

# Nathan Söderblom, kejsaren och biskopsämbetet

STAFFAN RUNESTAM

*Fil.dr. Staffan Runestam, Uppsala, visar i denna artikel hur Nathan Söderblom försökte förmå kejsar Wilhelm II att införa biskopsämbetet i den evangeliska preussiska kyrkan. Kejsaren avråddes och föreslog införandet av endast titeln biskop, men av planerna blev intet. Söderbloms syfte var att stärka den evangeliska kyrkan i reformationens hemland.*

Nathan Söderblom skattade högt det självständiga, konstitutionella biskopsämbetet i Svenska kyrkan. I sin obrutna apostoliska succession stod det för kontinuiteten i kyrkans organisation alltifrån äldsta tider och gav kyrkan myndighet gentemot den världsliga överheten. Reformationen i Sverige hade behållit ämbetet, inte som något av tron påbjudet utan därför att det var en beprövad institution

Den biskopliga kontinuiteten var ett särdrag hos den svenska kyrkan, vars originalitet även i övrigt Söderblom så starkt underströk. Bäst återgavs denna, menade han, i Gustav II Adolfs ord: «Vårt fäderneslands majestät och Guds kyrka, som därutinnan vilar» — det är: kyrkan utgör nationens själ. Söderblom betonade Uppsala mötes 1593 avgörande betydelse för att befästa den svenska nationalkyrkan och dess egenart. I ett läge, då riket hotades, hade teologerna i Uppsala hävdad lutherdomen **mot** en katolsk kung och **mot** en kalvinistiskt sinnad riksförståndare och därmed för alltid omöjliggjort caesareopapism i Sverige. Utrymme lämnades i stället åt ett «storslaget biskopsdöme» att företräda kyrkans självständighet i hennes nära förbindelse med staten.<sup>1</sup>

Med biskopsämbetet hade kyrkan i Sverige ett givet sammanhang **utanför** landets gränser, konstaterade han vidare och underströk därmed hur detta ämbete var uttryck för en «internationell och övernationell kristen gemenskap i kyrkan».<sup>2</sup>

Med den synen på biskopsämbetets betydelse för den kristna kyrkans ställning och för de kyrkliga enhetssträvandena verkade ärkebiskopen

aktivt för ämbetets införande också i andra evangeliska kyrkor. Man kan utgå ifrån att han med stor glädje hörsammade kallelserna 1921 och 1922 att inviga de första evangeliska biskoparna i Estland och Lettland efter självständigheten.<sup>3</sup> Men redan dessförinnan, under första världskriget, hade han tagit initiativ i frågan om biskopsämbetet på annat håll i Europa.

Jubileumsåret 1917 skrev den tyske kyrkohistorikern Adolf von Harnack en artikel om reformationen i Tyskland i augustinumret av *Internationale Monatsschrift*. Reformationens totala uppgörelse med den gamla kyrkoordningen var visserligen nödvändig men i den gick också värden förlorade, påpekade Harnack och nämnde som exempel biskopsämbetet och framför allt kyrkans självständighet.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> «Jubelåret och kyrkans enhet» (N. Söderbloms samling. Manuskrift till tal och predikningar m.m., UUB); N. Söderblom: *Tal och skrifter*. Del 3, 2:a uppl. Malmö 1931, s. 127, 131, ; N. Söderblom: *Den enskilde och kyrkan*. Uppsala 1909, s. 26 ff; N. Söderblom: *Svenska kyrkans kropp och själ*. Sthlm 1916, s. 10–18, 91; B. Sundkler: *Nathan Söderblom och hans möten*. Sthlm 1975, s. 21; Ärkebiskopens tal till konungen vid kyrkomötets öppnande 14/10 1915 (N. Söderbloms samling. Manuskrift till tal och predikningar m.m., UUB); AB 14/10 1915; B. Sundkler: *Nathan Söderblom*. Lund 1968, s. 118.

<sup>2</sup> N. Söderblom: *Tal och skrifter*. Del 3 s. 139; N. Söderblom: «Evangelisk katolicitet» (I: *Enig kristendom*. Sthlm 1919, s. 102).

<sup>3</sup> B. Sundkler: *Nathan Söderblom* s. 278 ff.; B. Sundkler: *Nathan Söderblom och hans möten*, s. 22.

<sup>4</sup> *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* 11(1917):11, s. 1350.

I ett översvallande tackbrev för artikeln tog Nathan Söderblom Harnacks anmärkning till utgångspunkt för sitt egentliga ärende. I tio år, skrev han, hade han umgåtts med tanken på att fråga höga vederbörande i Tyskland om möjligheten att göra generalsuperintendenterna i de evangeliska kyrkorna där till biskopar. Han undrade om kungen av Preussen skulle kunna tänkas göra något sådant. Vore jag impulsiv och djärv nog, fortsatte Söderblom, skulle jag samla mod och skriva till kejsaren och kungen i denna sak, vilket jag faktiskt också kommer att göra.<sup>5</sup>

Harnacks svar vittnade om djup otillfredsställelse med rådande förhållanden inom den evangeliska kyrkan i Preussen. Kraftigt underströk han, att biskopsämbetets återställande i en verklig församlings- och folkkyrka vore «ein Ziel auf's innigste zu wünschen!» Men han fruktade att likgiltigheten var för stor och de som ville en förändring för svaga. Kanske kommer hjälpen utifrån, slutade han.<sup>6</sup>

Söderbloms brev till Harnack var daterat den 4 oktober 1917. Sannolikt skrev han samtidigt till Wilhelm II, kejsare av Tyskland, konung av Preussen. På avskriften av det brevet står året 1917 men inget datum. Men den noga uttänkta inledningen ger en ledtråd för dateringen. «Majestät», börjar ärkebiskopen och berättar sedan att han just gästas av konungens av Preussen egna sångare dvs. Berlins kungliga hov- och domkyrkokör med gosskör. Denna kör höll konsert i Uppsala domkyrka den 30 september 1917.<sup>7</sup> I sitt hem hade ärkebiskopen kunnat visa sina besökare ett porträtt av Friedrich Wilhelm

IV, körens grundare. Denne hade, ville Söderblom framhålla, också visat intresse för den kyrkliga angelägenhet brevet gällde.

Med hänvisning till Adolf von Harnacks artikel förklarade Söderblom för kejsaren dels hur oerhört viktigt han ansåg biskopsämbetet vara för ekumeniken, dels hur detta ämbete som ingenting annat uttryckte den kristna kyrkans lojala självständighet gentemot stat och rike. Han undrade vidare om man kunde tala om verklig jämställdhet mellan den romersk-katolska kyrkan och den evangeliska i Tyskland, då den senare inga biskopsämbeten hade. Söderblom sade sig till sist inte veta hur långt kejsaren och den evangeliska kyrkan önskade gå men pekade ut Berlin, Magdeburg och Strassburg som lämpliga ärkebiskopssäten.<sup>8</sup>

Kejsar Wilhelm remitterade den 21 oktober Nathan Söderbloms brev för «Bericht» till Evangelischer Oberkirchenrat. EOK var den högsta förvaltningsmyndigheten för den unierade evangeliska kyrkan i Preussens äldre provinser och direkt underställt monarken. Sedan det granskat den svenske ärkebiskopens «Thron-eingabe» avlät rådet den 8 december 1917 sitt yttrande till kejsaren.

Inledningsvis diskuterade man huruvida Nathan Söderblom föreslog att biskopsämbetet (Amt) skulle införas i de evangeliska kyrkorna i Preussen och Tyskland eller blott att biskopsvärdigheten (Würde) borde förlänas enskilda, ledande män i de olika kyrkorna. Men eftersom Friedrich Wilhelm IV nämnts, antog man, att det var ett återupprättande av biskopsämbetet som sådant och av det slag hans egen kyrka haft sedan reformationen, ärkebiskopen avsåg.<sup>9</sup>

EOK urskiljde tre områden vilka ärkebiskopen framhöll som viktiga med hänsyn till biskopsämbetet: ekumeniken, kyrka-statrelationen och den evangeliska kyrkans i Tyskland

<sup>5</sup> N. Söderblom till A. von Harnack 4/10 1917 Avskrift (N. Söderbloms samling. Brev, UUB).

<sup>6</sup> A. von Harnack till N. Söderblom 16/10 1917 (N. Söderbloms samling. Brev, UUB).

<sup>7</sup> Kungl. Hof- och Döme-körens med gosskör från Berlin konsert. Uppsala domkyrka söndag d. 30 september kl. 8 e.m. Program. Kbh [1917] (N. Söderbloms samling. Minnen, UUB); Kören gästade Ärkebiskopsgården den 1/10 1917 enligt almanacksanteckning av NS. (N. Söderbloms samling. Almanackor, UUB). Söderbloms referens till körbesöket i brevet till kejsaren visade sig vara ett välfunnet inslag. Wilhelm II hade «mit besonderer Freude» inhämtat hur väl hans kör mottagits i Sverige och av den svenske ärkebiskopen personligen. Det berättade han «mit sichtlicher Genugtuung» för sin överhovpredikant (E. von Dryander till N. Söderblom 5/11 1917. Okat Söderblom. Ekumeniska samlingen, UUB).

<sup>8</sup> N. Söderblom till Wilhelm II 1917 Avskrift (N. Söderbloms samling. Brev, UUB); se not 11.

<sup>9</sup> Friedrich Wilhelm IV hade på 1840-talet satt sig före att avveckla systemet med monarken som *summus episcopus* och i dess ställe återupprätta ett självständigt biskopsämbete inom kyrkan. Men han misslyckades. (E. Benz: *Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus*. Stuttgart 1953, s. 126 ff.)

ställning i förhållande till den romersk-katolska kyrkan.

Förslaget kom, betonade kyrkorådet, från en framstående teolog och kyrkoman och ledande personlighet överhuvud. Därtill var ärkebiskopen en man alltigenom välvilligt sinnad gentemot Tyskland och sedan tiden som teologie professor i Leipzig mycket väl förtrogen med tyska kyrkoförhållanden. Den följande sorgfälliga granskningen skulle dock visa, att EOK inte kunde förorda den svenske ärkebiskopens förslag att återinföra biskopsämbetet i Preussen och Tyskland.

Uppfattningen att denna inrättning hade särskild betydelse för ekumeniken delade man för det första inte. Visserligen var det känt att stor vikt fästes av den romersk-katolska kyrkan och inom den engelska högkyrkligheten vid biskopsämbetet och vid läran om dess apostoliska succession, varur åsikten formats att blott ett ämbete med den traditionen konstituerade den sanna kyrkan. Men denna trossats var oförenlig med Bibeln och den hade avvisats i bekännelse-skrifterna för de evangeliska kyrkorna i Tyskland. Biskopsämbetet hade utan tvivel varit till välsignelse i ärkebiskopens egen kyrka men när han använde ekumeniken som argument för dess återinförande i det evangeliska Tyskland, förbisaåg han, att utvecklingen där under 400 år lämnat ämbetet utan avseende. Detta kunde man beklaga, som Harnack gjort i sin artikel, men det ändrade inte ett historiskt faktum.

Inte heller godtogs kyrka-statrelationen som skäl. Förhållandena var så olika. Den stora samstämmighet som fanns om kyrka och tro i Sverige saknades i Tyskland. Biskopsämbetet var därtill oförenligt «mit dem landesherrlichen Kirchenregiment». I Preussen var fursten *summus episcopus*, vilket han inte var i Sverige. Införde man ämbetet i Preussen skulle det få som följd att biskoparna i stället för statsöverhuvudet blev kyrkans makthavare och tog över också de befogenheter konsistorierna och EOK hade.

Man ville inte utesluta att kyrkans skiljande från staten en gång kunde bli verklighet. Många tecken i tiden tydde på detta. Då bleve kanske biskopsämbetet nödvändigt för kyrkan. Men en utveckling hän mot skilsmässa borde kyrkan inte själv ta initiativ till, vilket den säkert skulle tvingas göra om man följde den svenske ärkebis-

kopens förslag. EOK ville inte — om det fick uttrycka sin allra underdånigaste mening — att den välsignelserika förening som band kejsaren med den evangeliska kyrkan och därmed kyrkan till staten skulle brytas.

Med sitt tredje argument — likställdhet med den romersk-katolska kyrkan — hade emellertid ärkebiskopen rört vid en öm punkt. De ledande i den evangeliska kyrkan fick i yttre anseende alltid stå tillbaka för biskopar och ärkebiskopar inom den romersk-katolska kyrkan. Detta medförde att den evangeliska kyrkan och dess främste ledare hade en lägre status både i egna och i samhällets ögon.

Slutsatsen var att även om EOK aldrig skulle kunna förorda att **ämbetet** som biskop återställdes, vore det något annat om **biskopsvärdigheten** förlänades de förnämsta männen inom kyrkan, vicepresidenten i EOK och general-superintendenterna — något som på intet sätt skulle förändra den kyrkliga organisationens struktur. Man påminde om att Friedrich Wilhelm III på sin tid delat ut personliga biskops- och ärkebiskopstitlar. EOK rådde sålunda kejsaren att inte efterkomma ärkebiskop Söderbloms förslag angående biskopsämbetet men bad få återkomma med en föredragning vad beträffade biskopstiteln sedan förhandlingarna, som av andra skäl pågick om annat ämbetsnamn för general-superintendenterna, avslutats.<sup>10</sup> Om Söderblom under tiden skulle få något svar på sin skrivelse eller inte ville EOK till sist överlåta åt kejsaren själv att avgöra.

Beskedet att avvisa Nathan Söderbloms förslag i biskopssaken vad beträffar **ämbetet** var säkert givet på förhand. Det gällde bara att formulera övertygande argument. Om biskopsämbetet infördes skulle följden bli, ville man visa, att makten över kyrkan kraftigt reducerades inte bara för EOK utan för kejsaren själv.

Samtidigt utnyttjade man den uppmärksamhet den utländske ärkebiskopens iakttagelse riktade mot bristen på likställdhet i kyrkolivet i Tyskland. EOK fann här en möjlighet att få kejsaren att inse hur viktig biskopstiteln var för att

<sup>10</sup> Friedrich Wilhelm III delade ut biskopstitlar ungefär som ordenstecken. (E. Benz: *Bischofsamt*, s. 108 f.); jfr G. Träger: *Das Bischofsamt in der evangelisch-lutherischen Kirche*. München 1966, s. 31.

stärka de ledande, evangeliska kyrkomännen «in ihrer äußeren Ehrenstellung».

Kejsarens inställning var, sedan han läst yttrandet, att Nathan Söderblom borde få besked i ärendet. Han skrev därför i marginalen vid utlåntandets sista stycke: «ja! Freundliche Ablehnung unter historischer Begründung».<sup>11</sup> Wilhelm II:s svarsbrev är dagtecknat Großes Hauptquartier, den 30. Dezember 1917.

Kejsaren välkomnade ärkebiskopens brev och prisade dess varmhjärtade tro på de evangeliska kyrkornas inre enhet. Därför värdesatte han också förslaget att ge denna inre enhet även en yttre form genom att förläna den fornkristna biskopstiteln till «den leitenden Geistlichen unserer Landeskirche». Samma tanke hade vuxit fram i Preussen, fortsatte kejsaren, i samband med en önskan om att ge generalsuperintendenterna en enklare, mer tysk ämbetsbeteckning, som bättre beskrev deras uppgifter. Det fanns också en historisk tradition att knyta an till i den preussiska kyrkan när det gällde biskopstitlar. Men, underströk han, här vore det bara fråga om en titel, inte om ett ämbete liknande det svenska. I Tyskland hade redan reformationen gjort «den Landesherrn und seine Kirchenbehörden zu Trägern der Kirchengewalt». Ett sådant kyrkoregemente uteslöt biskopsämbeten efter svensk förebild. Rådande ordning, slog han fast, som verkat välsignelserikt i 400 år, skulle bestå. Det var för honom en hjärtesak och en familjetradition att främja kyrkans arbete. Att därutöver vårda och fördjupa sin kyrkas förbindelser med broderkyrkor i utlandet var en uppgift kejsaren gärna

ville fullfölja och då i synnerhet med den sedan Gustav Adolfs dagar nära förbundna svenska kyrkan.<sup>12</sup>

Kejsarens svar följde troget EOK:s rekommendationer. Biskopsämberet avvisades bestämt medan möjligheten att förläna biskopstiteln till förtjänta personer lämnades öppen. Men inga utfästelser gjordes. Ernst von Dryander, andlig vicepresident i EOK och Wilhelm II:s överhovpredikant, gav en utmärkt karakteristik i ett enda ord, när han i sina minnen några år senare skrev, att Söderblom fick i samförstånd med EOK «ein verständnisvolles Antwortsschreiben».<sup>13</sup>

«Kom Kaiser Wilhelms brev, om att han också tänkte göra kyrkans ledare till biskopar», skrev Söderblom i sin dagbok den 8 januari 1918.<sup>14</sup> I utkasten några dagar senare till tackbrev betonade han, att kejsarens avsikt att förläna vissa kyrkliga ämbeten de fornkristna och evangeliska biskopsnamnen tveklöst skulle få en betydelse för den evangeliska kristenhetens sanna katolicitet och ekumenik men också för den beundransvärda men sig sekteristiskt avsondrande romersk-katolska kyrkan, som först sentida generationer fullt ut skulle kunna värdesätta.

Söderblom bekräftade att de historiskt betingade skillnaderna i de evangeliska kyrkoförfattningarna i Tyskland och Sverige måste respekteras. De slutsatser han drog av kejsarens brev — detta storartade dokument från den samtida kyrkohistorien, som han kallade det — var ändå väl djärva.

Både i den privata dagboksanteckningen och i tackbrevet ville han tolka kejsarens besked så, att denne menade allvar i biskopssaken fastän

<sup>11</sup> Nathan Söderbloms odaterade brev till kejsaren 1917 och EOK:s «Denkschrift» 8/12 1917 publicerades utan kommentarer sist i minnesskriften *Hundert Jahre Evangelischer Oberkirchenrat der Altpreußischen Union 1850–1950*. Hrsg. von O. Söhngen. Berlin-Spandau 1950, s. 195–208. EOK:s yttrande var under-tecknat av dess president, Bodo Voigts. Presidenten var alltid en hög jurist liksom ställföreträdaren, den världslige vicepresidenten. Övriga ledamöter var jurister och teologer.

Genom de båda dokumentens offentliggörande har Söderbloms ingripande i tysk kyrkopolitik uppmärksammas i senare tysk, vetenskaplig litteratur såsom: *Die evangelische Kirche der Union*. Hrsg. von W. Ellinger. Witten 1967, s. 123; K. Kupisch: *Die deutschen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert*. 2. Aufl. Göttingen 1975, s. R 111; J. Jacke: *Kirche zwischen Monarchie und Republik*. Hamburg 1976, s. 157.

<sup>12</sup> Wilhelm II till N. Söderblom 30/12 1917 (N. Söderbloms samling. Brev, UUB). Vem formulerade då brevet? Geheimerådet Gottfried von Dryander, son till Ernst von Dryander, uppgav 1929 för Otto Dibelius, att han som föredragande i kejsarens civilkabinett anmodats sätta upp svaret till ärkebiskopen. Brevet, som efter vad Dryander mindes, inte varit helt avvisande till Söderbloms förslag, hade mött kompakt motstånd hos kulturministern. (O. Dibelius till N. Söderblom 29/5 1929. N. Söderbloms samling. Brev, UUB). Med stor sannolikhet rådgjorde far och son Dryander om kejsarbrevets innehåll.

<sup>13</sup> E. von Dryander: *Erinnerungen*. 3. Aufl. Bielefeld und Leipzig 1923, s. 308.

<sup>14</sup> N. Söderbloms dagbok 1907–1931 (N. Söderbloms samling, UUB).

ingenting konkret ställts i utsikt. Han framhärskade att i brevet tala om biskopsämbeten trots att Wilhelm II gjort klart att endast **titeln** biskop kunde diskuteras. Söderblom gjorde naturligtvis detta medvetet. Annorlunda kunde han med sin syn på ämbetet heller inte uttrycka sig. Som blott titel var för honom biskopsnamnet meningslöst. Orden i dagboken sade i princip detsamma. Söderblom måste ha haft generalsuperintendenterna och de «biskopliga» ämbeten de innehade i tankarna.

Så angelägen var Söderblom att han rättframt aviserade sin önskan att komma i förbindelse med excellenserna Dryander och Harnack för att med dem dryfta allmänkyrkliga aspekter på saken. Kejsaren måste dock först ge sitt tillstånd.<sup>15</sup>

Ett sådant tillstånd fick aldrig den svenske ärkebiskopen. Det tog avsevärd tid innan han fick veta om något vidare alls skedde i ärendet. På tyskt håll diskuterades dock redan biskopstiteln från andra utgångspunkter.

Såväl i EOK:s memorandum som i kejsarens svar till Söderblom talades det om den pågående «förtyskningen» av kyrkans språk. Upprinnelsen var ett beslut 1915 av den preussiska kyrkans generalsynod med innebörden: «unsre herrliche deutsche Sprache von überflüssigen Fremdworten zu reinigen». — Aktionen var, framgår det, **ett** sätt att stärka nationalkänslan under kriget. — Synoden hade bett EOK verka för att kyrkliga tjänstemän och organ i det språk som brukades i lagar och förordningar och i affärskorrespondens inte skulle använda främmande ord för sådant som lika väl kunde uttryckas på tyska.<sup>16</sup> Därav hade man fått, skrev EOK, den önskade yttre anledningen att närma sig frågan om «einer **andertweiten Amtsbezeichnung** für die **Generalsuperintendenten**».<sup>17</sup>

Vilka titlar man tänkte på gav Julius Kaftan, teologprofessor och ledamot av EOK besked om i februari 1918. Man höll f.n. på att förtyska

namnen på superintendent och generalsuperintendent till «Probst» och «Bischof», skrev han till sin bror Theodor Kaftan, som var general-superintendent i Schleswig-Holstein, och tillade: «S.M. ist sehr für Bischof». Kaftans egen önskan var ett verkligt biskopsämbete, ett från staten oavhängigt, kyrkligt ämbete med egen auktoritet. Den uppfattningen delade flertalet inom EOK enligt Kaftan. Men den världslige vicepresidenten ville bara överväga **titeln** biskop.<sup>18</sup>

Hade biskopstiteln gällt enbart kyrkorna i de äldre provinserna — Preussen före 1866 — hade frågan säkert kunna lösas på ett positivt sätt bara kungen och EOK var överens. Ambitionen var emellertid att **hela** kungariket skulle omfattas av reformen. Men Preussens «nya» provinser såsom Hannover, Hessen-Nassau, Schleswig-Holstein lydde inte under EOK utan var i kyrkligt avseende direkt underställda «[dem] Ministerium der geistlichen usw. Angelegenheiten».<sup>19</sup> Frågan måste alltså underställas «[dem] Kultusministerium».<sup>20</sup>

I mitten av mars 1918 skrev Julius Kaftan på nytt om biskopsfrågan. Han avslöjade nu den svenske ärkebiskopens initiativ. Det hade upp-tant kejsaren och EOK hade avfodrats ett ut-låtande. Men Söderbloms förslag fick inte blandas ihop med språkrensningen.<sup>21</sup> Fastän Kaftan meddelade uppgiften så långt efteråt måste han med den ha avsett det av EOK den 8/12 1917 avlämnade yttrandet. Det är inte rimligt att Söderbloms förslag underkastades två utredningar. Först i maj 1918 fick EOK ett nytt uppdrag i biskopsfrågan.<sup>22</sup>

Ännu var sålunda Nathan Söderbloms förslag i biskopssaken inte avfört från dagordningen hos tyskarna men vilande. Det fick avvakta sin tur för förhandling. Först ville man

<sup>15</sup> Koncept till brev från N. Söderblom till Wilhelm II 10/1, 15/1 1918. Brevet är daterat 15/1 1918. Förkortad avskrift (N. Söderbloms samling. Brev, UUB).

<sup>16</sup> *Verhandlungen der siebenten ordentlichen Generalsynode der evangelischen Landeskirche Preußens*, 1915. Berlin 1916, s. 84, 87.

<sup>17</sup> *Hundert Jahre EOK*, s. 207. Orden i fetstil är kejsarens understrykningar.

<sup>18</sup> Redan i november 1917 hade Julius Kaftan antytt att titlarna Probst och Bischof kunde komma att införas (*Kirche, Recht und Theologie in vier Jahrzehnten. Der Briefwechsel der Brüder Theodor und Julius Kaftan*. Hrsg. von W. Göbell. T. 2. München 1967, s. 645, 655).

<sup>19</sup> *Hundert Jahre EOK* s. 207.

<sup>20</sup> *Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands* 45(1918), s. 547.

<sup>21</sup> *Kirche, Recht und Theologie*, s. 660.

<sup>22</sup> Se s. 9.

se till vilket resultat man kom i titelfrågan genom språkrevisionen.

EOK:s förhandling med kulturministeriet ägde rum i mars 1918. «Unverkennbares Resultat», konstaterade Julius Kaftan efteråt, «Ministerleute wollen nicht». Men de vågade inte säga nej till kejsaren direkt utan ämnade förhålla frågan i hopp om att den så småningom skulle falla i glömska. Det var vad Kaftan trodde skulle hända. Metoden var att kräva ett remissförfarande. Konsistorierna skulle få säga sin mening. Till detta kom att EOK skyndsamt måste utreda den evangeliska kyrkans representation i lantdagens första kammaren — Herrenhaus — som skulle reformeras. Det fick gå före allt annat. Handläggningen av frågan om framtida ämbets-titel för generalsuperintendenterna försenades ytterligare.<sup>23</sup>

Den 27 maj 1918 skrev Ernst von Dryander till Nathan Söderblom. Han var efter tolv år på väg att lämna ämbetet som andlig vicepresident i EOK. Nu ville han bl.a. redogöra för läget i biskopsfrågan. De av tyskarna själva initierade rådslagen i saken — alltså förtyskningsarbetet — pågick fortfarande. Eftersom det gällde inte bara «die Landeskirche der Altpreußischen Union» utan även övriga 7 Landeskirchen för vilka Wilhelm II var «Oberst Bischof» kunde man inte vänta snara beslut. Därtill hade problemet med den kyrkliga representationen i das Herrenhaus kommit emellan. Dryander ville dock tro på en snar fred, som skulle göra det möjligt att åter aktualisera biskopsfrågan. Men för dagen, måste han tillstå, hade den av Söderblom anmälda frågan «inwieweit der Bischofstitel an besonders hervorragende Amtstellen geknüpft oder als persönliche Auszeichnung verliehen werden soll, [ist] noch nicht zur Verhandlung gelangt». Dryander ansåg, att de som borde få biskopstiteln var generalsuperintendenterna i de östliga områdena — Preussens äldre provinser. I den saken väntade han inga svårigheter.<sup>24</sup>

Brevet visar att vilka orsakerna än var gick utvecklingen i biskopsfrågan kulturministeriets väg. Beslut i saken förhalades. Det pekade också på möjligheten av en begränsad lösning. Efter

nära fem månader fick sålunda Söderblom ett besked om att hans förslag i biskopsfrågan fortfarande vilade och avvaktade förhandling. Men huvudintrycket han bör ha fått var att stor osäkerhet rådde och ännu lång väntan på avgörande med risk för att det hela skulle rinna ut i sanden.

