

# Apostlagärningarnas historiska värde \* Synpunkter på den aktuella debatten

AV EDVIN LARSSON

»Luke-Acts is one of the great stormcenters of New Testament scholarship», hävdade W. C. van Unnik 1966.<sup>1</sup> Orden är ofta citerade. Nästan till leda. Men de utsäger förvisso något väsentligt om den atmosfär i vilken debatten om det lukanska dubbelverket har förts. Den har – åtminstone på kontinenten – varit präglad av misstro och aversion mot Lukas, både som historiker och teolog. Orsakerna skall jag återkomma till. De torde f.ö. vara kända. Inledningsvis skall jag bara ge något av bakgrunden till den debatt som förs i dag. Jag koncentrerar mig på Apg. och dess omdebatterade värde som källa till urkristendomens historia. Lukasevangeliet kommer att anföras bara när det är nödvändigt.

Skall man beröra urkristendomens historia och Apg.:s roll i det sammanhanget, är det omöjligt att komma förbi Ferd. Chr. Baur och Tübingenskolan.<sup>2</sup> Den insats som Baur och hans efterföljare gjorde från mitten av förra århundradet och framåt fick varaktig betydelse – på gott och ont – för synen på urkristendomens utveckling. Därmed också för uppfattningen av Apg. I förvånande stor utsträckning påverkar Tübingenskolans synpunkter debatten än i dag. Oftast i den reli-

\* Föreläsning vid Teol. fak. i Lund, 23 maj 1989.

<sup>1</sup> W. C. van Unnik, Luke-Acts, A Storm Center in Contemporary Scholarship, L. E. Keck (ed), *Studies in Luke-Acts* (1966), 15–32.

<sup>2</sup> Baur publicerade redan 1831 en viktig artikel till frågan: Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, Der Apostel Petrus in Rom, *TZTh.* 61–206. Längre fram följde de stora avgörande studierna: *Paulus der Apostel Jesu Christi*. Stuttgart 1845, 2. uppl. Leipzig 1866–67, *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*. Tübingen 1853, 2 uppl. 1860.

gionshistoriska skolans eller redaktionshistoriens förklädnad. Låt mig erinra om grunddragen i den debatt som förts.

Det är väl känt att Baur i anslutning till Hegels historiefilosofi och under skarpsinnigt textarbete kom fram till en intrycksfull konception av urkristendomens framväxt. Den var en dialektiskt fortskridande process, hävdade han. Utvecklingen drevs framåt och bestämdes av spänningen mellan den lagiska judekristendomen (urapostlarna och urförsamlingen) och den lagfria hednakristendomen (Paulus och de hellenistiska församlingarna). Sin syntes nådde denna dialektiska process i den »gammalkatolska» kyrkan.<sup>3</sup>

Vilken roll spelar Apg. i detta sammanhang? Även den frågan får ses i dialektikens ljus. Tübingenskolans forskare nöjde sig inte med att undersöka de nytestamentliga skrifterna historiskt. De sökte placera dokumenten i deras utvecklingshistoriska sammanhang. Så blev Rom., 1 och 2 Kor. och Gal. vittnesbörd om den hednakristendom som grundats av Paulus. Den judekristna synen kom främst till synes i Upp. Vid 200-talets begynnelse började de båda fraktionerna att närma sig varandra. Enhetstendenserna kommer från hednakristet håll till synes i bl.a. Ef., Kol., Past. och Apg. På judekristen sida kan motsvarande tendenser skönjas i Hebr., 1 Petr. (Hermas). Det teologiska uttrycket för syntesen, för den »gammalkatolska» kyrkan, var Johannesevangeliet.

<sup>3</sup> Om förhållandet mellan hegliansk historiefilosofi och exegetik hos Baur se G. Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel, Band II: Antipaulinismus im frühen Christentum*, FRLANT 130, Göttingen 1983, 13–57. Jfr E. Larsson, Artonhundratalets teologi och dess betydelse för dagens nytestamentliga forskning, *TTK* 1988, 1–14 (2–3).

App. uppfattades alltså som en kompromissprodukt, som en tendensskrift. Den söker, menade man, täcka över den fundamentala motsättning som rådde i urkyrkan mellan Paulus och urapostlarna, mellan hednakristendom och judekristendom, mellan evangelium och lag. Denna välmenande skönmålning är det forskningens uppgift att avslöja.

I och med att App. definieras som en tendensskrift börjar på allvar det kritiska utforskandet av den. Tendenskritisk blev namnet på såväl forskningsverksamheten som forskningsriktningen.<sup>4</sup> Med den dialektiska teorin som slagruta upptäckte man den ena konflikten efter den andra som Lukas efter bästa förmåga hade försökt överskylla. Där var den grundläggande spänningen mellan Paulus och urapostlarna, mellan hednakristna församlingar och urförsamlingen. Men också inom urförsamlingen själv rådde fundamentala motsättningar. Så var uppgörelsen i App. 6 mellan hebreer och hellenister en seriös teologisk strid mellan lagtrogna och lagfria element i församlingen, en konfrontation som Lukas har reducerat till en banal tvist om änkors utspisning.<sup>5</sup>

Baurs syn på urkristendomen fick stor och förblivande betydelse. Men den mötte också motstånd, så starkt att Baur vid flera tillfällen har dödförklarats. Det mest verkningsfulla motståndet i samtiden kom från en av hans lärjungar, A. Ritschl och den från honom utgående historiska positivismen.<sup>6</sup> Ritschl och hans anhängare avvisade Baurs starka kontrasterande av judekristendom och hednakristendom. I stället betonade man de breda mellanskiktens betydelse. Det var dessa icke-extrema grupper som förde

utvecklingen framåt i urkyrkan, hävdade man. För App.:s del innebar denna ändring i synsättet en helt ny situation. Utforskandet av App. tog en annan vändning. Frågeställningen var inte längre vad Lukas försökte kamouflera. Spörsmålet blev vilka källor han hade använt för sin historieframställning. Sådana källkritiska frågeställningar blev utmärkande för hela den liberala Actaforskningen.<sup>7</sup> Den fick i sinom tid en glänsande avslutning i A. v. Harnacks undersökningar från början av detta sekel.<sup>8</sup> Harnack menade sig i stor utsträckning kunna rekonstruera App.:s källor. Och han betonade emfatiskt App.:s höga värde just som historiskt verk.

Men Baur var inte helt överspelas. Betydande forskare som Adolf Hilgenfeld<sup>9</sup> och Franz Overbeck<sup>10</sup> förde hans grundtankar vidare, om ock i en högst självständig form. I stort sett hade dock hans syn på urkristendomens dialektiska utveckling modifierats. Klyftan mellan Paulus och urapostlarna, mellan hednakristendom och judekristendom var i färd med att överbryggas. Genom den religionshistoriska skolan vidgades den på nytt. Pionjär för den religionshistoriska skolans NT-forskning var W. Wrede.<sup>11</sup> Det mest representativa arbetet är W. Boussets bok, *Kyrios Christos* (1913).

<sup>7</sup> Se framställningen hos Lüdemann, *op cit*, 31 ff.

<sup>8</sup> A. v. Harnack, *Lukas der Arzt*, Leipzig 1906, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig 1908, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, Leipzig 1911. – Vid samma tid pågick i England en livaktig forskning till frågan om App.:s historicitet. Den var inspirerad av W. M. Ramsay, som publicerade en rad värdefulla forskningsbidrag. Hans *The Church in Roman Empire* (Mansfield college lectures 1892) London 1913 inleder denna forskningsera. Bland hans övriga arbeten kan nämnas *St Paul the Traveller*, London 1895, *Cities and Bishoprics of Phrygi*, Oxford 1897, *The Cities of St Paul*, New York 1908.

<sup>9</sup> A. Hilgenfeld publicerade en rad arbeten till försvar för Tübingentraditionen, t.ex. *Das Urchristentum*, Jena 1885, *Judentum und Judenchristentum*, Leipzig 1886. Se översikt hos Lüdemann, *op cit*, 40 ff.

<sup>10</sup> Fr. Overbeck omarbetade och utvidgade W. M. L. de Wette, *Kurze Erklärung der Apostelgeschichte* i dess fjärde upplaga, Leipzig 1870.

<sup>11</sup> W. Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*. Göttingen 1897; idem, *Paulus*. Tübingen 1907.

<sup>4</sup> Se E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*. KEK Göttingen 1959, 14 ff.

<sup>5</sup> Översiktliga framställningar av diskussionen inom Tübingenskolan ges av L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*. BFCh 55 Gütersloh 1954, 1 ff., idem, *Die apostolische und nachapostolische Zeit. Die Kirche in ihrer Geschichte*, Band 1, Lief. A. Göttingen 1962, 1–5, G. Lüdemann, *op cit*, 13–57, H. W. Neudorfer, *Der Stephanuskreis in der Forschungsgeschichte seit F. C. Baur*, Tübingen 1983, 19–35.

<sup>6</sup> A. Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*. Bonn 1857<sup>2</sup>.

Som bekant hade denna riktning jämförande religionsforskning som sitt program. Urkristendomen betraktades som en del av den antika religionssynkretismen och tolkades ut från dess premisser. Den enkla palestinsiska messiastro som urförsamlingen representerade blev helt omvandlad när den förkunnades i hellenistisk miljö. Den anpassades efter de föreställningar som var gängse i de antika mysteriereligionerna. Därmed blev den enkla messiastron till *Kyrios*-tro, tro på Jesus som Herre i universell mening. På detta sätt uppstod en högkristologi och en sakramentsteologi som passade till denna kristologis väsen.<sup>12</sup>

Paulus hör hemma i denna hellenistiska kristendomsriktning. Inte i den jerusalemitiskt-judekristna. Därmed hade man i bästa Tübingenstil på nytt fått en klyfta mellan Paulus och urförsamlingen, mellan den hednakristna kyrkan och den judekristna. Och Apg. hade återfått sin gamla Tübingenroll som ett kompromissdokument, som antas vilja överskylda de motsättningar som existerade under kyrkans första tid.

Den religionshistoriska skolan fick en mäktig företrädare i Bultmann.<sup>13</sup> Visserligen skilde han sig teologiskt från den religionshistoriska skolans fäder.<sup>14</sup> Men han övertog deras syn på urkristendomens utveckling. Därmed blev han – mest indirekt – av betydelse också för synen på Apg.

Direkt betydelse för uppfattningen av Apg. fick Bultmanns samtida Martin Dibelius.<sup>15</sup> Om Harnack hade betonat Apg.:s värde som historisk källa, kom Dibelius att

underminera tilltron till dess historiska tillförlitlighet. Dibelius upptäckte mycket tidigt att den formhistoriska metod som han använt på evangeliestoffet inte kunde brukas på Apg. I stället kom han att ägna sig åt stilkritiska studier av författarens framställning.<sup>16</sup> Dessa förde honom till den övertygelsen att Lukas i Apg. bygger på få, torftiga och ytterst olikartade traditioner. Han är här mycket mer än en samlare av traditioner. Hans kreativa förmåga har trätt i full funktion. Han är i Apg. en uppbygglig historieförfattare.

Dibelius vill inte i onödan uttala sig om de enskilda avsnittens historicitet. Men den kreativa roll han tillskriver författaren och den uppfattning han har om traditionsmaterialets torftighet leder ofrånkomligen till skepsis angående den historiska tillförlitligheten. Till detta kommer en annan omständighet. Även om Dibelius inte ansåg sig kunna bruka formhistorisk metod, utgår han från formhistoriens bild av förhållandena i urkyrkan.<sup>17</sup> Detta även när han bedriver stilkritiska studier. Det innebär att konklusionerna för historicitetens vidkommande är påverkade också av formhistoriens verklighetsbild. Inte bara av den stilkritiska undersökningen.

Dibelius' forskning ledde alltså till skepsis angående Apg.:s historiska värde. Denna skepsis övertogs, fördes vidare och skärptes av den redaktionshistoriska forskningen, främst av H. Conzelmann<sup>18</sup> och E. Haenchen.<sup>19</sup> Liksom Dibelius räknade de med att författarens traditionsstoff var begränsat. Starkare än Dibelius betonar de – på redaktionshistoriskt vis – Lukas' teologi och dess betydelse för historieframställningen. Lukas skriver frånsningshistoria, och det torftiga traditionsmaterialet blir använt i dennas tjänst. Då teologin för Lukas är viktigare än det konkreta historieförloppet, ter sig histo-

<sup>12</sup> Messiastron blev enligt Bousset kyrioskult. Den uppståndne Kristus var som de troendes kyrios verksam i församlingen. En mystisk gemenskap upprättades mellan honom och de troende, främst genom de heliga handlingarna, dop och nattvard.

<sup>13</sup> Mest tydligt i hans arbeten *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*. Zürich 1949. Se vidare *Theologie des Neuen Testaments*.<sup>5</sup> Tübingen 1965.

<sup>14</sup> Se N. A. Dahl, *Die Theologie des Neuen Testaments*, *ThR* 22 (1954), 21–29, E. Larsson, Paulus och den hellenistiska församlingsteologien. Ett blad i den vetenskapliga dogmbildningens historia. *SEÅ* 28–29 (1963–64), 81–110 (94 f.).

<sup>15</sup> Se särskilt hans essaysamling *Aufsätze zur Apostelgeschichte*<sup>5</sup> (utg. av H. Greeven) FRLANT 42. Göttingen 1968.

<sup>16</sup> Förutom *Aufsätze* se också förf.:s *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Berlin & Leipzig 1926. Bd II, 98 ff.

<sup>17</sup> Se *Aufsätze*, 91.

<sup>18</sup> H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, HNT 7, Tübingen<sup>2</sup> 1972.

<sup>19</sup> Se Haenchen, *comm.cit.* (not 4).

riska frågeställningar tämligen ointressanta för redaktionshistorikerna. Den avgörande frågan för dem blir vad han använder historien till teologiskt. I och med detta framstår redaktionshistorien som en ny tendenskritik. Inte oväntat är Conzelmann och Haenchen, via den religionshistoriska skolan, starkt påverkade av Baur. Särskilt gäller detta hans dialektiska syn på förhållandet judekristendom–hednakristendom med allt vad det innebär bl.a. för synen på Paulus och hans relation till den urkristna samtiden. Denna historiska skepsis är hos redaktionshistorikerna ofta förbunden med en teologisk misstro mot Lukas. Det gäller särskilt de forskare som är anhängare av programmet om existential interpretation av nytestamentliga texter. För dessa är Lukas en misstänkt gestalt. Han har aveskatologiserat det ursprungliga budskapet (som gick att interpretiera existentiellt). Hans försök att skriva historia betraktas som ett »avfall», som en förvanskning av urkristendomen. Det är på detta teologiska plan som misstron och aversionen mot Lukas gör sig mest märkbar.<sup>20</sup>

Radikal redaktionshistoria och existential interpretation kan numera tryggt sägas vara på retur. Också i Tyskland. Vad innebär det för Apg.:s del?

År 1970 publicerade Chr. Burchard en bok med titeln »Der dreizehnte Zeuge». Undersökningen gäller huvudsakligen tradition och komposition i Lukas' skildring av Paulus omvändelse. J. Roloff betecknade detta arbete som en vändpunkt i Actaforskningen,<sup>21</sup> en karakteristik som bara i blygsam grad har visat sig vara riktig. Men visst avvek Burchard från den förhärskande redaktionshistoriska synen: Lukas är mycket mer medveten historiker än man vanligen förutsätter, menade han. I sin Paulusframställning placerar Lukas Paulus i en avslutad epok, den apostoliska. Han hör alltså inte hemma i kyrkans tid. Han blir därmed avaktualiserad. Lukas ville inte skriva en kyrkohistoria eller

en missionsbok. Snarare är det fråga om en historisk monografi.<sup>22</sup> Historiker är Lukas således, enligt Burchard. Men hans traditionsbas är smal. Dess material bräckligt, ofta fiktivt och legendärt.

Sjutton år senare kom en bok, där redan titeln avslöjar en rakt motsatt värdering. Författare är G. Lüdemann. Bokens titel är »Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar». (Göttingen 1987).<sup>23</sup> Om Burchard hade framställt traditionsunderlaget som useult men Lukas som en habil historiker är förhållandet för Lüdemann det omvända. Apg.:s traditioner är historiskt värdefulla. Det gäller bara att lösgöra dem från den lukanska ramen, den lukanska förpackningen. Ty Lukas är i sin historieskrivning styrd av teologiska motiv.

Därmed är vi mitt inne i den aktuella debatten. Och jag skall i min fortsatta framställning diskutera just dessa två frågor: Lukas som historiker och Apg.:s traditionsunderlag. Låt mig dessförinnan tillägga att jag följt bara ett spår inom tysk Acta-forskning. Men den exegetiska verkligheten är naturligtvis mer mångfacetterad. Försiktiga ansatser till desertering från den redaktionshistoriska synen kan man iakttaga i de nyaste kommentarerna på tyska, av J. Roloff, G. Schneider och R. Pesch.<sup>24</sup> Och M. Hengel har i flera arbeten, och under längre tid, och med stor energi, ägnat sig åt den historiska problematiken i Apg. Hans konklusioner är som regel positiva, när det gäller traditionsunderlaget. Och han har inga problem med att låta teologen Lukas vara också historiker.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Burchard, *op cit*, 184 f.

<sup>23</sup> Beteckningen »Kommentar» är något missvisande. Boken har visserligen en sådan uppställning. Men genomgången är helt behärskad av den (traditions) historiska frågeställningen och av frågan om de underliggande traditionernas historiska värde.

<sup>24</sup> J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*. NTD. B.5. Göttingen 1981, G. Schneider, *Die Apostelgeschichte I-II*. HThKNT V. Freiburg 1980–82, R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*. EKK. V 1–2. Zürich–Einsiedeln–Köln 1986.

<sup>25</sup> M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*. Stuttgart 1979 (1984), *Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte*, i *ZDPV* 99 (1983), 147–183.

<sup>20</sup> En kortfattad och kritisk översikt av diskussionen ger J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX*. Anchor Bible vol. 28. New York 1981, 11 ff.

<sup>21</sup> *ThLz* 97 (1972), 439–443.

Nu bedrivs det ju Acta-forskning också utanför Tyskland. Främst i den engelsktalande världen. Detta får man inget riktigt intryck av genom att läsa tysk Acta-litteratur. Men låt mig genast tillägga att den insulära engelska hållningen i gengäld har medfört att den kontinentala debatten inte alltid har varit så bekant och känts så angelägen på de brittiska öarna. I förhållandet mellan tyskspråklig och engelskspråklig Acta-forskning är dock sedan länge en förändring på gång, inte minst genom de livliga förbindelserna mellan Tyskland och USA.<sup>26</sup> Men även brittisk och tysk forskning har kommit varandra närmare. Insiktsfulla inlägg i den kontinentala debatten har gjorts av bl.a. C. K. Barrett och I. H. Marshall.<sup>27</sup> Och det tyska intresset för brittisk exegetik är ökande. Som exempel kan G. Lüdemanns anglosachsiska orientering nämnas.<sup>28</sup> Ett markerat tecken på att en förändring är på gång kom för kort tid sedan. På Mohrs förlag i Tübingen utkom då ett engelskt arbete i engelsk språkdräkt i serien WUNT (49). Författaren heter Colin J. Hemer och arbetet har titeln »The Book of Acts in the setting of Hellenistic History». Hemer avled oväntat 1987. Manus till hans bok förelåg då i så gott som tryckfärdigt skick. Den är utgiven av Conrad H. Gempf och försedd med ett förord av I. Howard Marshall.

Denna tyskutgivna bok är märkligt otysk. Den är genuint engelsk. Författaren är föga spekulativ. Han undviker i det längsta hypoteser. Hans textkännedom är suverän, både vad bibliska och utombibliska texter beträffar. I sin studie av Apg. och dess omvärld gör han bruk av en mängd epigrafiska och arkeologiska data. Hans grundhållning är

starkt konservativ utan att han därför kan beskyllas för att vara okritisk.<sup>29</sup> Hans arbete är en grundlärd bok i Ramsays och Bruce's anda. Om man tänker på att denna studie slutfördes samma år som Lüdemanns bok publicerades, erhåller man vissa perspektiv på skillnaderna mellan tysk och engelsk Acta-forskning. Samtidigt får man ett klart intryck av dialogberedskap på båda sidor. Och det är ett tämligen nytt inslag i relationerna mellan Tyskland och England vad Apg. angår.<sup>30</sup>

Mot bakgrund av denna redogörelse för debatten skall jag nu diskutera Apg.:s historiska värde. Jag börjar – som redan aviserats – med frågan om Lukas som historiker och övergår därefter till spörsmålet om hans traditionsunderlag.

### Lukas som historiker i Apg.

Harnacks positiva syn på Apg.:s historicitet och Dibelius' negativa hade det gemensamt att man förutsatte att Lukas faktiskt ville ge en historisk framställning. Den förutsättningen låg till grund för debatten fram till redaktionshistoriens genombrott på 1950-talet, då grundsynen blev en annan. Lukas kom nu att betraktas som en »Theologe der Heilsgeschichte». Hans historiska informationer var teologiskt bestämda. De stod helt i teologins tjänst. Denna syn anfäktade Lukas' historiska trovärdighet och hotade att göra Apg. historiskt ointressant.

Nu är det lätt att kritisera denna redaktionshistoriska syn. Åtminstone i dess extrema form. Så har också skett.<sup>31</sup> Allmänt betraktat kan man hävda att Lukas teologiska intention inte behöver medföra att hans historiska information är otillförlitlig. På denna punkt skiljer sig Lukas inte principiellt från andra historieskrivare under antiken. Visserligen möter man hos en del av dem idealet

<sup>29</sup> Detta framgår redan av inledningskapitlet, 1–29.

<sup>30</sup> Typisk för en äldre hållning är Harnacks vända, när han fann att han i sin syn på Acta kommit fram till samma ståndpunkt som sina »konservativa» och »ovetenskapliga» brittiska kolleger. Se Hemer, *op cit*, 6 f.

<sup>31</sup> Se t.ex. den kritiska genomgången hos J. A. Fitzmyer, *op cit*.

<sup>26</sup> Detta gäller NT-forskningen generellt. Inte bara Acta-studierna. En rad tyska forskare har under efterkrigstiden tjänstgjort, eller tjänstgör, vid amerikanska universitet. Det livliga utbytet av stipendiater och andra forskningsrekryter bör också nämnas.

<sup>27</sup> C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study*. London 1961, I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*. Exeter 1970; idem, *The Acts of the Apostles*. Leicester 1980.

<sup>28</sup> Ett studium av Lüdemanns arbete visar att han har en kännedom om engelskspråklig exegetik, som inte var så vanlig bland äldre tyska exegeter.

om objektiv historisk framställning (Lukianos av Samosata).<sup>32</sup> Men denna »objektivitet» har ofta en annan innebörd än den som förknippas med ordet i dag. I stort sett kände antikens historieskrivare inte till historisk objektivitet i nutida mening. De var påverkade av bestämda intressen, ofta politiska. Det hindrar inte att man efter kritisk bearbetning kan utnyttja deras verk för historisk rekonstruktion. Så förhåller det sig också, kan man med fog hävda, med Apg. Lukas vill förvisso förkunna med det han berättar. Där har redaktionshistorikerna obestridligen rätt. Han vill visa hur den upphöjde Kristus för sitt verk vidare genom apostlar och kyrka. Det är hans huvudsyfte med framställningen. Men just därför lägger han vikt vid det historiska förloppet. Så långt detta nu belyser evangeliets segertåg. Han är inte fri att behandla sitt stoff godtyckligt. Därför är det möjligt att använda Apg. för historisk rekonstruktion.

Självfallet medför detta ivartannat av teologi och historia att urvalet av historiskt material kan te sig ensidigt sett från vår synpunkt. Lukas skriver ju inte någon heltäckande urkristendomens historia. Han ser historieförloppet ur en högre synpunkt och väljer material därefter. Men det som tas med är otvivelaktigt avsett att fungera som historisk information. Frågan blir då hur pålitlig denna information är.

Det torde vara svårt att påvisa att Lukas' teologiska intresse har deformerat det historiska materialet. Snarare finns det belägg för att han meddelar uppgifter som inte passar hans speciella intressen eller hans teologiska syn. Ett par exempel:

a) Lukas är som bekant Jerusalemcentrerad. På skilda sätt betonar han Jerusalems roll som religiöst och organisatoriskt centrum. Här har allt tagit sin början. Och här befinner sig apostlakollegiet. Trots detta redogör han lojalt för hur Antiochia blir utgångspunkt för den världsvida hednamissionen. Inte Jerusalem.

<sup>32</sup> Om antika författares syn på historieskrivningen se E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*. StUNT 9. Göttingen 1972. Jfr Barrett, *op cit*, 9 ff., 51 ff., Fitzmyer, *op cit*, 16 ff., Hemer, *op cit*. 63–100.

b) Lukas låter sin »hjärte» Paulus hålla ett principiellt viktigt tal inför Areopagen i Athen. Trots att han själv har komponerat talet och uppenbarligen betraktar det som betydelsefullt, låter han läsaren förstå att det fick liten effekt. Allt talar för att Lukas på denna punkt är historiskt korrekt. Någon kristen församling i Athen är inte känd från nytestamentlig tid.

c) Med tanke på den avgörande roll som Lukas tillskriver Paulus som hednamissionär hade det varit naturligt om han hade försökt visa att Paulus i någon mening var den förste som hade fört kristendomen till världens huvudstad, Rom. Något sådant försök gör inte Lukas. Han berättar om de kristna som redan fanns där vid Paulus' ankomst. Och det hade han inte behövt göra, om han hade varit så teologiskt manipulatorisk som vissa redaktionshistoriker förutsätter.

*Konklusion:* Lukas teologi har inte en sådan position att den deformerar historien. En del av de historiska uppgifterna kan t.o.m. sägas stå i strid med de teologiska intentionerna.<sup>33</sup>

Men att teologin hos Lukas inte har fått uppsluka historien betyder ingalunda att han skulle vara en i detalj pålitlig historiker. Man brukar visserligen återropa hans evangelieprolog, där han deklarerar att han grundligt har satt sig in i händelserna med hjälp av ögonvittnen och att han skall skriva ned dem i rätt ordning. Detta, säger man, bör väl gälla också för hans arbete med Apg. Självfallet är det så. Men varken för evangeliet eller Apg.:s del innebär denna deklaration någon försäkran om en totalt sannfärdig framställning i profan, historisk mening. Däremot vill den vara en garanti i religiös bemärkelse. Theofilus skall veta att han får frälsningens historia presenterad för sig. Och detta i den garanterat riktiga versionen. Ögonvittnena blev ju sedan Ordets tjänare, säger Lukas. Det betyder att de både har upplevt och tolkat det som nu berättas. Deras vittnesbörd är sant i ordets egentliga – om man så vill existentiella – mening.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Detta måste framhållas mot den omotiverat skarpa kontrasteringen av historia och teologi som ibland förekommer hos vissa forskare.

<sup>34</sup> Jfr Fitzmyer, 16 ff.

