

Albert Schweitzers teologi och religion*

Av SVEN HEMRIN

Albert Schweitzer är för människor i min generation ett välkänt namn. Han framstod som den typiske representanten för det bästa Europa hade att erbjuda av lärdom, bildning och kultur. Han hade en ovanligt snabb karriär i studier och forskning på flera områden: filosofi, teologi och musik. Till detta lade han en doktorsexamen i medicin. Sen lämnade han alltsammans och for ut till Afrika som läkarmissionär. I Lambarene i dåvarande Franska ekvatorialafrika byggde han upp ett sjukhus, som så småningom blev känt på många håll i världen och fick bidrag från bland annat Sverige.

Albert Schweitzers betydelse som tecken, symbol och förebild har varit mycket stor. Han har varit en påminnelse om de europeiska folkens skuld i förhållande till de kolonialiserade folken, ett tecken på solidariteten med "de av lidandet märktas brödraskap" (för att låna hans eget uttryck) och ett inspirerande exempel att efterlikna.

Som bakgrund vill jag bara ytterst kortfattat lämna några data. Albert Schweitzer föddes 1875 i tyska Elsass, växte upp i den lilla byn Günsbach (i Münsterdalen), där hans far var evangelisk präst. Han studerade i Strassburg och blev vid 24 års ålder fil dr på avhandlingen *Die Religionsphilosophie Kants*. Följande år, 1900, blev han teolog och 1902 docent i NT:s exegetik. Han utgav 1901 ett par mindre skrifter, *Das Abendmahlsproblem* och *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis*. År 1906 kom hans stora epokgörande verk *Von Reimarus zu Wrede*, som i sin andra och betydligt utökade upplaga fick titeln *Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, 1913. En pendang till denna är följande två böcker: *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, 1911, och *Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930. Den sistnämnda har utarbetats i etapper från 1906. Doktorsavhandlingen i medi-

* Föreläsning i samband med promotion till teologie hedersdoktor i Lund.

10 - Sv. Teol. Kv.skr. 4/87

cin från 1913 har titeln *Die psychiatrische Beurteilung Jesu*. Första utresan till Lambarene skedde 1913. Schweitzer höll Olaus Petri-föreläsningar i Uppsala 1920. Han skriver där om själv: "I Uppsala fann jag nu för första gången genklang för de tankar, som jag i fem år gått och burit på. Under den sista föreläsningen, i vilken jag utvecklade grundtankarna till etiken om vördnaden för livet, var jag så rörd att jag blott med svårighet kunde tala."¹ År 1923 utkom de två kulturfilosofiska verken *Verfall und Wiederaufbau der Kultur* och *Kultur und Ethik*. Låt mig också få nämna boken om J. S. Bach, först på franska (1905) och sedan i omarbetat och utvidgat skick på tyska (1908), 844 sidor. - Albert Schweitzer avled 1965, 90 år gammal.

Utgångspunkten i Schweitzers teologiska arbete kan lokaliseras till tolkningen av Matt 10:23. Där förutsäger Jesus att Människosonen skall komma, innan lärjungarna hinner återvända från sin resa, som de just då stod i begrepp att företa på Jesu befallning. Schweitzers tolkning är enkel. Den är bokstavlig. Just så har Jesus sagt och menat det efter ordalydelsen. (INT/81 lyder versen så: "Om man förföljer er i den ena staden, så fly till nästa. Sannerligen, ni hinner inte till alla städer i Israel förrän Människosonen kommer.")

Denna utgångspunkt i Schweitzers teologi kan lokaliseras också till tid och plats. Det ligger något symboliskt för Schweitzers livsgärning och livsöde, att den avgörande exegetiska upptäckten gjordes icke under en föreläsning eller i ett bibliotek utan under en manöver i fält. Rekryten Albert Schweitzer med *Novum Testamentum Graece* liggande i ranseln med den militära utrustningen rastade en dag i byn Guggenheim i Unterelsass på hösten 1894. Han utnyttjade ledigheten till att gå igenom kapitlen 10 och 11 i Matteus' evangelium. Den dagen fick avgörande bety-

¹ Albert Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, Leipzig 1931, s.161.

delse för inriktningen av Schweitzers teologiska författarskap. ”När jag kom hem från manövern, hade helt nya horisonter öppnats för mig”, konstaterar han själv.²

Med detta bibelord som utgångspunkt kan Schweitzer sedan så småningom utveckla hela sin teologi om evangeliernas Jesus, en tolkning som han själv rubricerat ”Den konsekventa eskatologins lösning” (rubriken över kap 21 i *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*).

Matteus 10:23 är som en bergstopp, varifrån man har utsikt åt alla håll och kan få en sammanhängande och meningsfull totalvy: bakåt mot senjudendomen, Jesus i mitten, framåt mot urkristendomen och Paulus.

Jesu offentliga förkunnelse består egentligen bara av ett enda kortfattat budskap, som finns återgivet i Matt 4:17 och Mark 1:15. ”Tiden är inne, Guds rike är nära. Omvänd er och tro på budskapet”, Mark 1:15. Ett faktum konstateras, nämligen att Guds rike är nära, och med anledning därav predikas botgöring. Schweitzer förutsätter att både den som predikar och de som lyssnar, omfattar de senjudiska tankegångarna om Guds rike som en transcendental storhet, en helt annan tingens ordning, enligt Danielsbokens mönster. Någon undervisning i egentlig mening är det inte och behöver det inte vara. Den apokalyptiska dogmatiken är man förtrogen med. Jesus ger ingen ny kunskap. Han förkunnar *det nya som skall ske, det nya som skall inträffa* inom en mycket nära framtid, och han predikar en ny sedlighet, som skall driva på detta skeende.

Denna botgöringens etik är *interimsetik*. Den är avpassad för det korta interim mellan det ögonblick Jesus talar och den gamla världsålderns slut. Avgörande är att detta interim antas vara mycket kort, bara några månader eller veckor. Denna formala bestämning blir av väsentlig betydelse för etikens innehåll. I det korta perspektivet förändras värdeskalen. Men etiken har också betydelse för att framkalla och påskynda det apokalyptiska skeendet.

Moment i denna åskådning är hämtade både från profetismen och den senjudiska apokalyptiken och sammansmältes till en orga-

² Ibid. s 16.

nisk originell enhet hos Jesus. Också profeterna förkunnade bot och satte denna förkunnelse i samband med vad som skulle ske i framtiden. Om Israel omvände sig skulle Gud låta härlighetstillståndet komma. Det fanns ett kausalt sammanhang mellan folkets rättfärdighet och det utlovade fridsriket. Efter exilen dominerade lagen och lagiskheten också på detta område. Men själva saken fanns kvar och kunde nu formuleras på följande sätt i en välkänd rabbinisk traktat: ”Israel skulle bli förlösad, om det blott hölle två sabbater, som det borde” (Schabbath 118^b). Senare individualiserades betraktelsen. ”Eskatologin blev räkneexempel och etiken kaustistik.”³

Från den profetiska eskatologin har alltså Jesus lett denna etiska aktivitet som en framvällande flod ut över den senjudiska apokalyptikens uttorkade flodbädd. Jesus väntar nämligen på ett sådant rike, som utmålas i apokalyptiken, men han väntar det på ett aktivt sätt, som svarar mot profeternas åskådning. ”Av den eskatologiska etiken blir det etisk eskatologi.”⁴

Jesu etik får alltså den radikalism, hängivelse och absolutet, som man möter i bergspredikan. Ett bra exempel är Matt 5:39 om att icke stå emot det onda. (”Men jag säger er: väj er inte mot det onda. Nej, om någon slår dig på högra kinden, så vänd också den andra mot honom”, Matt 5:39.) Man kan inte bokstavligen tillämpa ett sådant bud i ordnärt samhällsliv, men under speciella omständigheter kan det göras gällande. Det är en heroisk etik, där kärleken, tjänandet och lidandet är viktiga begrepp.

Jesus bortser helt enkelt från vad som är möjligt, lämpligt eller nyttigt. Han söker icke balansera mellan den rättsliga organisationen och kärleken. Det är ett absolut bud, som kan verka direkt på oss och tvinga vår moral uppåt. Med Nathan Söderbloms ord skulle det kunna formuleras så: ”Den snara väntan – icke den oberördes klarsynthet – pressade hos honom upp de sedliga kraven till en väsentlighet och skärpa utan like.”⁵

³ Albert Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis*, 3. Aufl. Tübingen 1956, s. 28.

⁴ Ibid. s. 28.

⁵ Nathan Söderblom, *När stunderna växla och skrida I*, Stockholm 1935, s. 281.

Etiken hör samman med den botrörelse Johannes Döparen satte i gång och som fullföljdes av Jesus. Ett viktigt ord för Schweitzer är Matt 11:12. Det lyder i 1981 års översättning: "Sedan Johannes döparens dagar tränger himmelriket fram, och somliga söker rycka till sig det med våld." Men Schweitzer översätter på följande sätt: "Sedan Johannes döparens dagar tills nu utsättes Guds rike för våld och våldsverkare rycker det till sig." ("Von den Tagen Johannes des Täufers an bis jetzt wird das Gottesreich vergewaltigt und Gewalttätige reissen es an sich.")⁶ En sådan översättning är ju språkligt sett fullt möjlig. Den grekiska formen *biazetai* förstås då som *passivum* och inte som *medium*. Botgöringen är denna aktivitet, detta våld mot Guds rike. Jesus väntar att riket skall komma som ett Guds under med den nya tidsåldern, den nya eonen. Men det är ingen passiv väntan. Den är aktiv i samma mening som lantbrukaren är i verksamhet under våren genom att så ut säden. "Han sover och stiger upp, dagar och nätter går, och säden gror och växer, han vet inte hur", Mark 4:27. Skörden kommer inte ytterst som ett resultat av mänskligt arbete utan som ett under. Men den kommer efter sådden och därför att det såddes. Botgöringen, sådden, har varit i gång sedan Johannes döparens dagar. Liknelserna i Markus 4 (om sådden, om den växande säden, om senapskornet) handlar just om denna hemlighet, att Guds rike är på färde. Och när säden mognar och fälten bärgas i bokstavlig mening om några veckor räknat från den tidpunkt Jesus uttalat liknelserna, kommer den nya tidsåldern att bryta in med Guds rike.

Allt som går utöver evangelium om riket (dvs att riket skall komma) och botgöringen är icke avsett för offentligheten. Antingen är det sådant som Jesu motståndare provocerat genom sina frågor och diskussioner, eller också är det liknelser. "Utan liknelse talade han icke till dem" (Mark 4:34, 1917 års översättning). Och liknelsernas syfte är, som Jesus själv säger, icke att avslöja utan att dölja.

I Jesu verksamhet ingår utsändandet av lärjungarna. Deras färd är lika litet en predikaresa i egentlig mening som Jesu egna vand-

ringar. De skall bara "utstöta ett rop". Det är samma budskap som Jesus själv utropat i Galileen. Skillnaden är bara den att situationen nu ytterligare mognat, så att de apokalyptiska händelserna ryckt alldeles in på nuet och Guds rike kan komma vilket ögonblick som helst. Riket är inte blott nära. Det är här! Lärjungarnas resa är den sista anstormningen för att riket skall komma. Det kan verkligen kallas en anstormning, eftersom den av budskapet framkallade botgöringen aktivt skall påverka händelseförloppet. Innan lärjungarna hinner tillbaka skall allt ske.

Jesus instruerar inte lärjungarna i sitt utsändningstal utan förutsäger vad som skall ske. Guds rike skall komma som ett övervärldsligt tillstånd, och i samband därmed skall dessförrinnan allt omstörtas, lärjungarna drabbas av lidanden och Anden utgjutas. Allt skall ske inom de närmaste dagarna. Förutsägelsen om lärjungarnas lidanden är begriplig endast utifrån den apokalyptiska dogmatiken. Det finns ingen grund i verkligheten att frukta förföljelse, och förutsägelsen slog inte heller in. Hela skildringen av vad som skall ske saknar allt samband med den historiska verkligheten. Men texten är autentisk. Ty att detta som inte inträffade och därför för Matteusevangeliets läsare alltid måste te sig gåtfullt ändå tagits med och fått stå kvar bevisar dess historiska karaktär och tillförlitlighet.

När lärjungarna kommer tillbaka efter den färd Jesus sänt ut dem på, så innebär det en katastrof för den uppfattning som låg till grund för utsändandet. Jesus drar sig tillbaka till Cesarea Filippi, som blir en vändpunkt, betingad av att Matt 10:23 inte gått i fullbord.

Hela kristendomens historia är för övrigt intill denna dag bestämd och präglad av samma faktum, den ständigt uppskjutna parusin, kristendomens aveskatologisering till följd av sammanstötningen mellan eskatologisk och historisk verklighet.

Jesus är alltså medveten om att vara Messias. Men det är en hemlighet för alla utom för Jesus själv (och demonerna). Han identifierar Messias av Davids släkt med Människosonen. Han skall leva i ringhet och obemärkthet, tills han uppenbaras som den övervärlds-

⁶ Albert Schweitzer. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 6. Aufl. Tübingen 1951. s. 404.

lige Människosonen när riket kommer i makt och härlighet.

På förklaringsberget får tre av lärjungarna visshet om vem Jesus är, att han är Messias. De får tillsägelse att inte för någon omtala det. Men Petrus försäger sig vid Cesarea Filippi. Nu vet alla lärjungarna det. En av de tolv blir en förrädare. Det han förräder är Messiashemligheten och inte avslöjandet av gömstället i Getsemane.

Vid förhöret inför översteprästen är vittnen inkallade. Men ingen kunde framföra den fällande beskyllningen, att Jesus sagt sig vara Messias. Ty det hade han aldrig sagt. Vad översteprästen visste genom Judas förräderi, kunde inte bevisas. Ty något vittne utöver Judas kunde inte anskaffas, och bara ett vittne var inte tillräckligt. På översteprästens direkta fråga utlämnar Jesus själv sin hemlighet. Därmed är saken klar och domen faller.

Messiashemligheten är oupplösligen förknippad med lidandeshemligheten. Lidandestanken var från början organiskt inordnad i Messiasmedvetandet. Att de messianska födslovåndorna måste genomlidras, innan Människosonen kunde uppenbaras, hör helt enkelt till det övertagna dogmat. Det ingår som ett viktigt element i Jesu förkunnelse. Det är en sammandrabbning mellan den goda gudomliga makten och den onda. Till botgöringsetiken räknas också de lidanden och förföljelser som skall drabba lärjungarna och som är själva kulmen i den aktivitet som skall framkalla riket.

Men eftersom Guds rike ändå alltid är resultatet av Guds maktgärning, står den möjligheten öppen, att prövningen bleve besparad människorna. Det är denna möjlighet som kommer till uttryck i Herrens bön: "Utsätt oss inte för prövning." Det är en bön om att bli förskonad från trångmålen vid tidens slut.

Cesarea Filippi innebär alltså en vändpunkt. Lidandet får en annan orientering och innebörd samtidigt som förbindelsen med tidigare tankegångar inte är bruten.

Matt 10:23 hade inte gått i uppfyllelse, lärjungarna hade inte behövt utstå några lidanden, de hade inte blivit förföljda och de messianska födslovåndorna hade inte kommit – trots botgöringen. Något ytterligare krävdes,

en kraftgärning som satte i gång skeendet. Hos Jesus mognar insikten, att han måste lida och dö i Jerusalem. Äntligen skall det övernaturliga Gudsriket tvingas fram. Lärjungarnas del av de messianska födslovåndorna flyttas över på Jesus. Hans lidande blir ett soningslidande i deras ställe. Bönen har blivit hörd för lärjungarnas del: "Utsätt oss inte för prövning." Lärjungarna behöver inte längre hålla ut med Jesus för att få ingå i Guds rike. De skall alla ta anstöt. Men det är inte bara för lärjungarna Jesus dör. Det är för de många utvalda från alla tider. Särskilt Jesaja 53 om Herrens lidande tjänare har inspirerat Jesus.

När Jesus går upp till Jerusalem är han alltså besluten att dö. Historiskt sett var det inte nödvändigt. Det skulle inte ha skett, om det inte varit dogmatiskt betingat i Jesu medvetande. Han måste få det dithän att han blev dömd och avrättad. De sista dagarnas händelser i Jerusalem provocerades genom Jesu eget åtgörande. Drastiskt och för många anstötligt har Schweitzer på ett för hans bildrika språk typiskt sätt sammanfattat sin syn i följande formuleringar i första upplagan av Jesu-liv-forskningens historia, Von Reimarus zu Wrede (passagen har utelämnats i senare upplagor): "Jesus som vet sig vara den kommande Människosonen griper tag i världshjulets ekrar för att sätta det i rörelse, göra sitt sista varv och få ett slut på världens naturliga historia. Då det inte går hänger han sig fast vid hjulet. Det går runt och krossar honom. I stället för att framtvunga eskatologin har han förintat den. Världshjulet fortsätter att rulla, och trasorna av hans döda kropp hänger ännu fast vid det – han som var den enastående människan, ojämförligt stor och mäktig att betvinga historien. Det är hans seger och herrevälde."⁷

*

Förhållandet mellan Jesus och Paulus har berätt forskningen mycken möda. Det är ett märkligt faktum att Paulus inte mera direkt anknyter till Jesus genom att citera honom (jfr 2 Kor 5:16). Men det finns en gemensam

⁷ Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, Tübingen 1906, s. 367.

grund, nämligen eskatologin. Utgår man från denna kan man se både skillnaden och kontinuiteten. Paulus lever i en ny situation som fordrar en speciell utformning av Jesu förkunnelse. Paulus är en logisk tänkare. Hans teologi växer fram som ett tankenödvändigt sammanhang utifrån den grundsyn han har.

Hur skall då detta nya läge, i vilket Paulus befinner sig, karakteriseras? Jesus har dött och uppstått. Det är vad som har skett. Men Människosonen har inte uppenbarats, och Guds rike har inte kommit i kraft såsom Jesus väntat. Det är inför detta faktum Paulus trots allt hävdar, att med uppståndelsen den nya tidsåldern har börjat. Paulus fortsätter på Jesu eskatologiska linje och förkunnar, att det verkligen i Jesu död och uppståndelse *har skett*, det som Jesus väntade *skulle ske*, nämligen att den nya tidsåldern inbrutit, visserligen ännu bara som en begynnelse och vid sidan om den gamla antikverade eonen, men som en realitet, vilken kräver en fortsatt eskatologisk händelseräcka. Det är, för att använda Schweitzers egen bild, toppen av oförgånglighetens värld, som stuckit upp som en ö i förgånglighetens ocean. Hela denna nya värld skall strax stiga fram ur vågorna. *En* punkt i det eskatologiska skeendet är passerad. Men parusin ligger ännu framför. Den är fördröjd men väntas omedelbart förestående. Den generation Paulus predikade för, hade tidernas ände inpå sig (1 Kor 10:11), och dess historia var utspänd mellan två eskatologiska fakta: Jesu död och uppståndelse strax bakom dem och Jesu återkomst strax framför dem.

I Gamla testamentet finns två linjer: profeternas Messiasförväntningar och Daniels Människosonsuppfattning. Det messianska riket tillhör den naturliga världen fast under idealiska förhållanden. Messias är Davids son. Privilegiet att få vara med i detta rike är förbehållet dem, som lever då och består i sällningen och domen. Människosonen däremot är en övernaturlig gestalt, och med honom avlöses denna världens tillstånd av Guds rike som är transcendent. Här kommer också tanken på uppståndelsen in.

I Barukapokalypsen och IV Esra som är skriftlärdomens verk och där det gäller att beakta och harmonisera *alla* utsagor, knyts

dessa två linjer samman på så sätt, att den profetiska fortsättes av den danielska. Messias rike skall inträda först. Därefter kommer Guds rike. Det finns alltså två slags domar, två riket och två saligheter. Schweitzer förutsätter att denna teologi omfattades av de skriftlärdorna redan på Pauli tid, fast de nämnda epigrafiska skrifterna inte förelåg förrän efter Jerusalems fall år 70.

Paulus har övertagit skriftlärdomens schema. Det är Messias rike han väntar på. Att få del i det är förbehållet de på Kristus troende i den då levande generationen. Ett svårt problem blir under denna förutsättning det faktum, att det finns på Kristus troende som avlider, innan det messianska riket kommit. Går de miste om den messianska saligheten?

Paulus måste nu förutsätta två uppståndelser. I Baruk och IV Esra är det bara fråga om en, nämligen uppståndelsen till Guds rike. Den första uppståndelsen hos Paulus gäller blott de i Kristus avsomnade. Dessa skall uppstå och vara tillsammans med dem som ännu lever kvar vid Jesu återkomst. De kvarlevande måste då också tänkas förvandlade till uppståndelsens tillvarelseform.

Att vara kristen innebär alltså att på ett föregripande sätt ha del i den nya eonen, att vara delaktig av den verklighet som skapats genom Kristi död och uppståndelse, att helt enkelt vara *i Kristus*. I Kristus – det är vad Schweitzer kallar Pauli mystik, ur vilken sedan även den kristna etiken härledes. Men det är en mystik av judiskt ursprung och har ingenting att göra med hellenismen och mysteriekulterna.

Att jag så relativt utförligt i denna föreläsning sysslat med exegetiken motiverar jag med min övertygelse, att denna exegetik haft ett betydande inflytande på 1900-talets teologi. Med instämmande vill jag citera en norsk teolog, Carl J. Bjerkelund: "Många teologer som har tagit emot Schweitzers arbete med åtskillig kritik, har tagit upp olika positiva tankar från hans forskning och fört dem vidare. Låt oss bara nämna några. – Bultmann är en av dem som bygger vidare på Schweitzers lösning av Jesus-Paulus-problemet. Hahn och Althaus ansluter sig till Schweitzer i dennes uppgörelse med den religionshistoriska skolans försök att förklara den paulinska

mystiken i hellenismens ljus. Oepke framhäver riktigheten i att knyta den paulinska frälsningsläran närmare till eskatologin och judendomen, och både Oepke och Percy arbetar med och tar hänsyn till Schweitzers förståelse av begreppet 'i Kristus'. – För att ta fler exempel går Hahn och Cullmann, inspirerade av Schweitzers Paulusforskning, in för ihärdiga studier med frågan: Vad är det centrala i den paulinska mystiken? Och Nygren bygger på Schweitzer, när han utvecklar sin två-eon-lära i Romarbrevskommentaren."⁸

*

Schweitzer har med sin exegetiska forskning nått fram till en Jesus-bild, som han själv anser vara historiskt autentisk. Schweitzer har – kanske något överraskande, om man tänker på den teologiska tradition han stod i – ett stort förtroende för de synoptiska evangelierna som goda historiska källor. Det är den konsekvent eskatologiska helhetssynen som, enligt Schweitzer, gör den äldsta evangelietraditionen begriplig och trovärdig.

För Schweitzer är emellertid det teologiska arbetet därmed inte avslutat. Nu kommer frågorna: Vilka konsekvenser blir det för kristendomen? För religionen? För kulturen? Vad betyder Jesus för oss? För Albert Schweitzer själv?

Schweitzers Jesus-forskning blev en stötesten för både den konservativa teologin och den liberala. Kunde Jesus verkligen ta miste, när det gäller tidpunkten för Guds rikes ankomst? frågade de konservativa. Självtod Schweitzer i den liberala traditionen med hela sin själ. I denna tradition återopade man sig på den historiske Jesus, som man ville befria från kyrkans dogmatiska förklädnad och utsmyckning. Jesus var den enkla men stor slagna människan, misstänkt lik en bildad europé från sekelskiftet. Både den liberala och den konservativa teologin utgick från förutgången, att teologi och förkunnelse måste legitimeras genom att återföras på den historiske Jesus.

För Schweitzer är det en allvarlig fråga att hans teologi kan skapa trossvårigheter för kristna människor. Men om sig själv säger

⁸ Norsk Teologisk Tidsskrift, 58, 1957, s. 88.

han: "För mig förbliver Jesus vad han var. Inte ett ögonblick har jag behövt kämpa för min övertygelse att i honom finna den högsta andliga och religiösa auktoriteten, trots att hans förväntan om det övernaturliga Gudsrikets snara ankomst inte gick i fullbord och trots att vi inte kan göra den förväntan till vår."⁹

Den liberala teologin hade sökt flytta in den historiske Jesus i vår tid. Den såg Jesus komma nära. "Men Jesus stannade inte där utan gick förbi vår tid och återvände till sin egen."¹⁰ Jesus försvinner som en främling i fjärran. Han talar ett annat språk än vi. Han har teoretiska föreställningar och utsagor som vi inte kan acceptera, dels därför att historien desavouerat dem, dels därför att de inte stämmer med vår verklighetsuppfattning.

Men hur kan Jesus då vara "den högsta andliga och religiösa auktoriteten" för oss i dag? Det är den frågan som Schweitzer intensivt sysselsätter sig med på alla plan i sitt författarskap, det exegetiska, religionsfilosofiska, etiska och kulturfilosofiska, såväl som i sitt praktiska handlande, detta sistnämnda inte att förglömma.

Den följande framställningen måste bli mycket kortfattad och fragmentarisk. Varför har jag valt den omöjliga uppgiften att tala om "Albert Schweitzers teologi och religion" och inte en strikt avgränsad del därav? Därför att Schweitzers teologi och religion enligt min mening är en enhet och helhet och bör förstås på det sättet.

Jesus tillhör vår historia. Hans historiska existens finns ingen anledning att betvivla. Men principiellt är Jesu betydelse för oss oberoende av historievetenskapens resultat. De apokalyptiska föreställningarna kan saklöst läggas av som tidsbetingad klädnad. Det tidlöst oförgängliga finns kvar. Det är den etiska heroismen, kärlekens religion, det goda sinnelagets etik, den entusiastiska, kompromisslösa, offervilliga hängivelsen för människans och mänsklighetens väl. Kristendomens sanning är densamma genom århundraden, fast varje tid klätt den i sin egen

⁹ Epilogue by Albert Schweitzer i E.N. Mozley, *The Theology of Albert Schweitzer for Christian Enquirers*, London 1950, s. 104.

¹⁰ Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 6. Aufl. Tübingen 1951, s. 632.

dräkt. ”Nu är vi berättigade att låta Jesu religion i dess omedelbara, andliga, etiska väsen bli levande i vårt tänkande.”¹¹

Såttillvida är Jesus unik att den etiska viljan fanns hos honom i en sådan fulländning, att den ger honom en särplats i mänsklighetens historia. Vi påverkas av Jesus i den mån vi själva är etiska och ger rum för det etiska. När man inte förstått Jesu storhet, beror det ytterst på att man inte kunnat reagera etiskt. ”Resonansen saknades.”¹²

Schweitzer ger Jesus beteckningar som ”Gebieten” och ”Herrscher” och kan sammanfatta betydelsen i orden ”er (Jesus) gebietet”.¹³

Från denna utgångspunkt står det Schweitzer fritt att kläda det som är kärnan i Jesu religion i vår tids tankeformer. Därvid tar han Paulus till hjälp. Schweitzer avvisar alternativet Jesus *eller* Paulus och hävdar i stället Jesus *och* Paulus. Paulus har gjort en för sin tid riktig tolkning, i vars centrum är Kristusmystiken, dvs att *vara i Kristus*. Den nya eonen har ju redan börjat i och med Jesu uppståndelse. I denna Kristus-mystik har Paulus knutit samman förlossningen (Erlösung) genom Kristus med tron på Guds rike på ett sätt som är förebildligt för tron i alla tider.