Ministeriet reste motstånd mot ett biskops-ämbete med egen auktoritet därför att det skulle begränsa den statliga byråkratins makt över kyrkan. Därtill blev frågan ett led i prestige-kampen mellan ministeriets «Abteilung für die evangelischen geistlichen Angelegenheiten» och Evangelischer Oberkirchenrat. Eftersom EOK en gång tillkommit för att ta hand om kyrkliga ärenden, för vilka dittills just denna avdelning ansvarat, fanns — vågar man påstå — en konflikt inbyggd redan från början i de båda myndigheternas relation till varandra. Ministeriet ville få rådet betraktat som en sig underordnad förvaltning och försökte behandla det därefter.<sup>25</sup>

I maj 1918 fick emellertid Evangelischer Oberkirchenrat uppdraget att sammanställa de viktigaste grunderna efter vilka biskopsvärdigheten i framtiden skulle förlänas. Vad EOK kom fram till blev alltså slutresultatet av arbetet med att förtyska kyrkliga ämbets-titlar. Det uppnåddes i juli. Då hade också konsistorialpresidenterna gett sitt bifall. Wilhelm II ville nu föra saken till avgörande. Kejsaren är, skrev Julius Kaftan, mycket för att förvandla generalsuperintendenterna till biskopar. Men kulturministern lyckades påverka monarken att vänta och genomföra reformen i fredstid. Det blev också vad kejsaren slutligen bestämde. Titeländringen skulle förberedas men verkställas först när kriget var över. «Nach dem Kriege», kommenterade Kaftan den 15 september 1918, «**Wann** wird das sein?»<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Julius Kaftan var starkt irriterad över regeringens inblandning i EOK:s angelägenhet, biskopsfrågan: «Was geht das Staatsministerium uns an, wenn der König uns zum Bericht aufgefördert hat? Mag doch der König es an das Staatsministerium bringen, wenn er es für nötig hält.» (*Kirche, Recht und Theologie*, s. 661); K. Kupisch: *Die deutschen Landeskirchen*, s. R 62 f.; J. Jacke: *Kirche zwischen Monarchie*, s. 24; *Hundert Jahre EOK*, s. 9; W. Hubatsch: «Landeskirchen-Regiment und Evangelischer Oberkirchenrat in Preußen» (I: *Wirtschaft, Technik und Geschichte*. Berlin 1980, s. 273).

<sup>26</sup> *Kirche, Recht und Theologie*, s. 670 f.: *Die evangelische Kirche der Union*, s. 123 f.

<sup>23</sup> *Kirche, Recht und Theologie*, s. 660.

<sup>24</sup> E. von Dryander till N. Söderblom 27/5 1918 (N. Söderbloms samling. Brev, UUB).

Nathan Söderbloms ingripande i preussisk kyrkopolitik ägde rum i en tid då missnöjet med kyrkans ställning, dess förlegade organisation och författning var i växande. I den kyrkliga pressen återkom under kriget som diskussionsämne ständigt temat «Trennung von Staat und Kirche» eller som Theodor Kaftan hellre uttryckte det «Neuordnung der Beziehungen von Kirche und Staat» — ty en ren frikyrka var det enligt hans mening inte tal om.<sup>27</sup> Men man ville ha en friare folkkyrka med egen myndighet manifesterad i ett självständigt biskopsämbete.

I kretsar med den målsättningen bör den svenske ärkebiskopens initiativ — så långt det nu blev känt — ha välkomnats som stöd i den egna kampen. Men Wilhelm II, för vilken ställningen som överste biskop med reell makt över kyrkan blev viktigare ju mer hans inflytande över statslivet i övrigt beskars, måste haft det svårare att godta ett självständigt, konkurrerande biskopsämbete. Hotet av maktinskränkning diktade också kulturministerns motstånd. Han ville ingen ändring överhuvudtaget. Men biskops **namn** var kungen 1918 uppenbarligen beredd, ja ivrig tilldela ledande kyrkomän i Preussen. Han var det i samförstånd med sitt Oberkirchenrat — i varje fall de andliga ledamöterna; rådets jurister synes i avgörande ögonblick ha tvekat<sup>28</sup> — och kanske också påverkad av den uppmaning Nathan Söderblom riktat till honom.

Men kulturministern fick i slutomgången sin vilja igenom — ingen åtgärd så länge kriget pågick. Därmed sköts ärendet i bakgrunden. Biskops namn — ej ämbetet. Julius Kaftan ville trots allt se något positivt också med en sådan begränsad reform, när han konstaterade, att även **titeln** biskop ägde tyngd. Det visade historien.<sup>29</sup>

Tysklands kapitulation, kejsarens abdikation och landsflykt i november 1918 «brachten die ganze Frage ... zum Verstummen». Så beskrev jubileumsskriften «Die evangelische Kirche der Union», 1967, biskopsfrågans slutliga öde i kungariket Preussen. Monarkins fall förändrade i grunden villkoren för den tyska evangeliska

kyrkan. Därmed blev också Nathan Söderbloms initiativ en händelse utan följd. Visserligen hoppades Ernst von Dryander i april 1920 att den pågående generalsynoden i Preussens evangeliska kyrka skulle verka för den sak, «analog der schwedischen Gestaltung», för vilken Söderblom engång sökt väcka kejsarens intresse och som också vunnit dennes varma gillande.<sup>30</sup> Men därav blev intet.

Historien fick ett efterspel. «Die Landeskirche der Altpreußischen Union» ville sommaren 1929 uppmärksamma att Friedrich Wilhelm III av Preussen 1829 givit generalsuperintendentämbetet en ny status och därmed lagt grunden till «einer Wiederherstellung eines wirklichen bischöflichen Amtes in unserer Kirche». Det berättade Otto Dibelius, som var generalsuperintendent i Kurmark i brev till Nathan Söderblom. Dibelius hade åtagit sig att jubileumsdagen för sina kollegor redogöra för ämbetets utveckling under de hundra åren. I sitt arbete med historiken hade han fått höra om Söderbloms hänvändelse till Wilhelm II, vilken dittills varit, skrev han, hos oss fullständigt obekant. Dibelius avsikt var sålunda att hos Söderblom efterfråga den korrespondens som måste ha förekommit i ärendet.<sup>31</sup>

Dibelius, som varit ledamot av EOK, fann det märkligt att han där aldrig hört saken föras på tal. Det är också egendomligt att Ernst von Dryanders notis därom i 2:a–4:e upplagorna 1922–23 av sina *Erinnerungen* gått Dibelius alldeles förbi liksom omnämmandet i Pfarrer Peter Katz minibiografi över Söderblom 1925.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> *Die evangelische Kirche der Union* s. 124; E. von Dryander till N. Söderblom 10/4 1920 (N. Söderbloms samling. Brev, UUB).

<sup>31</sup> *Die evangelische Kirche der Union*, s. 58 f.; O. Dibelius till N. Söderblom 29/5 1929 (N. Söderbloms samling. Brev, UUB); jfr W. Maurer: *Das synodale evangelische Bischofsamt seit 1918*. Berlin 1955, s. 8.

<sup>32</sup> E. von Dryander: *Erinnerungen*. 3. Aufl., s. 308. 1:a uppl. utkom i januari 1922. Där omtalas inte Söderbloms hänvändelse. Dryander avled den 2/9 1922. I december samma år utkom 2. erw. Aufl. (Berliner Titeldrucke. Verzeichnis der von der preußischen Staatsbibliothek und den preußischen Universitätsbibliotheken erworbenen neueren Druckschriften 1922. Berlin 1923); P. Katz: *Nathan Söderblom*, s. 48; jfr B. Sundkler: *Nathan Söderblom*, s. 296.

<sup>27</sup> *Kirchliches Jahrbuch* 45(1918), s. 455, 459, 463, 497 ff.; *Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung* 51(1918), sp. 961.

<sup>28</sup> *Kirche, Recht und Theologie*, s. 661.

<sup>29</sup> *Kirche, Recht und Theologie*, s. 671.

För Otto Dibelius måste nyheten om den svenske ärkebiskopens försök ha varit av största intresse eftersom han själv aktivt arbetade för biskopsämbetets införande i den preussiska evangeliska kyrkan. Hans engagement i ämbetsfrågan var en direkt följd av kyrkans nya ställning efter första världskriget.

I sina memoarer avslöjade Dibelius hur svårt det varit att bevittna sammanbrottet 1918 och hur bittert det första tiden känts att leva under en republikansk statsform.<sup>33</sup> Ändå insåg han tidigt att ur revolutionen, som störtade monarkin och därmed summepiskopetet samt medförde kyrkans skiljande från staten, kunde äntligen en riktig, fri kyrka uppstå.<sup>34</sup> «Eine Kirche ist gewesen. Eine selbständige evangelische Kirche!» utropade han i sin berömda bok «Das Jahrhundert der Kirche», 1926, där han i ett historiskt perspektiv utvecklade tanken, att det först var med revolutionen 1918 som kyrkan på allvar blev kyrka och hennes århundrade började.<sup>35</sup>

I boken betonade Dibelius det biskopliga ämbetets avgörande betydelse för den evangeliska kyrkan i Tyskland. Samtidigt menade han att generalsuperintendenternas ämbeten *de facto* var biskopliga.<sup>36</sup> Den preussiska kyrkans generalsynod hade diskuterat ämbetets införande 1925 och skulle på nästa möte 1927 fatta beslut i saken. Då avslogs förslaget, men med knapp majoritet.<sup>37</sup>

Det nederlaget hade Dibelius bakom sig, när han 1928 gav ut skriften «Nachspiel», som var en uppgörelse med kritiken mot «Das Jahrhundert der Kirche». Han vidhöll där — generalsynodens beslut till trots — att behovet av ett biskopsämbete i den preussiska kyrkan åter och åter skulle göra sig gällande.<sup>38</sup> I brevet till Söderblom ett år senare upprepade han sin bestämda åsikt att frågan om biskopsämbetet

säkerligen engång skulle prövas på nytt i hans kyrka.<sup>39</sup>

Nathan Söderblom kände redan väl till Otto Dibelius engagement för biskopsämbetet. Han hade av författaren fått «Nachspiel» i gåva med den utsökta tillägnan: «Dem Primas der Kirche Schwedens, dessen Name den Beginn eines <Jahrhundert[s] der Kirche> bezeichnet ...» och själv skaffat sig 5:e upplagan 1928 av «Das Jahrhundert der Kirche». Han har, ser man, läst båda böckerna med pennan i hand.<sup>40</sup> I sitt svarsbrev till Dibelius talade han därför med beundran om den kraft och klarhet varmed denne drev biskopssaken. Men han fann — uppenbarligen till följd av motgången 1927 — situationen ömtålig och undrade om det vore klokt att nu röra vid den gamla historien från 1917. Det faktum att den landsflyktige kejsaren i biskopsfrågan haft visserligen «nicht ähnliche, aber doch auch nicht ganz unähnliche Absichten» kunde vara skadligt för saken att bringa i dagen. Varningen avslöjade hur Söderblom uppfattade att den evangeliska kyrkan i Preussen såg på sin förre kejsare. Han fruktade tydligen att synen var så negativ, att det var en ren belastning för en sak man ville driva, om den engång haft Wilhelm II:s gillande.

Söderblom deklarerade vidare, att i alla händelser **han** inte ville bli omnämnd i samband med hänvändelsen 1917, inte ens för den lilla krets Dibelius nämnt: «Ich bin ja nämlich Ausländer». Bättre då att överlämna allt till den framtida historieskrivningen. Söderblom hade den gången inte gillat tanken på att vissa kyrkomän skulle tilldelas biskopstiteln blott som en dekoration eller personlig utmärkelse. Det var enda skälet till att han skrivit till kejsaren, inte med någon kritik, men med den positiva förutsättningen att inte enskilda personer, som kejsaren uppskattade, utan vissa ämbeten skulle förlänas biskopsnamnet. Nu ville han bara avvakta den dag, då generalsuperintendenterna, som i verkligheten redan var förvaltare av biskopsäm-

<sup>33</sup> O. Dibelius: *Ein Christ ist immer im Dienst*. Stuttgart 1961, s. 167; jfr H. Christ: *Der politische Protestantismus in der Weimarer Republik*. Bonn 1967, s. 53, 88 f.

<sup>34</sup> O. Dibelius: «Volkskirchenräte, Volkskirchenbund, Volkskirchendienst» (I: *Revolution und Kirche*. Berlin 1919, s. 203).

<sup>35</sup> O. Dibelius: *Das Jahrhundert der Kirche*. Berlin 1926, s. 75 f.

<sup>36</sup> Se not 39; O. Dibelius: *Nachspiel*, s. 71.

<sup>37</sup> J. Jacke: *Kirche zwischen Monarchie*, s. 176.

<sup>38</sup> O. Dibelius: *Nachspiel*, s. 74 f., 101.

<sup>39</sup> O. Dibelius till N. Söderblom 29/5 1929 (N. Söderbloms samling. Brev, UUB).

<sup>40</sup> Båda volymerna finns i Nathan Söderbloms efterlämnade vetenskapliga bibliotek i Nathan Söderblom-Stiftelsens ägo.



betet också skulle få den bibliska och grekiska titeln.<sup>41</sup>

Nathan Söderblom försökte på alla sätt tona ned betydelsen av sitt handlande 1917. Inte den minsta efterklang av ivern och visionerna från den tiden förspordes i hans brev. Han var alldeles tydligt mycket orolig för att hans djärva tilltag den gången nu skulle tas illa upp i Tyskland. Men frågan inställer sig. Kunde inte Otto Dibelius bäst bedöma vad som var kyrkopolitiskt känsligt i Tyskland just då, vad som gick att avslöja. Söderblom fick i sitt brev medge att så var fallet. Dibelius själv var medveten om att diskretion var tillräddlig men menade att det i en framtida debatt i biskopsfrågan kunde visa sig värdefullt att återropa denna händelse.<sup>42</sup>

Så stark var emellertid ärkebiskopens oro för att saken skulle komma ut att man gärna söker en särskild, en personlig förklaring. «Vor allen Dingen. Lassen Sie unter allen Umständen meine Person außerhalb der Sache», hade han upprepat i slutet av brevet. Kanske är svaret lika enkelt som vemodigt. Han orkade bara inte med att en debatt revs upp om hans person vid denna tid. Det mäktade han inte, sjuk och nedtyngd som han var av återkommande hjärtkramper och av personliga bekymmer den svåra sommaren 1929.<sup>43</sup>

Nathan Söderblom grep in i tyskt evangeliskt kyrkoliv 1917 med uppmaningen att införa biskopsämbetet därför att han kände de värden ämbetet tillförde kyrkan: frihet, självständighet och en övernationell kristen gemenskap. Avsikten var att stärka den evangeliska kyrkans auktoritet i reformationens hemland och så genom Tysklands delaktighet ge större tyngd åt den trosenhet utan yttre organisation han kallade «evangelisk katolicitet».<sup>44</sup>

<sup>41</sup> N. Söderblom till O. Dibelius 5/6 1929 Avskrift (N. Söderbloms samling. Brev, UUB).

<sup>42</sup> O. Dibelius till N. Söderblom 29/5 1929 (N. Söderbloms samling. Brev, UUB).

<sup>43</sup> I brev till hemmet 1, 3, 5 och 7 juni 1929 berättade Söderbloms sekreterare, Gerda Rodling, om ärkebiskopens ideliga hjärtkramper denna tid. (Gerda Rodlings brevsamling i slutna deposition på UUB); S. Söderblom: *Nathan Söderblom 1866–1931* och Y. Bri-lioth: «Den ekumeniska gärningen» (I: *Nathan Söderblom in memoriam*. Uppsala 1931, s. 18, 337, 345).

Visserligen var biskopsämbetet ej ett gudomligt bud och således inte ett villkor för deltagande — en presbyteriansk kyrkoförfattning inget hinder.<sup>45</sup> Men att ämbetet i Söderbloms uppfattning stärkte «ekumeniciteten» hos en kyrka och utgjorde en förutsättning, om hon i enhetsverket ville vara ledande, står utom allt tvivel.<sup>46</sup> Den anknytning Nordens lutherdom ägde till «den evangeliska kristenhetens förnämsta organisation», den anglikanska kyrkan, hade den tack vare det biskopliga ämbetet.

«Ingen strävan är mer betecknande» för jubelåret 1917, framhöll han, «än den som uttalas i orden: evangelisk katolicitet». Den skall en gång överbrygga kristenheten och «efter andra linjer än Roms kyrkomakt» bilda en helig allmänlig kyrka, grundad på en mer innerlig och evangelisk uppfattning av trosbekännelsens ord.

Uttalandet visar hur angelägen saken var för Söderblom och hur levande visionen om evangelisk katolicitet vid tiden för hans ingripande i den preussiska kyrkans biskopsfråga. För att främja denna sammanslutning för andliga ändamål — så var hans plan, redan mitt under kriget — och säkra dess framtid måste den evangeliska kristendomen skapa «en corpus evangelicorum».<sup>47</sup> Kärnan skulle Norden och länderna kring Östersjön — «lutherdomens innanhav» — utgöra. Tyskland och de av kriget i övrigt drabbade: Finland, Estland och Livland inbegripna.

Sverige fick inte ringakta «bönen och arbetet för evangelisk katolicitet». Det vore att förneka den egna historien. Söderblom påminde om att vårt land i nära tvåhundra år hade räknats som skyddsmakt för den evangeliska kristenheten och trosfriheten i Europa. Däröfver vittnade, me-

<sup>44</sup> Om Söderblom och evangelisk katolicitet se eljest utförligt i B. Sundkler: *Nathan Söderblom*, s. 262 ff. et passim; B. Sundkler: *Nathan Söderblom och hans möten*, s. 20 ff; S.-E. Brodd: *Evangelisk katolicitet*. Lund 1982, s. 104 ff.

<sup>45</sup> N. Söderblom: *Svenska kyrkans kropp och själ*, s. 39.

<sup>46</sup> «... episcopacy was a cornerstone of his [Söderbloms] programme of Evangelic Catholicity». (B. Sundkler: *Nathan Söderblom*, s. 143).

<sup>47</sup> Sundkler behandlar Söderbloms plan för ett *corpus evangelicorum*, men först i efterkrigstidens Europa. (B. Sundkler: *Nathan Söderblom*, s. 277; B. Sundkler: *Nathan Söderblom och hans möten*, s. 23).

nade han, «Lützen, Vestfaliska freden, Altranstädt och slika minnen».<sup>48</sup>

Därför ville ärkebiskopen nu lägga ett särskilt ansvar just på Sverige, «lutherdomens största samfund», för den evangeliska trons uppehållande och försvar. I högtidstalet vid reformationsjubileet i Uppsala domkyrka den 31

<sup>48</sup> «Jubelåret och kyrkans enhet» (N. Söderbloms samling. Manuskript till tal och predikningar m.m., UUB). Söderblom syftade på religionsfördraget i Altranstädt 1/9 1707, vari stadgades att de schlesiska lutheranerna skulle återinsättas i de kyrkliga rättigheter, som tillförsäkrats dem i westfaliska freden. (H. Seitz & E. Rosengren: *Huvuddragen av Sveriges freder och fördrag 1524–1905*. Sthlm 1944, s. 75; skriftställare Gustaf Blomquists reportage i *AB* 5/12 1913 från en högtidlighet i Altranstädt 30/11 1913 och Nathan Söderbloms tal där till Karl XII:s minne). En av de kyrkor fördraget i Altranstädt räddade var den evangelisk-lutherska kyrkan i Tjeckien med säte i Cesky Tesin. Den 29 juni 1996 firar denna kyrka i Bystrice 130-årsminnet av Nathan Söderbloms födelse och 65-årsminnet av hans död.

oktober 1917 — «aftonen före Allhelgonadag»<sup>49</sup> — formulerade han uppdraget med de berömda orden: «Må ingen svaghet, ingen kortsynt välmening svika det ansvar, som mänskligt att döma är lagt på Sverige av Gud själv, till att vara ett hemvist och ett värn för evangelisk förtröstan och frihet i världen.»<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Aftonen före Allhelgonadag — då Martin Luther 400 år tidigare spikat upp de 95 teserna. Karakteristiskt nog lät Söderblom trycka denna särskilda tidsangivelse på omslaget till programmet för högtidsgudstjänsten i Uppsala domkyrka den 31/10 1917 (N. Söderbloms samling. Reformationsjubileet, UUB). Den dagen jämte 6 november «hava för evangelisk kristenhet vunnit burskap i kyrkans och mänsklighetens heliga år» skrev Nathan Söderblom i *Humor och melankoli*. Sthlm 1919, s. 361.

<sup>50</sup> N. Söderblom: *Tal och skrifter*. Del 3, s. 180.

### Summary

The episcopate was highly esteemed by the archbishop Nathan Söderblom. To him it meant continuity, gave authority against the state and expressed a supranational Christian community. In 1917, the year of celebration of the Reformation, he encouraged Wilhelm II to introduce the episcopate in the Evangelical church of Prussia. Söderblom argued that the office would strengthen the ecumenical cooperation, secure the independent loyalty of the Evangelical church towards the state and make it more equal to the Roman-Catholic church in Germany. Evangelischer Oberkirchenrat EOK, which had been called upon to deliver an opinion, disliked the arguments except the last one. Wilhelm II was advised to reject the proposal for the episcopate but to consider introducing the title bishop in his church, a possibility already discussed for language reasons. The emperor complied with these recommendations in his answer to Söderblom.

However, Söderblom wanted to interpret the emperor's answer in such a way as if it meant that the offices of the superintendents general would become episcopal — he could not possibly accept the name bishop as a title only. In 1918 it was agreed upon, in negotiations following the so called Sprachreinigung, that the title bishop should be introduced in the Evangelical church of Prussia, but not until the end of the war. But with the revolution and the German capitulation in November all these plans came to nothing.

Nathan Söderbloms intention with his interference in German ecclesiastical matters was to strengthen the authority of the Evangelical church in the country of Reformation. If Germany was a participant, it would emphasize that confessional unity, which Söderblom used to call «evangelical catholicity». This unity would, once and for all, reconcile Christendom and establish a holy universal church which differed from the ecclesiastical power of Rome. In these efforts Sweden had a special responsibility, being the largest Lutheran communion, which Söderblom made perfectly clear to the world at the celebration of the Reformation on October 31, 1917.

# Lundensian Theology in the United States

WALTER H. CAPPS

*Walter H. Capps är «professor of religious studies» vid University of California, Santa Barbara, och svenskättling. Här berättar han om hur tidigare svensk teologi, särskilt lundateologin, togs emot och studerades i USA. Artikeln går tillbaka på en föreläsning i Lund den 26 oktober 1995.*

I wish to begin with something that may sound a bit trivial, but I have good reason to begin this way. I wish to recall a late teenage memory of sitting in the barber's chair, making easy and enjoyable conversation while my hair was being cut. (In those days the job took longer than it does today.) All at once, out of polite interest, the barber asked me what course of studies I intended to pursue in college. Not sensing that this was a hostile question at all, I simply responded that I had been considering majoring in philosophy. Upon hearing this, the barber inexplicably dropped both his comb and the scissors on the floor. Apparently he was so astonished by my confession that he involuntarily lost his grip. After he calmed himself, he asked, «did you really say *philosophy*?» When I said «yes» quietly — hoping not to disturb him further, for he still had much of the haircut to complete), he replied with this question, «but aren't you afraid that philosophy will destroy your faith?»

Years later, when sitting before an examiner's committee at the theological seminary I was attending, I was asked some pointed questions that were calculated to test the same proposition. I confided to the group that the reading of Plato's *Republic* during my undergraduate years had been a significant learning experience for me. I said that I will always remember what it was like to read passages of that book the first time. Indeed, I found that I couldn't put the text down, so enthralled was I. One of the examiners queried: «but don't you think too much philosophy can be dangerous?» Again, recalling the episode in the barbershop, and wishing to avoid a show-

down, I tried to explain that I was not yet even close to such a large consumption of philosophy.

For many of us who were born and raised in the American/Scandinavian Lutheran theological tradition, issues of this kind have been with us for as long as we can remember. We have quarreled about the appropriate place of human reason within a framework where the definitive truths are understood to have been divinely revealed. We have persisted with questions about the extent to which intellectual initiative can be taken regarding subjects the knowledge of which is understood to be available through processes differently ordered from those of speculative intellection. The reasons these matters are crucial, we were taught, is that the human being cannot think his/her way toward the truths of the Gospel. Thinking may be useful to elucidate insights regarding such truth, but, within this sphere, can never be approached as an inventive or creative or creative organ.

Hence, the barber, as well as the examiners, were worried that I might have put myself into spiritual jeopardy by expecting philosophy to perform duties concerning which it had no proper qualifications. The truths which stand as the basis of authentic religion, they were eager to attest, are not the ones that are accessible philosophically.

It was when I was struggling with matters of this kind, as a college and seminary student, that I encountered the writings of Anders Nygren (1890–1978), noted Swedish Lutheran professor, author, and bishop. I was immediately attracted to his work for I recognized him to be an advocate

of a vital faith, who, simultaneously, approached philosophical reasoning with respect, seriousness, and consequent methodological skill. I sensed that he was dedicated to working out some effective rapprochement between the truths of faith and philosophical truth in a manner that would be mutually supportive, that is, if such formulae could be attained. Nygren's writings reflected an attitude that saw religion and philosophy as something other than natural enemies.

Of course, I learned this about Nygren's programmatic intentions gradually. First exposure to his thought came via his still best-known book in the United States, *Agape and Eros*, a study of the Christian concept of love, first published in 1932, which quickly became required reading for all thoughtful Lutherans. The companion volume, also required reading, was the book, *Faith of the Christian Church* (1947), written by Nygren's colleague, Gustaf Aulén. Nygren's comparative research was conducted in such fashion that the Christian belief tended to prove itself superior to the beliefs and attitudes of both the Greeks and the Jews. And Aulén's dogmatics provided a distinctively Lutheran description of the teachings of the Christian faith.

All of this, I supposed, was to be expected. But along the way I discovered that Nygren was rather secondarily interested in conversation with readers intent on reading church history. More crucial to him was the conversation he was having with certain theologians, philosophers, and writers from the past as to whether historical and dogmatic theological truth could be presented in a fashion that exhibited no metaphysical alignment or dependence whatever. Certainly the intellectual movements of the time, primarily linguistic analysis and logical positivism, had thrown large challenges before the disciplines of both theology and philosophy of religion. He recognized that these challenges created new opportunities for fresh thinking, and he wished devoutly to think such matters through as systematically as possible.

Later, when reading his intellectual autobiography, I learned that it was in conversation with Docent Torgny Segerstedt that, then doctoral student, Anders Nygren formulated his intellectual task. He recognized that both philoso-

phy of religion and systematic theology would not qualify as being scientific if they were dependent upon a fraudulent metaphysics. And this dictates his research program. As he put it: «The possibility of a purely scientific non-metaphysical philosophy of religion had to be fundamentally explored, as well as the scientific basis of dogmatics and moral theology.» The goal, he reiterated, was «to establish the philosophy of religion as a purely scientific discipline, while repudiating every form of metaphysics.»

I submit that this point of view appealed to Lutherans primarily in the midwestern portions of the United States, for we had no metaphysical commitments, were obligated to no philosophical tradition of this kind. If anything, whether we knew it or not, we were *pragmatists*, potential disciples of John Dewey, with some allegiance to Alfred North Whitehead and George Santayana, who read Walt Whitman's and later Robert Frost's poetry, and became well acquainted with the music of Stephen Foster. It probably goes without saying that first, second, and third generation immigrants don't spend many of their evenings trying to fathom Hegelian dialectics.

Thus, it was entirely appropriate that *Agape and Eros* would be the first of Nygren's books to be translated into English and published within the United States. I say it is significant that this is the first book that we were able to read rather than the treatises on philosophy of religion and/or on methodology. One could read *Agape and Eros* without knowing much at all about Nygren's overall intellectual program. But, as I have noted, we were given a companion volume, namely, Aulén's *Faith of the Christian Church*. Little did we know how thoroughly compatible Aulén's descriptive treatise was with the methodological orientation Nygren had worked out in such works as *Philosophy and Motif-Research*, and, most especially, his dissertation on *The Religious Apriori*. None of the propaedeutic mattered. One could read both of these books with great profit and insight. And this is exactly what happened. At least one generation of Lutheran ministers (and perhaps more) was trained at Augustana Theological Seminary in Rock Island, Illinois, chiefly on Nygren's and Aulén's two treatises, each of which was assigned as a re-

quired text. We all read them. In fact, during those years — I refer to the 1950s and 1960s — Rock Island was a kind of «hotbed» of Lundensian thought. And this is significant for a variety of reasons, not least of which was that American Lutherans, by this time, had not developed much independent theology of their own. But the other way of saying this is that Lundensian thought must have been sufficiently compatible with American church life that training for an American ministry could be undertaken under Lundensian theological inspiration and sponsorship.

