

# Israel och Hellas — två världar eller en enda verklighet?

AV STEN HIDAL

»Öst är öst och väst är väst och aldrig mötas de två/ tills himmel och jord emot varann inför Guds himmel stå». De kända orden av Kipling i balladen om öst och väst — här i Bertel Gripenbergs tolkning — är inte bara ett tillspetsat poetiskt uttryck utan har också under 1900-talet i stor utsträckning kommit att fungera som en teologisk programangivelse, nämligen när det gäller att teckna den klyfta mellan semitiskt och grekiskt som särskilt exegetiken under detta sekel givit starka uttryck åt. Det följande är avsett som ett försök att bringa öst och väst varann något närmare redan i tiden, och har formen av några frågetecken i marginalen till denna teologiska konsensus — en konsensus, det skall erkännas, som också av många andra har börjat ifrågasättas. Men först måste vi fråga hur denna uppfattning har uppkommit. Det går inte här att ge en större genetisk framställning, men jag vill peka på några bidragande faktorer, speciellt i den nordiska teologiska miljön.

Den som har läst Einar Billings »De etiska tankarna i urkristendomen» (1907, 1936<sup>2</sup>) får därmed också en komprimerad gammaltestamentlig teologi, alltså den enda vi har på svenska. Trots titeln, — som dock främst beror på att denna bok, liksom det mesta Billing skrev, förblev en torso — är nämligen detta arbete en gammaltestamentlig teologi. Billing följer den utveckling som rättfärdighetstanken och föreställningarna om utkorelsen och förbundet genomgår under Israels historia. Framställningen är skriven un-

der god kontakt med samtida exegetik och ger i förstone ett övertygande intryck.

Boken innehåller emellertid även ett kapitel om grekisk-romersk filosofi, som uppenbart är ditsatt för att effektivt kontrastera mot den bild av Israels teologi som läsaren fått sig till del. Detta kapitel är varken omfattande eller djuplodande, men gör onekligen god tjänst som kontrast. Det förblivande resultatet av läsningen torde för många bli, att det finns två sätt att nalkas de för mänskligheten avgörande frågorna. Det ena sättet representeras av Hellas, där den intellektuella reflexionen hos Sokrates och Platon intar högsätet, det andra sättet representeras av Israel, där profeternas tolkning av historien som ett Guds handlande står i centrum. Det är tydligt att Billing ser en djupgående skillnad mellan dessa båda synsätt.

Man har observerat att Genesis och urhistorien inte spelar någon som helst roll för Billing.<sup>1</sup> Orsaken är klar: här finns ingen historia i vanlig mening. För Billing finns inget annat värdefullt i Gamla testamentet än profeterna, och profeterna ses ensidigt som tolkare av ett historiskt skeende.

När Billing skrev De etiska tankarna stod den religionshistoriska skolan i sitt flor. Man sökte med ljus och lykta efter vad som förenade Israel med de kringliggande folkens religioner, varvid det karakteristiskt israelitiska inte sällan tenderade att försvinna. Både Nathan Söder-

<sup>1</sup> Se mitt arbete *Bibeltro och bibelkritik* (1979), s. 134.

blom och Einar Billing frågade efter det specifikt israelitiska och — menade man — därmed också specifikt bibliska. Söderblom fann det i Moses' roll, Billing i profeternas. I båda fallen är man angelägen om att isolera Israel från omgivningen, både den främreorientaliska och den grekiska. Att man flitigt använder sig av den religionshistoriska skolans språk och arbetsmetoder (särskilt Söderblom) ändrar i sak inget, så sker just för att kunna abstrahera fram det särpräglade bibliska.

Detta arbete skedde med historisk-kritisk metod, varvid de då gångbara resultaten (förkroppsligade av Julius Wellhausen) var en given utgångspunkt. Billing var här tidigt ute, men fick många efterföljare. Det har länge varit nära nog ett axiom att Israel i avgörande frågor hade ett helt annat synsätt än vad fallet var i den grekiska kulturkretsen. Därvid hamnar man även i en åtskillnad mellan Gamla och Nya testamentet, som kan framställas på olika sätt. Det talas om ett semitiskt tänkesätt, där historien är den självklara utgångspunkten, och ett grekiskt tänkesätt, där den logiska reflexionen är A och O.<sup>2</sup> Ibland knytes då Nya testamentet närmare till det semitiska tänkesättet därigenom att det har en judisk bakgrund, men det sker då i regel genom att man bortser från vissa delar av Nya testamentet, som förklaras vara påverkade av den hellenska anden, i vissa fall kanske »frühkatholisch». Och att det under alla förhållanden är en oöverbryggbar motsats mellan Gamla testamentet och den fornkyrkliga läroutvecklingen, såsom den representeras av t.ex. de apostoliska fäderna, anses inte behöva bevisas. Där står grekiskt och semitiskt i klar opposition, där ser vi den grekiska andens seger över evangeliets semitiska rötter.

<sup>2</sup> Att denna syn på det gamla Grekland är minst sagt ensidig behöver väl inte framhållas. Den klassiska bilden av det marmorskimrande, ljusa och strängt rationellt inriktade Hellas — på svensk mark särskilt företrädd av Viktor Rydberg — har i grunden kritiserats av bl.a. E. R. Dodds i dennes *The Greeks and the irrational* (1951).

Vi får här två världar: en semitisk och en grekisk, varvid den förra i allt väsentligt är avslutad genom Gamla testamentet och den senare fortsätter in i det moderna västerländska tänkandet. Mellan dessa båda världar råder visserligen ingen oförsönlig motsättning, men dock så grundläggande skillnader att de inte utan vidare kan kombineras. Jag vill redan här betona att detta i allt väsentligt är en *modern* tanke. För all äldre bibelutläggning i kyrkans historia är det en självklar tanke, att alla antika texter kan tolkas på i princip samma sätt. Mellan en profetia av Jesaja och ett tal av Cicero råder förvisso en stor skillnad, men därmed är ingalunda sagt att denna skillnad behöver föras tillbaka på skilda sätt att nalkas verkligheten, än mindre olika mentala strukturer. Dessa båda texter kan tolkas på i *princip* samma sätt och med samma metoder.

Hur har då denna axiomatiska uppfattning av skillnaden mellan semitiskt och grekiskt uppkommit? Förutom Billing (som ju redan av språkliga skäl varit begränsad till Norden) har två böcker här varit av den största vikt. Den första är Johannes Pedersens »Israel», som i två volymer kom ut under 1920-talet. Pedersen var under åren 1922—1950 professor i semitiska språk vid Köpenhamns universitet, och utövade genom sina skrifter — varav många behandlade Gamla testamentet — ett stort inflytande. Hans storverk »Israel» är tillägnat den framstående danske religionshistorikern Vilhelm Grönbech, och i själva verket har Pedersen skrivit en mycket nära motsvarighet till Grönbechs berömda bok om vikingarna, »Vor Folkeæt i Oldtiden» (1909—1912). Hos båda författarna finns samma psykologiska inlevelse, samma försök att krypa in under skinnet på de gamla folken och samma strävan efter en kongenial förståelse.

Pedersens »Israel» är ett storstilat och energiskt försök att förstå det gamla Israel inifrån, en psykologiskt orienterad framställning av vissa grundläggande drag i Israels människosyn, religion och

samhällsliv. Hur ser då Pedersens framställning av Israels »Sjæleliv och Samfundsliv» ut? Störst betydelse fick hans bild av den israelitiska människosynen. Det centrala antropologiska begreppet är enligt Pedersen »själen», på hebreiska *naefæsh*. Nu är det visserligen så att detta hebreiska ord på åtskilliga ställen betyder »själ», men på många ställen helt andra saker. Grundbetydelsen tycks faktiskt vara »strupe», men det kan också betyda »person», »varelse», »död kropp» och helt enkelt stå för ett personligt pronomen. Men genom att konsekvent återge det med »själ» lyckas Pedersen skapa ett märkligt uttryck för hebreernas människosyn.

Här några exempel ur den mycket fylliga framställningen (enbart åt »själen» och dess följdfenomen ägnas 132 sidor!) Själen är en helhet, framhålles det. »Naturfolken betraktar inte själen som en väsentligen tänkande organism, vars verksamhet ligger på ytan under medvetandets kontroll. För dem är själen ett djup av krafter.» »Vad vi kallar objektivt tänkande existerar inte i Israel.» »Tänkandet är för israeliten inte att lösa abstrakta problem utan att tillägna sig en helhet.» Det hebreiska språket har bevarat en primitiv prägel. I Gamla testamentet behandlas inte tankeproblem utan livsproblem, man söker inte logiska resultat.

I det följande analyserar Pedersen vad hebreerna lade in i »namnet». För israeliten är det ingen skillnad mellan begreppet, namnet och själva saken. »Denna identitet mellan själen och namnet är nödvändig utifrån den psykologiska helhetssynen.» I det sammanhanget behandlas även frågan om förhållandet mellan själ och kropp, och inte oväntat säges Israels syn här vara »som hos andra folk, fjärran från den europeiska kulturen».

Särskild uppmärksamhet ägnas begreppen »välsignelse» (hebr. *beraka*) och »frid» (hebr. *shalom*). När själen är fylld med välsignelse, då är det mänskliga livet starkt och framgångsrikt. Ja, inte bara människor, ty även en sten är inte en-

dast en klump av materia utan »en organism med egendomliga krafter av ett visst mystiskt omfång». Här bör också nämnas Pedersens klassiska definition av *shalom* som ett tillstånd av harmonisk helhet och jämvikt.

När man sida upp och sida ner läst uttalanden av detta slag finner man att de kan ordnas i tre grupper: 1) rena truismen, 2) okontrollerbara påståenden, och 3) direkta felaktigheter. När det t.ex. heter att »handlingen är ett uttryck för själen som den är» är det svårt att se detta som något annat än en självklarhet. Att s.k. objektivt tänkande inte skulle ha funnits i Israel är helt obevisbart och kan bero på det ensidiga urval av texter som har bevarats till vår tid. Många av Pedersens analyser av antropologiska nyckelord visar sig vid en närmare granskning vara synnerligen tvivelaktiga. Att grundbetydelsen av *shalom* skulle vara »harmonisk helhet» är i varje fall inte utan vidare klart.<sup>3</sup> Pedersens resonemang kring namnets betydelse (»namnet är själen») är ohållbart och bör snarast kallas namnmystik.<sup>4</sup> Likaså genomgången av själens betydelse, som i verkligheten bygger på en litteral översättning av texter, som genom användande av lexikon kan ges en fullt rimlig betydelse.

Att så utförligt uppehålla sig vid en nära sextio år gammal bok kan motiveras genom den oerhörda sprängkraft som Pedersens »Israel» haft (den översattes nästan omedelbart till engelska). Inte minst genom att användas i undervisningen på ganska elementär nivå fick arbetet rika tillfällen att visa sin nästan suggestiva förmåga att övertyga läsaren. Säkert betydde det också mycket, i varje fall i Norden, att Ivan Engnell, professor i Gamla testamentet i Uppsala, på ett tidigt stadium deciderat anslöt sig till Pedersens uppfattning.

<sup>3</sup> Se G. Gerleman, Aktuella problem i gammaltestamentlig forskning (1971), s. 47—63, och samme författares art. *shalom* i Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (ed. E. Jenni & C. Westermann), II: 919—935.

<sup>4</sup> Se bl.a. A. S. van der Woude art. *shem* i a.a., II: 935—963, spec. s. 955.

Redan i »Israel» var Pedersen inne på språkliga frågor, som ju var hans egentliga fack och så småningom resulterade i en utmärkt hebreisk grammatik. Även här tillämpades den psykologiska förståelsen, vilket bl.a. hade till följd att hebreiskan förklarades sakna ett tempus-system i västerländsk mening. På detta område kom Pedersen emellertid att distanseras av norrmannen Thorleif Bomans viktiga bok om det hebreiska tänkandet jämfört med det grekiska (»Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen», 1952, 1954<sup>2</sup>). Bomans arbete är den andra viktiga faktorn när det gäller att förstå hur teorin om de båda världarna, den semitiska och den grekiska, byggdes upp. Enligt Boman var den grekiska tanken statisk, den semitiska dynamisk. Därför var israeliterna så intresserade av historien. Den grekiska tanken var till sitt väsen abstrakt, den semitiska konkret. I människosynen var skillnaden tydlig: i den grekiska tanken ses människan dualistiskt med en odödlig själ i en dödlig kropp, medan semiterna skulle se människan som en helhet.<sup>5</sup> Det var just detta Pedersen hade hävdad, men Boman byggde vidare med framför allt språkliga argument.

Det är inte svårt att se vilken bakgrund dessa uppfattningar hade. Det är romantiken med dess intresse för det särpräglade hos de olika folken och kulturerna, det är Herders »Stimmen der Völker». Romantikerna hade i regel en positiv syn på det enkla och naturliga, men i och med att den semitiska kulturen ansågs som primitiv i förhållande till den grekiska (rent tidsmässigt), kunde också en annan värdering tänkas. Så kom under de första decennierna av 1900-talet en rad av framställningar, där Israel på olika sätt primitiviserades i förhållande till Grekland. Tydligast märks detta när religionspsykologin tas till hjälp. I Gustav Hölschers »Die Propheten» (1914) framställs Israels

<sup>5</sup> Den särskilt på lutherskt håll vanliga synen på läran om själens odödlighet som något »grekiskt», »platoniskt» och därmed *eo ipso* obiblistiskt har säkert hämtat stimulans från Boman.

profeter som dervischer, försänkta i extas och trance. Det blir verkligen en stor skillnad mellan dem och Sokrates' samtal på Athens gator och torg.

Vi ser hur teologin var angelägen om att mejsla fram det renodlat bibliska, vilket man trodde sig finna i den semitiska andan. Så skedde inte endast inom bibelvetenskapen, även inom systematiken finner vi samma tendens, och sannolikt har de båda grenarna inom teologin påverkat varandra. Det var den tid då Karl Barth hävdade att Guds ord kom »rakt ner från himmelen» och då Anders Nygren sökte utarbeta det specifikt kristna. 1800-talets teologi hade sökt anknyta till mänskliga erfarenheter, nu ville man renodla det kristna.

Ytterligare ett intresse kommer här in i bilden. Genom att hävda existensen av en väl avgränsad s.k. judekristendom, opåverkad av den hellenska anden, trodde man sig kunna sätta en spärr mot kristendomens hellenisering — eller åtminstone uppvisa att en sådan process inte var oundviklig. I Daniélous stora arbete om judekristendomen märks detta intresse tydligt.<sup>6</sup> Av de spridda, fragmentariska och svårtolkade notiserna om judekristna grupper kunde han bygga upp ett imponerande teologiskt system som bara hade en brist — att aldrig ha existerat i sinnevärlden. Märkligt nog uppmärksammade man härvidlag inte den fornkyrkliga teolog som om någon verkligen kan betecknas som helt semitisk och opåverkad av grekisk filosofi och teologi, nämligen den syriska kyrkofadern Afrahat på 300-talet, en äldre samtida till Efraim Syriern, verksam i det persiska sassaniderriket.<sup>7</sup> I övrigt är — det måste framhållas — den syriska kyrkans teologi paradexplet just på att det inte går att skarpt skilja mellan semitiskt och grekiskt. Här finner vi semitiska teologer, starkt på-

<sup>6</sup> Se J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. 1. Théologie de judéo-christianisme* (1958) och H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums* (1949).