Nu får emellertid termerna olika innebörd hos Paulus och i Schweitzers tolkning för vår tid. I den senare tolkningen blir Guds rike en sedlig fulländning av människan och världen, och förlossningen innebär att vara behärskad av den etik som hör samman med Guds rike. Resultatet av Schweitzers Jesus-tolkning för vår tid överensstämmer förbluffande väl med den liberala skolans, fast vägen dit varit en helt annan.

Ännu tydligare blir likheten och sambandet med den liberala traditionen, när Schweitzer framlägger sin kulturfilosofi. För Schweitzer existerar inga skarpa gränser mellan teologi och filosofi, religion och kultur. Filosofien borde syssla med frågor som gäller livets mening, människan, samhället, världen och tillvaron. Så har det också varit fram till ungefär 1800-talets mitt. Sedan har den svikit

sin egentliga uppgift och blivit en fackvetenskap som sysslat med att analysera resultaten från de andra vetenskaperna. Schweitzer hävdar att det finns en överensstämmelse på djupet mellan den i kristendomen uppenbarade sanningen och den sanning som är möjlig att uppnå genom självständigt tänkande. ”Ända från barndomen”, skriver Schweitzer i ett brev, ”har jag haft den övertygelsen, att all religiös sanning till sist måste kunna förstås också såsom tankenödvändig sanning.”¹⁴ Denna övertygelse hör samman med att det finns också en inre uppenbarelse. I människan uppenbarar sig Gud som etisk vilja. Att känna Gud är att känna och göra hans vilja.

Att Gud ger sig till känna såsom etisk vilja i människans inre är det faktum, som garanterar samstämmigheten mellan religion och filosofi. Ty å ena sidan bedömes religionen efter i vilken mån den kan ge uttryck för det etiska i dess fulla klarhet och styrka. Å andra sidan tillhör det etiska, vilket är givet med människans existens, något som tänkandet (filosofin) kan och måste behandla. Tänkandet måste infoga etiken i en världsåskådning och ge åt den en plats däri, som svarar mot den karaktär den sedliga viljan verkligen äger hos människan. Kan man uppvisa att kristendomen är den högsta etiska religionen och att filosofin förmår skapa en världsåskådning, där en etik motsvarande kristendomens får göra sig gällande, så blir den djupaste religionen samtidigt den djupaste filosofin. ”Såsom den djupaste religionen är kristendomen för mig samtidigt den djupaste filosofin.”¹⁵

Uppgiften är alltså för filosofin (eller tänkandet som Schweitzer oftast säger) att skapa en världsåskådning (Weltanschauung) som är världs- och livsbejakande och samtidigt etisk, för att kulturen över huvud taget skall kunna bestå och utvecklas i rätt riktning. Men det är inte lätt. Ty man måste grunda sitt tänkande på empiriska fakta. Men om man undersöker den yttre verkligheten i vår värld finns ingen iakttagbar mening, ingen ändamålsenlighet (annat än på ett begränsat område, t ex inom en viss djurart). Det är detta till synes olösliga problem Schweitzer grubblar på och till

¹¹ Albert Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, Leipzig 1931, s. 49.

¹² Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 6. Aufl. Tübingen 1951, s. 636.

¹³ *Ibid.* s 642.

¹⁴ Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen*, 38.–40. Tausend München 1957, s. 8.

¹⁵ *Ibid.* s. 55.

vilket han menar sig plötsligt ha funnit nyckeln i orden "vörndaden för livet", Ehrfurcht vor dem Leben, veneratio vitae.

Schweitzer var på resa uppför Ogowe-floden. Han satt på däck av en pråm och tvingade sig till koncentration genom att skriva ner sats efter sats. Men det blev inget sammanhang. Vi låter honom själv berätta: "På aftonen den tredje dagen, när vi vid solnedgången färdades fram genom en flock flodhästar, stod plötsligt orden 'Ehrfurcht vor dem Leben' framför mig utan att jag annat eller sökt det. Dörren av järn hade gett efter; vägen i mörker hade blivit synlig. Nu hade jag trängt fram till den idé, som innehåller världs- och livsbejakelse tillsammans med etik! Nu visste jag att den världsåskådning som är etisk världs- och livsbejakelse samt de med denna förbundna kulturidealerna är grundad i tänkandet."¹⁶

Schweitzer kommer fram till den nya insikten på ett sätt, som kan karakteriseras snarare som intuitiv upplevelse än logisk slutledning. Plötsligt står orden där som en formel utan att vara ett direkt resultat av ett invecklat resonemang. Men för Schweitzer är det fråga om tänkande, vilket bland annat framgår av citatet här ovan. Formeln "vörndad för livet" har uppstått genom tänkande, och man kan inse dess riktighet genom att själv tänka. Den är "tankenödvändig" (för att bruka ett favorituttryck hos Schweitzer). På denna punkt fyller den enligt Schweitzer det krav, som Schweitzer själv ställer på både etik och religion, att allt skall kunna verifieras genom ett tillräckligt djupt tänkande över de elementära livssammanhangen. I sak motsvarar vörndaden för livet Jesu etik.

Här finns nu inte utrymme att närmare utveckla Schweitzers egna resonemang om härledningen ur livsviljan och innebörden av vörndaden för livet eller att redogöra för alla de invändningar som kan göras. Låt mig bara i förbigående för att exemplifiera Schweitzers aktualitet anföra den invändningen att Schweitzer skulle göra sig skyldig till det sk naturalistiska misstaget, nämligen att vilja härleda ett böra ur ett vara och anknyta till den diskussion som förts på tidningarnas kul-

tursidor om den finländske filosofen Georg Henrik von Wrights bok "Vetenskapen och förnuftet". von Wright skriver att det mellan vara och böra "går ett oöverstigligt begreppsligt svalg".¹⁷ I anslutning till detta skriver Lunda-docenten Erland Lagerroth: "Det är här man vill invända att det 'ödesdigra' är just detta svalg, det ödesdigra är den vetenskap som har byggts över det och som har fört oss till atombomben och miljöförstörelsen."¹⁸ Detta visar hur svåra men också högst aktuella och livsviktiga de frågor är, med vilka Schweitzer arbetade.

*

Albert Schweitzers forskning, författarskap och livsgärning spänner över vida fält. Men ändå finns det enligt min mening en enhetlighet och konsekvens, en rak linje från början till slut. Det kan bland annat belysas av tre episoder som haft avgörande betydelse i hans liv. Två är redan nämnda: 1894 på militärmanövern när han läste Matt 10:23 med nya ögon; 1915 på flodbåten i Afrika när formeln "vörndaden för livet" plötsligt steg fram i hans medvetande. Den tredje återger han själv på följande sätt: "En strålande sommarmorgon, när jag vaknade hemma i Günsbach under pingstferien 1896, överföll mig den tanken, att jag inte fick njuta denna lycka som någonting självklart, utan att jag måste ge någonting för den. När jag tänkte över detta, innan jag steg upp, och lugnt overlade med mig själv, medan fåglarna sjöng där ute, så beslöt jag, att jag kunde anse mig vara berättigad till att leva för vetenskapen och konsten intill mitt trettonde levnadsår, för att sedan viga mig åt en direkt tjänst för mänskligheten."¹⁹

När den tidsfrist löpt ut, som Schweitzer själv satt för sitt vetenskapliga arbete, har han en grundlig teologisk forskning bakom sig. Han har gjort typiska "professorsupptäckter", som borde kunna utformas vidare i filosofisk och teologisk produktion. Skall ett – som det kan tyckas – i ungdomlig över-

¹⁷ Georg Henrik von Wright, *Vetenskapen och förnuftet*, Borgå 1987, s. 26.

¹⁸ Svenska Dagbladet den 3 maj 1987.

¹⁹ Albert Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, Leipzig 1931, s. 70.

¹⁶ Albert Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, Leipzig 1931, s. 136.

spändhet givet löfte få rycka teologen ur hans bana och länka honom in i en helt annan riktning? Nej, det är inte fråga om att ändra riktning. Beslutet att bli läkarmissionär i Afrika hör samman med hans teologi. Inte på det sättet som antytts ibland, nämligen att det skulle vara en landsflykt till Afrikas urskog, därför att hans teologi gjort bankrutt. Tror man att en sådan "flykt" skulle ligga närmast till hands för att undvika fataliteter i den teologiska forskningen, skulle man nog vänta en betydligt större utvandring av teologer till Afrika än vad som blivit fallet. Däremot förhåller det sig så, att Schweitzers teologi är av den beskaffenheten, att den konsekvent genomförd kräver också teologens livsinsats i lydriad inför det etiska kravet. Schweitzers arbete som läkare är det stycke teologi, som "agnostikern" inte kan formulera i Europa utan som den "troende" måste gestalta i Afrika. Det är imitatio Christi.

När Schweitzer kommer till avslutningen av sitt stora verk *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1913, strax före utresan till Lambarene i Afrika, sätter han inte punkt på sidan 642 utan låter den sista satsen mynna ut i en punkterad linje, som antyder en oavslutad teologi. "Den som isolerar Schweitzers *tänkande* från hans *handlingssätt* kan blott missuppfatta honom", säger Rudolf Grabs.²⁰

De berömda och ofta citerade avslutande orden lyder: "Såsom en obekant och namnlös kommer han till oss, så som han kom på stranden vid sjön till de män som inte visste vem han var. Han säger samma ord: Följ mig du! och ställer oss inför de uppgifter som han i vår tid måste lösa. Han befäller. Och för dem som lyder honom, visa och ovisa, skall han uppenbara sig i det som de får erfara i hans gemenskap av frid, verksamhet, kamp och lidande, och som en utsäglig hemlighet skall de få erfara, vem han är . . ."²¹

²⁰ Här citerat från Schweitzer-antologin *Vördnad för livet*, Stockholm 1959, s. 15.

²¹ Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 6. Aufl. Tübingen 1951, s. 642.

Coincidentia oppositorum

Den naturliga lagens problem hos Karl Barth och Gustaf Wingren¹

Av RUNE SÖDERLUND

I så gott som all äldre teologi möter som något oomtvistat tanken på en naturlig gudskunskap och en naturlig lag. Läran om den naturliga gudskunskapen anknyter till vad Paulus skriver i Rom. 1:19f. om att Guds osynliga väsen, hans eviga makt och gudomshärlighet ända sedan världens skapelse varit uppenbara genom det han skapat.² Tanken på den naturliga lagen har bl.a. förbundits med Rom. 2:14f., där det framgår, att hedningarna, som inte har lagen, enligt Paulus ofta av sig själva gör det som lagen bjuder och därigenom visar, att de har lagens verk skrivna i sina hjärtan.

Även Luther räknar som något självklart med, att det finns både naturlig gudskunskap och naturlig lag. Ateismen tar Luther egentligen inte på allvar. Det finns, skriver han i utläggningen av Jona 1526, människor som med munnen förnekar Guds existens, men, tillägger han, deras hjärtan och samveten säger något annat. På djupet i sitt inre vet varje människa enligt Luther, att Gud existerar. Skapelsen talar sitt tydliga språk om att det måste finnas en skapare.³

¹ Artikeln återger i sina huvuddrag en fakultetsföreläsning som hölls i Lund 13 april 1987.

² Hur man lämpligen på svenska återger den paradoxala tjugonde versen om att Guds "osynliga väsen" är "synligt" i skapelsen, säger sig H. Odeberg i boken "Rannsakning" 1968, s. 35, dagligen ha funderat över i minst 10 års tid.

³ WA 19, 205, 25–207, 13. Jfr Thomas av Aquino, Summa Theologica I, q. 2, a. 2, där det med hänvisning till Rom. 1:20 säges, att Guds existens egentligen inte är något som man behöver tro på, eftersom man kan veta, att Gud existerar. Påståendet att Thomas ej kan ha avsett en rationell bevisföring i sina "gudsbevis", utan att en sådan tvärtom skulle strida emot den troskaraktär som gudsmedvetandet hos Thomas har (H. Cöster, Berättelsen befriar. Teologisk hermeneutik, Karlstad 1980, s. 128–130), är alltså lätt att vederlägga, eftersom Thomas själv förnekar, att gudsmedvetandet endast skulle hänföra sig till det trosmässiga. Att Gud existerar tillhör enligt Thomas ej "articuli fidei" utan "praeambula ad arti-

Den naturliga gudskunskapen innefattar för Luther emellertid inte bara kunskap om Guds existens utan även en viss kunskap om vad Gud kräver, dvs. kunskap om Guds lag, om rätt och orätt. Även hedningarna, som aldrig sett en bibel och aldrig hört talas om Jesus, kan i sina samveten förnimma, att det är felaktigt att dräpa, att begå äktenskapsbrott, att stjäla osv. De kan lägga märke till, att den mänskliga samlevnaden helt enkelt inte fungerar, om man betraktar sådana saker som tillåtna.⁴

Naturrätt är ju något som man ofta i första hand förbinder med 1600-talets rättsfilosofi och sådana namn som Hugo Grotius (1583–1645) och Samuel Pufendorf (1632–1694). Som vi redan sett, finns tanken på den naturliga lagen som en självklarhet inom teologin långt före 1600-talet. Vad som sker på 1600-talet är emellertid vad vi kunde kalla en naturrättens sekularisering, ett naturrättens lösgörande ifrån teologin. Medan den naturliga lagen tidigare ansetts höra samman med den naturliga gudskunskapen, menar t.ex. Grotius, att naturrätten är giltig i sig själv oberoende av Guds existens.⁵

Den vanligaste kritiken av det naturrättsliga tänkandet brukar formuleras så, att naturculos". Även Cösters argument, att det skulle vittna om klen intellektuell utrustning hos Thomas, ifall han avsett att rationellt bevisa Guds existens och därvid ej insett, att det är oförenligt att påstå att allting har en orsak och att det finns en första orsak, vittnar om dålig läsning. Thomas säger nämligen inte, att allt har en orsak, utan endast, att den regeln gäller i sinnevärlden ("in istis sensibilibus" ST I, q. 2, a. 3).

⁴ Se här till R. Josefson, Den naturliga teologins problem hos Luther, Uppsala 1943, s. 70.

⁵ "Et haec quidem quae iam diximus, locum (aliquem) haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana" (H. Grotius, De ivre belli ac pacis libri tres, Lugduni Batavorum 1939, s. 10, Prolegomena 11). Se här till även Bo Lindberg, Naturrätten i Uppsala 1655–1720. Uppsala 1976, s. 13.

rättsfilosoferna begått det s.k. naturalistiska misstaget, i det att de slutit sig från ett "vara" till ett "böra". Man kan fråga sig, om det inte är just naturrättsfilosofins "sekularisering" som gjort den sårbar för denna kritik. Om världen tänkes vara frambringad av en god skaparmakt, tycks det alls inte orimligt att sluta sig från ett "vara" till ett "böra" och att räkna med "naturliga ordningar", som livet bör inrättas efter.

En som redan på 1600-talet insåg, att Gud måste vara med i bilden, för att naturrätten skall framstå som förpliktande, var Samuel Pufendorf. Han tog därför avstånd från Grotius' utsaga, att naturrätten skulle vara giltig, även om Gud ej existerade.⁶ Detta hindrar inte, att vi även hos Pufendorf kan konstatera ett slags sekularisering av naturrätten. Han vill nämligen lösgöra juridiken ifrån teologins överinseende. Redan detta var ytterst kontroversiellt, eftersom de lutherskt ortodoxa teologerna menade, att det naturliga rättsmedvetandet var fördunklat genom syndafallet och därför var i behov av förstärkning och korrigerande genom den i bibeln uppenbarade lagen, vars innebörd teologin hade att klarlägga.⁷ Som vi skall se, handlar det här om frågeställningar, som även är av relevans för den jämförelse mellan Karl Barth och Gustaf Wingren som utgör vårt egentliga ämne.

Ett synsätt som i visst avseende påminner om det vi mött hos Pufendorf föreligger i Torsten Bohlin (1889–1950) etik. Trots att denne inte är främmande för att betona sambandet mellan human och kristen etik, menar han, att Gud måste finnas med i bilden, om moralen skall ha förpliktande karaktär.⁸ Man

⁶ "Det är alltså Gud som gör naturrätten förpliktande. Alla de regler som kan härledas ur den grundläggande naturliga lagen är påbjudna av Gud. Gud är nödvändig i Pufendorfs naturrätt. Grotius' hypotes, att naturrätten skulle finnas, även om inte Gud funnes, avvisar därför Pufendorf bestämt" (Lindberg, a. a., s. 29).

⁷ Lindberg, a. a., s. 42–45.

⁸ "Om ett förpliktande etos överhuvud skall kunna göras gällande, är en ovillkorlig förutsättning att man erkänner en maktfylld verklighet utanför subjektet och över detta . . . Det obetingade borat är till själva sitt väsen religiöst" (Bohlin, Naturlig moral och kristen etik, Uppsala 1930, s. 63–64). Se äv. Bohlin, Debatt med profanhumanismen, Stockholm 1951, s. 127 samt framställningen av Bohlins etik i Göran Bexell, Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet, Skeabs förlag 1981, s. 48–69.

gör sig eljes skyldig till en "förväxling mellan böra och vara".⁹ Bohlin tycks glida mellan att se ett allmänt gudsmédvetande som grundval för etiken och att mena, att etiken måste bygga på den specifikt kristna uppenbarelsens grund.¹⁰ Den sistnämnda av de båda uppfattningarna tangerar det synsätt som fullt utvecklade möter hos Karl Barth.

En av de saker, som Barth är mest känd för, är utan tvekan förnekandet av den naturliga gudskunskapen och den naturliga lagen. Enligt Barth finns det en oändlig klyfta mellan Gud och människan. Denna klyfta har överbryggats på en enda punkt, nämligen i inkarnationen. Därför måste allt som säges om Gud utgå från det Guds ord som är Jesus Kristus. Barth sätter inte likhetstecken mellan bibeln och Guds ord. Det egentliga gudsordet är för honom "Immanuelshistorien", som börjar redan under det gamla förbundets tid och fullbordas genom Jesu död och uppståndelse.¹¹ Bibeln är mänskliga vittnesbörd om detta Guds ord.¹² Det gäller att med uppjudande av alla till buds stående medel, in-

⁹ Bohlin, a. a. 1930, s. 62. "Ett viktigt påstående i Bohlins etik är att empirisk fakticitet aldrig medför etisk giltighet" (Bexell, a. a., s. 67).

¹⁰ Kristen etik är, enligt vad Bohlin själv säger, på en gång teonom och autonom, genom att "människans egentliga själv svarar emot befallningens innehåll" (Bohlin, a. a. 1930, s. 68). Han tvekar inte heller inför att i anslutning till Rom. 2:14 f. tala om "den i alla hjärtan inskrivna gudomliga lagen" och att i denna mening bejaka Tertullianus' ord om människan som kristen av naturen (Bohlin, a. a. 1951, s. 125). Med hänvisning både till Nathan Söderblom och till apologeterna på 100-talet kan han hävda, att man måste räkna med "en verklig, gudomlig uppenbarelse inte bara i Kristus och i den bibliska religionens värld, utan överallt där ursprunglig, äkta religion lever" (Bohlin, a. a. 1930, s. 78–79). Han kan emellertid också säga, att etiken skall "nedlägga anspråket på att vara principiellt oberoende av den kristna (kurs. här) tron" (Bohlin, Etikens uppgift och huvudformer. Installationsföredrag, i Årsskrift utgiven av Åbo akademi 1925, Åbo 1926, s. 88), liksom han kan förorda en på kristendomen byggd etik med motiveringen, att etiken måste bygga på uppenbarelse och att kristendomen egentligen är den enda uppenbarelsereligionen (Bohlin, Das Grundproblem der Ethik, Uppsala 1923, s. 428–429). "... die Ethik als normative Ethik steht und fällt mit der Gewissheit von der Wirklichkeit und Wahrheit der christlichen Offenbarung" (Bohlin, a. a. 1923, s. 499, se äv. Bexell, a. a., s. 58).

¹¹ Barth, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich 1962, s. 15, 28–29, 57–58.

¹² Barth, a. a. 1962, s. 34–44.

klusive "divinatorisk fantasi", försöka urskilja vad i bibeln som är Guds ord.¹³

Att all gudskunskap måste härledas från inkarnationen innebär för Barth, att även all etisk kunskap måste hämtas därifrån. Jesus har som den sanna människan visat oss, hur ett riktigt människoliv skall se ut. Först sedan man lärt känna det himmelska genom Jesus Kristus, kan man från detta himmelska genom analogier dra slutsatser om vad som är rätt och orätt i det jordiska. "Såsom i himmelen, så ock på jorden" kan sägas vara ledstjärnan i Barths etik.¹⁴

Rom. 2:14f. kommer Barth till rätta med på det sättet, att han låter orden syfta inte på hedningar i allmänhet utan på hednakristna.¹⁵

Vad som står i Rom. 1:19 f. tolkar Barth på olika sätt under olika perioder av sitt liv. I "Der Römerbrief" menar han, att den enda naturliga gudskunskap som finns består i insikten, att vi av oss själva inte vet något alls om Gud. Det var denna insikt hedningarna försummat att ta vara på. De hade försökt treva sig fram till kunskap om Gud på egen

¹³ "Dass und inwiefern sie /die Schrift/ in ihrer ganzen Menschlichkeit Spiegel und Echo des Wortes Gottes ist, das ist ja nirgends schon bekannt . . . Mit der offenen, redlichen Frage *danach* tritt die Theologie der Bibel gegenüber . . . In Wahrheit verhält es sich doch so, dass . . . das von der Bibel bezeugte Wort Gottes in keinem Kapitel oder Vers auch nur einer jener Schriften einfach auf der Hand liegt und also gemächlich vorauszusetzen wäre, sondern dass eben nach ihm . . . nicht zuletzt unter Aufgebot aller hoffentlich auch vorhandenen divinatorischen Phantasie *gefragt* werden muss" (Barth, a. a. 1962, s. 43–44). I den svenska översättningen (Den evangeliska teologin, Stockholm 1965) står endast "all tänkbar intuition" (s. 40), vilket måste anses missvisande. Bestämningen "divinatorisch" kan utifrån Barths grundåskådning förmodas vara väsentlig för honom, eftersom den för tankarna bort från människans egen förnuftsmässiga bedömning och antyder, att det i stället handlar om ett slags "Andens inre vittnesbörd".

¹⁴ Angående huvuddragen i Barths etik se H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1966, s. 121–134 samt R. Holte m. fl., *Etiska problem*, 2 uppl., Stockholm 1970, s. 96–108.

¹⁵ *Kirchliche Dogmatik* I 2, s. 332; IV 1, s. 34, 437. Se härtill även Christof Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*, Tübingen 1977, s. 307, där det framhålls, att denna tolkning sker i anslutning till Augustinus men "entgegen der Meinung der Mehrzahl der modernen Exegeten".

hand och därvid hamnat i avgudadyrkan.¹⁶ I *Kirchliche Dogmatik* IV 3 liksom i "bordsamtalen" är tolkningen en annan. Här erkänner Barth, att det finns en naturlig gudsuppenbarelse, men menar samtidigt, att denna är synlig endast för den som genom tron på Kristus fått sina ögon öppnade.¹⁷ Barth erkänner alltså den naturliga gudsuppenbarelsen men förnekar den naturliga gudskunskapen.

All gudskunskap är för Barth kvalitativ. Ett bejakande av tanken på naturlig gudskunskap uppfattar han därför som ett förnekande av det totala syndafördärvet. Man kan säga, att den gudskunskap, som Barth laborerar med i sin teologi, är den som Jesus talar om i Joh. 17:3, då han säger: "Detta är evigt liv, att de känner dig, den ende sanne Guden, och den du har sänt, Jesus Kristus."¹⁸ Vad Barth tycks förbise är, att Nya testamentet också kan tala om gudskunskap i annan betydelse. I Jak. 2:19 talas det ju t.ex. om gudskunskap även hos de onda andarna, en kunskap som ej är något habituellt men inte desto mindre i viss mening innebär en korrekt kunskap.¹⁹

Gustav Wingren har aldrig förnekat, att det på många punkter råder samstämmighet mellan honom själv och Karl Barth. I en artikel i "Tro och liv" 1986 kallar han sig t.o.m. "halv barthian".²⁰ Då det gäller t.ex. teologins uppgift är Wingren och Barth överens om, att

¹⁶ K. Barth, *Der Römerbrief*, Vierter Abdruck der neuen Bearbeitung, München 1926, s. 21 ff.

¹⁷ KD IV 3, s. 229; Karl Barth i Krydsforhør, København 1963, s. 67–68.

¹⁸ Jfr N. H. Sørensen, *Kristelig etik*, 5. uppl., København 1962, s. 25, där Sørensen på följande sätt anser sig kunna vederlägga tanken, att Paulus skulle räkna med en naturlig gudskunskap: "Hvor skulle også den Paulus, der taler om det icke-kristne menneske som dødt (Ef. 2, 1 og 5; Kol. 2, 13) kunne regne med, at et 'dødt' menneske skulle være i stand til at kende Gud? Eller skulle Paulus ikke vide, at det at kende Gud er at leve (se f. eks. Johs. 17, 3) . . ."

¹⁹ Att *lex naturalis* ej är en habitus, genom vilken man skulle förmå göra det goda, utan är något som finns "eti- am in damnatis", framhålls av Thomas av Aquino i ST I-II, q. 94, a. 1. När Barth en enda gång i KD (KD IV 1, s. 855–856) berör Jak. 2:19, drar han av detta bibelställe endast slutsatsen, att varje vetande om Gud, som ej är ett trons vetande, är demoniskt.

²⁰ Wingren, *Sveriges ende barthian* (i *Tro och liv*, Nr 5 1986, s. 16–23), s. 16.

även den vetenskapliga teologin skall stå i den kyrkliga förkunnelsens tjänst.²¹

På en punkt tycks det dock finnas en oöverstiglig klyfta mellan Barth och Wingren, nämligen i synen på lagen. Gentemot Barth driver Wingren tanken på den naturliga lagen och menar, att evangeliet hos Barth saknar den nödvändiga bakgrund som lagen utgör. En liknande kritik som den Wingren riktar mot Barth, riktar han också mot Anders Nygren.²²

Den latinska överskriften till denna artikel, *coincidentia oppositorum* (motsatsernas enhet), är hämtad från 1400-talsfilosofen Nicolaus Cusanus, som menade, att det högsta vetandet är det intuitiva, med vilket man anar en enhet även bakom de motsatser, som måste stå kvar, så länge man bara tänker på vanligt rationellt sätt.²³ Då jag nu vill försöka hävda, att det finns en större samstämmighet mellan Wingren och Barth än man vanligen tänker sig även i synen på lagen, hoppas jag emellertid, att jag också skall kunna leverera vissa rationella skäl för min ståndpunkt. Jag vill därvid börja med att göra en kort jämförelse mellan Wingren och Luther, då det gäller laguppfattningen.

