recensionen att vi talar om olika ting. Docent Furberg har i tankar ett arbete om två falanger, »en mer kyrkovänlig» och en annan »mer kyrkokritisk». Jag talar om ett kyrkokritiskt motiv.

Ett par anmärkningar berör användningen av källorna. Således skriver docent Furberg: »Ofta använder han som primärkällor utsagor av den ena parten i den kyrkopolitiska debatten. Han anför exempelvis Evangelisk-Luthersk Kyrko-Tidning, Svensk Kyrkotidning, Gottfrid Billing, P. Pettersson och O. Tenow som stöd för sin syn på Fosterlandsstiftelsens kyrkliga hållning.» Det är inte utan vidare klart, vad anmärkningen avser. Att ofta låta den ena parten komma till tals i en debatt, kan väl inte vara fel? Skulle bara den andra partens utsagor komma till tals? Får ofta den ena parten göra sig hörd, måste det väl rimligen innebära, att också den andra får det, och det torde väl vara meningen med en debatt. Utsagorna användes naturligtvis inte helt generellt till stöd för min syn på EFS:s kyrkliga hållning som docent Furberg påstår, utan till stöd för den analys av det kyrkokritiska motivet, varom i varje särskilt fall är fråga. Med »den ena parten» avser docent Furberg ovan citerade källor och väl den mot EFS kritiska riktningen överhuvud. Det är sådana ut-

sagor, som jag »ofta» använder. Såsom exempel hänvisas först till s. 76. Låt oss alltså se på denna. De två första styckena på sidan är en fortsättning från föregående och handlar om den nyevangeliska väckelsens uppdelning av prästerna i »troende» och »icke troende» samt om hur det blev så, att en präst accepterades såsom religiös ledare av väckelsen endast i den mån han anslöt sig till fromhetsriktningen. Till stöd för detta (inte för min syn på »Fosterlandsstiftelsens kyrkliga hållning») anföres följande källor: S. L. Brings dagbok; brev från S. L. Bring till G. G. Flyborg; brev från H. Forssander till EFS (hänvisning till R. Askmark, Ämbetet i den svenska reformationens, ortodoxiens och pietismens tänkande och praxis); brev från A. A. Kumlin till EFS; brev från O. Myhrman till EFS; C. S. Lindskog, Några ord om vår tids religiösa subjektivism; en insändare i tidningen Wäktaren; Evangelisk-Luthersk Kyrko-Tidning; Svensk Luthersk Kyrkotidning; P. P[etterson], Till sektens och bapstismens avslöjande; V. Södergren, Vagar vi gått och vägen fram. Dessa källor rubriceras av docent Furberg såsom »den ena parten i den kyrkopolitiska debatten»!

På s. 123, där nästa exempel skall finnas, finns förutom T. Ribbners och M. Gidlunds arbeten från 1950-talet, endast en källa omnämnd, nämligen Svensk Tidsskrift. Jag förutsätter därför att hänvisningen är en ren lapsus. På s. 125, som är det tredje exemplet, finns följande källhänvisningar: T. Ribbner, De svenska traktatsällskapen 1808–1856; A. Åberg m. fl., När väckelsen kom till byn; brev från P. Westin till EFS; Evangelisk-Luthersk Kyrko-Tidning; A. Hansson, Vårsolen. Skildringar från det andliga genombrottet i Västergötland under första århundradet och den vidare utvecklingen fram till närvarande tid; Östgöta Correspondenten 1882; brev från J. P. Larsson

till EFS; EFS:s årsberättelse 1856; brev från A. F. Andersson till EFS. Alltsamman skall vara exempel på »utsagor av den ena parten i den kyrkopolitiska debatten»! Nästa exempel uppges finnas på s. 135. Det som där avhandlas bestyrkes emellertid genom hänvisning till följande källor: 7 brev till EFS från anställda och sympatisörer. Vidare genom hänvisning till E. Malmström, Kolportör, präst, frälsningsofficer och till Wadström, Ur minnet och dagboken. Icke någon av källorna hänför sig till vad docent Furberg kallar »den ena parten». De tillhör alla utan undantag vad som måste karakteriseras som »den andra parten», dvs. källorna är nyevangelismens egna. Tydligt har inte docent Furberg tänkt sig, att någon skulle komma på idén att kontrollera påståendena i recensionen!