<sup>7</sup> Se härtill J. Neusners stimulerande framställning i *Afrahat and Judaism. The Christian-Jewish argument in the fourth-century Iran* (1971).

verkade av grekisk filosofi och judisk exegetik — just den kombination som inte skulle vara möjlig. Kanske just den syriska teologitraditionen med centrum i Antiokia och öster därom trognast förvaltar arvet från det nytestamentliga Palestina i att vara en syntes av semitiskt och hellenistiskt. Även när det gäller den judiska traditionslitteraturen har denna påverkan från grekiskt håll på senare år allt mer kommit att uppmärksammas. Ett för några år sedan utkommet arbete av en judisk forskare uppvisar med en hög grad av sannolikhet att vissa ställen i talmudtraktaten Chagiga kan förstås som polemik mot epikureismen, som alltså rimligen måste ha utgjort en faktor i den judiska teologin vid denna tid.<sup>8</sup> Det intressanta är härvidlag att traditionen från Philo och den hellenistiska judendomen fortsatte rätt mycket längre fram i tiden än man vanligen varit beredd att medge.

Hela detta komplex med de två världarna, den grekiska och den semitiska, har bestritts av James Barr i hans viktiga bok »The semantics of Biblical language» (1961), speciellt i det andra kapitlet med rubriken »The current contrast of Greek and Hebrew thought». Där underkastas bl.a. Bomans arbete en ingående kritik. Genom en grundlig analys av förutsättningarna för denna uppfattning kan Barr på punkt efter punkt påvisa hur mycket som är osäkert i Pedersens och Bomans skrifter. Även om Barrs framställning har prisats framför allt för sin metodiska klarhet har den inte fått det genombrott som vore förtjänt. Därtill kommer att han främst koncentrerar sig på Nya testamentet. Särskilt för Gamla testamentets del torde åtskilligt mer finnas kvar att säga.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Se H. Fischel, *Rabbinic and Greco-Roman philosophy* (1973).

<sup>9</sup> Därtill kommer att hela det här tecknade problemkomplexet på de senaste åren upplevt en märklig renässans i den franske filosofen Tresmontants författarskap, särskilt hans bok *Christ l'Hebreu* (1981). Tresmontant renodlar och förstärker de av Pedersen och Boman framförda tankarna, vilket särskilt på franskt område väckt en livlig, ännu pågående debatt.

I fortsättningen skall jag söka klargöra några av följderna för Gamla testamentet av denna polarisering av grekiskt och semitiskt. Dessa följder kan samlas i tre ord: det har lett till en primitivisering, en historisering och en isolering av Gamla testamentet. Det första begreppet är i viss mån överordnat de båda andra.

1) *Primitivisering*. Helst borde den notoriskt oklara termen »primitiv» undvikas, liksom man i religionshistorien numera undviker att tala om »primitiva» religioner. Även om Israel inte ofta räknas till de primitiva folken i egentlig mening, framställs det inte sällan på ett sådant sätt. Den bakomliggande tanken är synen på Israel som ett nomadiserande folk av herdar, vilka kommer in i Kanaan och med förundran ser på den stadskultur som då sedan länge funnits där. Hela denna historiebild är i starkt behov av revision. Sannolikt har israeliterna aldrig varit mer än på sin höjd halvnomader.<sup>10</sup> Men därigenom att en nomadisk tillvaro ansetts som den äkta semitiska har Israel satts på kamelryggarna i större utsträckning än vad som varit motiverat.

Primitiviseringen av Gamla testamentet har haft ett rikt fält att arbeta med. Här skall först observeras *monismen*. Härmed förstås den uppfattning av tillvaron, enligt vilken det finns endast en makt från vilken allt kommer, gott och ont. Det har blivit ett axiom i bibelvetenskapen att Israel hade en monistisk verklighetssyn. Onekligen kan flera ställen anföras till stöd för en sådan uppfattning. Tydligast är måhända Jes 45: 7: »Jag som danar ljuset och skapar mörkret, jag som ger lyckan och skapar olyckan, jag, Herren, är den som gör allt detta». Vidare Amos 3: 6b: »Drabbas en stad av något ont utan att Herren har sänt det?»

Om det nu är på detta sätt ligger det nära till hands att tillskriva Israels gud demoniska drag. Försök har inte fattats, tydligast hos Paul Volz, som 1919 gav ut

<sup>10</sup> För en välgörande kritik av synen på Israels äldsta historia som renodlad *Nomadentum*, se bl.a. C. H. J. De Geus, *The tribes of Israel* (1976).

en bok med den typiska titeln »Das dämonische in Jahwe». Det är påfallande att flera liknande arbeten såg dagens ljus under och strax efter första världskriget — säkert kan man i detta se ett utslag av erfarenheter från skyttegravarna. Det är ingen särskilt behaglig gudsbild, enligt vilken allt ont i tillvaron skulle komma från Gud. Att denna bild är helt omöjlig att förena med Nya testamentet behöver inte framhållas.

Nu är det inte alls säkert att Gamla testamentet behöver tolkas på detta sätt. Det är visserligen ofrånkomligt att tanken på en personlig, ond andemakt inte finns i dessa texter, mer än vissa spår i de allra senaste. Djävulen i Gamla testamentet är en lojal medlem i Guds himmelska hovstat, som kan sändas ut på patrullering, t.ex. i Job 1. Men leder då inte detta till att ondskan måste härledas från Gud? En förnyad undersökning ger vid handen att flera av de aktuella bibelställena, bl.a. Jes 45: 7, kraftigt har överinterpreterats.<sup>11</sup> Det finns knappast skäl att hävda en konsekvent monism i Gamla testamentet. Motivet till att man velat läsa in en sådan i texterna är bl.a. att Israel då skulle ha kontrasterats så starkt som möjligt inte bara mot Nya testamentet utan även mot den grekiska synen. För en modern västerlänning måste det naturligtvis vara passande för ett primitivt nomadfolk att det hade en sådan uppfattning. Bakom varje sten i öknen lurade demoner och när man (på Deuterocesajas tid) nådde fram till en verklig monoteism, måste Gud göras skyldig till allt, även det onda.

En annan konsekvens av denna primitivisering är att man inte vill tillerkänna Israel förmågan av att ha kunnat tänka i existens kategorier. I Psaltaren har vi på flera ställen utsagor i stil med: »Dåarna säger i sina hjärtan: Det finnes ingen Gud» (Ps 14: 1). Man kan slå upp i vilken kommentar som helst och få veta att detta inte är uttryck för en teoretisk

ateism, men väl en praktisk. Varför skulle det inte ha kunnat finnas teoretiska ateister i Israel (vi bortser nu från om det är särskilt meningsfullt att skilja mellan teoretisk och praktisk ateism)? Jo, därför att man vid denna tid och i denna kultur ännu inte kunde tänka i existens-kategorier — att kunna göra det är ett grekiskt privilegium. Därför måste ateismen ha varit praktisk och inte inneburit något förnekande av Guds existens. På liknande sätt framhålls alltid att Guds märkliga ord till Mose i 2 Mos 3: 14 (»Jag är den jag är») inte innehåller någon utsaga om den gudomliga existensen som sådan — det skulle ligga utanför hebreernas tankeförmåga.

Det finns onekligen drag i texterna som tyder på en praktisk ateism. Så t.ex. när »dåarnas» ovan anförda yttrande i Ps 14 följes av ett nytt citat, enligt vilket Gud inte gör något. Men även om så vore fallet och den vanliga tolkningen av de aktuella psaltarställena riktig, kan man likväl inte utesluta att det finns uttryck för en teoretisk ateism i Gamla testamentet. Inledningsorden i Ords kap. 30 har en skadad hebreisk textform. I en rekonstruerad form lyder v 1 så här: »Ord av Agur, son till Jake, från Massa, mannens yttrande: Det finns ingen Gud, det finns ingen Gud, och jag är uttrötad».<sup>12</sup> Om denna rekonstruktion är riktig — och åtskilligt tyder på det — är det fullt möjligt att denna som anstötlig ansedda hebreiska text avsiktligt blivit skadad. I så fall skulle vi här ha ett klart uttryck för teoretisk ateism.

När det gäller 2 Mos 3: 14 finns det ingen anledning att frånga den klassiska uppfattningen, att det här är fråga om en förklaring av det gudomliga namnet JHWH. Hela kontexten kräver detta, och det vore förunderligt om detta ytterst viktiga samtal mellan Gud och Mose skulle sluta i en ren mystifikation. Från Babylonien och Assyrien känner vi till personnamn som innehåller ett gudsnamn + en form av verbet för »existera». Att sedan 2 Mos 3: 14 kommit till rik an-

<sup>11</sup> Se F. Lindström, *God and the origin of evil. A contextual analysis of alleged monistic evidence in the Old Testament* (1983).

<sup>12</sup> Se W. McKane, *Proverbs* (1970), s. 643 f.

vändning i kristen teologi och filosofi, särskilt i skolastiken, behöver knappast anses som en försvårande omständighet. Och varför skulle inte existensstanken, den kanske mest grundläggande av alla mänskliga erfarenheter, ha varit tillgänglig för Israel och kunnat framföras i åtminstone embryonal filosofisk form? Med rätta skriver den fransk-amerikanske teologen Samuel Terrien: »Det är inte omöjligt att föreställningen om vara och ickevara i en protoontologisk form av spekulation varit förtrogen för teologerna i det nordliga Israel». <sup>13</sup> Men där Gamla testamentet blivit primitiviserat fick alla sådana tankar om existensen förvisas till grekisk filosofi. Och på porten till denna platonska akademi hängde en skylt, som väl inte förbjöd okunniga i geometri att komma in, men hade inskriften: »Israeliter äga ej tillträde».

Det tredje exemplet på denna primitivisering är hämtat från det etiska området. Ps 91:8 lyder i 1917 års kyrkobibel: »Dina ögon skola blott skåda därpå med lust, och du skall se de ogudaktigas lön». I den föregående versen har det sagts att om också tusen, ja tio tusen faller vid psalmistens högra sida, så skall han inte drabbas av det. Det kan tolkas som ett tillspetsat uttryck för det som är psalmens tema, tryggheten under Guds beskydd, men det sadistiska »med lust» är besvärande i sammanhanget. Vid konsultation av ledande moderna översättningar visar det sig emellertid, att inte en enda av dem har någon motsvarighet till »med lust». Ordagrant översatt från hebreiskan står det i första halvversen: »Du skall endast se med dina ögon». Det enda rimliga sättet att tolka detta uttryck är det som New American Bible har i en not, nämligen att psalmisten blir besparad de olyckor som drabbar de ogudaktiga — han behöver endast se dem. Därmed är ingalunda sagt att han ser dem med skadeglädje. De svenska översättningarna är dock i viss mån ursäktade. Den hebreiska konstruktionen i Ps 91:8

<sup>13</sup> S. Terrien, *The elusive presence — toward a new biblical theology* (1978), s. 117.

kan ha en binyans av lust, glädje, m.m., men om den föreligger får sammanhanget avgöra. Här finns det inget som gör en sådan tolkning naturlig — mer än primitiviseringen av Gamla testamentet: det är ett rimligt antagande att psalmisten med glädje såg andras undergång. Därför har vi här och på flera andra ställen i 1917 års översättning fått in orden »med lust».

Beträffande synen på Israels lagstiftning har av naturliga skäl primitiviseringen funnit ett rikt arbetsfält. Det är ofrånkomligt att straffsatserna i de mosaiska lagarna är mycket strängare än i våra lagar, men de är knappast strängare än i äldre och samtida lagar. Märk f.ö. hur uttrycket drakoniska lagar hänför sig till den *grekiske* lagstiftaren Drakons verksamhet! I t.ex. Hammurabis lag (c:a 1700 f Kr) är straffen mycket hårdare. I nästan alla lagar från denna tid finner vi den s.k. talionsformeln: öga för öga och tand för tand. Även i Gamla testamentet finns denna rättsprincip belagd, t.ex. i 2 Mos 21: 23—25. Det bör då framhållas att talionsformeln till sin tendens är klart restriktiv: bara ett öga för ett öga, bara en tand för en tand. Detta framträder tydligt om vi jämför med Lemeks blodtörstiga sång i 1 Mos 4: »Se, en man dräper jag för varje sår jag får, en yngling för varje blånad jag får» (v 23b).

2) *Historisering*. Härmed avses föreställningen enligt vilken historien stod i centrum för Israels medvetande på ett så genomgripande sätt, att nästan varje annan möjlighet att tolka tillvaron utslöts.

Nu kan ju ingen förneka att Gamla testamentet till stora delar är en historiebok, i nästan alla framställningar av biblisk teologi brukar detta framhållas som ett grundläggande faktum. Men det kan inte heller förnekas att stora delar av Gamla testamentet *inte* har att göra med historien, i varje fall inte historia i egentlig mening. Det som kallas urhistorien (1 Mos 1—11) kan inte på något sätt betecknas som historia, knappast heller det återstående innehållet i 1 Mos. I psal-

merna finns visserligen många hänvisningar till Israels historia, men långtifrån i alla. Och vad beträffar vishetslitteraturen, till omfånget en stor del av Gamla testamentet, är det allmänt känt hur ohistorisk den är. Vad vet Job om uttåget ur Egypten, förbundet på Sinai, invandringen i Kanaan, m.m.? Vad hindrar Ordspråksboken från att i allt väsentligt vara en egyptisk samling av vishetsord? När det gäller Predikarens gåtfulla bok står vi ljusår från Israels både historia och tro. Och likväl hör alla dessa böcker till kanon, t.o.m. till den snävare palestinensiska kanon.

Under alla förhållanden kan dessa skrifter inte anses vara typiska för den semitiska anden, sådan den vanligen förstås: konkret, dynamisk och historisk. Just Predikaren skulle faktiskt mycket väl kunna vara skriven av en stoisk populärfilosof. Alltså har dessa skrifter fått en motsvarande styvmoderlig behandling av exegeterna, bortsett från ett hastigt upplammande intresse på 1960-talet. De har inte passat in i det på förhand uppgjorda schemat, de har inte kunnat tvingas in i den historisering som resten av Gamla testamentet någorlunda lånat sig till.

Förlusten har varit stor. Först och främst är det principiellt mycket olyckligt att en stor del av kanon inte har kunnat integreras i den teologiska analysen mer än i form av kommentarer. Men därtill kommer, att vishetslitteraturen har ett väsentligt bidrag att ge till bibelteologin. Just genom att den uppvisar så påfallande stora likheter med den främreorientaliska kulturen visar den hur Israel inte varit ett unikum i alla hänseenden. Genom sin universalistiska utblick står den för vad som kanske kunde kallas ett ekumeniskt drag i Gamla testamentet. Härigenom blir också relationen till de omgivande folkens religioner satt i ett delvis nytt ljus. Även på andra områden (kult, kungadöme, m.m.) är Israel ingen särpling i sin tid. När vi nu ser tydliga paralleller till Israels religion och samhällsliv är detta att jämföra

med vishetslitteraturens relation till sin främreorientaliska kontext.

Kvar står att historien spelade en stor roll för teologerna bakom Gamla testamentet. Men historien har spelat en stor roll för nästan alla folk som har skapat en litteratur, grundad på självmedvetande. Thukydidens Peloponnesiska krigets historia står inte på något vis efter Samuels- och Konungaböckernas historiskrivning. Det särpräglade i Israel är att man i historien ser en gudomlig plan verksam, men detta finns också — fast inte alltid så konsekvent — i andra folks historieskrivning.

3) *Isolering*. Den medvetna strävan efter att framställa den semitiska andan och därmed Israel som något *sui generis* har följdriktigt lett till en isolering av Gamla testamentet. Jag tänker nu inte så mycket på isoleringen inom religionshistorien som isoleringen från de efterföljande heliga skrifterna.

Den ganska ringa betydelse som både inom forskningen och kyrkolivet har tillmätts de s.k. gammaltestamentliga apokryferna står i öppen dager för varje betraktare. På lutherskt och i synnerhet reformert område kan väl detta i en äldre tid till en del förstås utifrån betänkligheter inför dessa skrifers lämplighet som en del i den teologiska argumentationsarsenalen, i andra fall på att man helt oreflekterat utgått från den palestinensiska kanon. För en kristen borde dock rimligen den alexandrinska kanon vara utgångspunkten, eftersom den var den grekisktalande fornkyrkans samling av heliga skrifter.