I ett sådant perspektiv blir inte *alla* historiska detaljer av vikt. Lukas visar påfallande lite intresse för en del konkreta förhållanden. I Apg. skildrar han t.ex. de långa, mödosamma missionsresorna på kortast möjliga vis. Det gäller tydligen att utan dröjsmål få Paulus på plats i judarnas synagogor så att förkunnelsen kan börja. Somliga episoder är så starkt stiliserade att de måste kompletteras tankemässigt för att bli sannolika, t.ex. skildringen av hur Lydia och hennes hus blir omvända (16: 11 ff.). Direkta felaktigheter torde föreligga i en del fall. Det gäller bl.a. antalet Paulus-resor till Jerusalem. I Paulus' brev är de tre. Och han lägger vikt vid att de inte är flera. Hos Lukas är det fem. Två av dem kan anfäktas historiskt. Berättelserna om dem är kortfattade och dunkla. Det gäller notiserna i 11: 30, jfr 12: 24 f. och 18: 22. I det sistnämnda fallet är Jerusalem inte ens nämnt uttryckligen, även om det nog är meningen att läsaren skall tänka i den riktningen. Här tycks Lukas ha haft ytterst torftiga uppgifter till förfogande. Ett välkänt problem är motsättningen mellan Gal. 2 och Apg. 15 angående apostlamötet och apostladekretet. Problemet är som bekant att Lukas nämner det s.k. apostladekretet med dess inskränkningar av de hednakristnas frihet. Paulus däremot förnekar att några inskränkande bestämmelser utfärdades. Här menar jag fortfarande att den ofta förespråkade lösningen är den bästa, den som förutsätter att dekretet har utfärdats efter det egentliga apostlamötet, då Paulus inte var närvarande. Det är rimligt om Lukas här kan ha förväxlat tillfällena. Men det är mindre rimligt att Paulus skulle uttrycka sig som han gör i Gal. 2 om han hade varit med på dekretet.<sup>35</sup> Bruce, och efter honom bl.a. Hemer, gör gällande att Paulus i Gal. 2 egentligen talar om kollektresan i Apg. 11: 27–30. Vid det tillfället har Paulus mera privat fått godkännande av apostlarna och därpå skrivit sitt Galaterbrev. Efteråt har det egentliga konciliet hållits så som Lukas berättar om det. Då blev bl.a.

dekretet utfärdat. Men Gal. var då skrivet och avsänt för länge sedan. Så någon paulinsk rapport från apostlamötet existerar inte. Och därför kunde det inte bli någon motsättning mellan Apg. och Gal.<sup>36</sup> Detta intressanta lösningsförsök är behäftat med flera svårigheter. Man kan bl.a. fråga sig varför Paulus inte nämner dekretet i korinthierbrevet, där frågor av det här slaget tas upp. Det är dessutom mer än riskabelt att bygga en hypotetisk lösning på så svagt textfundament som Apg. 11: 27–30. Detta gäller i ännu högre grad om Lüdemanns lösning. Han identifierar skildringen i Gal. 2 med det Jerusalemsbesök som omtalas i Apg. 18: 22. Här är textunderlaget så sprött att t.o.m. namnet Jerusalem saknas. Det borde inte vara möjligt i seriös historisk forskning att bygga något som helst på så torftiga notiser.<sup>37</sup>

Punktuella oklarheter och eventuella saker är naturliga i ett så omfattande verk som Apg. Viktigare är spörsmål som rör centrala historiska och teologiska perspektiv. Hur tillförlitlig är Lukas, när han redogör för så-

<sup>36</sup> Se F. F. Bruce, *Commentary on the Book of Acts*. London 1954, ad loc, Hemer, *op cit*, 183 och 261 ff. För en kortfattad diskussion se E. Larsson, *Apostlagärningarna 1–12*. KNT 5 A. Stockholm 1983, 246.

<sup>37</sup> P. Borgen, *Catalogues of Vices, The Apostolic Decree, and the Jerusalem Meeting*, i *The Social World of Formative Christianity and Judaism* (Festskr. för H. C. Kee.) Ed J. Neusner m.fl. Philadelphia 1989, vill lösa spänningen mellan Apg. 15 och Gal. 2 genom att visa att det inte existerar någon motsättning. Bestämmelserna i dekretet i Apg. utgör inget »dekret». Det är i stället fråga om en lastkatalog av den typ som användes i judisk proselytundervisning och som Paulus gör bruk av i sin Kristusförkunnelse (Rom. 1: 24 ff., 1 Kor. 6: 9 f.). B. menar att detta etiska element organiskt hörde samman med aposteln evangeliepredikan både före och efter apostlamötet. Då detta var självklart har han inte funnit någon orsak att speciellt nämna denna lastkatalog i sitt brev till galaterna. Han berättar bara om det avgörande beslutet: att kravet om att de hednakristna skulle omskärvas i fysisk (inte bara symbolisk-etisk) bemärkelse blev avvisat.

Det är svårt att föreställa sig att Paulus, i ett brev där han kämpar för evangeliets sanning (2: 5), stillatigande skulle inkludera ett sådant »lagelement» i sin evangelieförståelse. Därmed är inte förnekad att Paulus i sin samlade undervisning gör bruk av lastkataloger. Inte heller Borens lösningsförsök gör det således sannolikt att Paulus kan ha varit med på att utfärda de inskränkande bestämmelserna enligt Apg. 15: 20 och 29.

<sup>35</sup> Jag vidhåller den synen, även om jag har noterat att E. Lövestam i sin nyligen utkomna kommentar ger en mera elastisk tolkning av Paulus. *Apostlagärningarna*. Tolkning av Nya Testamentet V. Stockholm 1988.

dana förhållanden? Frågor av det slaget aktualiseras i mängd, om man ger sig i kast med temat Paulus i Apg. och i de paulinska breven.

Jag har redan nämnt att Baur starkt framhådde skillnaden mellan brevens Paulus och den Paulus som Lukas skildrar. Baur var inte den förste som gjorde observationer i den riktningen. Men han var den som först systematiskt jämförde de båda Paulus-bilderna.<sup>38</sup> Och hans idé om det dialektiska motsatsförhållandet i urkyrkan skärpte hans blick för olikheterna. Resultatet blev att vi i Apg. har en retuscherad, judaiserad Paulus-bild. Baur framhådde starkt avståndet mellan denne Paulus och den markanta, antijudiska apostlapersonlighet som träder oss till mötes i breven. Därmed var i stort sett mönstret givet för den framtida diskussionen ända in i vår egen tid. Mot varandra står, liksom oföränderligt, den »historiske» Paulus sådan han skildras i breven och den lukanske Paulus, tecknad för oss i Apg. Den sistnämnda bilden är ohistorisk, hävdar man; från Baur via den religionshistoriska skolan till redaktionshistorikerna. Den är en kompromissprodukt, skapad av Lukas för att göra aposteln salongsfärdig i en mindre konfliktfylld kyrksituation.

Det bjuder inte på några svårigheter att beteckna denna kontraposition som falsk. Men det besvärande är att den innehåller så mycken sanning.

För det är ju riktigt att det finns avgörande olikheter. Låt oss ta några få exempel. Apg.:s Paulus iakttar judiska seder. Han bekänner sin lojalitet mot lagen och det judiska folket. Han låter t.o.m. omskära Timoteus. I hans förkunnelse finns lite av kamp mot lagen. Jesu försoningsdöd är svagt framme i hans undervisning.<sup>39</sup>

Den historiske Paulus, brevens Paulus, däremot kan te sig antijudisk. Han polemiserar mot lagen, han förkastar omskärelsen. I sin förkunnelse lägger han stor vikt vid Jesu försoningsdöd. Den kan t.o.m. sammanfattande betecknas som en predikan om Jesu

<sup>38</sup> Lüdemann, *Das frühe Christentum*, 9, idem, *Paulus II*, 13–23.

<sup>39</sup> Kort redogörelse och diskussion hos Fitzmyer, 22 f.

kors. Är inte redan dessa iakttagelser indicier på att Apg.:s Paulus-framställning är oriktig?

Det vore förhastat att bejaka den frågan. Vid närmare påseende ter det sig tveksamt om det verkligen rör sig om oförenliga Paulus-bilder.

Den s.k. historiske Paulus, som man menar sig finna i breven, är ofta tecknad ut från ett ensidigt urval av apostelns mest polemiska utsagor om judar, judekristna och deras lagfromhet. Det är högst osannolikt att man med hjälp av sådant material, t.ex. Gal., kan komma fram till en heltäckande och allsidig bild av Paulus. Apg.:s författare, som ser honom utifrån (antingen som ögonvittne eller med traditionens hjälp), kan mycket väl ha tagit fasta på drag som av olika grunder inte kommer fram så tydligt i Paulus brev. Det finns goda skäl att anta att Paulus var mer judisk, lagobservant, än man vanligtvis tänker sig. T.o.m. omskärandet av Timoteus är en möjlighet, om man ser händelsen i ljuset av Paulus' programmatiska ord i 1 Kor. 9: 20, där han säger att han kan anpassa sig till lagens folk för att vinna dem. Lukas kan alltså vara historiskt korrekt på den punkten. Och det reducerar i så fall den motsättning mellan Apg. och breven som man vanligtvis laborerar med. Även andra moment kan anföras som korrigerar den ensidiga bilden av en oförsonlig spänning. Jesu försoningsdöd är klart framme hos Lukas i Apg. 20: 28, där den lukanske Paulus talar om Guds församling, som han har vunnit åt sig genom sin sons blod. Man kan inte heller förbise att Lukas, mer än någon annan nytestamentlig författare, definierar frälsningens innehåll som syndernas förlåtelse. Något måste denna förlåtelse grunda sig på i hans tänkande. Det är mer än sannolikt att Jesu försoningsdöd här är förutsatt.<sup>40</sup>

Den ensidiga kontrasteringen av Apg. och Paulus-breven, när det gäller skildringen av Paulus är, menar jag, felkaktig, trots att den bygger på flera riktiga iakttagelser. Lukas kan i sin framställning ta fasta på sidor hos Paulus, som naturligt bortskymms i breven.

<sup>40</sup> Fitzmyer, *ibidem*.



Det utesluter inte att Lukas också kan ha haft direkt intresse av att betona dessa drag hos Paulus. Detta med tanke på apostelns judiska och judekristna motståndare, som uppfattade honom som en avfälling från det judiska arvet.<sup>41</sup>

Den fråga som här diskuterats ingår i ett problemkomplex av mera generellt slag. Jag skall bara beröra det helt kort. Vad jag avser är det mer allmänna spørsmålet om Paulusbreven och Apg. som historiska källor och förhållandet dem emellan.

Med all rätt brukar man framhålla att Paulus' brev är primärkällor. De bör generellt ha företrädare framför Apg. Ty även om den sistnämnda skriften skulle vara författad av Paulusföljeslagaren Lukas, är denne dock beroende av källor för vissa partier i sin framställning.

Allt detta är riktigt. Ingen kan bestrida en så självklar källkritisk regel. Trots detta kan den, okritiskt använd, få befängda konsekvenser.

Ty en primärkälla är inte självklart mer tillförlitlig än en sekundär. Vanligtvis är den det. Men inte nödvändigtvis.

Använder man denna insikt på Paulus' brev och Apg., innebär det att breven självklart skall konsulteras först, om de har något att meddela i en historisk fråga. Apg. kommer i andra hand. Men det betyder inte att Paulusbreven i alla lägen skall ha det avgörande ordet. Det får bestämmas från fall till fall efter vanlig källkritisk värdering. Paulus är även han styrd av teologiska, apologetiska och personliga motiv. Hans argumentering är ofta intensiv och koncentrerad intill ensidighet. Därför måste hans uppgifter från fall till fall underkastas en källkritisk undersökning, innan de eventuellt sätts före lukanska informationer.

Dessa korta reflexioner är föranledda av bl.a. diskussionen kring den s.k. nya Paulus-

kronologin.<sup>42</sup> Dess företrädare försöker upp-  
rätta en paulinsk kronologi uteslutande på grundval av uppgifter i Paulus' brev. Apg. utnyttjas bara som supplement. För mitt sätt att se är dessa försök föga lyckade. Jag tror inte heller att de är möjliga att genomföra med framgång. Den ram som Apg. tillhandahåller för Paulus' liv är nog i långa loppet outhärlig. I själva verket framgår det både direkt och indirekt av just dessa paulinska undersökningar.

Det kan i det sammanhanget vara värt att lägga märke till att de paulinska breven bara har en enda konkret anknytning till den sekulära historien. Det är 2 Kor. 11:32 f., där det berättas att den nabateiske kungen Aretas' hövding lät bevaka Damaskus för att gripa Paulus. Övriga referenser till den allmänna historien finns i Apg. Redan detta förhållande talar mot varje försök att nedvärdera Apg.:s roll som historisk källa. Också i Paulus-kronologins sammanhang.<sup>43</sup>

Lämnar man den speciella frågan om Paulus' kronologi och jämför corpus paulinum med Apg., blir det uppenbart att Apg. är outhärlig som historisk källa till urkristendomens historia. Detta med tanke på de paulinska brevens fattigdom på historisk information. Det räcker med att påminna om att vi utan Apg. inte skulle ha haft några uppgifter om urförsamlingens tro och liv. Inte heller skulle vi ha känt till en så intressant gruppering som hellenisterna och deras verksamhet.

Därmed skall jag lämna frågan om Lukas som historiker och övergå till spørsmålet om Apg.:s traditionsgrundval.

## Apg.:s traditionsunderlag

Om man förutsätter att Paulusföljeslagaren

<sup>42</sup> Företrädare för denna är främst J. Knox, *Chapters in a life of Paul*. New York-Nashville 1950, G. Lüdemann, *Paulus der Heidenapostel*. Band I: *Studien zur Chronologie*, FRLANT 125. Göttingen 1980, A. Suhl, *Paulus und seine Briefe*, StNT 11. Gütersloh 1975, R. Jewett, *Dating Pauls' Life*, London. N. Hyldahl, *Die Paulinische Chronologie*. AThDXIX. Leiden 1986.

<sup>43</sup> Se E. Larsson, Claudius, judarna och den nya pauluskronologin, i *Context*. Festskrift för P. Borgen. Bergen-Trondheim 1988.

<sup>41</sup> I denna bemärkelse är Lukas apologetisk. Han vill för judar och skeptiska judekristna visa att Paulus tar lagen och det judiska arvet på allvar. Däremot är knappast Apg. apologetiskt i politisk mening. Det är inte en försvarsskrift för honom med tanke på rättegången i Rom.

Lukas har skrivit Apg. reduceras traditionsproblematiken väsentligt. Författaren har då upplevt mycket av det som berättas. Traditioner är han beroende av väsentligen för urförsamlingens första tid.

Nu är det inte många som oreserverat argumenterar på detta vis. Vanligen utgår man från vi-styckena i Apg. och hävdar ut från dessa att Lukas bara tidvis har följt Paulus åt. Det skulle då förklara en god del av hans kännedom om Paulus, liksom hans brist på kännedom om honom. I nyare tid är det J. Fitzmyer som mest utförligt har argumenterat för den lösningen. Även Evald Lövestam ansluter sig i sin kommentar till samma uppfattning.<sup>44</sup>

Det är lätt att bli attraherad av denna tolkning. Den tycks besvara flera av de frågor som har diskuterats. Lösningen tycks dock vara förbunden med åtskilliga problem.<sup>45</sup> Och den svarar ingalunda på alla traditionsfrågor, då författaren bara tidvis förutsätts ha varit samman med Paulus. Självfallet återstår också nu frågan om traditionerna till framställningen av urförsamlingens äldsta tid.

I min bakgrundsteckning nämnde jag att Harnack gjorde en storslagen insats för att identifiera och rekonstruera Apg.:s källor. Han var själv övertygad om att han hade lyckats. Och många trodde som han. Men det dröjde inte länge innan en viss skepsis anmälde sig. Den radikaliserades undan för undan. Och i dag är den insikten ganska allmän att en källidentifiering inte är möjlig. Därtill är Lukas' stil alltför enhetlig och medveten. Hengel påminner i det sammanhanget om att antika författare satte en ära i att bearbeta sitt stoff så grundligt att dess ursprung inte skulle kunna spåras.<sup>46</sup>

Att man inte med säkerhet kan avgränsa

<sup>44</sup> J. Fitzmyer, *comm* I, E. Lövestam, *comm*, 24 ff.

<sup>45</sup> Se Larsson, *SEÅ* 51–52 (1986–87), 127 ff. Problemen betonas av de flesta kommentatorerna. Se vidare den senaste monografin till vi-passage-problemet av J. Wehner, *Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte* (Gött. th. Arb. 40). Göttingen 1989. Författaren ser framställningen i vi-form som ett lukantskt stilmedel hämtat från judisk tradition.

<sup>46</sup> Hengel, *Die Ursprünge der christlichen Mission*. NTS 18 (1971–72), 15–38 (25).

några källor i Apg. betyder alltså inte att det aldrig har existerat några. Långt därifrån. Allt talar för att Lukas haft material till sitt förfogande. Han har inte skapat ur intet. Huruvida man skall tänka sig detta stoff som skriftliga källor eller som muntliga traditioner är en annan fråga. Säkrast är det nog att tala om traditioner och ta detta ord i vid bemärkelse, såsom avseende både muntligt och skriftligt material.<sup>47</sup>

Skall man försöka inventera det traditionsstoff som ligger till grund för Apg., kan man med rätta dra en gräns mellan kap. 12 och 13. Traditionsläget tycks vara ganska olika i dessa båda delar. När det gäller den första delen antog Harnack och många andra att en jerusalemisk-antiochensk källa låg till grund. De iakttagelser som dessa forskare har gjort räcker också i dag för antagandet att det här föreligger traditionsmaterial som kan föras tillbaka till Jerusalem och/eller Antiochia.<sup>48</sup> Det gäller främst uppgifterna om urförsamlingens äldsta tid. Framställningen har här en semitisk kulör och gör ö.h.t. ett ursprungligt intryck. Att en särskild hellenisttradition ligger till grund för kap. 6–8 och 11: 19–26 är lätt att föreställa sig och har hävdats av många seriösa forskare.<sup>49</sup> De tre berättelserna om Paulus' omvändelse är variationer över samma tema. Den ursprungligaste traditionen föreligger i kap. 9, något som Burchards undersökning visar.<sup>50</sup> Den kan ha ingått i någon traditionsamling om Paulus. Att en sådan bör ha uppstått tidigt har vi ett indicium för i Gal. 1: 23, där Paulus själv återger vad som berättades om honom i Judéens församlingar. Här kan man säga att Paulus iaktar begynnelsen till

<sup>47</sup> Här kan Lüdemanns definition användas. Han avser med tradition »schriftliche Quellen, mündliche Überlieferung, aber auch allgemeine Informationen des Lukas», *Das frühe Christentum*, 16.

<sup>48</sup> Detta är en generaliserande utsaga, som åtskilliga forskare kan instämma i. Men litteraturen visar att synpunkterna är ytterst delade, när det gäller förstälens mera i detalj.

<sup>49</sup> Se redogörelse hos E. Larsson, *Hellenisterna och urförsamlingen, i Judendom och kristendom under de första århundradena*. (Nordiskt patristikerprojekt 1982–85). Stavanger 1986, 145–164.

<sup>50</sup> Burchard, *op cit* 119 ff.

traditionsbildningen om honom själv. En liknande traditionsprocess torde ha varit igång om Petrus, inte minst beträffande hans upplevelser i Joppe och Caesarea (9:32–11:18).<sup>51</sup>

I Apg.:s andra del tycks traditionsläget vara ett annat. Här kan för det första en traditionssamling om Paulus ha kommit till användning. Men viktigare har nog minnesstoffet ute i de olika församlingarna varit. Händelserna i samband med Paulus' grundläggningsbesök har bevarats i traditionen.<sup>52</sup> Som bekant framsatte Dibelius en tes om att Lukas i Apg.:s andra del bygger på ett itinerar, en reseförteckning, över de vägar och platser som Paulus och hans medarbetare besökt.<sup>53</sup> Detta itinerar kan han sedan ha kompletterat med material från annat håll, bl.a. från lokalförsamlingarna. Jag har i en artikel från 1986 uttryckt starka tvivel om denna itinerarhypotes.<sup>54</sup> Denna skepsis har förstärkts sedan dess. Här skall inte argumenteringen tas upp på nytt. Låt mig bara deklarerat att denna hypotes om ett itinerar är till liten hjälp vid tolkningen av Apg.:s andra del. Det räcker med lokaltraditionerna. Uppgifterna om resvägar och mindre intressanta orter har Lukas kunnat tillföra ur egen fatatur, ut från sin allmänna kännedom om förhållandena. Märkvärdigare är de inte.

På fastare mark förefaller man vara, när det gäller vi-styckena. Här är det tydliga signaler i texten, kan det tyckas. Man kan här anta att det antingen är författaren själv eller hans källa som direkt kommer till orda. I den nämnda artikeln redogjorde jag för det problematiska i att uppfatta vi-styckena på detta sätt. I stället framsattes den idé att vpassagera skall förstås i ljuset av författarens försvar för Paulus och den paulinska missionen. Genom att växla till 1 pers. plur. på avgörande punkter i berättelsen vill Lukas markera att det fanns ögonvittnen (han själv eller andra) närvarande, som kan in-

tyga att Paulus av Anden leddes in i nya gärningar och nya händelseförlopp.<sup>55</sup>

Särskilt omdebatterat har traditionsläget beträffande talen varit. Det finns ingen möjlighet att här gå in i den diskussionen. Låt mig bara ansluta mig till den välbegrundade uppfattningen att de s.k. missionstalen är byggda på ett tidigt utbildat schema för missionspredikningar för judar.<sup>56</sup> Att de i stället skulle återspegla förkunnelsen på Lukas' egen tid och i hans egen kyrka är en av de mera osannolika teser som har framställts i Acta-forskningen.<sup>57</sup> Vad talen i Apg.:s andra del beträffar är det tydligt att traditionsunderlaget är tunt och att vi därför får räkna med Lukas' egen litterära gestaltningsförmåga.<sup>58</sup>

I denna artikel om Apg.:s historiska värde har jag gett en skiss av forskningshistorien och synpunkter på den aktuella debatten. Jag har vidare diskuterat frågan om Lukas som historiker. Tesen var att Lukas både vill och kan ge historisk information, även om hans huvudention är teologisk, nämligen den att i beåttelsens form visa hur den uppståndne Kristus för sitt verk vidare genom sin kyrka, främst apostlarna. Till sist behandlade jag frågan om traditionsunderlaget för Lukas' framställning. Några egentliga källor kan inte identifieras men vissa traditionsblock kan skönjas.

Slutsatsen blir att teologen Lukas också är historieskrivare ut från de mål han har föresatt sig och mått efter antikens standard. Trots att Apg.:s huvudärende är teologiskt kan denna skrift användas som källa för rekonstruering av urkristendomens historia.

<sup>55</sup> Larsson, *ibid*, 134 ff.

<sup>56</sup> Se främst C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*. London 1936. Från nyare tid U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*.<sup>3</sup> WMANT 5. Neukirchen-Viuy 1974.

<sup>57</sup> Denna syn är vanlig, inte minst bland redaktionshistoriska forskare, se t.ex. Haenchen, *comm* ad 2: 14–41.

<sup>58</sup> Här kan man särskilt tänka på Areopagtalet, kap. 17 och talet till de äldste från Efesos i Miletos, kap. 20. Se Larsson *Apostlagärningarna 13–20 ad loc.* Även Paulus' försvarstal från kap. 21 och framåt tycks vara skapelser av Lukas – vilket inte innebär att de också motivmässigt måste härröra från honom.

<sup>51</sup> Se Larsson, *Apostlagärningarna* 1–12. 1. 220, 229.

<sup>52</sup> J. Jervell, *Luke and the People of God*. Minneapolis 1972, 19–39.

<sup>53</sup> M. Dibelius, *Aufsätze*, 93 ff., 163–174.

<sup>54</sup> E. Larsson, *SEÅ* 51–51 (1986–87).

# Grunddrag i Harald Eklunds religionsfilosofi \*

AV GOTTFRIED HORNIG

Harald Eklund (1901–1960), som förut varit verksam som docent i Uppsala och som professor för systematisk teologi i Åbo, blev 1949 den förste innehavaren av professuren för religionsfilosofi vid teologiska fakulteten i Lund. Religionen förstod han som ett komplicerat medvartannat och ivartannat av objektiva och subjektiva faktorer, som en förbindelse av erfarenheter med tankar, idéer och förhoppningar. Religionsfilosofin är sålunda för honom en metateori. Den har uppgiften att noggrannare undersöka religionens språkliga utgestaltung och tankeinhåll, dess sanningsanspråk och referens till verkligheten. Som självständig disciplin får religionsfilosofin ingalunda begränsas till uppgiften att enbart vara en propedeutik till teologin.

Sin syn på de religionsfilosofiska problemen har Eklund lagt fram i monografier, uppsatsband och mindre skrifter, bland vilka här framför allt kan nämnas monografien »Die religiöse Qualität und die Sittlichkeit» (1942) liksom de båda uppsatsbanden »Tro, erfarenhet, verklighet» (1956) och »Personligt och sakligt i religionsfrågor» (1958). En första analys har Lars Bejerholm givit i sin undersökning »Harald Eklunds religionsfilosofi» (1964), vilken förtjänar att beaktas också därför att den innehåller en fullständig bibliografi; i boken publiceras också ur kvarlåtenskapen två dittills otryckta religionsfilosofiska uppsatser av Eklund.

\* Förkortad framställning av ett föredrag, som hölls vid en konferens, anordnad av Tysk-skandinaviska sällskapet för religionsfilosofi, i Båstad den 23.8.1989. En inledande biografisk del, som gav en översikt över Harald Eklunds vetenskapliga arbete, har här utelämnats.

## Utgångspunkt och metodiska grundsatser

Betecknande för Eklunds religionsfilosofi är redan utgångspunkten för förståendet och analysen av religionens fenomen. Denna utgångspunkt är betingad av insikten, att man inte primärt kan studera religionens problem i kyrkoläror eller dogmatiska läroböcker utan måste tränga fram till den enskilde troende såsom bärare av den religiösa erfarenheten. Det finns en subjektivitet i betydelsen av den enskildes autonomi i betygandet av hans religiösa tro och förhållningssätt.

Söker man förstå de metodiska grundsatser, som bestämt Eklunds religionsfilosofiska tänkande, har man att beakta det växande inflytandet av den analytiska filosofin under 40- och 50-talet i Sverige. Till skillnad från utvecklingen på kontinenten och i Tyskland, som ända till långt in på 60-talet förblev bestämd av olika former av existensfilosofi, hade man relativt tidigt i Sverige vänt sig till den analytiska filosofin. Även Eklund hade utan svårigheter kunnat genomföra övergången från ett hos Kant skolat kritiskt tänkande till den analytiska filosofins logik och språkfilosofi. Däremot anslöt han sig inte till positivismen eller till en principiell metafysikfientlighet, sådan den företräddes av Axel Hägerström. Det stod för Eklund från början klart, att med hänsynstagande till logik och språkanalys nya och skärpta krav kom att ställas på den vetenskapliga argumentationen på religionsfilosofins och teologins område. Han kritiserade därför den tyskspråkiga kerygmateologin och bestämda former av den samtida svenska teologin. Som oavvisbart gäller för honom kravet, att precisa och prövbara bevis för de uppställda te-

serna och påståendena skall kunna åväga-bringas. Betydande brister upptäcker han i detta avseende såväl i den av Karl Barth bestämda teologin som också i den lundsiska motivforskningens teologi med dess hävdande, att (den kristna) religionen är en ateoretisk storhet eller ett ateoretiskt meningssammanhang.

För religionens och trons referens till verkligheten och sanningshalt är erfarenhetens fenomen av utslagsgivande betydelse. Eklund ville låta erfarenhetsbegreppet förbli i den öppenhet och bredd, som det enligt vårt vardagliga språkbruk besitter. Termen betecknar såväl en genom sinnesintryck som hörande och seende förmedlad yttre erfarenhet som också olika former av inre upplevelser, så som de t.ex. kommer till uttryck i de mystiska erfarenheterna. I denna mening kan religiös erfarenhet förstås som en jagerfarenhet, som tillika är en Guds- eller transcendenserfarenhet.