Efter anförda exempel på docent Furbergs sätt att bevisa påståenden, är det märkligt, att i samma stycke möta krav på diskussion av utsagors bevisvärde. Docent Furberg skriver: »Någon gång finns en brasklapp med, men för det mesta accepterar författaren utan vidare dessa yttranden (dvs. utsagor av »den ena parten»), som dock fällt i en konfliktsituation och som utan undantag har en polemisk udd. Här skall inte utan vidare göras gällande att dessa utsagor är felaktiga, men författaren borde ha diskuterat deras bevisvärde.» Vad som i avhandlingen är »brasklapp» är mig obekant och docent Furberg ger ingen ledning. Inte heller antyder docent Furberg vad utsagors bevisvärde kan avse i sammanhanget. Begreppet kan ha olika innebörd, något som bl. a. kommit till synes i debatten om denna avhandling. En utsagas bevisvärde kan avse sakfrågans sanning eller falskhet. Men det kan också avse såsom i detta fallet det kyrkokritiska motivets förekomst och tjäna syftet att presentera detta, dess form, innehåll etc. T. ex. då Rosenius kallar en

del präster »ulvar» och »legoherdar». Ut-sagens sanningsvärde består vid en under-sökning av det kyrkokritiska motivet hos Rosenius inte främst av i vilken mening det fanns präster, som var sådana att de i någon mening kunde kallas »ulvar» eller »legoherdar». Det primära är här före-komsten av denna inställning till präster-skabet, som tog sig uttryck i förklenande och nedsättande epitet, orsaker till in-ställningens uppkomst, motivets spridning, opinionsbildande effekt etc. Vid den stora debatten om nattvardsföreningarnas be-rättigande använde Waldenström som ett argument i debatten, att han hört berättas om en kyrkoherde, som förfört samtliga kvinnor i sin församling. Det kyrkokritiskt intressanta är inte utsagens sakliga san-ningsvärde. Det är säkerligen falskt. Det för min undersökning intressanta är dess positiva bidrag till kyrkokritiken, den antiprästerliga opinionsbildningen. På samma sätt när t. ex. en kolportör brukade omtala för sin publik, att prästen hade 20–30 gånger sin verkliga lön för en tim-mes tjänstgöring på söndagen. Intresset ur den kyrkokritiska undersökningens syn-punkt ligger inte primärt i själva sakfrågan om lönens storlek utan i opinionsbild-ningens uppkomst, utformning, effekt etc., denna opinion som i det antydda fallet med prästerna blev så stark, att man »rent av avskydde prästen såsom något ont». Eftersom docent Furberg uppenbar-ligen inte närmare reflekterat över vad beläggställena i denna motivforskning pri-märt avser, kan man till nöds förstå, att han önskar veta namnet på en kolportör, som omnämnes i prästmöteshandlingarna i Kalmar 1858, hur pass många procent antalet prästerliga ombud i Stiftelsen ut-gjorde under skilda tidsperioder, vilket år kolportörverksamheten kan betecknas så-som yrke, önskemålen om en mer ingående belysning av den utveckling, som kolpor-törernas ställning undergick, etc.

Antydningen att utsagor skulle ha mindre bevisvärde vid en undersökning av det kyrkokritiska motivet, därför att dessa utsagor gjordes i en konfliktsituation och hade polemisk udd, saknar grund. Inte minst polemiska utsagor lämnade stoff till kyrkokritiken. Och i en konfliktsituation befann man sig praktiskt taget ständigt. Skulle det t. ex. – utan någon jämförelse i övrigt – vara omöjligt att undersöka det antijudiska motivet i nazismen och an-vända rörelsens uttalanden, därför att dessa hade polemisk udd?