Nu är själva benämningen apokryfer (»undångömda») olyckligt vald, bättre vore »deuterokanoniska skrifter». Men det viktigaste är insikten i att dessa texter bildar en nödvändig brygga mellan de båda testamentena. Ett exempel: Hymnen i Ords 8: 22 ff utlades i äldre teologi ofta som syftande på det gudomliga Logos, Kristus. I johannesprologen talas det om Logos som blev kött och bodde bland oss, Joh 1: 14. Nu har vi i Syr 24: 9 ff en



hymn, som bildar övergången mellan dessa båda texter — och dessutom är ett förträffligt exempel på biblisk estetik.

De deuterokanoniska skrifternas svaga ställning har till en del säkert berott på att de inte passade in i schemat semitiskt-grekiskt tänkande. Även om dessa skrifter genomgående arbetar med motiv från det kanoniska Gamla testamentet (i den snävare meningen), så märker man omedelbart att de är starkt influerade av hellenistisk judendom. De är liksom varken fågel eller fisk. Redan Hieronymus märkte detta, och talade om Visshetens bok som »doftande av grekisk filosofi». Och av någon anledning har den doften skrämt senare tiders teologer mer än mycket annat.

Alltså har tanken på de båda världarna med de olika tänkesätten, den semitiska och den grekiska världen, lett till att det blivit svårare att se ett samband mellan Gamla och Nya testamentet. Helt har naturligtvis inte de båda kanondelarna kunnat separeras, redan mängden av citat från Gamla testamentet i det Nya har omöjliggjort det. Men man har då ofta framhållit att de nytestamentliga författarna på avgörande punkter omtolkat de semitiska texterna, eller också har Nya testamentet pressats till att bli ett uttryck för den semitiska andan.

Man måste fråga sig vilka motiv som varit vägledande för intresset att isolera Gamla testamentet från sin omgivning. Givetvis har det inte varit så att Peder-sens och Bomans böcker varit helt avgörande, det fordras också ett positivt intresse för saken i fråga. För en fundamentalistisk bibelsyn har det varit önskvärt att låta bibeln framstå i skarp relief mot en förfallen omvärld. Det har lett till en isolering och historisering av Gamla testamentet. Genom att räkna Nya testamentet till den semitiska världen har man kunnat skapa en motsats mellan urkristendomen och den omgivande grekiska världen — större än nödvändigt. För de teologiska riktningar som utgått från Barth och Nygren har det varit angeläget

att renodla de bibliska motiven, vilket naturligt lett till isolering, även om i båda dessa fall Nya testamentet är det viktigaste. Och för den bultmannska skolan är det helt omöjligt att se något värdefullt i Gamla testamentet, som endast är den mörka bakgrund mot vilken det nytestamentliga kerygmat avtecknar sig i ett förklarad ljus. Där finns givetvis ett starkt behov av att primitivisera Gamla testamentet, även om man annars är nog så redo att se förbindelser mellan Nya testamentet och hellenismen.

Men det är ingen legitim uppgift att primitivisera, historisera och isolera Gamla testamentet. Det finns inte heller någon som helst anledning att konstruera en motsats mellan grekiskt och semitiskt tänkande. Över huvud är det en märklig föreställning att folk, som levat intill varandra under likartade, yttre omständigheter, skulle ha haft så olika mentala utrustningar. Vi får inte glömma att Homeros, Aischylos, Sofokles och Euripides levde och verkade medan Gamla testamentet ännu inte på långa vägar var färdigt.<sup>14</sup> Vad man däremot kan tala om är vissa gemensamma *antika* föreställningar. Det har med rätta påpekats, att stora delar av Jobs bok, närmare bestämt vännernas repliker, lika väl skulle ha kunnat framföras av kören i en attisk tragedi.

Att vi åtminstone i Nya testamentet har en betydande *formell* påverkan från grekisk litteratur, både retorik och filosofi, förnekas väl numera knappast av någon. I en givande undersökning har H. D. Betz påvisat hur Paulus i 2 Kor 10—13 framställer sig som en ny Sokra-

<sup>14</sup> Jfr härtill C. Gordons uppslagsrika men kanske inte i alla detaljer övertygande framställning i *Före bibeln och Homeros — den gemensamma bakgrunden till hebreisk och grekisk kultur* (sv. övers. 1964), där han söker uppvisa hur Gamla testamentet och de homeriska sångerna måste ses mot bakgrunden av en gemensam och urgammal medelhavskultur. Givande synpunkter på denna frågeställning anläggs även i samlingsvolymen *Before philosophy. The intellectual adventure of ancient man* (ed. H. Frankfort, m.fl.), där även Boman medverkat.

tes med en ny apologi, denna gång inte inför athenarna utan korintierna.<sup>15</sup> Den fortsatta formkritiska analysen av Gamla testamentet har visat flera intressanta likheter mellan vissa texter och grekisk litteratur, även om det givetvis där är mycket vanskligare att tala om en direkt påverkan.<sup>16</sup>

Mycket mer skulle ha kunnat tas fram än vad som ovan skett. Som ett märkligt fall av primitivisering av det gamla Israel kan nämnas den roll, som muntlig trädning ibland tänkes ha haft vid Gamla testamentets tillkomst. Under sekler skulle texter ha traderats muntligt innan de nedtecknats. Varför? Israel levde mitt i en högkultur, där skrivkonsten sedan länge var känd och användes i det dagliga livets alla sammanhang. I varje stad fanns en eller flera skrivare. Varför skulle inte profetiorna ha kunnat nedtecknas nära nog samtidigt som de kom till, vilket ju även bibeln själv omvittnar (Jer 35). Svar: i ett primitiviserat Israel finns ingen plats för skriftlig trädning, det hör ihop med greker, egyptier och babylonier. Se-

<sup>15</sup> H. D. Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition* (1972). — Helt nyligen har den norske filosofen Egil Wyller sökt visa hur Uppenbarelseboken till sin uppbyggnad är helt bestämd av Platons dialog Parmenides. Han framför sina tankar i en artikel i *Teologi og kirke*, nr 3/1984, och avser att detta år publicera en större framställning med titeln *Die Offenbarung des Johannes in henologischer Sicht. Ein Strukturvergleichnis mit Platons Parmenides* (i samlingsverket *Einheit als die Grundfrage des Denkens*). — I sin bok *Griechische oder biblische Theologie? Das problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung* (1956) belyser J. Hessen viktiga aspekter på detta problem med avseende på den systematiska teologin.

<sup>16</sup> På ett med Betz liknande sätt har R. Bartelmus i en artikel i *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 96/1984, s. 50—65, jämfört strukturen på Immanuelsperikopen (Jes. 7: 1—17) med den grekiska tragedin, där hjältens väg till undergången ofta kantas med ambivalenta utsagor och där det innan katastrofen inträffar möter en skenbar vändning till det bättre.

dan skall det ingalunda förnekas, att muntlig trädning i *vissa* sammanhang nog spelat en ganska stor roll i Israel, liksom i senare judendom.

Ur bibelteologisk synpunkt måste det vara en stor fördel att på detta sätt få ett samband mellan Israel och den grekiska civilisationen. Det finns inga legitima intressen att primitivisera, historisera och isolera Gamla testamentet. Det typiskt israelitiska, det särpräglade bibliska riske- rar för den skull inte att försvinna. När den falska exklusiviteten borttagits kommer det tvärtom att framstå i ett klarare ljus. »Ty vilket annat stort folk finnes, vars gudar är det så nära som Herren, vår Gud, så ofta vi åkallar honom?», 5 Mos 4:7.

Jag började med ett diktcitat och jag skall sluta med ett diktcitat, denna gång av en svensk skald. Det är den av teologer oräddvist förbisedde Vilhelm Ekelund, vilkens litterära program till inte liten del går ut på att hävda den djupa enheten mellan semitiskt/bibliskt och västerländskt. Sitt måhända klaraste uttryck har denna tanke fått i hans dikt *Havet i samlingen Dityramber i aftonglans* (1906), där Pindaros och Psaltaren på ett självklart sätt står sida vid sida, där Hellas och Israel lever i en fredlig symbios. Det är en underbar ordmålning med varje ord metalliskt skimrande, varmt och tungt:

O tillflykt, säkra ro!  
Hur själen än har tröttnat,  
du ständigt dock, o hav,  
i härlighet är nytt.  
Hur månget hjärta glömt  
vid denna djupa syn,  
hur mången själ har stillnat!  
Och mänsklighetens ädle, tankens  
och sångens väldige, ha mättat sina själar,  
o heliga, av dina brus, som sjunga  
i morgonbrus ur Pindaros och mörkna  
med Psaltaren till väldigt aftonbrus!

# Det tröstade samvetet och de goda gärningarna

AV HANS-OLOF KVIST

## Inledning

Väsentligt för förståelsen av etikens systematiska ort enligt lutherskt betraktelsesätt är, att det etiska hänför sig till en sådan efterlevnad av lagen, som är av människan i princip realiserbar. När lagen uppfattas som allmänmänsklig och i princip realiserbar — om än till det yttre — av vem som helst, även icke-kristna, möjliggörs — enligt nämnda betraktelsesätt — ett etiskt samarbete mellan människor tillhörande olika åskådningar och religioner t.ex. i form av gemensamma ansträngningar för freden.

Luther räknar alltså med ett handlande, som på basen av den naturliga lagen är att betrakta som etiskt/moraliskt. Hans socialetik — etiken är för Luther socialetik — är naturrättsligt grundad. För Luther sammanfaller innehållsligt sett den naturliga lagen, dekalogen, Jesu kärleksbud och bergspredikans etik med innehållet i den gyllene regeln. Därvid är den naturliga lagen en etik, som avtecknar sig i hjärtat — den hör samman med Guds skapelse. Den naturliga lagen är inte någon evig lag, utan dess krav förblir anonymt till dess det får sitt innehåll i en konkret situation.<sup>1</sup> Man har med

<sup>1</sup> Se härom Jorma Laulaja, *Kultaisen säännön etiikka. Lutherin sosiaalietiikan luonnonoikeudellinen perusstruktuuri* (=Den gyllene regelns etik. Den naturrättsliga grundstrukturen av Luthers socialetik) (diss.), *Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics* 42, Vammala 1981, 36—37, 49—51, 61.

rätta även gjort gällande, att Luthers på dekalogen grundade socialetik är deontologisk (kriterierna på en rätt handling bestäms inte av handlingens följder) och teleologisk (andra tavlans bud ger uttryck för värden, som tjänar nästans bästa).<sup>2</sup>

Att man i alla fall i en viss mening kan tala om en kristen etik till skillnad från en naturlig etik, hänger samman dels med att evangeliet/rättfärdiggörelsen skänker människan *krafter* att älska nästan — Guds kärlek verkar människans kärlek —, dels med att goda gärningar, som följer på rättfärdiggörelsen, göres med en *delvis* annan *personlig motivation* — det är inte längre så, att människan med enbart sitt förnuft *inser* den kärlek den naturliga lagen kräver och orienterar den fria viljan i enlighet härmed, utan så, att Guds kärlek till syndaren eller rättfärdiggörelsen fungerar som de goda gärningarnas *drivkraft* genom att det förskräckta samvetet blir tröstat och människan på så sätt även *psykiskt frigörs* att älska sin nästa.

För den, som lärt sig att noga skilja mellan det objektiva i rättfärdiggörelsen — människan rättfärdiggörs inte genom egna krafter, egen förtjänst eller egna gärningar, utan utan förskyllan för Kristi

<sup>2</sup> Ragnar Holte, *Kristendomen och moralfrågorna*. — Ragnar Holte m.fl., *Etiska problem*, Stockholm 1970, 122—123.

skull genom tron (CA IV, V) — och det förgrifliga, som ur luthersk synvinkel ligger i tanken på en ingjuten habitus att älska Gud eller i tanken på fides caritate formata som grund för rättfärdiggörelsen (Apol. IV, 17—20, 316—231; IV, 109, 221), kan det verka ovant, att rättfärdiggörelsen i de lutherska bekännelseskrifterna (=BK) är så intimt förbunden med subjektiva faktorer: rättfärdiggörelsen sker i en existentiell situation, i vilken samvetet är förskräckt och genom evangeliet och sakramenten blir tröstat. Det är klart, att när vi talar om Guds kärlek som en kraft till goda gärningar, den existentiella inramningen måste tas med liksom också de psykiska faktorer i människan, vilka på basen av det tröstade samvetet blivit laddade med ny kraft och sålunda delvis förklarar de troendes personliga motivation för att handla etiskt/moraliskt, göra goda gärningar. Lutheraner har ofta varit nästan dödligt rädda för att tala om subjektiva psykiska faktorer i människan i någon som helst saklig anknytning till rättfärdiggörelsen, vare sig som ingående i en förståelsehorisont för densamma eller som dess effekter på det mänskligt-subjektiva planet. Utan tvekan har denna rädsla lett till en helt onödig — för att inte säga ödesdiger — perspektivavsmalning i fråga om förståelsen av hur det etiska relaterar sig till det som Gud gör med syndaren i rättfärdiggörelsen. De lutherska bekännelseskrifterna har en hel del att säga om existentiellt-psykiska faktorer som förståelsebakgrunder till och effekter av rättfärdiggörelsen på det mänskligt-subjektiva planet liksom också om det etiska handlandets verklighet i borgerligt-socialt sammanhang samt i rättfärdiggörelsens existentiella troskontext.

Min avsikt är att i det följande redogöra dels för de i sakrelation till rättfärdiggörelseläran stående och på syndarens handlande inverkan existentiellt-subjektiva och mänskligt-psykologiska faktorerna enligt BK, dels för hur syndarens etiska handlande uttrycker sig på de verklighetsplan eller inom ramen

för de verklighetssammanhang, som utgörs av hans socialt-borgerliga bundenhet och hans möte med Guds kärleksfulla vilja och makt i rättfärdiggörelsen. I syftet ingår tillika att visa på olika *konkretionsinstanser* för det etiska handlandet.

## Lagens krav och etiken

Som bekant har lagen två huvuduppgifter i Luthers teologi: att finnas till dels för den borgerliga ordningen eller den yttre rättfärdigheten (iustitia civilis, usus civilis), dels för att driva syndaren till Kristus (usus theologicus, usus spiritualis). Enligt CA XVI är lagliga borgerliga ordningar Guds goda verk; vad som hör till det världsliga regementet upplöses inte av evangelium. Stat och familj skall vidmakthållas som gudomliga ordningar och inom dylika ordningar skall man öva kärlek. Överheten och dess lagar skall åtlydas, ty de står i kärlekens tjänst. — Det är tydligt, att CA XVI förespråkar ett etiskt/moraliskt handlande på ett plan, som inte bestäms av den med syndarens rättfärdiggörelse givna synpunkten. Detsamma kan sägas om de inledande orden i CA XX, där *goda gärningar* förutsätts vara möjliga inom ramen för tio Guds bud och de olika levnadsständer och Gudi välbehagliga kallelserna. Vad CA XX vänder sig emot är att den borgerliga (filosofiska) rättfärdigheten likställs med den kristna. Tonvikten är lagd på ett avvisande av en sådan uppfattning av rättfärdiggörelsen, som genom yttre handlingar — låt vara att de kan bedömas som eftersträvansvärda och goda inom ramen för Guds goda ordningar, det världsliga regementet — vill förtjäna en rättfärdighet, som består också införd Gud. Att tonvikten är förlagd på detta sätt hänger naturligtvis samman med den historiska situation, i vilken CA avfattades. Gärnings- och förtjänsträttfärdigheten skulle avvärjas. De goda handlingarna/gärningarna blev föremål för negativ uppmärksamhet ur rättfärdiggö-

relsens coram Deo-synpunkt, inte för positiv uppmärksamhet utifrån en betraktelse av deras möjlighet och verklighet i det socialt-borgerliga sammanhanget, i det världsliga regementet. Detta blir även i fortsättningen belyst.