## Den religiösa erfarenheten och problemet med dess tolkning

Analysen visar, att ett tolkningsproblem är förbundet med religiös erfarenhet. Ty religiös erfarenhet är – såvitt den kommer till vår kännedom genom berättelser eller andra auktorers texter – alltid språkligt förmedlad erfarenhet. Tolkningsproblemet gäller visserligen också ordalydelsen (*sensus literalis*) och berättelsernas intention, men avser primärt frågan huruvida den givna tolkningen motsvarar det faktiskt erfarna. Tolkningsproblemet är alltså strängt taget ett metateoretiskt problem. Det inställer sig särskilt påträngande, när vi jämför de olika begrepp och uttryckssätt med vilka det erfarna infogas i en vidare referensram. Varför använder några författare gudsbegreppet och personella gudsföreställningar för att beskriva sina religiösa erfarenheters ursprung och föremål, medan andra författare hänvisar till storheter som det oändliga, det heliga, det numinösa eller det eviga, obetingade och absoluta? Är dessa senare uttryckssätt mera i överensstämmelse med det erfarna eller

tvärtom mindre adekvata, eftersom de knappast ger oss intryck av en specifikt kristen tolkning.

För en vetenskaplig betraktelse och analys inställer sig frågan, om det litterära skalet i sådana tolkningar låter sig genomträngas och i givna fall bedömas som obefogad »överinterpretation» av det erfarna. När en trosövertygelse sammansättes och bygges upp av element i den personliga erfarenheten och dess uttydning, vore det önskvärt om man kunde såväl noggrant fixera erfarenhets-elementet som också konkret ange tolknings-teorien eller tolkningsinnehållet. Den eftersträlvade lösningen synes dock svår att nå, eftersom subjektet är så starkt involverat i kunskapsprocessen vid beskrivningen och tolkningen av den religiösa erfarenheten. Tolkningen av de religiösa erfarenheterna sker i regel i enlighet med de i ett samfund eller en gemenskap förhärskande trosläror och övertygelserna. I källmaterialet stöter man å ena sidan på tolkningar, som uppträder med anspråket att vara de riktiga och adekvat uttrycka det som har erfarits, å andra sidan, hos moderna mystiker, möter man emellertid också ett tvivel på att det överhuvud går att finna passande uttryck för det som verkligen upplevts.

Religiösa upplevelser och erfarenheter är öppna för olika tolkningar. Gentemot vittgående tydningar och en teoretisk överbelastning är det dock befogat att hysa skepsis, eftersom ingen godtycklig mängd av innehåll kan förbindas med den religiösa erfarenhetens element. Med hänvisningen till övergången från den religiösa erfarenheten till dess teologiska tydning, som kan ha en mycket subjektiv karaktär, har Eklund enligt min mening väsentligen bidragit till en skärpning av problemmedvetandet. Till skillnad från äldre former av en erfarenhetsteologi var han av den meningen, att hela innehållet i de i en evangelisk dogmatik ingående trosläror väl knappast kunde låta sig legitimeras utifrån de religiösa erfarenheterna (jfr Tro, erfarenhet, verklighet, s. 132).

Särskilt beaktande har Eklund skänkt analysen av den mystiska erfarenheten, som ofta

beskrives som känslan av Guds omedelbara närvaro eller som själens ettblivande med Gud. I den mystiska upplevelsen handlar det om erfarenheten av en andlig eller gudomlig verklighet, däremot knappast om en omvändelse i vanlig mening. »Mystik är ingenting mindre än en personlig, omedelbar, direkt kunskap om Gud» (Tro, erfarenhet, verklighet, s. 105). Språket, varmed mystikerna talar om sina upplevelser och erfarenheter kan uppfattas som ett indicium på tolkningsproblemens svårighet.

## Förståelsen av tron

I talrika analyser och kritiska uppgörelser har Eklund bemödat sig om en adekvat förståelse av den kristna tron. Avgörande är för honom iakttagelsen, att den nytestamentliga tron som personlig övertygelse, tillförsikt och hopp reser sig på en grundval av bestämda erfarenheter och i följd därav äger en verklighetsförankring.

Kritiskt har Eklund avgränsat sig från sådana karakteriseringar av den kristna tron, som han förnimmer som »idealiserings» eller som »överinterpretationer», emedan de löser tron från dess erfarenhetsbas och låter den bli till en bestämd antropologisk hållning eller inställning. Detta sker, när den kristna tron beskrives som självprisgivande, tillintetblivande eller radikalt ifrågasättande av den egna existensen. Det moderna talet om att tron skulle vara absolut sannfärdighet, prisgivande av allt eget beröm, all egenvilja och all egocentricitet är enligt Eklunds bedömning en »ren konstruktion» (Personligt och sakligt i religionsfrågor, s. 150). Som inadekvat förnimmer Eklund det också, när tron utges för att vara ett accepterande av det paradoxala, som »Sprung ins Dunkle» eller som ett »djärvt vågspel», som det skett i Emil Brunners religionsfilosofi (Religionen skapar problem, s. 60).

I sorgfälliga analyser har Eklund också sysslat med sanningsanspråken i talet om den existentiella tron. Som kännetecken på den existentiella tron gäller den troendes personliga och intensiva gripethet av trosfö-

remålet. Men inte ens den intensivaste tro i betydelsen av existentiell delaktighet kan göra det trodda till något annat än det vars verklighet alltid redan är förutsatt. Från gripetheten – vilken kvalitet och vilken intensitetsgrad den än må ha – kan man aldrig komma till fastställandet av att den måste ha Guds verklighet eller det troddas verklighet till korrelat. Det subjektiva engagementet och den existentiella trons intensitet är inget bevis för det troddas sanning (jfr Die Denkformen der Theologie, Studia theologica, Vol. X, Lund 1957, s. 69).

Med aforistisk knapphet och utan närmare begrundning har Eklund 1958 i en förklaring över de egna intentionerna formulerat en tes, som synes problematisk, eller i varje fall i behov av en närmare interpretation. Tesen lyder: »Det traditionella trosbegreppet, enligt vilket tro 'består' av försanthållande plus förtröstan, förkastas» (Personligt och sakligt i religionsfrågor, 1958, s. 65). Med en obetydlig variation i ordalydelsen återfinnes samma tes redan tolv år tidigare (1946): »Det traditionella trosbegrepp, som låter tron bestå av försanthållande och förtröstan, måste på allvar uppges» (Tro, erfarenhet, verklighet, 1956, s. 32). Tesen begrundas i sin första formulering med fastställandet av att med detta trosbegrepp elimineras gudskunskapens grundfråga, nämligen sanningsfrågan. Denna begrundning är överraskande och inte utan vidare klar. Den blir förståeligare när man av kontexten erfar, att med förtröstansbegreppet menas en »teoretisk ogrundad förtröstan» eller »ett förtroende utan varje kunskapsunderlag». Förutsätter man ett sådant förtröstansbegrepp, framstår Eklunds kritik förståelig. Men nu inställer sig frågan, om en kristen gudstro i form av ett blint och ogrundat förtroende är tänkbar. Måste det inte fastmer sägas, att fiducia i betydelsen av gudsförtröstan implicerar ett kognitivt eller teoretiskt element, emedan den troende endast då kan känna förtröstan, när han är övertygad om den gudomliga motpartens verklighet och bestämda egenskaper. Mot Eklunds krav på prisgivande av det traditionella trosbegreppet låter sig alltså

invändningar resas. Hans kritiska intention kunde likväl finna bifall, såvida den riktas mot en uppfattning, som å ena sidan förstår den kristna tron som en ateoretisk storhet, men å andra sidan vill fasthålla vid gudsförtröstans element.

De av oss formulerade invändningarna skulle möjligtvis ha funnit instämmande hos Eklund. Studerar man hans texter noggrannare, dyker tvivel upp, huruvida han konsekvent har hållit fast vid kritiken av ett trosbegrepp, som består av elementen försanthållande och förtröstan. Ty förtröstanslementet finner hos honom erkännande, såvida det är en på erfarenhet och teori grundad förtröstan. »I Nya testamentet är i varje fall 'tro' mottagande av erfarenheter och antagande eller teori och praktisk hållning (förtroende). Härvid är relationen till fakta det avgörande. Utan fakta är det omöjligt att övertygas om osynliga ting och lita på Gud» (Tro, erfarenhet, verklighet, s. 164).

Jämför man Eklunds analys av det nytestamentliga trosbegreppet med de motsvarande gammalprotestantiska distinktionerna, finner man att i stället för notitia som blott insikt om de meddelade frälsningshistoriska händelserna har hos Eklund erfarenheten inträtt som grundläggande element och i stället för assensus antagandet eller teorin som tolkning av erfarenheten, medan den praktiska hållningen kännetecknas som »förtroende», vilket möjliggöres genom de föregående elementen av erfarenhet och dess tolkning. Analysen av språkbruket visar alltså, att Eklund i en alltigenom positiv och erkännande mening kan tala om en gudsförtröstan. I betraktande av detta resultat kan man helt visst ställa frågan, om inte de apodiktiskt klingande teserna hos Eklund, vilka kräver att förtröstanslementet elimineras, i hög grad måste modifieras, preciseras och kompletteras.

På liknande sätt måste man nu också fråga efter uppfattningen av det kritiserade begreppet »försanthållande». Eklund har förstått det som beteckning för en lydndsakt, genom vilken en i läror och dogmer formulerad kyrkotro utan egen övertygelse överta-

ges som trosinnehåll. I ett sådant fall kunde trosinnehållet delvis framstå som paradox och obegripligt. Att en sådan auktoritetstro är oförenlig med en evangelisk trosförståelse och en intellektuell redlighet står klart och behöver inte särskilt påvisas. Åkta kristen tro betyder att personligen vara träffad av Guds ord, en inre övertygelse, liktydig med att det egna samvetet har övervunnits; till följd därav är den en existensbestämmande gudsförtröstan och tillförsikt angående frälsningen.

Med en karakteristisk terminologi har Eklund talat om religionens »metafysiska», »mystiska» och »etiska» funktion. Det är uppenbart, att den förstnämnda »metafysiska» funktionen hänför sig till religionens tankeinnehåll, dess trosföreställningar och insikter. Till det religiösa tänkandet och trosomdömena hör övertygelsen, att det trodda inte är någon illusion, fiktion, inbillning eller ett enbart subjektivt medvetenhetstillstånd, utan avser transcendentia eller metafysiska realiteter – också om det sker i form av språkliga symboler och uttryckssätt.

Den »mystiska» funktionen betecknar en i kristendomen från början förekommande upplevelseform av religionen, medan den svåranalyserade »etiska» funktionen består däri att den religiöst troende erkänner bestämda normer och värden och därför avgör sig för ett bestämt förhållningssätt. Vad Eklund med de så betecknade tre funktionerna i religionen avser är en »religionens verkliga fenomenologi» (Tro, erfarenhet, verklighet, s. 76).

## Evidensproblematik och trosvisshet

I uppsatserna från det sista årtiondet av hans levnad visar sig hos Eklund ett förstärkt intresse för diskussionen av evidensfrågan, närmare bestämt för frågan, vad som i religionens och den kristna trons sfär förtjänar erkännande som det givna, det tydliga, uppenbara och vissa. Evidensproblematiken har Eklund inte närmast sig på vägen över sanningsteorierna eller över modallogiken. Sna-

rare kan man säga, att det traditionella teologiska talet om »trosvissheten» jämte dess implikationer har länkat Eklunds uppmärksamhet in på frågan, om och i hur stor utsträckning bestämda evidenser ligger till grund för den kristna tron.

Evidensbegreppet kunde definieras som omedelbar insikt om det givnas visshet och om vissheten i logiska axiom och slutledningar. Båda aspekterna har Eklund tagit hänsyn till men lagt huvudvikten på den förstnämnda aspekten. Såvitt religion beror på erfarenheter är den också förknippad med evidens. Konkreta fakta som visioner, mystiska erfarenheter och personliga uppenbarelser har, som Eklund formulerar det, »en naturlig och tvingande evidens» och kräver som sådana erkännande och beaktande. »Reflexionen har att ta dem som absolut fasta storheter, analysera deras innehåll och göra det uppenbarade gällande» (Religionen skapar problem, s. 21).

Diskussionen om religionens subjektiva sida, alltså det, som av den troende ses, erfäres och förnimmes, är efter Eklunds uppfattning »den naturliga utgångspunkten vid varje försök att lokalisera evidensproblemet och bestämma dess innebörd» (Religiös evidens, i: L. Bejerholm, Harald Eklunds religionsfilosofi, 1964, s. 68).

Att Eklund tillskrev Nya Testamentet som den för den kristna religionen normerande urkunden en avsevärd betydelse för analysen av religionens fenomen och den religiösa tron hör till egenarten och det särskilt utmärkande i hans religionsfilosofi. Detta visar sig också i hans behandling av skriftauktoritets problem. Därvid är för honom den frågan avgörande, om vi från våra nuvarande religiösa erfarenheter kan vinna en kontakt med de trosbegrundande »sakförhållanden», som betygas i de bibliska skrifterna. Såvitt de urkristna erfarenheterna motsvarar våra religiösa erfarenheter och det dåvarande andevittnesbördet verkar vidare i vår samtid kan man hävda en skriftauktorit. Eklund har däremot inte närmare gått in på en diskussion av läran om testimonium spiritus sancti internum.

Jämte de nämnda religiösa erfarenheterna kan enligt Eklund också »de etiska evidenserna» göras gällande för att begrunda skriftauktoriteten. Av Eklunds hithörande framställningar är det emellertid inte tydligt, om det omedelbart klagörande och övertygande i dessa etiska evidenser, om vilka det talas i pluralis, skall ligga i den gyllene regeln, i det dubbla kärleksbudet eller i de nytestamentliga imperativen och pareneserna, eller om dessa sakförhållanden tillsammans är det som avses. Tydligt utsagt blir endast, att de i den heliga Skrift betygade etiska evidenserna genom nuvarande erfarenheter kan stödjas, upprepas och kompletteras, däremot inte vederläggas och upphävas.

Det teologiska talet om trosvisshet har varit utgångspunkt för Eklunds diskussion av evidensproblematiken. Vad betyder det, när man talar om »trosvisshet»? Begränsar sig detta tal till trosakten, det faktum att jag är medveten om min egen tro, eller gäller det också för trosföremålet, alltså för helheten av det jag tror på? Nu torde man knappast kunna bestrida, att fenomenet trosvisshet i betydelsen av visshet om den egna religiösa tron förekommer. Mycket anspråksfullare vore påståendet om en trosvisshet, om man därmed menade, att vissheten sträcker sig till hela omfånget av det som tros, och om påståendet om visshet därutöver skall implicera, att verkligheten av det som man tror eller hoppas inte är underkastad några tvivel. Vore en sådan trosvisshet i betydelsen av en fast, konstant och orubblig övertygelse faktiskt uppnåbar, vore därmed tillika sanningsfrågan besvarad. Eklund betvivlar, att den kristna tron skulle kunna existera, som det påståtts, i formen av »absolut visshet». Han betonar, att även en starkt utpräglad trosvisshet aldrig får förväxlas med »automatisk säkerhet». Man måste också skilja mellan de primära och sekundära beståndsdelarna i en religiös övertygelse. Vad som omedelbart hör till den religiösa erfarenheten har en högre grad av visshet än de trostanke, som är förbundna med de ursprungliga erfarenheterna som tolkningar, följsatser och reflexioner. Uppfattningen att varje in-



nehåll i en religiös tro – t.ex. varje bibelord eller varje mystisk erfarenhet – kunde anses som »oanfäktbart» betecknar Eklund som »en idealisering i objektiv riktning, som vederlägges redan av det faktum, att även tro har olika grader av visshet» (Religionen skapar problem, s. 57).

Ett problem, som gäller den egna tolkningen och terminologin i Eklunds religionsfilosofiska skrifter, ger sig av hans förklaring över intentionerna i hans egna vetenskapliga arbete. Däri tillmättes evidensproblematiken en central betydelse för teologi och religionsfilosofi. Eklund förklarar, att »från omkring 1940 kom egentligen allt att kretsa kring evidensfrågan» (Personligt och sakligt i religionsfrågor, s. 65). Denna förklaring måste överraska den som läser de monografier, som utkom under 40-talet. Ty i dem förekommer evidensbegreppet endast helt sporadiskt, och evidensteoretiska överläggningar märker man sällan. Detta ändrar sig först under andra hälften av 50-talet, som t.ex. studien över «Evidens och åskådighet» 1957, i tidskriften *Theoria* visar. Den nämnda förklaringen av Eklund över de egna intentionerna kan kanske framstå som ett slags själv-stilisering utifrån hans syn under de senaste levnadsåren.

Men riktar man uppmärksamheten mindre på terminologin, däremot starkare på den undersökta och analyserade sakproblematiken, alltså frågan, vad som i den religiösa tron kan anses som det erfarna, som det givna

och vissa, kunde Eklunds förklaring med vissa inskränkningar gälla som träffande. Ty frågan angående visshet om de erfarna religiösa fenomenens värde och realitet behandlas i själva verket redan i den religionsfilosofiska skriften från 1942, »Die religiöse Qualität und die Sittlichkeit, Åbo 1942, s. 178 f.

Vid den diskussion, som vid konferensen i Båstad hölls i direkt anslutning till föredraget om Eklund, hänvisade denna artikels författare till två skilda tendenser i Eklunds religionsfilosofi och företrädde därvid följande teser:

1) Språkkritisk och religionskritisk är Eklunds religionsfilosofi såtillvida som han reser kravet att pröva de i källmaterialet föreliggande tolkningarna av religiösa erfarenheter på deras adekvathet. Han räknar med möjligheten, att de givna tolkningarna kan representera överinterpretationer eller i enstaka fall rentav vara rena fantasiprodukter.

2) Apologetisk är Eklunds religionsfilosofi såtillvida som de teorier i den äldre religionskritiken avvisas, som generellt bestriden den kristna religionens sanningshalt i det att de karakteriserar religionen som fiktion, falsk övertygelse, illusion eller rent subjektiv känsloupplevelse. I hans analys av de sakförhållanden, som ligger till grund för den urkristna tron, har Eklund sökt påvisa, att den kristna religionen vilar på väl omvittnade erfarenheter, som finner sin bekräftelse i nu förhandenvarande religiösa erfarenheter.

# Om »Skriftens klarhet» – reformationens bortglömda grundprincip

AV BENGT HÄGGLUND

När Martin Luther 1520 drabbades av en påvlig bulla med hot om bannlysning, svarade han med en utförlig förklaring till de satser som påven fördömde, *Assertio omnium articulorum . . . per bullam Leonis X . . . damnatorum 1520*. I inledningen till denna skrift kommer han bl.a. in på det som är grunden till hans kyrkokritik. Det som fäderna har sagt eller det som kyrkan föreskriver måste bedömas utifrån Skriften själv, som är fundamentet för kristen tro och sed. Det hänger också samman med att den är klarare och har en högre evidens än traditionens texter: »Skriften är i sig själv i högsta grad säker, lätt att förstå, öppen och klar, sin egen uttolkare; den bevisar, bedömer och klargör allt, såsom det står skrivet i Ps. 118 (=119,30): 'Förklaringen eller (som den hebreiska texten egentligen säger) öppningen och dörren till dina ord upplyser och ger förstånd åt de små (parvulis)'. Här tillskriver Anden klart nog ordet förmågan att upplysa och lär att förstående gives genom Guds ord allena, liksom genom en dörr och öppning eller (som man säger) ett principium primum, som man bör utgå ifrån för att komma till ljus och förstående.»<sup>1</sup>

I den tyska versionen av samma skrift, *Grund und Ursach aller Artikel 1520*, heter det: »Es muss yhe die heilige schrifft klerer, leichter und gewisser sein den alle anderer schrifft . . .».<sup>2</sup>

Bilden av öppningen till ljus och förstående kommer från det hebreiska uttrycket i Ps. 119,130. I ett annat, välkänt sammanhang använder Luther samma bild om Skriftens klarhet, nämligen när han i berättelsen om

sin »reformatoriska upptäckt» talar om ordet i Rom. 1,17 om Guds i evangelium uppenbarade rättfärdighet som »paradisets port» genom vilken hela Skriften framstod för honom i ett nytt ljus.<sup>3</sup>

Att det inte endast är fråga om en poetisk bild visas av att Luther ställer samman Skriftens klarhet med det gängse uttrycket »primum principium», som var den tekniska termen för de axiomatiska grundsatser man hade att utgå ifrån vid en vetenskaplig argumentering.

Under sin vistelse på Wartburg 1521 skrev Luther en kommentar till Ps. 36, Der 36. Psalm Davids 1521, där han bl.a. också kommer in på skolastikernas uppfattning om Bibeln. Somliga säger, att Skriften är dunkel. »Då skall du svara», säger han, »det är inte sant. Det finns ingen klarare bok skriven på jorden, ty den heliga Skrift är jämförd med andra böcker som solen, jämförd med allt annat ljus.» Det tillfogas, att det är för tron den ter sig så: »Den är för tron så klar och ljus, att tron utan alla faders och lärares kommentarer säger: Det är rätt, så tror också jag.»<sup>4</sup>

Upplevelsen – om man så kan kalla det – av Skriftens klarhet avtecknar sig ursprungligen mot bakgrund av skolastikernas grundsats, att eftersom Skriften var oklar och osäker till sin tydning, måste man stödja sig på traditionens, kyrkofädernas och andra kyrkolärares tolkningar. Sedan kom läran om Skriftens klarhet att riktas också mot andra

<sup>3</sup> WA 54, 186, 8–10; 15 f.: »Då kände jag mig helt och hållet pånyttfödd, och genom öppna portar trädde jag in i paradiset självt. Då visade hela Skriften för mig ett helt annat ansikte . . . Så har detta ställe hos Paulus i själva verket för mig varit paradisets port».

<sup>4</sup> WA 8, 236, 8–10; 20–22; jfr hela textsammanhanget.

<sup>1</sup> WA 7, 97, 23–29.

<sup>2</sup> WA 7, 317, 1 f.

idéer, mot Erasmus' rationella och skeptiska inställning eller mot tanken på läroämbetet som garanten för Skriftens rätta utläggning. Vad det gällde var inte bara en strid om principerna för en rätt bibeltolkning utan en grundläggande fråga om trons sanning. Man kan därför med skäl tala om »Skriftens klarhet» som en helt grundläggande lärosats i Luthers teologi, eller med hans eget språkbruk, som dess »primum principium».

Man talar ofta om den reformatoriska »skriftprincipen» och menar därmed att Bibelns auktoritet var det grundläggande i reformationen. Till det kan sägas, att Skriftens auktoritet också under medeltiden ansågs grundläggande för all teologi; därför var inte denna förutsättning något avgörande nytt i reformationen, i varje fall om man bedömer från ett nutida perspektiv. Det gemensamma antagandet av skriftprincipen var bl.a. den givna utgångspunkten för all teologisk diskussion på den tiden. Med dem som helt bestred denna princip kunde man överhuvud inte föra en teologisk debatt. Men läran om Skriftens klarhet var något mer än detta, och den kan med större rätt än den nakna skriftprincipen betraktas som teologins grund enligt reformationens förutsättningar.

Det är väl få av reformationens grundsatser, som man numera även inom den protestantiska delen av kristenheten tagit så tydligt avstånd ifrån som den om Skriftens klarhet. Det är lätt att finna invändningar: de många olika och disparata tolkningarna, osäkerheten i vissa texttydningar, svårigheten att förstå många ställen. Det tycks vara omöjligt att tala om klarhet och entydighet, vare sig man ser på de olika samfundens och riktningarnas sätt att utlägga Skriften eller man ser på exegeternas ännu mer mångskiftande och disparata tolkningar och teorier.

Att man inte kan avfärda tanken på Skriftens klarhet endast som ett stycke förkritisk bibelsyn visas bäst av Luthers och hans medarbetares intensiva arbete med tolkningssvårigheterna i Bibeln. Man kan också göra reflektionen, att om nu tanken på Skriftens klarhet är en så fundamental förutsättning i reformationens teologi, kan man inte avfärda den som oantagbar eller obsolet och ändå

säga sig bejaka den ståndpunkt som var den ursprungliga evangeliska. Men även oavsett detta ter det sig angeläget att undersöka, vad Martin Luther avsåg, när han så starkt betonade Skriftens klarhet. Det är också av intresse och för sakfrågan klaggörande att se, hur man i den närmast följande traditionen sökte komma till rätta med de frågor, som väcktes till liv genom den reformatoriska ståndpunkten.

Skriftens klarhet betyder givetvis inte, att alla texter i Bibeln är lätta att förstå eller ens möjliga att otvetydigt tolka. På det ställe som tidigare citerades ur Luthers kommentar till Ps. 36 heter det i fortsättningen: »Det är väl sant, att några texter i Skriften är dunkla, men i dem finns ingenting annat än just det, som på andra ställen finns uttryckt i de klara, öppna texterna.»<sup>5</sup> Ett sådant påstående förutsätter, att man ser Bibeln som en helhet, utan motsägelser i det som är väsentligt. Därför kan man sluta sig till, att de dunkla ställena inte motsäger de klara utan tvärtom kan tolkas i enlighet med dem. Varför är det så? Det är just det som blir en grundfråga vid talet om Skriftens klarhet.

En annan förutsättning är att klarheten har med det språkliga förståendet att göra. Även om inte alla bibeltexter är omedelbart tillgängliga, gäller i regel, att de är klara och entydiga till sin innebörd för dem som kan språket. Förmågan att förstå är givetvis differentierad, beroende på läsarnas olika förutsättningar. Men i grunden bygger klarheten på själva språkets evidens. Därmed införes ett argument, som sällan beaktas men som för Luther spelar en viktig roll. Han är också en av de få bland teologer som verkligen har utrett, vad detta argument betyder.

När vi inser, vad en utsaga, muntlig eller skriftlig, betyder, är detta något som gäller med axiomatisk visshet. Vi kan inte förklara varför eller ange ytterligare grunder till att en bestämd utsaga förbindes med en föreställning om dess innebörd. Det är själva språkets byggnad och grammatikens regler, som tvingar oss att inse, vad utsagan betyder. Luther hänvisar ofta till denna språkets evi-

<sup>5</sup> WA 8, 237, 3-6.

dens i samband med bibeltolkningen. Han talar om en »språkets naturliga ordning», som finns i alla språk. Det naturliga språkbruket, »usus linguae», är ett grundfaktum, som inte vidare kan förklaras, något som »Gud har skapat bland människorna».<sup>6</sup>

Hänvisningen till språkets evidens blir aktuell t.ex. i polemiken mot Andreas Karlstadt i dennes tolkning av nattvardens instiftelseord, liksom också i flera andra sammanhang i nattvardsskrifterna. Orden »Tagen och äten. Detta är min lekamen» tolkas av Karlstadt så, att de båda satserna inte hör samman. Ordet »detta» kan enligt honom inte syfta på brödet, eftersom »detta» (τοῦτο) är neutrum, medan ordet för bröd (ὁ ἄρτος) är maskulinum. I stället skulle Jesus med ordet »detta» ha pekats på sig själv – en tolkning, som språkligt är helt orimlig, något som Luther med skärpa slår fast genom att hänvisa till det naturliga sättet att tala, som var och en kan känna igen i sitt eget språk.<sup>7</sup> Man kan konstatera, att tolkningen här inte bygger på något trosinnehåll, någon lära om realpresensen, ännu mindre på någon rationell insikt om saken utan just på språkets evidens.

Evidens har med visshet att göra, att inse något med omedelbar och odiskutabel visshet. Luther kan uttrycka det så – i en annan skrift från samma tid: »Det är språken, som har gjort Skriften säker och viss för mig».<sup>8</sup> Den klarhet det här är fråga om är den yttre, som ligger i den rent språkliga förståelsen av texten. Men den är samtidigt grunden till den visshet och övertygelse varmed tron omfattar textens innehåll. Vi berör därmed en grundläggande problematik: Hur förhåller sig den yttre, språkliga förståelsen, som grundar sig på grammatiken och språkets evidens till den inre, med tron och med hjärtats instämmande förenade förståelsen av innehållet i Skriften?

I den kända texten ur *De servo arbitrio*

<sup>6</sup> WA 18, 154, 19–21; 155, 4 f.; 180, 17 f.; WA 26, 274, 7–9; WA 18, 700, 33–35; Bengt Hägglund: Martin Luther über die Sprache, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 26, 1984, s. 2 ff.