Till att börja med verkar det ju som om det är lutherska intressen som tillvaratas, då Wingren mot Barth driver tanken på den naturliga lagen. I stor utsträckning är detta givetvis också fallet. Samtidigt kan man emellertid på flera punkter konstatera viktiga skillnader mellan Wingren och Luther:

1. *Wingren framställer i likhet med Løgstrup men till skillnad från Luther den naturliga lagen som en anonym lag.*

Løgstrup skiljer för sin del mellan lagens anonymitet och lagens "tysthet". Anonymiteten upphävs av Jesus, som låter oss veta, att det är Gud som står bakom lagens krav. "Tystheten" kvarstår emellertid, varmed Løgstrup

vill ha sagt, att det inte är någon kasuistisk etik Jesus kommer med.²⁴

Även Wingren talar om den naturliga lagen som en anonym lag. Människan vet inte, vem som ytterst står bakom de krav som möter henne i vardagen. Närmast upplever hon saken så, att det är från samhället och medmänniskorna kraven utgår.²⁵

För Luther var den naturliga lagen inte på detta sätt anonym, utan, som vi redan sett, hör den naturliga lagen för honom samman med den naturliga gudskunskapen. Människan vet, att det är Skaparen själv som står bakom den naturliga lagens krav, och det är lagens *båda* tavlor som innefattas i den naturliga lagen.²⁶

Precis som vi hos Grotius mötte en sekulariserad naturrätt, är det alltså ett slags sekulariserad naturlig lag som vi finner hos Wingren och Løgstrup. Vi konstaterade, att det kan bli svårt att värja sig mot anklagelsen för att begå det naturalistiska misstaget, ifall naturrättsfilosofin lösgöres från gudstanken. Anklagelsen i fråga har också riktats mot Løgstrup av N. H. Søm.²⁷

2. *Hos Wingren tenderar den naturliga lagen att göra den i Bibeln uppenbarade lagen överflödig.*

Bibeln är oss enligt Wingren given för evangeliets skull. Lagen finns redan i skapelsen. Gäller det endast att avgöra vad som är rätt och orätt i den mänskliga samlevnaden, kan bibeln egentligen läggas åt sidan.²⁸

För Luther var det aldrig på detta sätt ointressant att gå till bibeln, då det gällde att få vägledning i etiska frågor. Tvärtom var det

²⁴ K. E. Løgstrup, *Den etiske fordring*, 9. uppl., København 1975, s. 126.

²⁵ Wingren, *Skapelsen och lagen*, Lund 1958, s. 73 f.

²⁶ Luther kan dock säga, att människan av naturen har en bättre kunskap om den andra tavlans bud än om den förstas. Se WA 40 III, 83, 28–33. Se i övrigt till denna fråga H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965, s. 66 ff.

²⁷ N. H. Søm, *Dansk teologi siden 1900*, København 1965, s. 199. R. Holte tar i *Etiska problem*, 1972, s. 132 Løgstrup i försvar mot Søes anklagelse.

²⁸ Det är enligt Wingren "helt orimligt att ur bibelboken hämta fram ett kristet ethos, som skulle rymma handlingsmönster mot nästan i nuet" (Wingren, *Öppenhet och egenart*. Evangeliet i världen, Lund 1979, s. 107).

²¹ "Den barthianska tendensen att förknippa kerygmat och teologien är en styrka och icke en svaghet", skriver Wingren redan 1949 i "Predikan" (2. uppl. 1960, s. 308–309).

²² Se härtill framför allt avsnitten om Barth och Nygren i *Teologiens metodfråga*, Lund 1954.

²³ Se t.ex. G. Aspelin, *Tankens vägar. En översikt av filosofiens utveckling*, II, Stockholm 1958, s. 16.

för Luther helt avgörande, vad bibeln lärde, även i sådana fall.²⁹ Den naturliga lagkunskapen har nämligen enligt Luther blivit fördunklad genom syndafallet, varför den i bibeln uppenbarade lagen behövs som korrektiv. Lagen möter i sin klaraste form i bibeln. Har man lagen i en dunkel form i samvetet och i en klarare form i bibeln, vore det naturligtvis oklokt att begagna sig endast av den dunklare varianten.

Det finns i Wingrens teologi en antinomistisk tendens, som framträder särskilt tydligt i Wingrens senare författarskap. I "Predikan" 1949 kan det fortfarande heta, att även lagen skall predikas.³⁰ I en artikel om andligt och världsligt regemente i "Tro och liv" 1983 uppställs däremot som ett uttryck för tvåregementsläran principen: "lagens tryck i världen, evangeliet allena i kyrkan." Enligt Wingren var det för Luther säreget att identifiera det andliga regementet med "en helt exklusiv förkunnelse av evangelium", medan lagen fördes över till samhället. I fortsättningen av artikeln diskuterar Wingren vad han menar vara problematiskt i tvåregementsläran, men allt tyder på, att han själv ändå vill hålla fast vid den princip, som han framställt som Luthers: evangeliet allena i kyrkan.³¹

I själva verket var det inte Luther utan antinomisterna som på 1500-talet argumenterade på detta sätt. Lagen hörde för dem hemma i samhället, ej på predikstolen. Även 1500-talets antinomister kunde hänvisa till den naturliga lagen. Eftersom lagen är "naturaliter nota" (naturligen känd), behöver den inte predikas, menade de, varpå Luther replikerade, att lagen visserligen är "naturligen känd" men likväl inte så känd, att den ej skul-

le behöva predikas, eftersom den i samvetet skrivna lagen blivit fördunklad.³²

3. Wingren försummar i stor utsträckning att innehållsbestämma den naturliga lagen.

Den naturliga lagen innebär enligt Wingren, att Gud tvingar fram goda gärningar även bland onda människor.³³ I "Skapelsen och lagen" 1958 definieras lagen som "Guds skapande vilja i den mån den har ett mänskligt motstånd mot sig".³⁴ Den naturliga lagen tenderar alltså hos Wingren att bli detsamma som vad Luther skulle ha kallat "Guds världsliga regemente".

Då Wingren skall exemplifiera, vad "lagens tryck" innebär, kan han bl.a. använda som exempel kravet på effektivitet på arbetsplatsen. Under detta krav dignar många människor, till dess att evangelium kommer med befrielse.³⁵

Inför detta exempel kan man ju fråga: Är verkligen effektivitetskravet ett Guds krav? Är det inte tvärtom diaboliskt? Behövs verkligen evangelium för att befria människan från detta krav? Är det inte ett krav, från vilket hon kan bli befriad redan så att säga på lagens plan, genom att kravet förklaras vara oberättigat?

En av de första som uppmärksammade bristen på innehållsbestämning av den naturliga lagen hos Wingren var Karl-Manfred Olsson. I boken "Kontakt med kyrkan" 1960 skriver denne, i samband med att han kritiserar Wingren för att ha skjutit kunskapsfrågan åt sidan och framställt lagen endast som ett uttryck för Guds handlande: "När förnuftet

²⁹ S. v. Engeström, Luthers trosbegrepp med särskild hänsyn till församlingens betydelse, Uppsala 1933, s. 108 ff.

³⁰ Wingren, Predikan, 2 uppl., Lund 1960, s. 202–205.

³¹ Wingren, Andligt och världsligt regemente hos Luther och i lutherdomen (i Tro och liv. Tidskrift för kristen tro och förkunnelse, Nr 6 1983, s. 2–9). K. G. Hammar, som är tydligt påverkad av Wingrens teologi, skriver i sin bok "Dialog i kyrkan", Lund 1981, s. 78: "Predikantens uppgift är att predika 'nyheter' (evangelium, den glada nyheten). Därvid är att observera att lagen inte är någon sådan nyhet." I den mån lagen skall predikas, är det egentligen enligt Hammar inte fråga om annat än ett medvetandegörande av den situation människan står i och de tillkortakommanden hon upplevt.

³² WA 39 I, 539, 7 ff.; 549, 2–3, 8–16; 39 II, 129, 8–12. Se härtill även M. Schloemann, Natürliches und gepredigtes Gesetz bei Luther. Eine Studie zur Frage nach der Einheit der Gesetzesauffassung Luthers mit besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit den Antinomern, Berlin 1961, s. 109. Möjligen kan man hos Luther under den första reformatoriska tiden möta vissa "antinomistiska" uttrycksätt. I De captivitate Babylonica står det t.ex.: "Deinde, sacerdotium(m) proprie esse, non nisi ministerium verbi, verbi inquam, non legis sed Evangelii" (Martin Luther, Studienausgabe, Bd 2, Berlin 1982, s. 252).

³³ Wingren, Trons artiklar. Tre radioföredrag, Lund 1968, s. 14–16.

³⁴ Wingren, a.a. 1958, s. 125.

³⁵ Wingren, Rättfärdiggörelse av tro. Fem lutherska morgonböner, Stockholm 1978, s. 5–6, 24–25.

som reglerande princip i fråga om tillämpningen av lagens krav inte tas med i bilden, finns det nämligen ingen möjlighet att bedöma, huruvida nästans krav eller 'gemenskapslivets krav', såsom det möter i de 'faktiska bindningarna' är adekvata uttryck för lagen. I princip finns det här ingen möjlighet att kritiskt pröva de krav, som man möter . . ."³⁶ Samma kritik möter i "Kristendom Demokrati Arbete" 1965: "Lagen blir med andra ord Guds världsliga regemente . . . Som Wingren fattar lagen, blir den i sak identisk med Guds drivande . . . Emellertid måste vi här fråga oss, om Wingrens framställning av lagen som Guds drivande ger utrymme för etisk bedömning från människans sida."³⁷ "Risken med Wingrens uppfattning är sålunda, att godtyckliga krav får göra sig gällande och driva fram en lika godtycklig skuld."³⁸

Även Ragnar Holte tar i sin kritik av Wingren sikte på hans undanskjutande av kunskapsfrågan och undrar, hur man skall kunna skilja mellan berättigade och oberättigade krav.³⁹

När Wingren själv i "Evangeliet och kyrkan" 1960 tar upp till behandling frågan om en nödvändig sovring i kravmassan, kommer han märkligt nog till slutsatsen, att det är evangelium som skall åstadkomma denna sovring.⁴⁰

Här är det nu dags att börja ta fram likheter mellan Barth och Wingren i laguppfattningen.

En första likhet består just i den nämnda egendomligheten, att det enligt Wingren är evangelium som åstadkommer "sovring bland kraven". Som redan K-M. Olsson påpekat,⁴¹ möter vi faktiskt här ett barthianskt drag i Wingrens eljes antibarthianska laguppfattning: När det gäller att fastställa, vilka av de krav som vi möter i vardagen som är Guds krav, är det evangeliet och inte lagen som föller avgörandet.

³⁶ K-M. Olsson, Kontakt med kyrkan, Stockholm 1960, s. 81.

³⁷ K-M. Olsson, Kristendom Demokrati Arbete, Stockholm 1965, s. 58–59.

³⁸ Olsson, a. a. 1965, s. 73.

³⁹ Holte m. fl., a. a., s. 130.

⁴⁰ Wingren, Evangeliet och kyrkan, Lund 1960, s. 124–125.

⁴¹ Olsson, a. a. 1965, s. 62–63, 74.

*En andra likhet utgör antinomismen, som beträffande Wingren också redan omtalats. Märkligt nog visar sig Barths förnekande av den naturliga lagen och Wingrens hävdande av densamma i praktiken få samma antinomistiska konsekvenser.*⁴² I intetdera fallet framstår lagförkunnelsen som en nödvändig vägröjare för evangelium. Enligt Barth är det först efter eller i och med mottagandet av evangelium som man får kunskap om lagen, och enligt Wingren behöver lagen inte predikas, eftersom den redan finns i skapelsen.

För det tredje kommer vi nu till ett, som det i förstone synes, mycket djärvt påstående: Den naturliga lagen i den betydelse som denna term i allmänhet har hos Wingren är faktiskt något som finns även hos Karl Barth.

Vi såg nyss, att den naturliga lagen för Wingren tenderar att bli detsamma som Guds världsliga regemente. Wingren har ej helt lyckats lösgöra sig från lundateologins rädsla för en naturlig lag som har kunskapskaraktär.

Anders Nygren har tillsammans med Karl Barth av R. Holte framställts som företrädare för en "strängt teologisk etik", i vilken föreställningen om den naturliga lagen är borta ur bilden.⁴³ Göran Bexell har försökt att i någon mån modifiera den bild av Nygren som Holte tecknar. Enligt Bexell är Nygrens etik i viss mån en humant förankrad etik. Det är främst ett citat från "Etiska grundfrågor" 1926 som Bexell hänvisar till som stöd för sin uppfattning.⁴⁴

Ett arbete av Nygren som man ofta försummat att använda sig av, då det gällt att teckna bilden av hans etik, är kommentaren till Romarbrevet 1944. Om detta arbete tas in i bilden, talar det mesta enligt min mening för att ge Holte rätt i beskrivningen av Nygren som företrädare för en "strängt teologisk etik". Då Nygren skall utlägga Rom. 2: 14 f. säger han, att orden inte har något att göra med föreställningen om en naturlig lag. Nygren lägger vikt vid, att det står om hedning-

⁴² Därmed bekräftas, vad Henry P. Hamann skriver i sin artikel "Law and Gospel" i boken "A Contemporary Look at the Formula of Concord", St. Louis, Missouri 1978, s. 175: "Antinomism can arise from quite different causes, even contradictory ones."

⁴³ Holte m. fl., a. a., s. 87–108.

⁴⁴ Bexell, a. a., s. 95.

arna, att de "icke har lagen". Medan den vanliga tolkningen härav går ut på, att hedningarna saknar den mosaiska lagen, kommenterar Nygren orden i fråga så, att hedningarna ej ens har någon i hjärtat inskriven lag. Det står, påpekar Nygren, inte i texten, att hedningarna har lagen i sina hjärtan, utan blott, att de har lagens verk skrivna i hjärtat. Vad vi möter i Rom. 2: 14 f. är enligt Nygren tron på den verksamme Guden, som i livets konkreta omständigheter handlar även med hedningarna.⁴⁵

Hos Gustaf Aulén möter vi samma synsätt som hos Nygren. Han undviker termerna naturrätt och naturlig lag, som för tankarna till det kunskapsmässiga, men talar däremot om "skapelsens lag". Denna är enligt Aulén "ingenting annat än gudsviljan själv stadd i funktion." Det handlar om att Gud "i tillvarons situationer och sammanhang ständigt på nytt gör sin vilja förnummen och aktualiserar denna". Det är enligt Aulén denna skapelsens lag som även Rom. 2: 14 f. handlar om. Hedningarna "ha varken den bibliska lagen eller någon *lex naturae*", men Paulus är övertygad om, "att skapelsens Gud i de olika konkreta situationerna kan göra sin vilja förnummen och leda människorna i överensstämmelse med denna".⁴⁶

Även hos en tredje representant för den s.k. lundateologin, nämligen Ragnar Bring, möter vi, särskilt i uppsatsen "Rättspositivismen, naturrätten och luthersk rättsuppfattning" 1958, en avvisande hållning till varje teori om en naturrätt som har kunskapsmässig karaktär.⁴⁷

Det är givetvis förstäeligt, att lundateologerna reagerar emot naturrättsteorier som tenderar att göra Gud överflödig i etikens sammanhang. Alternativet blir emellertid för dem inte ett återvändande till det klassiska kristna synsättet, enligt vilket naturlig lag och naturlig gudskunskap är förbundna, utan i stället, att man berövar den naturliga lagen dess kunskapskaraktär och låter den sammanfalla med Guds världsliga regemente.

När lundateologerna söker göra rättvisa åt

⁴⁵ A. Nygren, Pauli brev till romarna (Tolkning av Nya testamentet VI), Stockholm 1944, s. 128–131.

⁴⁶ G. Aulén, Den allmänliga kristna tron, 6. reviderade uppl., Stockholm 1965, s. 152–154.

⁴⁷ Uppsatsen återfinnes i "Studier tillägnade Hjalmar Lindroth", Uppsala 1958, s. 1–20.

den första trosartikeln, kommer de alltså att stanna vid tanken på en *lex creationis* som är ett Guds handlande men inte någon mänsklig kunskap.

Benkt-Erik Benktson, som i sin avhandling "Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth" 1948 visar sig påverkad av både lundateologerna och Wingren, efterlyser hos Barth "den Guds lag, som oberoende av såväl naturrättslig som kristologisk begründning verkar Guds verk såsom Guds arm". En sådan lag, som alltså i själva verket vore ett Guds handlande, skulle enligt Benktson utgöra "det osvikliga värdet mot all naturlig teologi".⁴⁸

Även vad Wingren efterlyser hos Barth är tanken på lagen "såsom en Guds gärning, genom vilken Gud driver fram gärningar i människovärlden". Felet som Barth begått är enligt Wingren, att han uppfattat lagen som en kunskap och ej som ett Guds handlande.⁴⁹

Mot den bakgrund, som nu tecknats, är det kanske inte längre så djärvt att påstå, att den naturliga lagen i den mening som denna term har hos Wingren är något som faktiskt i viss mån finns med i Karl Barths teologi. I sina "bordssamtal" 1963 säger Barth: "Om Gud i Kristus styr världen, behöver vi ingen naturlig lag."⁵⁰ Här säger Barth sakligt sett detsamma som Benktson i sin avhandling skriver, då han *kritiserar* Barth.⁵¹ Till Benktsons försvar kan givetvis sägas, att Barths "bordssamtal" ännu inte förelåg, när Benktson skrev sin avhandling. Å den andra sidan måste det framhållas, att den tankegång, som kommer till uttryck på det nyss nämnda stället i "bordssamtalen", föreligger även i *Kirchliche Dog-*

⁴⁸ B-E. Benktson, Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth, Lund 1948, s. 253.

⁴⁹ Wingren, a.a. 1954, s. 163. Jfr äv. s. 70: "Varje tanke på att t.ex. lagen är ett regemente, ett *handlande* av Gud genom vilket Gud driver människor att göra *gärningar*, varje sådan tanke är omöjlig att pressa in i Barths av kunskapsfrågan bestämda ram."

⁵⁰ Karl Barth i krydsförhör, København 1963, s. 117.

⁵¹ Någon kunde givetvis mot detta påstående tänkas invända, att Benktson efterlyser en lag som "oberoende av . . . kristologisk begründning" verkar Guds verk, medan Barth säger, att Gud "i Kristus" styr världen. Motsättningen är emellertid blott skenbar, ty vad det handlar om hos Benktson är ju, att Gud handlar oberoende av mänsklig kunskap och teoribildning på såväl första som andra artikels plan, vilket givetvis ej motsäger, att detta i förhållande till mänsklig kunskap suveräna skapelsehandlande sker "i Kristus".

matik II 2, som utkom redan 1942, dvs. långt före såväl Benktsons avhandling som Wingrens ”Teologiens metodfråga”. Kristus är, enligt vad Barth i denna del av sin dogmatik skriver, hela världens Herre, som är verksam även utanför kyrkan och genomdriver sin vilja även hos icke troende.⁵² Här är det ju alldeles tydligt fråga om den naturliga lag, som Wingren och Benktson efterlyser, den som innebär, att Herren är verksam i hela skapelsen och gör sin vilja gällande även hos oomvända människor, även om termen ”naturlig lag” inte förekommer i sammanhanget. Ragnar Holte har i boken ”Etiska problem” konstaterat, att tankegången i fråga föreligger hos Barth. Han uttrycker sin förvåning över den, eftersom den enligt hans mening kommer i konflikt med huvudlinjen i Barths teologiska etik.⁵³ Frågan är emellertid, om det verkligen är så förvånande, att Barth tänker i de nyss nämnda banorna. Tankegången ligger helt i linje med, att Barth tror på en naturlig gudsuppenbarelse men ej på en naturlig gudskunskap, och är egentligen förvånande blott så

⁵² ”Der Wille Gottes ist zu allen Zeiten auch ausserhalb der Kirche erfüllt worden und zu deren Beschämung ausserhalb der Kirche oft besser als innerhalb: nicht auf Grund einer natürlichen Güte des Menschen, sondern weil Jesus als der von den Toten Auferstandene, sitzend zur Rechten Gottes, faktisch der Herr der *ganzen* Welt ist, der auch da seine Diener hat, wo sein Name noch nicht oder nicht mehr erkannt und gepriesen ist” (KD II 2, s. 632).

Angående Barths intresse för det allmänmännliga, se även E. Almén, *Glaube und geschichtliche Verantwortlichkeit. Die Geschichtlichkeit des menschlichen Denkens als theologisches Problem von den Positionen Karl Barths und Paul Tillichs her beleuchtet* (Studia theologica lundensia 35), Lund 1976. Förbundet med en försiktig kritik av Wingrens tolkning av Barth skriver Almén i ett sammanfattande avsnitt: ”Das Vorhergehende dürfte gezeigt haben, dass Barth die Intention hatte, die Wirklichkeit als Wirklichkeit Gottes zu bejahen . . .” (s. 282).

⁵³ ”Guds vilja sker också *utanför* kyrkan, ty Jesus Kristus är hela världens Herre . . . Det tycks medge något som hela Barths teologi går ut på att förneka, nämligen att det finns något slags naturlig moral också hos icke-troende i kraft av Guds handlande i världen” (Holte m.fl., a. a., s. 101). Holte menar det trots allt vara karakteristiskt, att Barth förklarar Guds världsherravälde utifrån den *andra* trosartikeln. Wingren nämner på s. 62–63 i ”Öppenhet och egenart”, Lund 1979, att Barth som gammal gav uttryck åt sin längtan efter en *Andens* teologi samt att lärjungar till Barth utifrån den *tredje* trosartikeln numera behandlar sådana frågor som tidigare i teologin behandlats i samband med den första artikeln. Wingren hänvisar i sammanhanget till Gestrich, a. a., s. 11 f. och 386.

länge man ej uppmärksammat denna distinktion.

Mera förvånande är det enligt min mening, att Barth i KD IV 3, som utkom 1959, tycks erkänna även ett slags naturlig lag på det kunskapsmässiga planet, även om uttrycket ”naturlig lag” givetvis undvikes även här. Vad Barth säger är emellertid bl. a., att det finns många tankar som är sanna och riktiga även hos hedniska filosofer och författare och att det gäller för en kristen att urskilja den gode herdens röst, *var den än möter*.⁵⁴ Vad Barth är mycket noga med i sammanhanget är dock, att allt måste prövas med Skriften som måttstock. Han avvisar varje teologi som ej låter Guds ord vara kritisk instans mot det mänskliga tänkandet. Vad han är rädd för är, att det i Skriften uppenbarade ordet skall sättas åt sidan.⁵⁵ I KD III 4, frågar han, hur man skulle våga tala om Guds ordningar, ifall man lämnar det i Kristus uppenbarade ordet åt sidan, och han tillägger: ”Mag es ein Naturrecht geben – aber ist es uns so deutlich und so massgeblich bekannt, dass man es verantwortlicherweise wagen dürfte, die doch wahrhaftig nicht leicht zu nehmende Frage nach der Form des göttlichen Gebotes von dieser Instanz her zu beantworten?”⁵⁶ Egentligen tycks ju här Barths tankegång inte komma så långt från Luthers mening, att det finns en naturlig lag men att den i bibeln uppenbarade lagen måste få utgöra ett korrektiv till och ett förstärkande av den naturliga rättsmedvetandet. Eftersom det för Luther faktiskt är något mycket viktigt, att vi behöver den i bibeln uppenbarade lagen som vägledare i etiska frågor, är det ingalunda självklart, hur man bör besvara frågan, vem av de båda huvudpersonerna i denna artikel det egentligen är som i laguppfattningen står närmast Luther.

⁵⁴ KD IV 3, s. 128, 130–131, 141. Jfr härtill L. Lindberg, *Omvändelsen i Karl Barths teologi*, Uppsala 1972, s. 120 ff.

⁵⁵ KD IV 3, s. 129, 140–142. På s. 141 heter det t. ex.: ”Wir werden, wo es in einem Phänomen des näheren oder ferneren Weltgeschehens um ein solches wahres Wort zu gehen scheint, nach seiner Übereinstimmung mit dem Zeugnis der *Schrift* zu fragen haben.” Barth framhåller, att Skriftens ord vid en sådan prövning inte på något sätt får anpassas till att harmoniera med jämförelsematerialet. Endast när något alldeles smärtfritt låter sig sammanfogas med Skriften, vågar man räkna med, att man i det utombibliska fenomenet har ett göra med ett sant ord (s. 142).

⁵⁶ KD III 4, s. 21.

Kosmisk eller individuell frälsning?

Ett försök att belysa uppkomsten av nådeläran

Av GÖSTA HALLONSTEN

Nåd är utan tvivel ett centralt kristet begrepp. Det är ett ord som, enligt O. H. Pesch, "die Sache des christlichen Glaubens zusammenfassend anzeigt: die endgültige und unüberbietbare Zuwendung Gottes zum Menschen in dem gekreuzigten und auferweckten Jesus Christus".¹ Nåd är, skriver vidare E. Brunner, "der entscheidende, alles bestimmende Gesichtspunkt für jede christliche Glaubensaussage".² Ordet nåd är vanligt i NT. Särskilt ofta används detta ord av Paulus,³ och han knyter det också på ett karakteristiskt sätt till sin rättfärdiggörelselära. Ändå kan man om Paulus säga detsamma som om Bibeln i dess helhet: det finns där ingen *specifik* nådelära, som kan skiljas från andra läror. Man kan säga: allt är nåd.⁴ Om man säger att i Bibeln "allt är nåd" så är därmed också sagt att ordet nåd används på ett mångfacetterat och flexibelt sätt. Med ordet nåd kan man associera eller sammanfatta ett helt komplex av idéer. Under historiens lopp kommer därför betoningen att ligga på olika delar av detta komplex, liksom sammanfattningen många gånger kan ske under andra "huvudrubriker".⁵ Att det föreligger en *spe-*

cifik nådelära i skolastiken är allmänt bekant. Nåd är där ett tämligen väl avgränsat begrepp om vilket man kan författa en särskilt traktat. Detta har sedan följt den katolska dogmatiken in i vår tid. Enligt Ludwig Ott's Dogmatik är återlösningen objektivt fullgjord av Jesus. Subjektivt tillägnas återlösningen genom rättfärdiggörelse och helgelse. *Själva återlösningens frukt betecknar man som Kristi nåd*. Denna återlösningens frukt är en i människans inre verksam kraft, en övernaturlig gåva som Gud ger människan för att föra henne till den eviga frälsningen: *donum supernaturale gratis a Deo creaturae rationali concessum in ordine ad vitam aeternam*.⁶ Som bekant kallas denna övernaturliga gåva för *gratia creata* till skillnad från den *gratia increata* som är lika med Guds nådefulla och barmhärtiga inställning till människan (nåden = Gud själv).