## Arvsynen och BK:s intresse

I det följande skall en del reflexioner anställas, som dels belyser den verklighet, inom vilket det etiska handlandet äger rum, dels ger en realistisk färg åt människans ansträngningar för det goda inom ramen för det kall hon tjänar i. Reflexionerna skall visa, att utförandet av goda verk i det borgerliga sammanhanget — utan att rättfärdiggörelsen ännu dras in i sammanhanget — inte är något, som sker rätlinjigt, utan med växlande etisk framgång. Vad beror detta på? Svar: på syndafallet. Även när intresset är riktat på en sådan fråga som det etiska/moraliska handlandets faktiska realisering enbart på lagens plan och inom det världsliga regementet gäller det att hålla den lutherska kristendomstolkningens teologiska helhetsperspektiv — längdsnittet — för ögonen.

Enligt CA I är Gud (Fadern, Sonen och den helige Ande) skapare och uppehållare av allting, omätlig i makt, vishet och godhet. Gud skapade allting gott. CA II lär, att alla människor efter Adams fall föds med synd, »det vill säga utan *fruktan* för Gud, utan *förtröstan* på Gud samt med *ond begärelse*» (kursiveringarna av mig; så även i följande citat). I fortsättningen av samma artikel sägs denna synd vara en *sjukdom*. Arvsynen medför »*fördömdelse* och bringar *evig död* även nu, åt dem, som icke födas på nytt genom dopet och den helige Ande». <sup>3</sup> Trots att Gud skapar och uppehåller naturen, får syndens

orsak inte tillskrivas honom. Den ligger »i de ondas, d.v.s. djävlnas och de ogudaktigas vilja, vilken då Gud undandraget sitt bistånd, vänder sig bort från Gud . . .» (CA XIX).

I Apologins förklaring till arvsyndens artikelns säger Melanchthon, att arvsynen är »avsaknad av den ursprungliga fullkomligheten» (Apol. II, 15). Denna avsaknad får dock inte förstås på »skolastiskt» vis som ett fränkännande av att människan med sina lägre krafter förmår lyda Gud, utan att hon är helt och hållet i avsaknad av rättfärdighet: hon känner inte Gud, *förtröstar* inte på honom, hon varken *fruktar* eller *älskar* honom, hon saknar förmågan till allt detta (Apol. II, 14, 23). Den ursprungliga rättfärdigheten, som människan saknar, hänför sig enligt Apologin till dekalogens både första och andra tavla. Detta innebär, att människan i urtillståndet hade förmåga att frukta Gud, tro på honom och älska honom och även älska på ett sådant sätt, som lagens andra tavla kräver (Apol. II, 16—17). I syndafallet förlorade människan denna ursprungliga rättfärdighet, som Melanchthon beskriver som inte blott en »jämn avvägning mellan kroppens egenskaper, utan även ägandet av dessa gåvor: en *säkrare* gudskänedom, *gudsfruktan* och *förtröstan* på Gud eller åtminstone en *riktig inställning* och förmåga att fullgöra allt detta» (Apol. II, 17; jfr Apol. II, 3). <sup>4</sup>

I de Schmalkaldiska artiklarna (=AS) säger Luther, att arvsyndens frukter är »de onda gärningar, vilka äro förbjudna i Tio Guds bud och utgöra *otro*, *vantro*, *avgudadyrkan*, *gudsförgätenhet*, *andligt högmod*, *förtvivlan* och *förstockelse*, med ett ord att icke känna eller fråga efter Gud. Därefter lögn, svärjande vid Guds namn, försumlighet i bön och anropande av Gud samt i hörande av hans ord, olydnad mot föräldrar, mord, okyskhet, stöld, bedrägeri o.s.v.». Arvsynen är ett »djupt ont fördärv i människans natur», som gör, att människan bryter mot dekalogen

<sup>3</sup> Citaten i allmänhet enligt »Svenska kyrkans bekännelseskriter utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo», Stockholm 1957. Ställhänvisningarna följer »Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburger Konfession 1930», Göttingen 1979<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Se även Ep. I, 2, 8, 16; SD I, 5—25.

i sin helhet. Luther vänder sig mot »skolastiska teologer», som gör gällande bl.a. att »människan av naturen har ett rätt förstånd och en god vilja», »att människan har fri vilja att göra det goda och underlåta det onda eller underlåta det goda och göra det onda», »att människan av naturliga krafter kan fullgöra och hålla Guds bud», »att hon av naturliga krafter kan älska Gud över allting och sin nästa såsom sig själv» och »att det icke har något stöd i Skriften, att den helige Ande och hans gåvor äro nödvändiga för fullgörande av goda verk». Luther gör gällande, att om allt detta vore fallet, »så har Kristus dömt förgäves, enär det ju hos människan icke finnes något syndafördärv, för vilket han måste dö...».<sup>5</sup>

Det sagda ger vid handen, att frågan om människans etiska handlande (det som ansluter sig till lagens andra tavla) i BK är förknippat med djupa religiöst-existentiella dimensioner och att en undersökning av detta handlande inte kan lösas från arvsyndsläran. Just på grund av arvsynden, som är synd både mot Gud och nästan, har ett sådant etiskt handlande från människans sida blivit ifrågasatt, som av *kärlek* till Gud och med en *riktig inställning* gör goda gärningar på ett sätt, som överensstämmer med människans ursprungliga rättfärdighet och fullkomlighet, vilka gärningar därmed vore Gudi välbehagliga. Arvsynden hindrar människan att vara sådan Gud vill att hon skall vara, nämligen fullkomlig, och att göra sådana gärningar, som lagen kräver av henne, nämligen fullkomliga gärningar (Apol. IV, 44). Blott sådana gärningar är Gudi välbehagliga, som sker *av hjärtat*, men sådana är möjliga bara om den helige Ande fått verka tro i människan (CA XX, 29—31; Apol. IV, 125, 246, 252—253). Som oförmåga att älska Gud innebär arvsynden att människan eftersträvar rättfärdighet inför Gud med laggärningar; människan fattar inte, att hon då i själva verket gör sig själv till

en gud, en avgud, och så förringar Kristi ära. Melanchthon frågar: »Vartill skulle vi ytterligare behöva den helige Ande, om människan genom sina egna krafter kunde älska Gud över allting och fullgöra Guds bud?» (Apol. IV, 8—9). Just mot bakgrunden av att arvsynden är ett sådant fördärv, som består i att människan med sina egna gärningar söker vinna en rättfärdighet, som består inför Gud, blir Luthers motstånd i AS mot att människan av naturen har en god vilja och att hon har fri vilja att göra det goda och underlåta det onda begripligt. De goda gärningarna ses här utifrån deras förmenta meriterande betydelse för rättfärdiggörelsen. Då blir ingenting viktigare än att hävda, att goda gärningar är omöjliga.

Det har härmed framgått, att BK:s intresse att framhäva arvsynden inte i första hand gäller frågan, hur människans förmåga att handla etiskt/moraliskt ställer sig under de med syndafallet givna förändrade existentiella villkoren, utan i stället som en negativ instans tjänar att slå vakt om rättfärdiggörelsen, sådan denna beskrivs t.ex. i CA IV och V samt AS II.

## Usus civilis, arvsynd och etisk konkretion

Den som vill komma underfund med vad BK har att säga om människans etiska handlande under arvsyndens villkor överhuvudtaget, kan emellertid inte nöja sig med vad BK har att säga om människans gärningar utifrån rättfärdiggörelsens synvinkel, låt vara att denna synvinkel i BK:s historiska situation är den dominerande. BK har nämligen en hel del att säga om människans etiska förmåga i det borgerliga sammanhanget och hennes etiska handlande i detta sammanhang skall inte genast betraktas som ett försök från hennes sida att vinna rättfärdighet inför Gud (vilket »skolastikerna» enligt BK dock gjorde, CA XX, 18; Apol. IV, 9—16).

<sup>5</sup> AS III, 1: 1—7, 10—11.

Det som kan öppna nya perspektiv och ge chansen till nyupptäckter och preciseringar vid ett studium av det goda handlandet och det etiskt/moraliskt goda i de lutherska bekännelseskrifterna är vad de har att säga om människans förmåga att handla efter lagens krav i det borgerliga sammanhanget. Också här gäller det först och främst att hålla det grundläggande teologiska perspektivet öppet. Syndafallet innebar en omvälvande förändring i människans gudsförhållande. Efter syndafallet äger människan inte längre den »säkrare gudskännedom», som enligt Apologin utmärkte henne i urtillståndet och som hängde samman med hennes »ursprungliga fullkomlighet» eller »ursprungliga rättfärdighet» eller därmed att hon var »skapad till Guds bild och likhet» — för Apologin ett uttryck för att »i människan denna vishet och rättfärdighet framställts, varigenom hon fattade Gud och vari Gud själv lyste med sitt ljus . . . » (Apol. II, 15—18). Människans gudskunskap blev alltså efter syndafallet osäkrare. Den är emellertid inte obefintlig — hon kan *på något sätt med sitt förnuft fatta lagen, ty hon har genom gudomlig ingivelse lagen inskriven i sitt hjärta* [»ratio naturaliter intelligit aliquo modo legem, (habet enim idem iudicium scriptum divinitus in mente)]. Det är inte bara fråga om att människan med sitt förnuft i någon mån kan fatta (den naturliga) lagen, utan också om att *förnuftet i någon mån kan fullgöra till det yttre borgerliga livet hörande gärningar, som tio Guds bud kräver* (»Decalogus autem requirit non solum externa opera civilia, qua ratio utcunque efficere potest», ty. text: »Die Zehen Gebot aber erfodder nicht allein ein äusserlich ehrbar Leben oder gute Werk, welche die Vernunft etlichermass vermag zu tun . . . »). Apol. IV, 7—8). Vid *fullgörandet* av yttre goda gärningar, som hör till det borgerliga livet, gör sig arvsynden gällande på så sätt, att människan bara *i någon mån* kan fullgöra dessa. Jag tolkar detta så, att människan på grund av sin av arvsynden fördärvade natur inte alla gånger

eller endast oregelbundet förmår fullgöra de goda gärningar/handlingar (CA XVIII, 4—5) lagen för det borgerliga livets del kräver av henne. Den rättfärdighet det då är fråga om är alltså en rättfärdighet, som förnuftet i vissa fall förmår åstadkomma, en utvärtes borgerlig eller förnuftig rättfärdighet, ett gott, som sammanhänger med Guds ordningar (»iustitia rationis, videlicet civilia opera»).<sup>6</sup> Att denna tolkning är riktig visar ett bortglömt ställe ur Apologin (IV, 22—24):

»Men vi mena angående förnuftets rättfärdighet, att Gud kräver den och att det på grund av Guds befallning är nödvändigt att göra ärbara gärningar, som dekalogen föreskriver, enligt detta ord: Lagen är vår tuktomästare, ävensom: Lagen är till för ogärningsmän. Ty Gud vill genom detta medel till yttre tukt tygla de köttsliga människorna, och för att upprätthålla denna yttre ordning har han givit lagar, förordningar, undervisning, överhet och straff. Denna rättfärdighet kan förnuftet med egna krafter i någon mån [»utcunque»] fullgöra, ehuru det ofta kommer att ligga under för egen naturlig svaghet och för djävulen, som driver till uppenbara laster. Men ehuru vi gärna tillskriva förnuftets rättfärdighet det beröm, som tillkommer densamma — ty denna vår fördärvade natur äger intet högre gott än denna rättfärdighet, och Aristoteles säger med rätta, att varken aftonstjärnan eller morgonstjärnan är skönare än denna, och Gud tilldelar den också lekamliga belöningar — så får den likväl inte prisas på det sättet, att Kristi ära förringas.»<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Apol. IV, 34 preciserar den utvärtes borgerliga rättfärdighet, som förnuftet kan fatta, till den andra tavlans bud.

<sup>7</sup> Även Apol. XIII, 4—6: »Likväl är den onda begärelsens kraft så stor att människan oftare lyder sina onda lustar än den rätta insikten. Och djävulen, som är verksam i de otrogna, såsom Paulus säger, upphör icke att egga den svaga naturen till allehanda missgärningar. Detta är grunden till att även den borgerliga rättfärdigheten är sällsynt bland människorna, såsom vi ju se, att icke ens filosofer, som synes hava eftersträvat den, uppnått den. Men det är falskt att påstå, att den människa icke skulle synda, som utanför nåden fullgör lagens gärningar.» Se även Apol. IV, 35.

Även då människorna utan nåden söker fullgöra och de facto alltemellan till det yttre också fullgör<sup>8</sup> Guds bud, syn-dar de (Apol. IV, 27—28).<sup>9</sup>

*Förnuftets* förmåga att till någon del kunna fullgöra gärningar hörande till det borgerliga livet är att förknippa med människans fria vilja. I Apologin (XVIII, 4) står följande att läsa:

»Men icke heller vi beröva den mänskliga viljan dess frihet. Den mänskliga viljan har frihet att välja i fråga om gärningar och ting, som förnuftet av sig självt kan fatta. Den kan på något sätt [»aliquo modo»] åstadkomma en borgerlig rättfärdighet (iustitia civilis) eller en gärningarnas rättfärdighet (iustitia operum), den kan tala om Gud, på visst sätt dyrka Gud med yttre gärning, visa överhet och föräldrar lydnad samt i yttre hänseende avhålla sin hand från mord, äktenskapsbrott och stöld. Då i den mänskliga naturen förnuftet med förmåga att bedöma utvärtes ting och förhållanden blivit kvar, så finns också förmågan att välja mellan dessa ting kvar liksom friheten och möjligheten att åstadkomma en borgerlig rättfärdighet. Detta kallar nu Skriften en köttets rättfärdighet (iustitia carnis), som vår köttsliga natur, d.v.s. förnuftet, av sig själv utan den helige Ande kan åstadkomma.»<sup>10</sup>

Härmed överensstämmer innehållet i första satsen av CA XVIII:

»Om den fria viljan lära de, att den mänskliga viljan är i någon mån fri [»habeat aliquam libertatem»] till att åstadkomma borgerlig rättfärdighet och välja mellan ting, som förnuftet kan döma över.»

Jag kommer nu till en viktig punkt i min framställning. Just den omständigheten att förnuftet/den fria viljan i någon

<sup>8</sup> Apol. IV, 27: ». . . ehuru förnuftet visserligen kan göra till det yttre, borgerliga livet hörande gärningar» (ty. text: »wiewohl sie [scil. die Vernunft] äusserlich ehrbar Leben und gute Werke etlichermassen vermag»).

<sup>9</sup> Se även Apol. II, 11—13. »I någon mån» heter på detta ställe på latin »aliquo modo». Jfr »aliquam libertatem» CA XVIII, 1 och »aliqua ex parte» Apol. IV, 130.

<sup>10</sup> Se även SK I, 103—178.

mån kan åstadkomma en borgerlig rättfärdighet och välja mellan ting, som förnuftet kan döma över, innebär tillika dels en *principiell genomförbarhet* av de *etiska* uppgifter lagens krav ställer människan inför, dels att de *etiska* uppgifterna — som genomförs inom ramen för den yttre borgerliga ordning varmed människor tjänas och skyddas, inom de olika levnadsständer och kallelserna (CA XVI, 4; XX, 1—3) — utmärks av *konkretion*. Den enskildes fria vilja väljer ju mellan ting, som förnuftet kan döma över. I det borgerliga livet och på det allmänmänskliga planet är ju konkretionen a och o; eljest förvandlas det mänskliga samlivet till ett vilt och oordnat allas krig mot alla. Kallelserna och levnadsständer förutsätter helt konkreta uppgifter till nästans och det allmänna bästas (nyttå, rättvisa, hjälp, stöd) tjänst. I det världsliga regementet regerar Gud över människorna så, att han använder sig av deras förnuft och fria vilja. Människorna är — för att tala med Luther — Guds medarbetare.