Docent Furberg påstår, att jag »är angelägen att poängtera kontinuiteten mellan Evangeliska Fosterlandsstiftelsen och Svenska Missionsförbundet». Att jag är »angelägen» är docent Furbergs åsikt. Sakförhållandet är ett historiskt faktum, ett resultat bl. a. av missionsföreningarnas utveckling till nattvardsföreningar och dessas utveckling till friförsamlingar. Se Nyevangalismens kyrkokritik s. 254 ff. När docent Furberg säger, att Walden-ströms och Ekmans yttranden härom utgör »bräckliga stöd» skulle det kanske ha varit fallet, om omdömet vilade enbart på deras påståenden. Nu är det inte så. En recensent med större krav på ett exakt återgivande av det inhämtade, skulle kanske ha framhållit att Waldenströms och Ekmans yttrande på s. 180 f, som docent Furberg hänvisar till, bara är *ett* av be-läggställena. Påståendet att Waldenström och Ekman av taktiska skäl skulle ha sökt legitimera sig »som de rätta arvtagarna till Rosenius och den äldre nyevangelis-men» lämnas utan hänvisning till på vad omdömet stöder sig och är därför en »frihandsteckning».

Två uttalanden av docent Furberg till-mättes synbarligen särskild vikt, eftersom docent Furberg här tillgriper spärrad skrift. I det första heter det: »Frågan är dock om inte författaren medvetet eller omedvetet låtit *skuldfrågan* spela en allt-

för stor roll som bakgrund till sin framställning.» Här torde nog ett sakligt tillrättaliggande fylla sin plats. Frågor om skuld är inte historiska frågor. En historisk framställning avser att skildra ett förhållande som det var, inte som det borde ha varit. Frågor om skuld är religiöstmoraliska, juridiska etc. Det är anledningen till att skuldfrågan inte spelar »en alltför viktig roll» i min framställning. Den spelar nämligen ingen roll alls. Detta gäller det medvetna livet. Vad gäller det omedvetna är jag givetvis oförmögen att uttala mig om. Men skulle det inte främja den intellektuella redan både i avhandlingar och recensioner, om diskussioner beträffande föreliggande fakta begränsades till det varom man är klart medveten? Docent Furberg talar i slutet av recensionen om önskvärdheten av »vidgad penetration» av den teologiska problematiken. Jag har frågat mig vad som avses med uttrycket.

Det andra påståendet, som tydligen är avsett att speciellt uppmärksammas, lyder: »I själva verket fördes under denna tid (dvs. senare hälften av 1800-talet) en intensiv inomkyrklig debatt om kyrkobegreppet mellan — schematiskt uttryckt — företrädare för den s. k. lågkyrkliga fakulteten i Uppsala och den s. k. högkyrkliga fakulteten i Lund. Såväl den ena som den andra av dessa teologiska system hörde *i och för sig* hemma i Svenska kyrkan.» Denna debatt om kyrkobegreppet är bekant och därom föreligger goda arbeten. Se t. ex. under Aulén i litteraturförteckningen i Nyeangelismens kyrkokritik. Men varför poängteras »inomkyrklig»? Vad skulle en utomkyrklig debatt om kyrkobegreppet mellan de båda fakulteterna vid denna tid avse? De hörde hemma i Svenska kyrkan och detta inte bara »i och för sig». Det fanns större sympatier inom teologiska fakulteten i Uppsala än inom fakulteten i Lund för nyeangelismen. Men varken någon representant för fakul-

teten i Uppsala eller Lund arbetade på att ersätta sockenkyrkan med missionshuset, prästen med lekmannapredikanten, undvek kyrkans gudstjänst, därför att den var »världens» gudstjänst, betraktade kyrkans nattvard såsom »gäckeri» och förutspådde att Svenska kyrkan skulle »förtorkad bortfalla».

Så till vida var den nyeangeliska rörelsen inomkyrklig, att det var inom Svenska kyrkan, som dess fromhetstyp spreds och vann anhängare. I den meningen var också baptismen, metodismen, mormonismen och alla de andra religiösa rörelserna, som vid denna tid nådde vårt land, inomkyrkliga. De bröt sig fram och skapade sig rum. Men de hörde inte »i och för sig» till Svenska kyrkan. Nyeangelismen fördes fram av Svenska kyrkans medlemmar. I synnerhet gjorde prästerna en stor insats. Det ansågs bero just på deras engagement, att den separatistiska rörelsen fick den omfattning och det djup, som nu blev fallet. Präster »med gott anseende för lärdom, begåvning och varmt nit» ledde »den pågående kampen mot statskyrkan» (se Nyeangelismens kyrkokritik s. 151 ff.).

SVEN GUSTAFSSON

OM DE »KULTISKA ÄMBETS-SAMTALEN»

Svar till professor Jacob Jervell

1.