My recollection is that much of this happened because there were outstanding leaders within the Augustana tradition who knew the Swedish language well, were also familiar with current Swedish theological publications, and worked somewhat diligently to make certain that the most popular of these books were translated into English. I refer specifically to Eric Wahlstrom, a remarkable professor of New Testament, who undertake the translation of numerous books of Lundensian origin. In this connection, one must also pay tribute to Conrad Bergendoff, who was president of Augustana College, and who is alive today at the age of 99, who brought to American Lutherans' attention the works of other Swedish writers, such as Yngve Brilioth, Einar Billing, and Ragnar Bring.

Significantly, we were primarily oriented to Lund, and not to Uppsala. The university up there north and west of Stockholm, we were informed, did less with theology than it was doing with the history/phenomenology of religions. These disciplines, at the time, did not enjoy a prominent place within the theological seminary curricula. Yes, if we got into biblical studies, we would hear about I. Engnell's book on *Divine Kingship* and there were other treatises of this kind that were referenced. But there was little dependence, if any, on the writings of Nathan Soderblom, whose work first surfaced, if I recall rightly, via his connections with the Faith and Order Movement, and, subsequently, with the World Council of Churches. It was only much later that I learned about Söderblom's book, *The Living God* and I didn't know about any of Söderblom's successors, Tor Andrea and Geo Widengren, in particular, until I journeyed to Lund and Uppsala, in the summer of 1972, and

stayed with our family in camping places nearby each city, so that I could explore the university libraries on my own. I have always known that there was more to the Lundensian story than the portion of it that was transmitted to us who studied theology in Swedish Lutheran places in the United States.

And this brings us to the question of Gustaf Wingren. I choose the words carefully, for it was *the question* of Professor Wingren, and not simply the writings or the theology of Gustaf Wingren that concerned us most. What we learned about Gustaf Wingren was that he was challenging the theories of Anders Nygren, and we knew that it had something to do with the doctrine of creation, and that it was pretty devastating criticism. It may sound rather strange to your ears, but most of us, in my judgment, hoped that Professor Wingren was wrong. Actually, we didn't know if he was right or wrong, and we didn't know enough of the details of the quarrel to make a reliable judgment, but this wasn't the issue. Our collective spiritual loyalties were with Nygren (who in so many ways gave us the language and method by which to approach Christian belief): we didn't want to see his views being attacked. Why? Because Anders Nygren, whether he knew or it, or would have chosen it or not, was our theological anchor. We didn't possess the rest of the story at the time — I refer to the longer theological history, from Kant to Schleiermacher to Ritschl to Troeltsch and beyond — to give us a broader perspective. And though we didn't deserve to be called fundamentalists, we had already accorded Anders Nygren's *Agape and Eros* and Gustaf Aulén's *Faith of the Christian Church* normative status. These were the texts that gave us reliable orientation to both the field of theology and to the tenets of the Christian faith. To take Wingren's criticisms of Nygren seriously would require an intellectual and emotional response that would truly have been disorienting.

There were other writers who came into our acquaintance or purview. I think I would have been powerfully attracted to the impressive work on dogmatics produced by Bengt Häggglund, for example, but they didn't appear in English until long after our foundational theological work was done. The same should have been true concern-

ing the writings of Knud Løgstrup, the Danish ethicist, but I suspect these works suffered because the author was primarily indebted to Bultmann and Gogarten. In my time in the seminary, Bultmann was highly controversial — if one had enthusiasm for his «de-mythologizing» project, one honored this enthusiasm in secret — and Gogarten was hardly known at all. Of course, the real problem for us was that Løgstrup was Danish, and our ancestors were Swedish.

Very few of us became expert at any of this. Yes, there were American Lutheran theologians who came to Sweden to study from time to time, and a number of them have done impressively well. And you have had some from Sweden who have come to the United States to teach there, notably, Krister Stendahl at Harvard and others not quite so well known. But the ones who have carried specific interest in Lundensian thought forward are rather few in number, and are being led, in my judgment, by two scholars, Thor Hall, of the University of Tennessee, and Bernard Erling, now professor emeritus at Gustavus Adolphus College in Minnesota. I frankly do not know how much traffic is moving in the other direction, that is, from the United States, to Lund, Uppsala, Aarhus, Oslo, Helsinki, and elsewhere. My hunch is that not very much theology «made in the U.S.A.» is being taught outside the U.S.A. except, perhaps, the writings of Harvey Cox, David Tracy, Walter Kaufmann, and the other prominent American theologians whose work is known to almost everyone.

The connection with Uppsala is an intriguing one, which, in my judgment, had greater impact on departments of religious studies — and programs in the academic study of religion — than it has on theological seminaries. Of course, by now this is a somewhat difficult distinction to make, for the history of religions (usually called *religionsgeschichte*) is having an increasing impact on theological education. In autobiographical terms, I was blessed, in Augustana Theological Seminary, by having a teacher named Nils Arne Bendtz, of Sweden, who gave us our initial course in phenomenology of religion, and even told us something about an «Uppsala School». By virtue of the fact that he was teaching these courses, on magic, myth, ritual, sacrifice, et al., while also teaching courses in systematic theol-

ogy, we were encouraged to believe that the two paths of disclosure and inquiry were compatible with each other. I will always be grateful for Bendtz' guidance because this meant, at least theoretically, and, of course, mostly symbolically, that we could harmonize Lund and Uppsala. This also meant that, as second or third generation immigrants, we could relate to the whole of Sweden and not just to selected portions of it. But Nils Arne Bendtz taught in the seminary for a very brief period. Consequently, few of us received Uppsala influence, while all benefited from Lund. This is why, to this very day, in pastor's offices throughout the country, one can find well-worn, well-used, dog-eared copies of *Agape and Eros* and *The Faith of the Christian Church* on the book shelves. No, the books have probably not been read or consulted for years, but the owners have no doubt appropriated their theses so deeply that the ideas and affirmations have become second nature to them.

What does this connection mean now in retrospect? How should one assess the influence of Lundensian thought on American Lutheran theology? How did it happen that systems of thought created in the place made their way across that large ocean, and informed thousands of pastorates from the Atlantic seaboard across the Great Plains all the way to the west coast?

As I have already suggested, the deliberate non-metaphysical character of Lundensian thought was strikingly compatible with the pragmatic orientation of those who had to make a go of life in the New World. I would also suggest that the clarity of the argument was compelling, in fact, in both instances. Both *Agape and Eros* and *The Faith of the Christian Church* were straightforward, tightly-organized, skilfully conceptualized, and theologically inviting. The first placed Christian truth within a broad-scope history of western philosophical and theological reflection. The second turned out to be a resilient commentary on The Apostles' Creed. Each lent remarkable accessibility to the truths they were communicating. Together they formed the kind of «primers» evangelical Lutheran Christians needed to make sense and application of their faith.

In addition, and this is not a small matter, they provided coveted connections to the Old World for people who were now living in the

New World. Yes, many of the immigrants who came from Sweden to America did not feel comfortable with established religion, for a large number of them had become marginalized by the harshness of late nineteenth and early twentieth century Swedish life. But after World War II, perhaps because they shared in the new prosperity, they could look back on the decision (either their own, their parents' or their grandparents') as a correct one. And in the midst of the so-called American «melting pot,» many of them became fiercely proud of their identity as Swedish-Americans. It is, therefore, understandable that the wave of nationalistic pride would include an openness to texts and other materials that could be imported from the «old country.»

How is Lundensian theology faring in the United States today? In all candor, I am not able to respond knowingly to this question, for I am not in the business of teaching theology, but am rather a member of the faculty in religious studies at a state university. I am confident I know what is happening in the States with respect to the academic study of religion; but I have only hearsay information about trends and developments in theology. My impression is that theological education no longer treats schools of thought as we did some years ago. That is, I suspect there is very little reference today to a Lundensian School, or an Uppsala School, a Marburg, a Tübingen, or even to, say, a Vanderbilt or an Emory School. My limited experience on campuses of theological seminaries tells me that theological education today is dominated by thematic orientations, for example, concern for the place of women in the church, gay and lesbian lifestyles, and the impact of new economic and geo-political realities on a global scale. I think I'd like to call this «special interest» theology, with apology to anyone who may take issue with this description. My impression is that contemporary theological education is far less theoretical — and, specifically, less formally philosophical — than it was when I was in school.

But my reference to academic studies of religion is not incidental. Neither is it inconsistent with the overall theme of this paper. Trained as I was in the form of Lundensian thought that was transplanted to the United States, I found my way to the academic study of religion, and have

been doing it for the last thirty years. Whether I am doing it correctly or not, or effectively or not, I am executing and practicing the very kind of program the possibility of which Anders Nygren was intent on creating. That is, I am engaged in the scientific study of religion in a way that I take to be thoroughly compatible with the teachings of the Christian faith.

But there is even more. In the hundreds of reviews that have followed the publication of *Agape and Eros* there has been some criticism of the author's intellectual history. As you recall, he takes «agape» to be the fundamental motif of Christianity, as «eros» serves Platonism and «nomos» is most characteristic of Judaism. The criticism is that this tripartite arrangement is so constructed that Christianity wins superiority on every count. I would have to agree with this criticism. But this does not mean that the overall methodological ploy is not a useful one. On the contrary, it is extraordinarily useful. I refer to the propensity to examine the religious traditions, within a comparative context, on the basis of their respective most fundamental motifs or driving forces. It was never Nygren's intention, in *Agape and Eros*, to provide a fullscale comparative analysis of the major religions of the world. And yet, this examination could be undertaken, if one chose to engage the religions this way. That is, one could select foundational or fundamental motifs — apart from which the traditions are not distinctive — and approach as well as portray their representative characteristics this way. In point of fact, current comparative studies of the world's religions — particularly approaches to the subject practiced by such scholars as Huston Smith and Arvind Sharma — proceed in precisely this way.

So I return to the episode in the barbershop. The barber dropped both comb and scissors when I testified that I wanted to study philosophy. Well, that was years ago. Since then I have studied philosophy, but under some powerful permission that was granted by some theoreticians who labored long and hard in the very institution in which I am privileged to deliver this lecture. I thank you very much for your attention, and I also want to say — I hope it shows — how proud I am to be linked to you in the extended manner in which I have described.

# Två europeiska etiktraditioner möts

## Romersk-katolsk och evangelisk-luthersk etik

GÖRAN BEXELL

*Romersk-katolska och evangelisk-lutherska värde-traditioner har fått förnyat intresse i nutida nordiskt och europeiskt perspektiv. I artikeln behandlas och jämförs hur traditionerna ser på nyckelfrågorna om en naturlig morallag och den bibliska etikens roll i kristen etik. Likheter och närmanden konstateras liksom vissa olikheter i kyrkans roll och social-etiken. Författaren är professor i etik vid Teologiska fakulteten, Lunds universitet.*

Evangelisk-luthersk och romersk-katolsk moralteologi är två i nuet levande värde-traditioner inom kristenheten. Det sägs att när större delen av det historiskt sett lutherskt dominerade norra Europa kommer mer in i ett Europasamarbete, kommer också skillnader mellan det lutherska och det katolska att gå i dagen, särskilt på social-etikens område. Det är en intressant uppgift att undersöka hur de båda etiktraditionerna bidragit till att påverka inte bara kyrkor utan också samhällen och kulturer i Europa i historia och nutid.

Vad är det som förenar och skiljer dessa båda värde-traditioner och hur har traditionerna förändrats? Av allt som kan undersökas begränsas här uppgiften till uppfattningen om två centrala normkällor, nämligen Bibeln och naturen i senare angiven mening och relationen mellan dem. Detta blir en huvudsak i framställningen.

Traditionerna är inte bara teoretisk moralteologi; de är också kyrkor. Kyrkan har därför en roll både i etikens teori och dess tillämpning. Hit hör auktoritetsfrågan: vem eller vilka har rätt auktoritet att besluta i etikfrågor, hur blir ett beslut ett rätt beslut? Vilken normativ funktion i en kyrka har ett avgörande i en etikfråga? Sådana frågor liksom social-etiken skall jag kort beröra.

### Schablonbilder hindrar analys

För en rätt förståelse av traditionerna måste vi komma bakom och bryta ner historiska och nutida schabloner, fördomar, direkta felaktigheter. Vi får också inse att kontexten för de ursprungliga konflikterna i allmänhet är borta, men ofta cementeras konflikterna i traditionen utan social-re-

ligiös förankring och hålls vid liv av traditions-bärarna för att markera identitet och egenart.

I en spridd katolsk lärobok i moralteologi från 1940-talet hette det att romersk-katolsk moralteologi vilar på den enda kyrkans dogmatik och har en ofelbar auktoritet i moralfrågor, medan protestantisk (ej bara luthersk) etik vilar på tillfälliga antaganden och är prisgiven åt subjektiva och tillfälliga vindkast, bl.a. eftersom ingen auktoritet avgör vad som är rätt lära.<sup>1</sup> Den bilden är ganska representativ för den tidigare ömsesidiga kritiken.

Romersk-katolsk moralteologi har från lutherskt håll setts som alltför mycket beroende av aristotelisk etik och förnuftet i stället för av Bibeln. Den harmoniska enheten mellan natur och nåd har kallats optimistisk. Med framhållande av människans korrupta natur har i stället betonats förnuftets och naturens otillräcklighet, skillnaden lag och evangelium. Traditionen har bedömts fått överväga över Bibeln och nutiden, understödd av en hierarkisk ämbetsstruktur contra lutherdomens demokratiska och individcenterade ideal.

I svensk luthersk tradition är Anders Nygrens kritik — själv skulle han kalla det karakteristisk — av thomistisk etik långtgående: den är inte moralfilosofiskt hållbar och ur bibel-teologisk och idéhistorisk synpunkt inte ätkristen.<sup>2</sup> Det är sagt av en person med det efterföl-

<sup>1</sup> Jfr James Gustafsson, «Roman Catholic and Protestant Interaction in Ethics: An Interpretation». i *Theological Studies*, 50, 1989, s. 44 ff.

<sup>2</sup> Göran Bexell, «Anders Nygren som etiker». i *Anders Nygren som teolog och filosof*, Religio 36, 1991, s. 97 ff., samt *Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet*, 1981, s. 85 ff.



jansvärda idealet att bedriva vetenskaplig och icke-konfessionell teologi. Luther upptäckte, säger Nygren i *Etiska grundfrågor*, att «det som katolicismen kallar för gott ännu icke har nått fram till det etiskas gräns».<sup>3</sup>

Mycket har dock skett sedan Nygrens tid. Dialoger har inletts och numera görs t.ex. gemensamma uttalanden i etikfrågor. Redan på 1970-talet utgavs gemensamt den stora *Handbuch der christlichen Ethik* och på nutida internationella etiksymposier får man vanligen fråga efter föreläsningarna från vilken tradition föreläsaren kommer. Kyrkornas officiella ekumenik går mer i vågor.

Slutligen, när uppgiften är att förstå värde-traditioner får observeras att sådana vanligen inte är monistiska utan mångsidiga, att etikens gränser går inte bara mellan traditionerna utan inom dem, att förändringar äger rum, att den sociala och religiösa kontexten förändras. Man bör sträva efter att dels inifrån försöka förstå traditionerna och deras bevekelsegrunder, dels utifrån kritiskt analysera dem.

## Läran om en naturlig lag

### *Luther och luthersk tradition*

Luther avsåg inte skapa en lutherdom, bara att reformera kyrkan. Gentemot traditionens läro-utveckling satte han Bibeln som auktoritet, dvs. Bibeln enligt hans egen tolkning med rättfärdig-görelseläran i centrum. *Sola scriptura* (endast Skriften) blev den senare i luthersk tradition ofta hörda principen — och den var riktad mot den eftertridentinska traditionens utveckling av traditionsbegreppet som, vilket Per Erik Persson formulerat, inte bara interpreterande utan också kompletterande Skriften.<sup>4</sup> Därmed riktades principen mot traditionens normativitet även i etiska frågor.

Biblsk etik blev på detta sätt starkt normativ, vilket sedan fortlevt i luthersk tradition, just den *tradition* som för övrigt också är en normativ faktor i lutherska kyrkan — inte bara Skriften, utan Skriften tolkad enligt luthersk tradition!

Dock var principen *sola Scriptura* inte riktad mot naturen i betydelsen skapelsen, det mänskliga livet och erfarenheten som normkälla i etiskt avseende. Luther bröt inte mot kyrkans dåvarande tradition beträffande viktiga grundprinciper i läran om en naturlig morallag, även om han hade en delvis annorlunda utformning och även om han hårt kritiserade Aristoteles inflytande i moralteologin.

Luther bröt t.ex. inte mot idén att det finns en allmänmänsklig moralisk insikt. Människan har möjlighet att genom sitt samvete, förnuft och erfarenhet som människa komma fram till vad som är rätt och gott i moraliskt avseende, eller som Luther menar: den moraliska lagen finns skriven i varje människas hjärta. Han framhöll den gyllene regeln och kärleksbudet som den naturliga lagens sammanfattning. Det går inte att skilja den kristne och icke-kristne i själva det rätta handlandet men väl i motiv och kontext.

Luther menade därmed att moralen hade en icke-subjektiv, utanför individen befintlig förankring. Det finns med andra ord inte utrymme för någon subjektivism i moralen; det gäller att upptäcka värdena snarare än att uppfinna dem. Vidare motiveras moralen inte bara utifrån biblisk etik utan också utifrån skapelseteologiskt förankrad etik, vilket i sin tur vilar på trons antagande att samme Gud som visar sig i Bibeln också är Skaparen och fortsatt uppenbarar sig i skapelsen och historien.

Hur har detta förvaltats i luthersk tradition? Det är en intressant uppgift att idéhistoriskt klargöra utvecklingen av läran om *lex naturalis* i luthersk tradition med start i Melanchtons för-svar av läran.<sup>5</sup> Läran finns som ett levande inslag i mycket luthersk teologi och förkunnelse men den har också förträngts, gjorts statisk, fallit bort eller skapat osäkerhet.

Inte minst i kontinental evangelisk teologi efter andra världskriget hamnade skapelseteologiskt förankrad etik i vanrykte. Kritiken blev stark mot t.ex. ordningsteologins etik, vilken i sin tur kunde bidra till en okritisk acceptans av ideologier som nazismen — och detta blev med rätta ett stort trauma för tyskspråkiga lutherska teologer och kyrkor. Det stora namnet

<sup>3</sup> Anders Nygren, *Etiska grundfrågor*, 1926, s. 83.

<sup>4</sup> Per Erik Persson, *Romerskt och evangeliskt*, 1965, s. 23 ff.

<sup>5</sup> Jfr Christofer Frey, *Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*, 1989.

bland kritikerna var naturligtvis den reformerte Karl Barth med sin skarpa kritik av den naturliga lagen. Barmensynodens framhållande av läran om Kristi herradöme som kritisk distans mot all ideologi fick långtgående kritisk effekt.

Det finns bland nutida kontinentala evangeliska etiker förnyade tolkningar av etikens skapelsegivna och allmänmänskliga fundament, t.ex. tidigare hos Wolfgang Trillhaas med tesen att etik är tillämpad antropologi och att etiken har en allmänmänsklig grund samt hos Trutz Rendtorff (*das Gegebensein des Lebens*).<sup>6</sup>

Det är en uppgift för evangelisk moralteologi att med tillvaratagande av det genuina hos Luther utforma moderna former för en allmänmänsklig etik som vidareutvecklar läran om den naturliga lagen. Detta har som bekant skett i de stora nordiska folkkyrkorna och i skandinavisk teologi, inte minst i svensk lutherforskningsstradition i Uppsala och Lund med namn som Billing och Runestam, i Herbert Olssons arbete med *lex naturalis* hos Luther, i Wingrens författarskap, i raden av senare avhandlingar samt i Løgstrups etik. Detta har med delvis andra metoder senare fullföljts av t.ex. Ragnar Holte.

Här har utvecklats ett synsätt som är en luthersk variant av läran om den naturliga lagen och som brukar kallas en skapelseteologiskt eller humant förankrad etik. Detta synsätt har också dominerat i Svenska kyrkans officiella hållning under 1900-talet. Denna kyrka har därmed även i moralteologiskt avseende en stor och förbisedd ekumenisk brobyggarmöjlighet, i detta avseende ej långt från den anglikanska kyrkans fortfarande utgångspunkt i den naturliga lagen. Det finns anledning att i kritisk dialog med samtida postmodern kritik av försök att skapa interkulturell och interreligiös etik utforma nutida uttryck för denna tradition.

Jag sammanfattade nyss likheterna mellan romersk-katolsk och luthersk etik angående en naturlig morallag, men det finns också olikheter i utgångspunkten och dessa har sedan levt mer eller mindre medvetetgjorda i traditionen. Genom Luthers brott mot den aristoteliskt-tho-

mistiska läran om människans natur försvann nämligen också huvuddelen av läran om ett i naturen inneboende telos, ett syfte för varje ting och varelse, och en i naturen förefintlig objektiv norm för det rätta handlandet, nämligen att detta skall ske enligt den rätt förstådda naturen. Luther har en mer socialt utformad förståelse: det är inte i människans natur, framför allt inte i hennes förnuft, utan i den sociala situationen och medmänniskans behov som etiken har sin utgångspunkt. Här finns en viktig skillnad som från början gjort luthersk etik åtminstone i princip mer socialt flexibel och situationsbestämd.

Luthers beroende av voluntaristiskt synsätt medförde vidare att han mer än Thomas betonade Guds vilja som kriterium i etiken. Hans nominalistiska beroende gjorde att han något nedvärderade allmänbegreppen, även allmänna etiska principer till förmån för enskildheter, även enskilda handlingar och situationer, dvs. mindre av regeletik och mer av situationsbestämd etik. Hur luthersk etik i detta avseende förhåller sig till katolsk beror mycket på vad som avses med nyckelbegreppet natur. Här om råder diskussion i nutida moralteologi.

#### *Diskussionen inom romersk-katolsk tradition*

Traditionen bygger alltså på Thomas lära om olika slags moraliska lagar, utvecklad främst i *Summa Theologica*. Den naturliga lagen är människans delaktighet i den eviga lagen och innebär att varje människa genom sitt förnuft och erfarenhet kan inse vad som är gott och handla därefter.

Bikt- och botpraxis krävde efterhand alltmer detaljerade regler för livsföringen och dessa framställdes i de moralteologiska handböckerna. Reglerna härleddes inte sällan från resonemang om naturen. Fram till mitten av 1900-talet dominerade den nyskolastiska tolkningen. Enligt denna kunde moraliska normer via förnuftet direkt härledas från människans och tingens antagna natur utan Bibelns hjälp. Förnuftet fick dessutom ofta endast rollen att avläsa vad naturen ansågs bjuda. Både generella normer och härledda tillämpningar bedömdes kunna inses av alla via förnuftet. Denna alltmer statiska och därav följande moralkonservativa hållning kritiserades efterhand också inifrån den egna traditionen.

<sup>6</sup> Jfr Wolfgang Huber, «Die Verbindlichkeit der Freiheit. Über das Verhältnis von Verbindlichkeit und Freiheit in der evangelischen Ethik», i *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Heft 1, 1993, s. 72 ff.

I den långa traditionen av moderna social-encyklikor och andra skrivelser i moralfrågor alltifrån Leo XIII:s 1871 utgivna *Rerum novarum* fram till 1993 års *Veritatis Splendor* och 1995 års *Evangelium Vitae* förutsätts, förnyas och utläggs fortlöpande läran om den naturliga lagen. I den efterkonciliära utvecklingen och debatten inom moralteologin försöker många moralteologer övervinna kritiken utan att uppges det som uppfattas som centralt i läran. Här tar jag upp några frågor och ställningstaganden i diskussionen.

En första fråga är om den naturliga lagen skall tolkas så att den innehåller bara generella normer eller också tillämpade, härledda normer. Här råder diskussion om vad Thomas menar: vanligt är att framhålla de generella normernas betydelse men att markera större tveksamhet vid tillämpningar i enskilda fall.

Nästa fråga, som hör ihop med den första, är om etiken skall vara deontologisk eller teleologisk. I det senare fallet gäller det att skydda vissa värden, varvid en handling blir rätt visavi dess värdeeffekt. I det förra fallet är vissa handlingar rätta eller orätta i sig; ofta härleds resonemanget direkt ur det som antas vara naturen. Enligt det första synsättet är frågan om det goda den viktigaste, enligt det andra är det frågan om det rätta viktigast.

Diskussionen har kommit att gälla om det finns några i sig absolut rätta och orätta handlingar. En uppfattning dit t.ex. Bernhard Häring och Karl Rahner hör, ligger i mitten mellan ytterligheterna: det finns både vissa absoluta normer men också utrymme för vissa situationsbestämda. Häring manar t.ex. till försiktighet vid universella anspråk vid generella normers tillämpning men menar också att några handlingar alltid och på ett absolut sätt är orätta.

Diskussionen gäller särskilt vilka dessa handlingar är och hur de motiveras. Det är en omstridd fråga, föranledd av den nuvarande påvens ställningstagande i *Veritatis Splendor*. I denna encyklika tar nämligen påven kraftfullt ställning mot dem som enligt hans beskrivning med ett teleologiskt resonemang rättfärdigar handlingar som är «contrary to the commandments of the divine and natural law.»<sup>7</sup> Det finns handlingar som intrinsikalt, i sig, alltid är orätta. Exempel på absolut orätta handlingar är sådana

som med ett citat från *Gaudium et Spes* sägs komma i konflikt med livet självt, t.ex. självmord, abort och eutanasi samt sådant som skadar personens integritet och värdighet som tortyr och slaveri. Hit räknas också användande av preventivmedel och homosexuell gemenskap.

Till dem som försvarat det teleologiska synsättet hör moralteologen Bruno Schüller. Om man t.ex. inom sexualetiken uppfattar samlagets syfte som både gemenskap och fortplantning, men ser det senare som ett relativt och inte ett absolut värde skall regeln slå vakt endast om det absoluta värdet människans värdighet och personvara. Om man däremot ur naturen härleder direkt vissa normer för samlaget, t.ex. att det är emot naturen och därmed orätt att förhindra befruktning, när sådan befruktning möjlighet finns, kommer man i konflikt med Schüllers synsätt. Bernhard Häring menar att encyklikan som ett av sina två syften har att åter säga att all slags artificiell födelsekontroll är intrinsikalt något ont. Richard McCormick menar att man förvisso kan vara enig med påven i att det finns något absolut orätt men att detta inte nödvändigtvis är det som påven för fram, t.ex. kontraception.<sup>8</sup> I dessa frågor finns som synes en långtgående oenighet inom kyrkan, både i principiella och mer tillämpande frågor.

Många moralteologer, som t.ex. de i USA verksamma Charles Curran och den nämnde Richard McCormick, har arbetat med att utveckla förnyelsen från Andra vaticankonciliet. Somliga, bland dem Häring och särskilt Curran, har härvidlag råkat i konflikt med det romerska läroämbetet, vilket tillhör de dystrare inslagen i den romersk-katolska kyrkans nutida praxis. Förnyarna försöker utforma en lära om den naturliga lagen som är mer dynamisk och värdeinriktad än den förkonciliära. En i USA utpräglat konservativ och intressant företrädare och delvis också förnyare av läran om den naturliga lagen är Germain Grisez med det stora moralteologiska arbetet *The Way of the Lord Jesus*.

<sup>7</sup> *Veritatis Splendor*, eng övers. *The Splendour of Truth Shines*, s. 94

<sup>8</sup> Richard McCormick, «Killing the Patient», i Wilkins, John, ed., *Considering Veritatis Splendor*, 1994, s. 14 ff.