Distinktionen mellan skapad och oskapad nåd finns ej hos Augustinus.⁷ Men annars är det självfallet från Augustinus som skolastikerna har sin syn på nåden. I själva verket betraktas Augustinus i den nutida forskningen med all rätt inte bara som *Doctor gratiae* utan som *skapare* av nådeläran. En nådelära i Augustinus' mening får man söka förgäves efter under de föregående århundradena, och än idag i den östliga traditionen.⁸ Före Augustinus är *charis* och *gratia* knappast ord som står i centrum för den teologiska reflexionen. Fr.o.m. Augustinus blir *gratia* ett ord som i sig självt implicerar grundläggande teologiska utsagor och framkallar svåra kontrover-

¹ Pesch, O. H. – Peters, A. Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung. Darmstadt 1981 (=Pesch-Peters), s. 2.

² RGG 2. Aufl. art. Gnade sp. 1261.

³ 100 ggr. jämfört med 55 i övriga NT. Se Pesch-Peters s. 5.

⁴ Greshake, G. Geschenke Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre. Freiburg . . . 1977 (=Greshake 1977), s. 32.

⁵ Pesch-Peters, s. 1–2: "Das Wort 'Gnade' ist ein Grundwort der christlichen Glaubensgeschichte. Als solches zeigt es die Eigentümlichkeiten einer 'technischen' Begriffes, der einen vielschichtigen Komplex von Inhalten zugleich assoziieren lässt und zusammenfasst. Im Lauf der Entwicklung der christlichen Theologie sind die Inhalte des Begriffes 'Gnade' sehr verschieden akzentuiert, zuweilen geradezu ausgetauscht worden – der Charakter des 'technischen' Begriffes, des 'Inbegriffes' für einen ganzen Sachzusammenhang blieb."

⁶ Ott, L. Grundriss der katholischen Dogmatik. 2. veränd. Aufl. Freiburg 1954, s. 254.

⁷ Se Philips, G. L'union personnelle avec le dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée. Gembloux 1974.

⁸ Jfr. Pesch-Peters s. 8 och Fransen, P. Dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre, i: *Mysterium Salutis* 4:2, s. 633.

ser.⁹ Man kan se det redan i det yttre – hos Augustinus och i hans samtid börjar plötsligt *gratia* dyka upp i boktitlar, vilket inte har varit fallet tidigare. Från att ha varit ord bland andra, blir *gratia* och *charis* nu centrala lärobegrepp, och genomgår med Augustinus en explosionsartad betydelseillväxt. *Gratia* blir, från att tidigare ha varit ett ganska allmänt begrepp som kunnat sammanfatta en rad olika aspekter i den kristna tron ett väl avgränsat begrepp, ett huvudbegrepp. Att *gratia* blir ett huvudord för Augustinus beror på att det inte bara kan uttrycka Guds nådefulla inställning och frälsningshandlande gentemot människan. Detta kan ju även ord som *eleos*, *favor*, *miseriordia*, och liknande uttrycka. Men *gratia* kan dessutom, och det är för Augustinus det viktiga, uttrycka den i människans inre verksamma kraften.¹⁰ ”*Gratia* gibt wie kein anderes Wort die für Augustin so wichtige Einheit von Heilshandeln Gottes und erneuernder innerer Kraft Gottes im Individuum wieder.”¹¹ Medan för de föraugustiniska kyrkofäderna ordet *gratia* framför allt är knutet till det frälsningshistoriska skeendet och särskilt till dopet, är för Augustinus *gratia* framförallt den i människans inre verkande kraft som förlänas genom dopet och som sätter henne i stånd att uppfylla lagen. Visserligen kan Augustinus med syfte på dopet tala om *gratia remissionis peccatorum*.¹² Men nådens huvuduppgift är att göra laguppfyllelsen möjlig. Nåden verkar rättfärdiggörelsen som på en gång är syndaförlåtelse och ingjutande av den Helige Ande i människan för att hon skall kunna göra det goda. Frågeställningen är för Augustinus egentligen densamma som för pelagianerna: Vad förmår den mänskliga naturen? Medan pelagianerna såg nåden i det faktum att människan är skapad till Guds avbild och utrustad med fri vilja, och däri att Gud givit lagen och uppenbarat sin vilja, samt genom Jesus Kristus leder henne till målet, nåd alltså lika med den mänskliga natu-

rens utrustning och en yttre hjälp,¹³ såg Augustinus nåden helt och hållet som något som kommer till människan för att verka i hennes inre och förvandla henne till en ny människa. Nåden är den kraft som botar människans förvända vilja, som ger henne en ny lust att uppfylla lagen.¹⁴ Nåden reparerar naturen.¹⁵ Genom tron, som i sig själv är ett verk av nåden får vi den nåd genom vilken lagen uppfylles.¹⁶ Nåden är en hjälp, *adiutorium*, men inte en yttre utan en inre.¹⁷ Endast genom nåden kan människan göra det goda.¹⁸ För Augustinus är denna nåd lika med att ”Guds kärlek har ingjutits i våra hjärtan genom att han har gett oss den Heliga Anden”, enligt Rom. 5:5 som han gärna citerar eller anspelar på.¹⁹ Kärleken, nåden och den Helige Ande är nära förbundna med varandra. Han kan tala om nådens Ande – *spiritus gratiae*²⁰ eller om den Helige Andes gåva²¹ eller bara om att motta Anden.²² I Enchiridion säger han, att vi ge-

¹³ För Pelagius se Greshake, G. Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius. Mainz 1972 (=Greshake 1972) Kap. 2. Mera kortfattat i Greshake 1977, s. 44–51. Greshake har klart visat att Pelagius’ teologi skall skiljas från pelagianernas (t.ex. Julianus’ av Eclanum). I så måtto innebär hans arbete en korrektare teologihistorisk inordning av Pelagius, som stående närmast i den ”grekiska” traditionen. Däremot innebär det ej en rehabilitering av Pelagius. ”Die Entscheidung für Augustin und gegen Pelagius bestand theologiegeschichtlich zu Recht!” (Greshake 1972, s. 249).

¹⁴ Spir. et litt. XXX, 52; per gratiam sanatio animae a vitio peccati . . . gratia sanat voluntatem. 47 vitium quippe contra naturam est, quod utique sanat gratia. III, 5 quo fiat in animo eius delectatio dilectioque summi . . . X, 16 et per donum spiritus suavitate iustitiae delectati. XIX, 32 vitium . . . per gratiam sanandum fuit.

¹⁵ Spir. et litt. XXVII, 47 per gratiam reparata natura.

¹⁶ Spir. et litt. XXX, 52, se vidare X, 16: gratiam, per quam solam quod lex iubet possit implere.

¹⁷ Haeres. 88, 2: adiutorio gratiae Dei ad eius mandata facienda. Jfr. spir. et litt. VI, 10 och VII, 13.

¹⁸ Haeres. 88, 2: Illam vero gratiam dei sine qua nihil boni possumus facere . . . Spir. et litt. XII, 20 sed quod ipsa voluntas nostra, sine qua operari bonum non possumus. adiuvetur et erigatur impertito spiritu gratiae . . .

¹⁹ Spir. et litt. XIV, 25, Haeres. 88. Jfr. Schindler RAC XI, sp. 419, Greshake 1972, s. 218.

²⁰ Spir. et litt. IX, 15, XXVII, 47, VII, 13, XII, 20, XXXVI, 66.

²¹ Spir. et litt. XVI, 28, X, 16, XIV, 26, Haeres. 88, 2.

²² Spir. et litt. III, 5, V, 7: qui per spiritum diffundit caritatem in cordibus, XII, 22: non littera sed spiritu, XIX, 32: sed per gratiam, hoc quippe agit vivificans spiritus, XXI, 36 lagen skriven i våra hjärtan är *spiritus sanctus*.

⁹ Schindler, A, Art. Gnade i RAC XI sp. 386.

¹⁰ Schindler, A, Das Wort ”Gnade” und die Gnadenlehre bei den Kirchenvätern bis zu Augustin (=Schindler, Das Wort . . .), i: Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche hg. v. F. v. Lilienfeld u. E. Mühlenberg. Erlangen 1980 (=Gnadenwahl), s. 36.

¹¹ ib.

¹² Pecc. mer. 1, 28, 55.

nom medlaren försonas med Gud och mottar den Helige Ande – *haec est gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum*.²³

Om man med denna augustinska syn på nåden vänder sig till de föraugustinska och de samtida grekiska kyrkofäderna och slår upp de ställen där *gratia* och *charis* förekommer så möter man en helt annan bild än hos Augustinus. Man tvingas därför antingen till omdömet att dessa teologer inte förstått nåden eller att nåd hos dem inte är ett så betydelsedigt ord som hos Augustinus och att man därför måste söka under andra ”rubriker” för att finna deras ”nådelära”.²⁴ Att det senare är en ståndpunkt att föredra är klart. Det måste dock framhållas att dogmhistorie-skrivningen, speciellt den protestantiska ofta lutat åt det förra omdömet. Som representanter för denna ståndpunkt kan här nämnas T. F. Torrance’s kända ”The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers”²⁵ och A. M. Ritters ”Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift über das Leben des Mose”.²⁶ Därför skriver också författaren till den nyligen utkomna artikeln *Gnade* i *Theologische Realencyklopädie*: ”Es gehört zu den revisionsbedürftigen Urteilen, dass die vor-augustinische Kirche – zumal im griechischen Osten – das Wesen der Gnade nicht angemessen erfasst habe. Gewiss ist Gnade kaum ein zentraler Begriff der theologischen Konzeptionen, aber die damit gemeinte Sache wird oft in anderen Zusammenhängen thematisiert.”²⁷

Låt oss nu först se kortfattat hur termen nåd används av de för- och sidoaugustinska fäderna för att därefter fråga på vilket sätt man under andra rubriker eller huvudteman ger uttryck åt den sak som för Augustinus förtäts i begreppet *gratia*. Därmed kommer

²³ dvs. Guds nåd genom Jesus Kristus. Ench. X, 33: Quod ergo per mediatorem reconciliamur deo, et accipimus spiritum sanctum ut ex inimicis efficiamur filii – quotquot enim spiritu dei aguntur, hi filii sunt dei – haec est gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum. Jfr. XII, 40.

²⁴ För distinktionen mellan nådelära i teknisk mening och i vidare, innehållslig mening, se Schindler, Das Wort . . . s. 45–46.

²⁵ 1948.

²⁶ I: Gregor von Nyssa und die Philosophie. 2. internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa. Hg. v. H. Dörries . . . Leiden 1975, s. 195–239.

²⁷ TRE Bd. 13, sp. 476. W. D. Hauschild.

vi att komma över på det som är huvudrubrik för denna uppsats.

Man kan urskilja några huvudområden av användningen av *gratia/charis* mellan NT och Augustinus. Två av dem är av mindre betydelse för vår frågeställning. Det ena gäller *charis* i inledning eller avslutning av brev, som vi känner det från Paulus.²⁸ Det andra området är användningen av *charisma* eller *gratia* i samband med ämbetsnåden eller ö.h.t. när det gäller nådegåvor. Ordet *charisma* lämnas på många ställen helt enkelt oöversatt i latinet.²⁹ Dessa båda användningsområden av *gratia/charis* är alltså av mindre vikt, medan två andra har betydelse för vår frågeställning. Det första av dem är när nåd används i frälsningshistorisk mening om Guds nådeshandlande i historien. Så används ju nåd också hos Paulus, där det kan stå för den nya epok som öppnar sig genom Guds handlande i Jesus Kristus.³⁰ I Joh. 1:17 sägs vidare att lagen gavs genom Moses men nåden och sanningen har kommit genom Jesus Kristus. På samma sätt kan Ireneus tala om Mose lag och nya testamentets nåd.³¹ Det nya gudsfolket, säger Tertullianus, skall föras in i det förlovade landet (=det eviga livet), inte genom Mose, *id est non per legis disciplinam, sed per Iesum, per evangelii gratiam*.³² Även det gamla förbundet var dock nåd. Judarna stod en gång helt och hållet i Guds nåd, säger Tertullianus,³³ men de blev fråntagna den.³⁴ Och även om det gamla förbundet kan betecknas med nåd, så är det klart att dess syfte var att bereda för ankomsten av den fulla nåden i den yttersta tiden.³⁵ Att nåden i denna fräls-

²⁸ Se t.ex. 1 Clem. preskr.

²⁹ Dock ej alltid. Se Schindler, RAC XI, sp. 388–89, jfr. 391.

³⁰ Se Pesch-Peters, s. 6 och 8.

³¹ Adv. Haer. II, 12, 11: cognoscens et eam quae est secundum Moysen legem et gratiam novi Testamenti.

³² Adv. Marc. III, 16, 4, jfr V, 2, 4: quoniam quidem evangelium Christi a lege evocare deberet ad gratiam, non a creatore ad alium deum. Jfr. vidare Athanasius, Or. adv. Arianos, 1,60.

³³ Apol. 21:4.

³⁴ Adv. Marc. III, 23, 2: Nam exinde apud illos destitit dei gratia. Jfr. även Cypr. Test. I, 22.

³⁵ Paen. 2:4. Det är enligt Ireneus fråga om en större nåd (Adv. Haer. IV, 36, 4, IV, 11, 3). Kristi ankomst för med sig ”plenior gratiam et majorem munerationem” (IV, 11, 4). Sed quia majorem donationem paternae gratiae per suum adventum effudit in humanum genus (IV, 36,

ningshistoriska bemärkelse är särskilt knuten till Jesu gärning, behöver knappast påpekas.³⁶ Det är nästan så att nåden och Guds frälsningsekonomi blir liktydiga ord.³⁷ Karakteristiskt för detta sätt att använda *charis/gratia* är Ignatius' Efesierbrev 11:1: "Antingen måste vi frukta den tillståndande vreden eller älska den nuvarande nåden."³⁸ Man lever alltså "i nåden" eller "i nådens epok", medan för Augustinus huvudvikten ligger vid att nåden är "i oss".

Det andra huvudområdet är dopet och det som sker däromkring. Sålunda är syndernas förlåtelse nåd,³⁹ boten är nåd,⁴⁰ dopet är nåd.⁴¹ Det kan därför talas om *gratia baptismi*,⁴² men ännu hellre om att ge eller motta nåden, dvs. döpa eller bli döpt.⁴³ I dopet avtvättas synden *per Christi gratiam*.⁴⁴ Man mottar den himmelska nåden.⁴⁵ Det är emel-

4), et multiplicavit eam quae ab ipso est gratiam (IV, 9, 1). – För Tertullianus är det fråga om att "nåden gör framsteg", något mer ges i dopet än i de judiska reningsdopen eller i Johannesdopet. Bapt. 5:6. Den nya nådesepoken innebär också en bättre laguppfyllelse, en stegrad rättfärdighet, något som för montanisten Tertullianus blir särskilt betydelsefullt (Pat. 6:3 och 5: gratiam legi superduceret, och Virg. Vel. 1:4: operant scilicet et proficiente usque in finem gratia dei). Se härtill: Hallonsten, G: Meritum bei Tertullian. 1985, Kap. 2:4.

³⁶ Melito, Peri pascha (Beskows övers.): Ty allt detta är han: när han dömer: lag, när han undervisar: ord, när han räddar: nåd (*kat ho sozei charis*). Ambrosius De spiritu sancto I, 12, 12: Fadern utlämnade Sonen inte *ad poenam sed ad gratiam*.

³⁷ TRE 13 sp. 477, Fransen i Mysterium Salutis 4:2, s. 634.

³⁸ Andréns övers.

³⁹ Jfr. Irenaeus Adv. Haer. IV, 27, 2, Athanasius Or. adv. Arianos 1, 59.

⁴⁰ Tertullianus Paen. 5:1: quae per dei gratiam ostensa et indicta nobis in gratiam nos domino revocat. I Clem. 7:4: *charis metanoias*.

⁴¹ Cyprianus, Unit. 11: vitalis et salutaris aquae gratiam, Laps. 24.

⁴² Cyprianus, Eleem. 2: post gratiam baptismi sordidatos, Tertullianus Bapt. 19:3, Origines Princ. I, 3, 7, Athanasius Or. adv. Arianos 2:41, Basilius De spiritu sancto X, 26, XIV, 32.

⁴³ Cyprianus, Ep. 64:2: nulli hominum nato misericordiam Dei et gratiam denegandam . . . (3) . . . gratia ipsa quae et baptizatis datur . . . (4) . . . ad caelestem gratiam dandam . . . (5) . . . a gratia consequenda . . . Ep. 69:4: in ecclesia gratiam consecutos . . . Ep. 13:2: datam sibi gratiam tenere non potuerunt, Test. III, 27.

⁴⁴ Tertullianus, Pud. 18:5, jfr. Cyprianus Ep. 55, 22: aqua nos salutaris baptismi et redemptoris nostri gratia liberavit.

⁴⁵ Cyprianus, Ep. 64:3.

lertid inte blott fråga om Jesu Kristi nåd i dopet. Ofta talas om *spiritualis gratia*.⁴⁶ Det kan sägas att någon är döpt och har mottagit nåden.⁴⁷ Det kan talas om att ha mottagit dopets och den Helige Andes nåd.⁴⁸ Ö.h.t. är det ofta tal om den Helige Andes nåd i samband med dopet.⁴⁹

Att dopet är eller ger nåden och att nåden är knuten till den Helige Ande är något som inte står långt ifrån Augustinus användning av ordet. I själva verket får man nog tänka sig att detta traditionella tal om dopet och Anden är utgångspunkten, men att något nytt tillkommer som ger detta nådestänkande en mera specifik inriktning. Som jag ovan sagt är för Augustinus nåden den inre kraft som gör människans nya handlande möjligt. Före Augustinus finns naturligtvis ansatser till denna uppfattning. Självfallet tar människan emot något i dopet förutan vilket hon ö.h.t. inte skulle kunna leva det nya livet. Det är dock samtidigt så att människan måste fritt bevara detta och med sin fria vilja s.a.s. samverka med den sakramentala nåden. Enligt Cyprianus kan dopnåden förökas eller förminsas i förhållande till människans egna ansträngningar: *Plane eadem gratia spiritualis quae aequaliter in baptismo a credentibus sumitur in conversatione atque actu nostro postmodum vel minuitur vel augetur*.⁵⁰ Det står helt klart att dopets nåd är en gåva som kan förloras eller förslösas.⁵¹ Origenes betonar att

⁴⁶ Cyprianus, Ep. 69:14, Unit. 3.

⁴⁷ Cyprianus, Ep. 69:16: baptizati et gratiam consecuti.

⁴⁸ Cyprianus, Ep. 66:5.

⁴⁹ Origines, Princ. I, 3, 7: *per gratiam spiritus* avkläds den gamla människan ". . . post baptismi gratiam et renovationem spiritus sanctus tradebatur . . . ut vinum novum, id est spiritus sancti gratiae susciperent novitatem". Tertullianus knyter andemeddelelsen direkt till handpåläggningen efter dopet (Bapt. 8. och De resurr. 8, jfr. vidare Bapt. 20:5, där det dock inte talas om Anden utan om *gratia dei* och om att be om nådegåvorna, jfr. ib. 19:2). Likaså säger Cyprianus att den som är döpt måste smörjas, för att han skall kunna veta att han är en smord och har Kristi nåd i sig (Ep. 70:2, jfr. Ep. 59:13: amissa sit gratia quae de baptismi sanctificatione percipitur).

⁵⁰ Cyprianus Ep. 69:14, jfr. 69:16: per dies singulos in augmentum caelestis gratiae per fidei incrementa proficiant.

⁵¹ Tertullianus, Paen. 7:11, m.fl. ställen, Cyprianus, Ep. 59:13, Unit. 20, Ep. 13:2, Laps. 24, Eleem. 3, etc. Se även rubriken till Test. III, 27: Baptizatum quoque gratiam perdere quam consecutus sit, nisi innocentiam ser-

den Helige Andes nåd ges åt de värdiga.⁵² Hos Irenaeus heter det att nåden ges åt dem som tror och gör Kristi vilja.⁵³ Tertullianus kan framhålla att den gudomliga nåden är nödvändig för den av honom prisade dygden *patientia*,⁵⁴ och han kan tala om den gudomliga nådens kraft som är starkare än naturen.⁵⁵ I samma andetag säger han dock att nåden förmår så mycket därför att det hos oss människor finns en *liberum arbitrium, quod avte-ξοσotov dicitur*.⁵⁶

Överallt i den föraugustinska och grekiska teologin betonas den fria viljan. Det finns visserligen påtagliga skillnader mellan enskilda fäder, så att man gärna diskuterar synergismen hos en Gregorius av Nyssa medan Athanasius ofta framstår som en mera utpräglad nådesteolog.⁵⁷ Detta är inte helt utan anledning, och man kan om Gregorius säga att det hos honom föreligger en mera uttalad reflexion över människans ansträngningar och nådens hjälp. Gregorius talar uttryckligen om en *συνεργεια* mellan de båda krafterna.⁵⁸ Hos Athanasius däremot finns en klarare motsats mellan natur och nåd, utan att han fördenskull går utöver det allmänna frälsningshistoriska talet om nåd.⁵⁹ Man kunde exemplifiera med andra kyrkofäder.⁶⁰ För alla de grekiska och föraugustinska fäderna gäller dock att nåden är knuten till de två huvudområden som jag nämnt, frälsningshistorien resp. dopet/andemeddelsen och detta på ett sätt som gör det berättigat att snarare säga att människan är "i nåden" än att nåden är "i henne". Nåd är ett så omfattande och ospecificerat begrepp att

vet. Den Helige Andes närvaro i människan, som är hans tempel, förutsätter att hon avhåller sig från åtminstone grova synder (Tertullianus, Pat. 14:7).

⁵² Princ. I, 3, 7. Jfr. Basilius, de spiritu sancto 9:22.

⁵³ Adv. Haer. IV, 11, 4.

⁵⁴ Pat. 1:2.

⁵⁵ De Anima 21:6, vilket konkret syftar på att Jesus kan uppväcka söner åt Abraham "ur dessa stenar".

⁵⁶ ib.

⁵⁷ För Gregorius se Schindler RAC XI, sp. 407 och diskussionen mellan Ritter och Mühlenberg (se not 26 ovan och not 106 nedan). För Athanasius se Schindler, Das Wort . . . s. 50–51. Jfr. vidare den roll Athanasius spelar i Prenter, R. Skabelse og Genlösning. Dogmatik. 5. oplag. Köbenhavn 1971 (se ssk. s. 399–).

⁵⁸ Schindler, RAC XI, sp. 407.

⁵⁹ Schindler, Das Wort . . . s. 50.

⁶⁰ Se t.ex. Schindler RAC XI, art. Gnade till Makarios/Symeon och Johannes Chrysostomus.

man på frågan om vad nåd är kan räkna upp det mesta som hör till den kristna trons innehåll. Vidare gäller alltså för dessa fäder att de samstämmigt lär människans fria vilja före, i och efter mottagandet av dopnåden. Detta gjorde som bekant även den unge Augustinus i sin uppgörelse med manikéerna. Och detta till den grad att han senare kunde skriva: 'Jag stridde för den fria viljan, men Guds nåd segrade'.⁶¹

Vad är nu orsaken till att de föraugustinska och de grekiska fäderna kunde strida för den fria viljan, och att Guds nåd ändå segrade, om än inte i egenskap av en terminus technicus? Hittills har jag endast nämnt att *gratia/charis* inte betecknar den i det inre verksamma kraft som förnyar människan och gör att hon ö.h.t. kan göra det goda. Detta är naturligtvis bara delvis sant eftersom *gratia/charis* visst förekommer i sammanhang där det är tal om denna inre förnyelse. Det uppträder då emellertid mera tillfälligt och icke-tekniskt än hos Augustinus.

Det finns dock en central kristen lära som kunde anföras om man hos de grekiska kyrkofäderna ville hitta en parallell till Augustinus nådelära, nämligen *pneumatologin*. Vändningar som nådens Ande eller Andens nåd hittar man överallt. Hos Origines finns tanken att de tre gudomspersonerna har s.a.s. olika verksamhetsområden. Fadern ger åt allt som är dess existens. Sonen som är Logos ger förnuft åt de förnuftiga varelserna (*λογικοι*) och är därför också den som frälsar dem. Andens uppgift är att helga och han ges därför blott till de värdiga.⁶² Här kunde man också framhålla Basilius' skrift om den Helige ande och i hans efterföljd Ambrosius. Hos båda finns det en klar anknytning mellan Anden och människans inre förnyelse, och detta i ett sammanhang där det gäller Andens gudomlighet. Men därmed är också klart att denna pneumatologi trots allt har mer med *teologin* än med *ekonomin* att göra.⁶³ Det

⁶¹ Med syftning på Rom. 9, 10–29: In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit dei gratia; Retractationes II, 1.

⁶² Princ. I, 3, 7, jfr. Basilius De spiritu sancto IX, 22.

⁶³ Med teologi menas i detta sammanhang, i anslutning till den östliga traditionen, läran om Gud i sig själv, dvs. trinitetslära och kristologi, medan ekonomi syftar på Guds frälsningshandlande.

pneumatologiska tänkandet innefattar Andens verksamhet hos människan men syftar till att visa att Anden fullt ut tillhör treenigheten. Här slutas alltså från ekonomin till teologin. I Augustinus nådelära är det tvärtom så att nåden som en egenskap hos Gud blir till en verksam kraft i människans inre. Riktningen är från teologin till ekonomin.

Ordet ekonomi ger oss emellertid anledning att komma in på det som vanligtvis anföres som förklaring till att de föraugustinska och grekiska fäderna saknar nådelära i augustinsk mening. De tänker nämligen mera kosmiskt. De intresserar sig inte primärt för nådens verkan med eller i den enskilda människan utan ser till det stora sammanhang vari Guds frälsningshandlande äger rum. Frälsningsekonomin är s.a.s. det hela. Ingen specifik nådelära behövs, då människan med sin fria vilja är insatt i och omsluten av Guds frälsningsekonomi.