Liksom i mitt tidigare svar till Jervell kan jag här börja med att säga att jag intill mitten av 50-talet i vissa av de av honom berörda frågorna var av samma eller nästan samma mening som han. Så är fallet bl. a. i fråga om tolkningen av 1 Kor. 11: 11. Jag har alltid ansett att Paulus med nämnda vers ville deklarerat att kvinnans ställning i Herren, d. v. s. i Kyrkan, blivit en annan än den varit

tidigare. Här ha vi en klar och otvetydig proklamation av den reservationslösa likställdheten i religiöst hänseende mellan man och kvinna i det nya gudsfolket. Denna åsikt håller jag till alla delar fast vid. Vad som däremot ändrats är min tidigare uppfattning att aposteln med v. 11 vill ha sagt att det råder en helt annan ordning i Kyrkan än den skapelseordning han redogör för i kapitlets tidigare avsnitt, framför allt i v. 7–9. Jag har allt tydligare förstått att någon motsättning mellan skapelsens och frälsningens värld, vad beträffar rangschemat Gud–Kristus–mannen–kvinna eller det som säges om mannens och kvinnans skapelse, vill Paulus icke göra gällande. Kristus, Frälsaren, har från början haft sin plats i det fyrledade schemat. Han har inte kommit dit senare och icke brutit det sönder.

Vad Paulus vill säga med 1 Kor. 11: 11 är att skapelse- och frälsningsordningens schema visserligen består men att det i Kyrkan har fått en ny och djupare innebörd. Trots att det består — detta är innebörden i ordet *plen* — är mannen ej former än kvinnan. Båda äro av Gud. De komplettera varandra. Olikheterna betyda ej någon skillnad i religiöst hänseende. När man sett att v. 7–9 icke står i något motsatsförhållande till v. 11, kan man icke känna sig träffad av Jervells något beska anmärkning att »Johansson snur teksten upp–ned».

Fastän de ställen som tala om *kefalé*, *eikón* och *dóxa* i 1 Kor. 11 och Ef. 5 ej direkt nämna apostolatet eller någon del av Kyrkans ämbete, kan man knappast behöva tvivla på att de mycket nära höra samman med detta. Harald Riesenfeld påpekar att dessa termer användas av Paulus för att visa att liksom Kristus representerar Gud inför människorna, så representerar mannen Kristus för kvinnan och hela församlingen. »På motsvarande sätt förhåller det sig med mannen i denna

ordningsföljd. När just han betecknas såsom Guds avbild, som återspeglar hans härlighet, och vidare såsom kvinnans huvud, så är det därför uppgiften tilldelats honom att sådan som han skapats avbildas och åskådliggöra Gud och Kristus inför kvinnan och hela skapelsen. Att detta är en nytestamentlig tankegång, det se vi ännu tydligare på de s. k. hustavlorna, särskilt den i Efesierbrevet ingående: En man är sin hustrus huvud, såsom Kristus är Kyrkans huvud» (En bok om Kyrkans ämbete, s. 65). Att Riesenfeld har rätt, då han knyter samman tankarna om *kefalé*, *eikón* och *dóxa* med ämbetet, blir man ganska övertygad om, då man läser 2 Kor. 3: 7–4: 6, där Paulus använder de två sistnämnda av dessa ord i sin beskrivning av apostolatets innebörd och höghet.

Mitt påstående att 1 Kor. 11–14 utgör en avgränsad enhet rubbas icke av Jervells påstående att 11: 34 tillkännager att avsnittet är slut och att 12: 1 börjar något nytt. Kap. 12 handlar mycket riktigt om charismata, men om dessa talar aposteln blott för att polemisera mot församlingens benägenhet att för deras skull glömma bort att Gud själv har insatt innehavarna av ämbeten och tjänster. I nämnda kapitel behandlas ett tema som f. ö. är genomgående i korintierbrevet, temat *charisma* och *diakonia*. Den stora villfarelsen i Korint var att man identifierade de två. I första hand beivrar aposteln i 1 Kor. den villfarelse som ligger däri att man för sina charismatas skull ej tog vederbörlig hänsyn till apostolatet och ville ifrågasätta hans myndighet. Men i 1 Kor. 12 tar Paulus också upp till beivran den villfarelse som ligger i att man för sina charismatas skull ej beaktade att Gud insatt alla innehavarna av de »del-tjänster» i apostolatet, profeter, lärare etc. som nödvändiggjorts i församlingarna.