Till det som fortsatt bidrar till oenigheten inom katolsk tradition hör hur begreppet natur används: menas med natur att det normativa är något biologiskt, psykofysiskt eller endast att förnuftet skall användas? Några betonar förnuftet, medan andra framhåller människans natur som person i vilken ingår hennes värde och värdighet som människa.

Bestämningen av relationen till det lutherska blir i detta avseende beroende av just vilken typ av naturlig lag som avses. Luthersk etik delar som visats centrala delar av läran men skiljer sig främst i att det ontologiska ersatts av något mer socialt orienterat. Förnyelseförsök förekommer och i skandinavisk skapelseteologiskt orienterad tradition finns berörda och klara principiella anknytningspunkter. Däremot skiljer sig ställningstagandena i flera av de exempelfrågor som nämnts, så att det här finns oenigheter både inom och mellan traditionerna. Det skulle behövas mer teologiskt-etiskt arbete inom båda traditionerna med dessa praktiska frågor, mer av klagörande och ekumenisk analys, t.ex. beträffande artificiell insemination, homosexualitet, åtgärder för att hindra befolkningstillväxten samt den fattiga världens relation till den rika.

Slutligen står båda traditionerna inför stora utmaningar med hänsyn till såväl pågående teologiskt etisk diskurs som till det internationella behovet av en global och fungerande gemensam etik. Båda traditionerna har tillsammans uppgiften att försöka förnya synsättet att det är principiellt och praktiskt möjligt att hävda en interkulturell och interreligiös etik och därmed övervinna den aktuella postmodernistiska kritiken av läror om en naturlig lag eller en allmänmännisklig etik. Här finns många för teologisk etik centrala frågor: Går det att finna en avvägning mellan det universella och det partikulära? Finns det verkligen gemensamma moraliska normer och värden? Hur bör vi se på relationen mellan kunskap om naturen och moraliska påståenden om hur något bör vara?<sup>9</sup> Är inte biblisk etik centralt normerande i kristen etik?

## Den bibliska etikens roll i kristen etik

### *Luthersk tradition*

Luthers egen insats har vi redan berört. Genom noggrant bibelstudium kom han fram till sina ståndpunkter i etiska frågor. Om bibeltexten inte förbjöd och om han i övrigt genom eget förnuft insåg att ingenting var emot, rådde etisk frihet, bara allt tjänade medmänniskan. Etisk frihet var det stora temat. Denna hållning var riktad emot kyrkans dåtida tolkningar och auktoritet. Det är väl känt hur hans bibeltolkningsprogram byggde på principen om ett Kristus-centrum som normativt centrum i bibeltexterna samt hur han i övrigt tolkade texterna med hjälp av rättfärdiggörelseläran och distinktionen mellan lag och evangelium.

I luthersk tradition har detta levt vidare. Det har i princip lämnats ganska öppet hur biblisk etik skall användas. I praktiken har det snarast varit svävande oklart vilka kriterier för användning av biblisk etik som tillämpats, hur normativa bibeltexterna fått vara, hur urvalet av det som ansetts normativt har skett, samt hur samspelet mellan Bibeln och andra normkällor, främst skapelsen, den samtida människan och hennes samvete, har bedömts. Oenigheter inom etiken som har visat sig genom historien och i nuet beror delvis på avsaknaden av ett explicit hermeneutiskt program; att nå konsensus om ett sådant torde dock vara svårt. Det finns vissa allmänna hermeneutiska principer för bibeltolkning och etik men i övrigt råder positivt uttryckt öppenhet, negativt uttryckt oklarhet. Samspelet mellan textens då och det samtida nu, dvs. mellan olika normkällor, är outrett och mycket tolkning har tillfällighetskaraktär över sig. Bristen på klarhet och samtal i bibeltolkningsfrågor visar sig i nutida oenigheter om t.ex. relationen mellan kvinnor och män, homosexualiteten och i medicinskt-etiska frågor. Ibland dyker biblicistiska och andra konfessionsfrämmande tolkningar upp inom lutherdomen.

### *Romersk-katolsk tradition*

En av de stora händelserna i katolsk etiktradition under 1900-talet är förändringen från den förkonciliära och nästan enbart naturlagsbestämda etiken till det konciliära och efterkonciliära

<sup>9</sup> Jfr Werner Wolbert, «Naturalismus in der Ethik», i *Theologie und Glaube*, 3, 1989, s. 243 ff., samt Göran Bexell, «Moral och verklighet. Några utvecklingstendenser i anglosaxisk-skandinavisk moralfilosofi och romersk-katolsk moralteologi», i *Religio* 1, 1982, s. 5 ff.

framhävandet av Bibeln som normativ källa för kristen etik. Alla moralteologer har visserligen inte deltagit i denna utveckling, så t.ex. inte Bruno Schüller eller Josef Fuchs, men det är likväl en stark läroutveckling på gång, understödd av läroämnet.

Den enskilde moralteolog som här verkat mest pådrivande i skeendet före, under och efter Andra vatikankonciliet är den nämnde Bernhard Häring, som i standardverket *Das Gesetz Christi* visade vägen till en teologisk-etisk skrifttolkning med Kristus i centrum. Det heter visserligen *Lex Christi* men det är fråga om *Lex Christi*. I det 25 år senare publicerade arbetet med den karakteristiska titeln *Free and Faithful in Christ* (1978–81) utvecklar Häring vidare att den naturliga lagen måste utläggas med hjälp av Skriften.

I Bibeln är förbundets goda nyhet Guds kärlek till människan, visad i Kristus, vilket ger en sfär av frihet, där människan lever i dialog och ömsesidighet.<sup>10</sup> Hos Häring dominerar begrepp som kreativ, frihet, dynamisk, kärlek; det är vänt mot tidigare nämnd utläggning av naturlig lag med principetik och lydnad i centrum. Nu betonas i stället frihet, svaret på erbjudandet, den inre friheten. Häring utarbetar nära nog en kristocentriskt moralteologi! Kristen etik ses som ett svar på Guds nådefulla gåva och kallelse. Den inre hållningen blir här lika viktig, kanske viktigare än den yttre handlingen; likheterna med Luther är slående och vore intressanta att undersöka. Häring överger förvisso inte läran om den naturliga lagen men menar att denna skall tolkas i ljuset av bibeltexterna, så att man nog måste påstå att den bibliska etiken hos honom får överordnad normativitet.

Det har således skett en förnyelse av biblisk etik som normkälla för nutida katolsk moralteologi. Detta fick en markering redan i Andra vatikankonciliet dekreter om prästutbildningen och upprepas ånyo i encyklikan *Veritatis Splendor* 1993:

The Second Vatican Council invited scholars to take «special care for the renewal of moral theology», in such a way that its scientific presentation, increasingly based on the teaching of Scripture, will cast light ...<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Bernhard Häring, *Free and Faithful in Christ*, särskilt Volume 1, 1978, s. 59 ff.

I detta avseende har man onekligen närmat sig den lutherska traditionen, något som klart uttrycks av Klaus Demmer, professor i moralteologi vid det påvliga universitetet Gregoriana i Rom:

... die Hochschätzung des Schriftarguments — lehramtlich bestätigt — rückt sie in die Nähe der evangelischen theologischen Ethik.<sup>12</sup>

Egendomligt nog finns det i katolsk etik samma öppenhet eller oklarhet om hermeneutiska principer för bibeltolkning i kristen etik. Vidare kvarstår därmed som i luthersk etik frågan om samspelet mellan biblisk etik och en s.k. naturlig etik. Här har traditionerna gemensamma problem att arbeta med.

Det pågår därför en diskussion om förhållandet mellan biblisk uppenbarelse och naturlig lag, särskilt förnuftets roll, t.ex. vid en konsultation mellan evangeliska och katolska moralteologer i i Heidelberg 1992. Den nämnde Klaus Demmer visar på ett klagörande sätt att varken i evangelisk eller katolsk moralteologi är biblisk etik en tillräcklig normkälla; det krävs metodisk och innehållslig komplettering. Det har, menar Demmer, aldrig funnits «ein biblisches Exklusivethos».<sup>13</sup> Katolsk moralteologi måste med skärpa avgänsa sig från all uppenbarelsepositivism; det har alltid funnits kritisk selektion. Demmer påstår här med stor säkerhet vad många evangeliska moralteologer också borde mena men sällan klart utsäger:

Die heilige Schrift ist kein moraltheologischer Traktat, sie tritt auch nicht mit dem Anspruch auf, ein ethisches System von immanenter Schlüssigkeit vorzulegen, und dies abrufbereit. Ihr fragmentarischer Charakter ruft also nach Ergänzung durch das naturrechtliche Argument.<sup>14</sup>

Demmer påtalar helt riktigt behovet av hermeneutiska program och att filosofiska och andra premisser bör klargöras. Han avgränsar sig f.ö. mot tanken att biblisk etik skulle vara endast

<sup>11</sup> *Veritatis Splendor*, eng övers., s. 38.

<sup>12</sup> Klaus Demmer, «Vernunftbegründung und biblische Begründung in der Ethik», i *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Heft 1, 1993, s. 10 ff.

<sup>13</sup> Klaus Demmer, a.a., s. 13.

<sup>14</sup> Klaus Demmer, a.a., s. 13.

parenes, vilket är Bruno Schüllers tes, och menar att Skriften ger modeller för etisk reflexion. Nutida normer bör vidare inte strida mot utan vara i överensstämmelse med Skriften, men vad det närmare bestämt innebär att nutida normer överensstämmer med något så stort som «Skriften» får vi inte veta. — Demmers tes är i övrigt att det bibliska och det nutida moraliska skall ses i trons meningsgivande sammanhang.

## Kyrkans roll, auktoritetsfrågan

Vem avgör ytterst vad som är rätt tolkning i en etikfråga i kyrkan och hur normativ är denna tolkning? En viktig skillnad mellan traditionerna i detta avseende är följande. *Veritatis Splendor* slår gentemot nutida tendenser i moralteologin fast, att den auktoritativa uttolkningen av den naturliga lagen och Bibeln sker med hjälp av traditionen av magisteriet, läroämbetet. Genom denna tolkning av auktoritetens roll vill man skapa enighet inom kyrkan i moralfrågor och nå en fast och definierad lära, som kyrkomedlemmar kan känna till och rätta sig efter.

Gentemot förment osund lära i nutida moralteologi framhåller encyklikan att inga s.k. pastoralala lösningar och enskildas samveten i moralfrågor får leda till konflikt med läroämbetets undervisning.<sup>15</sup> Kyrkans läroämbete ingriper inte bara i frågor om tro utan också i moralfrågor och avgör där på ett för de troendes samveten normativt sätt vad som är moraliskt rätt och orätt.<sup>16</sup> Tydligare än så kan det inte sägas var auktoriteten ligger.

Bernhard Häring har för sin del kritiskt menat att syftet med encyklikan är att kräva total konsensus och underkastelse under påvens ställningstaganden.<sup>17</sup> Josef Fuchs uttrycker det mer försiktigt, när han anknyter till påvens önskan att moralteologerna djupare skall utlägga skälen för vad läroämbetet uttalar: det finns inga garantier för att moralteologerna skall lyckas med detta.<sup>18</sup>

Från detta skiljer sig luthersk lära, där av tradition inget läroämbete förmedlat rätt moral, utan där den enskilde ställts direkt inför Gud,

Bibeln och medmänniskan, visserligen ofta förmedlat genom kyrkans predikan och undervisning (katekeserna), men där likväl till slut den enskildes samvete fått vara auktoritativ instans. Kyrkan har inte som kyrka tagit ställning, även om katekestraditionerna ofta innehållit ganska klara ställningstaganden i allmänna etiska frågor.

Här ligger luthersk etik närmre den anglikanska kyrkans hållning, dokumenterad i en intressant ekumenisk rapport från den anglikanska och romersk-katolska dialogen i moralfrågor *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*.<sup>19</sup> I rapporten konstateras divergens i auktoritetsfrågan och det sägs något som också gäller traditionell luthersk etik:

Anglicans affirm that authority needs to be dispersed rather than centralised, that the common good is better served by allowing to individual Christians the greatest possible liberty of informed moral judgment, and that therefore official moral teaching should as far as possible be commendatory rather than prescriptive and binding. Roman Catholics, on the other hand, have, for the sake of the common good, emphasised the need for a central authority to preserve unity and to give clear and binding teaching.<sup>20</sup>

Båda luthersk och katolsk hållning medför problem. Lutherska kyrkor har inte samma enhetlighet och klarhet i vad kyrkorna står i etiska frågor. Ofta finns ingen kyrkans officiella morallära alls. De gamla bekännelseskifterna finns som auktoritativa dokument, men vilken faktisk funktion har de i nutida moralbildning? Kanske

<sup>17</sup> Härings kommentar är mycket kritisk och visar de inre oenigheterna inom romersk-katolsk moralteologi: «*Veritatis Splendor* contains many beautiful things. But almost all real splendor is lost when it becomes evident that the whole document is directed above all towards one goal: to endorse total assent and submission to all utterances of the Pope, and above all one crucial point: that the use of any artificial means for regulating birth is intrinsically evil and sinful, without exception, even in circumstances where contraception would be a lesser evil.» Bernhard Häring, «A Distrust that wounds», i Wilkins (ed.), *Considering Veritatis Splendor*, 1994, s. 9.

<sup>18</sup> Josef Fuchs, «Good acts and good persons», i Wilkins ed., *Considering Veritatis Splendor*, 1994, s. 26.

<sup>19</sup> The Pontifical Council for Promoting Christian Unity. Information service. N 85, 1994/1.

<sup>20</sup> a.a., s. 61.

<sup>15</sup> *Veritatis Splendor*, s. 71.

<sup>16</sup> *Veritatis Splendor*, s. 131.

är det oülfredsställande att inte ha någon auktoritativ lära i etikfrågor; möjligen ingår det i kyrkans lära att det inte skall finnas någon sådan, men i så fall borde det klargöras. Tidigare har kyrkorna som kyrkor inte uttalat sig, men under senare år har dock t.ex. Lutherska världsförbundet samt kyrkomötet och biskopsmötet i Svenska kyrkan gjort en rad uttalanden i social-etiska frågor, så här finns en begynnande etiktradition, men vilken normativ karaktär dessa uttalanden har och vilken socialetisk grund de bygger på är inte klargjort för kyrkans medlemmar. Kyrkomedlemmarna vet förmodligen inte vad deras egen kyrka lär i moralfrågor.

Romersk-katolska kyrkan har däremot en officiell grundhållning, enhetlighet och kontinuitet i sin moralbildning, dokumenterad i raden av socialencyklor. Det har där och i andra texter klart framgått vad kyrkan som kyrka står för. I katolsk etik finns som en konsekvens den omdiskuterade konflikten mellan å ena sidan den enskildes samvete och förnuft, å andra läroämnetets tolkning av samma naturliga lag, trots att den enskilde i princip tillerkänns moralisk insikt. Hur auktoritativ är kyrkans officiella lära?

Någon sådan konflikt finns inte i lutherska kyrkor, men i och med att kyrkorna på senare tid alltmer uttalat sig som kyrkor kommer motsvarande fråga att efterhand att dyka upp. Ibland anges att vissa moralfrågor är som bekännelsefrågor. De anges ha s.k. *status confessionis*, vilket innebär att frågan anses så viktig att kyrkans uttalade ställningstagande måste följas. Vad händer då med den kyrkomedlem som genom samvetsövertygelse inte kan följa kyrkan, t.ex. om hon uttalar att inte bara bruk utan också innehav av kärnvapen är ett brott mot Guds vilja och kyrkans bekännelse?<sup>21</sup>

## Socialetiken

Romersk-katolsk socialetik kan kort sammanfattas i åtminstone fyra principer. Principen om den personalistiska människosynen framhåller att människan som person står i centrum för samhället. Principen om det gemensamma bästa

(*commune bonum*), som är mer än summan av enskilda intressen, skall för det andra vara en princip för handlandet liksom följande två. Solidaritetsprincipen ser individen som insatt i ansvariga sociala relationer och söker en väg mellan individualism och kollektivism. Subsidiaritetsprincipen innebär att staten å ena sidan inte skall ta ifrån individerna och grupperna möjligheten att göra vad dessa själva kan göra, men staten skall å andra sidan hjälpa när dessas krafter inte räcker till.

Vad dessa principer närmare bestämt innebär i alla praktiska och politiska frågor råder omfattande debatt om. Oenigheterna om både praktiska lösningar och principiella synsätt är lika stora som i lutherska kyrkor.

Vad som är nutida luthersk socialetik är av nämnda skäl inte så enkelt att sammanfatta. Luther har förvisso en socialetik, ja hela hans etik är, som Herbert Olsson framhöll, i grund en social etik.<sup>22</sup> I denna ingår att det finns en skapelseologiskt förankrad etik, en naturlig lag, sammanfattad i kärleksbudet och gyllene reglen och känd av varje människa. Den konkret andra medmänniskan med hennes nöd och behov är riktmärket för det etiska handlandet. I avgörandet vad detta betyder råder etisk frihet. Med denna grund utarbetar sedan Luther sina välkända och kontextberoende läror om de två regementena och kallelsen som fått dominera luthersk socialetik. Det skall observeras att den socialt-religiösa kontext och polemik dessa läror förutsatte och innehöll inte har samma relevans idag. Frågan nu är om inte lutherska etiker mer borde gå tillbaka till de grundläggande förutsättningarna än till att återupprepa sådant som behöver förnyas.

Det är därför förvånande att tvåregementsläran får så dominerande plats i den sista rapporten från den officiella dialogen mellan traditionerna. I denna rapport, *Church and Justification*, 1994, tas några invändningar hastigt upp men sen heter det:

<sup>22</sup> «Det förhåller sig alltså ingalunda så, att socialetiken utgjorde en särskild del av Luthers etiska åskådning, utan hans etik är såsom sådan socialetik.», Herbert Olsson, *Grundproblemet i Luthers socialetik*, I, 1934, s. 9.

<sup>21</sup> Jfr vidare Göran Bexell, *Kyrkan och etiken*, 1992, s. 51 ff.

But all this does not change anything in the fundamental assertions of the doctrine of God's two kingdoms itself.<sup>23</sup>

Någon genomarbetad och till nutiden relaterad positiv luthersk socialetik läggs inte fram i rapporten. Det upprepas bara att en kristen får använda våld och själva frågan anges typiskt nog vara hur en kristen, för vilken bergspredikans etik är normerande, kan arbeta i politik, poliskår etc., dvs. ganska traditionalistiska frågor. Den enskildes samvete får avgöra i etikfrågor. Världen får autonomi i etikfrågor. Detta är inte mycket till svar, om frågan ställs vad en luthersk kyrka lär i nutida socialietiska frågor.

I katolsk socialetik ges också enligt samma rapport en viss form av autonomi i politiska frågor men dessa lämnas inte bara åt samvetet och åt *ad hoc*-lösningar. Rapporten går klart inför en renodlad lära om naturlig lag — det sägs inte mycket om den påvisade bibliska förnyelsen — som socialetikens grund. Vidare heter det att sociallärans tradition i socialencyklikor representerar en aspekt av nutida katolskt liv för vilket «nothing in the Lutheran churches corresponds».<sup>24</sup> Alla uttalanden i etikfrågor från LVF och enskilda kyrkor, från WCC, där lutherska kyrkor är med utgör visserligen en lång socialietisk tradition och det har rapporten helt bortsett från, men samtidigt har den pekat på något viktigt:

At a future stage in our dialogue this aspect of asymmetry between our churches must be dealt with in regard to socioethical questions and, more fundamentally, in relation to the extent of the church's competence in moral questions.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> *Church and Justification*, 1994, s. 128.

<sup>24</sup> *a.a.*, s. 131.

## Sammanfattning

Jag har visat på gemensamheter och skillnader i läran om naturlig lag och framhållit en gemenskap i etikens naturliga och skapelseteologiska förankring. Vidare finns en ökad likhet i fråga om Bibelns normativa och gentemot den naturliga lagen korrigerande funktion, men samtidigt råder samma principiella oklarhet om vilken normativ roll biblisk etik skall tilldelas. Olikheter och oklarheter råder också i frågor om auktoritativa läroavgörelser liksom i uppfattning i enskilda moralfrågor.

Det svaga resultatet i sista dialograpporten för moralteologins del borde kunna ersättas av en helt annan gemensam ansats på de grunder jag skisserat här, främst i fråga om den gemensamma utgångspunkten i biblisk etik och naturlig etik. I nutida svensk ekumenisk etik finns ett annat och gemensamt synsätt i en för båda kyrkorna gemensam etisk grundläggning.<sup>26</sup>

I en gemensam strävan efter uppgivande av inaktuella läropositioner borde mycket kunna hända i ett närmande mellan kyrkorna också i moralteologiskt avseende, ungefär så som utvecklingen varit med läran om rättfärdiggörelsen. Jag har medvetet valt att använda beteckningarna *romersk*-katolsk respektive *evangelisk-luthersk* tradition, men det är för mig klart att såväl det romerska som det lutherska är något sekundärt. Det primära är det katolska och det evangeliska.

<sup>25</sup> *a.a.*, s. 131.

<sup>26</sup> Jfr Erwin Bischofberger, «Moralfrågor i svensk politik», i *Signum* nr 1, 1996, s. 3 f.

## Summary

The relation between Roman Catholic and Lutheran moral theology is analysed with special regard to the role of nature and biblical ethics in Christian ethics. It is demonstrated that Luther has a clear teaching of the natural law and a creation-oriented ethics, which sometimes has disappeared in Lutheran tradition, especially after the second world war. In Scandinavian Lutheran moral theology however there is a strong tradition with creation-oriented ethics, which, at the same time, is a way of expressing the teaching of a natural moral law. — The new interest in biblical ethics within Roman Catholic tradition brings this tradition close to the Lutheran tradition, but none of them has solved the hermeneutical question of the relation between biblical and Christian ethics. Differences within social ethics and the role of the Church's authority in ethical questions are discussed.



# Patripassianism and the Impassibility of God<sup>1</sup>

MARCEL SAROT

*I artikeln diskuteras hur teologin i kristna traditioner och särskilt kyrkofäderna sett på frågan om Gud har känslor eller om Gud är okänslig och särskilt om Gud kan lida. Författaren är docent i religionsfilosofi vid teologiska fakulteten, Universitetet i Utrecht, med vilket de teologiska fakulteterna i Sverige har mycket utbyte.*

## 1 Introduction

In contemporary theology, the question whether God can have emotions and suffer and if so, what the consequences for theology as a whole are, has received much attention.<sup>2</sup> In this paper, I do not want to discuss this question itself,<sup>3</sup> but the use of the theology of the Church Fathers in the debate on it. In general, the theology of the Church Fathers is relevant to systematic theology in two ways. Firstly, it is always helpful to look at what other thinkers in other times have

said and written about a specific issue; this prevents one from committing similar mistakes or trying to re-invent the wheel. And secondly, systematic theologians often refer to the Church Fathers as doctrinal authorities: they use them to claim the support of the tradition for their own position or to label their opponents' position as heretical. In discussions of the question whether God suffers or enjoys imperturbable bliss, whether He is passible or impassible, two debates within the early church are often referred to: the debates on patripassianism and on theopaschitism.

In this paper, I will concentrate on patripassianism, which I intend to discuss in three stages. To begin with, I will make some observations on references to patripassianism in contemporary theological literature. Secondly, I will go back to the roots and say something on patripassianism in the early church. And finally, I will return to contemporary theology and ask which lesson can be drawn from my discussion of patripassianism in the early church. I will approach patripassianism, then, not as a historian but as a systematic theologian who tries to learn something from the interaction of contemporary theology and the history of doctrine.

## 2 References to patripassianism in contemporary theology

In contemporary theology, patripassianism is not an issue in its own right, but is mostly discussed

<sup>1</sup> Earlier versions of this paper were given as lectures at the Theological Institute of Uppsala University, Sweden, March 8th and 10th 1994, and at the Theological Institute of Lund University, October 20th 1995. I want to thank Dr. Lars Koen, Professor Eberhard Herrmann, and Professor Werner G. Jeanron for their invitation, their hospitality and their helpful comments on this paper. The paper also profited from the valuable comments of Professor Vincent Brümmer.

<sup>2</sup> See, e.g., Paul Fiddes, *The Creative Suffering of God* (Oxford 1988); Thomas R. Krenski, *Passio Caritatis: Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars* (Freiburg 1990); Amuluche Gregory Nnamani, *The Paradox of a Suffering God: On the Classical, Modern-Western and Third World Struggles to Harmonise the Incompatible Attributes of the Trinitarian God* (Frankfurt am Main) 1995.

<sup>3</sup> I have provided such discussions in e.g., my «Auschwitz, Morality and the Suffering of God,» *Modern Theology* 7 (1991), 135–152; *God, Passibility and Corporeality* (Kampen 1992); «Pastoral Counseling and the Compassionate God,» *Pastoral Psychology* 43 (1995), 185–190; «Divine Compassion and the Meaning of Life,» *Scottish Journal of Theology* 47 (1995), 155–168.

in connection with the passibility or impassibility of God. I will, therefore, first provide a brief introduction to the debate on divine impassibility. The term «impassibility» itself is used in many distinguishable, though related, meanings. Its original meaning is «incapable of being acted upon by an outside force,» and it is still sometimes used in this sense; it is also taken to mean, however, «incapable of being acted upon by an outside *or inside* force» and hence «immutable,» and furthermore «incapable of experiencing emotions» and «incapable of suffering,» and still other definitions emphasize the moral freedom of God or His insusceptibility to distraction from resolve. In our time, when the impassibility of God is discussed, the question is raised whether God can have affective experiences or feelings.<sup>4</sup> This discussion becomes most vehement when the participants focus on unpleasant experiences, such as pain and suffering, because the champions of the doctrine of divine impassibility<sup>5</sup> — I will call them «impassibilists» — view these as most clearly incompatible with the divine perfection. In the early church, and in some circles even in present-day theology, affective experiences in general and unpleasant ones in particular are seen as passive effects produced by an external cause, and this accounts for the vehement rejection of the idea that God could have these experiences, and explains how the different meanings in which the word «impassibility» can be used, cohere: a God who passively undergoes experiences produced by causes outside of Him cannot be perfectly free: therefore «impassibility» — the invulnerability to such experiences — can be used as a syno-

nym of «moral freedom.»<sup>6</sup> Summarizing: the discussion on impassibility is a discussion on affective experiences, especially the unpleasant ones.

For us, living at the end of the twentieth century, it is difficult to imagine how self-evident the doctrine of divine impassibility must have been to our ancestors. It is indicative of its uncontroversial status that, after Gregorius Thaumaturgus devoted his *Ad Theopompum* to it in the third century<sup>7</sup>, it took more than fifteen centuries for the next monograph on divine impassibility to appear: Marshall Randles's *The Blessed God* (1900). It is still a matter of debate to what extent there have been individuals and groups that held a dissident opinion on the divine impassibility; passibilists try to show that they are not without predecessors in the tradition, but that these predecessors, though belonging to an ongoing and at times subterranean tradition,<sup>8</sup> never got the upper hand. On the other hand, impassibilists try to show that passibilism was a part of one or more of the heresies that were condemned time and again in the early church. I will try to explain in the course of this paper why I myself am very sceptical of such attempts to identify current trends in dogmatics with positions taken in the early church. However this may be, only in the present century the

<sup>6</sup> Cf. Nnamani, *The Paradox of a Suffering God*, 35–38.