<sup>7</sup> WA 18, 154, 12–21.

<sup>8</sup> WA 15, 42, 23–43, 1. Hela denna skrift hör till de centrala texterna angående Luthers uppfattning om språket.

1525 om Skriftens yttre och inre klarhet har Martin Luther klargjort förutsättningarna:

»Skriften har en tvåfaldig klarhet, liksom också en tvåfaldig dunkelhet. Den ena är den yttre, förlagd till ordets ämbete, den andra ligger i hjärtats insikt. Om du talar om den inre klarheten, fattar ingen människa ett enda iota i Skriften utom den som har Guds ande; alla har ett förmörkat hjärta, så att även om de talar om och kan anföra allt i Skriften, förstår de likväl ingenting av detta och känner inte verkligen till det, inte heller tror de på Gud, inte heller att de är Guds skapelse, inte heller någonting annat, enligt ordet i Ps. 13 (14, 1): 'Dären säger i sitt hjärta: Det finns ingen Gud.' Anden måste nämligen till för att förstå hela Skriften eller någon del av den. Men om du talar om den yttre klarheten, är ingenting kvar, som är dunkelt eller tvetydigt, utan allt är genom ordet framställt i det säkraste ljus och allt som finns i Skriften är förklarat för hela världen.»<sup>9</sup>

Den yttre och den inre klarheten avser inte i första hand två olika slag av förståelse, ungefär som när vi talar om en *fides historica*, som endast gäller textens yttersida, och en *fides justificans*, som instämmer i och tillägnar sig innehållet i Skriften. Snarare är det väl så, att yttre och inre klarhet förenas i en och samma förståelse. Den inre klarheten förutsätter den yttre. »Es ist eindeutig die Klarheit des Wortes, die den Glauben begründet, und nicht umgekehrt», säger Friedrich Beisser i sin avhandling om Skriftens klarhet hos Luther.<sup>10</sup>

Den yttre klarheten säges bli manifesterad i ordets ämbete. Det betyder inte, att det är ordets ämbete, som garanterar den rätta tolkningen. Men förutsättningen för att Skriftens klarhet skall komma till synes är att den förkunnas, översättes, tolkas av dem som har uppdraget att stå i ordets tjänst. Det är ett ministerium verbi, en tjänst som hela tiden är underordnad ordet, inte en myndighet, som har auktoritet att uttolka, som rabbinerna eller översteprästen i judendomen, eller läroämbetet i Rom.

Vad som skiljer den yttre klarheten från

<sup>9</sup> WA 18, 609 = Studienausgabe (StA) 3, 186, 13–23.

<sup>10</sup> Friedrich Beisser: *Claritas scripturae bei Martin Luther*, Göttingen 1966, s. 89.

den inre är att den hänför sig till det yttre ordet, det skrivna eller förkunnade, och dess innehåll, medan den inre klarheten avser förståelsen i människans inre, hos den som hör eller läser ordet. Bådadera ingår som redan sagts i en och samma förståelsens akt.

Den yttre klarheten avser den uppenbarelse, som objektivt föreligger och genom Kristus är fullbordad och klargjord för »hela världen». Därför heter det, att »ingenting kvarstår som är dunkelt eller tvetydigt», samtidigt som denna klarhet avtecknar sig mot den dubbla dunkelheten, både den som finns i de dunkla ställena i Skriften och den som kommer av det mänskliga förståndets blindhet och oförmåga att förstå.

Vi har talat om den yttre klarheten, den som grundar sig på språkets evidens. Vi inser med visshet, hur en text skall tolkas, eftersom den följer grammatikens regler och det naturliga språkbruket. När även den inre klarheten är förhållandevis tydlig, är förståendet också förbundet med en visshet av annat slag, en trovärdighetens evidens, som innebär, att vi inser sanningen i det som säges. Klarheten gäller då sammanhanget i Skriften, dess väsentliga innehåll, som tron bejakar. Om denna klarhet heter det i *De servo arbitrio*, i den text som föregår definitionen av den yttre och inre klarheten:

»Inte kan väl något viktigare vara fördolt i Skriften, sedan insegeln brutits och stenen vältrats bort från ingången till graven och den allra djupaste hemligheten förkunnats, nämligen att Kristus, Guds Son, blivit människa, att Gud är tre och dock en enda, att Kristus lidit för oss, och att han skall regera i evighet? Är inte detta välkänt och utbasunerat på gator och vägar? Tag Kristus bort ur Skriften – vad mer finner du då däri? Allt vad Skriften innehåller och vill säga är alltså klart och tydligt, även om vissa ställen är dunkla på grund av att vi inte känner orden.

Om nu själva saken befinner sig i ljuset, betyder det ingenting, om något uttryck för den ligger i mörker, så länge som många andra uttryck för den befinner sig i ljus. Vem vill säga, att stadsbrunnen inte befinner sig i ljuset, därför att de, som befinner sig i en gränd, inte ser den, medan alla som är på torget ser den?»<sup>11</sup>

Ett förhållande av största vikt är, att »klarheten» här inte avser enbart den formella förstäligheten utan är innehållsligt bestämd. Genom Kristi uppståndelse har uppenbarelsen blivit fullbordad. Därför faller ljus över hela Skriften. Insikten att Skriften utgör en enhet och att det finns ett centrum och en underliggande struktur, som är bestämmande för tolkningen av alltsammans, det är det nya fundamentet för Luthers lära om Skriftens klarhet. Detta har ofta blivit förbisett, trots att det utsäges så tydligt i de välkända texterna om Skriftens klarhet.

Det är värt att lägga märke till de satser varmed Luther beskriver detta centrala innehåll, som tillika är en tolkningsnyckel till förstående av hela Skriften, det som han också kallar »illud summum mysterium», som framträder genom Kristi uppståndelse: »att Kristus, Guds Son, blivit människa, att Gud är tre och dock en enda, att Kristus lidit för oss, och att han skall regera i evighet».

Det är inte svårt att i dessa satser känna igen trosbekännelsens ord och huvudinnehåll: inkarnationen – treenigheten – försoningen – Kristi eviga herravälde (*Christum filium Dei factum hominem – Esse Deum trinum et unum – Christum pro nobis passum – Christum regnaturum aeternaliter*).

Det som ger Skriften dess klarhet är att dess innehåll är bestämt av ett centrum, att det i grunden handlar om den trenige Guden och om frälsningen genom honom. Medvetet eller omedvetet griper Luther här tillbaka på den fornkyrkliga tanken, att trosregeln, som är bevarad i kyrkan alltsedan apostlarnas predikan, är en sammanfattning av Skriften, det som den egentligen handlar om och som kan uttryckas i de tre artiklarna eller i andra sammanfattningar av credo. Luther kan också formulera samma grundtanke genom att hänvisa till Kristus som Skriftens centrum, eller – ännu mera uttryckligt – i den text, som nyss citerats: »Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies».

Det som Luther säger om den dubbla klarheten och den dubbla dunkelheten kan ur en synpunkt sägas vara en utläggning av det som Paulus säger om det tackelse med vilket Mose dolde sitt ansikte för Israels barn, när

<sup>11</sup> WA 18, 606=StA 3, 184, 21–185, 13.

han framträdde för dem med den på Sinai uppenbarade lagen, 2 Mos. 34, 33, 35 – 2 Kor. 3, 13–15.<sup>12</sup> Det är ett tackelse över det gamla förbundets skrifter, som först i Kristus tages bort; det är likaledes ett tackelse över israeliternas hjärtan, när de hör Mose lag föreläsa; först när de omvänder sig till Herren tages tackelset bort. Också här är det fråga om en yttre och en inre dunkelhet. Lagen förblir oförstådd till sitt verkliga syfte, så länge man ser den som en väg till frälsning – först genom evangelium avslöjas dess verkliga mening. »Dunkelheten», oförmågan att förstå finns då också i det inre, hos dem som utanför kristustron hör lagen förkunnas. Den yttre klarheten ligger däri att Kristus på ett nytt sätt undervisar om lagen och avslöjar dess verkliga syfte, medan den inre klarheten ligger i Andens upplysning genom tron på Kristus hos dem som tar emot evangelium.

En skillnad mellan Luthers definitioner i *De servo arbitrio* och det paulinska exemplet föreligger såtillvida som klarheten i det ena fallet relateras till bekännelsens kristologi och försoningslära, medan den i det andra fallet relateras till motsättningen och harmonin mellan lag och evangelium, om man så kan sammanfatta innebörden i den anförda Paulus-texten.

Om Bibelns innehåll är klart på grund av att det har en enhetlig struktur, innerst inne handlar om en enda sak (*res in scripturis*), så är detta givetvis en tolkningsgrundsats med djupgående konsekvenser. Karl Holl skriver i en berömd uppsats, »Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst» 1920, om den nya syn på Bibeln som kom till genombrott hos Luther omkring 1517 vid hans kamp mot den romerska kyrkan:

»Das Erste, was sich ihm aus diesem Zusammenstoss ergab, war die jetzt mit Bewusstsein von ihm vertretene Überzeugung von der Eindeutigkeit der Bibel. Ich wiederhole: Eindeutigkeit der Bibel. Denn so muss mit Rücksicht auf gleich vorzubringende Gründe und im Anschluss an die von Luther selbst gebrauchten

Wendungen Luthers Grundsatz ausgedrückt werden.»<sup>13</sup>

En följd av denna syn på Bibeln blev bl. a. ett starkt betonande av *sensus literalis*. Det var den enkla, bokstavliga meningen som var bärare av Skriftens huvudinnehåll, inte en allegorisk omtolkning. En sådan grundregel gick stick i stäv emot inte bara den medeltida fyrfaldiga utläggningen utan också mot humanismens bibeltolkning. Erasmus, som samtidigt med Luthers framträdande utgav en metodlära för bibeltolkningen, förordade allegorin som högsta konst. Den var ett medel att komma till rätta t. ex. med de gammaltestamentliga texterna, som annars verkade främmande i förhållande till humanismens ideal.

Det är i många avseenden klagorande att se hur det vi kallat reformationens grundprincip kom att utgestaltas och utvecklas i den tidiga lutherska teologin. Att undersöka detta är en uppgift för sig. I det följande ges endast några exempel för att skissera ett tema, som skulle förtjäna att närmare behandlas.

Det kunde ligga nära till hands att anta, att grundsatsen om Skriftens klarhet skulle leda till en förenklad bibeltolkning med överflätande av svårigheterna i textförståelsen. Man kan utan vidare konstatera, att motsatsen blev fallet. Det kunde räcka med att hänvisa till Luthers eget livslånga arbete med översättning och kommentarer till Bibelns böcker. Men det finns fler värtaliga exempel.

Den förste som utförligt utvecklar hermeneutikens grunder är Matthias Flacius, i andra delen av hans berömda *Clavis scripturae sacrae* 1567. Det kan först se ut som om han stod långt borta från den lutherska läran om Skriftens klarhet. Han börjar nämligen med att – i 50 punkter – utreda, hur vi skall komma till rätta med svårigheterna i Skriften. Han följer därvid en regel från Aristoteles, att om man vill lära känna en sak, skall man först undersöka det som är dunkelt och tvivelaktigt. Men han tillfogar, att han inte talar om svårigheterna i Skriften på samma

<sup>12</sup> I NT 81 heter det »slöja» i stället för »tackelse». Vad som avses är något som döljer eller täcker över (*kalyptein*), varför ordet slöja knappast är det adekvata.

<sup>13</sup> *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Band 1. Luther, Tübingen 1921, s. 420.

sätt som »motståndarna». De menar, att det utifrån Skriften ensam är omöjligt att säkert inse de grundläggande trosläror; därför måste man vända sig till läroämbetet eller till konsilier och dekret som ovedersägliga uttolkare. För Flacius handlar det i stället om att komma till rätta med de ställen, som på grund av vår bristfälliga kunskap är svåra att förstå. Genom att arbeta med dessa svårigheter kan man så mycket bättre förstå och komma fram till en säker kunskap. Genom bön och noggrant arbete (*diligentia ac invocatione*) kan man i Skriften finna en fullt säker sanning om det som är nödvändigt att veta. Detta konkretiseras sedan genom en utförlig genomgång av de medel och de hermenutiska regler som finns tillgängliga för att skingra dunkelheten och övervinna svårigheterna att förstå.<sup>14</sup>

I den närmast följande lutherska traditionen möter framför allt två skilda, men i sak samstämmiga förklaringar till att grundsatsen om Skriftens klarhet är möjlig att upprätthålla trots insikten om bibeltolkningens många inslag av dunkelhet. Den ena möter i konkret form bl.a. hos Martin Chemnitz i hans granskning av den vid Tridentkonciliet formulerade satsen, att det tillkommer kyrkan »att döma om Skriftens sanna mening och uttolkning» (*iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum*).<sup>15</sup> Gentemot detta framhåller Chemnitz:

1. att Skriften i sig själv är klar i de frågor, som rör tro och sed.
2. att det förvisso behövs uttolkare med tanke på svårigheterna att förstå Skriften. Tolkningens gåva är inte given åt alla i församlingen; den är emellertid inte bunden till präster och biskopar. Däremot finns det bestämda regler för tolkningen.
3. Alla lekmän i församlingen behöver inte vara lärda uttolkare. Det räcker med katekesens ord, som utgör huvudsumman av Skriften. Genom de insikter som ges

därigenom är de skyddade mot vantolkningar och befriade från »den implicita trons babyloniska fångenskap».<sup>16</sup>

Skriftens klarhet knytes här till det som gäller tro och sed (*res fidei et morum*) och till katekesens ord som sammanfattningen av Skriftens innehåll (dekalogen – tron – fader-vår – dopets och nattvardens instiftelseord).

Den andra förklaringen till satsen om Skriftens klarhet möter i programmatisk form vid det samtal mellan lutherska och romerska teologer, som hölls i Regensburg 1601 över temat »om lärans norm och om domaren i religionskontroverser». Där berördes också frågan om Skriftens klarhet. I de lutherska teologernas grundteser heter det bl.a.: »Allt det som till frälsning är nödvändigt att veta är tillräckligt tydligt och klart framställt för oss i de båda testamentena, i synnerhet i det nya».<sup>17</sup> Denna formulering, att den till frälsning nödvändiga kunskapen tillräckligt klart är oss given i Skriften, återkommer sedan med små variationer under hela ortodoxins och pietismens epoker. Denna lära om *perspicuitas Scripturae*, som man kallade det, kan, om den blir en isolerad läropunkt, inte göra rättvisa åt den ursprungliga tanken på Skriftens klarhet. Den måste förstås i samband med andra grundsatser angående bibeltolkningen, bl.a. det som säges om Andens upplysning, något som bildar den allmänna bakgrunden till det hela och som ej minst blir av betydelse vid avgränsningen mot socinianismens bibeltolkning.<sup>18</sup> Inom denna riktning företrädde man också en lära om Skriftens klarhet, men det var då fråga om en rationell klarhet, som man vann genom en reduktion av Bibelns innehåll till det för förnuftet fattbara.

Det finns skäl att från dessa utblickar åter-

<sup>16</sup> Martin Chemnitz, *Examen concilii Tridentini*, ed. Ed. Preuss, Berolini 1861, s. 65 f. (Loc. I, sect. VIII).

<sup>17</sup> *Acta colloquii Ratisbonensis, Monachii 1602*, s. 7: »Quaecunque ad salutem scitu necessaria sunt, satis perspicue et dilucide in utroque, novo praesertim testamento, nobis ob oculos posita esse, Dei beneficio agnoscimus».

<sup>18</sup> Johann Gerhard, *Loci theologici*, ed. J. Fr. Cotta, Tubingae 1767 ff., II, 341 ff.; jfr *ibid.*, I, 42 ff. (De interpretatione scripturae sacrae).

<sup>14</sup> Mattias Flacius, *Clavis scripturae sacrae*, Jenae 1674, II, s. 1 ff.

<sup>15</sup> *Canones et decreta . . . concilii Tridentini, sessio IV, Decretum de editione et usu sacrarum librorum*, (Lipsiae 1846, s. 17).

vända till Luthers ursprungliga grundsatser om Skriftens klarhet med ett försök till en kort sammanfattning.

Skriftens klarhet kan beskrivas på olika nivåer: Den hör samman med den språkets evidens, som i och för sig är grunden för vår förståelse av språk överhuvud.

Men det är framför allt fråga om en trons förståelse. Klarheten är till sin innehållsliga sida betingad av trons och bekännelsens innehåll, som samtidigt utgör innehållet och den underliggande strukturen i hela Skriften. De båda testamentena utgör därigenom en enhet med ett centrum, som i och med Kristi framträdande ställts fram i klar belysning (brunnen på torget).

Klarheten måste ses mot bakgrunden av en dubbel dunkelhet: Den yttre klarheten

avtecknar sig mot »dunkelheten» i misstolkningar av olika slag, heretiska meningar, svårigheter att förstå själva språket. Den inre klarheten, trons förståelse, väckt till liv genom Anden, framträder i motsättning till förnuftets blindhet, den oförmåga att förstå, som utmärker den naturliga människan. Det erfordras bön och arbete för att verkligen förstå. »När dina ord öppnas, ger de ljus och skänker förstånd» Ps. 119, 130.

En konsekvens av Skriftens klarhet är att det är den enkla, enhetliga och konstanta meningen, *sensus literalis*, som bildar det fasta fundamentet för all tolkning.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Det nyaste bidraget till det tema som denna artikel behandlat är ett som doktorsavhandling i Bern framlagt arbete av en schweizisk teolog, Bernhard Rothen, *Die Klarheit der Schrift. Grundlage, Gefährdung und Aufgabe von Theologie und Verkündigung bei Martin Luther und bei Karl Barth* (i maskinskrift) 1988.



# LITTERATUR

---

Betz, Hans Dieter, *Essays on the Sermon on the Mount*. XVII+170 sid. Fortress Press, Philadelphia 1985.

Hans Dieter Betz är en av de tyska exegeter som i unga år drog till USA och stannade där. Själv blev han professor vid universitetet i Chicago 1978. Han tillhör vidare den grupp USA-exegeter som främst tolkar nytestamentliga texter i ljuset av den grekisk-romerska retoriken; det är på modet just nu. Arbets sättet har han bl.a. gett prov på i en uppmärksam kommentar till Galaterbrevet i serien Hermeneia, som han f.ö. är utgivare av. I den serien skall också ett särskilt band ägnas åt bergspredikan (=bp), och den volymen skall Betz skriva själv.

Bp är enligt Betz inte precis direktriktad mot oss idag. Den är den nytestamentliga text som är «mest fjärran från moderna män och kvinnor».

Den essäbok som här skall anmälas innehåller sju papers som framställs som förarbeten till kommentaren. De har tillkommit under perioden 1974–1983. I början siktade författaren inte på en kommentar och hade han inte sin nuvarande tes färdig. Den har klarat så småningom.

De sju artiklarna behandlar följande: (1) bp:s genre och funktion, (2) saligprisningarna, (3) bp:s hermeneutiska principer (5: 17–20), (4) den kulturella didachen i 6: 1–18, (5) avsnittet 6: 22–23 och gammalgrekiska visionsteorier, (6) kosmologi och etik i bp samt (7) en episod vid den yttersta domen (7: 21–23).

Vi brukar ju se bp som en matteisk talkomposition, en av de fem stora i evangeliet. Den lukaniska motsvarigheten (»slättpredikan» i Luk. 6: 20–48) är som bekant både kortare och annorlunda och Lukas har dessutom vissa andra delar av bpsstoffet utspridda i sitt evangelium.

Betz har för sin del kommit fram till att bp är en textkomposition som Matteus har övertagit och knappast bearbetat alls. Den är inte präglad av evangelistens egna synsätt.

Enligt Betz är bp en tidig judekristen teologisk textkomposition – tillkommen omkring år 50 – som skiljer sig ganska markant från den hednakristna totalsyn vi finner hos Paulus och i princip även hos de andra nytestamentliga författarna och som

gick vidare i kyrkan. Den judekristna teologi vi möter i bp anknyter fundamentalt till Jesus men kämpar sin egen inre kamp och sin yttre. Det ser man i sättet att nytolka Jesu undervisning.

Betz är nog med texternas form men tar ganska genomgående för givet att deras uppgifter är ohistoriska. Den aprioriska skepticismen när det gäller texternas källvärde kompenseras – som vanligt är – med frimodiga påståenden om vad texterna i själva verket avslöjar om det kyrkoläge där de skrevs. Trots att dessa påståenden bara är förmodanden, *antaganden* om texternas uppkomstsituation.

Jag känner mig inte alls övertygad av Betz grundtes, och läser i många fall texterna annorlunda än han (t.ex. Matt. 6: 1–21). Men han skriver lärt och klart, och särskilt det han tar in från den hellenistiska bildningstraditionen är intressant. Hans formalanalyser är grundliga och ofta även bestickande.

Boken är välkommen, även om den bara är ett förspel till den stora kommentaren till bp. Denna skall komma snart, sägs det.

Fast det förstås, nog blir man lite generad när man kombinerar två vetkaper. Vid den svenska skolreformen 1919 utgick skolexperterna från att bp ger oss den bästa sammanfattningen av den kristna trosåskådningen. Idag erfar vi alltså att en duktig exeget som Hans Dieter Betz kan säga att bp hör till de minst kristna texterna i Nya testamentet. Det är nånting visst med experter.

*Birger Gerhardsson*

W. D. Davies: *Jewish and Pauline Studies*, SPCK, London–Fortress Press, Philadelphia 1984.

Denna bok, utgiven med anledning av prof. W. D. Davies 70-årsdag, är en samling av hans artiklar, publicerade mellan 1954–1981 i tidskrifter, festskrifter, samlingsverk och uppslagsverk, som här ytterligare bearbetats. P.g.a. det stora tidsintervallet mellan dem och som en följd av de högst skiftande sammanhang i vilka de tillkommit finns dels inte så mycket inre sammanhang mellan dem och dels upprepas ibland sådant som tidigare

sagts. Detta förringar inte värdet av denna samling, men en regelrätt recension låter sig knappast göras.

Artiklarna är grupperade i tre delar, »Judaica», »Pauline Studies» och »New Testament Miscellanea». Den första delen inleds med den grundläggande studien »Law in First-Century Judaism» (hämtad ur *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 3, (1962), vars värde fr.a. består i att den ger en bred, handboksmässig orientering kring det vida begreppet »lag» i judendomen under nytestamentlig tid. I »Reflections on Tradition: The 'Abot Revisited» påpekas så hur traditionsbevarandet i mishnatraktaten Pirque 'Abot kan relateras till evangelieforskningen. Analogin handlar om hur man bör tillerkänna urkyrkans bevarande av ett givet traditionsmaterial, om än i modifierad form, större vikt än dess nyskapande verksamhet (och fotnoterna tar följaktligen upp Gerhardssons *Memory and Manuscript* och den därpå följande diskussionen). En tredje artikel, »Reflections on the Territorial Dimension of Judaism», tar upp den alltid aktuella och kontroversiella frågan om förhållandet om Guds folk och dess land. Här pläderar prof. Davies för att judendomens bundenhet vid Israels land måste respekteras som ett uttryck för den judiska utko-relsetanken (oavsett om man sympatiserar med den eller ej; någon politisk ställning tar han inte i palestinakonflikten). Judendomens territoriella anspråk är en stötesten, liksom kyrkans lära om inkarnationen i Kristus. Bokens första del avslutas så med två kortare artiklar, av vilka den första diskuterar hur Mekiltas »nationalistiska» syn på Guds ande som begränsad enbart till landet Israel kan vara ett utslag av en judisk reaktion på den framväxande kristendomen, vilken ju erfor Andens krafter också utanför det heliga landet, medan den andra antyder att talet om lagen som överbringad »genom budbärare» i Josefus *Antiquitates* 15, 136 inte måste innebära någon förringande syn på dess tillkomst eller giltighet, som i Gal. 3: 19 (jfr Heb. 2: 2), utan förmodligen syftar på profeterna som dess förmedlare.

I samlingens andra del ligger tyngdpunkten på frågor som berör Paulus förhållande till lagen, Israels folk, hedningarna, och till judekristendomen. Här finns också en längre recensionsartikel om H. D. Betz' kommentar till Galaterbrevet, och en ganska allmänt hållen presentation (för icke-teologer) av den paulinska synen på människans existentiella alienering och befrielse. De tre första bidragen, »Paul and the Law: Reflections on Pitfalls in Interpretation», »Paul and the People of Israel», och »Paul and the Gentiles: A Suggestion Concerning Romans 11: 13–24», kompletterar var-

andra, men överlappar delvis, så att läsaren i viss utsträckning möter samma argument, exempel och utredningar. Fr.a. betonas hur Paulus' tänkande i de senare (oomstridda) breven utvecklas mot ett allt större accepterande av ett gudsfolk, bestående av både judar och hedningar, som utan åtskillnad och sammanblandning försonas i Guds mysterium. I artikeln »Paul and Jewish Christianity According to Cardinal Daniélou: A Suggestion» görs så reflektionen att om Daniélou har rätt i att judekristendomen inte bör ses som en isolerad och dogmatiskt fattig företeelse i urkyrkans, utan som i vid mening grogrunden för all kristen teologi, så kanske Paulus inte var den som gjorde en »enkel» palestinensisk kristendom komplicerad, utan han förenklade snarare det som var ett komplex av judisk-apokalyptiska trosföreställningar.

Artikelsamlingen avslutas med ytterligare två bidrag ur *The Interpreter's Dictionary of the Bible* om lagen och samvetet i NT, samt två med varandra sammanhängande artiklar om urkyrkans moralundervisning. Däremellan står, något förvånande, artikeln »From Schweitzer to Scholem: Reflections on Sabbatai Svi». Syftet är här, något långsökt kanske, att via den långt senare sabbatianska rörelsen belysa de apokalyptiska strömningar som redan urkristendomen präglades av. Författaren pekar dock helt riktigt på den stora olikhet som råder mellan de båda ledande personligheterna, inte minst såsom detta kommer till uttryck i den nytestamentliga fokuseringen på kärleksbudet, personifierat i Jesus som den nya Torah.

Ett rikligt ställ-, författar- och sakregister avslutar den drygt fyrahundrasidiga, gedigna och vittfamnade volymen.

Håkan Ulfgard

Bo Giertz: *Förklaringar till Nya testamentet. Verbum/Pro Caritate. 1 Matteus – Lukas 1984, 377 sid.; 2 Johannes – Korintierbrevet 1985, 445 sid.; 3 Galaterbrevet – Uppenbarelseboken 1985, 398 sid.*

Bo Giertz' kommentar till Nya testamentet har vid det här laget hunnit bli välkänd men bör inte desto mindre presenteras även här. Kommentarserien bygger på »Nya Testamentet på modern svenska med korta förklaringar för lekmän», en serie i tolv delar, som utkom 1974–80. De tre band, som verket nu omfattar, bygger på Giertz' egen översättning av Nya testamentet 1981 men kan givetvis läsas tillsammans med vilken annan översättning som helst.

Till varje bibelbok ges en inledning med historiska, litterärkritiska och teologiska överväganden. Dessa företal till bibelböckerna ger ofta på frågor som ställs av den allmänne bibelläsaren, t.ex. den aktuella betydelsen av Uppenbarelseboken. Författaren känner väl till den pågående diskussionen och refererar ofta till den innan han tar ställning. Därvid är han mån om att låta hypoteser framträda just som sådana. Utgångspunkten för textutläggningen är en positiv tro på Jesus Kristus med hans liv, död och uppståndelse som centrum i Nya testamentet. Denna syn ger två grundläggande riktlinjer för tolkningen: den befriar från tvånget att uppfatta historiska och andra notiser efter en viss mall för att texten skall kunna betraktas som Guds ord. Detta leder vidare till att författaren har en tydlig ambition att visa hur texten kan tolkas och utläggas, utan att alla isagogiska frågor är lösta.