## Hybris och anklagande lag

Låt oss fortsätta med att hålla det grundläggande teologiska perspektivet öppet. Om arvsyndens gör sig gällande inom det borgerliga livet, inom kallelserna och när det gäller att uppnå yttre rättfärdighet sålunda, att lagen på grund av människans *etiska* tillkortakommande inte ens i denna yttre mening alltid fullgöres, så gör sig denna synd enligt BK gällande även däri, att människan använder sin fria vilja till att försöka förskaffa sig rättfärdighet inför Gud. BK:s huvudärende är — kunde man säga — att påpeka det förvända i att så är fallet. Den fria viljan är — hävdar CA (XVIII, 2) — »icke mäktig att utan den helige Andes bistånd prestera den rättfärdighet, som Gud kräver, eller den andliga rättfärdigheten . . .». »De mänskliga krafterna äro» — så CA XX, 31 — ». . . utan den helige Andes bistånd fulla av ogudaktiga böjel-



ser, och de äro för svaga för att kunna åstadkomma goda gärningar, som hålla måttet inför Gud.» Konfuratorernas fel består just däri, att de tillskriver de mänskliga gärningarna den ära, som tillkommer Kristus (Apol. IV, 269). Om lagen och den rättfärdighet, som vinnes inför Gud, uttalar sig Apologin på följande sätt:

»Men gärningarna falla människorna mera i ögonen. Det är naturligt, att det mänskliga förnuftet beundrar dem. Och då det blott lägger märke till gärningarna, men icke fattar och förstår vad tron är, inbillar det sig, att dessa gärningar kunna förtjäna syndaförlåtelsen och rättfärdiggöra. Denna uppfattning om lagen vidlåder på ett naturligt sätt människornas sinnen, och den kan icke utrotas, om vi icke bliva av Gud själv undervisade. Men vårt sinne bör vändas från dylika köttsliga meningar till Guds ord. Då se vi, att evangeliet och löftet om Kristus är oss givet.» (Apol. IV, 265—266)

Ytterligare kan ur Apologin (IV, 270) anföras:

»Så tillägges i själva dekalogen vid det första budet ett det härligaste löfte till lagen: som gör nåd med tusenden, som älska mig och hålla mina bud. Men denna lag kan icke fullgöras utan Kristus. Ty den anklagar alltid vårt samvete, då vi icke tillfyllestgöra lagen, och fördenskull flyr samvetet förskräckt lagens dom och straff. Ty lagen kommer alltid vrede åstad. Men först då fullgöra vi lagen, när vi höra, att Gud för Kristi skull försonas med oss, ehuru vi icke kunna tillfyllestgöra lagen».<sup>11</sup>

Hur arvsynden i förhållande till lagen gör sig gällande antingen sålunda, att råa, onda människor handlar i strid mot lagen så ofta de har tillfälle till det, eller sålunda, att somliga blir förblindade och högmodiga och låter påskina ett uppfyllande av lagen av egna krafter, har Luther beskrivit i AS III, 2, 1—3. Arvsynden ger förnuftet och den fria viljan

en möjlighet att avvika från det yttre fullgörandet av lagen och till att på ett oriktigt sätt söka uppnå rättfärdighet inför Gud på basen av egna gärningar. Lagen kräver till det yttre borgerliga livet hörande gärningar, som förnuftet i någon mån kan fullgöra, men också sådana »som vida övergå förnuftets förmåga, nämligen rätt frukta, älska och åkalla Gud, att vara förvissad om att Gud hör vår bön och att förbida Guds hjälp i döden och i allehanda trångmål» — d.v.s. gärningar, som människan i avsaknad av den ursprungliga rättfärdigheten och av en riktig inställning till Gud inte längre kan fullgöra (Apol. II, 15—17; IV, 8; SK I, 1—48).

Just genom att kräva en fullkomlighet, som människan av egna krafter i alla fall inte kan uppnå, kommer lagen tillika att anklaga människans samvete. Vi erfor redan vad Apologin hade att säga härom. Då lagens uppgift att förskräcka samvetet och uppenbara synden är av betydelse för förståelsen av att Guds handlande för att rättfärdiggöra människan har en bestämd anknytning till hennes existentiellt-subjektiva verklighet med dess även psykiska dimensioner, en synpunkt, som jag i denna framställning är särskilt angelägen om att understryka, må här följande ord ur AS (III, 3, 4) anföras:

»Men lagens främsta tjänst och nytta är, att den uppenbarar arvsynden med dess frukter och visar människan, huru djupt hennes natur har fallit och huru bottenlöst den blivit fördärvad, i det att lagen måste säga henne, att hon icke har eller frågar efter Gud, utan tillbeder främmande gudar, vilket hon förut och utan lagen icke skulle hava trott. Därigenom blir hon *slagen med skräck, förödmjukad, modlös och förtvivlad, längtar efter hjälp, blir rådlös* och börjar att, fientligt stämd mot Gud, knota och klaga o.s.v. Det heter nämligen Rom. 3: 'Lagen kommer vrede åstad' och Rom. 5: 'Genom lagen har synden blivit så mycket större.'» Guds ljungeld består enligt Luther däri, att han »nedslår uppenbara syndare och falska helgon såsom hörande till en och samma hop och icke heller låter någon få rätt, utan driver dem allesammans in i *skräck* och *för-*

<sup>11</sup> Se även Apol. IV, 204, 285, 295 (lagens anklagelse); IV, 239 (Gud anklagar); XII, 34, 48 (lagen anklagar); Ep. II och IV; SD II och IV.

*tvivlan* . . . Detta är icke en *förkrosselse*, som man själv åstadkommer . . . utan en . . . *verklig hjärtesorg och dödssmärta.*» (AS III, 3, 2). Där lagen utövar denna »tjänst ensam . . . där är *död och helvete*, och där måste människan *förtvivla* likt Saul och Judas . . .» (AS III, 3, 7).

Skulle det stanna vid denna lagens tjänst, så skulle människan vara förlorad. Men till lagens hårda tjänsteutövning kommer evangeliet, som skänker människan *tröst* (AS III, 3: 4, 8). Samma synpunkt framhålles i Apologin, när det i samband med förklaringen av boten talas om Guds främmande och eget verk. Det förra är till för det senare. Guds främmande verk består i att han förskräcker, hans eget verk åter i att levandegöra och trösta. Herren förskräcker, »för att det må bli plats för trösten och levandegörelsen, ty de hjärtan, som äro säkra och icke känna Guds vrede försmå trösten. På detta sätt brukar Skriften förena dessa två, samvetets förskräckelser och trösten, för att lära oss, att de förnämsta leden i boten äro ångern och den tröstande och rättfärdiggörande tron (Apol. XII, 50—52; även XII, 53). Enligt CA har hela rättfärdiggörelseläran »avseende på det förskräckta samvetets kamp och kan inte förstås utan denna kamp» (CA XX, 17). Rättfärdiggörelseläran skänker den största tröst för bävande samveten, emedan samvetena icke kunna vinna lugn genom några gärningar, utan blott genom tron i enlighet med följande ord (Rom. 5: 1): »Då vi nu hava blivit rättfärdiggjorda av tro, hava vi frid med Gud.» (CA XX, 15—16). Tanken på det *förskräckta samvetet och evangeliets (trons) tröst* genomlöper BK, varpå förutom det redan citerade ur CA, Apol. och AS även mycket annat i BK kan anföras som exempel.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> CA III, 5; XX, 19, 22, 26; XXIV, 7; Apol. IV, 8—9, 20—21, 36—38, 45, 62, 85, 91, 106, 115, 142, 144, 156, 204, 216, 247, 249, 285, 290—291, 299, 303—304, 314, 324, 337, 351, 382—383, 387, 389; XII, 31—32, 34, 36, 48, 64, 95—96; XVIII, 8; AS III, 8, 1; LK II, 4; IV, 6, 10; SK II, 27—29; IV, 43; V, 61—62, 67, 71—72; Ep. V, 7; Ep. VII, 16—17, 19.

## Det tröstade sinnet — en psykisk konkretionsgrund för det etiska handlandet

Vad jag sagt om samvetets förskräckelser och trons/evangeliets tröst är inte obekant för forskningen i reformationstidens teologi. Mitt syfte med det föregående har inte varit att upprepa redan kända ting, utan att vinna en bakgrund för förståelsen av vilken betydelse en dylik väsentlig existentiell synpunkt har dels på uppfattningen av vad goda gärningar i en djupare teologisk mening är för något, dels på frågorna om de för dessa gärningar ifrågakommande realiseringsbetingelsernas relation till de etiska uppgifter och inflytande på det etiska handlande, som måste förutsättas vara i princip genomförbart av vem som helst, kristna och icke-kristna. Denna speciella fråga har forskningen hittills närmast åsidosatt. Man har opererat med ett allmänt tal om Guds kärlek och kärleken till nästan utan att fråga efter vare sig den kristna kärlekens existentiella och psykologiska aspekter eller inre och yttre kriterier för dess Realt-möjliga konkretisering. Orsaken till detta står väl närmast att söka däri, att man fruktat en i synergistisk riktning gående psykologisering av rättfärdiggörelseläran. Huruvida BK själva innehåller tendenser i denna riktning eller t.o.m. förutsätter ett synergistiskt betraktelsesätt är en viktig fråga, som måste hänskjutas till en separat behandling.

När CA:s tjugonde artikel vill ge en motivation för de goda gärningarna, utgår den i likhet med CA IV och V från ett trosbegrepp, vars innehåll bestäms utifrån motsättningen till arvsyndens verklighet. En sådan tro utmärks förutom av det, som sägs om den i CA IV och V, även av egenskaper, som utmärker människans ursprungliga rättfärdighet, av en verklig kunskap om Gud, av en vetskap om Guds omvårdnad, av åkallan av Gud och av ett väntande av allt gott från honom (CA XX, 24—25; XXIV, 7). Härmed har dock bara en del blivit sagt om denna

tro. Den augsburgska bekännelsen beskriver den även som en »förtröstan, som hugsvalar och upprättar förskräckta sinnen» (CA XX, 26). En sådan tro är naturligtvis inte utan betydelse för människans handlande. Hon behöver inte längre göra gärningar i syfte att därmed på egen hand vinna rättfärdighet inför Gud. Trons effekter på det psykologiska planet — det hugsvalade och lugnade sinnet — *frigör henne att använda sina krafter på annat sätt, till tjänst åt nästan, dvs. till tjänst åt medmänniskan inom ramen för de kallelser och ordningar Gud inrättat för människornas inbördes samlivnad* (CA XX, 1—2). Goda gärningar är nödvändiga, inte för att förtjäna nåden, utan därför att Gud vill att sådana skall utföras (CA VI, 1; XX, 27; SD IV, 7, 16—17). Gärningarna är till för nästan — det må vara fråga om sådana ärbara gärningar, som människor gör i det borgerliga livet, inom ramen för de av Gud bestämda ordningarna och kallen (CA XVIII, 4—5) eller om i specifik mening goda gärningar, dvs. gärningar som är en följd av Guds handlande med människan genom den rättfärdiggörande tron; en tro med lugnande effekter på det mänskliga samvetet och sinnet och just som psykiskt lugnande och befriande är av största betydelse som kraftfaktor för den troendes kallelsegärning i det världsliga tillsammans med andra människor. När nåd och syndernas förlåtelse tillsammans med den helige Ande undfås genom tron, har detta avsevärda effekter på människans psykiska tillstånd: hjärtana förnyas och får nya böjelser. Härigenom blir även goda gärningar — i den specifika meningen av begreppet — möjliga (CA XX, 29—30). Låt vara alltså, att människan fortfarande behäftas med arvsynd — hon vet i alla fall, att hon i tron har ett lugnat och tröstat samvete och om sitt häremot svarande psykiska välbefinnande. Hon förnimmer sig vara älskad av Gud. Hon förstår i dylika situationer, att samtidigt som hennes tro har blivit henne skänkt av Gud denna tro både styrker henne och frigör krafter i henne, mångahanda kraf-

ter till nästans tjänst. Då hon lugnad och tröstad i sitt sinne i olika livssituationer är medveten om detta, är häri en klar psykisk konkretionsgrund för de goda gärningarna given. Denna psykiska konkretionsgrund, som samtidigt på grund av innehållet i hennes tro kommer att vara ett medvetande om att hennes mänskliga krafter utan den helige Andes bistånd till följd av arvsynden är för svaga för att åstadkomma goda gärningar (CA XX, 31—32), kan emellertid inte göras till en allmänt förutsättbar psykisk faktor bland de olika yttre och inre faktorer, som måste förutsättas för den principiella genomförbarheten av olika etiska uppgifter. När något nämligen säges vara etiskt genomförbart för vilken normal människa som helst, så förutsätter detta, att alla betingelser i form av inre och yttre faktorer för genomförbarheten av den etiska uppgiften är sådana, att människan förfogar över dem i princip. Eljest är det meningslöst att föra en etisk argumentation på allmänt acceptabla grunder. Över tron förfogar människan inte; den är verkad och verkas av den helige Ande »var och när det behagar Gud» (CA V, 2). Människan förfogar alltså inte över det, som kan ha, men inte behöver ha, en lugnande och hugsvalande effekt på hennes samvete och psyke och därmed även kan vara kraftutlösande och -förstärkande för hennes etiska handlande. Någon mening måste det ha att tala om den kristna trons stora etiska betydelse.

Den ovannämnda psykiska konkretionsgrunden för de ur tron framspringande goda gärningarna måste dock, även den, ses i det stora existentiella perspektivet med människan ställd inför Gud, som kräver tro av henne, med en helt och hållet fördärvad natur på grund av arvsynden — arvsyndens skuld har visserligen blivit utplånad i hennes dop — och som förtröstande på Gud i kampen mot djävulen. I det existentiellt-religiösa perspektivet är den fria viljan — såsom Melanchthon säger i CA XVIII, 2 — »icke mäktig att utan den helige Andes bistånd prestera den rättfärdighet, som Gud krä-

ver», låt vara att tron i Apologin (IV, 304) tänkes som en *viljans förtröstan* — att vilja och att mottaga det, som erbjudes i löftet, dvs. försoningen och syndaförlåtelsen. Viljans inordning i det existentiella sammanhanget och dess förhållande till tron framgår ur följande ord ur Apologin (IV, 304): »Såsom samvetets förskräckelser inför synd och död icke endast äro förståndets tankar, utan även fruktansvärda rörelser i viljan, som flyr Guds dom, så är tron icke blott en förståndets kunskap, utan även en viljans förtröstan, d.v.s. detta att vilja och att mottaga det, som erbjudes i löftet, d.v.s. försoningen och syndaförlåtelsen.»<sup>13</sup> Om sålunda den rättfärdiggörande tron i Apologin kan bestämmas ur viljesynvinkel — jfr yttrandena om tron som en kraft, varmed vi omfatta löftet om nåden och rättfärdigheten (Apol. IV, 383) och om möjligheten av att tron kan förekomma tillsammans med dödssynd (Apol. IV, 64, 110, 115, 144; XII, 165)<sup>14</sup> — förstår man den mänskliga naturen i alla fall inte ensam fullgöra vad första och andra buden kräver (CA XX, 34, 36; se även Apol. IV, 8, 34, 109, 124—125, 130, 296; XVIII, 7). Rättfärdiggörelsen åstadkomes av den helige Ande, som verkar genom Ordet och sakramenten och sålunda frambringar tro (CA V, 2). Samvetet blir tröstat genom att tron dagligen mottar syndernas förlåtelse, men tron är inte seende och människans natur är helt och hållet fördärvad av arvsynd, denna »sjukdom», som i form av ond begärelse även efter dopet fortfar att verka i människan (CA II, 2; Apol. II, 1—6, 35—36). De goda

<sup>13</sup> På latin: »Sicut terrores peccati et mortis non sunt tantum cogitationes intellectus, sed etiam horribiles motus voluntatis fugientis iudicium Dei, ita fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, hoc est, est velle et accipere hoc, quod in promissione affertur, videlicet reconciliationem et remissionem peccatorum.»