<sup>7</sup> The original Greek text of this treatise has been lost, but a Syriac translation has been preserved. For this translation, see J.B. Pitra (ed.), *Analecta Sacra Patrum Antenicenorum* IV, 103–120 (Latin: 363–376); for a German translation, see Victor Ryssel, *Gregorius Thaumaturgus: Sein Leben und seine Schriften* (Leipzig 1880), 71–99. The authorship of Gregory Thaumaturgus has been doubted by Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* Vol.1 (London <sup>2</sup>1975), 233 n. 55, Luise Abramowski, «Die Schrift Gregors des Lehrers «Ad Theopompum» und Philoxenus von Mabbug,» *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 89 (1978), 273–90; and Joseph M. Hallman, «Divine Suffering and Change in Origen and AD THEOPOMPUM,» *The Second Century* 7 (1989–90), 94–5. Abramowski even denies any influence of Origen. However, Theo Kobusch has shown that the chapters 2–4 of *Ad Theopompum* clearly betray the influence of Origenes. See his «Kann Gott leiden? Zu den philosophischen Grundlagen der Lehre von der Passibilität Gottes bei Origenes,» *Vigiliae Christianae* 46 (1992), 331.

<sup>8</sup> Van Egmond, *Lijdende God*, 267.

<sup>4</sup> See my *God, Passibility and Corporeality*, 25–30.

<sup>5</sup> Among these are: Richard E. Creel, *Divine Impassibility: An Essay in Philosophical Theology* (Cambridge 1986); Brian Davies, *Thinking about God* (London 1985); Michael J. Dodds, *The Unchanging God of Love* (Fribourg 1986), 292–309; Paul Helm, «The Impossibility of Divine Impassibility,» in: Nigel M. de S. Cameron (ed.), *The Power and Weakness of God* (Edinburgh 1990), 119–140; Herbert McCabe, «The Involvement of God,» *New Blackfriars* 66 (1985) 464–76 (reprinted in: McCabe, *God Matters* [London 1987], 39–51); Jean-Hervé Nicolas, «Aimante et bienheureuse Trinité,» *Revue Thomiste* 78 (1978) 271–292; Enrico Zoffoli, «Mistero della Sofferenza di Dio?» *Il Pensieri di S. Tommaso* (Città del Vaticano 1988).

doctrine of divine impassibility came to be widely questioned, and by now most of the theologians who explicitly state their views on it hold that it is to a greater or lesser degree false, so that Roger Olson rightly asserts that «talk of divine pain and passion is taking on the character of a new orthodoxy.»<sup>9</sup>

I hope that this suffices to give some indication of what the present debate on divine impassibility is about, and in which direction it has developed in recent times. Against this background, I now want to make some remarks on the use of the term «patripassianism» in the contemporary discussion. Here «patripassianism» is used firstly and foremostly as a term of abuse. There are three categories of thinkers using it in this way: (1) impassibilist theologians who try to show that contemporary passibilism is nothing more than a revival of patripassianism; (2) passibilist authors who defend themselves against the accusations of patripassianism that have been made against them or which they expect to be made; (3) passibilist theologians who identify with patripassianism in the early church and accept «patripassianism» as a label that is applicable to their own position.

Let us begin with the first category: impassibilist theologians who try to show that contemporary passibilism is nothing more than a revival of patripassianism. Marshall Randles gave the lead in the above-mentioned study *The Blessed God*, with statements such as: «The modern attempt to revive Patripassianism invites us to exchange our exhilarating thought of God as the centre and source of unsullied happiness ... for an idea of God as the most miserable object of our pity.» (176; cf. 36) This statement is typical not only in the content of its charge, but also in that the charge is not so much put in the form of a well-developed argument, as in an occasional use of the label «patripassian» for one's opponent. Among contemporary authors, Richard E. Creel can serve as an example. Arguing against Ronald Goetz, who claimed that passibilism is so powerful a trend in contemporary theology that it is the «new orthodoxy,» Creel writes: «I

know of no church group that is even close to putting patripassianism (sic!) into a creed or statement of faith.»<sup>10</sup> Don Cupitt, a liberal philosopher of religion and in many respects the antipode of the conservative Creel, also charges contemporary passibilists with patripassianism:

To attribute the experience of suffering to God absolutely is the heresy of patripassianism. In spite of this warning, many people recoil sharply from the passionless God of traditional belief and embrace patripassianism in the supposition that they are only making a minor modification in the received idea of God. Not so: ... the suffering God is a different God... [A] God who *does* ... experience tragic conflict and spiritual affliction is not religiously adequate and therefore is no God. ... [M]odern patripassianism is ... inadequate as a substitute for the older faith. ... Here ... is a God who shares our troubles and experiences the same conflicts as we do. ... However comforting it may be to have so large a shoulder to cry on, such a being is as much in need of deliverance and victory over evil as we are. ... There is no salvation in him.<sup>11</sup>

That the accusation of patripassianism is not infrequently made can also be seen from the writings of those defending themselves against it. In the preface to the fifth edition of his *Kami no Itami no Shingaku*, Kazoh Kitamori complains that some critics try to identify his theology with patripassianism. He replies: «My theology, however, cannot be identified with patripassianism unless the critics can prove that I made reference to God the Father as the One who suffered on the cross.»<sup>12</sup> This reference to patripassianism falls into the second category of references I distinguished above: passibilist

<sup>10</sup> See *The Christian Century* 104, 227.

<sup>11</sup> Don Cupitt, *Taking Leave of God* (London 1980), 111–113.

<sup>12</sup> The translation is taken from the American edition, *Theology of the Pain of God* (Richmond 1965), 15. I have not been able to trace Kitamori's critics; probably they published their criticisms of Kitamori's theology in Japanese. Cf. Yagi Seiichi, «Die dritte Generation: 1945–1970», in: Yagi Seiichi e.a., *Theologiegeschichte der dritten Welt: Japan* (München 1991), 135: Die «Theologie des Schmerzes Gottes» wurde berühmt ... Jedoch hatte sie unter den Fachtheologen im allgemeinen keinen guten Ruf. Das kommt wohl daher, daß seine Theologie ... trotz seiner Apologie für patripassianisch gehalten wurde ...».

<sup>9</sup> Roger E. Olson, «Review of *The Creative Suffering of God* by Paul Fiddes (Oxford 1988),» *Scottish Journal of Theology* 43(1990), 114.

authors who defend themselves against accusations of patripassianism that have been made against them or which they expect to be made. An example of a passibilist author who tries to anticipate the charge of patripassianism is Jürgen Moltmann (London 1974), who in his *The Crucified God* (243) claims that «We cannot therefore say here in patripassian terms that the Father also suffered and died. The suffering and dying of the Son, forsaken by the Father, is a different kind of suffering from the suffering of the Father in the death of the Son.»<sup>13</sup>

The third category of references to patripassianism in contemporary theology is made by the few passibilist theologians who identify with patripassianism in the early church and accept «patripassianism» as a label that is applicable to a position to which they are sympathetic or which they claim as their own. A clear example is Warren McWilliams (Macon 1985), a passibilist theologian who gave a valuable survey of contemporary passibilism in his monograph *The Passion of God*. The following quotation from the introduction is instructive. Writing about Jürgen Moltmann, James Cone, Geddes MacGregor, Kazoh Kitamori, Daniel Day Williams and Jung Young Lee, McWilliams claims: «Perhaps these men can be called, without too much distortion, the new patripassianists. Only one of the six (MacGregor) would explicitly allow the use of that label, and several disavow it. Certainly most would not agree with the exact formulation of the patripassianist position in the third century. They would insist on stronger trinitarian distinctions than the old patripassianists, yet in general they do agree that God suffers.»<sup>14</sup> Similar statements are made by other contemporary passibilists, such as, e.g. Rolf Ahlers, who in a discussion of Moltmann claims that «There can be no doubt but that the revived patripassianism is a very legitimate new, or rather renewed, theological point.»<sup>15</sup> Perhaps Geddes MacGregor,

the one just mentioned in the quotation from McWilliams, is the most outspoken of contemporary patripassianists; he is the only one who directly applies the term «patripassianist» to his own position, instead of applying it to the theological position of others with which he sympathizes.

Summarizing this short survey of references to patripassianism in contemporary theology, I conclude that the overall impression of patripassianism that is created by the quotations I have given, is that «patripassianism» was the name given in the early church to the theological position according to which God suffers.

### 3 Patripassianism in the early church

The impression that patripassianism has to do with the suffering of God is reinforced by its etymology. The term «patripassian» derives from the Latin «Pater passus est,» the Father Himself suffered on the cross. However, we should be careful not to draw premature conclusions from a name, especially in this case, since the term «patripassianism» was not invented by those defending the position denoted by it, but by their opponents. According to modern scholarship, it is probable that «patripassianism» was a nickname invented by Tertullian to denote the theological views of his opponent Praxeas and his followers. This is the reason why contemporary patristic scholars prefer other, more neutral designations, such as «modalism,» or «(modalistic) monarchianism,» which I shall explain below in the course of my description of the modalist position. My own use of the old-fashioned term «patripassianism» in this paper is motivated not by ignorance or conservatism, but by the fact that this is in fact the term most often used in contemporary *theology*.

What, I would like to inquire, is the modalist position on the impossibility of God? For two

<sup>13</sup> Cf. Jung Young Lee, *God Suffers for Us*, 74; Andrew Sung Park, *The Wounded Heart of God: The Asian Concept of Han and the Christian Doctrine of Sin* (Nashville 1993), 111–112; John R.W. Stott, *The Cross of Christ* (1986; Leicester <sup>3</sup>1987), 156; Paul Tillich, *Systematic Theology* Vol.I (1953; London <sup>5</sup>1968), 300.

<sup>14</sup> McWilliams, *Passion of God*, 21.

<sup>15</sup> Rolf Ahlers, *The Community of Freedom: Barth and Presuppositionless Theology* (New York 1989), 344. Cf. Johannes A. van der Ven, «Towards an Empirical Theodicy,» *Archivio di Filosofia* 56 (1988), 366–7.

reasons, in discussing this issue I want to focus on the position of Praxeas. Firstly, if Praxeas is a historical figure — which is uncertain, because until now, church historians have not succeeded in finding references to Praxeas that are independent of Tertullian<sup>16</sup> — he must have been one of the first modalists. And secondly, since the label «patripassian» was probably applied firstly to Praxeas, by studying the views of Praxeas we can get an indication how seriously we should take the etymological meaning of this term. Unfortunately, our only source of information about Praxeas's theology is Tertullian's pamphlet *Against Praxeas*,<sup>17</sup> which can hardly be considered a neutral source of information.

Tertullian charges Praxeas with teaching that the Father himself suffered on the cross. If Praxeas indeed did teach this — it is not certain that the formula «Pater passus est» has ever been used by any modalist, and if so, by whom<sup>18</sup> — he at least must have meant something else by it than Tertullian and we are inclined to think. The modalists employed the term «Pater» in another sense than Tertullian did. They were «conservatives» in the sense that they refused to accept the trinitarian distinctions that were only then introduced into theology, and therefore they continued to use «pater» in the older, more original meaning of «God simpliciter.» This is the meaning in which the term «Father» is also used in the classical creeds of Christendom, where it refers primarily to God's role as creator and author of all things.<sup>19</sup> In this way it is used, for instance, at the beginning of the Apostles' Creed: «I believe in God, the Father almighty, creator of heaven and earth.»<sup>20</sup> Tertullian, on the

other hand, uses the term «Pater» to refer to the first person of the Trinity.

It is clear from several texts that the modalist debate was a debate on trinitarian distinctions. In the very first chapter of *Adversus Praxean*, Tertullian phrases it as follows: «... the devil ... is the champion of the one Lord, the Almighty, the creator of the world, so that he may make a heresy out of the unity. He says that the Father himself came down into the Virgin, himself was born of her, himself suffered, in short is Jesus Christ.» On the basis of claims like these we can understand why today patripassianism is preferably called modalism or (modalistic) monarchianism: it safeguarded the *monarchia* (unity) of God by teaching that the undivided God was incarnated in the Son; thus the Son was a mode of appearance (*modus*) of the Father. To quote Tertullian again, patripassianism declared that it is «impossible to believe in one God unless it says that both Father and Son and Holy Spirit are one and the same» (*adv.Pr.* 2; cf. 10). But if no distinction at all is made between the Father and the Son, it seems, it must have been the Father who suffered on the cross. Did Praxeas indeed draw this extreme consequence, and therewith implicitly give up God's impassibility?

In answering these questions we must of course proceed with extreme caution, since we know the teachings of Praxeas only via his opponent Tertullian. But even Tertullian has to admit that Praxeas and his followers tried to avoid this conclusion. He admits: they «distinguish Father and Son both in one person, while they say that the Son is the flesh, that is, the Man, Jesus, while the Father is the Spirit, that is God, Christ. These who contend that the Father and the Son are one and the same, now begin to divide them rather than to call them one» (*adv.Pr.* 27). If Tertullian's exposition of Praxeas's position is factually correct, Praxeas drew back from the conclusion that the Father suffered on the cross. Instead, Praxeas introduced a distinction between what one might call the divine nature of Jesus — Praxeas names it

<sup>16</sup> Giuseppe Scarpata, «Introduzione.» in: Q. Septimii Florentis Tertulliani, *Adversus Praxean: Editionem criticam cum prolegomenis, italica interpretatione, notis et indicibus curavit Iosephus Scarpata* (Torino 1985), 28 (see also 29–35); John N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (5th, revd. ed. 1977), 121.

<sup>17</sup> Edition: Scarpata (ed.) *Tertulliani Adversus Praxean*; English translation: Ernest Evans, *Tertullian's Treatise against Praxeas* (London 1948).

<sup>18</sup> On this question, see Adolf Harnack, «Monarchianismus.» in: Albert Hauch (ed.), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (Leipzig 1903), 329.

<sup>19</sup> Kelly, *Early Christian Doctrines*, 83, 85, 100, 112, 119–23.

<sup>20</sup> J. Neuner & J. Dupuis (eds.), *The Christian Faith: Doctrinal Documents of the Catholic Church* (London, 5th revd. and enlarged ed. 1992), 5.

Father, God, spirit and Christ — and His human nature, which Praxeas named Son, man, flesh and Jesus.

This is, of course, a very primitive form of christology, and from the vantage point of the twentieth century it is clear that and why it cannot be accepted. But the question with which we are concerned here is not whether Praxeas's theology as a whole is acceptable — it is not, and neither is Tertullian's theology, which is also in certain respects superseded by more recent developments in theology — but whether Praxeas succeeds in this way to avoid the ascription of passibility to God. Tertullian argues that he does not: «because they are ashamed of direct blasphemy against the Father, they hope it may in this manner be mitigated, while they now admit that the Father and the Son are two if indeed in this fashion the Son suffers while the Father suffers with [him]. In this they also are fools. For what is «compassion» except «suffering with» another? Further, if the Father is impassible he is of course incompassible: or if he is compassible he is of course passible» (*adv.Pr.* 29). We might be inclined to think that this is a knock-down argument: if one cannot suffer at all, one cannot suffer *with* someone else either. Is it possible that even Praxeas himself really believed that by this move he could avoid the ascription of suffering and therewith of passibility to God?

Yes, it is. And it is not only possible, it is also probable. As Herbert Frohnhofen has shown in his book *Apathēia tou Theou*, Tertullian was the first to argue that com-passion supposes passibility. Tertullian was the first theologian who consistently taught that God could not be compassionate, since His impassibility excludes the possibility of compassion. Before Tertullian, the ascription of compassion to God was generally held to be compatible with God's impassibility.<sup>21</sup> Now one can, of course, — and should perhaps — admire the ingenuity with which Tertullian constructed a new and valid argument against the ascription of compassion to God, but nevertheless it is not quite fair to charge Praxeas with heresy because he did not see the logical implications of his own position, when nobody

else had ever drawn attention to these consequences before. Tertullian may be right and Praxeas wrong, but Praxeas can plead ignorance. I conclude, therefore, that we have good reason to believe that Praxeas sincerely tried to safeguard God's impassibility.<sup>22</sup> He would probably turn in his grave if he realised that he is nowadays considered both by passibilists and by impassibilists as a forerunner of contemporary passibilism.

This line of argument is corroborated by the fact that the way in which Praxeas tried to safeguard the divine impassibility is very similar to that in which traditional orthodox christology did so. Let me explain this briefly. One does not solve the *prima facie* contradiction between God's impassibility and Christ's suffering merely by making proper trinitarian distinctions. Even if it was only the Son, the second Person of the Trinity, who became man and suffered and eventually died on the Cross, the dilemma remains unsolved. Traditional theology wants us to accept that Jesus was both man and God. Now if it was only in his human nature that he suffered, how can his suffering be salvific? In that case, he was just one more human being suffering. If, on the other hand, his divine nature is involved, the question becomes: how can the impassible suffer?

Classical theology proposed the doctrine of the *communicatio idiomatum*<sup>23</sup> as a solution to this problem. According to this doctrine, the hypostatic union of the human and the divine nature in the Person of Christ is such that the attributes of both natures can be truly ascribed to

<sup>22</sup> Cf. H. Maurice Relton, *Studies in Christian Doctrine* (London 1960), 73: «... both parties alike are agreed that the divine nature, the Godhead, as such, whether it be "Father" and "Son", as distinct, or both identified as one and the same, is incapable of suffering. The doctrine of the Impassibility of God is an agreed point between Tertullian and his opponents. The question is never disputed.»

<sup>23</sup> On the doctrine of the *communicatio idiomatum*, see: K. Forster, «Idiomenkommunikation,» in: Josef Hoefler & Karl Rahner (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche* V (Freiburg 1960), 607–9; Galot, *Dieu Souffre-t-Il?*, 16–21, 23–5; Moltmann, *Crucified God*, 231–5; G. Rotureau, «Communication des Idiomes,» in: G. Jacquemet (ed.), *Catholicisme Hier Aujourd'hui Demain II* (Paris c.1949), 1373–4.

<sup>21</sup> Frohnhofen, 224–5; cf. 187.

this one Person. Thus Christ is omnipotent — since omnipotence is an attribute of the divine nature — as well as passible — since passibility is an attribute of the human nature. Since it is the same subject — Christ — who is God and man, the man in Christ shares the properties of God and *vice versa*. This could be called the perfect interchange of the properties of God and man in Christ (*communicatio idiomatum* in the *ontological* sense). As a result of this the man Christ can be spoken of as having divine attributes, and the divine Logos can be spoken of as having human attributes and as truly being the subject of human experiences (*communicatio idiomatum* in the *logical* sense). Thus, because the divine Logos shares in the passibility of the man Christ, one can truly say that the divine Logos suffers. However, the *communicatio idiomatum* only applies to the conjunction of concrete and concrete, not to the conjunction of abstract and abstract. The divine *nature* does not share in the attributes of the human nature and *vice versa*, and one cannot say that the divine *nature* has suffered. In other words, the flesh of Christ is the *medium passionis*: it is only by His union with the flesh that the divine Logos, though His nature remains impassible, can suffer.

My question is this: should not this traditional orthodox solution of the question how the impassible can suffer be seen as a further development of Praxeas's solution? Admittedly, Praxeas's solution is much more simple and looks a bit naive when compared with the solution that became orthodox, but is the orthodox solution in the end so very different from Praxeas's solution? Is not the orthodox solution a sophisticated way of saying what Praxeas said in a simple and naive way: that Christ suffered in his human nature while his divine nature experienced co-suffering, but without losing its impassibility? However that may be, I think that by now I have said enough in defence of Praxeas. Therefore I want to shift the focus of my attention to the second main source of information<sup>24</sup> about modalism: Hippolytus of Rome.

Of Hippolytus, two relevant works have been preserved, his *Refutatio Omnium Haeresium* (Refutation of All Heresies)<sup>25</sup> and his *Contra Noetum* (Against Noetus). Of these two works, large sections are devoted to modalism. I will not try to give a comprehensive analysis of all the accusations Hippolytus brings against Noetus and his fellow-modalists; rather, I will pose a very specific question to Hippolytus's work. The fact that the label «patripassianism» probably originates with Tertullian, and that even he has to admit that his opponents qualify their position to such an extent that in fact they are no patripassianists at all, suggest to me, that probably there have been very few real patripassianists, because modalists agreed with their opponents on the impassibility of God. I have tried to find some confirmation for this hypothesis in the writings of Hippolytus: if he ascribed similar qualifications to other modalists, then probably these qualifications have been widespread and it becomes very doubtful whether modalism can be seen as a forerunner of impassibilism at all. Hippolytus indeed confirms that such qualifications were not only made by Praxeas; he ascribes them to one of the targets of his own polemical activities: Callistus. According to Hippolytus, Callistus was not only a patripassianist, but also a man cunning in wickedness, a thief, a would-be self-murderer, a briber, a hypocrite, an impostor and a knave, who formed no correct opinion on any subject. This same Callistus, according to Hippolytus, took the trouble to qualify his views with respect to the suffering of God in the following way: «I will not profess belief in two Gods, Father and Son, but in one. For the Father, who subsisted in [the Son] Himself, after He had taken unto Himself our flesh, raised it to the nature of Deity, by bringing it into union with Himself, and made it one; so that Father and Son must be styled one God, and that this Person being one, cannot be two.» And in this way [Callistus contends] that the Father suf-

<sup>25</sup> Edition: Miroslav Marcovich (ed.), *Hippolytus: Refutatio Omnium Haeresium* (Berlin/New York 1986); English translation: Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, translated by J.H. MacMahon (Edinburgh 1868). All references are to this translation and not to Marcovich's edition, which gives a different – and less natural – division of the text into chapters.

<sup>24</sup> Rebecca Lyman, «Monarchianism,» in: Everett Ferguson (ed.), *Encyclopedia of Early Christianity* (New York & London 1990), 611.

ferred along with the Son; for he does not wish to assert that the Father suffered, and is one Person, being careful to avoid blasphemy against the Father» (*Ref. Omn. Haer. IX 7*).

Thus, according to his opponent, Praxeas's brother in heresy Callistus employed a strategy very similar to that of Praxeas to avoid patripassianism: he distinguished between Father and Son, ascribing suffering to the Son and fellow-suffering to the Father. Consequently, it is very improbable that Callistus, Praxeas and their likes<sup>26</sup> have been whole-hearted passibilists,<sup>27</sup> as their opponents and contemporary systematic theologians would like us to believe; on the contrary, they shared the impassibilist opinions of their opponents.<sup>28</sup> I conclude: the distinguishing characteristic of patripassianism was not that it denied the impassibility of God. What all modalists had in common, is that they refused to endorse the trinitarian distinction between Father and Son, which was newly introduced into theology at the time. They feared that such a distinction would involve a division amounting to ditheism.<sup>29</sup>

#### 4 Once more: patripassianism and contemporary theology

I do not claim that I have made an original contribution to patristic scholarship; conclusions similar to mine have been reached by many insightful scholars before. To quote two of them. Henry Maldwyn Hughes claimed in the early 1920s: «It is sometimes argued against this line of thought [passibilism — MS] that it falls into the heresy of Patripassianism. But that heresy expressed a very different idea, that is «it conceived Christ to be ... the Father become flesh.» Patripassianism denied the reality of personal distinctions within the Godhead, a very different thing from asserting that God suffered in and with Christ» (89). Much more recently, Peter

<sup>26</sup> Zephyrinus, another alleged defender of patripassianism, both asserted that «I know that there is one God, Jesus Christ; nor except Him do I know any other that is begotten and amenable to suffering» and «The Father did not die, but the Son.» Thus he also shrunk back from patripassianism *stricto sensu*. See *Refutatio IX 11*.

Forster concluded that «[t]he modalist controversy is really an early Trinitarian controversy, rather than a controversy over the impassibility of God, and third-century modalism was not an attempt to challenge the concept of the *apatheia* of the divine essence.»<sup>30</sup>

However, though from a patristic point of view the conclusions to which I have come are not new, they are yet insufficiently recognized by systematic theologians and philosophers of religion. Impassibilist theologians who charge passibilists with patripassianism, use «patripassianism» as a nickname for passibilism. And all too often, passibilist theologians defending themselves against these charges, accept this characterization of patripassianism. The same goes, finally, for those claiming to be patripassianists. Systematic theologians tend to take the term «patripassianism» at face value and employ it as such.

Which lessons can be drawn from the foregoing? *Firstly*, since it is highly undesirable that a term like «patripassianism» should bear different meanings in the context of the history of doctrine and in that of contemporary systematic theology, and since its primary use lies in the context of the history of doctrine, systematic theologians should make sure that they are not

<sup>27</sup> According to H. Maurice Relton, the label «patripassianists» as used by Tertullian for his opponents is not unfair. In an article dating from 1917, he defended that the particular quotations on which I have concentrated represent a later development of patripassianism. In that case, earlier patripassianists like Praxeas and Noetus would have held to a more crude form of patripassianism, according to which the Father Himself had suffered. Though Tertullian explicitly addresses Praxeas, «the teaching Tertullian refutes is the more developed system of Noetus and the more carefully safeguarded form of the teaching favoured by Zephyrinus and Callistus» (*Studies*, 63; cf. 72). Relton's only argument for this view is the use of the label «patripassianism.» However, this does not suffice, since Tertullian evidently tries to paint his adversaries as black as possible. The use of the label «patripassianism» even when it is not applicable in its strict sense is compatible with this rhetorical strategy, whereas the ascription to an adversary like Praxeas of a more adequate and developed view than he in fact held, is not. However this may be, even Relton has to admit that «Patripassianism is an argument drawn from their premisses by their opponents rather than a conclusion they themselves reached» (*Studies*, 69).



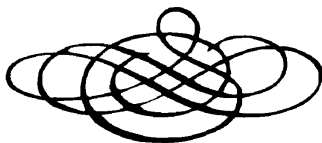
mistaken about the meaning of the term in its original context before they transfer it to contemporary theology. *Secondly*, the basic structure of the contemporary theological arguments in which the term «patricianism» is used, is argument by association. Passibilism *resembles* patricianism, so passibilism *is* patricianism, therefore *anathema sit!* This is a very unsatisfactory line of argument. It is hermeneutically incredibly naive to suppose that an early Christian theological position can ever be in all respects the same as a contemporary theological position. They cannot but differ in at least some respects, and this entails that early Christian condemnations cannot without further argument be applied to contemporary theological positions. One should first show that *in the relevant*

*respects* the contemporary theological position is similar to the early Christian position in question. And this again presupposes serious study of the early Christian position. As soon as one starts to make more careful comparisons between different theological positions, however, one's *style* of doing theology changes. Careful comparisons are part of doing theology by *argument* rather than of doing theology by *association*. Thus I would like this article to be understood as a plea for a more argumentative use of the theology of the church fathers and of doing theology in general. I hope to have shown with the help of this example that the present, non-argumentative use that is often made of patricianism in systematic theology, needs amendment.

<sup>28</sup> Dennis Ngien, then, is clearly mistaken when he writes: «An attempt to break through the Greek axiom of divine impassibility was made by the Patricianism of the second century, with Noetus and Praxeas as its key representatives» (*The Suffering of God according to Martin Luther's «Theologia Crucis»* (New York 1995), 9.

<sup>29</sup> Cf. Tertullian, *Adversus Praxean* 10, 13. Thus again, Ngien is misguided when he defines «patricianism» as «the idea that the first Person of the Trinity, the Father, suffers» (*Suffering of God*, 84). «Patricianists» did not make assertions about the first Person of the Trinity, because they refused to think in trinitarian terms. To do justice to Ngien, my quotations from his book contrast unfavourably with the description of patricianism he gives elsewhere in his book, and which is much more to the point.

<sup>30</sup> «Divine passibility and the Early Christian Doctrine of God,» in: Cameron (ed.), *Power and Weakness*, 49–50. For similar conclusions, see Loofs, *Leitfaden*, 146 and Jacques Liébaert, *Christologie: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Handbuch der Dogmengeschichte III 1a (Freiburg 1965), 36: «Das Hauptproblem dieser Lehre war vor allem das trinitarische: die Modalisten glaubten die Einheit in Gott nur retten zu können, indem sie sich weigerten, den Vater und den Sohn voneinander wirklich zu unterscheiden.»



# LITTERATUR

---

Dietrich, W. och M.A. Klopfenstein (ed.): *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (13. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 1993)*. 603 sid. Universitätsverlag, Freiburg 1994.