Textkommentaren är inte uppbyggd vers för vers utan sammanfattar vanligtvis stoffet i tre eller fyra fördjupningar inom en perikop på cirka 10–15 verser. Strukturen bär karaktär av arbetets ursprung i bibelstudiet, vilket gör framställningen omedelbar och levande. Men detta sker inte på bekostnad av fördjupningen, något som man ibland frestas att tro på grund av det enkla språket. Snarare växer intrycket av att man läser en komprimerad sammanfattning, ungefär som om det gällt att redovisa resultatet av en betydligt större undersökning.

Det nu nämnda gör att kommentaren inte bara ger detaljupplysningar eller byggstenar för den som arbetar med texten för förkunnelse eller undervisning eller av rent intresse utan hela tiden också relaterar detaljförståelsen av texten till dess plats i Nya testamentet och i Bibeln som helhet. Detta provocerar oupphörligen läsaren till att bearbeta de fundamentala frågorna och instämma eller göra klart för sig själv vilket annat alternativ man skulle föredraga.

Det är givetvis omöjligt att på ett begränsat utrymme diskutera detaljer i kommentaren. Ett återkommande problem i första delen är behandlingen av parallella texter i synoptikerna. Här hänvisar författaren ofta till framställningen i de andra evangelierna, men han gör det på ett sådant sätt att det för respektive evangelium karakteristiska framhäves, t.ex. den spontana omedelbarheten hos Markus (som föres tillbaka på Petrus).

För att sammanfatta: Kommenterverket ger en homogen bild av Nya testamentet och dess innehåll, sett utifrån perspektivet att Jesus Kristus, hans liv och verk, utgör centrum. Inte minst den som i förkunnelse och undervisning är satt att uttolka Nya testamentet har all anledning att an-

vända kommentaren som källa för kunskap, inspiration och självkritik.

Bo Johnson

*Kirkeordinansen 1537/39. »Den rette ordinants». Etter Hans Wingaards førsteutgave fra 1542. Til Prof. dr. theol. Helge Fæhn. [Faksimil med efterskrift av Terje Ellingsen-Åge Haavik.] 240+22 sidor. Verbum (Andaktsbokselskapet), Oslo, 1988, samt*

*Kirkeordinansen 1537/39. Det danske Udkast til Kirkeordinansen (1537). Ordinatio Ecclesiastica Regnorum Daniæ et Norvegiæ et Ducatum Sleswicensis Holstatiæ etc. (1537). Den danske Kirkeordinans (1539). Tekstudgave med inledning og noter ved Martin Schwarz Lausten. 270 sidor. Akademisk Forlag, København, 1989.*

Om igen (jfr STK 1984 s. 89) skulle jag kunna ge ord åt förundran över den livaktiga källpublicistiska verksamheten i grannländer. Nu gäller det rent av två editioner av en reformatorisk kyrkoordination, avsedd att reglera kyrkolivet inom den danska kronans vidsträckta domäner. Förarbetet var dock en helt intern dansk affär. När ett förslag hade utformats 1537, sändes det visserligen på remiss, men denna gick inte till underställda områden utan till Wittenberg. I retur kom också Johannes Bugenhagen och under hans ledning bearbetades och kompletterades förslaget i en rasande fart. På det sättet kom verket att fogas till Bugenhagens stora svit av kyrkoordningar samtidigt som det behöll åtskilligt från det inhemska förarbetet.

Kyrkoordningen auktoriserades både i en latinsk lydelse, som trycktes 1537, och i den något avvikande danskspråkiga version, som blev godkänd 1539 men gick i tryck först 1542 med undertiteln *Den rette ordinants* samtidigt som en plattvisk variant utgavs för hertigdömet Schleswig-Holstein. I Danmark och i praktiken även på »atlantöarna» avlöstes ordinantian av nyregleringar på 1680-talet; för Norge hade jämkningar skett redan genom den norska kyrkoordningen 1607.

Eftersom det rör sig om en så grundläggande urkund under ett viktigt skede, är det givetvis lätt att motivera nyutgivning, fastän äldre editioner inte saknas av vare sig den latinska eller den danska texten. Däremot är det nog mer en sinkadus att sådana idéer har realiserats ungefär samtidigt i såväl Oslo som København; böckerna utkom med bara ett drygt halvårs mellanrum. Med detta upphör egentligen likheterna mellan de bägge företa-

gen. Det hindrar inte att de inbjuder till en del jämförelser.

*Den norska utgåvan* är en hyllning till Norges meste liturgivetare, professor Helge Fæhn, som har gjort viktiga forskningsinsatser som rör ämnen alltifrån norsk medeltid till nyare tid men nu närmast hedrats för sin nyckelroll i Norska kyrkans officiella liturgiska förnyelsearbete under två decennier. Gåvan utgörs av Det rette ordinants, som faksimilerats med hjälp av ett originaltryck i Oslo universitetsbibliotek och ett litet antal kompletteringar från ännu en biblioteksvolym, där huvudexemplaret sviker (saknade eller svårt skadade blad). Resultatet är vackert; möjligen en smula för vackert. Modern teknik har retuscherat småskavanker i alster från boktryckarkonstens ungdomstid, framför allt har nu använts en mycket förnämligare papperskvalitet. Men samtidigt förmedlas ändå känslan av att ordinantian verkligen kom i praktiskt bruk i kyrkolivet: här och var möter olika händers mariginalanteckningar, ibland halvt utplånade. Personligen tycker jag att originaltrohet inte utesluter barmhärtighet mot nutida brukare, bevisad genom en modern sidopaginerings, om än aldrig så diskret.

Som bihang till faksimilet står – förutom hyllningsadress och gratulantförteckning – en kort teknisk information (Åge Haavik) om såväl original- som faksimilutgåvan, där jag dock saknar uppgiften om vilka blad som har infogats från kompletteringsexemplaret, vilket för övrigt tydligen har nyttjats i Danmark. (Nu vet man exempelvis inte från vilket exemplar en viss mariginalanteckning stammar.) Bihangets upptar också en opretentiös, god liten redogörelse (Terje Ellingsen) för ordinansens tillkomsthistoria och mest utmärkande drag. Här framgår även (s. I, X), att utgåvan vill möta nutida behov att få grepp om – formuleringen klingar välbekant i svenska öron – »vår kirkelige arv og vår identitet som luthersk folkekirkelike i dag»; genom boken erbjuds man möjligheten att utan förmedling »få høre reformasjonens egen røst». Det syftet har väl motiverat att begreppet »Kirkeordinansen 1537/39» satts som huvudtitel, fastän volymen enbart innehåller »Den rette ordinants», vilket undertiteln anger. Det uttalade syftet med utgivningen utesluter givetvis inte andra användningsområden, inklusive vetenskapliga.

*Den danska volymen* har en helt annan karaktär. Till läsekretsen räknas visserligen »alle, som er interesseret i at kende grundlaget for mange af vore nuværende kirkelige ordninger» – liknande den norska – men editionen är i första hand av-

sedd för »fakfolk», inklusive teologistuderter (s. 8). Här är inte fråga om ett faksimil utan om en läsarvänlig utgåva, där texten har satts i modernt typsnitt på 'normal' satsyta. Den norska volymens huvudtitel används även på den danska, men innebörden är en helt annan. Också här återges Den rette ordinants men vidare trycks här både det danska kyrkoordningsförslaget 1537 och den fastställda latinska Ordinato ecclesiastica från samma år. Här finns därtill en ingående redogörelse för kyrkoordningsarbetet (s. 9–37) och för utgivningsprinciper som har praktiserats i såväl äldre utgåvor som i den föreliggande (s. 38–44). Texten i Den rette ordinants är även löpande kommenterad i fotnoter. Slutligen är volymen försedd med käll- och litteraturförteckning samt person- och sakregister.

Utgivare är Martin Schwartz Lausten, universitetslektor i kyrkohistoria i København, mycket produktiv som utgivare av källor och såsom forskare inriktad på dansk reformationstid. Det finns viss täckning för att han själv svarar för så många titlar i litteraturförteckningen; bara nestorn H. F. Rørdam kommer i närheten. Eftersom en så eminent kunnig person har sört för denna samlingsedition, stegas förväntningarna och därmed också risken att de inte helt infrias. För min del måste jag anmäla några huvudinvändningar.

Vad gäller själva textåtergivningen har jag inga som helst tvivel. Mina få stickprov bara bekräftar antagandet, att texten är utan vank och brist. Den akribin är givetvis huvudsaken i en textedition. Av underordnad vikt är att det saknas markeringar, som anger hur respektive text har fördelats på ark, blad och sida i originalversionen; det är uppgifter som betyder en del vid användningen. En kort beskrivning av handskriften till ordinantiaförslaget finns med, instruktivt illustrerad med ett välvalt bildexempel (s. 66). Men för de bägge originaltrycken saknas bokteknisk redogörelse. Bristen kompenseras dåligt av bildmaterialet; de sammanlagt fyra illustrationerna (inklusive omslagsbilden) är atypiska, enär de återger titelblad och slutsida, inte uppslag eller sida i böckernas inlagor.

Samlingseditionen har som syfte att underlätta ett jämförande textstudium (s. 8). Ett sådant kunde med fördel även innefatta den något justerade texten i den plattyska upplagan, som dock skulle ha utökat editionens omfång med gissningsvis fyra ark. Det hade varit överkomligare och mycket befogat att avsluta editionen med kyrkoordningsarbetets slutdokument. Jag avser »Ribeartiklarna», beslutade vid ett slags evangeliskt nationalkoncilium 1542, där den nya kyrkoordningen bejakades men även kompletterades och korrigerades i en del punkter – artiklarna

hade nog bara krävt ett ark. Men utgivaren har träffat ett annat val, kanske av ekonomiska skäl.

En helt annan karaktär och större tyngd har anmärkningen, att utgivaren har företagit direkta strykningar i de publicerade källorna. Deras rättelse- och registerblad saknas. Förfaringssättet har – utan motivering – framför allt gått ut över ett viktigt dokument inom både den latin- och den danskspråkiga kyrkoordningens pärmar: Pia et vere catholica et consentiens veteri ecclesiae ordinatio ceremoniarum pro canonicis et monasteriis. Det är en skrift av Bugenhagen, behållen på latin även i Den rette ordinants.

Av både formella och sakliga skäl opponerar jag mot utmönstringen. Det är möjligt att Bugenhagens arbete har ansetts alltför skrymmande, ty utgivaren uppger (s. 24), att det är »en bog for sig (62 s.)». Notisen om omfånget (som för övrigt är 55 s., inklusive auktorisationsidan) är lätt demagogisk, när bibliografisk beskrivning saknas. Min överslagsberäkning ger vid handen att skriften knappt skulle ha fyllt två ark; självfallet hade det räckt att trycka verket inom en av de auktoriserade kyrkoordningarna. Jag kan inte instämma i utgivarens kortfattade karakteristik av *Ordinatio ceremoniarum* (s. 24). Visst »vedføjes» skriften ordinansen, men inledningsvis auktoriseras den uttryckligen som ordinans. Innehållsligt framgår kanske, »hvorledes kanniker og munke for fremtiden skulle tilrettelægge deres regelmæssige fromhedsliv». Men primärt är skriften en handledning som dels ger skäl för att gudstjänstordningen befrias från allahanda 'utväxter', dels lämnar praktiska anvisningar och råd för de gamla liturgiska böckernas 'rätta' bruk i officiet och mässan med menighet: »laici» etc).

Den uteslutna delen är således genremässigt närmast en ordinarius. Den kompletterar mer allmänt hållna riktlinjer för Guds ords läsning och utläggning, sång och bön i den egentliga kyrkoordningen. Denna hänvisar även direkt till verket (s. 102, 138 respektive 165 f., 235). Visst är skriften utarbetad för Pommerns kyrkoordning (s. 24 not 8). Men väsentligt är att den har bearbetats, närmast för danska kloster och domkapitel (med skolorna), och tar sikte på gudstjänstlivet i »Ecclesia Danica» eller rent av »omnes . . . Ecclesiae in Dania» (*Ordinatio ceremoniarum*, 1542, fol cviiij<sup>v</sup>, cx<sup>i</sup>). Allra tydligast är skriften ifråga om evangelisk mässkanon. När kyrkoordningen t.ex. slår fast, att Pater noster och »verba testamenti» – i denna ordningsföljd – också i latinsk liturgi skall reciteras på danska, meddelar handledningen en gregoriansk förtoning med en något knagglig underläggning av dansk text – i båda fallen med uteslutning av traditionella 'icke-bibliska' vändningar. Dansk liturgisk utveckling

kom snabbt in på en mer 'radikal' kurs. Den 'konservativa' perioden blev en episod. Men det är dess synsätt som har präglat den auktoriserade *Ordinatio ecclesiastica* och konkretiserats något i den auktoriserade, nu likväl uteslutna *Ordinatio ceremoniarum*.

I editionen ingår en redogörelse för kyrkoordningsarbetet och förklaringar i en stor notapparat. Det är inte korrekt, att den norska utgåvan helt skulle sakna kommentar (s. 43), men den danska är avsevärt större och framförs även med större anspråk. Den välskrivna berättelsen om kyrkoordningens »spændende tilblivelsehistorie» innehåller, så vitt jag kan se, inga nya fakta och knappast fräscha synpunkter; en sådan vill jag dock strax ta upp. Gärna hade jag även sett en kort sakkunnig orientering om kyrkoordningens dispositionsmönster och teologiska grunddrag, helst med några exempel som belyste förskjutningar från förarbetet till slutversionerna. Att grundliga teologiska analyser »hører hjemme i særlige studier over kirkeordinansen» (s. 43) är inget motargument. Detsamma kan sägas om kyrkohistoriska undersökningar, vilket lyckligtvis inte har hindrat utgivaren från att lämna en orienterande översikt.

Nyss aviserade jag en sakkussion utifrån historiken. Författaren tangerar ett intressant perspektiv på kyrkoordningens namnunderskrifter. Omständigheter anges (s. 29–31) som skulle tala för att de identifierade personerna (noterna s. 144–49) visserligen inte underskrev den auktoriserade kyrkoordningen på hösten 1537 men att de redan på våren hade beseglat förslaget med sina namn. Fullföljs resonemanget, framtonar bilden av en konsensusdeklaration, bindande för den danska och den schleswigiska kyrkoprovinsen, som var representerade genom tio officiella företrädare för domkapitlet, därtill av 26 evangeliska präster. En sådan bild svarar mot det regionalkonciljära ideal, som på 1530-talet avlöste drömmen om ett fritt och obundet ekumeniskt koncilium och som på tysk botten fick sitt mest berömda uttryck i konkordieformelns underskrivning. Det tycks mig rimligt att mot den bakgrunden försöka tolka delvis motstridiga danska koncilievärderingar i kyrkoordningens förarbete och slutprodukt. Om underskrifterna karakteriseras som en regionalkonciljär sigillering av kyrkoordningen, är ironin inte långt borta. Det finns inget som tyder på att personerna ifråga hade fått ta del av det fullbordade verket och med egen hand undertecknat detta. Den omständigheten ger kanske en ledtråd till det faktum, att namnlistan enbart finns i den latinska editionen och är utesluten i Den rette ordinants.

Har jag hittills klagat på att editionen innehåll-

ler för litet, är jag otacksam nog att nu göra helt om och klaga på mängden av stoff som samlats i »realnoterne» till Den rette ordinants. Kritiken gäller inte den stora mängden noter. Även om jag här och var sätter frågetecken, förefaller den svåra avvägningen förnuftigt gjord för en apparat, som konstruerats för ett närmast folkbildande syfte. Den inriktningen är begriplig, eftersom utgåvan är riktad till en betydligt bredare krets än vetenskapliga editioner brukar vara. Men »realnoterne» har inte enbart, knappast ens i första hand funktionen att kasta ljus över ordinantians innehåll. Inte sällan blir termer eller passager närmast förvändningen för att i skilda ämnen ge en orientering innehållsligt och över tid. Informationen blir rapsodisk. Också om den pedagogiska ambitionen accepteras, måste resultatet därför ifrågasättas. Författaren säger sig även ha »lagt vægt på at bringe henvisninger til håndbøger og nyere litteratur» (s. 43). Idén kunde med fördel ha realiserats i form av en liten kommenterad bibliografi, alternativt av en inledningsnot till vart kyrkoordningskapitel med litteratur för avsnittets huvudtema. Bägge lösningarna hade krävt en större konsekvens och därmed en mer aktiv litteratursökning (– även i produktionen från övriga nordiska länder).

Hederligheten kräver att denna generella invändning kompletteras med någon konkretisering av åtminstone påståendena, att kommentaren har blivit rapsodisk och inte primärt har ägnats åt ordinantian. Som exempel tar jag det avsnitt om mässan som föranlett stora noter om introitus, Kyrie och Gloria.

Till introitus noteras, med referenser men med klart missledande uttryck, att Deutsche Messe i stället för en traditionellt introitus hade Luthers »oversættelse» av Ps. 34 medan Malmömässan 1529 satte hans »bearbejdelse» av Ps. 130. Texten däremot handlar, i både latinsk och dansk version, om sjunget eller läst introitus, vilket skall vara och på sön- och kristusdagar alltid är taget ur Skriften; den anger särskilt för landsbygden såsom alternativt »vdi den stæd nogre danske Psalmer». Lämpligen kommenterades källan till dessa bibliska introiti, utförandets bägge former, skäl till sekundärtypen och till dess relevans »synderlig» på landsbygden. I bägge språkversionerna anges att Kyrie skall sjungas »variis melodiis pro diuersis temporibus vt hactenus obseruatum, cum hymno angelico . . . quem latine aut vulgariter incipiat minister, et ecclesia perficiat». Noten däremot upplyser, med referenser men med missvisande formuleringar, att Kyrie var känt i Rom från 400-talet, var 9-faldigt i »romermessen» [?] men 3-faldigt i Deutsche Messe, att ordinantian

och Bugenhagen »fastholder kyriet i den oprindelige [?] form» men att dansk kyriepsalm segrade. Ingenting om sångens »skriftenlighed», om mångfalden i dansk kyrietradition och om de utförandetekniska problem föreskriften implicerade – endast att »det gamle gregorianske kyrie» (singularis) tycks »ønsket». På liknande grunder opponerar jag mot kommentaren till Gloria. Den borde upplysa särskilt en dansk läsekrets om att saken gäller Gloria med Laudamus och antyda att betydande problem döljer sig i den lilla nyheten, att Laudamusmelodier skall sjungas av »ecclesia»/»kircken».

Med exemplet ville jag konkretisera kritiken. Misstanke uppstår, att författaren gripit över så mycket att han inte själv riktigt behärskar stoffet. Nyss citerade jag egendomliga uttryck och det är inte bara missvisande utan direkt felaktigt att t.ex. i korshänvisningar likställa officiets och mässans inledande Kyrie och Gloria (not 36 och 45, cf not 39). Min huvudinvändning återstår emellertid. Utgivaren tar över huvud inte upp, att allt ordinantian säger om introitus, Kyrie och Gloria (med Laudamus) är konsekvenser av den omedelbart dessförinnan formulerade grundregeln. Enligt denna skall nämligen mässan firas »*juxta receptum morem*»/»*effter den wedtagne sed*» (min kursivering) men befriad från papistisk smitta (»*modo eam non prophanet sacrificii aut operis titulo more papisticae superstitionis et blasphemiae*»; likartat i dansk lydelse; s. 103 och 167 f.; jfr den ovan citerade titeln på Bugenhagens skrift). Skall ordinantian alls jämföras med en gudstjänstordning av Luther, bör det således inte vara 1526 års (med Deutsche Messe) utan de bägge jämförbara från år 1523 (den ena till Leisnig, den andra med Formula missae). Mer befogade vore referenser till Bugenhagens kyrkoordningar. Men i första hand borde informationen avse den »vedertagne», fortsatt giltiga danska ordningen. Den betecknas inte bäst med uttryck såsom »romermessen», »missale romanum» etc, som måste förmedla det anakronistiska intrycket av en uniformerad rit. Den illusionen berövas envar som även följer notreferenserna till Jungmanns Missarum sollemnia (i en äldre upplaga), men den uppmärksamme inser, att den senmedeltida danska provinsen är mycket klent representerad i hans belägg. Det hade varit högst befogat att åtminstone i allmänna ordalag klargöra, att sedvanan avser kyrkoprovinsens stiftstraditioner. Det hade inte heller varit ur vägen att hänvisa t.ex. till missale Hafniense, Lundense och Slesvicense, eftersom de gamla trycken är oåtkomliga i moderna utgåvor – liksom manualetycken för Roskilde och Schleswig. Mer vore att säga om detta, men

här får exemplifieringen avbrytas.

Ingen kan ha undgått intrycket att jag är kritisk mot den danska utgåvan. För säkerhets skull måste jag till sist poängtera, att min kritik nästan helt och hållet drabbar annat än ederingen av källorna, så långt de faktiskt har omtryckts. Mina i det avseendet bagatellartade anmärkningar inskränker inte omdömet, att den utgivna texten är tillförlitlig. Jag upprepar: detta är det väsentliga i en edition och i det avseendet är utgåvan en tillgång.

Lars Eckerdal

Yngvill Martola: *Verba testamenti i nordisk luthersk liturgitradition. 322 + 80 sidor. Åbo Akademi's förlag, Åbo 1989.*

Doktorsavhandlingen, som i våras ventilerades vid Åbo akademi, har en titel som dubbelt uppknyter undersökningen till luthersk liturgi. Inriktningen anges i klartext och indirekt genom uttrycket »verba testamenti», varmed menas instiftelseberättelsen i mässliturgins sammanställning. Termen är knappast begriplig utanför – kanske inte heller inom – sin konfessionella hemvist. Den förutsätter Martin Luthers s.k. 'testamentsteologi' utifrån Vulgatas glosa för diathēke i de fyra nytestamentliga perikoperna. Stickprov visar att termen är okänd i större uppslagsverk och handböcker; möjligen sätts man på spåret till den gammalkyrkliga källsamlingen Testamentum Domini! Jag gissar att uttrycket hör till de tekniska termer 1800-talsliturgiker lanserade som vetenskaplig nomenklatur, i detta fall som ersättning för beteckningen/textanfängen Qui pridie.

Martolas huvuduppgift är att klargöra instiftelseberättelsens funktion(er) i »den gudstjänstliga kontexten» inom nattvardsliturgier, som formats under 1900-talets officiella liturgiska förnyelsesträvanden i de fem nordiska folkkyrkorna. För sammanhangets skull har undersökningsmaterialet utökats väsentligt: »samtliga liturgier i de nordiska lutherska kyrkorna efter reformationen» jämte reformationstida »tyska förlagor» och – som både historisk bakgrund och som ideal i nutida förnyelsearbete – exempel på nattvardsbönen i den odelade kyrkan och från medeltida öst- och västlig liturgisk tradition (s. 6). Inte nog med detta. Författaren har också tagit på sig att arbeta med ytterligare två materialgrupper för att undersöka »instiftelseordens funktion i lutherdomens normativa texter, Nya Testamentet och bekännelseskriterierna». Hon vill nämligen pröva (nutida) liturgiöversättningens överensstämmelse med dem för att sedan försöka förklara diskrepenser eller »med lätt hand skissera upp ett svar» (s. 3 f.).

Med denna plan är det inte så konstigt att behandlingen av liturgier i nordisk reformationstid börjar s. 81 och att det är först på s. 135 som man stegvis förs från 1600-talets till nutidens liturgier och liturgiförslag i var och en av de fem kyrkorna. Samtidigt får man möta en del samtida kommentarer, särskilt av »personer som haft anknytning till det liturgiska arbetet» (s. 7). Efter en liten sammanfattning av utvecklingstendenser över tid (s. 278–86) följer det avsnitt (s. 287–305), som skall visa »hur instiftelseorden tolkas i NT och i bekännelseskriterierna» (s. 305). Resultaten från arbetet med de tre materialgrupperna kan så föras samman (s. 306–10) i en jämförelse. Summan blir (s. 310) att tyngdpunkterna i »de normerande skrifterna» är svagt företrädda i »de nyaste liturgierna», som däremot starkast betonar sådant som är svagast representerat i de förra, vilka alltså »i ringa utsträckning beaktats i det liturgiska arbetet».

Det bistra förhållandet råder bara delvis i Norska och Finska kyrkan, men det är ofrånkomligt i Svenska kyrkan, ännu mer i Islands kyrka. God överensstämmelse mellan lära och liturgi kan bara iaktas i Danska kyrkan. I avhandlingens sammanfattning möter den aviserade förklaringen (s. 313–18) till den starka diskrepensen. En kyrkas förhållande till sin liturgiska tradition utgör en bidragande orsak bara. Svenska och Finska kyrkan har hållit fast vid en liturgisk tradition med inbyggda vanskligheter. In i sådana har folkkyrkorna i Norge och på Island kastats genom att inte konsekvent hålla fast vid (Norge) eller genom att överge (Island) ett bättre reformatoriskt arv, som däremot har bevarats i Danska kyrkan. Grundorsaken till den påtalade diskrepensen utgör emellertid den valda »principen för arbetet med liturgin». Frukten av en medveten anknytning till »den s.k. liturgiska rörelsen» är att intresset att fullfölja mässans reformation har avlösts av ansträngningar att i stället förbättra »restaureringen av den fornkyrkligt-västerländska liturgin».

Till avhandlingens förtjänster hör att författaren skriver friskt och frejdigt och framför meningar utan omsvep. Hon har gett sig i kast med mycket källmaterial och stiftat bekantskap med åtskilliga bearbetningar, men hon har hela tiden god styrfart. Framfarten har kanske varit litet för snabb, måste jag tillägga. Det har medfört att framställningen inte alltid är så genomarbetad, precis och nyanserad som man kunde önska. Ibland verkar det som om författaren inte har gett sig tid till närstudium av de liturgiska texterna, en notoriskt svårläst genre. Möjligen tillstår författaren detta själv genom meddelandet, att hon redovisar »den tolkning som omedelbart ger sig av en enkel ana-

lys av texten» i liturgier (s. 8). Min erfarenhet är att enkel analys inte är enkel och att omedelbara intryck kan bekräftas men också korrigeras under mer inträngande arbete.

Som framgått har författaren sitt intresse i kyrkornas förnyelsearbete under nyare tid, men hon har valt att se detta i ett långt historiskt perspektiv. Det perspektivet har förmodligen bidragit till att hon med- eller omedvetet och i varje fall uttalar koncentrerar sig på högmässans liturgiska ordning, fastän hon normalt använder beteckningen nattvardsgudstjänst(er) eller -liturgi(er). Det betydde i äldre tid ofta – inte genomgående – högmässa, om man bortser från sjukkommunionen. Framväxten av andra former för nattvardsfirande hör till de karakteristiska inslagen i nyare tid. Martolas inskränkning kan ändå vara rimlig; den underlättar jämförelser över tid. I tolkningsfrågor tar författaren hänsyn till förarbeten och hon har lagt tid på att spåra upp enskilda personers uttalanden i intervjuer och i mycket olika typer av text. I det sammanhanget hade de andra slagen av eukaristiska liturgier kunnat utnyttjas som ett jämförelsematerial med högre källvärde. Det förekommer, men sparsamt. Författaren kan rent av föra materialet åt sidan som irrelevant, t.ex. då hon behandlar de svenska gudstjänstordningarna 1976 och 1986 med deras skilda typer av nattvardsliturgi. Motiveringen är att andra former (inklusive temamässor), vilka skulle få »något [sic] avvika från strukturen i nattvardens gudstjänst [i högmässan]», inte kan utgöra huvudgudstjänst (s. 171); en av dem kan först redovisas (s. 158) men blir sedan icke-existerande (s. 173). (Exemplet illustrerar även påståendet, att författaren inte alltid är så noggrann i sina faktauppgifter.) Större hänsyn till andra typer av nattvardsgudstjänst skulle troligen inte ha drivit författaren till andra slutsatser men måhända till en del nyanseringar.