Denna frälsningsekonomiska teologi som vi känner den från en Irenaeus eller en Athanasius har egentligen bara en enda grundtanke: människan är skapad till Guds avbild. Däri ligger redan allt som kan sägas. Guds plan är förverkligandet av allt som ligger i detta faktum. Därför måste man, säger Gregorius av Nyssa i sin stora katekes utgå från människan i urtillståndet om man vill tala om Guds människoblivande.⁶⁴ Och Athanasius börjar i *De incarnatione* att tala om att Guds Logos skapade människan till sin avbild, varigenom människorna blev λογικοι.⁶⁵ Därefter säger han till skriftens adressat: "Kanske är du förvånad över att jag skriver om människans ursprung när jag har för avsikt att tala om Ordets inkarnation. Men detta är ingalunda främmande för syftet med vår framställning. Ty skall man tala om vår frälsares uppenbarelse för vår skull, är det nödvändigt att också tala om människans ursprung för att du skall veta att vår situation var orsaken till hans nedstigande."⁶⁶ Hela Guds frälsningshandlande syftar för den östliga teologin till att återställa Guds avbild i människan, och föra den till dess fulländning. Det är heller

ingenting annat som menas med den s.k. gudomliggörelsen av människan. Enligt Athanasius är människan därför att hon är skapad ur intet av naturen dödlig.⁶⁷ Men Gud har från början velat göra henne delaktig i sin odödlighet och oförgänglighet.⁶⁸ Detta skedde genom att hon skapades till Guds avbild och därigenom fick del av Logos' kraft.⁶⁹ Men blott genom att förbli λογικοσ kunde människan också förbli odödlig. För att detta skulle kunna genomföras gav Gud en lag till vägledning. När människorna överträdde denna lag vände de sig bort från Logos, från livet och måste i enlighet med sin natur dö.⁷⁰ Genom överträdelsen begår alltså människan inte bara en synd. Hon vänder sig bort från livet och kunskapen om Gud och mot det ickevarande. Från att ha varit en hel människa blir hon splittrad, börjar s.a.s. upplösas i sina beståndsdelar,⁷¹ underkastas förgänglighet och död. Hon hade kunnat undvika sitt öde om hon förblivit god, vilket skulle ha skett om hon förblivit "i delaktigheten av Logos' nåd".⁷² Att döden och förgängligheten här spelar en huvudroll är uppenbart.⁷³ Inkarnationen betyder att Logos antar en dödlig kropp och går i döden för människorna för att förgänglighetens lag inte längre skall gälla.⁷⁴ Människorna återfår därigenom sin αφθαρσια. Genom sin egen kropp levandegör han människorna och genom uppståndelsens nåd (karakteristiskt uttryck) förjagar han döden.⁷⁵ Att föreningen av gudomligt och mänskligt i Kristus och Kristi väsensenhet med Fadern därför är avgörande för Athanasius är känt. Hur skulle döden kunna omintetgöras om inte den odödlige Logos själv blivit människa?⁷⁶ Genom att Ordet bor ibland människorna har döden inte längre

⁶⁷ 3:3-4.

⁶⁸ 4:4.

⁶⁹ 3:3-4.

⁷⁰ ib.

⁷¹ 4:5.

⁷² 5:1.

⁷³ Athanasius säger t.o.m. att om det bara vore själva felet som begicks så hade det kanske räckt med att människan gjorde bot, men nu hade överträdelsen sådana konsekvenser, nämligen förgängligheten, och därmed förlusten av nåden 'att vara efter avbilden' 7:4.

⁷⁴ 8:4.

⁷⁵ ib.

⁷⁶ 9:1-2.

⁶⁴ Stora katekesen Kap. 5.

⁶⁵ 3:3-4.

⁶⁶ 4:1-2 (min övers.). Jfr. Gregorius av Nyssa, Stora katekesen kap. 45.

någon makt med dem. Denna "fysiska frälsningslära" som Harnack kallade den⁷⁷ innebär att genom Kristi död och uppståndelse liksom "odödlighetskrafter" blivit verksamma i människosläktet, ungefär som surdegen genomsyrar degen. Det är ofta fråga om biologiska bilder. Man framställer Jesus som läkaren vilken skall bota en sjukdom. Han följagar giftet, dvs. döden, genom att i kroppen ingjuta ett motgift, dvs. odödligheten.⁷⁸ Själva inkarnationen, förbindelsen mellan gudomligt och mänskligt är avgörande.⁷⁹ Athanasius kan helt enkelt säga: Det var genom Guds Logos' inkarnation som döden upplöstes och livet återuppstod.⁸⁰ Nu betyder detta ingalunda att synden och skulden skulle utgöra försummade aspekter i dessa östliga faders teologi. Men den individuella skulden är inte huvudsaken. Redan genom inkarnationen är människans förgänglighet i grunden över-

vunnen. Genom Kristi död förlorar sedan döden sin verkan som syndastraff för den enskilda människan.⁸¹

Jag har ovan sagt att avbildsteologin innebär att människan som skapad till Guds avbild har del i Guds liv. Det innebär att hon har del av det Guds Logos genom vilket han skapat kosmos och därmed alltså i den livsprincip som genomtränger allt. Att vara skapad *κατα την εαυτου εικονα και κατ ομοιοσιν*⁸² är därför också att ha del i *kunskapen*. Genom Logos *känner* människan Fadern.⁸³ Överträdelsen innebar att människan vände sig bort från denna kunskap. Vad skulle då Gud göra utom att förnya *το κατ εικονα*, så att människorna på nytt skulle känna honom genom hans bild, dvs. Logos?⁸⁴ Logos har skapat allt och därigenom givit kunskap om Fadern, nu kommer han för att förnya denna kunskap/*διδασκαλια*.⁸⁵ *Inkarnationens syfte är alltså att återställa och förnya människans kunskap om Fadern*. Denna kunskap måste förmedlas genom Kristi mänskliga natur, eftersom människorna fallit till den sinnliga nivån.⁸⁶ Genom att se på honom och lära av honom upptäcker de, särskilt genom hans gärningar, att han är Guds Logos och leds därmed tillbaka till kunskap om Fadern.⁸⁷ Denna Kristi verksamhet som lärare är för Athanasius ingenting yttre, något som kommer till besegrandet av döden och synden. Liksom Logos genom sitt blotta människoblivande i grunden övervinner alla människors död och förgänglighet så uppfyller han genom sin närvaro hela världen med kunskapen om Gud. Redan genom att världen är skapad genom Logos visas att endast genom Logos kommer man till kunskap om världen och Gud. Så

⁷⁷ Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, 4. Aufl. Kap. 2, s. 44ff. Till diskussionen om "den fysiska frälsningsläran" se Meijering, E. P. Die "physische Erlösung" in der Theologie des Irenäus i: God, Being, History. Studies in Patristic Philosophy. Amsterdam 1975, samt Hübner, R. M. Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der 'physischen' Erlösungslehre. Leiden 1974.

⁷⁸ Gregorius av Nyssa, Stora katekesen kap. 26. I 26:3 står det vidare: "Denn gerade dadurch, dass er sich mit der Menschennatur so innig vereinigte und dabei allen Eigentümlichkeiten derselben wie Geburt, der Ernährung des Wachstums, ja selbst dem Tode sich unterzog, hat er alles . . . bewirkt, indem er . . . den Menschen vom Bösen erlöste . . . Denn wahre Heilung von Krankheit bedeutet Beseitigung des Krankheitsstoffes, wenn sie auch mit Mühseligkeiten verbunden ist." (Bibliothek der Kirchenväter. Band 56. 1927).

⁷⁹ Gregorius stora katekesen 25: "damals aber hatte er sich auf das innigste mit unserer Natur vereinigt, damit dieselbe durch ihre Verbindung mit Gott göttlich werde, indem er sie dem Tod entriss und aus der Zwingherrschaft des Feindes befreite; denn *seine* Erhebung vom Tode ist für das sterbliche Geschlecht der Anfang der Erhebung zum unsterblichen Leben." Jfr. kap. 32: "Denn da jenes die Gottheit beherbergende Fleisch, welches in der Auferstehung zugleich mit der Gottheit erhöht wurde, nirgendsanderswoher stammte, als aus der Masse, aus der wir bestehen, so muss, wie bei unserem Leibe die Tätigkeit eines einzelnen Sinneswerkzeuges allen übrigen mit ihm verbundenen Organen eine Mitempfindung verschafft, in ähnlicher Weise die Auferstehung des Teiles, wie wenn die ganze Menschheit nur *eine* Person wäre, auch auf das Ganze übergehen, indem sie kraft des engen Zusammenhanges unserer Natur von dem Teil auf das Ganze sich fortpflanzt."

⁸⁰ De inc. 10:5.

⁸¹ De inc. 20:1-5, se ssk. noten s. 339 i Kannengiessers utgåva (Sources chrétiennes 199).

⁸² De inc. 11:3.

⁸³ ib. Jfr. 21:1- nåden att vara *κατ εικονα* räckte för att känna Ordet och genom honom Fadern.

⁸⁴ De inc. 13:7, jfr. 14:2: Faderns Son som är Faderns bild har kommit för att förnya människan som var gjord *κατ αυτου*.

⁸⁵ De inc. 14:6.

⁸⁶ De inc. 16:1.

⁸⁷ De inc. 16:1-5, jfr. 19:1. Inkarnationen har alltså ett dubbelt syfte: att följaga döden och förgängligheten, samt att Jesus skall göra sig känd som Faderns Logos, universums härskare och konung - 16:5, jfr. 15:1 och 32:6.

mycket mer nu när Logos genom sitt människoblivande uppfyller hela universum på ett nytt och konkret sätt.⁸⁸ Han uppfyller allt med sin närvaro och sin kunskap.⁸⁹ Han har rört vid alla delar av skapelsen, han har befriat dem från all villfarelse, för att ingen hädanefter skall behöva missta sig utan överallt finna Guds sanna Logos.⁹⁰ Athanasius betonar gång på gång att Logos uppfyller allt och att han finns på alla ställen.⁹¹ Genom Logos' inkarnation har vi lärt känna *παντων προνοια*, 'alltings försyn' och själva Guds Ord som är skaparen av världen.⁹² Avgudadyrkan har skingrats och hela världen uppfyllts av hans *διδασκαλια*.⁹³ Det är i detta sammanhang som Athanasius yttrar de berömda orden: 'Ty han har blivit människa, för att vi skall bli gudomliggjorda'. Han fortsätter: 'och han har blivit synlig i en kropp för att vi skall kunna få en uppfattning om den osynlige Fadern, och han har burit människornas *υβρις* för att vi skulle få del av oförgängligheten'.⁹⁴ Det finns med andra ord ingen motsättning mellan Kristus som lärare och Kristus som frälsare.

Med temat Kristus som lärare har vi kommit in på en aspekt av det grekiska frälsningshistoriska tänkandet som kanske mer än något annat bereder svårigheter för den i västerländskt nådestänkande skolade. Den kosmiska frälsningsprocessen, återställandet och förverkligandet av Guds avbild är för de grekiska fäderna en enda stor uppfostringsprocess. Hela historien är en pedagogisk process, som syftar till att fostra människan till likhet med Logos. Irenaeus låter Jesus genomgå alla människolivets stadier för att helga dem och så ge oss ett exempel. Genom inkarnationen får vi se Guds verkliga bild, Logos, och därigenom uppmanas vi till att efterlikna honom. Denna Guds bild, Logos, är överallt närvarande, så att Gud hela tiden kan förverkliga sin pedagogik. Denna syn finns i ansatser redan hos de apostoliska fäderna, den förs vidare av Irenaeus, den alexandrinska

teologin, Athanasius, kappadocierna, etc. Det är uppenbart att man därvid anknuter till och är bestämd av det grekiska PAIDEIA-idealet.⁹⁵ Detta kännetecknas av frågan: hur kan människan nå sitt sanna människovara, nå sin bestämmelse? Vilken *παιδεια* är nödvändig för detta? Sedan Platon löd svaret: Människans sanna *παραδειγμα*, hennes förebild och urbild måste hållas fram för henne så att hon kan efterlikna den, sträva efter att i sitt liv återvända till Urbilden. Härigenom blir hon delaktig av urbilden (*μετεξίς*/Teilhabe). För kyrkofäderna är frälsningshistorien svaret på *hur* detta förverkligas. Människans förebild och urbild är Kristus/Logos som genom inkarnationen och försoningen hålles fram för henne så att hon kan befrias från sin synd och förgänglighet och bli lik Gud. Därför finns det bara *en* sann *παιδεια*, ΠΑΙΔΕΙΑ ΧΡΙΣΤΟΥ.⁹⁶ Detta är nu ingen ytlig intellektualism. Att människan blir gudomliggjord genom att skåda och efterlikna Guds Logos, är inte "Moralpedagogik".⁹⁷ Kunskapen ger en ontologisk delaktighet i kunskapsobjektet. Detta är den grundläggande grekiska tanken. Därför är kunskaps- och uppfostringstänkandet i den grekiska teologin inte ett hot mot den gudomliga nådens primat. Själva den pedagogiska frälsningshistorien *är* nåd. "Eben das *ist* die Gnade für den Menschen, dass er durch die sichtbare, erfahrbare Erziehungstätigkeit des Logos durch die Geschichte zur vollendeten Bildherrlichkeit geführt wird. Und obwohl Irenäus die Freiheit des Menschen oft und emphatisch betont, ist doch die Heilsgeschichte so im göttlichen Plan festgelegt, die menschliche Freiheit so unweigerlich hinein- genommen und die paideutische Tätigkeit des Logos so dominierend herausgestellt, dass 'alles Gewicht auf der Tätigkeit des Lo-

⁸⁸ Se Jaeger, W. *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambr. Mass. 1961.

⁸⁹ Greshake, 1977, s. 38. – Det är ingen tillfällighet att Clemens av Alexandria gav ett av sina verk titeln *Paidagogos*. Det är heller ingen tillfällighet att aposteln Filippos i de apokryfa Filippusakterna likt Paulus uppträder på Areopagen, och säger: "Jag har kommit till Athen för att uppenbara för er Kristi paideia." (Act. Phil. 8:3). Cit. e. Jaeger, *Early Christianity*, som menar att detta också är den verkliga innebörden i Paulus tal enligt Apg.

⁹⁷ Greshake 1972, s. 175.

⁸⁸ De inc. 16:3.

⁸⁹ De inc. 45:1.

⁹⁰ De inc. 45:5.

⁹¹ De inc. 45:6, 50:1.

⁹² De inc. 54:2.

⁹³ De inc. 55:3.

⁹⁴ De inc. 54:3 (min övers.).

gos liegt' . . .".⁹⁸ Irenaeus betraktar frälsningshistorien från Guds horisont, inte från människans. "Die Freiheit ist hineingebunden in den kosmischen Prozess des göttlichen oikonomia."⁹⁹ Därför behövs heller ingen särskild nådelära. Guds Logos är det verkliga subjektet i hela frälsningshistorien. Gud genomför ofelbart sin uppfostringsplan med människan. Människans frihet ligger inuti planen, är avsluten av Guds initiativ och verksamhet.¹⁰⁰

Det sägs inte sällan att de föraugustinska och grekiska kyrkofäderna så ohämmat talar om människans frihet, därför att deras huvudmotståndare är gnosticismen. Det är naturligtvis riktigt. Men betoningen av människans frihet har också en annan och djupare orsak. Den hör nämligen samman med hela ontologin och kosmologin. Skall människan vara Guds avbild i verklig mening måste hon vara skapad med fri vilja. Just häri liknar hon sin skapare och därför måste frälsningshistorien, hur mycket än Gud behåller initiativet, innebära ett förverkligande av människans frihet.¹⁰¹ Man skulle kunna sammanfatta de grekiska fädernas och den östliga teologins syn på saken så: Endast genom att ge människan frihet och genom frälsningen befria denna frihet till att nå sitt mål visar Gud verkligen att han skapar människan till sin avbild och till delaktighet i sitt eget liv. Gud genomför ofelbart sin frälsningsplan, men sättet varpå han genomför den består i att människan fritt får säga ja. "Wenn Gott werdend und erziehend an die Freiheit des Menschen herantritt, ist es wie beim akustischen Phänomen der Resonanz: Ein Gegenstand beginnt mitzuschwingen, wo ein Ton seiner Wellenlänge auf ihn trifft."¹⁰² Men

⁹⁸ Greshake 1972, s. 178.

⁹⁹ Greshake 1972, s. 179, jfr. Schindler, A, Gnade und Freiheit. Zum Vergleich zwischen den griechischen und lateinischen Kirchenvätern. Zeitschrift für Theologie und Kirche. 62, 1965, s. 180 om Origenes: "Die Lehre von der menschlichen Freiheit ist somit umschlossen von einer heilsgeschichtlichen Metaphysik."

¹⁰⁰ Greshake 1977, s. 36.

¹⁰¹ Se Dihle, A. Das Problem der Entscheidungsfreiheit in frühchristlicher Zeit. i: Gnadenwahl s. 19.

¹⁰² Greshake 1977, s. 36. Jfr. Harnacks karaktärisering av den grekiska teologin i Lehrbuch der Dogmengeschichte II, s. 57: "Die griechische Auffassung vom Christentum hat wie eine Ellipse zwei Mittelpunkte: die Lehre von der Freiheit, welche die ganze rationale Theologie (stoisches und platonisches) einschliesst, und die Lehre von der wirklichen Erlösung, welche suprana-

här finns det nu anledning att återvända till Augustinus.

Även för Augustinus innebär nämligen frälsningen, inte att människans frihet sätts ur spel, utan att hon befrias till verklig frihet.¹⁰³ Skillnaden mot de grekiska fäderna är dock att för dessa kan människan fritt säga ja eller nej till frälsningen eller nåden, medan för Augustinus själva tron är en skapelse av nåden. Låt vara att den troende människan själv tror och själv vill, men, säger Augustinus, själva viljan förbereds, utrustas av Gud – *ipsa voluntas, sicut scriptum est, a domino praeparatur*.¹⁰⁴ Det är klart att det här föreligger en olikhet i uppfattningen av viljans roll i människan, en olikhet som är orsaken till skillnaden i nådeläran. Hos de grekiska fäderna är den grekiska intellektualismen förhärskande. Förnuftet, *νοῦς*, är den överordnade och bestämmande faktorn i människan, medan viljan som självständig antropologisk faktor ännu ej är upptäckt. Människans fria vilja är en funktion av förnuftet. Den rätta kunskapen ger det rätta handlandet.¹⁰⁵ För Augustinus är däremot viljan en självständig antropologisk storhet. Därför räcker ej kunskap om det goda för att människan skall vilja göra det goda. Viljan själv måste vara god. I en jämförelse mellan Augustinus och Gregorius av Nyssa har Ekkehard Mühlenberg beskrivit skillnaden på följande sätt.¹⁰⁶ För Gre-

tural ist, wenn auch ihre Conception der Beziehung auf die natürliche Theologie nicht ermangelt hat, wie umgekehrt die Freiheit als göttliche Gnadengabe aufgefasst worden ist."

¹⁰³ Ench. 31: Tunc ergo efficitur vere liberi cum deus nos fingit, id est format et creat, non ut homines, quod iam fecit, sed ut boni homines simus: quod nunc gratia sua facit, ut simus in Christo nova creatura . . .

¹⁰⁴ Bibelstället är Rom. 9:16. Ench. IX:32: Cum procul dubio, si homo eius aetatis est ut ratione iam utatur, non possit credere sperare diligere nisi velit, nec pervenire ad palmam supernae vocationis dei nisi voluntate cucurrerit, quomodo ergo non volentis neque currentis sed miserentis est dei nisi quia et ipsa voluntas, sicut scriptum est, a domino praeparatur? . . . ut totum detur deo, qui hominis voluntatem bonam et praeparat adiuvandam et adiuvat praeparatam. Praeedit enim bona voluntas hominis multa dei dona sed non omnia; quae autem non praecedit ipsa, in eis et ipsa. Jfr. Greshake 1972, s. 220–21.

¹⁰⁵ Schindler, Das Wort . . . s. 59, se vidare Dihle, Das Problem der Entscheidungsfreiheit, i: Gnadenwahl s. 10–13 och 19–24.

¹⁰⁶ Mühlenberg, E. Synergism in Gregory of Nyssa. ZNW 1977, s. 93–122.

gorius är människan som skapad till Guds avbild kännetecknad av att vara riktad mot Gud, mot gemenskapen med honom. Hon har en inneboende strävan, rörelse hän mot Gud (*ερος*) som är hennes salighet och fullkomlighet. Hon besitter också fri vilja, *αυτεξουσιον*, och kan därigenom urskilja vad som för till detta mål. Genom att vända sig bort från Gud eller det som för till Honom blir hon fångad i lidelser och hennes kunskap om det verkliga målet förmörkas. Hennes naturliga riktning, drift mot Gud vänds till ett annat mål. Det avgörande är emellertid att det onda inte sitter i själva denna drift till målet=viljan, utan i att viljan driver mot fel mål. Genom Logos/Kristus får hon kunskap om sitt sanna mål och genom rening från lidelserna vänds viljan, drivkraften mot målet, viljan vänds genom Kristus rätt. Uppenbarelsen av det sanna målet är frälsning. Människan kan fritt ta emot denna, ty det avgörande är att Logos uppenbaras som det sanna målet vilket drar människan till sig. Augustinus å sin sida kan inte tänka sig att uppenbarelsen av det sanna målet kan vrida viljan rätt. Genom att av fri vilja vända sig bort från Gud har viljan i sig själv blivit ond. Den har blivit slav under synden. *Nam libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum.*¹⁰⁷ Genom riktningen blir alltså viljans kvalité en annan. Den var fri och god, nu blir den slav och ond. Viljan som rörelse står här i centrum, inte objektet. Genom rörelsen bort från Gud och mot synden blir viljan själv ond. Viljan blir inte bara *mala voluntas* utan en ny natur, *natura vitiata*. Viljan och naturen sammanfaller. Därför måste också enligt Augustinus viljan nyskapas.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Ench. 30, där texten fortsätter: *Sicut enim qui se occidit utique vivendo se occidit, sed se occidendo non vivit nec se ipsum poterit resuscitare cum occiderit, ita cum libero arbitrio victore peccato amissum est et liberum arbitrium.*

¹⁰⁸ Jfr. Greshake 1972, s. 198–205 där denne jfr. Pelagius' och Augustinus' naturbegrepp. För Augustinus existerar även efter fallet en fri vilja i den meningen att det är människan själv som handlar. "Als zur Natur des Menschen gehörig, ist der freie Wille unverlierbar und Bleibt somit auch im Sünder bestehen." (s. 199). Men denna fria vilja är bunden av synden, och således ingen verklig frihet (libertas). För Augustinus är den fria viljan liksom den mänskliga naturen ö.h.t. en kapacitet eller potens vilken först får sin kvalitet genom synden respektive nåden. "Dass bedeutet also, dass die Natur des Menschen in ihrer Qualität konkret-geschichtlich be-

För Gregorius är viljan och dess förmåga bevarad, för Augustinus måste viljan som sådan skapas på nytt. För Gregorius är det som om en människa vände bort blicken eller blundade så att hennes syn inte längre fixerades på Logos. Genom att blicken vänds tillbaka eller ögonen öppnas fäster hon åter blicken på Logos, och han fyller henne med sin åsyn. För Augustinus har människan mist synförmågan, hon är blind och måste få nya ögon. Det är självfallet olika viljebegrepp som ligger till grund för denna skillnad, och framförallt: Hos Augustinus kommer en *voluntarism* till synes som inte har sin motsvarighet hos de föregångarna och grekiska kyrkofäderna.¹⁰⁹ Denna voluntarism är konsekvensen av 'upp-täckten' hos Augustinus av den enskilda människan och hennes direkta Gudsförhållande. I Augustinus' bekännelser framträder på ett tidigare och i öst ö.h.t. okänt sätt människan i sin individualitet och subjektivitet. En ny 'jag-erfarenhet' kommer till uttryck hos Augustinus. "Bei Augustin lernt das Ich sprechen", skriver W. v. Loewenich.¹¹⁰ "Augustin entdeckt in einer bis dahin unerhörten Weise die personalen Dimensionen menschlichen Seins, das gekennzeichnet ist durch Einmaligkeit und Einzigartigkeit, durch den Primat des Willens und der Freiheit und durch die Erfahrung, Gott unmittelbar ausgesetzt zu sein. Während der Mensch des Ostens sich eher als ein Teil innerhalb des grösseren Ganzen dem Kosmos eingefügt

stimmt ist: Sie ist entweder die gute Natur, in der wir geschaffen sind, oder natura corrupta oder natura reparata. Das, was sich durch diese verschiedenen geschichtlichen Stadien als 'Mittleres' durchhält, ist für Augustin – anders als für Pelagius – lediglich dasjenige, was unverlierbar zum Menschen gehört, nämlich das, auf Grund dessen wir nicht Tiere oder Pflanzen, sondern Menschen sind." (s. 203).

¹⁰⁹ Voluntarismen finns även i Gudsbegreppet: "Hier kommt ein Voluntarismus im Gottesgedanken zum Zug, der trotz der Vorstufen in neuplatonischer und christlich-platonischer Tradition etwas Neues darstellt. Dieser theologische Voluntarismus ist seinerseits nur verständlich, wenn auch im Menschen die Heilsfrage wesentlich von dem als eigene anthropologische Grösse gedachten Willen abhängt." Schindler, RAC XI, sp. 419. För bakgrunden till Augustinus' voluntarism se Dalsgaard Larsen, B. Menneske og Samfund. Studier i det antropologiske grundlag for samfundstænkningen hos Augustin. Århus 1982. Kap. 4. Jfr. även Greshake 1972, s. 216–19.

¹¹⁰ W. v. Loewenich, Augustinus. München 1965, s. 10.

verstand und sich so auch innerhalb eines umfassenden heilsgeschichtlichen Prozesses als begnadet und zum Heil geführt erfuhr, versteht sich Augustin aus diesem kosmischen Eingeorndet- und Umgriffensein gelöst und als Person vor dem personalen Gott gestellt."¹¹¹ Människans jag-du-förhållande till Gud är själva ansatsen i Augustinus' tänkande. Verkligheten tyds genom själen. Men om människan går in i sig själv, om hon ser in i sin själ så upptäcker hon inte först och främst Gud, utan sin egen radikala ofrihet, sitt slaveri under begären och under sig själv. Den som läser bekännelserna får en levande bild av detta.¹¹² För Augustinus finns det inte längre någon fri vilja som kan verka med Gud i hans kosmiskt-pedagogiska frälsningsplan. Människan är på ett så radikalt sätt slav under synden att Gud först måste nyskapa henne innan hon kan verka med honom. Det sägs inte sällan att hos Augustinus finns en radikallare synduppfattning än tidigare. Även om det på många sätt stämmer skall man inte glömma det djupa syndamedvetande som kommer till uttryck t.ex. hos ökenfäderna eller hos Makarios/Symeon. Ändå håller de fast vid viljans frihet.¹¹³ Kan förklaringen då vara en annan än att de föraugustinska och grekiska fäderna ställer den för den antika människan typiska frågan om hur vi kommer till kunskap om sanningen, och i grunden tänker ontologiskt-kosmologiskt, medan Augustinus frigör sig från detta tänkande och tänker mera personalistiskt-antropologiskt, varvid han ställer frågan om hur det rätta handlandet är möjligt?¹¹⁴

¹¹¹ Greshake 1977, s. 41.

¹¹² Se ssk. Liber X.

¹¹³ Se Hermann Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Göttingen 1978. Kap. 1 (Das Böse). Makarios/Symeon har en lära om människans bundenhet under synden, som starkt påminner om Augustinus eller Luther. Trots detta håller han fast vid viljans frihet. Dörries: "Symeon, der die Gebundenheit des Menschen wie wenige erfasst, nimmt doch den Augenblick der Entscheidung aus ihr heraus." (s. 108). – "Beide Mächte, die des Bösen und die des Guten, sind antreibend, nicht zwingend." Auch die Gnade übt keinen Zwang und überlässt die Wahl der freien Entscheidung des Menschen." (s. 104, jfr vidare s. 444–45).