Jag vidhåller på det bestämdaste att vad Paulus säger i 11: 3 icke är slutbe-

handlat i 11:4–16, där det talas om kvinnans huvudbonad. Det ligger till grund också för vad som säges i 14:34–38. I Ef. 5:22–23 är *kefalé*-bilden för- enad med en maning till kvinnan att underordna sig. I 1 Kor 14:34 hör samma maning ihop med *kefalé*-bilden i 11:3, — en bild som aposteln uttryckligen bitt brevets läsare beakta — fastän mycket, som är av skiftande slag men har samma tema, behandlats mellan dessa båda stäl- len.

Jervell vill inte se någon skillnad mel- lan att uppträda som lärare i den guds- tjänstfirande församlingen och att göra det utanför denna. Som svar till honom vill jag på denna punkt blott hänvisa till det faktum att denna skillnad varit mycket markerad och betydelsefull i Kyrkans hela historia och att den ännu är det. Vad pro- feten och hans funktioner beträffar, är det riktigt att hans ord tillmättes stor auk- toritet och att han ofta genom sina uppen- barelser gav församlingen ledning. Det är därför enligt min mening tydligt att han utövade en funktion som kan sägas ha ingått i apostolatet. Men han var aldrig i samma mening som aposteln och sedan episkopen församlingens huvud och le- dare. Han övertog ej heller apostelns upp- gift under dennes bortovaro såsom lära- ren kunde göra. I regel reste han omkring från plats till plats och verkade, blott då inspirationen kom över honom.

Flera av de problem som härovan be- rörts hoppas jag kunna närmare belysa i en längre artikel som utkommer inneva- rande år.

2.

Oenigheten mellan mig och Jervell gäl- ler, enligt vad han påstår, icke blott tolk- ningen av vissa bibeltexter utan även bi- belsynen. Jag tror att den gäller någon- ting ännu djupare. Den gäller kristologin.

Jesus har enligt den bevarade traditionen sagt att hans ord skulle bestå, så länge himmel och jord ägde bestånd, och krävt att alla hans bud, även de minsta, skulle respekteras. Ett trossamfund som anser sig ha rätt att upphäva ett bud som han en- ligt Nya testamentet givit sin Kyrka för- kunnar därför eo ipso en annan Kristus än Nya testamentets. Att utifrån det kristna budskapets centrum, utifrån rätt- färdiggörelsen genom tron eller ett ab- strakt kärleksbud, söka deducera fram nya föreskrifter, som träda i stället för det som Nya testamentet säger vara Kristi bud är dömt att misslyckas. När Jervell påstår att aposteln frågar efter vad som är upp- byggligt och passande och vad som stäm- mer med kärleksbudet och låter detta vara Kyrkans norm, har han givetvis rätt. Men en viktig, för vårt resonemang avgörande sak måste här påpekas. Det finns inte ens skuggan av ett belägg för att Paulus skulle kunna räkna någonting som uppbyggligt, passande eller i enlighet med kärleksbu- det, även om det stod i strid med något i Jesustraditionen bevarat bud från Her- ren. Tvärtom. Från strängt taget alla paulinerna kunna vi hämta belägg för att något sådant för honom skulle vara otänk- bart. Hävdar man att något kan vara i urkristen mening uppbyggligt, passande eller av kärleksbudet påkallat, även om det strider mot något Kristusbud, så inne- bär detta blott att man gör nutida önsk- ningar eller tycken eller krav till en in- stans över Kristus. Aldrig har man tyd- ligare kunnat se hur just detta sker än man ser det nu, i striden om Kyrkans ämbete.

NILS JOHANSSON

Härmed är diskussionen mellan dom- prost Johansson och professor Jervell av- slutad.
Red.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

SOCIETAS ETHICA

grundat i Basel den 10 oktober 1964

I början av fjolåret utgick från en krets teologer som utger »Zeitschrift für evangelische Ethik» förslaget att grunda ett etiskt sällskap, som skulle kunna förmedla kontakter och arrangera konferenser för dem som arbetar inom den teologiska etiken. Det upprop som utsändes, under-tecknat av Mehl (Strasbourg), Rich (Zürich), Thielicke (Hamburg), Søre (Köpenhamn), Wendland (Münster) och van Oyen (Basel), mötte kraftig anklång. Det var tydligt att stort intresse fanns för att skapa ett dylikt forum för etiska diskussioner. Redan på detta stadium stod det klart att ett sådant sällskap kunde räkna med ett hundratal medlemmar. Man beslöt därför att inbjuda till en konferens i Basel senare under året, där planerna kunde få mera konkret form.