Styrande för både materialredovisning och slutsatser är de inledningsvis (s. 8–11) framlagda – som jag vill kalla dem – teserna om de liturgiska »funktioner» instiftelseberättelsens text själv anger. Dessa är av två slag: textens »direkt» och »indirekt utläsbara funktioner». För prövningen av liturgierna anses de direkta funktionerna (»befallning», »löfte», »testamente») ha ringa intresse jämfört med dem som indirekt kan utläsas och »som kan härledas ur de förra». Dessa är enligt författaren nio, vilka på grund av släktskap kan föras samman till tre funktioner: »auktoritet», »förkunnelse» och – »svagast underbyggd» – »konsekration». Författaren måste föra in ytterligare en speciell kategori, innefattande »bön», ty den funktionen »kan inte utläsas ur instiftelsebe-

rättelsen ens indirekt». Är instiftelseberättelsens konsekrationfunktion tveksam, framstår bönefunktionen som direkt tvivelaktig, eftersom den utgör en produkt av »den gudstjänstliga kontexten eller det teologiska tänkandet».

Det metodiska greppet för att undersöka och värdera kyrkans nattvardsliturgi för tankarna till Yngve Brilioths motivforskning, för övrigt genomförd i Åbo (1926). Men skillnaden är påtaglig, bortsett från att han arbetade med liturgin som helhet medan Martola koncentrerar sig på att klargöra instiftelseberättelsens roll inom liturgin. Brilioth framlägger sina fem 'evangeliska nattvardsmotiv' inom ramen för inledningskapitlets ganska utförligt redovisade diskussion av nytestamentliga texter under beaktande av den exegetiska forskningens frågeställningar och lösningsförslag. Även Martola går till Nya testamentet för att »med hjälp av tillgängliga forskningsresultat» utrona, vad de fyra direkta instiftelseberättelsernas kontext avslöjar om »instiftelseordens funktion». Jag skall inte nu diskutera det lilla avsnittets rätt nersläende resultat, att enbart 1 Kor. 11 kan avlockas besked, därtill ett magert. Istället vill jag peka på två omständigheter som jag finner egendomliga. Eftersom författaren vill pröva, hur lutherska mässordningar förhåller sig till »luthersk normativa texter», hade det kanske varit bättre att placera utredningen om de sistnämnda före genomgången av det liturgiska materialet. Men framför allt är det påfallande, att det i texten saknas förbindelse mellan den redovisningen och inledningens snabbpresentation av funktionsvariablerna, undersökningens analysinstrument. Till skillnad från Brilioth har Martola avstått från att föra ett resonemang i syfte att någorlunda klarlägga och precisera det metodiska greppet.

Som framgått är huvudtesen, att instiftelseberättelsen är sin egen liturgiska bruksanvisning. Instiftelseberättelsens reciterande i eukaristisk liturgi är enligt författaren »en självklarhet» (s. 10). I det exegetiska avsnittet framstår läsningen däremot inte som en given liturgisk ingrediens (s. 291). Det intrikata problemet, huruvida berättelsen eller snarare brottstycket av den hör till ett tidigt skikt eller är senare tillsatser i källorna till eukaristiska böner från den odelade kyrkans tid, kunde ha berörts i introduktionen av gammalkyrklig liturgi (s. 17 f.), men det saknar betydelse för undersökningen av lutherskt präglade liturgiska traditioner. För dessa har utsagan oinskränkt relevans, ty i dem har recitationen förvisso alltid utgjort ett centralt liturgiskt element. Men steget är långt mellan ett sådant konstaterande och tesen att det reciterade reser direkta och indirekta liturgiska formkrav 'för sin egen del'.



Det kan hävdas att huvudtesens innebörd tillräckligt belyses av idén att fixera instiftelseberättelsens funktionsvariabler. Men även därvidlag lämnas läsaren i sticket. Kortfattat slås t.ex. fast att instiftelseberättelsens uttryck »till syndernas förlåtelse» direkt anger dess liturgiska funktion som »löfte», indirekt funktionen »förkunnelse», noga taget »förkunnelse» – »evangelium» – »proklamation». Men detta följer inte som slutsatser i en diskussion som visar, varför just dessa variabler är 'utläsbara' och, inte minst, hur de kan förbindas med varandra och vad de skall anses stå för. Det är uppenbart att begreppen »förkunnelse» och »proklamation» ligger på ett annat plan än de innehållsrelaterade uttrycken »evangelium» och »löfte», vilka bägge dessutom ligger djupt inbäddade i luthersk tolkningstradition. Det är där emot svårt att inse, hur de kan föras samman och vad de inkomparabla samlingsbegreppen »löfte» respektive »förkunnelse» skall täcka. Jag efterlyser inte en avancerad textanalys enligt någon av de modeller som idag står till buds. Det jag saknar är en enkel redogörelse som skulle ha kunnat skapa begreppslig klarhet. Jag tycker att det är skada, att det goda uppslaget inte har tagits till vara mer energiskt. Analysverktygen är oskarpa.

Det är givet att detta har fått konsekvenser för materialbearbetningen. Har man trubbiga verktyg, tvingas man att ta till andra medel. Jag misstänker att det är förklaringen till inslaget av formuleringar, som mer är uttryck för en konfessionell ståndpunkt än ett redovisat vetenskapligt arbete. Sett i ett disciplinhistoriskt perspektiv tycks mig författaren ha gripit tillbaka på 1800-talsteorin, att 'rätt' liturgi utmärks av en kontinuerlig växelverkan mellan 'sakramentala' och 'sakrifciella moment' upp till en 'höjdpunkt'. Därefter skulle liturgier både bedömas och 'konstrueras' vetenskapligt. Författaren avstår uttryckligen från att gå in i den senare uppgiften (s. 5) och håller sig till den förra. Enligt teorin utgör »förkunnelse»/»sacramentum» och »bön»/»sacrificium» konträra och varandra uteslutande verksamheter. Det synsättet framgår klart av författarens presentation och framför allt tillämpningen av tolkningsvariablerna.

Inte alldeles utan konspirationsteologisk talang praktiserar Martola det tolkningsschemat. Jag vidgår att allvarliga författarpoänger gör ett komiskt intryck på mig, t.ex. att instiftelseberättelsens förkunnelsefunktion hotas, om menigheten inte står utan sitter under recitationen – än värre då om menigheten enligt kyrkolagskodifierad svensk-finsk praxis knäfaller! Vid beskrivningen av Luthers Formula missae måste för hans och schemats skull betvivlas, att den markerade pausen mellan prefation och instiftelseord avsetts för

deltagarnas bön (s. 48 f.), fastän alla var fostrade just till canontystnadens bön. Som motiv för instiftelseberättelsen på recitationston refereras (s. 42 f.) Luthers kommentar, att de måste vara hörbara för kringstående. Däremot förtigs fortsättningen: för att alla, högt eller tyst, skulle kunna stämma in i orden (»verba recitare») – som förkunnelse eller bön, eller rent av bäggedera? Det kan vara nog som exempel.

Boken är en doktorsavhandling – inledningen till fortsatt vetenskapligt arbete. Det har gjort recensionsuppdraget än svårare. Gärna vill jag uttrycka min glädje över att någon velat ge sig i kast med en besvärlig forskningsuppgift och försökt att finna ett fruktbart sätt att lösa den på. Jag skulle önska att författaren fick möjlighet att arbeta vidare under bättre villkor och med bättre arbetsredskap.

Lars Eckerdal

Wolfgang Sommer: *Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie. 351 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988.*

Den teologihistoriska forskningen har länge förbisett tiden efter reformationstidevarvet. Detta har gett en felaktig bild av den dåtida verkligheten. Det man inte känt till har man med lätthet förvanskats. Ett tecken på en ny ansats är ovanstående arbete. Sommers avhandling har fyra delar. Den första behandlar Martin Luthers utläggning av den 101 psaltarpsalmen 1534/1535. Särskilt intressant är det avsnitt, som rör Luthers kritik mot hovet, en kritik som senare predikanter kunde anknyta till i motsvarande situationer. Han angriper särskilt högmod, förtal, stolthet och tyranni. Bokens andra avsnitt behandlar hovet i Dresden och de två hovpredikanterna Nikolaus Selnecker och Polykarpus Leyser. I avsnittet om Nikolaus Selnecker behandlas dennes utläggning av just den 101 psaltarpsalmen. Detta är ett fruktbart sätt att bedriva teologihistoria, som en undersökning av den genom seklerna fortgående utläggningen av den gemensamma bibeltexten. I sin straffpredikan mot hovet stannar Selnecker både vid det personliga livet och ämbetsansvaret. I det senare fallet är det framförallt det bristande ansvarstagandet för skolväsendet, som lyfts fram, något som för en svensk läsare är välbekant från Jesper Svedbergs Levernesbeskrivning. Men Selnecker angriper även regeringen för förskingring av kyrklig egendom. Också hos Polykarpus Leyser

finner man samma medvetande om hovpredikantens skyldighet att förmana en felande furste. Han säger: »Fursten skall inte vara som många adelsmän, som helst vill se sin präst död, när han sagt dem sanningen.» Detta ger en helt annan bild, inte bara av hovpredikanters utan också av många andra prästers insats, än den, som vanligen blivit spridd. Här öppnas i själva verket ett utomordentligt intressant undersökningsfält: samhällskritik och maktthavarkritik i evangelisk predikan.

Avhandlingens tredje del och huvudavsnitt behandlar Johann Arndt. Avsnittet är särskilt värdefullt, därför att det inriktar sig på en del av Arndts liv, som hittills varit förbisedd: hans insats som generalsuperintendent (närmast motsv. biskop) i Lüneburg. Tidigare har man helt eller nästan helt stannat vid Arndt som författare av Den sanna kristendomen (1605–1609). Som material för sin undersökning om Arndts syn på överheten använder Wolfgang Sommer Arndts evangeliepostilla (1616) och hans två lantdagspredikningar (motsv. riksdagspredikningar). Men här måste man sätta frågetecken. Ger denna begränsning av materialet verkligen tillgång till Arndts samhällsyn? I detta material har han att på ett själavårdande sätt vägleda människor, som lever i en stat med en medvetet bekännelsetrogen, kyrkovänlig furste, som är personligen from. Det handlar alltså inte om en systematisk utläggning om vad stat och kyrka skall vara för varandra utan om själavård för människor i den ovan tecknade situationen.

Tidigare under sitt liv hade Arndt fått pröva på andra omständigheter. Som ung präst blev han landsförvisad, därför att han vägrade att böja sig för en furste, som var på väg bort från den evangeliska bekännelsen. Arndts inställning till överhetens maktmissbruk var här fullständigt klar. Som mogen man fick han leva i en stad (Braunschweig) skakad av inre strider, kupper, terror och våld. Skall man få en riktig bild av Arndts syn på överheten måste man ha med också hans sätt att handla som ung präst i Anhalt och som kyrkoherde i Braunschweig S:t Martini.

Det hade också varit fullt möjligt att här fortsätta linjen från avsnitten om Luther och Leyser med att se på Arndts utläggning av 101 psalmen. Om man behandlar ett antal förkunnare och teologer i samma verk, måste det vara angeläget att sätta dem så mycket som möjligt i förbindelse med varandra, så att det inte blir ett antal fristående avsnitt, endast förbundna av ett gemensamt tema. Här hade dels en gemensam bibeltext eller också en påvisad påverkan från den ene till den andre kunnat bilda ett starkt band. Men när det hittills

inte är påvisat att Luthers utläggning av den 101 psalmen påverkat Arndt bortfaller detta. Vill man ha ett sådant starkt band mellan de två, bör man i stället gå till Kyrkopostillan.

Wolfgang Sommer beskriver emellertid inte bara Arndts samhällssyn utifrån de angivna texterna. Han ser också till hans handlingssätt och motiveringar för sina ingripanden under generalvisitationen. Likaså undersöker han den lüneburgska kyrkoordningen från 1619, ett verk som Arndt gjort förlagan till.

När det gäller kyrkotukten gör Wolfgang Sommer en principiellt mycket viktig iakttagelse. Den tidens människor såg inte stat och kyrka som två skilda storheter. I enlighet med den medeltida universalteokratins ideologi såg man i stället kyrka och stat som olika aspekter av samma sak. Det är hela tiden samma gudsfolk. När det är politiskt organiserat, t.ex. i riksdagen, så är det i grunden kyrkan, som organiserat sig för en samhällsinsats. Det handlar alltså om kyrkostatlighet snarare än om statskyrklighet, när den lüneburgska kyrkoordningen säger, att kyrkotukten är en sak för hela kyrkan, inte för enskilda präster eller församlingar. Och kyrkan representeras av de i lantdagen företrädda tre stånden. Detta är en tankevärld, som det efter sekulariseringen är nästan omöjlig att känslomässigt sätta sig in i. Men den hade för Europa under nästan tusen år det självklaraste tvingande kraft. Ytterligt få kunde föreställa sig att det fanns något annat sätt att tänka, när det gällde kyrka och stat, än det som gestaltas i universalteokratins ideologi. Wolfgang Sommer behandlar utförligt Arndts författarskap under Lüneburgtiden. Han hävdar bl.a. att Paradislustgård tillkom i Eisleben 1612. Det är dock uppenbart och väl känt att en del av bönboken tillkom redan i Quedlinburg och det är mer än sannolikt att det finns ett eller flera förarbeten.

Det är särskilt värdefullt att Wolfgang Sommer utförligt undersökt Arndts Postilla, som hittills kommit i bakgrunden. Också här möter man den evangeliske förkunnarens medvetande om sin uppgift att förmana överheten, i synnerhet när det gäller rätten. I detta sammanhang finns hos Arndt en tydlig social kritik.

Avhandlingens fjärde avsnitt behandlar Joachim Lütkeemann och Basilius Sattler, verksamma som hovpredikanter i Braunschweig–Wolfenbüttel under den aktuella tiden.

Ett av de viktiga resultat Wolfgang Sommer når, är att det har varit fel att beskriva den fromhet Arndt präglad som resignativ-passiv. Man har sagt att den är helt inriktad på den inre, likgiltig för den yttre världen. Den uppfattningen har visat sig sakna hållbarhet. De fakta Sommer pekar på

visar, att här finns ett starkt aktivt samhällsengagemang och en medveten reflektion kring sociala frågor.

*Christian Braw*

Fergus Kerr: *Theology after Wittgenstein*. 202 sid. Basil Blackwell, Oxford 1986.

Finns det något annat teologiskt område än religionsfilosofin inom vilket Ludwig Wittgensteins tänkande kan vara av intresse? På den frågan är Fergus Kerr benägen att först svara, att i den mån Wittgensteins filosofi förekommit i religionsfilosofiska sammanhang har den åstadkommit mer skada än nytta genom att den kommit att associeras med tivelaktiga apologetiska syften: det som ibland kallas för »Wittgensteinsk fideism» – åsikten att den religiösa tron är omöjlig att kritisera eftersom den konstituerar ett autonomt språkspel. Denna bild av Wittgensteins betydelse för teologin har enligt Kerr gett hans namn ett oförtjänt dåligt rykte i teologiska kretsar. Och detta rykte, anser Kerr, fungerar som ett hinder för att tillgodogöra sig det som Kerr menar vara av verklig betydelse i Wittgensteins filosofi, nämligen hans ifrågasättande av de i vår kultur djupt ingrodda föreställningar om förhållandet mellan kropp och själ vilka starkt präglat den kristna reflektionen över trons innehåll.

Fergus Kerr vill lokalisera Wittgensteins huvudsakliga betydelse till det ämnesområde som han benämner »filosofisk teologi». Enligt Kerr är detta ämnesområde inte inriktat på kunskapsteoretiska frågor rörande Guds existens etc. utan ägnar sig åt att filosofiskt diskutera de religiösa grundbegreppen från ett perspektiv där trons grund inte är ifrågasatt. Kerrs egen bok »Theology after Wittgenstein» kan delvis ses som ett bidrag till denna bredare tillämpning av filosofiska idéer inom teologin. Boken avslutas med en genomgång av olika områden inom den filosofiska teologin där Wittgensteins uppörelse med traditionella föreställningar om förhållandet mellan kropp och själ skulle kunna få stora konsekvenser. Denna genomgång, som tar upp allt från problem inom abortetik och kristologi till innehållet i den kristna skapelsesdoktrinen, gör emellertid ett lite väl skissartat intryck för att kunna övertyga om värdet av att tillämpa Wittgenstein inom den filosofiska teologin.

Bokens styrka ligger snarare i den övergripande ambitionen att uppvisa att den moderna teologin är genomsyrad av en föråldrad antropologi som har många likheter med den metafysiska du-

alism mellan kropp och själ som kan spåras hos Augustinus. Mycket beroende på arvet från Descartes har, anser Kerr, denna dualistiska människosyn i nya och subtila former fortsatt att influera teologin. Kerr inleder boken med en mängd exempel från flera inflytelserika teologer tillhörande olika traditioner, t.ex. Karl Rahner och Gordon Kaufman, för att exponera deras cartesianiska förutsättningar. Större delen av boken går sedan ut på att kritisera dessa cartesianiska förutsättningar utifrån det icke-dualistiska sätt att betrakta människan som Kerr härleder ur den senare Wittgensteins filosofiska arbeten. Ett viktigt syfte med Kerrs kritik är att skapa ett medvetande om att den nedvärderande synen på kroppen och det kroppsliga ännu inte är övervunnen i den kristna traditionen trots att det är ett synsätt som officiellt tillbakavisats av kyrkan.

Den människosyn som Kerr vänder sig mot är bilden (en bild som kan varieras på många sätt) av människan som sammansatt av två från varandra fristående ting: kropp och medvetande. Medvetandet svävar enligt denna bild fritt någonstans inne i huvudet och är till sitt innehåll oberoende av historiskt sammanhang och språkliga kategorier. I detta från yttre omständigheter obundna medvetande placeras sedan ofta människans förnuft och vilja, vilka anses styra hennes handlande. I förhållande till medvetandet är kroppen ett yttre ting, ett verktyg som medvetandet använder sig av för att utföra olika saker i världen. Kroppen ses m.a.o. som ett skal bakom vilket det som inom religionen är av egentlig betydelse – själen – döljer sig och förblir oåtkomlig för andra människor så länge den inte själv väljer att försöka kommunicera innehållet i sina inre, mentala upplevelser, en kommunikation som till sin natur alltid måste bli bristfällig eftersom det mentala innehållet helst måste upplevas inifrån. I det profana samhället upprepas samma tankemönster, bara med den skillnaden att kroppen tillskrivs egentlig betydelse och det själsliga får komma i andra hand eller glöms bort helt och hållet.

Utifrån Wittgenstein argumenterar Kerr för att medvetandet inte är något »gasaktigt» fenomen inuti kroppen utan något som är oupplösligt förbundet med kroppen. Kroppen kan därför i en viss utsträckning sägas manifesteras våra tankar och känslor. Långt ifrån att vara någon fördold mekanism i kroppen så är själen, menar Kerr, i princip fullt synlig i vårt sätt att vara och uttrycka oss. Vår förmåga att dölja eller undertrycka tankar och känslor kan ses som en underordnad aspekt på själslivet och motsäger inte den principiella möjligheten att innehållet i själen skulle vara fullt kommunicerbart. I det mesta som en in-

divid gör och säger ligger hennes sjäsliv helt i öppen dag. Det är när vi ägnar oss åt filosofi eller bedriver teologi som vi betraktar en levande människa som en kropp med en i princip oåtkomlig mental innersida, vars innehåll vi bara kan sluta oss till indirekt från yttre kropps rörelser och vars existens vi bara kan anta eller måste postulera. I praktiken är vårt förhållningssätt till andra människor helt annorlunda påminner Kerr oss om.

I förordet skriver Kerr att ett av syftena med hans bok är att visa för teologistuderanter att de har goda möjligheter att förstå den senare Wittgensteins arbeten. Detta uttalande blir begripligt om det förstås utifrån Kerrs allmänna åsikt att Wittgensteins filosofiska anteckningar bör läsas mot bakgrund av den västerländska teologiska traditionen eftersom begreppen kropp och själ spelat en sådan central roll i denna tradition. Goda kunskaper i teologins historia utgör alltså, enligt Kerr, en viktig förståelse om man vill komma underfund med vilka problem som Wittgenstein brottas med. Även om Kerr här tenderar att överbetona Wittgensteins intresse för teologiska problem i den kristna traditionen finns det ändå mycket som är tänkvårt i Kerrs insisterande på att Wittgenstein bör läsas också i ljuset av den klassiska teologin.

Vad som emellertid är tveksamt i Kerrs användning av Wittgensteins filosofi är den ensidighet med vilken han närmar sig dennes tänkande. Kerr förefaller läsa Wittgensteins hela filosofiska produktion i ljuset av kropp-själ problematiken, vilket gör att han enligt min mening presterar en missvisande bild av den betydelse som Wittgensteins språkfilosofi skulle kunna ha i teologin. Det som visserligen är en viktig aspekt på Wittgensteins tänkande förvandlar Kerr till ett huvudtema. Kerrs tolkning av Wittgenstein rymmer dock flera förtjänster. Kritiken mot dualismen i antropologin utförs i Wittgensteinsk anda som en form av avmytologisering, d.v.s. Kerr presenterar inte en alternativ teoribildning (ett vanligt misstag) utan försöker enbart uppvisa att den dualistiska bilden av människan strider mot oomtvistliga fakta om hur det mänskliga livet och språket fungerar.

En ytterligare förtjänst med Kerrs bok är att den innehåller en hel del humor, något som man vanligtvis inte finner hos filosofiska eller teologiska verk.

*Peder Thalén*

*På enhedens vej. Bidrag til den økumeniske bevægelses historie i Danmark i det 20. århundrede.* Redaktion: Peder Nørgaard-Højten, Hans Raun Iversen, Johs. Langhoff, Peder Lodberg. 393 sid. Forlaget Anis, Århus 1989.

Dansk ekumenik har fått sin första sammanfattande framställning i *På enhedens vej*, som tillkommit med anledning av Det økumeniske Fællesråds 50-årsjubileum den 21 mars 1989. Ett drygt tjugotal författare bidrar och skildrar ett växlingsrikt, ofta kontroversiellt och påfallande individualistiskt skeende. Att redovisa alla artiklar och författare är ogörligt. Ett sammanfattande omdöme är, att boken genomgående har hög kvalitet och tillförlitlighet. Härför borgar bidragsgivare som Anders Pontoppidan Thyssen (»Folkekirkens forholds til andre kirkesamfund – historisk belyst»), Eberhard Harbsmeier (»Den danske folkekirkelige prædiken – økumenisk betragtet»), Erik Kyndal (»Teologiske læresamtaler – Leuenberg og Lima»), Peder Nørgaard-Højten (»Dialog og sandhed. Et bidrag til vurdering af K. E. Skydsgaards økumeniske indsats») och Lars Thunberg (»Fire økumeniske portrætter – internationalt») och »Den økumeniske bevægelse og social-etik») för att bara nämna några namn.

Med sitt starka inflytande från Grundtvig och grundtvigianismen intar den danska en särställning bland de nordiska folkkyrkorna. Grundtvig hade själv en ekumenisk utblick. I reaktion mot den konfessionella insnävningen av kyrkan, det må ha varit i luthersk, reformert, anglikansk eller romersk-katolsk klädnad, framhöll han sin upptäckta av den kring dopet och trosbekännelsen i gudstjänsten församlade universella kyrkan. I »Kirkens gienmæle» 1825 uppmanade han till större förståelse de kristna emellan, oberoende av skiljaktiga lärouppfatningar. Men det ekumeniska arvet från Grundtvig förvaltades dåligt. Under trycket av de två krigen 1848–50 och 1864 mot det framväxande Tyskland utvecklades i stället det nationella draget. Grundlagen 1849 införde beteckningen »den danske folkekirk» med dess särprägel. Den är organiserad i församlingar och stift, i avsaknad av ett representativt centralorgan. Medan andra kyrkor öppnade sig för ekumeniskt samarbete intog den danska folkkyrkan en isolerad särställning.

Det var enskilda personer, inte kyrkan som sådan, som tog upp den ekumeniska samarbetsinviiten på 1900-talet. En av de första var Valdemar Ammundsen (1875–1936), professor i kyrkohistoria vid Köpenhamns universitet, 1923 biskop i Haderslevs nybildade stift. Andra förgrundsmän var Köpenhamns biskop Hans Fuglsang Damgaard (1890–1979) och Halfdan Høgsbro (1894–1976), biskop i Lolland-Falsters stift. Främst av alla står dock K. E. Skydsgaard, som banade väg för den bilaterala dialogen mellan romerska katoliker och lutheraner och tog initiativ till det nuvarande Centre d'Etudes Oecumeniques i Strasbourg. Skydsgaard bör med sitt program om dia-

log och sanning nämnas som den främste danske ekumeniske teologen. Hans bärande idé är det oavslutade i alla läroformuleringar och den ständiga strävan att nå den sanning Jesus Kristus uppenbart, vilken dock aldrig slutgiltigt kan formuleras. Men den skall sökas i den ekumeniska dialogen.

Händelseutvecklingen utanför Danmarks gränser gjorde likväl ett kyrkligt danskt ställningstagande till ekumeniken nödvändig. Medlemskap i internationella kyrkliga organisationer (Kyrkornas världsråd, Lutherska världsförbundet) är förbehållet kyrkor, inte enskilda individer. När Nathan Söderblom inbjöd till det ekumeniska mötet i Stockholm 1925 fanns inget organ att vända sig till och ekonomiska förutsättningar för ett deltagande saknades också. Tack vare intresset från den köpenhamnske biskopens sida – den gången Harald Ostenfeld – blev den danska kyrkan dock representerad efter ansökan till Folketingets finansudvalg och anslag från folketinget. Medan meningarna om folkkyrkans ekumeniska engagemang länge gick isär i församlingarna, insåg statens företrädare i statsrådet dess vikt. (Jørgen Stenbæk berättar härom i kapitlet om »Den danske folkekirkeordning og det mellemkirkelige arbejde»). Det är inte första gången i kyrkohistorien som staten på detta sätt har gript in och fört en kyrklig angelägenhet framåt (Niceamötet 325, Konkordieformelns tillkomst 1577).

Alltjämt finns en latent spänning mellan två grundinställningar, som Stenbæk benämner den ekumeniskt kyrkliga och den grundtvigst folkliga. Det förstnämnda intresset har under 60 år tillvaratagits av det statliga finansdepartementet. Först 1954 bildades på frivillig basis Den danske folkekirkes Mellemkirkelige Råd, som är folkkyrkans privaträttsliga ekumeniska organ gentemot staten och inhemska och internationella kyrkliga organisationer. Ett halvt officiellt erkännande antas rådet ha fått genom den kaplan som är anställd vid Vor Frue Kirke för att bistå Köpenhamns biskop i det ekumeniska arbetet. Dock bedrivs det fortfarande inte utan motstånd från den grundtvigiska folkkyrkogruppen. En representant för den riktningen framhöll 1967, att det i de folkkyrkliga menigheterna »er stærkt delte meninger om berettigelsen af det økumeniske arbejde» (s. 178). Likgiltigheten för det ekumeniska engagemanget framträder i predikan, vilket Eberhard Harbsmeier konstaterar i sitt kapitel om den folkkyrkliga förkunnelsen. Endast i ringa utsträckning tar den upp ekumeniska frågor. Skälen härtill är måhända mindre teologiska än folkliga. Prästerna vill stärka »sognekristendommen» som teologins och predikans egentliga »Sitz im Leben» (s. 215).