¹¹⁴ Konkret sker detta genom en teologisk reflexion över den egna livserfarenheten i kombination med läsning av Paulus. Att säga att Augustinus helt enkelt återupptäcker Paulus är dock att förenkla problemet. Den Paulus-

Så är inte längre för Augustinus nåden lika med den universella process, som innefattar skapelse och frälsning, inom vilken och genom vilken människan som Guds avbild genom Logos, dvs. genom skapelsen och främst genom Logos' människoblivande, genom hans lära och exempel, som vidareförmedlas i Kyrkan, förs från synden och icke-varandet till målet: den fulländade gemenskapen med 'Honom som är'. De grekiska fäderna kan aldrig tala om Jesu verk för oss utan att först tala om människan som Guds avbild. Den som läser Augustinus' *Enchiridion* ser omedelbart att han inte har denna utgångspunkt. Han inte ens nämner imago dei-läran och har där ingen Logoslära.¹¹⁵ Han har visserligen en lära om urtillståndet, men utgångspunkten och det som verkligen styr framställningen är problemet det onda och synden. Människosläktet är en *massa damnata* som mist sin fria vilja och är slavar under synden. Människorna är "vredens barn" och därför är de i behov av en medlare och försonare. Genom denne

nässans som föreligger hos Augustinus har börjat tidigare utan att få samma konsekvenser. Greshake 1972, s. 231 menar t.o.m. att "in sich genommen scheint die Hl. Schrift nicht das Movens des augustinischen Einspruchs gegen Pelagius gewesen zu sein. Augustinus (wie auch Pelagius) liest die Hl. Schrift von einem klar erkennbaren Vorverständnis her, dass er (wie auch Pelagius) in der Schrift bestätigt findet, aber nie eigentlich von der Schrift her fundamental in Frage stellen lässt." Detta är dock att gå till överdrift. Det torde röra sig om en samverkan mellan olika faktorer, varför Hauschild torde stå närmare sanningen då han säger: "... dass er dies Problem in epochaler Weise neu durchgedacht hat in Verbindung von theologischer Reflexion der eigenen Lebenserfahrung mit kongenialer Paulusexegese." (TRE 13, sp. 480). Utom Pauluslektyren och den egna livserfarenheten utgör också nyplatonismen en bestämmande faktor. Greshake inordnar dessutom Augustinus och Pelagius i en historisk och filosofisk brytningstid, samt återför deras resp. nådelära på en olika "Grunderfahrung" (se Greshake 1972, s. 230–52: "System und Erfahrung. Das Zentrum des augustinisch-pelagischen Streits."). Därmed visar han indirekt att det nya i Augustinus' teologi ej kan återföras på en enda faktor, utan utgör ett komplicerat samspel.

¹¹⁵ Jfr. Harnacks omdöme om *Enchiridion* i *Lehrbuch der Dogmengeschichte II*, s. 233: "Schon im Aufriss zeigt sich das Neue: auf Glaube, Hoffnung und Liebe kommt Alles an, so innerlich ist die Religion. Im ersten Artikel ist keine Kosmologie gegeben, ja es wird ausdrücklich die Physik als Inhalt der Dogmatik (9, 16 f.) abgelehnt. Daher fehlt auch jede Logoslehre ... Alles in der Religion bezieht sich auf Gott als die einzige Quelle alles Guten und auf die Sünde ..."

medlare försonas människorna med Gud och får motta den Helige Ande, dvs. Guds nåd.¹¹⁶

Så kan man med rubriken för uppsatsen ställa alternativet: kosmisk eller individuell frälsning? Den kosmiska frälsningen är nåd. Människan står i nåden, det hela betecknas som nåd. Den individuella frälsningen kräver nåd, nämligen som den kraft som nyskapar och förvandlar människan. Först då förverkligas frälsningen i människan, nåden är i människan. Nåd är i det förra perspektivet=gudsbildligheten, Guds plan, frälsningen, förlåtelsen, det nya livet, gudomliggörelsen, etc. I det senare perspektivet blir allt detta till den objektiva grunden för nådens verksamhet. Nåden själv är den inre kraft som befriar människan från synden och ger henne gemenskap med Gud, alltså det *medel* varigenom människan får del av Kristi återlösungsverk. Nådens tid är inte längre nådens situation, utan den tid då nåden ingjutes i människan. Människan frälses inte längre av nåd utan genom nåden.

Jämförelsen mellan Öst och Väst ställer viktiga teologiska frågor. Har det grekiska nådestänkandet, som än i dag dominerar i öst, genom sin intellektualism bortsett från grundläggande drag i det bibliska vittnesbördet?¹¹⁷ Om den augustinska synen på viljans roll i människan ger "einen adäquateren Ausdruck der biblischen Gottesvorstellung und der paulinischen Gnadenlehre als die Begrifflichkeit der griechischen Philosophie"¹¹⁸ är det därmed sagt att den augustinska nådeläran i sin helhet är en bättre form av nådesteologi än den grekiska? – Det torde finnas skäl att fråga sig om inte båda huvudformerna av nådesteologi ger uttryck åt olika delar av det bibliska vittnesbördet,¹¹⁹ och att därför den grekiska teologin tillvaratagit aspekter av den nytestamentliga nådesteologin som inte lika lätt kommer till sin rätt i det augustinskt-västerländska perspektivet. Återstår i så fall att se om det väsentliga i båda perspektiven går att förena i en ny fruktbar syntes.

¹¹⁶ Ench. 33. För Kristus som medlaren se vidare Ench. 48, 61, 62 och 108, och ssk. Confessiones X, 41–43. En av förutsättningarna är här givetvis Augustinus' lära om urtillståndet och syndafallet. Även om det för kyrkofäderna är en gemensam förutsättning att syndafallets konsekvenser kräver Kristi gärning för att människan skall bli frälst, så finns det en skillnad i uppfattning av hur "högt" människan placerats i urtillståndet och därmed hur "djupt" hon har fallit. Irenaeus' lära om människan som ett outvecklat barn är välkänd. Den återfinnes senare t.ex. hos Gregorius av Nazianz (se Ellverson, A-S, The Dual Nature of Man. A Study in the theological Anthropology of Gregory Nazianzus. Uppsala 1981, s. 51–54). Augustinus uppfattar visserligen ej paradiset som det högsta (se Ench. 25). Ändå hade människan där "tam magnum in loco et habitu tantae felicitatis" att när synden en gång kommit in "in uno homine originaliter atque ut ita dixerim radicaliter totum genus humanum damnaretur" (Ench. 48, jfr. även Ench. 27). Hos Augustinus blir Imago dei-läran och logosläran på denna punkt överflödiga eftersom det viktiga inte längre är den kontinuitet mellan människan som skapad och människan som frälst, vilken föreligger tvärsigenom och trots syn-

dafallet (så de grekiska fäderna) utan den diskontinuitet som syndafallet skapar. Denna diskontinuitet kräver en nyskapelse som är analog med den ursprungliga skapelsen, men inte, som hos de grekiska fäderna kan anknyta till något oförstört om än fördunklat hos den fallna människan. Därmed är dock inte sagt att Augustinus menar gudsbildligheten vara helt utplånad genom fallet, blott att den inte spelar samma roll för frälsningen som hos de grekiska fäderna. Se Greshake, 1972, s. 201, jfr. även ovan not 114. Se vidare den roll imago dei-läran spelar för Augustinus' trinitetslära (Schindler, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, 1965) och Dalsgaard Larsen 1982, s. 185–93 om imago dei-läran hos Augustinus.

¹¹⁷ Se t.ex. Dihle, Das Problem der Entscheidungsfreiheit, i: Gnadenwahl s. 23–24.

¹¹⁸ Mühlenberg s. 4 i Gnadenwahl.

¹¹⁹ Jfr. Mühlenberg i Gnadenwahl s. 8: "Ich sehe zwar die Grundsätzlichkeit von Augustins Entdeckung, aber ich bin nicht davon überzeugt worden, dass die Trennung der Handlungsziele von Gnade und Wille das Geheimnis menschlichen Verhaltens ausreichend erfasst."

LITTERATUR

Herbert Donner: *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*. Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit. Teil 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen. Mit einem Ausblick auf die Geschichte des Judentums bis Bar Kochba. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984–1986 [Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungssreihe, hrsg. von W. Beyerlin. Band 4/1–2]. 511 s. Pris per band: DM 29,80.

Den av W. Beyerlin utgivna serien Grundrisse zum Alten Testament erbjuder bidrag till flera av den gammaltestamentliga forskningens områden. 1975 utkom den av samme Beyerlin redigerade *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament* (som med tiden får en pendang i O. Keel, *Religionsgeschichtlicher Bildband zum Alten Testament*). 1977 kom A. H. J. Gunnewegs hermeneutiska handbok *Vom Verstehen des Alten Testament* och 1978 C. Westermans komprimerade *Theologie des Alten Testament in Grundzügen*. Som särband publicerades 1979 H. Ringgrens *Die Religionen des Alten Orients*, och ytterligare delar förutses (E. Zenger, *Die Lebenswelt des Alten Testaments*). Serien är generellt av hög kvalitet, framställningen normalt både grundlig och översiktlig och litteraturuppgifterna rikhaltiga och förnuftigt utvalda. Med tanke på bildningsnivån i tyska bland svenska universitetsstuderande är det inte omöjligt att det skulle vara lönande att utge i varje fall några av dessa band i svensk översättning (gärna med början på Westermans teologi).

Det hittills ojämförligt största verket inom serien är den nu anmälda Israels historia av H. Donner. Man måste säga att det är djärvt både av förlag och författare att göra en så stor satsning i ett läge där marknaden förefaller tämligen mättad. Enbart sedan 1950-talet har minst 15 större framställningar av Israels historia utkommit: M. Noth, *Geschichte Israels* (1950, ⁷1969); E. L. Ehrlich, *Geschichte Israels von den Anfängen bis zur Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.)* (1958); J. Bright, *A History of Israel* (1959, ²1972); M. A. Beek, *Geschichte Israels von Abraham bis Bar Kochba* (1961); W. F. Albright,

The Biblical Period from Abraham to Ezra (1963); F. F. Bruce, *Israel and the Nations: The History of Israel from the Exodus to the Fall of the Second Temple* (1963); M. Metzger, *Grundriss der Geschichte Israels* (1963, ⁴1977); A. Jirku, *Geschichte Palästina-Syriens im orientalischen Altertum* (1963); *The World History of the Jewish People* I (1964), II (1970), III (1971), VI (1976), VIII (1977); G. W. Anderson, *The History and Religion of Israel* (1966); H. H. Ben Sasson, ed., *History of the Jewish People* I (1969 hebr.; 1976 eng.; 1976 ty.); R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*. I. Des origines à l'installation en Canaan (1971); II. La Période des Juges (1973); A. H. J. Gunneweg, *Geschichte Israels bis Bar Kochba* (1972, ²1976); S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (1973, ²1980); G. Fohrer, *Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (1977, ²1979) och J. H. Hayer–J. M. Miller, ed., *Israelite and Judaeae History* (1977).

Det som likväl motiverar utgivningen av Donners nya arbete är den oerhörda utveckling som forskningsläget har genomgått under de båda senaste decennierna, i synnerhet vad beträffar Israels förhistoria och äldsta perioder. Det är också på dessa områden som Donner lämnar de mest självständiga bidragen, medan övriga delar främst förefaller bearbetade up to date.

Första bandet behandlar Israels historia fram till och med Salomos tid (som Donner anslår till 965/64–926/25). Det indelas föredömligt klart i tre huvuddelar: I. Die Voraussetzungen (s. 17–115); II. Die Frühgeschichte Israels: Beginn und Entfaltung (s. 117–167); III. Das Zeitalter der Staatenbildungen (169–232).

I första huvuddelen, som sålunda avhandlar förutsättningarna för studiet av Israels historia, kommer Donner inledningsvis in på det källmaterial som står till förfogande (s. 17–29). Han fäster därvid huvudvikten vid de litterära källorna från Syrien–Palestina, men lyckas också med att i starkt koncentrerad form behandla litterära källor från Egypten och Mesopotamien, samt de arkeologiska källorna generellt (fotnoterna ger kontinuerligt omsorgsfullt valda hänvisningar till publikationer).

Sedan Donner på detta sätt lagt grunden för sin framställning, gör han en utblick över de olika folken och staterna i Orienten under andra hälften av andra årtusendet f. Kr. (s. 29–43). Därefter ställer han in fokus på landet Palestina och dess invånare före *Landnahme* (s. 43–52). Här visar Donner lejonklon och ger en ytterst kunnig och detaljrik framställning med hänsynstagande till så pass färskt arbeten som de av L. Marfoe (1979), K. A. Kamp–N. Yoffee (1980) och J. Sapin (1981). Under den välvalda titeln »Trennung, Sammlung und Gliederung» går Donner sedan in på frågan om det historiska Israels etniska bakgrund. Det gör han i en fruktbar dialog mellan det gammaltestamentliga källmaterialets tämligen rikliga, men ofta spänningsfyllda och svårtolkade uppgifter och utom-bibliska vittnesbörd – under ständig hänsyn till senaste inlägg i forskningen. Det enda som lämnar en något besviken är den påfallande ytliga exkursen över *‘apiru*-problematiken (s. 70 f.); den motsvarar inte det enorma intresse frågan har väckt under de senaste åren. Första huvuddelen avslutas med ett omsorgsfullt utarbetat kapitel om de mest framträdande traditionskretsarna i GT rörande Israels förhistoria: patriarktraditionen, exodus-traditionen, gudsbergstraditionen, ökenvandringstraditionen, och en exkurs om Mose-traditionen (s. 72–115). Författaren demonstrerar ånyo sin eminenta förtrogenhet med forskningsläget; hans framställning är påfallande återhållsam då det gäller ställningstagande i häftigt omdebatterade frågor (ett gott exempel gäller behandlingen av gudsbergstraditionen, s. 97–102); i sin diskussion om Mose-gestalten ger han dessutom prov på sin pedagogiska skicklighet i presentationen av den i sanning mångfasetterade bild som vetenskapsmännens växande insikter i förening med vissa portioner fantasi har skapat: den mystiska gestalten (H. Winckler, P. Jensen), den Zarathustra-like religionsstiftaren (H. Ewald, G. Beer, W. Eichrodt), den religiöse reformatorn (H. Ewald, E. König, N. Söderblom), folkgrundaren (J. Wellhausen, H. Gunkel), ordensgrundaren (P. Volz, W. Caspari, E. Selin), teologen (H. Ewald, P. Volz, O. Procksch, W. F. Albright), trollkarlen eller undergövarn (G. Beer), laggivaren (tämligen allmänt!), profeten eller snarare profetprototypen (H. Ewald, B. Duham, R. Kittel, O. Procksch, Th. Vriezen), prästen (J. Wellhausen, E. Meyer, E. Hölscher, E. Auerbach), den karismatiska frälsargestalten (*mōšīa’*) i linje med Domarbokens folkräddare (A. Alt, R. Smend), bäraren av det »mosaiska ämbetet» (H.-J. Kraus). I valet mellan dessa nog så skiljaktliga tolkningsmöjligheter – som dock,

det skall erkännas, av Donner reducerats mer än de enskilda författarna förmodligen önskat – när Donners egen diplomatiska avvägningskonst sin kanske största triumf i boken: »Eine Tendenzwende scheint sich abzuzeichnen, bis hin zu der Frage oder gar Behauptung, Mose sei möglicherweise eben doch alles in allem gewesen: ägyptischer Semit mit Beziehungen zu den midianitischen Jahweverehrern, Führer beim Auszug und charismatischer Retter am Schilfmeer, Offenbarungsempfänger und Bundesmittler am Gottesberg und Führer durch die Wüste bis ins Ostjordanland» (s. 114 f.). Trots att Donner vid avslutningen av sitt Mose-avsnitt hänvisar till Herrmanns framställning angående samma *topos* i dennes *Geschichte Israels* (s. 115, not 17), måste jag erkänna att jag finner Herrmanns Mose-bild betydligt stramare i konturerna och därmed också mer sannolik.

Första bandets andra huvuddel behandlar det historiska Israels historia fram till statsbildningen. Här kommer Donner givetvis först in på *Landnahme*-problematiken (s. 117–145). Han inleder med en framställning om själva förloppet – en framställning som förefaller mig vara starkt beroende av Weipperts huvudarbete (1967); för övrigt analyserar Donner kritiskt såväl den s.k. migrationsmodellen som penetrationsmodellen; han gör också en kort exkurs om Josua-gestalten; den framstår som väl yttlig. Efter behandlingen av själva det sannolika förloppet redogör Donner för resultaten, och detta på ett både översiktligt och elegant sätt med separat behandling av de enskilda stammarna eller stamkombinationerna.

Ett trevligt kapitel gäller former och ordningar för de israelitiska stammarnas liv i Palestina i förstatlig tid (s. 145–154); på ett förtjänstfullt sätt har Donner skjutit amfiktionidiskussionen i bakgrunden och mer aktuella frågeställningar i förgrunden; dock förundras jag något över att han i så ringa mån kommer in på utom-exegetiska, mer renodlat sociologiska och politiska problem. Donner har valt att behandla domaretidens trångmål och räddningsaktioner i ett kapitel skilt från det föregående, vilket förekommer mig en aning onaturligt (s. 154–167). Likaså är jag tveksam till en framställning av domaretidens hjältar främst på individuell basis; något av det konstitutive för domarna generellt går därmed förlorat.

Tredje huvuddelen, som avslutar första bandet, ägnas åt fyra större problemkretsar i förbindelse med statsbildningen: grundandet av Israels rike under Saul (s. 169–185), grundandet av Juda rike under David med åtföljande personalunion mellan Juda och Israel (s. 185–194), Davids storrrike (s. 195–215) och det salomoniska herra-

väldet (s. 215–232). I det första av dessa kapitel fäster man sig vid den grundliga behandlingen av det gammaltestamentliga materialet; andra kapitlet förefaller mera flyktigt i framställningen; i tredje kapitlet tar man med särskilt intresse del av diskussionen om de davidiska ämbetsmännen: här bygger författaren inte endast på T. N. D. Mettingers välkända *Solomonic State Officials* (1971) och senare undersökningar (främst U. Rütterswörden, *Die Beamten der israelitischen Königszeit* (1981) utan också på egna specialstudier; detta kapitel är en av höjdpunkterna i band 1; framställningen om den salomoniska tiden är mer traditionell. Till det sista kapitlet fogas en diskussion av statsbildningstidens kronologi.

I sitt andra band går Donner på ett naturligt sätt vidare och följer Israels historia från början av det delade rikets tid fram till och med den hellenistisk-romerska tidens utgång (de senare delarna dock mest kursivt). Sitt oerhörda ämnesområde indelar Donner på ett tämligen sedvanligt sätt i fyra huvuddelar: IV. Juda och Israel als Glieder des syrisch-palästinischen Kleinstaaten-systems (s. 233–284); V. Das assyrische Zeitalter (s. 287–357); VI. Das babylonische Zeitalter (s. 359–390); och VII. Das persische Zeitalter (s. 391–439); följt av en utblick: Die Hauptlinien der Geschichte des palästinischen Judentums im hellenistisch-römischen Zeitalter bis zum zweiten jüdischen Aufstand (s. 439–465); bandet avslutas med en kronologisk översikt (Zeittafel) som täcker båda bandens framställning; förnämliga register över textställen, namn och realia (Sachen) kröner verket; man saknar dock ett författarindex.

Andra bandets framställning är i princip lika sakrik och lika gedigen som i den första volymen. Som redan antytts, finns emellertid en avgörande skillnad mellan banden i så måtto som att det andra är avsevärt mer traditionellt i sin form och ämnesbehandling. Det finns skäl att ge författaren speciella lovord för att han gjort ett tappert försök att ge en översikt över Israels historia ända fram till c. 135 e. Kr. Personligen skulle jag ha önskat att framställningen hade förts ännu något längre fram: det hade varit spännande om någon gammaltestamentlig exeget/historiker hade haft dristigheten att i varje fall försöka skissera den organiska vidareutveckling som Israels folk och religion genomgår under den s.k. talmudiska perioden (c. 70–638 e. Kr.). Det förhållandet att gränsen för Israels historia normalt dras vid vår tideräknings början, vid år 70 e. Kr. eller vid 135 e. Kr., är ägnat att isolera urkristendomens utveckling från Israels historia, dessutom ägnat att urskilja den rabbiniska traditionslitteraturen

som ett brott med tidigare israelitisk teologi och religiös lagdefinition.

Detta är givetvis ingen kritik av Donner. Hans färska Israels historia förtjänar utomordentligt beröm, dels för att han så vederhäftigt, översiktligt och koncentrerat har lyckats återspegla de senaste decenniernas forskningsframsteg, dels för att han så sällsynt balanserat har anvisat en väg genom djungeln av meningar och teorier.

Tryggve Kronholm

Lea Naomi Goldfeld: *Moses Maimonides' Treatise on Resurrection: An Inquiry into its Authenticity*. New York: KTAV Publishing House, Inc., 1986 (Bibliotheca Maimonidica: Texts, Studies and Translations in Maimonidean Thought and Scholarship, ed. by Jacob I. Dienstag. Vol. III). 167 s. Pris: US \$ 19.95.

För den som finner den nu pågående, svenska debatten om livet efter detta en smula beklämmande, är det en lisa att följa samma debatt mellan medeltidens judiska lärdomsgiganter: Moses Maimonides (1135–1204) och Meir Abulafia (1170?–1244). Det är lisa inte endast på grund av den intellektuella skärpan utan också på grund av att man så redligt erkänner sin egen förutsättning: *tron* på en fortsatt existens efter döden är axiomatisk, *formerna* för den diskuterar man.

För att uttrycka en djupsinnig argumentation enkelt, hävdade Maimonides, starkt påverkad av aristotelisk filosofi i arabisk förmedling, att människan i livet efter detta inte kommer att ha vare sig kropp eller kroppslig gestalt (*gūf ū-g^ebijjāh*): de rättfärdigas själar lever utan kropp liksom de tjänande änglarna, och de äter inte, dricker inte, sitter inte, står inte, sover inte, dör inte, sörjer inte och skrattar inte (*Mišneh Tōrah*, Kunska-pens bok, Hilkot Tešubah, kap. 8). En mer filosofisk argumentation mot tanken på *kroppens* uppståndelse ger Maimonides i *Mōreh han-n^ebūkīm* (*The Guide of the Perplexed*, transl. by S. Pines, 1–2, Chicago 1963).

Trots sin ungdom vågade Abulafia, en av samtidens ledande spanska rabbiner, öppet kritisera Maimonides under dennes livstid och försvara *tron* på uppståndelse i kroppslig form – i enlighet med den dominerande uppfattningen inom äldre, rabbinisk ortodoxi. Kritiken framfördes främst i form av brev till rabbinerna i södra Frankrike, i synnerhet till »de vise i Lunel», som var Maimonides-beundrare (en stor del av korrespondensen, som för Abulafias del blev mindre framgångsrik, utgavs i Paris 1871 under titeln *Kitāb ar-rasā'il*). Abulafia var emellertid främst hala-

kist, och hans mäktigaste verk är en utförlig kommentar till Talmud som täcker ungefär hälften av dess text. Hittills har dock endast två delar av detta väldiga verk publicerats: de som gäller traktaterna Baba Batra och Sanhedrin (Saloniki 1790–1792) under titeln *Jad rāmāh*. I ett berömt kapitel av *Jad rāmāh* finns nu en liten *Avhandling om uppståndelsen och livet efter detta*, och i denna avhandling citeras en del av Maimonides synpunkter med utgångspunkt i den *Avhandling om uppståndelsen* som traditionellt anses härröra från Maimonides.

Det är autenticiteten hos dessa båda avhandlingar som Lea N. Goldfeld ägnar sin undersökning. Denna bygger hon upp så att hon först presenterar problemet (s. 1–8), därefter ger en resonerande framställning av »Maimonides' Opinion on Eschatology» (s. 9–30), med utgångspunkt främst i hans säkert autentiska *Mišneh Tōrāh* och *Mōrēh han-n^obūkīm*; så följer en behandling av *Avhandlingen om uppståndelsen (Ma^omar T^ohiyyat ham-metīm)*, och denna behandling utmynnar i slutsatsen att verket – som hävdar en kroppslig uppståndelse – inte kan härröra från Maimonides utan är ett pro-maimonidiskt verk, »the aim of which was to convince the Jewish public (who were spiritually prepared for it), and through this public, the Christian authorities, that Maimonides believed in bodily resurrection» (s. 51; kapitlet omfattar s. 31–55). Nästa kapitel innehåller en utgåva och engelsk översättning av texten till *Avhandling om uppståndelsen och livet efter detta*, som ingår i Abulafias *Jad rāmāh*, närmare bestämt i ett kapitel som bär titeln *Pæræq Helæq* (s. 55–86); det bör kanske påpekas att «utgåvan» inte är något annat än en renskrift av det något svårlästa trycket i edition Saloniki. Med utgångspunkt i det material som härigenom presenterats, ger Goldfeld en analys av innehållet i denna *Avhandling* (s. 87–134) och kommer fram till att den inte härrör från Abulafia utan från en grupp judiska lärde, som skrev den under första hälften av 1200-talet eller till och med senare. Goldfelds arbete avslutas med några ord om den historiska bakgrunden främst till *Avhandling om uppståndelsen* samt ett slags epilog (s. 135–139), en bibliografi (s. 141–145), ett appendix med den hebreiska texten till den hebreiska texten ur *Jād Rāmāh* (s. 147–160) samt ett index (s. 161–167).

Det är uppenbart att Goldfelds huvudärende är att påvisa att *Avhandling om uppståndelsen* inte härrör från Maimonides utan från ett pro-maimonidiskt parti inom judendomen av senare datum. Hon ser verket som ett slags svar på en utveckling under det »hundraåriga krig» som

följde i spåren av Maimonides egna framställningar rörande uppståndelsen, då ortodoxt inställda judiska grupper av olika skäl gjorde gemensam sak med de kyrkans män som bekämpade filosofin och tillsammans med den katolska inkquisitionen deltog i den offentliga bränningen av Maimonides *Mišneh Tōrāh* och *Mōrēh han-n^obūkīm*, t.ex. i Montpellier 1234 (fransiskanerna) och i Paris 1242 (dominkanerna). Det huvudsakliga argumentet i Goldfelds analys av *Avhandling om uppståndelsen* är den innehållsliga överensstämmelsen med Maimonides huvudframställningar i frågan om uppståndelsen.

Det finns ingen möjlighet att här gå in på en detaljerad kritik av Goldbergs argumentering. Jag måste bara erkänna att den inte övertygar. Generellt gäller att en teolog och filosof av Maimonides kaliber och med hans oerhört omfattande produktion inte kan förväntas vara fri från självmotsägande utsagor.

För att göra en lång historia kort: Goldfelds arbete avslöjar ett starkt beroende av hennes lärare J. L. Teicher, som sedan länge har företrätt den uppfattning som möter i Goldfelds konklusion. Teichers argumentering har emellertid endast i ringa grad förmått övertyga forskningen, och framstående judiska historiker som I. Sonne och S. W. Baron har avvisat Teichers ståndpunkt. Trots tappra och delvis förtjänstfulla försök lyckas inte heller Goldfeld ge trovärdighet åt Teichers ståndpunkt. Det är fortfarande möjligt – och enligt min uppfattning sannolikt – att *Ma^omar T^ohiyyat ham-metīm* är ett autentiskt Maimonides-verk, lika autentiskt som *Mišneh Tōrāh* och *Mōrēh han-n^obūkīm*.