<sup>14</sup> Se härom närmare Lauri Haikola, *Melanchthons und Luthers Lehre von der Rechtfertigung*, i: Vilmos Vajta (utg.), *Luther und Melanchthon. Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung Münster*, 8.—13. August 1960, Göttingen 1961, 97—98.

gärningarnas psykiska konkretiseringsgrund kan i denna existentiella situation löpa risken att bli diffus. Icke desto mindre måste man utgå från att den existerar; samvetet har ju blivit tröstat, hjärtat förnyat och nya böjelser har uppstått.

## De goda gärningarnas bristfällighet

Det gäller att beakta, att också de ur den rättfärdiggörande tron framspringande goda gärningarna — liksom allt hederbart människor i allmänhet, kristna och icke-kristna — företar sig (Apol. IV, 35) — realiseras under den fria viljans villkor och att den fria viljan utövas av människor, som till sin natur är fördärvade av arvsynden. Detta är Luther nogsam samt medveten om, när han i AS III, 13 efter att ha framhållit hur tron förlämnar ett nytt och rent hjärta, påpekar att de på tron följande goda gärningarna även behäftas av synd och brist (AS III, 13, 2). Det är ju goda gärningar, som vi få göra i tron, inte i ett slutligt tillstånd av rättfärdighet (Apol. IV, 146). Det är genom evangeliet, dvs. löftet om nåden, som utlovats i Kristus, vi rättfärdiggörs (Apol. IV, 294, 388; se även Apol. IV, 308—309, 345). Detta skänker den troende tröst och hugsvalelse under arvsyndens villkor och därmed trots allt en psykisk konkretiseringsgrund för hennes goda gärningar. Man må i detta sammanhang beakta också sådana ställen, där Apologin talar om att vi, sedan vi blivit rättfärdiggjorda och pånyttfödda, *börjar* älska vår nästa, eftersom våra hjärtan bestäms av *andliga och heliga rörelser* (Apol. IV, 125; se även IV, 136, 175, 250, 349), att lagens uppfyllande *nödvändigtvis* (»necessario») följer på vårt mottagande av den helige Ande genom tron och att med detta uppfyllande *efter hand* (»subinde») även sker ett *tillväxande av kärlek* (»crescit dilectio»), tålmod, kyskhet och Andens övriga frukter [Apol. XX, 15; se även Apol. IV, 353 (goda gärningar krävs, eftersom tron föreligger i boten och bör efter hand

alltmera tillväxa i boten); jfr Apol. XII, 42 och XX, 13], att tron *mdste vara tillstädes* vid den *påbörjade* uppfyllelsen av lagen (Apol. IV, 174; se även XII, 82), att när tron omfattar medlaren Kristus, *hjärtat kommer till frid* och *börjar* älska Gud och fullgöra lagen samt vet, att det redan nu för Kristi skull behagar Gud, ehuru den *påbörjade laguppfyllelsen är långtifrån fullkomlig och högelig* oren (Apol. IV, 270; se även Apol. IV, 160, 175, 177, 350).

### Det förstärkta kallelsemedvetandet som konkretiseringsgrund

För sant troende, skenheliga och icke-kristna gäller, att Gud använder sig av dem som medarbetare, när de lever i sina kallelser på jorden. Alla normala människor har ett förnuft och Gud vill att detta skall användas till allt sådant, som är gott ur det timliga livets synpunkt. Gud styr allt, som syftar till detta, och härvidlag gör han bruk av människornas fria vilja (CA XVIII, 4—6). Ingen är undantagen från syftet att tjäna denna ordning, inte heller de kristtroende, som tvärtom borde koncentrera alla krafter på att använda sitt förnuft och sin fria vilja så, att verkligen goda (ärbara och hedervärda) handlingar kommer till stånd. De kristna har blivit föremål för Guds kärlek. De vet, vad kärlek innebär: helighet, rättfärdighet, nåd, barmhärtighet, offer, självutgivelse, engagemang, uppsökande, liv. De vet, att kärleken är lagens främsta verk och uppfyllelse (Apol. IV, 229, 294) och att Kristus har fullbordat lagen. De vet, att de i tron på grund av Guds överflödande kärlek i Kristus kan uppfylla lagen (Apol. IV, 45, 114, 125, 172, 293—296, 366; XII, 82), låt vara att denna påbörjade laguppfyllelse inte rättfärdiggör, emedan den endast för trons skull är Gud behaglig (Apol. IV, 161, 177; se även Apol. IV, 315, 366). De troende vet, att kärleken inte bara har ett i ovan beskriven mening

bestämt *innehåll*, utan att den också är en Guds *kraft*, som förmår omvandla sinnen. Både innehållet och kraften finns hos Kristus. Som innehåll och kraft är Kristi kärlek vida mer än vad människor förmår. Genom den rättfärdiggörande tron har den kristne blivit delaktig av denna kärlek, hans samvete har fått tröst och hugsvalelse, hans hjärta nya böjelser. Hjärteinställningen har blivit förändrad. Han begär hjälp och förväntar med viss-het hjälp i allt, som han skall utträtta i sin kallelse (CA XXVIII, 36). Vi kunde säga: tron på Kristi kärlek har gjort tron till en kraft, som omfattar löftet om nåden och rättfärdigheten och levandegör hjärtana under samvetets förskräckelser inför synd och död (Apol. IV, 383). Allt detta har naturligtvis effekter på *hur* den kristne verkar i sin kallelse. Gud vill att det nya förbundets folk skall lyda hans oföränderliga viljas ordning *av hjärtat, villigt och glatt* (SD IV, 7, 16—18; jfr CA VI, 1; XVIII, 6). Villigheten och glädjen ger tillfälle till både fördjupade och utökade konkretiseringar av de etiska uppgifterna i samspel med den fria viljan. I CA och Apol. förekommer förnuft och fri vilja i en intim — i och för sig diskussionsvärd — sammankoppling (CA XVIII, 3; Apol. XVIII, 4). Vi kan tänka oss en tolkning, enligt vilken det av Kristi kärlek genom tron förvandlade människosinnet söker handla så, att det engagerar förnuftet och den fria viljan att i längre gående konkretiseringar finna vad som är bäst för medmänniskan.

Kallelserna ger ramarna för vars och ens tjänareuppgift. Människor förverkligar kallelsernas uppgifter på många olika sätt. En del gör det flitigt, andra med lättja, en del till det yttre på ett hedervärd sätt, andra med maktlystenhet. Även om själva kallet som ett tjänande av människorna inom ramen för en yttre världslig ordning till sin etiska uppgiftsbestämning inte förändrats, *kan* evangeliets kärlekskraft i alla fall för den kristne medföra, att genomförandet av kallelseuppgiften *intensifieras*: moment av offer, hänsyn, självutgivande, uppsökande,

medmänsklig förståelse och engagemang träder till. CA XXVIII, som behandlar munklöftena, innehåller en passus, som ger ett bra uttryck för denna tankegång:

»Ty den kristna fullkomligheten består i att allvarligt frukta Gud och dock tillika hava en stor tro och för Kristi skull förlita sig på att vi ha en försonad Gud, samt av Gud begära och med visshet förvänta hjälp i allt, som vi skola uträtta enligt vår kallelse, och samtidigt i det yttre samvetsgrant göra goda gärningar och fylla sin kallelse. Häri består den sanna fullkomligheten och den sanna dyrkan av Gud . . .» (CA XXVII, 49—50).

Samvetsgrannheten får — menar jag — här stå som ett uttryck för konkretiseringskravet. De kristnas förnuft och

fria vilja, som är samma förnuft och samma fria vilja som andra människors i fråga om de grundläggande kännetecknen, *styrks av kärlekens krafter* till att göra nya insikter och till ett *intensifierat medvetande* om alla de situationer, där människan kommer i kläm och behöver hjälp. Under arvsyndens villkor blir det naturligtvis fråga om många *etiska tillkortakommanden*. Detta hör till den kristnes kallelse. När han går in för att tjäna i sin kallelse — och *blott inom denna ter sig talet om en principiell genomförbarhet av etiska uppgifter meningsfullt* — kan han emellertid hämta *ny styrka* (Apol. IV, 79, 81, 115) ur kärlekens evangelium och så bära sitt kors med tålmod (CA XX, 37).

# Humanismen och Luthers begynnande psalmdiktning

Kring tillkomsten av  
»Nun freut euch, lieben Christen gmein»  
och »Ein neues Lied wir heben an»

AV ALLAN ARVASTSON

Med anledning av reformationsjubiléet 1917 skrev Nathan Söderblom en artikel, »Reformationens fjärde jubileum». I slutorden heter det: »Reformationen liknar de monumentala byggnaderna i Uppsala eller Lund. De imponera nog på nära håll. Men först när man kommit ut från staden visa de sitt majestät. För varje vägstycke växa de, så långt öppna slätten räcker. Sekelfesterna hava hittills varit utsiktspunkter, från vilka man vid varje jubileum bättre överskådat Luthers ställning och betydelsen av hans verk.»<sup>1</sup>

icke minst efter jubileumsåret 1917 och intill det senaste minnesåret 1983 har Martin Luther varit föremål för oöver-skådlig forskning. Psalmdiktningen utgjorde en speciell, om än till det yttre omfånget obetydlig del av hans verksamhet. Dessa hymnologiska frågor rör sig på gränsområden till exempelvis kyrkohistoria och litteraturvetenskap, musik och etnologi. De litteraturvetenskapliga aspekterna på Luthers psalmdiktning är ett väsentligt inslag. Hans psalmer har framhållits som det enda för den tyska allmänheten ännu bekanta och levande

vittnesbördet om hans verksamhet. År 1973 publicerades resultatet av en rundfråga bland tyska evangeliska kristna angående vilken psalm som var den mest bekanta. Av de tre som kom främst nämndes i första hand, inte oväntat, Luthers »Ein feste Burg ist unser Gott».<sup>2</sup>

Framför allt är Luthers psalmdiktning ett led och en nyorientering i kyrkosångens långa historia. Det måste då vara en betydelsefull fråga, vad det var av samverkande omständigheter som gjorde honom till psalmdiktare. Den stora kulturella och litterära nyorientering, som präglade hans tid, humanismen, kommer då i blickpunkten.

## Den klassiska bakgrunden till Luthers psalmdiktning — några detaljer

Luther upprepade många gånger att han inte var poet. Häri låg bland annat ett framhållande av att den klassiska poesien

<sup>1</sup> N. Söderblom, Reformationens fjärde jubileum, i: Reformationens gåfva och kraf (1917), s. 14. Jfr dens., Humor och melankoli och andra Lutherstudier. Med förord av Hjalmar Sundén. Andra upplagan, 1983, s. 367 f.

<sup>2</sup> E. Sommer, Die Metrik in Luthers Liedern (Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, i forts. förkortat JbLH, 1964, s. 31). - W. I. Sauer-Geppert, »So nimm denn meine Hände . . .» (JbLH 1983, s. 209, not 7). De båda följande var Lobe den Herren, och den nämnda So nimm denn meine Hände. Sv. psb. 1937, nr 16 och 331.

inte ingick i hans universitetsstudier. »Om jag vore en poet», anförtrorde han sina vänner, enligt ett ställe i bordssamtalen. I ett brev till en av sina vänner och lärjungar, kurfurstens sekreterare Georg Spalatin vid nyårstiden 1523—24 och närmare citerat i det följande, uttryckte han sig så på tal om psalmdiktningen: »Jag har inte gåvor att utföra det så som jag skulle vilja.»<sup>3</sup> Hans andel i reformationens psalmdiktning var som nämnts till kvantiteten relativt obetydlig: 36 psalmer, av vilka endast ett litet fåtal kan räknas som helt autentiska i den meningen, att de saknade bakgrund i bibelställen eller i latinsk kyrkosång. Originalitet var dock på hans tid, har det framhållits, inte något bestämt krav på en poet. Och redan Luthers namn vid en psalm var en garant för innehållet.<sup>4</sup>

Att lutherpsalmerna till största delen har tillkommit inom en kort tidrymd, då han redan var omkring 40 år, har bidragit att skärpa frågeställningen om poesien var hans rätta uttrycksmedel. Även på Luthers tid hade detta ord en skiftande innebörd, och vad han här menar med »poet» är inte något självklart. Det har ansetts att det var hans utomordentliga behärskande av språket som härvidlag s.a.s. kom i poesins ställe.<sup>5</sup> Det är också något väsentligt att han inte räknade poesien som något som primärt ingick i hans uppgift. Poesien och humanismen stod f.ö. ofta som beteckningar för samma sak.

I kamratrekretsen vid Erfurts universitet, där Luther blev inskriven 1501, gällde han för att vara skicklig musiker och filosof, »musicus et philosophus eruditus». Omdömet härrörde från en av Luthers forna studiekamrater, humanisten Crotus Rubianus, i ett brev av den 28/4 1520. Denne hade då nyligen återvänt från

Italien.<sup>6</sup> Det har ansetts självklart, att Luther under sina studieår utan att direkt ha hört till »poeternas» krets hade kontakt med denna exempelvis genom att vara närvarande vid deras föreläsningar. Vidare var han sångare från barnsben. I sin ungdom deltog han enligt egen berättelse i »currende»-sång. Det var kringvandrande skolungdomars sång för att samla in underhåll för studierna och dessutom, som det har framhållits, något som ingick i skolornas ordning. Han var med om att vid jultiden för bönderna sjunga gamla latinska julsånger.<sup>7</sup>

För sin vän Johann Walter, »den protestantiska kyrkans förste kantor», förklarade Luther en gång att, om han inte vore teolog, han då helst skulle velat bli musiker. Han kunde dock även någon gång tala om sin »geringe Musica».<sup>8</sup> Ur Augustinus' *Confessiones* citerade han uppgiften att Ambrosius lät gudstjänstmenigheten sjunga psalmer, då han såg människornas bekymmer och ledsnad, deras »taedium». Uppgiften att han från österns kyrka infört unison gudstjänst-sång har numera betvivlats eller modifierats.<sup>9</sup>

Psalmernas text och melodi kunde enligt Luther ha en psykologisk, uppmuntlande betydelse, vilket han ville ha sagt med detta citat. En sådan själsbotande egenskap hade han själv erfarit. Han fann nämligen en gång tröst av att sjunga sin översättning av Sedulius'hymn »A solis ortus cardine», »Christum wir sollen loben schon». Luther kunde också hänvisa till att musiken enligt Vergilius kunde bidra till att förstärka intrycket av en

<sup>6</sup> WA Br 2: 87. O. Scheel, *Martin Luther*, 1 (1916), s. 130 ff. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948), s. 208 ff. L. Grane, *Luther og den tyske humanisme* (KÅ 1983, s. 21 ff).

<sup>7</sup> WA 44: 548 (föreläsning över Genesis).

<sup>8</sup> H. J. Moser, *Kleine deutsche Musikgeschichte* (3. Aufl. 1950), s. 45. W. Ehmann, *Der erste Kantor der protestantischen Kirche* (JbLH 1960, s. 135). Luthers »geringe Musica»: K. Ameln i *JbLH* 1961, s. 107, not 34.