I Schweiziska Vetenskapsakademiens regi ägnades i Bern 1993 ett symposium åt temat «JHWH unter den Göttern und Göttern des Alten Orients». Med föredömlig snabbhet publicerade utgivarna 1994 bidragen under titeln *Ein Gott allein?*, en titel som anger att frågan om den israelitiska monoteismen återkommer i en rad bidrag. Tre faktorer har, som Rainer Albertz noterar i sin föreläsning, bidragit till att diskussionen om den israelitiska monoteismen kommit i ett nytt läge. (1) Nytt arkeologiskt material visar, med större eller mindre säkerhet, att andra gudomligheter vid sidan om JHWH dyrkades i det förexilska Israel (Khirbet el Qom, Kuntillet Ajrud, Deir Alla, etc.). (2) Texter som förut togs i anspråk som källor för vår kunskap om förmonarkisk eller tidig monarkisk tid dateras nu till senare perioder, t.ex. Förbundsoken med det äldsta belägget för förbudet mot dyrkan av främmande gudar (Exodus 22:19). (3) Den av den dialektiska teologin präglade forskargenerationen har nu avlösts av en generation som då det gäller Israels religion snarare griper tillbaka på Wellhausens positioner: den israelitiska religionen stod där inte färdig från början (Mose som monoteist) utan har gradvis brutit sig ut ur sin främre-orientalska omvärld. — Detta nya diskussionsläge kommer tydligt till uttryck i denna symposievolym.

Efter en inledande översiktsartikel av W. Dietrich handlar den första avdelningen om «den religionshistoriska och historiska ramen». Lemche hävdar i sitt bidrag energiskt minoritetsuppfattningen att det inte går att teckna den israelitiska religionens historia: källorna är fiktionslitteratur och inte historiska dokument — en syn på saken som verkar aningen fyrkantig. Det samlade intrycket av volymen som helhet blir att det rimligen går att säga ett och annat, och ibland en del oväntat, om Israels religionshistoria. Den inledande avdelningen rymmer bidrag av Stolz om tendenser i nyare monoteism-debatt, av A. Michaels om monoteism och fundamentalism (är polyteistiska religioner mera toleranta?) och av Albertz om monoteismens plats i den israelitiska religionshistorien.

En andra grupp av bidrag handlar om «arkeologiska och epigrafiska data». W.G. Dever diskuterar i

sitt bidrag skillnaderna mellan texternas och artefakternas bild av det gamla Israels religion. A. Lemaire ger en förnämlig exposé över hur de olika panthea sett ut hos fenicier, araméer, transjordanier (Edom, Ammon, Moab) och israeliter. T. Mettinger presenterar evidens för existensen av en allmän, västsemitisk anikonism långt före Israel, material som mera utförligt läggs fram i monografien *No Graven Image?* (1995). Flera av bidragen i den arkeologiska sektionen kommer in på frågan om JHWH under en period vid sin sida haft en kvinnlig partner, Asera. Zeev Meshel presenterar ånyo sina utgrävning i Kuntillet Ajrud. Judith Hadley, vars bidrag med fördel kunde placerats i denna grupp, har viktiga synpunkter på temat och föreslår en historisk utveckling (se nedan).

En tredje bukett av bidrag har samlats under rubriken «JHWH und die Götterwelt Kanaans». Här försöker Keel och Uehlinger i ett gemensamt bidrag teckna en process som ledde till en solarisering av JHWH, medan Niehr framför allt betonar JHWH:s drag av Baal Shamemgestalt. Jag menar att Niehr har överbetonat Baal Shamems roll under järnåldern i de feniciska kulter som bildar hans utgångspunkt och jag tycker att materialet som skall belägga solariseringen av JHWH är i tunnaste laget.

Ytterligare en grupp bidrag diskuterar JHWH och kvinnlig religiositet i Israel. Marie-Theres Wacker följer spår av gudinnan i Hoseaboken, Erhard Gerstenberger skriver om kvinnlig spiritualitet i Psaltaren. I en studie som nog kommer att bli klassisk belägger och diskuterar H.-W. Jüngling fall då den tillbedjande betecknar en och samme gudom som sin «fader och moder», en överraskande och innehållsrik dubbelmetafor.

De sista två delarna av volymen innehåller ytterligare studier till monoteismproblemet, bl.a. W. Dietrichs intressanta bidrag om «Der eine Gott als Symbol politischen Widerstands», där han behandlar situationen under 600-talet f.Kr. Här finns också M.A. Klopfensteins värdefulla exposé över tolkningarna av Vishetens gestalt i Ords 1-9.

Volymen från symposiet i Bern är som synes synnerligen rikhaltig och kommer att bli ett *vademecum* för alla som i forskning och studier har att tränga på djupet i frågor kring Israels religion och dess relation till omvärldens kulter. Ett försök att hålla fast några huvudlinjer i den bild som nu börjar skönjas i forskningen ser ut på följande sätt:

(1) Forskningen skiljer numera mellan officiell religion och folklig fromhet på ett helt annat sätt än

tidigare. Den sistnämnda formen tilldrar sig numera ett betydande intresse.

(2) Utvecklingen tog en avgörande riktning under Hiskia, Josia och deuteronomisterna. Mycket av det som förr tidigdaterades förlägges nu hit. Kontroversen gäller inte så mycket hur religionen såg ut under denna sena period som under århundradena fram till dess.

(3) Monoteismen är en sen företeelse i Israels religiösa historia (600-500 talet). Olika faktorer har gynnat monoteismens framväxt: kultens koncentration kring en nationell gudomlighet (Mark Smith, A. Lemaire), vallfärden till ett kultiskt centrum (Mark Smith), politiska konflikter (W. Dietrich).

(4) Kult av en gudinna vid sidan av JHWH är i dag en punkt på många forskares standardrepertoar. Här tecknar Judith Hadley en intressant bild av en utveckling: Det hebreiska ordet *'asherah* står ursprungligen för en gudinna. Kultstället i terracotta från Taanach (900-talet) visar JHWH och Asera i en parrelation. I senare material från Khirbet el Qom och från Kuntilet Ajrud (700-talet) refererar ordet till ett kultföremål, en kultpåle, en rest av det heliga trädet. Klopfensteins bidrag ger konturer till utvecklingen i efterexilisk tid, där gudinnan synes ha gått upp i Visheten.

(5) JHWH är en invandrare i Palestina. Han återfinnes inte i något pantheon i den övriga västsemitiska världen. Likväl ger de urgamla teofanitexterna vid handen att JHWH har uppfattats i en symbolik som var knuten till gudomligheter av Baal-Hadadtypen. Denne ursprungliga JHWH integrerar sen drag av el, dessutom eventuellt drag av Baal Shamem och solära drag.

(6) Sökandet av det specifikt israelitiska spelar ingen större roll i den föreliggande volymen, men bör få utrymme i forskningens agenda för framtiden. Mitt eget bidrag till volymen inspirerades ursprungligen av frågeställningen om Israels anikonism är ett unikt drag som konstituerar något av dess *differentia specifica*. Resultatet var emellertid negativt: Israels anikonism måste ses som ett specialfall av en allmän västsemitisk anikonism, men med tillspetsning mot ikonoklasm. Samtidigt skall man vara medveten om risken: en forskning som söker det specifikt israelitiska och som gör det genom att gräva sig ner till religionens äldsta skikt riskerar lätt att hamna i en sorts «uppenbarelsarkeologi» (termen är Bernd Diebners), där «ursprunglig» lätt blir detsamma som «genuin». Vi måste vara medvetna om möjligheten att Israels religionshistoria alltmer låter sig beskriva som en purifieringsprocess, där «det typiskt israelitiska» är resultatet av århundradens utveckling.

Trygve N.D. Mettinger

Anders Jarlert: *The Oxford Group, Group Revivalism, and the Churches in Northern Europe, 1930-1945, with Special Reference to Scandinavia and Germany. (Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 35) 526 sid. Lund University Press, 1995.*

Der er flere grunde til, at man allerede ved første indtryk bliver overrasket og imponeret over denne afhandling. Den første grund er bogens emne og problemstilling. Man venter sig ud fra titlen en bog om Oxford-gruppebevægelsen i de nordeuropæiske lande i den angivne periode fra 1930-1945. Det viser sig imidlertid hurtigt at være en for snæver betragtning. Anders Jarlert har et videre sigte. Han vil nok undersøge Oxford-bevægelsen specifikt, men han vil desuden analysere denne særlige bevægelse i et bredere perspektiv, d.v.s. i forhold til andre vækkelsesbevægelser i samtiden. Som følge af dette bredere anliggende taler han om «group revivalism» og gør det til sin målsætning (med dertilhørende konsekvenser i sag og metode) at sætte Oxford-vækkelsesbevægelsen ind i en større kirkehistorisk sammenhæng.

Den anden grund til læserens umiddelbare undren og beundring er afhandlingens omfang. Hermed tænkes ikke alene på det anselige sidetal, med også på den usædvanligt omfangsrige litteraturliste. Det viser sig, at der ligger et særdeles omfattende arbejde med indsamling og bearbejdelse af et kolossalt kildemateriale til grund for fremstillingen. Materialets righoldighed er begrundet i den simple kendsgerning, at forfatteren ønsker at inddrage en hel række lande, nemlig foruden Tyskland også de skandinaviske lande, i hvilken forbindelse det med rette gøres gældende, at Sverige i den hidtidige forskning stort set har været overset. Men omfanget har tillige at gøre med selve kildematerialets art. Forfatteren har ud over at bearbejde den tilgængelige litteratur gennemgået en lang række arkiver i ind- og udland, undersøgt aviser og tidsskrifter samt foretaget talrige interviews. Alene i kraft af denne pionerindsats har forfatteren indlagt sig fortjenester. Dertil kommer så, at også selve fremstillingen viser sig at være righoldig.

Det er således ikke for meget sagt, at afhandlingen er usædvanlig ambitiøs, og at man som læser får spændt forventningerne til det yderste. Spørgsmålet er da, om de store forventninger bliver indfrieede? Lad det straks være sagt, at forventningerne i afgørende henseender ikke bliver gjort til skamme. Ikke desto mindre sidder man efter endt læsning tilbage med nogle kritiske spørgsmål, som på visse punkter nødvendiggør en modificering af indtrykket.

I de indledende overvejelser behandler Jarlert forskningssituationen på området og gør rede for sine metodologiske overvejelser. Det følger af selve Oxford-vækkelsesbevægelsens egenart, at fremgangs-

måden skal afspejle det undersøgte fænomens kompleksitet. Derfor må der være tale om et spektrum, der omfatter «vision and strategy, Doctrine and Theology, and Mentality and Function» (p. 29). Med denne tilgang bliver det tillige muligt at gå loyalt ind på denne bevægelses særpræg (for den er i vigtige henseender grundlæggende anderledes end f.eks. vækkelsesbevægelserne fra det 19. årh.); samtidig er det Jarlert om at gøre at fastholde en kritisk synsvinkel i analyse og vurdering.

I de præliminære overvejelser fremstilles endvidere de konstitutive træk, der kendetegner alle de vækkelsesfremstød, som Oxford-vækkelsen havde forbindelse med i de skandinaviske lande såvel som andre steder i Nordvesteuropa: indledningsvis var der en introducerende fase med information og etablering af lokale grupper, der i sagens natur var uensartede og ikke nødvendigvis havde direkte relationer til det internationale team. Sidenhen fulgte en mere ensartet og velorganiseret kampagne med vækkelsesmøder, arrangeret i snævert samarbejde med nøglepersoner fra det internationale team, i enkelte tilfælde dog med et vist element af kritisk med- og modspil. Forfatteren hævder, at denne hovedfase endnu ikke havde nået sin afslutning, da den blev afbrudt som følge af krigs-udbruddet og den deraf følgende isolering af de enkelte vækkelsesfremstød. Hvad der derpå blev sat i gang efter 1945 tilhørte ifølge Jarlert en ny periode. Denne fremviser ganske nye karakteristika, hvorfor han mener sig berettiget til at lade 1945 være afslutningstidspunktet for sin undersøgelse.

Fremstillingen afspejler righoldigheden i det materiale, der ligger til grund. Der kunne i en recension være anledning til at gå udførligt ind på, hvorledes forfatteren argumenterer for sine synspunkter vedrørende hvert enkelte af de behandlede lande. I alle tilfælde kommer der megen ny viden for dagen. Her skal kun fremdrages et enkelt eksempel, nemlig fra beskrivelsen af bevægelsens virke i Tyskland. Her udfoldede bevægelsen, anført af dens ukronede leder Frank Buchman, store anstrengelser på at opnå indflydelse på ledende nazister ud fra den forestilling, at det blot med nogle få omvendte («changed») lederskikkelser kunne vise sig muligt at inspirere til en generel vækkelse og religiøs fornyelse på nationalt plan. Denne strategi indebar, at F. Buchman og hans medarbejdere søgte frem til de politiske lederskikkelser i første række, blandt andre Heinrich Himmler og i et vist omfang også Hitler selv. Medarbejdere deltog i partidagene i Nürnberg, og Buchman var med ved indvielsen af Ludwig Müller som rigsbiskop. Dette er forhold, der med eftertidens kritiske målestok dårligt kan undgå at tage sig naive og dilettantiske ud, og som da også allerede har været genstand for megen omtale i den tidligere forskning. Jarlert fremlægger nye doku-

menter, og han gennemfører endvidere en nuanceret analyse samt anlægger en kritisk, men dog differentieret vurdering (særlig p. 405–408). Derved adskiller han sig helt og aldeles fra den skandaliserende omtale, der fra anden side har været eksempler på.

På trods af afhandlingens mange overordnede fortjenester kan der alligevel være grund til at rejse nogle spørgsmål, der i en vis udstrækning har karakter af kritiske forbehold:

1. Man savner en sammenhængende karakteristik af Frank Buchman. Eftersom denne uomtvistelig var hovedperson, ville det have øget præcisionen, hvis det specifikke ved hans personlighed og virke var blevet draget frem i et sammenhængende portræt. I så fald kunne der desuden have været taget skridt til en sammenfattende vurdering af det særlige ved Oxford-vækkelsesbevægelsen til forskel fra andre bevægelser før og siden. Som tidligere omtalt er det jo afhandlingens sigte at lede op til en sådan komparation. Denne målsætning bliver imidlertid, som det nu er, kun delvist indfriet.

2. Man savner en tilbudsgående argumentation for 1945 som afslutningstidspunkt. Hvad der anføres, forekommer måske nok sandsynligt, men er kun såre fragmentarisk. Det havde været ønskeligt med en indholdsmæssig sammenligning mellem de træk, der kendetegnede mellemkrigsperioden, og de træk, der trådte frem efter 1945. Derved kunne der også være lagt flere nuancer frem i karakteristikken af den overordnede målsætning, en indkredsning af de specifikke kendetræk ved netop denne vækkelsesbevægelse.

3. Endelig er det nødvendigt at gøre ophævelse over afhandlingens ydre proportioner. I og for sig er det selvsagt fortjenstfuldt omhyggeligt at fremlægge et mangfoldigt kildemateriale. Men fremstillingen viser sig hurtigt at være *for* omfattende og deltaljeret. Som læser er man flere gange på vej til at miste orienteringen, og man trættes, eftersom beskrivelsen trækker ud i det uendelige. Samtidig bliver det klart, at man lades delvist i stikken med hensyn til overgribende analyser og vurderinger, jvf. ovenstående.

Uanset sådanne kritiske forbehold er der dog tale om en bemærkelsesværdig præstation. Anders Jarlert er en kirkehistorisk forsker, der med denne afhandling har demonstreret sin kapacitet som forsker. Man kan med god grund forvente sig endnu mere af hans fremtidige virke.

*Jens Holger Schjørring*

Höffe, Otfried (red.): *De stora filosoferna, del 1: Antiken och Medeltiden, 312 sid., del 2: Nya Tiden från Bacon till Nietzsche, 498 sid. Bokförlaget Forum, Stockholm 1995.*

Bokförlaget Forum har gett ut de två första delarna av *Klassiker der Philosophie*, som kom ut i tre delar 1981. Anledningen till att den tredje delen, som behandlar filosoferna från 1800-talets sista del och 1900-talet, inte översatts är att förlaget redan givit ut *Vår tids filosofi i två band*, där den moderna filosofin presenteras.

*De stora filosoferna* består av uppsatser som skrivits av en rad framstående tyska akademiker som var och en är expert på sitt område. Deras akademiska bakgrund och meriter beskrivs i slutet på varje volym. Varje kapitel inleds med en kort bakgrundsteckning av den filosof eller den skola som behandlas. Huvudvikten ligger emellertid på det följande avsnittet där filosofernas viktigaste tankar ges en systematisk presentation. Men här tas även hänsyn till förbindelselinjer till föregångare och nutida filosofer. De olika filosofernas tankar presenteras i huvudsak utifrån ett deskriptivt perspektiv, men även kritiska kommentarer förekommer. Varje kapitel avslutas med ett avsnitt om verkningshistorien. Böckerna är dessutom försedda med utförliga bibliografier med verkutgåvor, översättningar och urval av nyare internationell sekundärlitteratur. De flesta kapitel är försedda med upplysande noter, som är placerade i slutet på varje volym. Dessutom finns det både person- och sakregister, som gör det lätt för läsaren att finna sin egen väg, om man inte vill läsa verket från pärm till pärm.

Översättningen från tyska, som har gjorts av Joachim Retzlaff, lägger tonvikten vid språklig och terminologisk precision, ibland på bekostnad av den stilistiska elegansen, men som helhet har översättaren lyckats mycket väl med att bena upp den ofta mycket krångliga grundtexten. I några enstaka fall har översättaren försett texten med egna anmärkningar. Dessa är helt på sin plats. Det enda man skulle kunnat önska är att han gjort det lite oftare. Citat är som regel hämtade från svenska översättningar där sådana existerar eller gjorda direkt från originalspråket, ibland med viss hänsyn tagen till författarens egen översättning eller den tyska översättning som han stöder sig på. Bibliografierna har bearbetats något för svensk publik. De har fyllts på med existerande svenska översättningar av ifrågakvarande filosof, med tillgänglig sekundärlitteratur på svenska och med en del andra engelska titlar.

*De stora filosoferna* är ett arbete som säkert kommer att uppskattas av både nybörjare i filosofi, teologi och idéhistoria och av mera avancerade läsare inom dessa områden. Eftersom verket skrivits av många olika experter, skulle man kunna befara att framställningen skulle brista i enhetlighet och sammanhållning. Så är inte fallet. Alla kapitel är av genomgående hög kvalitet och bör kunna tjäna som en god utgångspunkt för vidare studier av de enskilda filosoferna.

I inledningen kan man läsa: «Var och en som seriöst sysselsatt sig med filosofihistoria vet att det är mycket svårt att finna riktigt bra framställningar, även på de stora språken. Den rätta balansgången mellan respekt och kritik, mellan detaljkunskap och överblick, mellan engagemang och distans är en konst som sällan utvecklas till fullo» (s. 9). Detta är riktigt och sant och man kan bara vara imponerad av hur väl författarna till detta verk lyckats med denna konst. Det är kanske lätt att falla för frestelsen att driva med den berömda tyska grundligheten, men i *De stora filosoferna* har författarna genomgående funnit en balans som är beundransvärd. De grundläggande begreppen anges som regel med hänvisning till originalspråkets terminologi, vilket gör att den som vare sig behärskar grekiska eller latin ändå känner att han lärt sig något väsentligt.

När det gäller urvalet av filosofer och filosofiska riktningar har utgivaren i stort sett hållit sig till de stora namnen. I första delen behandlas försokratikerna, Platon (och Sokrates), Aristoteles, Epikuros, Stoikerna, Plotinos, Augustinus, Anselm av Canterbury, Thomas av Aquino, Willhelm av Ockham och Nicolaus Cusanus. Kapitlen om Epikuros och Nicolaus Cusanus innehåller mycket som man sällan ser behandlat i andra framställningar. I andra delen behandlas Bacon, Hobbes, Descartes, Pascal, Spinoza, Locke, Leibniz, de franska upplysningstänkarna, Hume, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Mill, Kierkegaard, Marx och slutligen Nietzsche. De kapitel som här gjort störst intryck på mig är de som behandlar de stora tyska filosoferna. Redaktörens behandling av Kant fann jag särskilt intressant och i ljuset av detta kapitel blev plötsligt Fichte, Hegel och Schelling nästan begripliga.

Jag tror få kan läsa *De stora filosoferna* utan att undgå att förbryllas av det intrikata samband som rådit mellan den västerländska filosofins och teologins utveckling och då särskilt de kristna apologeternas strävan att förena den grekiska förnufts traditionen med den jude-kristna tron på gudomligt uppenbarade sanningar. Huruvida en sådan syntes är möjlig eller önskvärd får var och en avgöra själv, men det är svårt att förneka att strävan efter en sådan syntes har dominerat det filosofiska och teologiska tänkandet fram till modern tid.

Personligen ser jag också dessa försök till en syntes som ett angeläget problem för den samtida debatten. Men ännu mera angeläget än att finna en hållbar syntes mellan den grekiska och den jude-kristna traditionen är att finna en förståelse av Gud som även tar hänsyn till andra filosofiska och teologiska traditioner. Det är möjligt att Gud har varit, och fortfarande är, särskilt intresserad av att kommunicera med människor från ett visst begränsat geografiskt område, men det förefaller inte speciellt troligt, om man tror på en gemensam Gud för alla folk och alla tider. I det multi-

kulturella samhälle som håller på att växa fram och som redan är här i viss mån, kommer en meningsfull debatt mellan anhängare till olika religioner, sekter och ideologier att kräva en gemensam vision av Gud som är större och rikare än den som rättrogna judar, katoliker, protestanter, muslimer, etc. ansluter sig till i dag. Även i en sådan debatt kommer troligen frågan om förhållandet mellan sunt förnuft och uppenbarade sanningar att inta en central plats.

Stefan Andersson

Graham Ward: *Barth, Derrida and the Language of Theology*. 258 sid. Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Finns det ett adamistiskt urspråk, ett språk där ordens mening inte ständigt skjuts upp på obestämd framtid, ett transparent språk där ord och ting korresponderar? Ett språk, före den babelska språkförbistringen, där människa verkligen förmår kommunicera med människa, där orden inte slits ut genom ständig återanvändning och till slut endast lever vidare som gengångare? Eller är språket en ändlös kedja av tecken, där all korrespondens mellan ord och ting är ständigt uppskjuten, och all sanning, som Nietzsche säger, «ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen»? Underliga frågor kanske, men viktiga i såväl modern litteraturteori, filosofi som teologi, och själva ämnet för den engelske teologen Graham Wards bok *Barth, Derrida and the Language of Theology*. Wards tes är komplicerad, men följande redogörelse vill underlätta förståelsen av såväl hans tes som dess konsekvenser.

I vår postkantianska tid har korrespondensen mellan ord och ting «utanför språket» blivit ett problem. «Das Ding an sich» är oåtkomligt enligt Kant, och orden eller språket kan därför inte sägas referera till hur verkligheten är i sig själv, dvs. till en «objektiv» och språkoberoende värld. Denna «representationens kris» är Wards utgångspunkt i hans nyläsning av Karl Barths teologi. Denna kris har varit på filosofins agenda under hela 1900-talet. Enligt Ward diskuterar även Barth denna problematik ur ett teologiskt perspektiv i andra bandet av *Kirchliche Dogmatik*. De samtida filosoferna utgjorde den filosofiska kontext som Barth arbetade i, och även om man endast undantagsvis kan tala om en direkt influens, är det dock sakligt att tala om en ständig konfluens. Även Barth var således medveten om omöjligheten att anta en absolut mening hos orden som garanti för en stabil referens. Detta var en av impulserna för den s.k. «krisens teologi» som fr.a. kommit att symboliseras av andra upplagan av *Der Römerbrief* från 1922, ett verk mycket tydligt influerat av tidsan-

dan efter första världskriget. Ward menar dock att den dialektiska syn på teologin som kommer fram i denna inte helt enkelt ersätts av en senare «analogisk» och «kyrklig» teologi, utan att teologins dialektik är ett kontinuerligt moment i Barths teologi.

Enligt Ward har Barth två modeller för förståelsen av språket i KD. Å ena sidan är det människan som talar i språket och som är dess ursprung, å andra sidan är det Gud. Å ena sidan accepterar Barth den postkantianska språkförståelsen, nämligen att det inte finns någon direkt och stabil korrespondens mellan ord och ting. Å andra sidan menar Barth att Gud genom uppenbarelsen återställer korrespondensen mellan perceptionen, den begreppsliga föreställningen och språket. Utan uppenbarelse blir konsekvensen en oändlig semios och en semantisk agnosticism. Genom uppenbarelsen återställs referensen och en ren kommunikation utan ambivalens eller överflöd blir möjlig. Språket som sådant erbjuder alltså endast en möjlighet till meningsfullhet. Dessa två språkmodeller hos Barth är dock en paradox, eftersom de ömsesidigt utesluter varandra. Denna paradox är analog med inkarnationen hos Barth. Om språkets gudomliga ursprung privilegieras blir resultatet en lingvistisk doketism. Om paradoxen mellan dess gudomliga och dess mänskliga ursprung bibehålls blir resultatet en lingvistisk nestorianism. Ward skriver om Barths språkmodeller: «One offers a direct correspondence between signifier and signified, word and Word, but constitutes a natural theology and dissolves the distinction between the creaturely and the divine, the human and God as the Wholly Other. The other denies the possibility of moving beyond mediation and, therefore, the possibility of any true knowledge of God as the Wholly Other» (s. 33). Å ena sidan hotas skillnaden mellan Gud och människa att suddas ut genom en *analogia entis*, språket som ett *tertium quid*, å andra sidan skulle en betoning av skillnaden leda till fullständig agnosticism. Är denna paradox hos Barth möjlig att lösa? Finns det någon möjlighet till kommunikation mellan Gud och människa som samtidigt respekterar skillnaden mellan Gud och människa? Enligt Ward är så fallet, men för att detta skall komma fram hos Barth fullt ut måste han kompletteras med Levinas och Derrida.

Spekulationer om att språket skulle ha ett gudomligt ursprung är inte Barths uppfinning. Ward tar upp ett stort antal tänkare ur historien som exempel. Med Cassirer, Heidegger och dialogfilosofin, från Barths egen tid, delar Barth språkproblematiken, även om deras (tidiga) projekt hemsöks av en logocentrisk närvarometafysik som inte fullt ut förmår bryta med idealismen och *analogia entis*. Barth däremot var, som bekant, motståndare till varje form av *analogia entis*. Denna respekterade inte skillnaden mellan Gud och människa, och innebar antingen att teologin upplöstes

i antropologi, eller att antropologin upplöstes i teologi. Inom detta system var det inte möjligt att tänka Gud som den helt Annorlunde. Dialektiken — som utvecklades till läran om *analogia fidei* — är det sätt som Barth, enligt Ward, försöker respektera proximiteten mellan Gud och människa — en närhet med bibehållen skillnad. *Analogia fidei* är förmedlingen mellan de två antitetiska språkmodellerna hos Barth, möjligheten att undvika både en lingvistisk doketism och en lingvistisk nestorianism. Detta vill Ward förtydliga genom att lyfta fram Emmanuel Levinas och Jacques Derridas filosofier om språket.