Tryggve Kronholm

Tryggve N. D. Mettinger: *Namnet och Närvaron. Gudsnamn och Gudsbild i Böckernas Bok. 222 sid. Bokförlaget Libris, Örebro 1987.*

Tryggve Mettingers nya bok utgör ett försök att teckna GT:s gudsbild genom en såväl språklig som historisk analys av ett antal gudsbenämningar.

I ett inledande kapitel betonar förf. det nära sambandet mellan namn och personlighet i GT. Medan det att »känna någon till namnet» i våra dagar betecknar en blott ytlig bekantskap, har motsvarande uttryck i bibliskt språkbruk (se t.ex. 2 Mos. 33: 17) en rakt motsatt innebörd. Förf. gör gärna utblickar mot NT, och i det första kapitlet göres ett försök att tolka dopet i Jesu namn utifrån det resultat som den tyske bibelforskaren Kurt Galling nått, att flera gammaltestamentliga

ord (t.ex. Jer. 14:9) skall ses i ljuset av att byte av ägare i det gamla Israel brukade ske genom proklamation av den nye ägarens namn.

Redan i kap. 2 ger sig förf. i kast med JHWH-namnets gåta. Förf. är av den mening, att det är under mosaisk tid som detta namn börjat användas samt att det med all sannolikhet är förbundet med verbet »vara». Det uttrycker Guds aktiva och hjälpare närvaro men har samtidigt kommit att innebära en proklamation av att Herren är den ende Gud som existerar. När Jesus säger »Jag är» bör detta ses dels mot bakgrund av det gudomliga »Jag är» i 2 Mos. 3:14, dels i ljuset av »Jag är»-formeln 'anî hû i Jes. 40-55.

Vad gäller uttalet av tetragrammet, erkänner förf., att det är »ett irriterande men ofrånkomligt faktum», att vi först i senantik tid finner sådant som kan uppfattas som vittnesbörd om namnets uttal. Själv ansluter sig dock förf. till hypotesen, att man i det gamla Israel uttalat namnet och att det var först någon gång under århundradena omedelbart före Kr. som man upphörde med detta.

Då Mettinger avvisar tolkningen, att 2 Mos. 3:14 skulle vara att uppfatta som ett undvikande svar i analogi med vad som möter i 1 Mos. 32:29-30 och Dom. 13:17-18, med argumentet, att texterna inte är jämförbara, eftersom Gud i 2 Mos. 3:15 verkligen uppenbarar sitt namn, tycks mig resonemanget i någon mån innebära ett cirkelbevis och förutsätta, vad som skulle bevisas. Mettinger har säkert rätt i, att den fjortonde versens »Jag är den jag är» ej kan uppfattas enbart som ett avvisande av den av Mose ställda frågan utan anger en *innebörd* i det gudsnamn som i v. 15 betecknas med tetragrammet. Detta hindrar emellertid enligt min mening inte, att sådana texter som Dom. 13:17-18 och 1 Mos. 32:29-30 är av utomordentlig betydelse för tolkningen av 2 Mos. 3:14-15. Av dessa texter framgår ju nämligen med all önskvärd tydlighet, att det högsta gudomliga namnet redan vid tiden för det deuteronomistiska historieverkets nedtecknande resp. tiden för nedskrivandet av det ännu äldre traditionsstoffet i 1 Mos. 32 ansågs vara alltför heligt för att uppenbaras för människor. (Jag bortser här från H. Gunkels makabra teori, återupplivad av Claus Westermann, att berättelsen om Jakobs kamp vid Jabboks vad egentligen handlar om kampen med en floddemon, som är rädd att bli besegrad genom besvärjelseformler, ifall hans namn avslöjas.) Detta bör åtminstone vara tillräckligt skäl för ett allvarligt ifrågasättande av tolkningen, att 2 Mos. 3:14-15 skulle handla om, att Mose meddelades *uttalet* av det högsta guds-

namnet. Utifrån vad förf. själv skrivit i kap. 1 om den djupa innebörd som det i GT har att känna någon vid namn, kunde det i samband med tolkningen av tetragrammet ha funnits anledning att göra reflektioner kring den teologiska innebörden i gudsnamnets outtalbarhet, som nog också kan och bör sättas i samband med bildförbudet.

Med anknytning till den klassiska studien från år 1929 av Albrecht Alt, vars uppfattning dock utifrån senare forskning kompletteras och delvis korrigeras, behandlas i ett särskilt kapitel patriarktidens gudstro. Fädernas Gud framstår enligt Mettinger som en personlig Gud, som man kunde tala om som en nära frände. De gudomliga löften om avkomma, land och beskyddande närvaro är också centrala i patriarkberättelserna. Ett särskilt ingående studium ägnas benämningen El Shaddaj, som enligt Mettinger ej betyder »den Allsmäktige» utan sannolikt har att göra med ett babyloniskt ord för »berg» och eventuellt är Bibelns äldsta gudsnamn.

Gudsbeteckningarna »den levande Guden» och »Herren Sebaot» liksom bruket av termen »konung» om Gud förbinder Mettinger i synnerhet med domartiden. De har, menar förf., att göra med, att Israels Gud kom att sättas i stället för såväl den tronande kananeiske guden El som den kämpande Baal. Israels bekännelse till »den levande Guden» avtecknar sig som en medveten protest emot Baalsmytens sovande, döende och uppstående vegetationsgud. Mettinger tar avstånd från Geo Widengrens tes, att Israels Gud skulle ha uppfattats som en sådan döende och återuppstående gudom. Bl.a. framhålls, att stället i GT, där det explicit talas om ett Herrens uppvaknande, ej handlar om något cykliskt naturförlopp utan om ingripanden i historien.

När Herren framställs som konung, har vi enligt Mettinger att göra med en biblisk »rot-metafor», dvs. en bild som genererar andra, besläktade bilder, i detta fall t.ex. föreställningen om templet som Guds palats. Herren framstår som både den tronande och den kämpande Guden. Som ovan framgick, tänker sig Mettinger, att detta kan höra samman med, att Herren sattes i stället för såväl den kananeiske El som Baal. Föreställningen om Herren som konung är förknippad med föreställningen om kaoskampen liksom med »Sionsteologin», exoduskampen och de eskatologiska förväntningarna. Då det gäller diskussionerna om en eventuell tronbestigningsfest i Israel, är förf. benägen att ansluta sig till uppfattningen, att firandet av Herren såsom konung i samband med höstens stora tempelhögtid tagit sig uttryck i något slags sakralt drama, samtidigt som han dock, såsom ovan framgått,

anser det uteslutet, att Herren i det rituella dramat skulle ha framställts som en döende och återuppstående gudom.

Det utförliga kapitlet om Sebaot-namnet anknyter till av författaren tidigare publicerade undersökningar. Mettinger vill återvända till den traditionella tolkningen, att namnet i första hand anspelar på de *himmelska* härskarna. Sebaot-beteckningen hör enligt förf. intimt samman med templet och Herrens tronande på keruberna. Det är fråga om »den tronande Guden som regerar och länkar världens öden», en gudsbild som Israel enligt förf. tänkvärt nog hållit fast vid även i motgångens dagar.

I samband med Sebaot-beteckningen behandlas även kortfattat innebörden i helighetsbegreppet. Trots att förf. anser det ohållbart att språkligt härleda ordet »helig» från »skilja, separera», anser han ändå, att benämningen »den Helige» är avsedd att beteckna »Gud i hans majestätiska avskildhet».

I ett särskilt kapitel behandlar förf. gudsbenämningar och gudsbild hos »Trösteprofeten». Inte mindre än 10 gånger förekommer part. gō'el (förlossare) i Jes. 40–55. Förf. lägger vikt vid, att verbet gā'al favoriserats framför pādāh, som också betyder »förlossa, friköpa». I anslutning till den schweiziske forskaren J. J. Stamm hävdar Mettinger, att gā'al understryker släktskap mellan befriaren och den fångne. Denna släktskap innebär i det aktuella fallet, att Israel är *skapat* av Herren. Eftersom skapelsetanken dessutom utgör ett slags bas för försäkringen, att Herren har makt att befria sitt folk, menar förf., att vi här möter en intressant kombination av de två huvudaspekter som Claus Westermann menat, att den gammaltestamentliga gudsbilden innefattar: Gud som den i skapelsen kontinuerligt välsignande och Gud som den genom momentana ingripanden frälsande Herren.

Om författaren tidigare i boken koncentrerat sitt studium till olika gudsnamn, frångås denna princip i det avslutande kap. 9, där i stället en bestämd bibelboks gudsbild undersöks. Det är Jobsboken som här utgör studieobjektet. Förf. menar, att gudstalen i slutet av Job är av helt grundläggande betydelse för en rätt förståelse av boken i fråga. I dessa tal försvarar sig Gud enligt förf. mot de anklagelser som Job framställt, vilket sker i form av att ett dualistiskt perspektiv på världen presenteras. Behemot (flodhästen) och Leviatan (krokodilen) är nämligen enligt förf. symboler för kaosmakterna som Gud bekämpar. Guds svar till Job skulle alltså vara, att han långt ifrån att orsaka det onda tvärtom bekämpar det. »Detta är dualism», summerar förf., och utifrån

denna gudstalens dualism hävdar han, att inte heller Job 1: 21 och 2: 10 får uppfattas så »att det skulle vara Gud som står bakom även ondskan i världen». För att få det hela att gå ihop tvingas han också säga, att utsagorna om att Behemot är skapad av Gud (40: 10, 14) får tillämpas endast på flodhästen som flodhäst, trots att flodhästen i texten i övrigt skall förstås som en symbol för kaosmakten. Med de tidigare kapitlen hänger kap. 9 samman på det sättet, att det enligt Mettinger är den tronande men på samma gång kämpande konungen som träder oss till mötes även i Jobsboken.

Analysen av Jobsboken, som delvis sker i anslutning till Fredrik Lindströms avhandling 1983, visar enligt min mening, hur intetsägande sådana termer som monism och dualism är. Dualism kan betyda allt ifrån att det finns två utsprungliga makter i världen, som begränsar varandras möjligheter (det slag av dualism som möter i manikeismen), till föreställningen om en kamp mellan Gud och djävul, som pågår just nu men i vilken Gud hela tiden är den som suveränt kontrollerar skeendet och dessutom är den enda skaparmakten. Det är verkligen inte lätt att veta, vad Mettinger avser, då han talar om Jobsbokens dualism. Ibland verkar det som om avvisandet av monismen endast innebar ett nej till tanken, att det onda skulle vara »en aspekt av Guds väsen». Framhävdandet av den himmelske konungens suveränitet i förhållande till kaosmakterna skulle kunna innebära, att Mettinger erkänner, att Jobsboken är monistisk i den meningen, att Gud framstår som den allsmåttige skaparen, som från sin tron suveränt kontrollerar skeendet i världen och utan vars tillåtelse inget ont kan ske, den gudsbild som väl ändå otvetydigt är den som möter i ramberättelsen. Å den andra sidan verkar det, såsom framgick av referatet ovan, som om Mettinger vore öppen för tanken på en kaosmakt som existerar oberoende av Gud. Då förf. själv söker definiera »monistisk teologi», såges en sådan innebära »att det skulle vara Gud som står bakom även ondskan i världen». Även detta »står bakom» är i högsta grad mångtydigt. Innebär det bara, att Gud helt och fullt kontrollerar skeendet, så att människan har att ut hans hand ta emot även det lidande, som han i sin styrelse låter drabba henne, eller innebär det, att Gud skulle vara den yttersta orsaken till det onda och att det onda på något sätt skulle finnas i och emana ur Guds eget väsen? Med så trubbiga analysverktyg, som Mettinger här använder, kan man inte undersöka texter som behandlar det komplicerade teodicéproblemet. Även Lindströms framställning, som Mettinger åberopar sig

på, är för övrigt lika oklar. Från början tycks frågan endast vara, om det onda enligt Jobsboken på ett *direkt* sätt verkas av Gud och om Gud är *ansvarig* för det onda (s. 146). Det nekande svaret på dessa frågor tycks emellertid omedelbart leda förf. till slutsatsen, att man inte heller kan säga, att olyckorna *kommer från Gud* (s. 147), liksom till påståendet, att det onda är *självständigt* («self-sufficient», s. 157) visavi Gud. Lindström är dock något mera försiktig än Mettinger vid användningen av termerna monism och dualism, i det att han endast vågar tala om »a somewhat dualistic picture» (s. 157) i Jobsboken och dessutom säger: »Neither monism nor dualism is the solution to the problem in the Job novella» (s. 147).

Förutom att det hade varit klokt att avstå från de mångtydiga termerna »dualism» och »monism» vid klassificeringen av Jobsbokens gudsbild, är det givetvis diskutabelt, huruvida det verkligen är en kaoskamp som står i centrum i gudstalen. Det är också möjligt, att avsikten med dessa främst är att framställa Gud som den som till skillnad från Job kan överblicka allt ända från begynnelsen till änden och vars vishet återspeglas i hela skapelsen. Innebörden blir då inte, att Gud försvarar sig mot anklagelsen för orättfärdighet genom att säga, att han trots allt bekämpar kaosmakten, utan i stället att han tystar munnen på Job genom att framhålla, att Job inte har någon talan emot den Gud, vars vishet är oändligt mycket större än människotankens.

Om slutsatserna i kapitlet om Jobsbokens gudsbild således i högsta grad är diskutabla, är det däremot ställt utom all tvekan, att detaljexegesen innehåller mycket som ger bibelläsaren hjälp till en bättre förståelse av Job.

Överhuvudtaget är Mettingers bok sådan, att den verkligen inspirerar till förnyat bibelstudium. Det är en smittande forskarglädje och kärlek till bibeltexterna som lyser fram ut boken. Den vilar på grundlig forskning och präglas samtidigt av en mästerlig pedagogisk förmåga att ge överblick över komplicerade forskningslägen och att klart och koncist föra fram argumenten för den egna ståndpunkten. Boken skänker genom sin fängslande, systematiska och inlevelsefyllda framställning såväl spänning och intellektuell njutning som stor hjälp till att i undervisning och förkunelse vidareförmedla kunskap i och intresse för de gammaltestamentliga texterna.

Rune Söderlund

Helge Kjær Nielsen: *Heilung und Verkündigung. Das Verständnis der Heilung und ihres Verhält-*

nisses zur Verkündigung bei Jesus und in der ältesten Kirche. Acta Theologica Danica, vol. XXII. IX+301 s. Brill, Leiden 1987. Pris Gld. 89.-.

När en medlem av vår kyrka blir sjuk, går han till doktorn. Inte ett ögonblick funderar han på att vända sig till prästen. Gör han det, känner han att slutet är nära.

Ändå hör han gång på gång under kyrkoåret hur Jesus uppträdde i Israel och inte bara predikade utan även botade sjuka människor. Och det står vidare i texterna att kyrkan fick uppdraget att göra Jesu gärningar. Hur hänger det här ihop? Hur kan det ha blivit så här inom kyrkan?

Lektorn vid teologiska fakulteten i Århus, Helge Kjær Nielsen, har funderat en hel del över den här utvecklingen, och i en doktorsavhandling som las fram i våras har han försökt teckna de första faserna i den: först Jesu egen syn på botandet av sjuka människor och sedan de förändringar som ägde rum i kyrkans äldsta tid: hur man steg för steg avlägsnade sig från Jesu synsätt och hade övergivit det nästan totalt redan efter ett par århundraden. Ur min opposition skall jag här hämta en redogörelse för avhandlingens viktiga innehåll och sedan – bara helt kort – antyda min bedömning.

Avhandlingen är uppbyggd i fem huvudavsnitt: I. Inledning (s. 1–7); II. Jesu förståelse av helandet (s. 8–107); III. Urkyrkans syn på samma sak, så som den avspeglar sig i de nytestamentliga skrifterna (s. 108–215); Förståelsen av helandet i gamla kyrkan efter nytestamentlig tid (s. 216–252); samt V. Slutsatser och teologiska perspektiv (s. 253–267). Sedan följer förteckning över litteratur, förkortningar och källangivelser (s. 269–287), en resumé på danska (s. 288–292) samt ett ställregister (s. 293–301). Person- och sakregister saknas.

I inledningskapitlet motiverar förf. sitt ämnesval och sin vinkling av problemet: *förståelsen* av helandet. Aspekten är mindre behandlad än man skulle tro.

I kapitel II redovisar Helge Kjær Nielsen först hur han tänker arbeta fram Jesu egen uppfattning ur evangelisternas framställning och tar sedan upp ett antal Jesusord som röjer Mästarens egen syn på sina helande handlingar. Det är dels överblickande utsagor: Matt 12: 28 par., 13: 16–17 par., 11: 2–6 par., 11: 20 par., 10: 5–8 parr., Luk 10: 18, dels den återkommande satsen »Din tro har räddat dig». Jesus ser sig som företrädare för det inbrytande Gudsriket; på ett föregripande sätt gör sig rikets krafter gällande i hans person. De verkar i hans förkunelse men på samma sätt också i hans maktgärningar, inte minst i hans he-

lande. De här två sakerna – förkunnelsen och botandet – är två parallella, fullvärdiga huvuddelar av Jesu gärning, de hör nära ihop och den ena kan inte sägas vara underordnad den andra.

I kapitel III studerar förf. – en efter en – de nytestamentliga böcker som säger någonting om Jesu eller hans lärjungars helande: de fyra evangelierna i tidsföljd, Apg, paulusbreven och Jakobs brev.

Hos synoptikerna får Jesu helande som bekant stort utrymme. Jesu egen uppfattning om dess innebörd är väl bevarad i det äldsta av dem, Markusevangeliet, även om evangelisten har en viss benägenhet att sudda ut konturerna lite. Samma sak gäller Matteusevangeliet, låt vara att evangelisten visar en tendens att själv se helandet bara som en aspekt av förkunnelsen. Också Lukas har bevarat Jesu egen syn på helandet, men det finns i hans evangelium ställen som visar att han *är på väg* åt ett håll dit han verkar ha nått i sin senare bok, Apg. Han betonar att Jesu helanden är märkliga *underverk*, gärningar ägnade att skapa gynnsamma betingelser för förkunnelsen: legitimera förkunnaren och bekräfta hans budskap. Lukas har inte alls lämnat Jesu egen uppfattning men han har tagit upp ett synsätt som i längden skulle leda utvecklingen därhän.

I Johannesevangeliet har mycket ändrats. Evangelisten berättar inte om några demonutdrivningar alls. Och bara tre botanden och en dödsuppväckelse, utförda av Jesus, skildras. Johannes säger ingenting om att lärjungarna skulle ha fått Jesu uppdrag att bota människors kroppsliga sjukdomar. Tvärt emot den synoptiska traditionens språkbruk kallar han Jesu maktgärningar för *sēmeia*, »tecken», symboler, och det viktiga med dem är inte det som faktiskt sker utan den hemliga innebörd det har. Jesus uppenbarar ju *sanningen*, hemligheterna om Faderns och Sonens härlighet. Läkedomssundren är instrument i detta uppenbarande. Här har man kommit en bra bit bort från Jesu egen syn på helandet.

Men den synen är dock inte alldeles försvunnen. I ett stråk i Johannesevangeliet talas det om de gärningar, *erga*, som Jesus utför på Faderns uppdrag. Här är nog även helandena räknade som viktiga saker som Fadern har satt Sonen att uträta.

Sen blir det Apostlagärningarnas tur. Det nya motiv som skymtar på vissa ställen i Lukasevangeliet, är starkt framträdande i Apg. Här talas ju först och främst om de helande gärningar som apostlarna och andra utför, i Jesu namn. Och här är huvudaspekten att de är ett stöd åt förkunnelsen: genom att låta dessa under och tecken

ske legitimerar Gud de kristna förkunnarna och bekräftar deras budskap. Det sägs inte att helandet som sådant står i det kommande gudsríkets tjänst, inte att de är led i kampen mot Satan. Det finns bara ett löst samband mellan de helande handlingarna och förkunnelsens innehåll. Det viktiga med dem här i Apg är att de är märkliga underverk och legitimerande tecken, inte att de gör människor kroppsligen friska.

I avsnittet om Paulus påpekar förf. att hednaaposteln talar ganska lite om helande. Ingenstans berättar han heller om något konkret fall. Ändå är det klart av flera ställen att han själv helar sjuka människor och att helande verksamhet pågår i församlingarna. På något sätt är Paulus dock inte särskilt imponerad av underverk. Han nämner inte Jesu helande eller några andra under av Jesus. Uttrycket Guds rike förekommer inte ofta hos Paulus, men han har ändå klart bevarat den eskatologiska förväntan och mycket av Jesu syn på helandet. I den apostoliska tjänsten ingår enligt Paulus även omsorg om människornas kroppar, och en av Andens gåvor är *charisma iamatōn*, helandenas nådegåva. Botandet har alltså ett eget fullvärde, det är inte bara ett stöd åt förkunnelsen.

Den lilla notisen i Jakobsbrevet (5: 13–18) avslöjar inte så mycket mer än att helandet här har blivit en institutionaliserad handling, utförd av församlingens äldste.

I kapitel IV studerar Helge Kjær Nielsen synen på helandet i gamla kyrkan fram till slutet av 200-talet. Materialet är ju ganska spritt. Förf. gör ett rätt snävt urval men jag tror beläggen räcker för det han fastställer: nu har det eskatologiska motivet alldeles kommit i bakgrunden. Det organiska samspelet mellan förkunnelse och botande har gått förlorat. I stället har helandenas karaktär av underverk trätt in i centrum. Deras funktion att skapa gynnsamma betingelser för förkunnelsen, legitimera förkunnaren och bekräfta hans budskap, har blivit viktig. Dessutom har de johanneiska tendenserna att låta helandena och andra maktgärningar uppenbara heliga hemligheter förstärkts. Man allegoriserar gärna berättelserna om Jesu helande gärningar. Jesus blir den store läkaren för själens nöd. Här röjer sig den hellenistiska kulturens oförmåga att se kroppen som en viktig del av människan: det som är värt att bry sig om är själen.

Så har alltså de väsentliga dragen i Jesu syn på sin och kyrkans helande uppgift praktiskt taget helt gått förlorade redan under de första århundradena. Vår moderna uppfattning om kyrkans utpräglat »andliga» uppgift är redan vid denna tid grundlagd.

Kapitel V är kort. Här drar förf. sina slutsatser och tecknar vissa teologiska perspektiv. Det är allvarliga saker han påpekar: hur kyrkan med början i nytestamentlig tid har avlägsnat sig från Jesu syn på det kroppsliga helandet. Det är förändringar som inte gäller någon isolerad läropunkt, det rör sig om förskjutningar i synen på människan, på frälsningen och på Kristus och därmed även på kyrkans uppdrag i världen.

De här stora perspektiven antyder förf. och han slutar med rannsakande ord till dagens kyrka som predikar om hur Jesus helade men – i regel – inte bryr sig om att göra samma sak själv.

Helge Kjær Niensens bok är skriven av en klok karl. Ämnesvalet är väl motiverat, frågeställningen viktig. Undersökningen präglas från början till slut av sunda ställningstaganden och gott omdöme. En vederhäftig exeget har gjort arbetet. I avhandlingen möter vi inte gnistrande hugskott, vågade påståenden eller överraskande teser. Men förf. diskuterar frågorna besinningsfullt och väl avvägt. Man kunde kanske tycka att hans historieskrivning är för starkt förenklad. Under hans ögon blir den historiska utvecklingen påfallande ren och följdriktig – linjerna dras med elegans. Det är skickligt att först teckna Jesu uppfattning genom att ta ett antal överblickande logier i en viss ordning och sålunda bygga upp en strukturerad helhetsbild, det är skickligt att visa hur förändringarna skymtar redan hos den tidigaste av evangelisterna, utvecklas vidare hos de övriga och i Apg, och befästes under de första århundradena tills de sekundära synsätten har segrat helt och hållet. Men jag tror att denna teckning trots förenklingen är i huvudsak riktig.

Bilden blir emellertid lite mer sammansatt och invecklad om man tar hänsyn till fler Jesusord. Jag tycker nog att utvecklingen i regel tar upp och renodlar föreställningar som finns redan i vissa utsagor av Jesus, dem som vi möter i berättelserna om hans botanden i *enskilda fall*. Den historiska *startpunkten* verkar alltså vara mer splittrad än vad den här undersökningen ger vid handen. Och Matteus' princip att låta dessa enskilda helbrägdagörelser vara exempel på Jesu exousia och människans tro, är inte det ett gott steg mot uppfattningen att det bara är det andliga som räknas? Mitt intryck är alltså att utvecklingen gick ännu fortare än förf. menar.

Dessa invändningar – och andra – kan föras fram, men det jag finner angeläget att tala om är, att Helge Kjær Nielsen har skrivit en pålitlig och givande avhandling. Vi har fått ett viktigt problem vederhäftigt undersökt, och resultatet måste göra oss – som nutida kristna – rätt förlägna. Vad gör kyrkan åt förhållandet?

Birger Gerhardsson

Wilfried Joest: *Dogmatik. Band 1 Die Wirklichkeit Gottes, 341 sid., Band 2, Der Weg Gottes mit den Menschen, 354 sid., båda i serien Uni-Taschenbücher (nr 1336 och 1413), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984 och 1986.*

Den primärt för sina insatser inom Lutherforskningen (Gesetz und Freiheit 1951, Ontologie der Person bei Luther 1967) kände professorn i systematisk teologi i Erlangen har efter sin emeritering 1981 tagit itu med uppgiften att skriva en troslära. I första hand är den avsedd att vara en handbok för teologistuderande, därav den i genren något ovanliga pocket-bok-formen. Läroboksfunktionen betingar även att varje behandlat tema byggs upp så att Joest först redovisar den kyrkliga lärotraditionen, sedan den aktuella diskussionen och slutligen sin egen position.

I få sammanhang torde väl dispositionen vara så avgörande för innehållet som just när det gäller en framställning av tros läran. Karakteristiskt för detta försök är att hela det första bandet ägnas åt gudslära, medan det andra bandet behandlar antropologi, ekklesiologi och eskatologi med utmyning i predestinationsproblematiken. Till det intressantaste i Joests motivering för denna ordning hör att den på sätt och vis motsvarar den historiskt givna utvecklingen av teologisk reflexion i kristenheten. I början möter framväxten av det trinitariska och kristologiska dogmat, frågor kring antropologi och frälsningslära rycker in i centrum med reformationen och slutligen är onekligen temakretsen kring kyrkans uppgift i världen central i den aktuella debatten.