<sup>9</sup> WA 3: 40. WA 11: 210. H. Leeb, *Die Psalmodie bei Ambrosius* (1967). *Confessiones* IX: 7.

<sup>3</sup> WA Br 3: 220. WA Tr 5: 415. H. Bornkamm, *Martin Luther in der Mitte seines Lebens* (1979), s. 410.

<sup>4</sup> W. I. Sauer-Geppert, rec. i: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 93, IV: III, 386.

<sup>5</sup> G. Baesecke, *Luther als Dichter* (Hallische Universitätsreden. 65. 1935).



text. Med profeterna och kyrkofäderna som förebilder önskade Luther, såsom Söderblom framhåller, förena teologien och musiken till ett gemensamt helt i psalmer och sånger. Den gemensamma församlingssången fick för Luther en viktig uppgift, »wo der Haufe mit singet, und fein ernstlich zugehet». Melanchthon visade sig däremot från början mera tveksam rörande församlingssång på modersmålet.<sup>10</sup> Den gemensamma sången var, framhöll Luther i sitt sista psalmboksförord 1545, ett sätt för ordets förkunnelse. Den som trodde på det med allvar måste också sjunga därom, »frölich und mit lust».

Latinstudiet var ett karaktäristikon för Erfurts universitet under dess storhetstid vid början av 1500-talet. Luther övergav för sin del aldrig intresset för den klassiska litteraturen. Musiken liksom exempelvis retoriken och poesien hörde till de fria konsterna, »artes liberales». I sitt första psalmboksförord, det som han författade till wittenbergpsalmboken 1524, framhöll Luther deras betydelse för kyrkans sång. Han ville gärna använda »alle Künste, sonderlich die Musica» i dens tjänst som hade givit och skapat dem.<sup>11</sup>

Den stora vändpunkten för Luther kom på sommaren 1505, då han som nyvorden magister tjugotvåårig blev novis i augustinereremiternas kloster i Erfurt. Eftersom pesten härjade, lämnade de flesta studenterna universitetsstaden. En av dessa Luthers vänner, sedan ett år tillbaka, var Eoban Hessus (1488—1540). Han blev med tiden en berömd latinpoet. I en dikt följande år, 1506, beskrev han de glada och sorglösa studenternas avbrott från det normala livet.<sup>12</sup> För Luther blev framtiden en annan än för dem. Den enda litteratur som han tog med till

klostret var verk av två klassiska auktorer, komediförfattaren Plautus från 200-talet f.Kr. och den följande tidens store poet Vergilius. Valet av dessa kan, om man så vill, antyda två intressesfärer: den klassiska latindiktningen bredvid vad som mera allmänt kan betecknas som »folkligt» ifråga om Plautus. Någon bibelkunde han inte medföra, men, berättade han i bordssamtalen långt senare, munkarna gav honom en. Johann Mathesius, hans förste egentlige levnadsskildrare, uttrycker det så, att han på egen begäran fick den av konventet.<sup>13</sup> Han blev mycket förtrogen med den och kunde långt efteråt erinra sig hur den såg ut. Han fick använda den så länge han befann sig i klostret. På tal om Vergilius och Plautus kan tilläggas, att i Wittenbergs latinskola enligt en något senare uppgift skulle läsas Vergilius' *Bucolica* och Plautus' fabler.<sup>14</sup>

Även ifråga om psalmdiktningen har man framhållit meditationens betydelse hos Luther, beträffande språk och stil, ordvalör och melodi. I en psalmföreläsning, den andra föreläsningen till den första psaltarpsalmen, har han framhållit meditationens betydelse även för poesien och anknöt till ett vergiliuscitat ur *Bucolica*, den sjätte eklogen: »Sylvestrem tenui meditaris arundine musam». Här betonas enkelheten och lantligheten: du mediterar en vildmarkssång. Själva mediterandet har även melodiös karaktär, det är: sysslande med ord och sång.<sup>15</sup>

Hos Vergilius hade Luther även fäst sig vid den heroiska tyngden och allvaret i hans skildringar, deras »heroica gravitas». I detta fall var han den främste poeten. I *Aeneiden* fanns det drag som

<sup>13</sup> WA Tr 1: 44; 3: 459. J. Mathesius, *Ausgewählte Werke*, 3 (1898), s. 20.

<sup>14</sup> O. Scheel, *Luther und die Schule seiner Zeit* (Lutherjahrbuch 7, 1925).

<sup>15</sup> M. Nicol, *Meditation bei Luther* (1984). Påpekande av prof. B. Hägglund. *Luther, Operationes in Psalmos 1519—21*. WA 5: 34. Vergilius Herdedikter (*Bucolica*). Övers. av G. H. Karlsson (1982). Eklog VI: 8, enl. Vergilius: *Agrestem tenui meditor harundine musam*. Jfr inledningen till första eklogen: *Silvestrem tenui musam meditaris avena*.

<sup>10</sup> WA 54: 34 ff. Melanchthon: *Corpus Reformatorum* 1: 718, nr 315 (1525). Söderblom, *Humor och melankoli*, s. 137, 167.

<sup>11</sup> *Artes liberales*: E. Belfrage, 1600-talspsalm (1968), s. 76 f. Wittenbergpsalmboken anses i huvudsak vara ett initiativ av J. Walter. W. Blankenburg, i *JbLH* 1973/74, s. 65 ff.

<sup>12</sup> E. Kleineidam, *Universitas studii erfordensis*, 2 (1969), s. 178 f.

kallas »pietas», som har tolkats som »pliktoppfyllande kärlek». Enligt T. S. Eliot stod Vergilius i särklass nära kristendomen. Den heroiska läggning som Luther fann hos Vergilius, har varit ett självklart drag hos Luther i litteraturen om honom själv.<sup>16</sup>

## Luthers besök i Erfurt 1521. Psalmen »Nun freut euch»

En hymnolog vid detta sekels början, Friedrich Spitta, menade att åtskilliga lutherpsalmer ursprungligen hade varit dikter, som i poetisk form uttryckt Luthers andliga upplevelser. En av hans förstlingspsalmer, kanske den första, dessutom en av de mest berömda, var »Nun freut euch, lieben Christen gmein». Spitta ansåg att den inte härrörde från 1523—1524, en vanlig tidsangivelse, utan tillkommit ett decennium dessförinnan.<sup>17</sup> På ett nu tillgängligt exemplar av *Achtliederbuch*, Nürnberg 1524, ett av dess äldsta nu tillgängliga tryck, anges även ett tidigare tryckår, 1523.<sup>18</sup> Tillkomsten har ibland ansetts kunna preciseras till augusti—september sistnämnda år.

Psalmen kan emellertid ha tillkommit ännu något tidigare. Det har eljest förmodats, att den händelse i Brüssel sommaren 1523, då två unga lutheraner och augustiner munkar led martyrdöden och som gav Luther anledning till sången »Ein neues Lied wir heben an», något som här närmare skall beröras i fortsättningen, också givit en »psykologisk framstöt» till »Nun freut euch».<sup>19</sup> Martyrsången, »Ein neues Lied» skulle på så sätt ha varit utgångspunkten för Luthers psalmdiktning. Att »Nun freut euch», den andra här ifrågavarande sången, har

tillkommit tidigare är emellertid tänkbart. Spittas djärva hypotes torde i allmänhet ha övergivits. Däremot kan psalmen höra hemma i perioden omkring 1521, då Luther efter att ha blivit bannlyst och bränt bannbullen företog färden till Worms. Han passerade då Erfurt. Några dagar i förväg hade han anmält sin ankomst hit för sin humanistiskt sinnade vän och augustinerbroder, priorn vid ordens kloster i Erfurt Johannes Lang.<sup>20</sup>

Luther kom till staden lördagen den 6 april. Besöket skildras av hans nyssnämnde vän och beundrare Eoban Hessus. Han var här universitetslärare i latin och har bl.a. kallats »den tyske Ovidius». I fyra »elegier» har han skildrat Luthers ankomst (två elegier), sedan hans predikan på söndagen i Augustinerkyrkan och slutligen hans avfärd mot Worms. Elegierna var i själva verket, trots namnet, hyllningsdikter, något som författaren också antyder i ingressen, med anslutning till den lutherska läran, »pro assertione Lutherani dogmatis». I politiskt hänseende hoppades författaren att Luther skulle bereda undergång för påvedömet och markera ingången till en ny och bättre tid. På ett ställe skymtar Vergilius' beskrivning av den återvändande gyllene världsåldern i den fjärde eklogen. Hessus hade f.ö. förut, som framgår av ett ställe i elegierna, varit Erasmus' lärjunge och först nu, 1521, anslutit sig till Luther.<sup>21</sup>

Vid stadsgränsen mottogs Luther av ett hyllningståg med universitetsrektorn, den förut nämnde Crotus Rubianus, i spetsen. Den gudstjänst, som Luther kom att hålla i Augustinerkyrkan och som behandlades i Hessus' tredje elegi, blev minnesvärd genom Luthers predikan. Den blev tryckt av i staden etablerade boktryckare, bl.a. av Mathes Maler, som tre år senare blev bekant som psalmboksutgivare. Tryck-

<sup>16</sup> WA Tr 3: 459. T. S. Eliot, *Vad är en klassiker?* (1948.)

<sup>17</sup> H. F. Spitta, »Ein feste Burg ist unser Gott» (1905), s. 223.

<sup>18</sup> Utg. i faksimil, även bifogat JbLH 1956. Se K. Ameln i JbLH 1956, s. 89 ff.

<sup>19</sup> H. Goltzen, i: *Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst*, 1941.

<sup>20</sup> Luther till Lang 29/3 1521. WA Br 2: 293 ff.

<sup>21</sup> *Operum Helii Eobani Hessi. Faragines duae* (1539). Tryckta enl. Spalatin redan i maj 1521 av Mathes Maler. WA 7: 803. Även tryckta 1521 i Strassburg. Se även J. Köstlin, *Martin Luther*, 1 (1889), s. 48.

ningen skedde efter en åhörarens uppteckning.<sup>22</sup>

Predikan behandlade texten på den innevarande första söndagen efter påsk. Joh. 20: 19—23. Hessus ansåg sig alltför okunnig för att redogöra för de »mysteria Christi», som Luther förkunnade, enligt Paulus i 1 Kor. 4: 1. Luther överträffade, framhöll han, den store aposteln liksom han i vältalighet kunde jämföras med Demosthenes. Denne sistnämnde hade nyligen varit ämne för föreläsning av Johannes Lang.<sup>23</sup>

Intrycket från Luther i den överfyllda kyrkan var enligt Hessus överväldigande. Han försäkrade att Luther genom ljuvligheten i sina ord kommit hårda hjärtan att smälta, »liksom vårvindarna brukar göra med de åldrande snödrivorna». Dessförinnan hade han vid skildringen av intåget i staden anspelat på den vårliga omgivningen och berättat, att man runt omkring (»passim») sjöng »paschalia carmina». I detta uttryck, »påskånger», kan ligga fördold en anspelning på kyrkofadern Sedulius' »Paschale carmen» med dess framställning av motiv från GT men framför allt av Jesu levnad och underverk. Vad påskhögtiden och Jesu uppståndelse beträffade, så hade detta ett par år tidigare besjungits i en latinhymn av Hessus, »Hymnus paschalis».<sup>24</sup> Våren och påskan i naturen var av gammalt en erinran om Jesu uppståndelse, att han återfått livet. Det låg nu för Hessus en särskild innebörd i att Luther hade kommit till staden vid tiden för den nya vårens första glädje. Han kallade Luther »vates», en siare, en som gav »Kristi orakel» åt folket.

Besöket i Erfurt vid påsktiden 1521 var en höjdpunkt ifråga om denna klassiskt formade syn på sambandet mellan Luther och humanismen. Melanchthon skrev ett brev till »poeten Eoban Hessus, sin mycket käre broder», där han berättade

att Luther älskade (»amat») hans enastående begåvning.<sup>25</sup> Den följande tiden infriade emellertid inte förhoppningarna hos Luthers humanistiska vänner. En våldsamt oro i Erfurt strax efteråt i samband med införande av reformationen, Johannes Langs övergivande av sitt kloster, som Hessus kallade ett »förpestat fängelse», skapade en annan situation. Hessus var pessimistisk beträffande de humanistiska studierna. Luther däremot ansåg, såsom han förklarade i brev till Hessus, att den äkta teologien inte kunde bestå utan [de klassiska] språken. Genom poesien och retoriken skulle ungdomen bli skickad för teologien.

I »Nun freut euch lieben Christen gmein» vänder sig Luther med tilltalet »kära kristna» till folket i gemen. Liknande uttryck, »allen Christen», använde han i skrivelse till Erfurt samma år som han besökte staden, 1521.<sup>26</sup> Hessus nämner i en av elegierna, att det var Luther som givit folket rätten till det kristna namnet: »Du ger det kristusdyrkande folket namn, som nyligen inte stämde överens med verkligheten.»

Luther skildrar sin egen andliga historia, samtidigt som han är representant för en gemenskap, ett »vi». Evangeliet flyttas redan genom det inledande ordet in i nuet:

*Den tyska texten* (Achtliederbuch) strof 1  
Nun frewt euch lieben Christen gmein/  
Vnd lasst vns frölich springen/  
Dass wir getrost vnd all in ein/  
Mit lust vnd liebe singen/  
Was got an vns gewendet hat/  
Vnd seine süsse wunder that/  
Gar theiir hat ers erworben.

*Den svenska texten 1536* (O. Petri, Samlade skrifter, 2, 1915, s. 548 f.)

Hwar man må nw wel glädia sich/  
här är stor frögd på ferde/  
ty gud är oss nw nådelig/  
som wore döden werde/  
han haffuer allom sagdt thet til/  
at han barmhertig wara wil/  
hwad står oss nw til trengia.

<sup>22</sup> WA 7: 803 ff.

<sup>23</sup> J. Biereye, Erfurt in seinen berühmten Persönlichkeiten (1937), s. 62 ff.

<sup>24</sup> Ph. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, 1 (1864), s. 261.

<sup>25</sup> Corpus Reformationum 1 nr 214; brev år 1522.

<sup>26</sup> Luther till Hessus 29/3 1523. WA Br. WA 7: 612.

Redan beträffande kompositionen finns en väsentlig skillnad mellan den tyska texten och den svenska. I luthersången kan man tala om rollväxlingar: Luther, psalmförfattaren, är i den tyska formen till en början, i de första sex stroforna, den talande och blir sedan, från och med den sjunde strofen, inledd med »Er sprach zu mir halt dich an mich/», den av Kristus tilltalade. Den svenska texten är i detta fall enhetlig, det är Luther som hela tiden har ordet.<sup>27</sup>

Beträffande ingressen följer Luther sin tidigare uttalade mening beträffande en inledande psalm, att den skulle innehålla en form av inbjudan.<sup>28</sup> Man uppmanas att tillsammans och med glädje besjunga Guds gärningar, »all in ein». Folkliga tyska uttryck har ingen direkt motsvarighet i den svenska återgivningen, såsom »mit lust und liebe», »meins hertzen werde kron» (resp. str. 1 och 5). Uttrycket »frölich springen» i den första strofens andra rad har viss likhet med ett liturgiskt inslag på påskdagen: »Haec est dies quam fecit Dominus: exultemus, & laetemur» (Vulgata 117:24, enligt 1917 års bibel: »låt oss på den fröjdas och vara glada»). Crotus Rubeanus citerade dessa ord i sitt ovan nämnda brev till Luther strax efter påsken 1520.