Hos Emmanuel Levinas finner Ward influenser från såväl Heidegger som Buber, men poängen är naturligtvis likheter och skillnader med Barth. En slående likhet finner han mellan Levinas tal om Sägandet i det sagda och Barths tal om Ordet i orden. Levinas hävdar att det finns ett «Sägande» som är primärt före allt «sagt», men som ger sig till känna i det sagda. Detta Sägande vittnar om det Oändliga, det är ett «spår» av det oändliga. Detta Sägande bryter därför ständigt upp den immanenta diskursen, samtidigt som denna å sin sida ständigt tämjer Sägandet och gör det till något som är möjligt att representera, något sagt. Problemet med Levinas är dock att han inte radikalt brutit med en närvarometafysik menar Ward, och här följer han Derridas (och andras) kritik av Levinas. Det är tydligt att Levinas privilegierar Sägandet på bekostnad av det sagda. Enligt Derrida finns det hos Levinas, trots allt, en omedelbarhet hos Sägandet, en latent romantisk föreställning om det oförmedlade mötet. Erfarenheten av den andre blir en transhistorisk erfarenhet och den extraontologiska dimensionen som Levinas månar om reduceras till en ontisk — eller som Ward med Derrida kallar det: empirisk — relation. Språket är således inte socialt instiftat för Levinas, utan instiftas genom den andres rop som nödvändiggör ett svar. Levinas förespråkar således ett ursprung för språket, inte två, som Barth. Ett *tertium quid*. «ansiktet», förmedlar mellan det andra och det samma. «Ansiktet» är spåret av ursprunget i dess framträdande. Språkets gudomliga ursprung har det mänskliga ansiktet som sin analogi. Levinas åberopbar alltså en allmän uppenbarelse i ansiktet, vilket innebär att han inte givit upp *analogia entis*.

Enligt Ward blir det således hos Jacques Derrida som vi kan finna det filosofiska supplementet till Barths teologi, och fr.a. i dennes resonemang om *différance*. Mycket förenklat kan Derridas *différance*-ekonomi återges på följande sätt. För att ett tecken (t ex min namnteckning) skall kunna ha en stabil mening måste det kunna upprepas, annars vore det stumt. Men eftersom dess mening är beroende av dess uppreparhet i annorlunda kontexter kan det aldrig sägas ha en stabil mening, eftersom det hela tiden rekontextualiseras. Derrida står här inför en paradox. Å ena sidan är en

språktranscendent referentialitet hos tecknet nödvändigt för att man över huvud skall kunna göra sig förstådd — och Derrida inser att detta även gäller hans egna texter — å andra sidan är denna möjlighet ständigt uppskjuten i språkets immanenta spel. Detta innebär att vi hos Derrida finner samma dubbla ursprung för språket som hos Barth. Ord är alltså, som Ward påpekar med en lyckad liknelse, inte som transparenta fönster för Derrida, utan som färgade glas fyllda av luftbubblor. Derrida förnekar inte att det finns något utanför språket, men han hävdar att det inte går att fastställa vad det är. Detta är gränsen mellan filosofi (som håller frågan levande) och teologi (som har bestämt sig för att detta «utanför» är fullheten eller Gud). Det filosofiska tänkandet avslutas inte hos Derrida, utan frågan hålls öppen. *Différance* läst teologiskt är Barths *analogia fidei*. I ljuset av en sådan ekonomi kan Barths teologiska diskurs förstås som en retorisk strategi som både presenterar behovet av och omöjligheten av att göra teologi. För Barth blir därför teologin en process som aldrig går att avsluta. Barths egen diskurs är därför ständigt på väg, retoriskt jagande sanningens omedelbarhet. Och denna teologi är en kristologi. Jesus Kristus «is the promised Word, inaugurating and endlessly promoting the chain of signifiers which defer its final, realized presence ... He, like *différance*, is also immanent to the economy of the sign which erases his presence and endlessly defers his truth» (s. 248). *Theologia viatorum* innebär därför att teologin lyssnar till det som är osagt, förbjuder i väntan på att Ordet skall komma, det eskatologiska löftet. Allt vårt vetande, tänkande och skrivande är delaktiga i denna ontologiska osäkerhet, och själva den teologiska diskursen är den oavslutbara processen av *analogia fidei*. Kristologi kan därför endast vara narratologi, menar Ward.

Wards bok är mycket stimulerande och förtjänar stor uppmärksamhet. Den är både analytiskt och syntetiskt skarp, även om det ibland går alltför fort i svängarna när Ward argumenterar för paralleller mellan Barth och Derrida. Boken är inte den första som diskuterar Barth och Derrida eller Barth och Levinas, men enligt min mening den hittills mest intressanta. De tidigare har mest varit intresserade av Barths tidiga produktion (*Der Römerbrief*), men här argumenterar Ward för att denna infallsvinkel även är intressant när det gäller Barths senare teologi. Det kreativa med Wards läsning är dess indirekta ifrågasättande av en neoortodox eller uppenbarelsepositivistisk tolkning av Barth, där hans teologi blir ett luftslovt oåtkomligt för varje dialog med filosofi, andra religioner eller verkligheten som vi känner den. Jag tror Ward lyfter fram ett viktigt drag i Barths teologi, nämligen att hans påstådda filosofifientlighet snarast är en reaktion mot en viss sorts filosofi, nämligen en filosofi som Barth uppfattade som ett återvändande till gamla filosofier

som inte var i stånd att uppfatta det annorlunda hos den andre, och därför gjorde sig själva immuna gentemot varje ifrågasättande från den andre. «Gud» blev snarast svaret på alla människans frågor, inte frågan till alla hennes svar. Givet «rätt» filosofer kan det mycket väl visa sig att Barths teologi är mycket relevant för filosofiskt tänkande (och tvärtom). Ward har visat ett fruktbart exempel på hur man kan använda en tidigare teolog för att diskutera nutida problem.

Wards slutsats handlar naturligtvis inte bara om Barth och Derrida. Det större sammanhang som denna bok kan placeras in i är t.ex. kritiken av postkritisk teologi och kommunitaristisk etik från olika slags universalismer, nämligen att kontextuellt tänkande hotas av en tendens till tribalism och sektarism. Jag tror att vi måste erkänna att allt tänkande är kontextuellt, men frågan är om kritik fortfarande är möjlig. Wards bok indikerar att en intern kritik alltid finns tillhands, en kritik som avstabiliserar gränsen mellan «innanför» och «utanför» och således gränsen mellan intern och extern kritik. Att ta Derridas *différance* eller Barths *analogia fidei* på allvar innebär att vi aldrig kan «sätta handtag på Gud» (Kitamori) eller människan. Gud kan aldrig bli människans egendom. Vad detta exakt kan innebära för postkritisk eller postmodernt tänkande om Gud är kanske för tidigt att säga, men Wards bok öppnar upp några mycket intressanta vägar för tanken.

Ola Sigurdson

Henning Thomsen (red.): *Du som går ud fra den levende Gud. Bibelteologiske og teologihistoriske overvejelser over helligånden (Økumeniske Studier 4)*. 214 sid. Forlaget Anis, Frederiksberg 1993.

Författaren och teologen Lars Thunberg har länge arbetat bl.a. med problem kring receptionen av ekumeniska dokument. Med anledning av Thunbergs 65-årsdag och Kyrkornas världsråds generalförsamling i Canberra 1991 bidrar nio danska teologer till mötets tema «Kom heliga Ande, förnya hela skapelsen». Därmed anknyter de till en god dansk tradition av «Helligåndsteologi». Festskriftens bägare innehåller vin av fullmogna och omogna druvor samt något smolk.

Utgivaren disponerar texterna godtyckligt vilket ger frihet att gruppera dem efter eget behag. Om jag frågar efter texternas förhållningssätt till ekumeniken och tillämpar receptions-kriteriet «konstruktiv-avvaktande-destruktiv» uppstår följ mönster: två författare förhåller sig avvaktande, en avvisar ekumeniken, övriga åtta söker efter en positiv anknytning. Ingenstans får receptionen av Canberra-dokumentet utmana den akademisk-teologiska metoden.

Bokens inramning är historisk. Inledande går Johannes Nissen noggrant igenom NT:s förståelse av den heliga Ande, i en konsekvent orientering vid Canberra-mötets problem. Avslutande framställer Thunberg fornkyrkans tro på den heliga Anden.

I den konstruktiva gruppen tydliggör systematikern Theodor Jørgensen kontinuiteten med Grundtvigs «ekumeniska Helligåndsteologi». Grundtvigs insikter, likväl som hans olösta problem (bl.a. med tidens «tyskerhad») utmanar den aktuella debatten om hur man kan skilja på andarna. Grundtvigs tre föreställningar av «människoanden», «folkanden» och «Hellig-anden» och hans ekvation «folk = kyrka» speglar givetvis ett förflutet monokulturellt samhälle. Dessa föreställningar kan därför inte av egen kraft vinna allmängiltighet. Ändå utgör hans originella förening av det lokala och universala, av det trinitariska och kristologiska, och av de tre olika integrerade andligheterna en viktig källa till kyrkligt nytänkande i en pluralistisk kultur.

Bland de yngre bidragsgivarna utmärker sig ekumenikforskaren Peter Lodberg, som i den socioletiska ekumenikens tradition har lärt sig missionsteologins «grammatik» av Anna Marie Aagaard. Märkligt nog medverkar inte Aagaard själv i boken. Anden framställer Lodberg som kärlekens och sanningens kraft, som förmår människor och kyrkor att delta i Guds mission i världen. Med dansk-dogmatisk träffsäkerhet konstaterar han att den traditionellt protestantiska missions-synen inte längre svarar mot efterkrigstidens kyrkohistoria. Tredje världens kyrkor har till kvantitet och kvalitet omöjliggjort ekvationen «Kristendom = Europa = mission». Lodberg slår fast att kraven på ekonomisk rättvisa och ekologisk balans utgör den ekumeniska etikens spänningsfält, och att ingen frälsning finnes utanför världen. Särskilt i andelärens värld löser man dock sällan sina problem genom teser, och jag hade därför önskat mig en smula öppnare frågor. Hur ser författaren på Andens gudom och person? Hur vill han genom etiken uppnå den ekologiska «balansen»?

Thunbergs bidrag förelägger sig den svåraste uppgiften för en ekumenisk andeteologi: möte: med de «annorlunda troende». Jubilarer utreder bibliska, fornkyrkliga, medeltids- och missionsteologiska aspekter, men stannar ödmjukt vid försiktiga problemformuleringar: Enligt vilka kriterier kan man skilja mellan andarna? Hur förhåller sig den — av den koreanska teologen Chung Hyun Kyung i Canberra antydda — inklusiva andeteologi till kristen tradition? Vilken funktion kan andeläran vinna i en öppensinnad religionsteologi?

Det problem, som Thunberg ständigt snaddar vid och som i min mening utgör det mest angelägna för den systematiska ekumeniken, är hur erfarenheter av Andens och Sonens samverkan skall framställas inter-



konfessionellt och interreligiöst. Förhoppningsvis kunskapar Thunbergs penna snart mera om detta.

Bland dem, som ängsligt avvaktande mottar signalerna från det ekumeniska havet, finner vi biskopen i katolska kyrkan i Köpenhamn, Hans L. Martensen, och Baptistseminariets rektor Bent Hylleberg.

Hylleberg utgår fruktbart från problemet med det lekfolkets betydelse, men smyger förbi problemet med ämbetsynen hos de tre mäktiga konfessionsfamiljerna. Martensen behandlar filioque-striden «tusen år senare», som om striden ännu ägde den utmaningens kraft, som en gång lett till den smärtsamma splittringen mellan Öst och Väst.

Medan Martensen erbjuder sin position åt dialogen förhåller sig dogmatikern Peter Widman skeptisk. Widman problematiserar kyrkans representation och diagnosticerar stor rådvillhet. Defekten i kyrkans kropp ligger enligt Widman i att hon förtärt sin skatt, dvs. läran om det allmänna prästadömet. Den protestantiska sjuklingen hotas enligt honom å ena sidan av hierarkiska sakramentalister, å andra sidan av fundamentalister och spiritualister.

Århus-dogmatikerns egen kyrkomodell omfattar tre led: a) bönen om Andens närvaro konstituerar b) församlingen, som organiserar c) ämbetena och dess bärare. När Widman tillämpar detta i sin bedömning av Canberra-mötet faller hela modellen på eget grepp. Förf. anser att den ekumeniska generalförsamlingen blivit hemsökt av «plågosamma andar» som i hans ögon perverterat mötets bön om Andens förnyelse.

Utifrån Widmans egen modell måste detta innebära följande: Antingen ville eller kunde Guds heliga Ande inte motstå de dåligt representativa möteskristnas orena andar. Eller motsägs Widmans egen modell av Canberra-mötet, eftersom Anden verkade där på grund av mötets bön men ändå inte förmådde upprätta författarens vision.

Widman passar även på att i ett svep ifrågasätta betydelsen av Kyrkornas världsråds arbete med «Life and work» under hela 1900-talet. Han tar fasta på en svaghet hos C.F. von Weizsäcker, när denne — i Bonhoeffers anda — 1986 avkrävde världskristenheten ett fredskoncilium för att anta den globala utmaningen. Weizsäcker var då, vilket författaren har rätt i, verkligen okunnig om den historiska koncilioteologins svårigheter. Men i stället för att ägna sig åt en utredning om konciliotankens historiska haveri under 1980-talet anför Widman en högst besynnerlig tolkning av Bonhoeffers 30-talsteologi som skäl för att avvisa hela 80-talsprocessen för «rättvisa, fred och skapelsens integritet». Menar Widman verkligen att Bonhoeffers ståndpunkt 1933 var «uden for de politiska modsætninger»? Var inte just Bonhoeffer i högre grad medveten om kyrkoteologins politiska implikationer än sina kollegor? Var det verkligen Bonhoeffers «manglende virke-

lighedssans» som drev honom i nazisternas våld? Om vilken verklighet docerar Peter Widman? Sammanfaller inte en sådan Bonhoeffertolkning med de «tyska kristnas» uppfattning av Bonhoeffer under 40-talet?

Andens skaparkraft inspirerar hoppfullt nog bokens yngre författare. Gudrun Lydholm analyserar framgångsteologins andesyn och visar att det snarare är «jagets» ande än den heliga Ande som där står i centrum. Jørgen Rasmussen ställer den berättigade frågan om det finns en andens etik. Redaktören Henning Thomsen söker, om än något grötmyndigt, efter förutsättningar hos Calvin för en bärkraftig reformert andeteologi. Thomsen inleder med ett kunskapsteoretiskt «Credo» till empirismen, vilket leder honom till en något förenklad behandling av de svåra frågorna kring rationaliteten och Andesynen.

Bokens mest tankeväckande sats finner jag i Thunbergs bidrag (s. 212): «Katoliciteten er universaliteten i mångfalden, och för denna är den heliga Ande garant.»

Ordet «katholikos» bör ordagrant översättas med «enlighet med helheten». Denna helhet utgörs av en sammanhängande enhet som har mångfalden till sin nödvändiga förutsättning. Med denna förståelse av kyrkans katolska kännetecken leds vi in på en ny andeteologi. Anden blir den som helar det brustna, förenar de olika, försonar de åtskilda och befriar allt skapat. Danskarnas mottagande av den ekumeniska teologin om Anden utmanar i Sverige. Den gemensamma uppgiften gäller en god katolsk prövning av samtidens andar: Är de i enlighet med helheten?

*Sigurd Bergmann*

Svend Andersen: *Løgstrup. 140 sid. Forlaget Anis, Frederiksberg 1995.*

Äntligen har den kommit! får man lust att utbrista, vilket jag också gör. En lättläst introduktion till K.E. Løgstrups omfattande och osystematiska tänkande finns nu tillgänglig. Författaren är Århus-teologen och professorn i etik och religionsfilosofi, Svend Andersen.

K.E. Løgstrup (1905–81) kan betraktas som en modern skolastiker, vilken försöker skapa förståelse för den kristna tron. Författarskapet är omfattande, originellt och osystematiskt. Detta «osystematiska» ligger i Løgstrups själva livssyn — en motvilja mot allt system- och behärskningstänkande, och en motsvarande varsamhet och ömsinhet mot livets egna fenomen och situationer. Samtidigt som *livsfilosofen* Løgstrup beskriver livsfenomenen och livsyttringarna i sin närhetsmetafysik, tyder *teologen* Løgstrup dessa livets och naturens egna fenomen — kärleken, barmhärtig-

heten, tilliten, språket, och naturens ordningar och skönhet — som *skapade!* Livet och naturen s.a.s. pekar fram mot Skaparen. Som han säger i sin mest kända bok, *Den etiske fordring* (1956): «Tro uden forståelse er ikke tro, men tvang. Kun om man forstår forkyndelsen, kan man acceptere den for dens eget indholds skyld» (s. 10).

Løgstrups teologi utgör en form av *naturlig teologi*, där gränsen mellan teologi och filosofi inte är självklar. Själva arbetssättet hos honom är *fenomenologiskt*. Løgstrup står inte bara i den luthersk-grundtvigska traditionen — med tydlig påverkan även från Kierkegaard — utan också i den i huvudsak tyska livsfilosofiska och fenomenologiska traditionen. Framför allt inflytande från existensfenomenologerna Hans Lipps (1889–1941) och Martin Heidegger (1889–1976) gör sig gällande i författarskapet. Fenomenologin, i denna tappning, är inte bara en metod att beskriva direktupplevda fenomen på, utan uttrycker också en livssyn där livet betraktas som någonting annat och mer värdefullt än vad naturalismen och den nykantianska filosofin tillåter med sin reduktionism och formalism. Løgstrups författarskap skall ses som en lång uppgörelse med vetenskapens *reduktionism*, framför allt artikulerad i kantianismens filosofi, vilken, enligt Løgstrup, sedan slutet av förra seklet även kom att behärska *teologin*.

I sitt senare författarskap fortsätter Løgstrup polemisera mot det tänkande som låter en reduktionistisk vetenskap få monopol på beskrivningen av de mellanmänskliga relationerna och naturen, och som reserverar den religiösa erfarenheten till den personliga upplevelsen. Detta resulterar bl.a. i *Opgør med Kierkegaard* (1968), där Løgstrup mot Kierkegaard hävdar den gudomliga aktivitetens närvaro — mellan människor — i form av *spontana livsytringar*, och i de avslutande *Metafysikbanden* (1976–84). I denna avslutande metafysikfas har Løgstrups existensfenomenologi utvidgats och övergått i en naturfilosofisk och estetiserad *religiös* «kosmo-fenomenologi», där den gudomliga aktiviteten framför allt ger sig tillkänna i den skapande *sansningen* och *den analoga ordningen*, aktiviteter och ordningar som gör människan *infälld i universet*.

Sven Andersen, vilken med sin doktorsavhandling (1989) undersöker den *religiösa* språkteori i Løgstrups fenomenologiska språkfilosofi, är väl förtrogen med de filosofiska traditioner och problem Løgstrup knyter an till och brottas med, samtidigt som han som dansk teolog, med inriktning på samma discipliner som Løgstrup själv, och verksam i Århus, förstår Løgstrup på hemmaplan. Detta, tillsammans med att Andersen under de sista femton åren av Løgstrups liv hade förmånen att personligen känna honom «... som lærer, vejleder og kollega.» (*Løgstrup*, s. 7), gör det

svårt att utanför en snäv skara av Løgstrup-forskare — som Ole Jensen och Karstein M. Hansen — finna motsvarande kompetens i bedömningen av Løgstrups författarskap. Dessutom skriver Andersen på ett lättfattligt sätt med god blick för de olika inspirationskällorna till det mångfasetterade författarskapet, där det inte saknas tendenser som drar åt olika håll. En god förtjänst med boken är också att Andersen lyfter fram Løgstrups *personliga ställningstaganden* i politisk-etiska frågor — bl.a. hans avståndstagande från samarbetspolitiken under «besättelsen» — och att han använder sig av Løgstrups egna predikningar, vid genomgången av hans kristologi. Løgstrup ordinerades som präst 1936 och tjänstgjorde därefter några år som «sognepræst» i Sandager og Holevad på Vestfyn, fram till år 1943 då han både disputerade för teologie doktorsgrad, vid Köpenhamns Universitet, och utnämndes som professor i etik och religionsfilosofi vid den nyinrättade teologiska fakulteten vid Aarhus Universitet. Dessa predikningar av Løgstrup, från hans tid som präst, finns nu utgivna under titeln *Prædikener fra Sandager-Holevad. Et udvalg ved Elisabeth Diderichsen og Ole Jensen* (1995).

Sven Andersens Løgstrup är indelad i tre delar, där filosofi, etik och teologi behandlas, förutom en kort inledning. I denna inledningsdel gör Andersen en snabb genomgång av Løgstrups liv, där han får med intressanta och för författarskapet avgörande detaljer och händelser. Bl.a. nämner han Løgstrups tacksamhet mot sin religionslärare under gymnasietiden, vilken gjorde religionstimmarna (vid Metropolitanskolen) till «... Oaser i Ørkenen, ...» (s. 9). Vidare nämner Andersen att Løgstrup (efter studentexamen 1923) från första början vid Københavns Universitet följde undervisningen i *filosofi*, vid sidan av sina studier i teologi, ett intresse som är genomgående i hela författarskapet. Prästtiden (från 1936) nämns också, liksom de tre misslyckade avhandlingsförsöken (1933, 1938 och 1940). Dessutom lyfter Andersen fram det specifikt lögstrupska i författarskapet, som det stora utrymme *skönlitteraturen* får, och den därmed sammanhängande *fenomenologiska* metoden, där erfarenhetsnära känlofenomen, beteenden och mellanmänskliga relationer beskrivs, vilket kan innebära svårigheter för läsaren, eftersom «... det enkle og elementære, Løgstrup beskæftiger sig med, er det «oversete». Derfor er det enkle også altid det overraskende» (s. 13).

Filosofidelen handlar i huvudsak om hur Løgstrup, tidigt (1920-talet) uppfostrades till att överta «... det erkendelsesteoretiske vrangkompleks.» (s. 17), hur han med hjälp av fenomenologin och existensfilosofin brottades med och frigjorde sig från denna «transcendentalfilosofiska idealism», och hur han slutligen utarbetade *sitt eget natur- och sansningsfilosofiska alternativ*. Även här börjar Andersen, intressant nog, «från

början», dvs. hur Løgstrup först kom i kontakt med den filosofi, vilken framställer människan som ett distanserat och autonomt medvetande, vilket befinner sig utanför de livsviktiga sammanhangen. Andersen lyfter fram professor Frithiof Brandt — den viktigaste lärare Løgstrup hade under sina filosofistudier — och dennes 1924 utkomna lärobok *Formel Logik. Til brug ved filosofikum*, och visar med rikliga citat ur denna (s. 16 f) fram det *bevidsthedsvæsen* Løgstrup aldrig kunde förlika sig med. Problemet denna medvetandefilosofi bär på, «det erkendelsesteoretiske problem», gäller hur detta «väsen», dvs. autonoma medvetande, skall «nä ut» och få kunskap om det som detta medvetande från början är avskild från. Kants s.k. transcendentala lösning på detta problem — att människan med sina *a priori* former och kategorier *konstituerar* de kunskapsobjekt hon lär känna — kom Løgstrup att «bryta upp» med *fenomenologins* hjälp.

Andersen berättar om Løgstrups odysse genom fenomenologin — med början i Løgstrups första och prisbelönta guldmedaljvhandling från 1932 om Max Schelers materiala värdeetik. Hos grundaren av denna nya filosofi, Edmund Husserl (1959–38), ser Løgstrup en tendens till frigörelse från «erkendelsesteorin» med betonenad av medvetandets *intentionalitet*, där själva akten, dynamiken, är det viktiga, och inte något yttre kunskapsobjekt, vilket medvetandet har att förhålla sig till. Dock förblir Husserl kvar i «bevidsthedsfilosofien» med sitt *Wesensschau*, där hela den empiriska världen reduceras bort. Brytningen med denna medvetandefilosofi kommer först med *existensfenomenologerna* Heidegger och Lipps. Med dessa förkastas Husserls medvetandebegrepp och fenomenologin tar farväl av fenomenologi som «Wesensschau». Istället förhåller sig människan till sin *existens*, där hon redan befinner sig i världen, innan hon förhåller sig till medvetandets föreställningar. *Engagemanget* i världen föregår kunskapen och vetenskapen.

Emellertid överskrids även Heideggers engagemangsbundna sätt att förstå den mänskliga tillvaron. Andersen visar på ett kunnigt sätt hur Løgstrups *metafysik* växer fram just i uppgörelsen med Heideggers tänkande, som djupast sett förblir kvar i transcendentalfilosofin. Heidegger förstår människan och hennes förståelse utifrån den mänskliga tillvarons *Sorge*-karaktär, dvs. «ombesörjande» sin egen existens. Kunskapsteorins absoluta medvetande ersätts hos Heidegger med den absoluta *historiciteten*. Andersen visar hur Løgstrup istället utvidgar fenomenologin till att beskriva människans tillvaro och hennes förståelse utifrån det som är henne *skänkt*. Fenomen som *sansningen*, språket och de suveräna livsytringarna, förstås av Løgstrup utifrån människans infäldhet i *universet*. Fenomenologin blir nu, i den metafysiska delen av författarskapet, *kosmo-fenomenologisk analys*.

Etikdelen (s. 49–107) är den största av de tre delarna. Där profilerar han etiken hos Løgstrup i förhållande till hans viktigaste «samtalspartner» (positivt som negativt) — Luther, Kant, Kierkegaard och den existentiella fenomenologin — och lyfter också fram Løgstrups ställningstagande i politiska, ekonomiska och ekologiska frågor. Pedagogiskt skickligt lyfter Andersen fram Luther som en klar positiv inspirationskälla för Løgstrup, Kant som den stora motståndaren och Kierkegaard, den som Løgstrup hade en betydligt mer sammansatt relation till. Intressant nog lyfter Andersen fram Kierkegaards stora betydelse för Løgstrup i jämförelse med Grundtvigs, och säger; «Løgstrup läste ikke Grundtvig i samme forstand som han læste Kierkegaard, han har formentlig læst meget lidt af Grundtvig, ... Men Kierkegaard har en betydning for udformningen af Løgstrups egen tænkning som Grundtvig fulstændig mangler.» (s. 53 f.)

Hos Luther ser Andersen det som också går igen i Løgstrups etik och hela hans kristendomsförståelse, nämligen *det världsligas religiösa betydelse*. Hos Luther är det uteslutet med en åtskillnad mellan det världsliga och det kristna. Alla människor har som *skapade* kännedom om det goda, dvs. den naturliga lagen, vilken inte kan skiljas från Gud som en transcendent makt. *Guds* lag har en social och politisk funktion, vilken består i att reglera människornas förhållande till varandra. Med Luther och Kierkegaard — mot Heideggers irreligiösa och icke-etiska existensanalys — ser Løgstrup också människan ställd inför ett absolut och ouppfyllt krav (fordring), dvs. Guds krav, pekande mot Kristus (lagens teologiska bruk hos Luther). Mot Kierkegaard ser Løgstrup emellertid kravet utgå från människans konkreta existens, en existens som alltid är med andra. Här visar Andersen hur Løgstrup håller sig närmare Hans Lipps mer «kroppsligt-biologiska» fenomenologi, än Heideggers, när det gäller människans «medvaro» med andra människor. Med «Fordringen», vilken är ensidig och kräver osjälviskt handlande av människan — att taga vara på sin nästas liv — vill Løgstrup ställa människan inför det *religiösa* alternativet «... at leve sit liv i modtagelse eller som «sit eget livs suveræn» ...» (s. 64).

Etiken hos Løgstrup, vars religiösa dimension Andersen lyfter fram, fungerar inom ramen för Løgstrups kulturkritik, vilket märks bl.a. i polemiken mot Hal Koch under «besættelsen». Där kritiserar Løgstrup «samarbejdspolitikken» och menar att «livslovene» gäller, trots att landets cyniska utrikespolitik förs efter helt andra spelregler. Vidare kritiserar han den ekonomiska och politiska makten. Dock är han inte någon profet, framhåller Andersen. Det går inte att utleda någon bestämd samhällsstruktur och några politiska idéer från Løgstrups etik, även om den fungerar samhällskritiskt.