Joests uppläggning innebär en kristocentrisk ansats som i många stycken erinrar om Karl Barth. Dit hör att han genomgående avvisar föreställningen om en »naturlig» gudskunskap som något slags bas för den »uppenbarade» (han visar för övrigt en hälsosam skepsis mot kategorin »uppenbarelse» och byter den mot de något svåröversättbara »Gemeinschafts- eller »Selbst-eröffnung»). Det finns inget »Basiswissen» (s. 108) om Gud, skapelsen, människan eller synden med bortseende från Guds »Bekundung in Christus». Samtidigt avgränsar Joest sig – inte utan en viss emfas – från den renodling av den barthianska ansatsen som gör att allmänmänskliga erfarenheter blir utan betydelse för det teologiska arbetet.

Den kunskap vi kan vinna genom »naturen» eller »historien» är alltid tvetydig och kan därför aldrig utgöra trons grund. Men den teologiska reflexionen måste däremot alltid relateras till allmänmänsklig erfarenhet – därför att Gud faktiskt är verksam också i »naturen» och »historien», inte endast inom eller utifrån den grupp av män-

niskor som fått del av hans självmeddelelse (s. 19, 48, 169, 343). Kriteriet måste dock enligt Joest alltid och endast förbli det nytestamentliga Kristusvittnesbördet. Utifrån detta grundmönster ses såväl relationen till andra religioner (s. 19) som förhållandet GT/NT (s. 71).

Det här implicerar vidare ett sätt att uppfatta relationen mellan människors »livsfrågor» och kristen tro, som är tänkvärt också i den svenska diskussionen, där denna problematik ibland uppträder i alltför förenklad form. Enligt Joest är det inte självklart att den kristna tron utgör ett svar på människors »Daseinsfrågen», den kan däremot leda till att man uppfattar sådana frågor på ett nytt sätt. Detta är en given konsekvens av att den kristna tron innefattar en kallelse till omvändelse och därmed till en möjlig konflikt med gängse »Daseinsverständnis». Däremot skall trostolkningen med nödvändighet relateras till de faktiskt nu föreliggande »Daseinsverhältnisse» och inte till en förgången tid eller till något annat som inte har med den reellt existerande nusetituationen att göra (se särskilt s. 90–105).

En konsekvens av den kristocentriska ansatsen blir vidare att Joest avvisar Luthers tal om en »deus absconditus» som skulle kunna företräda en annan gudomlig vilja än den som möter i Kristusvittnesbördet (s. 182). När det sedan (i andra delen) kommer till frågan om »lag» och »evangelium» möter likaledes konsekvent ett avvisande av en »usus civilis legis» (s. 511) samt ett hävdande av att kännedom om synden exklusivt kommer ur mötet med Kristus (s. 397). Eftersom Gud dock är verksam även utanför detta möte kan även de som inte fått del av den gudomliga självmeddelelsen göra det som är »gott» – men detta är en Guds möjlighet och inte människans och det är något man upptäcker först från Kristus-mötets utsiktspunkt (s. 407, 508). Kristusvittnesbördet utgör på en gång »lag» (dom) och »evangelium» (frikännande), så menar sig Joest adekvat uttrycka det förblivande i det som Luther avsåg med sin berömda distinktion. För att undvika vad han ser som en falsk schematik bör man helst undvika termen »lag» i sådana sammanhang och i stället tala om »ein Zusammengehören von Evangelium und Gebot» (s. 512).

I övrigt kan man notera det för aktuell dogmatik så kännetecknande framhävandet av triniteten som ett oundgängligt drag i den kristna gudsbilden – talet om treenigheten, av Joest sammanfattat i termerna »Gott über uns – mit uns – in uns», är ej något annat än det i gudsutsagor uttryckta evangeliet (s. 334). Inom denna ram möter man också en nyttig rehabilitering av det gammaltestamentliga talet om Guds Ande som

skaparmakten, »Livgivaren», och ett därtill knutet konstaterande av att protestantisk teologi här uppvisar en försnävning (s. 302). Hur detta går ihop med den annars så envetet genomförda kristocentriska ansatsen blir inte alldeles klart.

Det tveklöst minst teologiskt genomarbetade partiet av denna troslära utgör ekklesiologin. Även om Joest inledningsvis hänvisar till Edmund Schlinks Ökumenische Dogmatik (rec. i denna tidskrift 1985 s. 174 ff.) som ursäkt för att han själv ej tar upp de ekumeniska frågorna får denna lakun dock vissa negativa konsekvenser. Egendomligt nog påstår han att de ortodoxa kyrkornas ekklesiologi i allt väsentligt överensstämmer med den romersk-katolska (s. 522) och det enda karakteristiska drag han förmedlar från den intensiva dialogen mellan konfessionerna är att det sker ett närmande från icke-katolskt håll till en katolsk ämbets-, successions- och sakramentsförståelse (s. 538). Intressant är – däri avspeglas den tyska debatten kring dopet från de senaste decennierna – att Joest sätter ett frågetecken för barndopspraxis, detta trots att han i motsats till Barth framhäver att dopet har en såväl signifikativ som exhibitiv innebörd.

Generellt gäller att Joests troslära utgör ett instruktivt exempel på hur man i den tyska situationen kan söka förena arvet från den lutherska reformationen med nyare ansatser, i första hand Karl Barth. Av de gamla konflikterna mellan lutherskt och reformert finns inte många spår kvar. Till bristerna hör att framställningen – sedd utifrån – är så ensidigt tyskt orienterad och att den därför inte heller ger någon rättvisande bild av det ekumeniska debattläget. Språket är klart och lättillgängligt och de (ibland alltför korta) översikter som ges av äldre tradition och aktuell (tysk) diskussion gör de två böckerna till ett bra uppslagsverk för den som behöver en snabb överblick.

Per Erik Persson

Paul Wern: *Gud vem är du? Tolv kapitel om biblisk tro*, 282 sid., SAM-förlaget, Malmö 1986.

Författaren till detta försök i trosläregenren är bibellärare vid Svenska Alliansmissionens seminarium i Jönköping. Boken avser att ge »en systematisk framställning av de bibliska skrifternas innehåll och trosuppfattning» (s. 8) eller »utifrån Bibelns eget vittnesbörd söka ge en helhetsbild av den kristna tron» (s. 263).

Denna »bibelteologiska» ansats gör att dispositionen väl avspeglar men inte direkt följer den traditionella med de tre trosartiklarna och att

teman som Israels historia eller Jesu liv och verksamhet upptar ett påfallande stort utrymme i framställningen. Utgångspunkten tas i ett resonemang om gudstro och ateism som olika trosståndpunkter och om den »allmänna» och »särskilda» uppenbarelsen (knappast »bibliska» begrepp?). Det tolfte kapitlet har samma rubrik som boken. Motiveringen till den valda ordningen är att man efter att ha tagit del av innehållet i bibeln – »boken om Guds gärningar» (kap. 2) – »efterhand lärt känna Bibelns Gud allt bättre» (s. 243).

I de korta reflexionerna kring bibeltolkningen problem (s. 34 ff.) saknar man helt en hermeneutiskt medveten diskussion om tolkningens villkor i olika historiska situationer. Oförmedlat tas språnget från »Bibelns budskap» till »dagens människor» och det ger hela framställningen en omisskännlig predikostil.

Utifrån de inledningsvis citerade programmatiska satserna skulle man kunna vänta sig ett immanent återberättande av bibeltexter utan bruk av termer och kategorier som präglats av bestämda situationer i den senare kristna traditionen. Detta är emellertid ingalunda fallet. Som viktiga huvudbegrepp införs icke-bibliska termer som »arvsynd», »inkarnation» eller olika teorier om försoningens innebörd. Ett kapitel bär rent av rubriken »Nådens medel», en terminologi som det torde vara svårt att belägga utifrån bibeltexter men som utan närmare argumentering anges vara »genuint biblisk» (s. 186). I avgörande sammanhang argumenteras utifrån traditions-element, påfallande ofta är de hämtade från luthersk miljö (Luthers katekeser, Konkordieformeln, Augsburgska bekännelsen /tyvärr felaktigt citerad s. 168/). En rad företrädesvis svenska teologer av olika kulör åberopas, utifrån programmet skulle man väntat sig att det i första hand skulle vara exegeter, men de är snarare undantag.

Werns bok är av intresse som exponent för en mjukt konservativ, åt luthersk tradition orienterad position inom svensk frikyrklighet.

Per Erik Persson

Peter Stuhlmacher: *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*. 320 sid. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1981.

I boken »Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit» har P. Stuhlmacher samlat ett antal tidigare publicerade uppsatser, av vilka flertalet berör de ämnen som boks titeln anger.

Stuhlmachers intention är att påvisa, att det föreligger kontinuitet mellan Jesu förkunnelse och den paulinska rättfärdiggörelseläran samt att den senare förutsätter tron på Jesu död som ett försoningsoffer, en tro som enligt S. ligger i linje med hur Jesus själv uppfattar sin död. Centrala bibelställen i framställningen är bl. a. Lk 18: 13, där Jesus i berättelseform låter en botfärdig syndare bli rättfärdiggjord genom förlåtelse, Rom. 3: 25 f., där hilasterion enligt Stuhlmachers uppfattning betyder nådastol, 2 Kor. 5: 21, där »synd» enligt S. betyder »syndoffer» i överensstämmelse med Septuagintas språkbruk i Lev. 4: 21, 24; 5: 12 och 6: 18, samt Mk 10: 45, som tillsammans med nattvardens »instiftelseord» utgör huvudargumentet för att Jesus sett sin förestående död som ett försoningsoffer. I den första uppsatsen, som är hämtad från festskriften till Conzelmann 1975, har Stuhlmacher fortfarande uppfattningen, att Mk 10: 45 härrör från urförsamlingen, medan han senare i boken argumenterar för, att det rör sig om ett äkta Jesusord.

Beträffande laguppfattningen i NT menar S., att det föreligger en skillnad mellan Matteus och Jakob å den ena sidan och Stefanuskretsen, Hebreerbrevet och Paulus å den andra sidan. Mt 5: 18 f. vill S. inte uppfatta som äkta Jesusord utan i stället som uttryck för en urkristen nomism av det slag som möter även hos de »falska bröder» som omtalas i Gal. 2: 9. Om S. hade tagit del av H. Ljungmans undersökning av Mt 5: 18 f. i boken »Das Gesetz erfüllen», Lund 1954, hade han knappast behövt komma till en sådan slutsats. Enligt Ljungmans tolkning är texten i fråga inte uttryck för en nomistisk uppfattning utan ett understrykande av att Jesus kommit med lagen i dess »fulla mått» genom att föra in i världen en kärlek, som »svämmas över», i det att den riktar sig även till fiender, en tankegång som enligt S. är typisk för den *paulinska* traditionen.

Boken innehåller även en uppsats om skriftutläggningen i Augsburgska bekännelsen, vars innehåll S. i stort sett menar vara väl grundat i N.T. Då S. underkänner Melanchthons exeges i Apologin IV av Jak. 2: 24 med motiveringen, att M. förbisett det eskatologiska perspektivet i Jakobstexten, bottnar detta, så vitt jag förstår, i en total missuppfattning. Melanchthons argumentation i Apol. IV går nämligen just ut på, att rättfärdiggörelse ej alltid betecknar övergången från orättfärdighet till rättfärdighet genom syndernas förlåtelse utan även kan avse en sådan »proklamation» av den troende som rättfärdig, som skall ske på den yttersta dagen och som även enligt Paulus sker med hänvisning till gärningar (Rom. 2: 13). Inom parentes sagt kan man i

NT 81 spåra en bristande förståelse för det eskatologiska perspektivet hos Jakob, då dikaioussthai i Jak. 2:24 översattes inte med »bli förklarad rättfärdig» eller »bli rättfärdiggjord» utan med »bli rättfärdig», en översättning som helt utesluter Melanchthons »eskatologiska» tolkning, vilken förresten även företrädes av Bo Reicke i Tolkning av Nya Testamentet X:2.

Den avslutande uppsatsen bär titeln »Adolf Schlatter als Bibelausleger». I den intressanta karakteristik, som här ges av Schlatter, framgår det, att denne intog en position som i mycket liknar Stuhlmachers egen. Han menade det vara avgörande för tron, att den historiske Jesus ägt ett messiasmedvetande, men var samtidigt helt öppen för en hist.-kritisk prövning av de nytestamentliga vittnesbörden, en mellanposition, som ådrog honom kritik från såväl liberalt som pietistiskt håll.

Rune Söderlund

Anders Jarlert: *Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker (Bibliotheca historico-ecclesiastica lundensis XV). 223 sid. Lund University Press 1987.*

Den uppgift som Anders Jarlert tagit på sig i boken »Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker» är trefaldig. Dels avser han att ge en framställning av vad som utmärker Linderholms kyrkohistoriska forskning, dels vill han behandla frågan, i vilken grad kyrkohistoriskt arbete är beroende av forskarens personliga bakgrund, och slutligen vill han mera allmänt belysa metodfrågor i kyrkohistorisk forskning. Boken säges dels vara det första större vetenskapliga arbetet om Linderholm (s. 13), dels den första större undersökningen av svensk kyrkohistorisk forskning i modern tid (s. 178).

Redan från början kan väl sägas, att framställningen antagligen skulle ha vunnit i klarhet, om de olika forskningsuppgifternas genomförande dispositionsmässigt hade skilts åt. Som det nu är, kan religionspsykologiska synpunkter och allmänt metodologiska resonemang möta mitt upppe i en mera traditionellt biografisk framställning.

Bokens huvudtes är, att Linderholms kyrkohistoriska forskning är beroende av hans personliga utveckling och teologiska grundsyn samt att forskningen i sin tur leder fram till det religiösa reformprogram som Linderholm kom att stå för. Författaren säger sig härmed vilja ifrågasätta »den traditionella uppfattningen, att Linderholm skulle ha gått direkt från sin teologiska grundsyn

till den religiösa reformverksamheten» (s. 14). Som det enda exemplet på denna »traditionella uppfattning» nämner förf. ett yttrande av G. Wingren om att Linderholm var en skicklig kyrkohistoriker men alltför svag som exeget och systematiker, när han försökte framträda som religiös reformator. Förutom att det tycks mig svårt att i citatet från Wingren läsa in uppfattningen, att Linderholms kyrkohistoriska forskning skulle sakna betydelse för hans religiösa reformarbete, hade man önskat fler belägg för den »traditionella uppfattning», som förf. med sin framställning avser att vederlägga. Det finns faktiskt också mycket i författarens egen framställning, som snarast tycks ge stöd åt det »traditionella» synsättet, såsom t.ex. då det på s. 53 heter, att Linderholms avvisande av naturundren är »mera dogmatiskt än historiskt-kritiskt betingat» eller då det på s. 33 framhålles, att det är fostran i väckelsekristendomen som gjort, att Linderholm aldrig velat förespråka en rent neologisk syn.

Bokens huvudtes har fått styra dispositionen, vilket innebär, att vi först får en framställning av vad som kallas »Kyrkohistorikerns förutsättningar». Här skildras Linderholms bakgrund i lågkyrklig väckelsekristendom samt den avgörande betydelse som Rudolf Euckens filosofi bl.a. genom Vitalis Norströms förmedling kom att få för honom. På s. 40–69 i bokens första del behandlas i så hög grad, vad som är utmärkande för Linderholm som kyrkohistoriker, att det är svårt att förstå, varför inte avsnittet i fråga blivit fört till bokens andra del, som just är avsedd att behandla detta ämne.

I bokens andra del visar författaren, att Linderholm vill se kyrkohistorien som evangeliets historia och att han därför menar, att den period som en kyrkohistoriker skall undersöka även innefattar den tid, då det enligt Linderholm ännu inte fanns någon kyrka. Linderholm vill även sätta in kyrkohistorien i »en evolutionistiskt bestämd religionshistorisk tolkningsram», vilket dock Jarlert finner vara »mer belysande för tidsandan än för Linderholms egen forskarprofil». Inte minst vill Linderholm betona personligheternas roll i den historiska utvecklingen, vilket även kommer till uttryck i att de tre kyrkohistoriska doktorsavhandlingar som lägges fram under Linderholms professorstid, samtliga handlar om stora religiösa personligheter: George Scott, Jakob Ulfsson och Paavo Ruotsalainen.

Bokens andra del innefattar även en framställning av förfarandet och diskussionerna, när Linderholm blev professor. Jarlert vill i detta sammanhang avgränsa sig från Tergels uppfattning, att Hägerströms förordande av Linderholm

skulle ha berott på förkärlek för den hägerströmska filosofin hos den senare.

Bokens tredje del bär överskriften »Kyrkohistoriens konsekvenser» och behandlar Linderholms religiösa reformprogram. Detta innebar inte minst, att Jesuskulten skulle vika för gudstron. Den kärlek till Jesus, som Linderholm kände, var »en kärlek till den döde Jesus, vars ande levde i himmelen». Uppståndelsen hade ingen betydelse för honom. I samband med den tyska kyrkostriden tog Linderholm klar ställning för Deutsche Christen.

Trots att avsnittet om Linderholms religiösa reformprogram bär överskriften »Kyrkohistoriens konsekvenser», blir det knappast ens i detta avsnitt särskilt tydligt, på vilket sätt Linderholms kyrkohistoriska forskning skulle ha haft någon avgörande betydelse för reformprogrammet. Tvärtom säger förf. själv redan från första början, att Linderholm i sitt »reformatoriska» författarskap »mer än på något annat område är helt bunden av den teologi och världsbild, som han mer än ett decennium tidigare tillägnat sig» (s. 155). Att liknelsen om den förlorade sonen var centrum i Linderholms teologi återföres av förf. inte heller på den kyrkohistoriska forskningen utan på Linderholms barndomsupplevelser.

Även om Jarlerts arbete, såsom jag här sökt visa, uppvisar brister vad gäller argumentationen för den uppställda huvudtesen, förtar detta inte det stora värdet av att vi nu fått en på omfattande studier byggd monografi om Emanuel Linderholm, som dessutom låter oss blicka in i den metoddebatt som förts inom den svenska kyrkohistoriska forskningen under 1900-talet.

Rune Söderlund

Att höra till folkkyrkan. Redaktör: Arne Palmqvist. 253 sid. Petra Bokförlag, Klippan 1984.

Samlingsvolymen »Att höra till folkkyrkan» vill utgöra ett bidrag till den aktuella debatten om kyrkotillhörigheten.

Boken inleds med tre uppsatser, som handlar om, vilka regler som gäller för kyrkotillhörighet i Norge resp. Danmark och Finland. Av dessa uppsatser framgår, att dopet är nödvändigt för ett egentligt medlemskap i alla de nordiska grannländernas folkkyrkor.

I den norska kyrkan skiljer man mellan medlemskap och att »höra in under» kyrkan. Medlem kan man ej vara utan dop. Detta sättes i samband med Conf. Aug. 2 och 9. »Höra in under kyrkan» kan man göra utan dop fram till 18 års ålder.

I Danmark betonade såväl Grundtvig som den danska pietismen med Brorson och Vilhelm Beck starkt dopets betydelse. V. Beck höll knappast en predikan utan att utförligt gå in på dopet. Även då det gäller den yttre kyrkoorganisationen, anses dopet, såsom redan nämnts, alltför vara en nödvändig betingelse för medlemskap.

I Finland är det också, alltsedan tillkomsten av 1869 års kyrkolag, genom dopet man vinner medlemskap i kyrkan.

Till det teologiskt sett intressantaste i den föreliggande samlingsvolymen hör ett antal bidrag av Ruben Josefson, vilka hämtats från äldre årgångar av SKT. Josefson påpekar t.ex. fullt korrekt, att man i den lutherska ortodoxin kunde räkna ett barn som föddes i en kristen familj som tillhörigt kyrkan redan före dopet. Vad Josefson här tar fram är emellertid enligt min mening tveeggat. Vad det handlar om är nämligen på intet sätt, att man i den äldre lutherdomen tillämpat någon princip om kravlost medlemskap, utan endast, att det barn, som föds i en familj, där en av föräldrarna är bekännande kristen, anses vara fött »innanför kyrkans ringmur», som Johann Gerhard kan uttrycka saken (Se Gerhard, Ausführliche schriftmässige Erklärung der beiden Artikel von der heiligen Taufe und dem heiligen Abendmahl. Nach der Originalausgabe 1610, Berlin 1868, s. 111). Ställen sådana som detta kan snarast anföras som stöd, ifall man önskar en restriktiv doppraxis, ty den »kyrkliga helighet», av vilken ett barn fött i en kristen familj anses delaktigt, framställdes i ortodoxin som en nödvändig betingelse för dop av barnet. Om båda föräldrarna skulle vara gudsförnekare, anses barndop ej kunna ske, även om tillfälle till det skulle ges. Det medlemskap utan dop, som man i ortodoxin räknar med, är alltså inte jämförbart med nuvarande praxis i Svenska kyrkan utan förutsätter en kristen bekännelse från föräldrarnas sida.

Erik Wallgren går i sin artikel »Låt svenska kyrkan förbli en öppen folkkyrka!» emot Lars Eckerdals försök i boken »Det gränslösa medlemskapet» att visa, att Billing skulle ha ansett dopet vara villkor för medlemskap i den svenska folkkyrkan. När Billing säger, att dopet är »av grundläggande betydelse» för folkkyrkan, betyder detta enligt Wallgren helt enkelt, att dopet är ett uttryck för den förekommande nåden, inte att det skulle vara juridiskt villkor för medlemskap. Det råder enligt min mening ingen tvekan om, att Wallgrens tolkning är den riktiga. Att även odöpta barn är att räkna som medlemmar av den svenska folkkyrkan är t.o.m. i klartext utsagt av Billing i »Den svenska folkkyrkan», 1963, s. 13-

16, en text som märkligt nog inte omnämnes av vare sig Eckerdal eller Wallgren.

Då Arne Lindberg i sitt bidrag säger, att varje försök att införa en mera restriktiv ordning för medlemskap i Svenska kyrkan är »en styggelse inför Gud», får man intrycket, att Svenska kyrkans medlemskapsregler skulle vara de enda kristligt acceptabla. Betydligt mera sansad är då Birger Sjungargård, som menar, att det handlar om att bejaka en specifik kallelse, som Svenska kyrkan har, utan att fördenskull säga, att andra kyrkor och samfund har fel, när de tillämpar annan praxis. Sjungargård för bl.a. en diskussion med biskopsmötets doprapport »Dopet – teologiskt, kyrkorättsligt, pastoralt», som han menar vara präglad av en »undermedveten föreningskyrkosyn», samtidigt som han konstaterar, att en kritik av denna syn finns inom rapportens egna pärmar, nämligen i det teologiska avsnitt som är författat av Per Erik Persson.

I tre uppsatser, varav en är författad av K.-G. Lindelöw, två av Stig Jansson, belyses Svenska kyrkans medlemskapsregler juridiskt. Båda författarna understryker, att avsikten med religionsfrihetslagens terminologi, då den kallar såväl Svenska kyrkan som frikyrkorna »trossamfund», aldrig varit att framställa Svenska kyrkan som en föreningskyrka, trots att saken kommit att missuppfattas på detta sätt. Av Lindelöw framhålles också, att det inte är riktigt att påstå, att man utan vidare »föds in i» Svenska kyrkan, utan att det i stället är föräldrarnas medlemskap som är avgörande, en ordning som enligt Lindelöw på intet sätt strider mot religionsfrihetslagstiftningen.

I Gunnar Helanders korta debattinlägg anses folkkyrkostrukturen höra samman med tanken, att det är normalt att vara en kristen och att tillhöra kyrkan. Mot detta står enligt Helander den tanke, som omfattas av både ateister och »elitkyrkliga» och som innebär, att det normala är, att folk inte tror på Gud och ej vill tillhöra kyrkan. Helander betonar också, att dopet ej är någon garanti för gudsfuktan och att det kommer att te sig underligt, om en döpt men ogudaktig person skall ha alla medlemskapets rättigheter, medan dessa förvägras en som är odöpt men kanske tar de kristna frågorna på större allvar än den döpte.

Örjan Lundqvists bidrag är kanske det mest originella och tänkvärda i hela boken. För den

nuvarande ordningen i Svenska kyrkan går det inte, menar Lundqvist, att argumentera utifrån den lutherska bekännelsen. Man kan inte ens hävda, att ordningen »slår vakt om en reformatrisk intention». Lundqvist vill inte heller argumentera utifrån Billings folkkyrkotanke. I stället söker han anknytning hos Grundtvig, vars syn på folkkyrkan som en borgerlig inrättning, inom vars skyddande murar de mera profilerade trosgegenskaperna kan existera, på ett originellt sätt förbindes med Levi Pethrus' kyrkoupptagning, som innebar, att Svenska kyrkan hade sitt stora värde som ett slags »paraplyorganisation», som höll den kristna traditionen levande i hela samhället, även om den ej var någon kyrka i nytestamentlig mening. Lundqvist menar, att man i förlängningen av dessa tankar skulle kunna tillämpa ett helt öppet medlemskap i folkkyrkan samtidigt som man förkunnar dopet som vägen in i Kristi kyrka. Överhuvudtaget menar han det myckna talet om Svenska kyrkan som ett trossamfund vara olyckligt och orealistiskt.

Om de nu refererade tankarna enligt min mening genom sin realism och uppriktighet tillhör det värdefullaste i boken, kan jag däremot inte instämma i Lundqvists tolkning av Aug. 7. Enligt denna tolkning skulle »communio sanctorum» syfta på en synlig gemenskap av döpta människor, som inte får förväxlas med den osynliga kyrkan som utgöres av de troende. Tolkningen i fråga omöjliggöres redan av Augustanas tyska text, i vilken det talas just om »die Versammlung aller Glaubigen».

I Arne Palmqvists sammanfattande synpunkter blir det särskilt tydligt, att ett förespråkande av nuvarande ordning för medlemskap i kyrkan verkligen inte behöver innebära en vilja att förringa dopets betydelse. Enligt Palmqvist förhåller det sig tvärtom så, att den stora risken är, att dopet nedvärderas till att främst innebära ett upptagande i den yttre kyrkogemenskapen. Nuvarande ordning är enligt Palmqvist den som bäst uttrycker dopets karaktär av sakrament och nådemedel.

Enligt min bedömning är det ett debattinlägg av hög klass som genom boken »Att höra till folkkyrkan» tillförts den diskussion, som enligt planerna närmar sig ett avgörande vid kyrkomötet under de närmaste åren.

Rune Söderlund

FRÅN REDAKTIONEN

Svensk teologisk kvartalskrift avslutar med detta häfte sin sextiotredje årgång.

STK fortsätter att erbjuda en stimulerande möjlighet att följa svensk och internationell teologisk forskning under 1988.

För att vi skall kunna hålla jämna steg med kostnadshöjningarna blir en mindre höjning av prenumerationspriset nödvändig. Det blir dock för 1988 *endast 105:- kronor* (för studerande 65:- kronor) – fortfarande långt mindre än vad en bok med motsvarande innehåll skulle kosta!

Uppmana vänner och bekanta med intresse för vad som händer inom teologi och religionsvetenskap idag att bli prenumeranter!

Prenumeration för 1988 sker genom inbetalning av 105:- kronor till postgirokonto 135429-9 (Bloms Boktryckeri AB, Lund) med angivande av att den avser prenumeration för STK under 1988. Använd gärna bifogade inbetalningskort!

För redaktionen
Per Erik Persson