Konferensen ägde rum den 9–11 oktober, med deltagande av ett fyrttotal evangeliska och katolska teologer från Holland, Frankrike, Tyskland, U. S. A., Ungern, Tjeckoslovakien samt de skandinaviska länderna. Prof. Hendrik van Oyen, konferensens ordförande, hälsade deltagarna välkomna den första kvällen och skisserade de uppgifter det planerade sällskapet skulle kunna få. — Dagen därefter beslöt man grunda »Societas Ethica», varvid uppgifter och målsättning ytterligare diskuterades. I de preliminära stadgarna heter det bl. a. »Der Verein hat die Aufgabe, regelmässige Zusammenkünfte der Dozenten für Ethik an den Universitäten und Hochschulen zur Diskussion aktueller Fragen ihres Faches herbeizuführen. Hauptgrundlage der Diskussion

soll das Evangelium bilden. — — — Mitglieder können Dozenten und Forscher für Ethik und verwandte Disziplinen werden.» Sällskapet fick från början en ekumenisk prägel genom bestämmelsen att en medlem av styrelsen skulle vara katolik. Den första styrelsen fick följande sammansättning: Prof. Hendrik van Oyen, Basel, president; vidare prof. Wolfgang Schweitzer, Bethel, prof. Paul Jacobs, Münster, prof. Istvan Török, Debrecen, prof. Franz Böckle, Bonn (katolik) samt undertecknad. Sekreterare blev Dr. K. E. Bockmühl, Basel.

Sedan sålunda Societas Ethica blivit till, vidtog konferensens föredrag, hållna av prof. Roger Mehl, Strasbourg, och prof. Werner Schöllgen, Bonn (katolik). Båda talade över samma tema: »Die theologische Begründung der Ethik angesichts der modernen Forderung einer »New Morality«. Såväl själva föredragen som den efterföljande diskussionen visade det fruktbara i att evangeliskt-romerskt konfronterades.

Sista dagen ägnades huvudsakligen åt frågan vad som skulle behandlas på nästa konferens. Ett flertal förslag framfördes och man fick därigenom också intressanta inblickar i vilka problem och problemställningar som är aktuella inom etiken. Slutligen stannade man inför problemet »monogami», då man ansåg att detta ämne var tillräckligt konkret men samtidigt kunde väntas föra fram till mera allmänna principfrågor. »Monogami» blir således ämnet för nästa sammankomst i Societas Ethica, som också den kommer att avhållas i Basel, den 30 aug.—2 sept. 1965.

HARRY ARONSON

JOHANNES MUNCK IN MEMORIAM

Hela Nordens teologi drabbades natten mellan den 21 och 22 februari av en svår förlust, emedan professorn i Nya testamentets teologi Johannes Munck då oväntat avled. Munck hade från början av september förra året varit i Amerika, där han tjänstgjort som visiting professor vid Princeton University och även varit omkring och föreläst vid olika lärosäten. Han väntades skola återupptaga sin undervisning vid Aarhus teologiska fakultet den 1 mars, men han var vid hemkomsten några veckor tidigare redan sjuk.

Med Munck har en skarpskuren gestalt lämnat oss. Han var originell och självständig, utmärkt både som organisator av vetenskapligt arbete och som framstående forskare. Han betecknas av en kollega i Aarhus-fakulteten som dess »summum theologus». Han tjänade dessutom hela Nordens teologi genom att vara redaktör för *Studia theologica*, de skandinaviska fakulteternas gemensamma språkrör, varigenom nordisk teologi göres känd på de stora kulturspråken. Munck nedlade ett oerhört arbete på denna tidskrift, som helt och hållet redigerades av honom ensam.