I den avslutande teologidelen lyfter Andersen fram de teologer som haft betydelse för Løgstrups kristendomsförståelse. Förutom Luther och Kierkegaard — de viktigaste — nämner han representanter från den dialektiska teologin och från den danska traditionen. Emellertid, menar Andersen, förhåller sig inte Løgstrup till dessa teologer på samma sätt som han förhåller sig till filosoferna, vilka han befinner sig i ständig dialog med. Teologin har ju sitt (självklara) centrum i kristustron. Detta tydliggör det specifika med Løgstrups kristendomsförståelse, nämligen att den är sammanvävd och formulerad med den existentiella fenomenologin, vilken är dess «tankeredskap». I Løgstrups *naturliga teologi* finns ingen gräns mellan filosofi och teologi. Som Andersen säger: «... teologiens emne skal integreres i ontologien» (s. 110).

Den kristendomsförståelse Løgstrups *predikningar* uttrycker är, enligt Andersen, helt och hållet koncentrerad kring *Jesus som människa*. Där visar Løgstrup med Jesus fram vad det fullt ut innebär att leva i enlighet med det skapelsegivna livet, nämligen «... at være åben og kunne modtage, at være stændigt afhængig af det, livet består i at modtage» (s. 113). Den existentiella fenomenologins språkliga *öppenhet för världen*, tolkar teologen Løgstrup som uttryck för «skabtheden», dvs. språket som «öppnar upp» är Guds skapande ord.

De sista sidorna ägnar Andersen åt att diskutera *motsägelsen* i Løgstrups gudsbild. I Guds rike tillåter Gud inte längre den tillintetgörande han byggt in i skapelseverket. För att Jesu förlåtande verksamhet skall vara «etiskt hållbar» måste Guds rike vara ett uppståndelsens rike där alla offer uppstår, *argumenterar* Løgstrup. Tillintetgörelsen i skapelsen utgör då den nödvändiga bakgrunden (anknytningspunkten) för att göra Jesu förlåtande verksamhet *förståelig*.

Boken har många goda förtjänster. Andersen har lyckats förena god och djup kännedom om Løgstrups tänkande och dess förutsättningar, med en pedagogisk träffsäkerhet, på endast 140 sidor. En mycket god förtjänst är förankringen av tänkandet i bakgrundsmiljöerna, med de för författarskapet avgörande inspirationskällorna och betydelsen av samtalen med «motståndarna». Inte minst förtrogenheten med fenomenologin och dess avgörande betydelse för Løgstrup och för framväxten av hans originella teologi är förtjänstfull. Bra är det också att Andersen lyfter fram Løgstrup som *naturlig teolog*, vilket ytterligare bör problematisera uppfattningen att det skulle finnas någon «ren» human etik och självständig filosofisk nivå hos honom.

I detta sammanhang kan man hos Andersen efterlysa en kritisk diskussion kring Løgstrups oförmåga att nå utöver det snävt judisk-kristna gudsbegreppet och verkligen kunna erbjuda ett *allmänt och filosofiskt religionsbegrepp*. Dessutom saknas en belysning av

Løgstrups mystik-orienterade och estetiserade gudsbegrepp i det senare författarskapet, genom en (analog) jämförelse med tidigare tänkare på kristen (och judisk) botten som Böhme, Spinoza, Schleiermacher och Goethe, vilka Løgstrup kan ha inspirerats av.

Emellertid är det glädjande att det nu finns en lättläst och gedigen presentation av Løgstrups tänkande tillgänglig. Någon motsvarighet till Andersens Løgstrup står inte att finna. Läs den!

Tomas Petrov

Bjarne Lenz: *Paul Tillich. Filosofi, teologi, kultur. 400 sid. Gyldendal, Köpenhamn 1994.* — Roy D. Morrison II: *Science, Theology and the Transcendental Horizon. Einstein, Kant and Tillich. (American Academy of Religion, Studies in Religion nr 67). 460 sid. Scholars Press, Atlanta 1994.*

Att ta sig an Paul Tillichs hela produktion är inte den enklaste uppgiften, men det är just detta som Bjarne Lenz gör i boken *Paul Tillich. Filosofi, teologi, kultur*. I den första delen analyserar författaren Tillichs teologiska tänkande och i den andra beskrivs hans tidiga social-politiska, pedagogiska och vetenskapsteoretiska tänkande. Huvudfrågan i boken är om Tillich är en ontologisk tänkare, inspirerad av grekisk metafysik, eller om han använder historiska kategorier hämtade från den judisk-kristna traditionen. I analysen ställs dessa två traditioner i en antingen–eller position och Lenz sympatier går till den sistnämnda traditionen. Författarens slutsats är att Tillich använder material från båda traditioner och att man måste se dessa två som komplementära delar av Tillichs åskådning. Läsaren måste emellertid fråga sig om sättet att definiera huvudfrågan är allför snävt och ger analysen konturer, som gör att viktiga teman hos Tillich faller utanför författarens förståelseperspektiv. Om det grekisk-hellenistiska tänkandet och det judiskt-kristna arvet verkligen stod i motsatsförhållande till varandra, skulle mycket av idéhistoria och av dagens filosofiska diskussioner falla utanför analysfältet.

Martin Heideggers syn på ontologi — och Tillich blev tidigt influerad av Heidegger — faller utanför Lenz analysfält. I *Varat och tiden* hävdade Heidegger att endast som fenomenologi är ontologi möjlig. Detta sätt att se på ontologin har ingen plats i Lenz definition. Lenz har inte insett den existentiella fenomenologins roll vare sig hos Tillich eller hos existensfilosofer. Ta synen på förtvivlan som ett exempel om detta. Både hos Kierkegaard och Heidegger är förtvivlan den instans som förbereder rum för varats inträde; i Lenz analys framstår förtvivlan hos Tillich som en ren abstraktion.

En intressant diskussion förs i boken om språkliga teckens förhållande till den verklighet de betecknar. Med utgångspunkt från Peirces teorier diskuteras Tillichs participationsbegrepp och den roll symbolerna spelar i detta sammanhang. Det verkar finnas en samstämmighet mellan Peirce och Tillich och den kommer till uttryck i deras avståndstagande från korrespondensteorin. Korrespondensteorin ligger i botten för några dominerande moderna semantiska teorier. I korrespondensteorin förutsätts att språkliga tecken refererar till en av språket oberoende verklighet. Det råder en dualism mellan tanke/språk och den yttre, betecknade verkligheten. När Peirce hävdar att tecknet för med sig, i kraft av signifikationsprocessen, den verklighet det pekar på och när Tillich hävdar att symbolen deltar i den verklighet som den blir en förmedlare av, så är dualismen mellan språkliga tecken och det vi kallar verklighet nedbruten. Nya möjligheter för rekonstruktionen av verklighetsuppfattningen öppnar sig med dessa synsätt.

Författarens förståelse slår igenom i dispositionen av boken, inte bara i sättet att definiera huvudfrågan. Lenz börjar med en redogörelse av Tillichs teologi. Frågan är om Tillich skulle ha accepterat ett sådant tillvägagångssätt. Ta *Systematiska teologin*. Den första delen börjar med en analys av förnuftets olika manifestationer, den andra med en kartläggning av människans existentiella villkor och den tredje med Nietzsche. Med tanke på sådana öppningar framstår fokuseringen på teologin redan i inledningsfasen inte så genomtänkt. Trots dessa kritiska anmärkningar är boken väl skriven och aktualiserar viktiga frågor hos Tillich och i modern teologi.

En som inte börjar sin bok med teologi utan närmar sig Tillichs tänkande utifrån epistemologi och kritisk filosofi är Roy D. Morrison. II. Hans bok *Science, Theology and the Transcendental Horizon. Einstein, Kant and Tillich* är en analys av de epistemologiska ansatser vi hittar hos dessa tre. Tillichs och Einsteins tänkande diskuteras i ljuset av Kants epistemologi. Kant hade stakat ut gränser för människans erfarenhet: all erfarenhet är förmedlad av tid och rum och var lika med sinneserfarenheten. Bortom denna gräns, som kallas av Morrison den transcendentala horisonten, ges ingen kunskap; all anspråk på någon form av kunskapsförmedling bortom denna horisont är förgäves. Nu blir Morrisons huvudfråga om människan kan överskrida den transcendentala horisonten och ha kunskap om den yttersta verkligheten. Hans slutsats blir att ingen av de tänkare som diskuteras i boken har på ett övertygande sätt kunnat överskrida denna gräns. Alla är de fångar av det ändliga perspektivet. Ingen av moderna filosofiska rörelser, som fenomenologi, hermeneutik, existentialism, positivism eller marxism, kan ge någon vägledning i gränsöverskridandet enligt Morrison.

Viktiga teman i Morrisons bok är om överskridandet av subjekt-objekt dikotomin (dualism) är möjlig och om den snäva definitionen av kausaliteten (varje effekt föregås av motsvarande orsak i betingande orsakskedjor) är en objektiv föreställning eller inte. En grundläggande förutsättning i Kants filosofi är just korrespondensteorin: kunskap är kunskap om en objektiv verklighet, visserligen förmedlad genom våra sinnen och förståelsekategorier, men ändå kunskap om någonting objektivt, oberoende av människan existerande yttre verklighet. Det är den yttre verklighetens objektiva existens som ifrågasätts av modern kvantfysik. Vad Morrison verkar säga är att de gränser Kant stakade för kunskapen är för trånga i ljuset av modern fysik, även om han inte går med på att de kan överskridas. Ändå verkar han acceptera att Köpenhamnsfysikers tal om naturens mikronivåer som potentiella fält (kausaliteten i snäv bemärkelse verkar inte fungera på dessa fält) är riktiga och att de här fälten är bortom subjekt-objekt dikotomin.

Även i Tillichs tänkande hittar vi ett överskridande av dualismen och dikotomin mellan subjekt och objekt. Tillich ansåg att det fanns kunskapsformer, deltagande kunskapsformer, som förmedlade kunskap om nivåer bortom subjekt-objekt dikotomin. Varat i sig är bortom, föregår subjekt-objekt distinktionen. I fenomenologisk ontologi använder man material från människans erfarenhet för att tala om de fält som överskrider dikotomin. Erfarenheten är kanalen genom vilken kunskapen om överskridande fält förmedlas, men den är inte upphovet till kunskap. Detta gör att Tillich kan säga att den här typen av kunskap är analog kunskap och att den inte har sin källa i subjektiv antropologi. Kunskapen om tillvarons beskaffenhet är inte väsensskild från våra kärleksrelationer, utan i båda former av deltagande kunskap är människan inbegripen med sitt *eros* i föremålets beskaffenhet och denna beröring lyfter henne bortom sig själv. Denna inriktning att söka bortom subjektet hittar, som sagt, Morrison även i Köpenhamn-skolan i modern fysik och han antyder inte på något sätt att det är samma epistemologiska fält som behandlas i båda fallen. Hans slutsats kan anses vara korrekt.

Vad Morrison gör är att han kartlägger de filosofiska, ideologiska och metafysiska förutsättningar som Einsteins, Kants och Tillichs tänkande vilar på. Vidare lyfts även Bohr och Heisenberg in i diskussionen. Diskussionen förs i frågan varför Bohr och Einstein kom till så olika slutsatser angående den yttre verklighetens objektiva status. Einstein, enligt Morrison, antog den yttre objektiva naturens existens och höll sig till den uppfattningen livet igenom — att ge upp föreställningen om den objektiva naturens existens var för Einstein lika med fysikens död — medan Bohr hade övergivit den föreställningen. Morrisons egen slutsats blir

att dessa två använde olika typer av logik i strukturen av världsbilden: Einstein var anhängare av den traditionella logiken och Bohr verkade acceptera att tillvaron är dialektisk och komplementär, att den innehåller strukturer som både är och inte är. Mikronivåer i naturen innehåller potentiella strukturer som förverkligas av fysikaliska experiment och dessa strukturer har inte någon objektiv status i traditionell bemärkelse. De sistnämnda strukturerna blir till i och genom experimentet och har därmed ingen självständig existens i någon objektiv natur.

Den fråga som ligger i bakgrunden är om tillvaron har en rationell struktur i termer av snäv kausalitet eller om naturens strukturer överhuvudtaget rymms inom den traditionella logikens ramar. Morrisons slutsats i frågan om kausaliteten blir att även om kausaliteten på vissa nivåer av naturen inte verkar vara tillämplig är det nödvändigt att hålla sig till kausaliteten i snäv bemärkelse, om inte för annat så åtminstone för den mentala hälsans skull. Sådana slutsatser är diskutabla och Morrison verkar inte ha insett att det kan finnas andra typer av kausalitet än den snäva kausaliteten. Morrison, i sin kritiska genomgång av Einstein, Kant, Tillich och Heidegger, fokuserar sin kritik på så kallade «sovande antaganden», de mer eller mindre gömda metafysiska, empiriska och subjektiva antaganden som filosofer brukar förbise men som ändå påverkar tänkandet. Föreställningen om subjekt–objekt relationen mellan människan och den yttre, objektiva verkligheten är ett sådant antagande hos Kant. Att det kan finnas andra former av kausalitet än den snäva kausaliteten må tas som ett sovande antagande i det analysuniversum som Morrison rör sig med.

Båda böckerna ger upphov till en intressant iakttagelse. Peirce och Tillich ger uttryck för en irreversibel verklighetsförståelse: det som kallas verklighet blir till genom det teckensystem som öppnar och skapar den. Nu verkar det finnas likadana förhållanden i naturen: vissa mikronivåer fungerar även de på ett irreversibelt sätt. I ett sådant fall kommer rationalistiska förklaringsmodeller tillkorta och de räcker inte till att förklara varken människans relation till universum eller naturens beskaffenhet. Även de semantiska teorier som har korrespondensteorin som sin grund kommer tillkorta i strävan att tala begripligt om naturen. Hur ser de nya kosmologierna ut och var finns de att hitta?

Morrisons analys är klar, koncis och dispositionen av hans arbete med sammanfattning av huvudargumenten i slutet av varje kapitel är förnämlig, likaså de kosmologier han i slutet av boken lyfter fram som sammanfattningen av sin analys. I sitt analyspråk använder Morrison termen *teleskopning* för inriktningen av den analyserade filosofin, så kan han t.ex. säga att Heidegger «teleskoperade» ett huvudbegrepp i filosofin, nämligen varat, in i antropologin. Om man nu vill

komma med någon kritik i samband med Morrisons fina bok, så kan man ställa frågan till Morrison varför denna fokusering på den empiriska verkligheten som den enda godtagbara platsen för legitima epistemologiska anspråk. Varför teleskopera hela verkligheten in i den empiriska dimensionen, som om objektiviteten endast hade med empiriska förhållanden att göra?

Jari Ristiniemi

## Resuméer av doktorsavhandlingar

Risto Nurmela: *Prophets in Dialogue. Inner-Biblical Allusions in Zechariah 1–8 and 9–14*. 246 sid. + register. Åbo Akademi University Press, Åbo 1996.

Sakarjaboken har ända sedan 1600-talet betraktats som sammansatt — kap. 1–8 å ena sidan och 9–14 å den andra härstammar från olika källor. Också beträffande det senare avsnittets enhet har tvivel framkastats och en indelning i 9–11 och 12–14 föreslagits. Således talar man om *proto-* och *deutero-*Sakarja, och mera tentativt dessutom om *trito-*Sakarja.

Proto-Sakarja sätts i samband med profeten Sakarja, som verkade vid tiden för uppförandet av det andra templet, dvs. under förra hälften av 510-talet f.Kr. Kapitlen innehåller flera exakta dateringar. Deutero-Sakarja (9–14) däremot innehåller ytterst få, om några alls, anspelningar på historiska förhållanden eller händelser, vilket gör dateringsförsök vanskliga. Sedan Bernhard Stade (1881) har man i ett flertal undersökningar studerat deutero-Sakarjas beroende av övriga delar av Gamla Testamentet. Bara under de senaste tio åren har hela tre avhandlingar med detta tema utkommit i England (Mike Butterworth, Raymond F. Person, Katrina J.A. Larkin).

De flesta undersökningar tyder på att deutero-Sakarja främst är beroende av Jesaja, Jeremia och Hesekiel. Beträffande Jesaja menar man att beroendet främst gäller deutero- och trito-Jesaja. En svaghet som är gemensam för alla hittillsvarande studier är dock, att de saknar en metod för att sälla fram likheterna. Även om man på ett övertygande sätt kan påvisa likheter mellan deutero-Sakarja och vissa andra skrifter, kan man inte utesluta att det finns minst lika starka förbindelser med snart sagt hela det övriga GT. Skulle det vara så, kan man ju inte tala om ett specifikt beroende i någon riktning. För att undvika detta har jag utgått från konkordansarbete, och därvid sökt efter ord och uttryck som enbart eller företrädesvis förekommer i Sak. och en annan GT-bok.

En annan svaghet med den hittillsvarande forskningen är, att enbart deutero-Sakarjas beroendeförhållanden varit föremål för undersökningar. I och för sig

är detta förstaeligt, eftersom det är dateringen som varit det ledande intresset, och proto-Sakarja inte är förbundet med likadana problem beträffande dateringen. Eftersom Sakarjaboken i alla fall utgör en enhet i GT:s kanon, är det klart otillfredsställande att ingen liknande studie beträffande kap. 1–8 sett dagens ljus under de mer än hundra år då 9–14 nagelfarits. Därför har jag utsträckt min undersökning till att gälla hela Sakarjaboken. Eftersom de gammaltestamentliga böckernas invecklade tillkomsthistoria gör det hart när omöjligt att med säkerhet datera ett enskilt avsnitt, har jag gett upp tanken på att avgöra riktningen i beroendet mellan ett avsnitt i Sak. och ett annat i en annan bok genom att datera vardera avsnittet. Istället undersöker jag på litterära grunder vilket avsnitt som förefaller vara beroende av vilket. I vissa fall indikeras ett beroende av Sak. i t.ex. Jes. eller Jer.

I det stora hela bekräftar min undersökning det som tidigare hävdats beträffande deuterio-Sakarja och antytts om proto-Sakarja: Sak. är i första hand beroende av de tre stora profetböckerna. När det gäller Jes., går jag dock emot den hittillsvarande forskningen. Man kan inte belägga ett beroende av deuterio- och trito-Jesaja i Sak. I stället finns det talrika förbindelser mellan Sak. och de två äldsta samlingarna i Jes., nämligen kap. 1–11 och 29–31.

Av betydelse är också, att såväl proto- som deuterio-Sakarja endast visar sig vara beroende av de äldsta delarna av Jes. Då också beroendet av Jer. gäller samma delar i hela Sak., förefaller det rimligt att de båda huvuddelarna av Sak. bör dateras ungefär samtidigt.

När det gäller det övriga GT, skönjs ett visst beroende av främst Deuteronomium i Sak. Å andra sidan finns det tecken på beroende av Sak. i 2 Krönikeboken och Nehemia.

Eftersom min undersökning gäller proto- respektive deuterio-Sakarjas beroende av hela det övriga GT, måste också den ena Sak.-delens eventuella förbindelser med den andra tas i beaktande. På denna punkt visar sig Sak. 8 (i motsats till 1–7) vara beroende av 9–13, vilket för sin del ger ytterligare evidens för en samtida datering.

Den ofta föreslagna uppdelningen av deuterio-Sakarja till deuterio- och trito-Sakarja får inget stöd av min undersökning.

Knut Frohm: *Livstil eller organisation. En studie av några kristna gemenskapsgrupper i 1980-talets Sverige*. 308 sid. BokHuset, Lysekil 1995.

Det föreliggande arbetet har tagit som uppgift att undersöka hur kollektiv religiositet kan etableras i ett individualiserat samhälle. Underlaget för undersökningen har varit fyra olika kristna gemenskapsgrupper

som uppstått i början på 1970-talet. Dessa kommuniteter har undersökts under perioden 1972–1983. I samband med dessa beskrivs den karismatiska rörelsen. Jesusrörelsen och dels vad man benämnt som husförsamlingsrörelsen. Grupperna har även varit föregångare och förespråkare av en ekumenisk hållning där alla kristna traditioner inkluderats. Alla grupperna har etablerat sig i s.k. 1960-talsområden som präglats av social utslagning, stor invandrarrepresentantskap och höghusområden med många lägenheter byggda på en liten yta. Författaren har valt att göra undersökningen från vad han kallar ett inifrån- och ett utifrånperspektiv.

I tidigare studier av pingströrelsen har man förutsett utifrån ett deprivationsperspektiv att avsaknad av sociala strukturer och familjeband skulle leda till att människor sökte sig till rörelser av den karaktären. Man har dock inte i senare studier kunnat visa att det förhållit sig på de sättet. Istället har man funnit att just det faktum att det funnits «normala sociala förhållanden» och fungerande familjeenheter har inneburit att rörelsen haft ett nätverk som den utnyttjat till att engagera fler för rörelsen. Man har utifrån sådana undersökningar fått konstatera att rekryteringsfrågan varit central. Bland annat har man betonat «face-to-face»-rekrytering i sådana rörelser. Även de som arbetat med den s.k. församlingsväxtforskningen har funnit sådana mönster i sina studier. Likaså har man kunnat konstatera att redan etablerade vänskapsrelationer varit en frekvent förekommande variabel när det gällde spridning av rörelser av denna karaktär.

I undersökningar lik denna har det även varit svårt att typologisera neopentekostalisterna i religionssociologiska typer som «sekt» eller «kult». Intentionen med följande studie är därför också att försöka få en helhetsbild av varför grupperna som undersökts har uppstått och utvecklats som de gjort.

Fyra utgångspunkter och fyra trådar vävs samman i den följande framställningen. För det första är det frågeställningen om vilka förutsättningar religiös tro, religiösa värderingar och religiösa organisationer har för att göra sig gällande i det svenska samhället samt om det omgivande samhället gynnar eller missgynnar vissa religiösa grupper och deras tro utifrån ett «vakuum» som uppkommit genom de religiösa förändringar som skett under efterkrigstiden. För det andra är det en beskrivning och analys av några grupper som växte fram under 1970- och 1980-talen. För det tredje är det ett försök att bearbeta material om grupperna och förstå deras självsyn. För det fjärde är det en ansats att försöka förstå den religiösa pluralism som växer sig allt starkare i västerländska samhällen på senare tid.

Undersökningen beskriver reaktionerna från de etablerade samfundet mot de fenomen som grupperna utgör. Den redovisar också vad kontextuella respek-

tive institutionella faktorer har haft för betydelse för grupperna som beskrivs. Smågruppsmentalitet och vänskapsrelationer har visat sig vara betydelsefulla i gruppernas utveckling. Sammanfattningsvis kan man säga att grupperna etablerade sin ideologi och organisation utifrån två utgångspunkter: 1. Genom att hävda ett teologiskt och moraliskt system som de trodde var hämtat från den tidiga kristna rörelsen och från nytestamentliga ideal, som de menade att kristna strävat efter att praktisera oavsett vilken kristen tradition man varit anhängare av. 2. Genom att kritisera de etablerade kyrkorna och samfunden som de ansåg hade misslyckats med att vidarebefordra kristna värden och livsmönster som är centrala för kristendommen. Delar av den kritiken låg i att kyrkorna valt att främja organisation framför livsstil.

Göran Eidevall: *Grapes in the Desert: Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4–14. Coniectanea Biblica Old Testament Series vol 43. 288 sid. Almqvist & Wiksell, Stockholm 1996.*

I denna avhandling analyseras metaforiken (bildspråket) i kapitel 4–14 i Hoseaboken med hjälp av en metod baserad på modern metafor teori. Syftet är dubbelt: dels att bidra till utvecklingen av exegetiska metoder för studier med inriktning på det bibliska bildspråket, dels att bidra till en bättre förståelse av metaforiken i Hoseaboken. Ett ytterligare syfte är att påvisa att kap. 4–14 i Hoseaboken kan läsas som en sammanhängande litterär komposition.

I den första delen presenteras teoretiska och metodologiska utgångspunkter för arbetet. Inledningsvis tas genreproblematiken upp. Tänkbara historiska kontexter och relevanta «intertexter» för Hoseatexten diskuteras. Därefter behandlas i översiktlig form modern metafor teori, med särskild tonvikt på de olika utformningarna av den s.k. interaktionsteorin (Richards, Black, m.fl.). Som teoretisk grundval för analysen av metaforer i Hoseatexten väljer förf. Eva F. Kittays «perspectival theory», som kombinerar interaktionsteorin med teorin om semantiska fält. I anslutning till Kittay dryftas en rad delproblem: metaforiska utsagors kontextbundenhet, inkongruens visavi kontexten som kännetecken på metaforer, gränsdragningen mellan «bokstavligt» och metaforiskt språkbruk, etc. Förf. avvisar ståndpunkten att allt språk är metaforiskt, liksom synsättet att de gammaltestamentliga utsagorna om Gud inte kan klassificeras som metaforer. I den inledande teoridelen behandlas också relationen mellan textmetaforer och vissa «modeller» eller «rotmetaforer» (Pepper), som har en grundläggande betydelse för uppbyggnaden av världsåskådningar och trossystem. Dessutom diskuteras den metaforiska potentialen

hos litterära teman (språkliga komponenter som återkommer och varierar). Efter en översikt av tidigare studier av metaforer i gammaltestamentliga texter, drar förf. upp riktlinjerna för en metod («metaphorical criticism») som i sig förenar ett litteraturvetenskapligt-estetiskt och ett ideologikritiskt perspektiv.

Den andra delen, avhandlingens huvuddel, ägnas åt en ingående analys av metaforerna i kap. 4–14 i Hoseaboken. Texten indelas i ett antal avsnitt, s.k. «diskursenheter». För varje sådant avsnitt sker analysen i två olika steg. Först analyseras varje enskild metaforisk utsaga i sin litterära kontext i ljuset av olika intratextuella och/eller intertextuella samband. Därefter görs en analys på diskursnivå. Olika teologiska «modellers» inflytande diskuteras (den monarkiska modellen, den juridiska, förbundsmodellen, jordbruksmodellen, etc.). Utifrån iakttagelser rörande funktionen hos olika temata — t.ex. «knowing», «(re)turning» och «seeking and (not) finding» — skisserar förf. möjliga läsningar av varje diskursenhet.

Avhandlingens avslutande del innehåller olika försök att uppsummera och systematisera iakttagelserna som gjorts i textanalysen. Valet av vissa former av metaforik föreslås fungera som allusioner till bestämda genrer (fr.a. individuella klagopsalmer och vishetsdiktning). Förf. hävdar att skildringen av folket (Israel/Efraim) kännetecknas av personifiering, men även av «victimization». De tre teologiska modeller som dominerar diskursen — den monarkiska, den juridiska, och förbundsmodellen — förs tillbaka på en grundläggande rotmetafor: «Gud är konung». Förf. diskuterar vidare dessa modellers polemiska potential, dvs. deras funktion i den avsnitt som kritiserar samtida politiska, juridiska och religiösa institutioner. I Hoseabokens avslutning, 14:2–9, tycks ett «paradigmskifte» äga rum: ett hierarkiskt sätt att skildra relationen Gud-folk ersätts av ett reciprok paradig. Några framträdande temata får tjäna som utgångspunkt för läsningar av texten i dess helhet. Avslutningsvis tecknas konturerna av några övergripande, eller underliggande, strukturella «mönster» i den textuella värld som utgörs av Hosea 4–14: offerväsendet som en grogrund («matrix») för metaforiken, fruktbarhet/sterilitet som ett grundläggande motsatspar, och — slutligen — textens transformationer av de mytologiska föreställningarna om försvinnande (och återvändande) gudomar. Hoseatexten omvandlar motivet, då den talar om det försvinnande (och återfunna) folket. Ett centralt textställe är 9:10a (jfr bokens titel!). I denna metafor skildras, i paradoxala ordalag, hur JHWH en gång «fann» folket («fäderna») som druvor mitt i den ofruktsamma öknen. Enligt textens paradisiska slutvision skall all ofruktsamhet upphöra. Folket skall finna sin frukt hos JHWH, skildrad som ett ständigt grönskande och fruktbarande livsträd.