Genom Det mellemkirkelige Råd är den danska folkkyrkan (som omfattar 95 % av befolkningen) företräd i Det økumeniske Fællesråd, vars svenska motsvarighet är Ekumeniska nämnden. Det tillkom 1939 som ett samarbetsorgan för de redan existerande danska avdelningarna av The World Alliance for Promoting international Friendship through the Churches, Life and Work och Faith and Order. Dess uppgift är att betjäna den ekumeniska tanken i danskt offentligt liv. Från början bestod det av tre medlemmar från var och en av de tre organisationerna, men allteftersom den ekumeniska medvetenheten blev större skedde omorganisationer och förändringar. Erik Jørgensen berättar härom i »Det økumeniske Fællesråd – dets historiske og organisatoriske udvikling 1939–1985», bokens längsta kapitel, som bygger på hans egna källstudier. Strävan inom Fællesråd har varit att uppnå största möjliga kontaktyta i det ekumeniska arbetet. Gradvis blev såväl folkkyrkan som frikyrkorna, ekumeniska organisationer som ekumeniska centra i Köpenhamn och Århus representerade i rådet. Genom den 1971 genomförda omstruktureringen omfattar det 10 kyrkosamfund och församlingar (däribland den rysk-ortodoxa och den romersk katolska), 5 lokalgrupper och 25 organisationer.

Åtskilligt arbete inom Fællesråd har nedlagts på organisatoriska frågor. Det har därjämte bevakats den internationella ekumeniken och utsänt material om fred, rasism och mänskliga rättigheter, och det var med om tillkomsten av Nordiska ekumeniska institutet i Sigtuna. Av skäl som tidigare anförts har det lokalekumeniska arbetet varit svagt utvecklat, ibland kontroversiellt och rentav ifrågasatt. Men rådet kunde i början av 1950-talet bidra till statligt erkännande av frikyrklig verksamhet. Limadokument översattes till danska genom rådsmedlemmen Erik Kyndal, men det gav ringa impulser till interkonfessionella samtal. Dessa har i stället varit enskilda personers åtaganden. Svaret på Limatextens frågor om dop, nattvard och ämbete vållade kontroverser också inom folkkyrkan. Uppmärksammas även internationellt blev Peder Højens bok »Tro og dåp i exegetisk, økumenisk og systematisk belysning», som trycktes i ett dubbelnummer av den katolska tidskriften *Lumen* 1977. Den var föranledd av ett studiearbete inom Det økumeniske Fællesråd. Verkliga konflikter, som uppenbarade djupgående teologiska motsättningar, vållade Kyrkornas världsråds rasprogram vilket lanserades av det politiskt radikala ekumeniska centret i Århus. Det väckte en nymornad debatt om kyrkan och våldet. Mera framåtsyftande var meningsutbytet om innebörden i den lutherska tvåregementsläran i anslutning till det av sydafrikanska teologer ut-

givna Kairos-dokumentet om apartheid, om vilket Poul Erik Knudsen berättar i »Kirkenes Raceprogram – en utmaning till Kirken».

I denna debatt deltog biskop Thorkild Græsholt, som själv skrivit kapitlet »Mission, nødhjælp og økumeni – en erindringsskitse», som väl sammanfattar danska attityder och tendenser. De mötte honom redan, då han som student kom i kontakt med Skydsgaards positiva och Hal Kochs gentemot ekumeniken kritiska inställning. Græsholts uppfattning kan sammanfattas i några sats. Som grund för mission och kyrkligt hjälparbete är ekumeniken omistlig. Men i folkkyrkans vardag spelar den ingen roll. Den sanna teologin är praktisk och dess fundament är enheten i Kristus. Därför ska man inte organisera enheten utan erkänna och leva ut den. – Detta bidrag med sin spiritualitet och välgörande kritik av ekumenikens barnsjukdomar gör läsningen av *På enhedens vej* inte bara lärorik utan också nöjsam.

*Holsten Fagerberg*

## Resumé av doktorsavhandling

Dalman J. F.: *Guds tilltal i det sköna – den tredje earlens av Shaftesbury teologiska estetik*. 229 s. Uppsala 1989.

Avhandlingen kan rekvideras direkt från författaren: Ringg. 3, 752 27 Uppsala. Pris 100:-

Kan ett skickligt utfört konstföremål frigöra oanade krafter i människonaturen och fungera som Guds språkrör? I hur hög uträkning bör vi människor lyssna till våra känslor och inte bara till förnuftet? Sådana frågor fick intressanta och i vår idéhistoria betydelsefulla svar hos den engelske upplysningstänkaren Shaftesbury (1671–1713). Shaftesburys åskådning har blivit föremål för en nytolkning i ovanstående doktorsavhandling.

### *Estetiken som utgångspunkt*

Shaftesbury är mest känd som grundare av den s.k. moral sense-skolan inom etiken. Men strukturen i hans åskådning blir tydligare om den studeras utifrån ett estetiskt perspektiv. Man kan då klargöra den betydelsefulla roll som teologin har i Shaftesburys tänkande.

### *Vetgirighetens konsekvenser*

Människan betraktar skapelsen och uppfattar genast harmonin, fullkomligheten och den sammanhållande sociala gemenskap som präglar denna. Hon registrerar såväl intellektuellt som emotio-

nellt vilka handlingar som bäst harmonierar med skapelsen och drivs allt längre i sin jakt på de djupast bakomliggande sanningarna. Hennes strävanden blir heller inte fruktlösa – i skapelsens bakomliggande form skall hon konfronteras med den högsta principen – »God's mind». Hon möter helt enkelt Gud själv.

När hon ställs inför detta »God's mind» uppstår en odefinierbar aha-upplevelse – allt framstår i förklarad ljus och hon erfar hur det mellan henne och Gud etableras ett personligt förhållande. Av detta förstår vi också varför Shaftesbury uppfattade studiet av naturen och av de sköna konsterna som något djupt meningsfullt och vi förvånas inte över att han kraftfullt manar sin läsekrets att tillmäta naturen ett egenvärde. Naturen bör man enligt honom närma sig med respekt och i ödmjukhet.

### *Ingen nyplatonism*

Tanken på hur människan i naturens djupast bakomliggande form möter skapelsens Gud känner vi kanske främst igen från de texter som tillskrivs Platon och dennes efterföljare. Många forskare har också felaktigt velat infoga Shaftesbury i denna tradition då flera av hans ståndpunkter visserligen äger nära släktskap med nyplatonismen, dock utan att också vara identiska med denna.

Shaftesburys filosofi utgör en självständig tankelinje vilket bl.a. manifesteras i hans s.k. »Reasoning begrepp». Härmed avses idén om hur människan med hjälp av såväl sitt förnuft som sina känslor upprättar ett personligt förhållande till Gud och hur hon i detta möte erfar hur Han fortfarande tar aktiv del i skapelseprocessen.

Den som mest fullkomligt förmår behärska denna »Reasoningkonst» är virtuoson – den genombildade, välupfostrade och radikalt fördomsfria gentlemanen – i Shaftesburys samtid främst företrädd av en liten intellektuell elit.

### *Praktiskt tillämpad estetisk teologi*

Shaftesbury stannade inte blott vid ett upphöjt filosofiskt betraktande av verkligheten utan sökte även rent konkret gestalta sina ideal inom en mängd områden.

St Giles's House i Dorset, Shaftesburyättens familjegods, fick under Lordens levnad uppleva många förändringar utförda i enlighet med dennes genomarbetade estetiska ideal, bl.a. omdanades delar av parken i enlighet med den engelska parktraditionens ideal, och avhandlingen för fram belägg för påståendet att det var just Shaftesburys författarskap som utgjorde ett av de mest betydelsefulla incitamenten till hela detta senare så inflytelserika trädgårdsarkitekturella program.

## Samtalen mellan Church of England och de nordiska och baltiska lutherska kyrkorna

### Förhistorien

Den 22 april 1986 tillskrev ärkebiskop Bertil Werkström och undertecknad Finlands kyrkas utrikesråd, Mellomkirkelig Råd i Norge, Mellemkirkeligt Sekretariat i Danmark och Islands kyrkas utrikesnämnd med »förslag om tillsättning av nordisk samrådsgrupp i teologiska frågor».<sup>1</sup> I brevet nämndes först filioque-frågan, som hade aktualiserats av kyrkomötet,<sup>2</sup> och sedan förhållandet till anglikanerna: »Det känns även angeläget att i detta sammanhang ta upp frågan om våra relationer till den anglikanska kyrkan och möjligen inför framtiden finna en policy i våra förbindelser med anglikanerna». Därefter framfördes förslaget att tillsätta en nordisk samrådsgrupp till vilken varje kyrka borde utse två representanter.

Det kan tilläggas att inbjudningsbrevet från Svenska kyrkan av den 22 april hade föregåtts av interna överväganden, bl.a. inom den av Svenska kyrkans nämnd för mellankyrkliga och ekumeniska förbindelser (MEF) 1985 tillsatta arbetsgruppen för anglikanska förbindelser.<sup>3</sup> Frågan gällde om och hur vi skulle återuppta egna bilaterala samtal med Church of England. Innebörden i uttrycket »special relations» i årsboken för Church of England behövde klarläggas. Antingen skulle vi bygga vidare bilateralt, på den grund som lades av Lambeth-konferensen 1920 och av de svenska biskoparna 1922 genom överenskommelsen om nattvardsgemenskap, visst predikotutbyte och deltagande i varandras biskopsvig-

ningar,<sup>4</sup> eller regionalt, genom att inbjuda de andra nordiska folkkyrkorna till ett gemensamt närmande till anglikanerna. Dessa och andra aspekter skulle ventileras med rådgivaren till ärkebiskopen av Canterbury, pastor Christopher Hill och sekreteraren för Board on Mission and Unity, canon Martin Reardon, när dessa skulle besöka Linköping och Uppsala den 28–31 december 1985.<sup>5</sup>

Att det finns viktiga frågor som behöver klaras ut ekumeniskt framgår av överenskommelsen mellan Church of England och Svenska kyrkan om nattvardsgemenskap från tjugo-talet, som inte medförde »full communion», enligt anglikansk tolkning. Vad som egentligen beslöts var att erbjuda varandra en form av »eucharistic hospitality». Vad gäller deltagande i biskopsvigningar, har de svenska biskoparnas överenskommelse med Church of England inte erhållit »Convocation approval», medan så blev fallet för Finska kyrkans del.<sup>6</sup>

När prästämbetet öppnades för kvinnor uppstod nya komplikationer, vilket återspeglas i de rekommendationer som Canterbury Lower House gav beträffande nattvardsgemenskap. Svenska präster skulle ges möjlighet att celebrera enligt Svenska kyrkans ordning i England, eller assistera med kalken enligt anglikansk ordning, men denna rekommendation begränsades till manliga präster.<sup>7</sup> Därtill kommer en inter-nordisk komplikation när det gäller ömsesidigt deltagande i biskopsvigningar. De överenskommelser som finns med Church of England gäller den svenska, finska och de estniska och lettiska kyrkorna, men inte de danska och norska.<sup>8</sup> Det är omvittnat att svenska och finska biskopar har upplevt det som minst sagt besvärande att inte kunna delta vid handpåläggningen vid danska och norska biskopsvigningar. Denna anomali riskerar också att bli

<sup>1</sup> MEFs arkiv, brev 86 04 22 angående nordisk samrådsgrupp och filioque.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> MEFs arkiv, protokoll fört vid konstituerande sammanträde med »Arbetsgruppen för relationer med Anglikanska kyrkor» 1985 12 17, § 3 e–g. Se även arbetsgruppens protokoll 1987 09 09, § 6, rekommendationen »att ärkebiskopen vid kommande primatträff i Åbo framför att Svenska kyrkan förbehåller sig rätten att vidareutveckla bilaterala förbindelser med Church of England och vad gäller frågan om intercommunion inte vill ta steg tillbaka i utvecklingen».

<sup>4</sup> Kyrkohistorisk årsskrift 23 (1923), s. 355–381.

<sup>5</sup> Se not 3.

<sup>6</sup> General Synod (GS 685, 1985), The Anglican-Lutheran, Anglican-Reformed and Anglican Orthodox Dialogues: A Background Paper. A Report by the Board for Mission and Unity, p. 41–45.

<sup>7</sup> Ibidem s. 43.

<sup>8</sup> Ibidem s. 44.

alltmer uppenbar för allmänheten, i takt med att dessa gudstjänster TV-sänds.

Det var således inte utan spänning som vi avaktade de nordiska reaktionerna på brevet av den 22 april 1986. Men svaren dröjde. Förnyade inbjudningar gick ut, i februari och maj 1987, med förtydligandet att Svenska kyrkans nämnd för mellankyrkliga och ekumeniska förbindelser utsett biskop Tore Furberg och mig till medlemmar i den tilltänkta gruppen.<sup>9</sup> Från Norge meddelades per telefon att man avsåg att göra ett motsvarande personval med en biskop och en stabsperson för ekumeniska frågor. Detta bekräftades sedan i tre brev under 1987.<sup>10</sup> Från Finland kom brev, daterat den 6 mars 1987, som meddelade att Finska Kyrkans utrikesråd tillsatt biskop Erik Vikström och dr Lorenz Grönvik som medlemmar i den nordiska samrådsgruppen.<sup>11</sup>

Den 26 mars 1987 svarade biskopen i Köpenhamns stift Ole Bertelsen och Leo Kamstrup Olesen i Mellemkirkeligt Sekretariat att man från dansk sida inte kunde behandla ärendet i Mellemkirkelig Råd, eftersom det var en fråga av läromässig karaktär för den danska folkkyrkan, och att frågan hänskjutits till biskoparna. De ville att samrådsgruppens sammansättning (»nivå») och direktiv skulle förtydligas. Därför föreslog de att ärendet skulle behandlas vid kommande »primatmöte» den 10 september 1987 i Åbo.<sup>12</sup>

Primatmötet enades om att tillsätta en samrådsgrupp för att diskutera förhållandet till Church of England, medan frågan om filioque i den nicenska trosbekännelsen ströks från ärendelistan med hänvisning till Lutherska Världsförbundets teologiska utredning.<sup>13</sup> Som direkt resultat av detta

<sup>9</sup> MEFs arkiv, brev från Harlin 87 02 09 och 87 05 06.

<sup>10</sup> MEFs arkiv, brev från Sommerfeldt och Nordhaug 87 02 16, från Nordhaug 87 04 28 och från Nordhaug 87 05 26.

<sup>11</sup> MEFs arkiv, Grönviks brev 87 03 06 och Sinnemäkins brev 87 06 03.

<sup>12</sup> MEFs arkiv, Bertelsens och Olesens brev 87 03 26 och även 87 05 27.

<sup>13</sup> MEFs arkiv, Harlins brev 87 10 19. Vad gäller frågan om filioque i den nicenska trosbekännelsen, fattade Lutherska världsförbundets exekutivkommitté beslut vid augusti-sammanträdet i år att rekommendera LVFs generalförsamling att, på basis av en teologisk utredning, uttala att det är lämpligt (appropriate) att »kyrkor som redan använder den nicenska trosbekännelsen i sina liturgier kan använda 381 års version t.ex. i ekumeniska gudstjänster och att när kyrkor, i länder med en stor ortodox befolkning, utarbetar en gemensam översättning (text) av den nicenska trosbekännelsen till modersmålet, de lutherska kyrkorna kan godkänna en version utan det 'västerländska' filioque», LWF Executive Committee Meeting, Geneva, July–August 1989, Exhibit 11, B, para 35 and 36.

meddelade så biskop Ole Bertelsen att det danska biskopsmötet utsett två personer till den nordiska arbetsgruppen för relationerna till den anglikanska kyrkan<sup>14</sup>

### *Nordiskt förberedelsearbete*

Vissa försök hade gjorts tidigare att vidareutveckla de bilaterala förbindelserna mellan Svenska kyrkan och Church of England vad gäller interkommunikationsfrågan, men tiden visade sig inte vara mogen. Christopher Hill och Martin Reardon hänvisade under samtalen vid decemberbesöket i Uppsala 1986 bl.a. till behovet att få de »canons» godkända, som förelåg i utkast 1985 och innehöll regler för »Relations with other churches» (Canon B 43) och regler för deltagande i »Local Ecumenical Projects» (Canon B 44).<sup>15</sup>

Från Board for Mission and Unity fick jag sommaren 1986 en inbjudan, genom canon Martin Reardon, att vara nordisk observatör vid de engelsk-tyska regionala dialogsamtalen, som skulle påbörjas i februari i London Colney 1987 och fullföljas året därpå i Meissen, DDR.<sup>16</sup> Tack vare den kunde den nordiska samrådsgruppen utgå från detta förhandlingsmönster. I ett brev av den 30 september 1987 från canon Martin Reardon, beskrivs hur den engelsk-tyska dialogen kom till stånd genom ett besök i DDR och Västtyskland av Ärkebiskopen av Canterbury under Lutherjubileet 1983. Det brevet användes som underlag vid den första nordiska sammankomsten i Uppsala den 17 december 1987.<sup>17</sup>

Den engelsk-tyska dialogen hade inte endast kyrkor av anglikansk och luthersk kyrkotradition som deltagare, utan även representanter för unierad och reformert tradition. I jämförelse med denna »bredare» dialogbas, som resulterade i Meissenöverenskommelsen,<sup>18</sup> skulle vi förmodli-

<sup>14</sup> MEFs arkiv, Ole Bertelsens brev 87 11 12. Visserligen var rektor Gerhard Pedersen förhindrad att komma till det första nordiska samrådet, men biskop Henrik Christiansen från Danmark, biskop Erik Vikström och dr Lorentz Grönvik från Finland, biskop Gunnar Lisle-  
rud och teol. konsulent Halvor Nordhaug från Norge infann sig tillsammans med biskop Tore Furberg och jag själv. Gunnar Lisle-  
rud utsågs till ordförande och jag till sekreterare för mötet.

<sup>15</sup> MEFs arkiv, protokoll fört vid sammanträde med »Arbetsgruppen för relationer med Anglikanska kyrkor» 85 12 17, § 3e.

<sup>16</sup> MEFs arkiv, Reardons brev 86 07 14.

<sup>17</sup> MEFs arkiv, Reardons brev 87 09 30 och Minnesanteckningar från den nordiska samrådsgruppen 87 12 17, § 2a.

<sup>18</sup> General Synod (GS 843), On the Way to Visible Unity, Meissen 1988. Relations between the Church of



gen kunna nå ytterligare några steg framåt i ett liknande paraplyavtal tillsammans med företrädare för de lutherska kyrkorna i de nordiska och baltiska länderna, eftersom våra deltagare kunde begränsas till en konfession. En viktig utgångspunkt för oss i den nordiska samrådsgruppen var att ingen kyrka skulle behöva ta ett steg bakåt i ekumeniskt avseende i förhållande till Church of England.<sup>19</sup>

Det noterades till protokollet den 17 december 1987 »att detta var första gången som Danska kyrkan har skickat en av biskopsmötet officiellt utsedd representant till ett ekumeniskt samråd av detta slag». I protokollet heter det också att »de nordiska folkkyrkorna föreslås gå vidare tillsammans med sikte på att få till stånd ett nordiskt basavtal med Church of England». Detta kan sedan kompletteras med bilaterala kyrkoavtal, som inte behöver vara lika formella. Inga avtal bör göras som »i något avseende missgynnar eller utesluter kvinnliga präster».<sup>20</sup>

Guppen enades även om att inbjuda Islands kyrka och de baltiska kyrkorna. Även den grön-

England, the Federation of the Evangelical Churches in the German Democratic Republic, and the Evangelical Church in Germany in the Federal Republic of Germany, Published by the General Synod of the Church of England and on sale at the Church House Bookshop, Great Smith Street, London SW1P 3BN.

<sup>19</sup> Meissen-dokumentet innehåller bl.a. följande överenskommelser: »We encourage the members of our churches to accept the eucharistic hospitality extended to them and thus express their unity with one another in the One Body of Christ.

... whenever in our churches the people of God assembly for eucharistic worship, the ordained ministers of our churches, in accordance with their rules, may share in the celebration of the eucharist in a way which advances beyond mutual eucharistic hospitality but which falls short of the full interchangeability of ministers. (Notanmärkning: »Concelebration, in the sense of co-consecration, by word or gesture is not envisaged.»)

that whenever a bishop or minister accepts an invitation to take part in an ordination of another church this expresses the commitment of our churches to the unity and apostolicity of the Church. Until we have a reconciled, common ministry such participation in ordination cannot involve acts which by word or gesture might imply that this has already been achieved.

For the Church of England this means that a participating bishop or priest may not by the laying on of hands or otherwise do any act which is a sign of the conferring of Holy Orders. He may take part in a separate laying on of hands as an act of blessing.» On the Way to Visible Unity, Meissen, 1988, p. 24-26

<sup>20</sup> MEFs arkiv, Minnesanteckningar från den nordiska samrådsgruppen 87 12 17, § 3 och § 8.

ländska kyrkan bör inbjudas så snart den blivit självständig.

### Ytterligare förberedelser

Den 3 juni 1988 hölls det andra nordiska samrådsmötet i Uppsala, till vilket det nordiska folkkyrkosekretariatet hade inbjudit och till vilket också Hjalti Hugasson kommit som representant från Islands kyrka. Resultatet av det första samrådsmötet hade inrapporterats till respektive kyrka och gruppen hade nu fått klarsignal att fortsätta förberedelsearbetet för officiella dialogsamtal med Church of England. Gruppens nye sekreterare, Ola Tjørhom, som under mellantiden hade besökt Church of England, hade erhållit mycket positivt gensvar på planerna att med hjälp av gemensamma engelsk-nordisk-baltiska regionala dialogsamtal formalisera existerande överenskommelser och formulera ett ramavtal om kyrko- och nattvardsgemenskap, som sedan kan fördjupas och konkretiseras bilateralt. Gruppen skisserade vilka steg i en ekumenisk process som borde vidtas och utgick därvid inte endast från Meissen-materialet utan även från Niagararapporten<sup>21</sup> (vars utkast biskop Tore Furberg hade tillgång till i genskap av kommitté-medlem).<sup>22</sup>

Till det andra nordiska samrådsmötet kunde jag rapportera om det intresse som våra nordiska förberedelser för dialog med Church of England hade väckt i USA, dit den svenske ärkebiskopen och en kyrkodelegation hade rest i april 1988 med anledning av Delawarejubileet.<sup>23</sup>

En annan aspekt på den engelsk-nordisk-baltiska dialogen är att det sedan många år utvecklats regelbundna teologiska och pastorala kontakter genom konferenser ömsom i ett nordiskt land och ömsom i England.<sup>24</sup> Det kan inte bortses ifrån att också dessa utbyten har spelat en viss roll som förberedelseprocess.

<sup>21</sup> The Niagara Report. Report of the Anglican-Lutheran Consultation on Episcopate 1987, Church House Publishing, Church House, Great Smith Street, London SW1P 3NZ.

<sup>22</sup> MEFs arkiv, Ola Tjørhom 10 06 1988. Protokoll fra möte i den nordiske samordningsgruppen mht förholdet til Church of England - Uppsala 3. juni 1988.

<sup>23</sup> Ibidem § 3.

<sup>24</sup> Se t.ex. Geoffrey Brown, A Short Introduction to the Anglo-Scandinavian Pastoral Conferences, Board for Mission and Unity, (1986?), Anders Bäckström, Anglo-Swedish Pastoral Conferences. Ett nytt inslag i relationerna med Church of England i Kyrkohistorisk årskrift 1982 och Kaare Støylen, Anglo-skandinaviske teologikonferanser 1929-1979. Et tilbakeblikk - sett med norske øyne i Kyrkohistorisk årskrift 1982.

De formella förhandlingarna behövde emellertid också förberedas gemensamt med anglikanerna. Det skedde i form av att en arbetsgrupp möttes i Oslo den 16–20 december 1988.<sup>25</sup> Denna förberedelsekonferens rekommenderade att samtalsdelegationen i första hand skulle utgå från Meissendokumentet och gjorde en detaljgranskning av detta tillsammans med Niagara-rapporten. Detta material förelades skriftligt inför samtalsdeltagarna i Sigtuna.

### *Sigtunakonferensen*

Den 2–7 augusti var det dags för den första samtalsomgången i Sigtuna.<sup>26</sup> Ur det utkast till dokument som föreligger som resultat från Sigtunakonferensen kan egentligen ingenting citeras offentligt ännu. Det färdiga dokumentet, som ska föreläggas varje kyrkas högsta beslutande organ, tänkes emellertid innehålla ett förord av de två

<sup>25</sup> MEFs arkiv, Tjörhoms brev till Christopher Hill, 88 12 30, med bilagan »Dialogue Between the Church of England and the Lutheran churches in the Nordic countries – a provisional commentary or supplementary schema on the so-called Meissen-text». Oslo-gruppen bestod av stabspersoner från respektive kyrkor, nämligen Christopher Hill, Mary Tanner och Martin Reardon från Church of England, samt Lorentz Grönvik, Tord Harlin och Ola Tjörhom från de nordiska kyrkorna (tyvärr anmäldes förhinder från Danmark).

<sup>26</sup> Ärkebiskopen av Canterbury hade utsett biskop David Tustin till ledare för delegationen från Church of England. Denna bestod dessutom av biskop George Carey, domprost John Arnold, canon John Hind, fru Marion Jagers och professor Stephen Sykes. Från Danmark deltog biskop Henrik Christiansen och rektor Gerhard Pedersen, från Estland dr Toomas Paul och generalsekretärer Tiit Pädäm, från Finland dr Lorentz Grönvik och biskop Erik Vikström och från Island deltog dr Hjalti Hugason. Från Lettland väntades generalsekretärer Modris Plate. Han blev tyvärr försevad och hann inte fram i tid för denna konferens, men deltog i den efterföljande anglo-skandinaviska teologkonferensen i Visby. Från Norge deltog biskop Gunnar Lislerud och ass. professor Ola Tjörhom och från Sverige biskop Tore Furberg och undertecknad. Dessutom deltog professor Fredric Cleve, canon John Halliburton, canon Martin Reardon och förre direktorn för Nordiska ekumeniska institutet Ola Tjörhom som föreläsare.

Från sekretariatet deltog dr Mary Tanner, pastor Geoffrey Brown (som besökare en dag), canon Christopher Hill, direktor Kaj Engström (NEI) och assistent Virpi Pakkanen-Wiberg (NEI). Som observatör deltog under en kortare del av konferensen pastor Lennart Sjöström, biskop William Kenney och pater Henrik Roelvink.

ordförandena, biskoparna Tore Furberg och David Tustin. Därefter kommer troligen att följa ett avsnitt som summerar redan existerande överenskommelser, inklusive de senaste mycket positiva besluten från Lambeth-konferensen ifjol och Lutherska Världsförbundets exekutivkommitté i augusti i år. Slutdokumentet kommer troligen att innehålla avsnitt om ecklesiologiska närmanden i anslutning till Meissen-dokumentet och Niagara-rapporten. Det förutsättes kunna precisera målsättningarna och det kommer troligen också att innehålla ett avsnitt som behandlar frågan om episkopatet som »sign, but not guarantee». »An assurance of intention to be in apostolic continuity of ministry», var formuleringar som vi arbetade med.

Arbetsinriktningen är emellertid ännu bredare. Det betonades starkt under konferensens gång att samarbetet inte bara gäller ordinerade ämbetsbärare, biskopar och präster. Kyrkorna som helhet, dvs. alla deras medlemmar berörs av en tänkbar paraplyöverenskommelse.

Konferensen undvek att tala om »full communion», istället användes uttrycket »fuller communion» och »fuller visible unity» med hänvisning till ekumeniken som process och till den eskatologiska fullheten. Ömsesidigt erkännande av varandras kyrkor i form av en deklARATION är en angelägenhet som samtalen kommer att bearbeta närmare vid nästkommande möte.