Men Munck var framför allt den outtröttlige forskaren och akademiske läraren. Sin universitetsundervisning skötte han med minutiös noggrannhet och stor skicklighet. Dagarna utnyttjades hårt till arbetet vid universitetet. Detta företrädde han också en tid som rektor, och hans organisatoriska förmåga kom väl till pass under det nya universitetets första tid. Likväl hann Munck med att göra en forskningsinsats av ganska sällsynt karaktär. Han tillvann sig också den största aktning som rektor, forskare och vidsynt akademiker från de övriga fakulteternas sida och bidrog till att stärka den teologiska fakultetens ställning.

Munck började sitt vetenskapliga för-

fattarskap med en avhandling om Clemens av Alexandria (1933). Han startade alltså som patristiker, och patristiken räknas ju ofta till kyrkohistorien. Men den dogmhistoriska och patristiska skolningen visade sig fruktbar också för exegetiken. Liksom t. ex. Oscar Cullmann i Basel förmådde Munck, som på en gång var exeget och kännare av Gamla kyrkans dogmhistoria, att ge en särskilt intressant belysning åt de urkristna tankarna. Han var både idéhistoriker och filologisk exeget.

Då Munck 1938 blev professor i Aarhus, var han den förste innehavaren av den professur han sedan dess förestått. I Aarhus stannade han och motstod alla inviter att övergå till annat lärosäte. För Aarhus universitet och dess ställning kämpade han alltid. Som dekanus eller professor i teologiska fakulteten verkade han ivrigt för sin fakultets bästa. Han medverkade till att utmärkta lärare kallades dit, och hans administrativa, organisatoriska och vetenskapliga insatser har i hög grad kommit denna fakultet till godo. Han bidrog till att förskaffa den den höga rangplats den kommit att intaga. Han var en av det jylländska universitetets starka män. Från andra lärosäten kom erkännanden av hans vetenskapliga insatser i form av hedersdoktorat; Munck var hedersdoktor i Oslo och Glasgow; i Uppsala var han korresponderande medlem av Söderblomsällskapet.

Under årens lopp hann Munck med att publicera en rad av skrifter. Här skall nu endast erinras om hans standardverk om Pauli teologi, *Paulus und die Heilsgeschichte*, 1954, följt av *Christus und Israel*, 1956, vilket senare arbete är en utläggning av Romarebrevet, kap. 9–11. Det torde vara svårt att bestrida, att det förstnämnda arbetet är ett av de mest fruktbara som finns om Pauli teologi. På originellt sätt göres Paulus levande. »Tübingerskolans» segt kvarlevande tankegångar blir helt

söndersmulade. Nya uppslag till förståelse och tolkning av hela Paulusbrev och enstaka verser förekommer. Sällan har väl uppslagsrikedom, djärvhet i tolkningen och filologisk noggrannhet förbundits på ett så vackert sätt. Munck var självständig och kunde utmana till kritik. Man kan göra invändningar mot olika teser och hypoteser i boken, men det kan inte förnekas att arbetet är en i sitt slag ovanlig och storartad forskningsinsats. Det är svårt att finna ett mer stimulerande och lärorikt arbete, som behandlar Pauli hela teologi.

Bland studenterna verkade Munck bl. a. såsom »efor» för ett av »Studenterkollegierne» i Aarhus. Hans »Eforbolig», där han och hans maka utövade en storartad gästfrihet för vänner och bekanta, blev ofta ett centrum både för medlemmar av universitetet i Aarhus och för dess gäster.

Munck var som person vänsäll och humoristisk. På djupet av hans hjärta

bodde en fast luthersk fromhet. Han var orädd och kunde vara skarp i polemik och debatt. Hans inlägg kunde vara starkt saltade. Det han fann rätt och gott kunde han också strida för. Han var inte heller rädd att stå ensam.

Under Danmarks mörka år var Munck en frihetens förkämpe, obönhörlig mot dem han ansåg svika. Men senare var han också beredd att återupptaga samarbetet med tyska kolleger — få torde ha känt tysk kultur bättre än han.

Munck tillhörde knappast de lättillgängliga; han kunde ha bestämda åsikter och tycken. Men för dem som förstått honom och hans väg framstod han som en ovanligt rätlinjig och renhårig man. Och för dem som vunnit hans vänskap var han i sin vänlighet, godhet och humor en person som det är en rikedom för livet att ha lärt känna.

Ragnar Bring