I likhet med den engelsk-tyska dialogen kommer en arbetsgrupp att bearbeta de föreliggande utkastet till slutöverenskommelse och göra ett underlag för nästa samtalsomgång. Samtalen kommer förhoppningsvis att kunna avslutas med en andra förhandlingsomgång utanför London den 18–24 september 1990. Då räknar vi med att även Lettland är representerat. I övrigt förutsättes samma deltagare vara med som i Sigtuna för att bevara kontinuiteten. Däremot kommer troligen antalet observatörer att ökas, förutsatt att förberedelsearbetet indikerar att en gemensam överenskommelse kommer att kunna göras. Av Sigtuna-konferensen att döma ser det mycket ljus ut för att så ska kunna ske.

Ett tecken på detta är bl.a. att Church of England sände biskopen av Gibraltar, John Satterthwaite, till ärkebiskopsvigningen i Riga den 3 september. Han deltog med handpåläggning i vinningsakten, som leddes av ärkebiskop Bertil Werkström. Detta var första gången som den engelsk-lettiska överenskommelsen från 1939 kunde tillämpas.

*Tord Harlin*

## Faith and Order – Budapest 1989

Faith and Order skall enligt sina egna statuter samlas i sin plenarkommission två gånger mellan Kyrkornas världsråds generalförsamlingar. Således sammanträdde man två gånger mellan Uppsala 1968 och Nairobi 1975 (i Louvain 1971 och i Accra 1974) och likaså två gånger mellan Nairobi och Vancouver 1983 (i Bangalore 1978 och i Lima 1982). Nu var det tid för det andra mötet – efter Stavanger 1985 – före nästa generalförsamling, i Canberra 1991. Det ägde rum i Budapest den 8–21 augusti detta år.

Mötet ägde rum i Raday Kollegium, som är den reformerta kyrkans prästseminarium, med utmärkta möteslokaler. Omkring 170 deltagare i mötet fördelades på själva kommissionen – 120 varav något 10-tal var frånvarande men med ersättare i de flesta fall – plus gäster, stab och en grupp särskilt inbjudna s.k. yngre teologer (under 35 år), som skulle »smaka på» Faith and Orders arbete och bli inspirerade att vara med också i fortsättningen.

### Dop Natvard Ämbete

När det numera välkända BEM-dokumentet (»Baptism, Eucharist, Ministry») enhälligt antogs i Lima i januari 1982, fanns det många som jublade och tackade Gud, och t.o.m. talade om en pingsthändelse. Ändå kunde ingen då ana vilket ekumeniskt genombrott det innebar. BEM är nu översatt till 31 språk och spritt i omkring 450.000 exemplar. 185 kyrkor har avgett sina »responser» till dokumentet, som samlats i sex band om »Churches Respond to BEM» – ett sjunde är på gång. Mer än tusen skriftliga reaktioner har så här långt registrerats, också från en lång rad teologiska och kyrkliga institutioner och enskilda personer. Flera forskningsprojekt kring BEM har startat. Det är inte att förundra sig över att Faith and Order i Budapest glädde sig mycket. Detta gav man uttryck för i ett uttalande från kommissionen: »The Continuing Call to Unity» – vilket snart, nu i höst, går ut till kyrkorna.

I detta »statement» blickar man också framåt. Vi har fortfarande lång väg att gå, mycket arbete återstår och mycken smärta. Därför behövs också fortsatta studier, självprövning och bön. Kyrkorna uppmanas att undersöka om nya vägar öppnats, om nya steg kan tas för att nå närmare enheten i Kristus.

Därför blir det viktigt att nu ta del av den omfattande »Report on the Process and Responses» som förelåg i utkast för Budapestmötet. På cirka 110 sidor hade staben och en styrningsgrupp för-

berett en intressant rapport i tre delar. Först kommer det stora avsnittet med en analys av kyrkornas svar till BEM:s tre huvuddelar, om dopet, om nattvarden och om ämbetet, samt till de fyra frågorna i inledningen till Limadokumentet. Därefter följer en del som vill belysa de kritiska punkterna i BEM, typ arvsynden, realpresensen, offer-tanken, representationstanken, prästvigning av kvinnor, episkopefunktionen osv.

Den tredje och minsta delen var den kanske intressantaste och för framtiden viktigaste. Den tog upp huvudfrågan om vad som ytterligare behöver bearbetas, nämligen *tre områden*: skrift och tradition, sakrament och sakramentalitet och ekklesiologin. Naturligtvis rörde det sig här mest om antydningar, och åtskilliga pekade på svagheter i detta avsnitt, men jag tror att just i den diskussionen kändes själva nerven i Faith and Order just nu: vikten av att våga gå in i de mest utmanande och svåra frågeställningarna, om bibelsyn och kyrkosyn – bara så kan den ekumeniska rörelsen gå framåt.

Detta betonades av många i debatten. Kommissionens ordförande, prof. John Deschner från Dallas, höll ett uppfordrande inledningsföredrag i denna riktning. Här gäller det mycket mer än inte bara vara defensiv och apologetisk. Det gäller att finna nya arbetsvägar, en ny bredd i visionerna, en ny öppenhet för vad de »nya majoriteterna» (ortodoxer, katoliker, tredje världen) har att ge, och en större beredskap att offra sig och sina sår-intressen för enhetens och gemenskapens skull. För detta krävs en kraftfullare och mer sammanhängande *teologisk vision*, hävdade Deschner (»a more vital and coherent theological vision») – på väg mot kyrkornas enhet. En sådan teologi kunde alltså växa fram ur det fortsatta BEM-studiet och de andra Faith and Order-studierna, en teologi som inte främst uttrycker en konsensus bland kyrkorna, utan än mer är en fråga och en utmaning *till* kyrkorna. Och då måste enheten tåla olikheter, ja, kontroverser, ty bara så blir enheten tydlig och medveten – och starkare.

Sådana gick tongångarna och så upplevde jag debatten. Tyvärr blev tiden alltför kort i grupperna för en rimlig diskussion och mycket blev ganska tillfälligt. Men nu ska grupprapporterna tillsammans med andra kritiska synpunkter från enskilda medlemmar i kommissionen genomgås. Styrningsgruppen ska tillsammans med ett »drafting team» vidare bearbeta hela rapporten. Detta sker i december i år. Efter ytterligare finputsning i Standing Commission kommer rapporten att tryckas och sändas ut till kyrkorna, antagligen under sommaren 1990. Detta blir ett viktigt studiematerial för kyrkorna att ta tag i. Och mer följer.

*Den apostoliska tron*

Mötet dryftade här dokumentet »Confessing One Faith» (Faith and Order Paper No. 140), också det stort i omfång (113 s.). Det är en utläggning av den nicenska trosbekännelsen, i biblisk belysning och med tolkning för vår tid. Den utkom redan 1987 i en preliminär form, efter flera konsultationer och viktigt förarbete också i Stavanger 1985. Den har varit utsänd till kyrkorna för kännedom och på en del håll har man arbetat med den – den har dock ännu inte varit föremål för kyrkornas mer direkta och officiella respons. I jämförelse med BEM ligger materialet i fråga om »Apostolic Faith Today» närmast på stadiet före Accra 1974.

Nu befinner vi oss ännu i det första steget, »explication», utläggningen av Nicenum. Det som nu börjat hända kan väl beskrivas som inledningen till ett »recognition»-stadium, nämligen att erkänna varandras tro som uttryck för en gemensam beaktelse, som sedan mera slutgiltigt skulle kunna formuleras i en tredje »confession»-fas. I Budapest diskuterades texterna förhållandevis ingående och en mängd förslag till förändring – och förbättring – kom fram, både vad gäller huvudtexten och beträffande introduktionen och de hermeneutiska och metodologiska frågorna.

Också här ska nu en styrningsgrupp mötas, i januari och april 1990, för att revidera texten på grundval av Budapest och andra inkomna ändringsförslag. Det så färdigställda dokumentet ska sedan sändas till kyrkorna som ett officiellt studiedokument efter det att Standing Commission har sammanträtt i augusti 1990. Detta stora projekt kommer säkert att fortsätta genom 90-talet, först genom generalförsamlingen i Canberra 1991, sedan i den världskonferens som nu planeras för 1993, och därefter troligen i en ny runda i kyrkorna – ungefär som med BEM vid Accra och Lima. Men detta blir en sak för den nya kommissionen efter Canberra att ta ställning till.

I sammanhanget kan man med glädje notera det arbete som lagts ner av en svensk ekumenisk grupp inom UTOV (Svenska ekumeniska nämndens utskott för tro och vittnesbörd). Den har under några år arbetat med beaktelsefrågan, dels i princip och med hänsyn till en rad utmaningar till tron (»main challenges»), dels i relation till en konkret rad i Nicenum: »Vi bekänner ett enda dop, till syndernas förlåtelse» Arbetet redovisades i ett dokument under våren 1989 och presenterades också på engelska (54 s.), vilket i juni överlämnades till Genève.

Också på nordiskt plan pågår ett arbete med »Apostolic Faith Today». Kommissionsmedlemmarna från de nordiska kyrkorna – fem lutheraner

och en ortodox – enades i Budapest om att intensifiera arbetet på ett nordiskt bidrag till projektet. Det blir dock inte möjligt att få något sådant färdigt innan det reviderade dokumentet från Faith and Order sänds ut nästa höst. Däremot kommer man att sikta mot ett mera substantiellt bidrag inom ramen för det studiearbete som då förhoppningsvis kommer igång i de nordiska kyrkorna.

*Enhet – förnyelse*

Det tredje stora studieprojektet i Faith and Order kallas »The Unity of the Church and the Renewal of Human Community». Det har haft svårt att få en rätt profil och målsättning. T.o.m. titeln diskuterades nu i Budapest: borde inte både kyrkan och samhället sträva efter både »enhet» och »förnyelse»? Den gamla studien som var en föregångare till denna, från Louvain och Bangalore, hette ju »The Unity of Church and the Unity of Humankind».

Men i Budapest förelåg i alla fall ett studiedokument, inte alltför omfattande (60 s.), men ändå nog så intressant som ett allvarligt försök att sammanställa olika aspekter på det stora temat. Där behandlas bl.a. relationen mellan Guds rike, kyrkan och mänskligheten (»Kingdom – Church – Humanity»). Vidare diskuterades socialietiska perspektiv, viktiga ur teologisk synpunkt också för Faith and Order, rättvisefrågor bl.a. relaterade till JPIC-projektet (»Justice, Peace and the Integrity of Creation»). Även aspekter på manligt och kvinnligt beaktas: »The Community of Women and Men».

Det fanns ganska mycket kritik av detta dokument, som ännu bara är ett utkast. Man vill försöka avsluta detta projekt inom ett år – särskilt som det mest väsentliga kommer att fortsättas genom ett nytt projekt som ständigt och allt mer kommit i centrum: om ecklesiologin. Liksom i fråga om BEM och »Apostolic Faith Today» måste det här till en revision och bearbetning – genom styrningsgruppen för detta projekt – så att ett mera tillfredsställande studiedokument kan gå ut till kyrkorna, för studium och reflektion, som det brukar heta. Det ska därför publiceras under 1990, liksom de två andra, som förberedelsedokument för Canberra 1991. Tyngdpunkten i projektet är som sagt kyrkosynen och det är nu tid att ta upp den till särskilt studium.

*Ecklesiologin*

Som redan antytts har ett studium av kyrkosynen aktualiserats alltmer. Det ligger mycket tydligt i förlängningen av alla de tre nämnda huvudpro-

jekten, där ständigt ecklesiologin behandlas, utan att den någonstans är huvudsak. I bilaterala dialoger har kyrkosynen alltmer kommit i förgrunden och därifrån finns också ett stort material att hämta – också nu i ett multilateralt sammanhang som i Faith and Order.

Uppföljningen av de tre andra studierna är en sak. En annan utgångspunkt är Toronto-deklarationen från 1950, ofta och alltmer hänvisad till, med eftertryck bl.a. av John Deschner. Vidare kan man anknyta till Bangalore och frågan om kyrkans auktoritet. Den lokalekumeniska utvecklingen är av stor vikt, likaså synen på kyrkans uppdrag i mission och evangelisation. Naturligtvis är ämbetsfrågorna betydelsefulla, från Petrusämbetet till prästvigning av kvinnor – där f.ö. det helt klart numera är mycket lättare att tala öppet och sakligt, också med ortodoxa och katolska teologer.

Men hela detta studium har så många implikationer att det kommer att kräva mycket klokhet och tålmod – och tid, säkert in på nästa millenium! Många känner naturligt nog stor tveksamhet, och projektet blir enligt min uppfattning en provosten eller ett testfall om man på allvar vill enhet. Somliga kyrkor känner sig uppenbart hotade, och några ifrågasatte redan i Budapest om Faith and Order har rätt eller är auktoriserat att ställa så pertinenta frågor till kyrkorna – som att vilja studera kritiskt och självkritiskt vars och ens kyrkosyn.

Här handlar det som jag ser det inte bara eller ens i första rummet om teologi, snarare gäller det *andliga* realiteter: att själv våga vara kyrka och erkänna andra som kyrkor. Flera gånger kom vi på ett i sammanhanget ovanligt personligt sätt att tala om »metanoia», om behovet av omvändelse och försoning: »*a call to conversion*» – som kyrkor och till varandra. I det ljuset ska man se också talet om »sharing in suffering», om en *korsets teologi*, ofta i motsats till t.ex. framgångsteologins »härlighetsteologi», om att bära varandras smärta och lidande i splittringen, på vägen mot enheten.

En sådan uppgift som ett direkt ecklesiologistudium kändes därför ofrånkomligt i Budapest. Inte för att sikta mot en »superkyrka», tvärtom, man talade i stället om en »ecclesiology of convergence» i en s.k. »konciliär enhet», en »koinonia» av alla troende – trots många olikheter. Det kändes som en stor kallelse att ta itu med detta, i en värld som alltmer tycks gå in i skymningslandet, och där människor längtar efter det ljus som Kyrkan är satt att förmedla!

Ett första förslag lades i Budapest. Nu ska en mindre grupp gå vidare med det och förbereda något att dryfta i nästa möte med Standing Commission.

### »Ongoing Concerns»

Som vanligt behandlade man också en del mindre projekt. Ett är om »United/Uniting Churches», där en femte internationell konsultation ägde rum i juli 1987 i Potsdam, DDR. Den är rapporterad i boken »Living Today Towards Visible Unity», 1988.

Vidare rapporterades en del om de bilaterala samtalen, där ett femte »Forum» kommer att avhållas i Budapest i oktober 1990 – också med hänsyn till de ecklesiologiska implikationerna av samtalen. Bland det som väckte visst uppseende var beslutet att försöka samordna de två böneveckorna för kristen enhet. Därför ska nu kontakt tas med World Evangelical Alliance för att dryfta den möjligheten.

Dessutom diskuterades förhållandet mellan enhet och mission med tanke på ett bidrag till Canberra, också detta som en del av arbetet med kyrkosynen. I en rapport om »The Unity We Seek» ville man ytterligare stimulera enhetstänkandet inför generalförsamlingen 1991.

### Världskonferensen

Den senaste världskonferensen för Faith and Order hölls i Montreal 1963. Det är nästan skandalöst länge sedan, jämfört med t.ex. kommissionen för mission och evangelisation (CWME), som haft världskonferenser 1972 i Bangkok, 1980 i Melbourne och nu senast sommaren 1989 i San Antonio.

I Stavanger 1985 beslöt man visserligen att hålla en konferens av detta slag under 1989. Men när Kyrkornas världsråds exekutivkommitté ville slå samman denna konferens med CWME:s världskonferens samma år (och då gärna på temat enhet och mission), så blev den i stället efter en del resonemang ytterligare uppskjuten. Nu planeras den med stor bestämdhet till 1993, på lagom avstånd från Canberra 1991.

Ett tema som lades fram i Budapest som förslag inför planeringen av konferensen 1993 är detta: »Towards a Credible Communion in Faith, Life and Witness». Den ska inte vara en sorts utvidgad kommissionssamling utan ett stormöte för inspiration, där man skapar visioner för framtiden och vill bryta ny mark. Men givetvis kommer konferensen att kretsa kring huvudlinjerna i arbetet, bl.a. med hänsyn till de ovan nämnda outredda frågorna i uppföljningen av BEM. Ecklesiologistudiet kommer att spela en helt avgörande roll, säkert också med en rad sociala implikationer. Studiet om den apostoliska tron blir också centralt, då i ett avgörande skede.

Planeringen kommer nu att göras i ganska snabb takt. Platsfrågan kommer förmodligen att avgöras i Standing Commission i augusti. De första fyra konferenserna – denna blir nu den femte – avhölls alla i den »första världen»: Lausanne 1927, Edinburgh 1938, Lund 1952 och Montreal 1963. Därför bör denna förläggas till Asien, Afrika eller Latinamerika – ännu ovissat var. Det var i sammanhanget viktigt att den nuvarande direktorn för Faith and Order, Günther Gassmann, just fått förlängt mandat t.o.m. 1993.

### Slutord

Budapestmötet blev en viktig samling, ett betydelsefullt steg på vägen mot 1991 och 1993. Inför framtiden aktualiserades också förberedelserna för en ny kommission för perioden efter Canberra. Standing Commission med sina 30 medlemmar utses av centralkommittén direkt efter Canberramötet, och det är sedan den nya Standing Commission som gör upp en lista på nya medlemmar av den stora kommissionen – efter hörande av kyrkorna. Den stora kommissionen, helt enkelt kallad Plenary Commission med sina 120 ledamöter utses därefter av nästa centralkommitté. Det är inte så invecklat som det först låter. Men för att denna procedur ska komma igång krävs först en nomineringskommitté. En sådan utsågs i Budapest med 9 personer, vilka nu har att föreslå namn för den nya Standing Commission. Från lutherskt håll sitter Veronica Swai från Tanzania med i nomineringskommittén.

*Kjell Ove Nilsson*

## Konferens i religionsfilosofi

»Deutsch-Skandinavische Gesellschaft für Religionsphilosophie» hade i år förlagt sin vart annat år återkommande konferens till Stiftsgården i Båstad. Konferensens tema utgjorde evidensbegreppet. Fyra föredrag stod på programmet. Av praktiska skäl kan jag här endast redovisa några spridda anteckningar från de tre dagarna.

I det första föredraget gav professorn i filosofi i Berlin Karlfried Gründer med äkta tysk grundlighet en lärd delvis lexikografisk exposé över evidensbegreppets historia. Han pekade på den ambivalens som ligger i begreppet evidens mellan subjektet som faller omdömena och det objektiva innehåll. (Som referent kan man säga att det är fråga om samma dubbeltydighet som gäller i trosbegreppet mellan trosakt och trosinnehåll.) Utfröligt uppehöll sig Gründer därefter vid de gre-

kiska och latinska motsvarigheterna till evidensbegreppet. I grekiskan finner vi *pithanon*, med rot i *peithā*, övertygelse, (alltså det subjektiva elementet). Hos Cicero möter vi *perspicuitas*. Det är av intresse att detta ord återkommer i skrifttolkningen som klarhet hos vissa skriftställen. Gründer påpekade att redan rabbinerna skilde mellan dunkla och klara skriftställen och lärde att de förra skulle tolkas med hjälp av de senare.

Vad gäller modernare tid hänvisades till William Paleys skrift *Evidences of Christianity* 1790, en bok som länge utgjorde lärobok för amerikanska präster, och till kardinal Newmans *Grammar of Assent* 1870. Det framhölls även den roll som evidensbegreppet på engelsk mark spelat inom juridiken. Principiellt framhölls svårigheterna att analysera evidensbegreppet.

Professor Dick Haglund behandlade ämnet »evidens och religiös erfarenhet». Hans anförande präglades av en strävan att infoga det religiösa i sitt allmänmänskliga erfarenhetssammanhang. Det påpekades att man under antik och medeltid liksom i vardagsspråket höll korrespondensteorin om sanning för självskriven.

I fortsättningen uppehöll sig föredragshållaren vid den fenomenologiska filosofin och dess analys av evidensbegreppet. Brentanos kritik av korrespondensteorin utgår från frågan: »Hur vet man att ett omdöme är sant?» Svaret blir att det sker genom ett annat omdöme som visar detta. Detta leder till en oändlig regress. Brentanos egen evidensteori innebär att sanningen hos ett omdöme framgår av omdömet självt. De sanna omdömena är av två slag, dels de som utgår från en inre erfarenhet, dels de som utgör axiom. Risken med en sådan teori är att man hamnar i psykologism. Detta var utgångspunkten för Husserls kritik. Hos Husserl hör evidensbegreppet samman med hans s.k. *Wesensschau*. Föredragshållaren hävdade vidare att man i västerländskt tänkande lagt för stor vikt vid försanthållandet i tron. Hos Luther råder en spänning mellan tro som förtröstan i visshet om nåd och kärlek och tvivel grundat i känslan av ovärdighet och synd. Vårt trossystem kan sägas utgöra ett nät, med ett centrum i de allmänna trosföreställningarna och kontakt med verkligheten i de enstaka upplevelserna. Även i dem spelar emellertid det interpretativa elementet en stor roll. Det finns därför alltid möjlighet till misstag och feltolkning.

Det tredje föredraget hade som tema uppenbarhet och evidens. Dr Risto Saarinen från Helsingfors hade valt att ge temat en rent historisk behandling i anslutning till den idealistiske filosofen Hermann Lotze och hans lärjunge Wilhelm Herrmann. För båda är kännetecknande att de

hävdar att naturvetenskapen icke kan uttömma hela verkligheten utan utgör en delaspekt. Vid sidan om naturvetenskapen finns enligt Lotze en icke-teoretisk och icke verifierbar evidens. Livet som helhet omfattar fakta som är evidenta utan att kunna förstås och kontrolleras med naturvetenskapliga metoder. Bakgrunden är en metafysik enligt vilken verkligheten består av en ström av verkningar. Vid sidan av mekaniska verkningar från naturen mottar människan etiska, estetiska och religiösa verkningar.

I analogi med Lotze skiljer Herrmann mellan den påvisbara och den upplevelsebara verkligheten. Till skillnad från Lotze ger han den senare inte en metafysisk utan en historisk grundval. Religionen kan endast grundas på historiska fakta. Jesu historiska uppträdande är en dylik teologisk grund för kunskapen. Att märka är dock att evidensen i Jesu historiska verklighet inte ligger i det yttre historiska förloppet utan i Jesu inre liv, i

hans person. Därmed blir trons verklighet något som varje enskild måste uppleva för sig själv. Herrmann försvarar den religiösa kunskapens subjektiva evidens, men denna grundar sig på uppenbarelsens historiska faktum.

Slutligen ställde Saarinen frågan hur den radikalt subjektiva evidensen hos de religiösa utsågorna kan vara förenlig med religionen som en kollektiv storhet. Herrmanns svar är att det är Gud själv som genom sin självuppenbarelse garanterar enheten och sanningen hos den religiösa erfarenheten.

I det sista föredraget talade professor Gottfried Hornig om Harald Eklunds religionsfilosofi. Då det i förkortat skick kommer att publiceras i STK refererar jag det inte här.

Nästa konferens blir om två år och förläggs till Helsingfors. Temat blir då den religiösa känslan.

*Hampus Lyttkens*

## FRÅN REDAKTIONEN

---

Svensk teologisk kvartalskrift avslutar med detta häfte sin sextiofemte årgång.

Svensk teologisk kvartalskrift fortsätter under 1990 att erbjuda en stimulerande möjlighet att följa svensk och internationell teologisk forskning.

För att hålla jämna steg med kostnadshöjningarna blir en mindre höjning av prenumerationsavgiften nödvändig. Den blir dock för 1990 endast 115 kronor (för studerande 85 kronor) – fortfarande långt mindre än vad en bok med motsvarande innehåll skulle kosta.

Uppmana vänner och bekanta med intresse för vad som i dag händer inom teologi och

religionsvetenskap att prenumerera på Svensk teologisk kvartalskrift! Ett ökat antal prenumeranter skulle effektivt hålla priset nere och vidare göra det möjligt att göra tidskriften innehållsrikare.

*Prenumerationen för 1990 sker genom inbetalning av 115 kronor till postgirokonto 13 54 29-9 (Bloms Boktryckeri AB, Lund) med angivande av att det gäller prenumerations på Svensk teologisk kvartalskrift för 1990. Använd gärna bifogade inbetalningskort.*

För redaktionen  
*Per Erik Persson*

# TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

## ACTA UNIVERSITATIS GOTHOBURGENSIS

Bo Dahlin: *Religionen, själen och livets mening*. En fenomenologisk och existensfilosofisk studie av religionsundervisningens villkor. 359 sid. Göteborg Studies in Educational Sciences 73. Pris ca kr. 150:– (exkl. moms).

## LUND UNIVERSITY PRESS

Urban Forell: *Kärlekens motivstrukturer*. En etisk och begreppsanalytisk studie. 229 sid.

## TEOLOGISKA INSTITUTIONEN, UPPSALA

Johan F. Dalman: *Guds tilltal i det sköna*. Den tredje earlens av Shaftesbury teologiska estetik. 229 sid.

## VERBUM

Håkan Eilert: *I regnbågens tecken – dialoger, reflexioner, utmaningar*. 191 sid. Pris ca kr. 167:–.

Karl Josef Sundberg: *Skriftens utläggning*. En studie i J. A. Eklunds teologiska program. 54 sid.

## Tro i vår tid:

Buana Kibungi/Per-Magnus Sélinder: *Endast i Kristus – om den allmänliga kyrkan, de heligas samfund*. 39 sid.

Bengt Kristensson Uggla: *Förlåtelsens grammatik – om syndernas förlåtelse*. 40 sid.

Pirkko Polbäck: *Verklighetens mystik – om uppståndelse och evigt liv*. 35 sid.

Pris per häfte ca kr. 34:–.

## FRÅN UTGIVAREN

*Kammarkollegiet 1539–1989*. En jubileumsskrift. Redaktör: Lars-Olof Skoglund. 193 sid.

## G. E. C. GADS FORLAG, KÖPENHAMN

Niels Henrik Gregersen: *Gud og universet*. W. Pannenberg's religionsfilosofi. 164 sid. Pris DKK 148.–.

## MATERIALCENTRALEN. RELIGIONS- PÆDAGOGISK CENTER, FREDERIKSBERG

Peter Baslev-Clausen: *Salmedigteren B. S. Ingemann*. 96 sid. Pris DKK 98.–.

Lisbeth Smedegaard Andersen: *Bristefyldt af sang*. Om nyere salmedigtere. 84 sid. Pris DKK 98.–.

E. Thestrup Pedersen: *Nattergalen fra Wittenberg*. Om Luthers salmedigtning. 104 sid. Pris DKK 98.–.

## C. A. REITZEL FORLAG, KÖPENHAMN

*Kierkegaard Conferences I: Søren Kierkegaard. Poet of Existence*. 145 sid. Pris DKK 175.–.

## SOLUM FORLAG, OSLO

Trond Bakkevig: *Ordnungstheologie und Atomwaffen*. Eine Studie zur Sozialethik von Paul Althaus, Walter Künneth und Helmut Thielicke. 200 sid.

## ÅBO AKADEMI, ÅBO

Karl-Johan Illman (red.): *Judiska perspektiv*. 282 sid.

## J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK), TÜBINGEN

Colin J. Hemer: *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum N.T. 49. 482 sid. Pris inb. DM 128.–.

## VANDENHOECK & RUPRECHT, GÖTTINGEN

Robert Stupperich: *Otto Dibelius*. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten. 707 sid. Pris inb. DM 78.–.

## WALTER DE GRUYTER & CO., BERLIN

*Theologische Realenzyklopädie*. Band 18. 778 sid. Pris inb. DM 360.–.

## CERF, LATOUR-MAUBOURG

René Kieffer: *Le monde symbolique de saint Jean*. Lectio divina 137. 118 sid. Pris 88 F.

## WORLD COUNCIL OF CHURCHES. GENÈVE

John M. Mangum (ed.): *The New Faith-Science Debate*. Probing Cosmology, Technology and Theology. Pris SFr 17.50.–.

## BASIL BLACKWELL, OXFORD

Fergus Kerr: *Theology after Wittgenstein*. 202 sid. Pris £ 8.95