Ett annat drag i denna lutherpsalm är att den innehåller ett uttalande om den fria viljan: den hatar Guds dom (»Der frey wil hasset gots gericht», strof 3, ej återgiven på svenska). I den danska återgivningen är formuleringen en annan sedan Christiern Pedersens Malmø-salmebog 1533: »Jeg weed ret aldrig huort jeg wil.»<sup>29</sup>

Något av renässansens riddarideal, erinrande om Luthers uttryck »ritterlich ringen» i pingstpsalmen »Komm heiliger

Geist», skymtar också bakom en strof i »Nun freut euch», även om innebörden i de båda fallen är helt olika:

Er sprach zu mir halt dich an mich/  
Es sol dir ytzt gelingen/  
Ich geb mich selber gantz für dich/  
Da wil ich für dich ringen/  
Denn ich bin dein und du bist mein/  
Vnd wo ich bleyb soltu sein/  
Vns sol der feindt nicht schayden.

Slutstrofen som liksom denna inte har någon motsvarighet i den svenska översättningen men väl i den danska, utgör en sammanfattning, med två variationer i malmöpsalmboken 1529 vad den danska psalmen beträffar. Den svenska psalmen har en ny slutstrof. Lutherpsalmens tionde strof lyder så:

Was ich gethan hab vnd gelert/  
Das soltu thun vnd leren/  
Damit das Reich Gottes werdt gemert/  
Zu lob vnd seinen eren/  
Vnd hut dich für menschen satz/  
Daruon verdirbt der edle schatz.  
Das lass ich dir zur letze.

Såsom Ragnar Bring närmare har utrett har Luther i »Nun freut euch» med drastiskt bildspråk skildrat Kristi seger över fördärvsmakterna. Den har kallats Luthers mest personliga psalm och ingick i de båda erfurtenchiridierna på våren 1524 samt på sensommaren samma år i Johann Walters wittenbergpsalmbok.<sup>30</sup> I erfurtenchiridierna stod den som den näst första psalmen, omedelbart efter psalmen om Guds budord. Två konkurrerande boktryckare tryckte var sitt exemplar, båda på det hela taget identiska. Den ene av dem var den förut nämnde Mathes Maler. Den andre, Johannes Loersfeld, anses ha tagit initiativet till detta psalmbokstryck. Det anonyma förordet utgör en protest mot den romerska kyrkosången, med kör men utan församlingens deltagande. Luther liknas vid Elias, som i den gammaltestamentliga

<sup>27</sup> Om rollväxling som ett drag i Vergilius' *Bucolica*: E. A. Schmidt, *Poetische Reflexion* (1972, s. 45 ff.) Psalmens uppbyggnad och »ordteologi»: G. Hahn i *JbLH* 1982, s. 99 ff.

<sup>28</sup> WA 3: 40.

<sup>29</sup> N. K. Andersen, »Nun freut euch, lieben Christen gmein» på dansk og svensk (*Hymnologiske Meddelelser* 1973, s. 55—77). B. Hägglund i *STK* 1984, s. 56—63.

<sup>30</sup> R. Bring. *Dualismen hos Luther* (1929), s. 103 ff. M.v. Hase, *Die Drucker der Erfurter Enchiridien* (*JbLH* 1956, s. 91 ff). K. Ameln, *Faksimile-Neudrucke* (*JbLH* 1983, s. 242).

berättelsen hade framgång i sin bön, i motsats till baalsprofeterna. I dessa enchiridier finns en anvisning att psalmen skulle sjungas före predikan (enligt överskriften: »welchs man singt vor der Predig»). I Dietz' utgåva i Rostock följande år hette det: »före eller efter predikan». I denna lågtyska psalmbok är den också försedd med marginalhänvisningar beträffande skriftställen.

Uttryck för det personliga är det gång på gång återkommande betonandet av det reformatoriska motivet att Jesu människoblivande, kamp och seger, har skett »pro me», för mig. I den sjunde strofen citeras ett ställe ur Höga Visan, som ger färg åt hela framställningen: »Denn ich bin dein und du bist mein» (2 v.16: »Min vän är min, och jag är hans»). Man har försökt att även härleda detta ställe i lutherpsalmen från den medeltida minnesången, såsom en reminiscens i balladform.<sup>31</sup> Uttrycket från Höga Visan var vidare en trolovningsformel, som Luther i en predikan hänvisar till med uttrycket »die gemeynen wort».<sup>32</sup> I boken om en kristen människas frihet 1520 kallar han tron »trolovningsringen». Uttrycket kan också beläggas i helgonlitteraturen.<sup>33</sup>

Återgivningen av melodien i erfurtenchiridierna antyder bl.a. enligt Zahn ett samband med en påsksång, en förreformatorisk påskvallfärdpsalm, »Freu dich, du werthe Christenheit» eller »Freut euch ihr Frauen und ihr Mann / dass Christ ist auferstanden».<sup>34</sup> I enchiridierna har melodien till »Nun freut euch» satts i samband med Speratus' psalm »Es ist das Heil uns kommen her», den nuvarande svenska psalmen 38 (1937 års psalmbok). Denna melodi i sin tur är enligt Zahn

»väl ursprungligen» melodien till den senare av de två ovan citerade påsksångerna (av vilken blott dessa två rader är bekanta). Melodien kan enligt en författare ha ringt i Luthers öron då han skrev psalmen.<sup>35</sup>

F. Spitta har kallat »Nun freut euch» för en »andlig ballad» av personligt slag. I en senare framställning har den kallats »Lied der Kirche».<sup>36</sup> Man kan ha rätt att beteckna den som Luthers förstlingssång, ämnad såsom kyrkans sång. Mycket talar för att påskens urkristna »kamp- och segermotiv», som den vanliga beteckningen lyder, har givit psalmen dess inspiration och därmed också har bildat en grundton i den lutherska psalmdiktningen. Besöket i Erfurt vid påsktiden 1521 synes därvid inte ha varit utan betydelse.

### »Ein neues Lied wir heben an» — en lutherpsalm från 1523

Luthers psalmdiktning och dess bakgrund har givit anledning till olika hypoteser. Kravet på församlingens aktiva deltagande i gudstjänsten var ett näraliggande motiv. En händelse sommaren 1523, den 1 juli, då två unga lutheraner led martyrdöden i Brüssel, gav anledning till en sång av Luther. Denna har ibland räknats som inledningen till hans psalmdiktning. Det har sagts om denna sång, att Luther genom den förvandlade ett historiskt stoff till en poetisk berättelse och gjorde det med stor skicklighet. Han använde sig av samma teknik som tillämpades i tidens nyhetsförmedling, den berättande folksången. Sambandet tog sig

<sup>31</sup> Härom: L. Wolff i JbLH 1962, s. 100 f.

<sup>32</sup> WA 21: 71.

<sup>33</sup> J. de Voragine, Helgonlegender (sv. övers. 1928), s. 202.

<sup>34</sup> J. Zahn, Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder (1—6, 1889—93), del 3. Nuv. melodi i ex. svenska koralboken 1939 tr. i Achtländerbuch 1524. Ett bearbetningsförslag efter Luthers Nun freut euch ingår i betänkanudet av 1969 års sv. psalmbokskommitté, frågan om den ursprungliga melodien betecknas som oklar.

<sup>35</sup> H. J. Moser i: WA 35, s. 493 f. Jfr P. Alpers, »Nun freut euch, lieben Christen gmein» im Liederbuch der Anna von Köln (JbLH 1960, s. 133 not 4). Påskvallfärdpsalmen: W. Lipphardt, ibm 1964, s. 108. En teologisk undersökning av A. Jung, ibm 1975, s. 200 ff.

Luthers melodiangivelse, känd från 1533, utgör samma mel. som ex. 1937 års svenska psalmbok nr 118, angavs för psalmens svenska översättning i koralboken 1697.

<sup>36</sup> A. Jung i JbLH 1975, s. 203.

uttryck redan i överskriften, »Ein neues Lied wir heben an», med en fortsättning som angav det aktuella innehållet: »Von zweien Martyrern, zu Brüssel verbrannt.» Visan har angivits som den främsta av de dikter, där Luther uppenbarade sin persons innersta, något som dock med samma rätt kunde sägas om »Nun freut euch, lieben Christen gmein». Det har också ansetts att det var händelsen i Brüssel som lät Luther upptäcka sin poetiska talang. Att mästersonången i Nürnberg och lutherbeundraren Hans Sachs publicerade sin dikt om Luther, daterad en vecka efter händelsen i Brüssel, kan här endast nämnas i förbigående. Han använde här om Luther beteckningen »den wittenbergska näktergalen».<sup>37</sup>

I ett offentligt brev till de troende i Brabant och Flandern uttryckte Luther sin omedelbara reaktion inför vad som hade hänt.<sup>38</sup> Han återgav här en berättelse som redan var i omlopp. Innehållet i sången överensstämmer i stort sett med detta tryckta brev. Den intogs sedan i erfurtenchiridierna, där den stod placerad sist, och i wittenbergpsalmboken.

Den världsliga maktens inkvisitionsdom hade som motivering ett uttalande från teologer i Louvain, desamma som 1520 hade författat utkastet till den påvliga bannbullen mot Luther. De kallades i luthersångens överskrift »sofister». De två lutheranernas, Johannes' och Heinrichs, martyrium, båda augustiner munkar liksom Luther, tolkades av denne som vittnesbörd om att en ny tid, som var ett slags sommartid, stod för dörren. Detta illustrerades med bibliskt bildspråk, ur Höga Visan 2:11—12 och Paulus' brev till filipperna 1: 6, enligt slutraderna, här citerade enligt formen från Erfurt 1524:

Wyr sollen dancken Gott daryn/  
seyen wort ist wyder kommen/  
der Sommer ist hardt fur der thür/  
der Wynter ist vergangen/

<sup>37</sup> H. Bornkamm, *anf. arb.*, s. 407.

<sup>38</sup> WA 12: 77 ff.

<sup>39</sup> Om sammanhanget och tillsatta strofer, se WA 35: 93.

die zarten blumen gehn herfur/  
der das hat angefangen/  
der wirdt es woll volenden.<sup>39</sup>

Det har sagts om Luther att han levde i kyrkoåret. Detta ställe ur Höga Visan var citerat i missalet och breviarier för följande dag, 2/7, jungfru Marie besökelsedag. Sommaren, årstiden framför andra, var blommornas tid. Den utgjorde en fullbordad av våren, som Luther i föreläsningar över Höga Visan 1530—31 efter Vergilius *Bucolica* kallade den vackraste delen av året, »formosissimus annus». Luther kallade dem också i samma föreläsningar för sångens tider, »tempora cantici».

Skildringen av de båda martyrerna i Brüssel kan leda tankarna till martyrsånger i den gamla kyrkan. Prudentius, enligt Luther »den bäste och mest kristne» av den gamla kyrkans poeter,<sup>40</sup> har i »Peristephanon» skildrat martyrier, som också återkommer i Luthers skrift till rådsherrarna 1524. I upprepningen av detta gamla mönster i den medeltida genren »passio» såg Luther ett tidens tecken: martyrernas otroliga mod och de ungas mogna fasta uppträdande.

## Förordet till Formula missae 1523 och brevet till Spalatin 1523/24

I förordet till mässordningen 1523, »Formula missae», efterlyste Luther poeter och musiker, som med profeter och kyrkofäder som förebilder skulle kunna åstadkomma fromma andliga visor på modersmålet. Sådana visor fanns redan, fortsatte han. Men inte mycket därav var präglad av allvarlig ande, av »gravis spiritus». Luther nämnde tre: nattvardssången »Gott sei gelobet und gebenedeiet», julsången »Ein Kindelein so löblich» och »Nun bitten wir den heiligen Geist». De båda första behandlade sålunda initialhändelser i evangeliet: Jesu födelse och

<sup>40</sup> WA Tr 4: 96.

nattvarden samt därmed mässans tillkomst.

Ett direkt initiativ till nya psalmer, psaltarpsalmer på modersmålet, tog Luther kring årsskiftet 1523—24. Han skrev till Spalatin, som då befann sig i Nürnberg, och bad om bidrag från sina humanistiska vänner och nu särskilt från Spalatin rörande sådana psalmer i strofform. Psalmerna skulle vara enkla och lättfattliga, »folkliga», både till text och melodi. Samtidigt skulle de så nära som möjligt ansluta sig till bibelordet. De skulle vara enkla, inte hovmässiga.<sup>41</sup> Den lantliga enkelheten var som nämnts drag i exempelvis Vergilius' herdediktning. Luther bifogade som förebild en bearbetning som han själv utfört. Kung David var hans stora förebild för kyrkans nya sång. Han sökte nu efter medhjälpare på samma sätt som David hade haft sådana. Luther nämnde Heman, Assaf och Jedutun. Det var de sångarfamiljer som enligt första Krönikebokens 25 kapitel hade profetisk ande och som under Davids ledning utförde sång och musik till Herrens ära.<sup>42</sup>

I båda dessa fall var kung David och kyrkofäderna sålunda de givna förebilderna och föregångarna. Av de senare nämnde Luther vid ett annat tillfälle särskilt Ambrosius, Gregorius, Prudentius, Sedulius. Deras sånger hade blivit kyrkans egendom liksom Davids psalmer blev en egendom för hela Israels folk, vars ljuvliga sångare David blev.<sup>43</sup>

Att det för Luther gällde en sak som brådskade framgår av en predikan omedelbart före brevet till Spalatin, den 6 december 1523.<sup>44</sup> Nya sånger av ovärdigt slag kunde komponeras till äldre melodier. Man sjöng sådant även i templen, och många tog skada av det. Munkarna nämnes särskilt.

<sup>41</sup> Om den senmedeltida folksången: W. Salmen, *Reformation und Volkslied* (Der Kirchenmusiker, 1954, s. 112 ff).

<sup>42</sup> Luther till Spalatin, odat. WA Br 3: 220. I Höss, *Luther und Spalatin* (Luther, 1983).

<sup>43</sup> Luther, *Von den letzten Worten Davids* (1543). WA 54: 33.

<sup>44</sup> WA 11: 210.

Av de tre äldre sånger att sjungas på modersmålet, som Luther särskilt hade nämnt i förordet till *Formula missae*, hade julsången »Ein Kindelein so löblich» hans särskilda gillande. Dess melodi var under senmedeltiden mycket populär för en närbesläktad latinsk text, »Dies est laetitiae» (Det är en glädjedag). De nya kyrkvisorna var av Luther avsedda som »de olärdas bibel men även de lärdas» (»quasi Biblia rudium, etiam doctorum»). Han uppskattade sången »ein Kindelein» för dess »efficacia et energia», dess kraftfullhet och livfylldhet. Sådant var enligt Luther egenskaper hos en god psalm. Särskilt uppskattade han det klart ut-sagda:

wer uns das kyndelein nicht geborn,  
so weren wyr alzu mal verlor.<sup>45</sup>

I den svenska återgivningen alltifrån den första bevarade av 1530 och ända fram till 1937 års psalmbok och kommittéföreläggandet 1981 är innebörden i den tyska versionen oförändrad:

wore icke thet barn til werlden födt,  
tå skulle hwar man ewinnerliga dödt.

Vad Luther sålunda vill finna hos en kyrkans psalm är det allvar och den tyngd, »gravitas», som är ett kännetecken i evangeliet och även har att göra med språkformen. I det mångtydiga ordet »folksång», som ofta tillämpas på psalmdiktningen, kunde också inläggas, att versraderna lätt kunde inpräglas i minnet.

Om psalmen efter kommunionen, »Gott sei gelobet und gebenedeiet» har Luther uttalat sig i »*Formula missae*» 1523. Han ville, står det i ett förord, utsluta den passus, som handlade om att vid livets slut få mottaga sakramentet av den invigde prästens händer. Elevationen, nattvardselementens upplyftande under mäsan, och kommunionen har f.ö. betecknats som den hos cistercienserna under medeltiden viktigaste platsen under gudstjänsten för folksång på tyska.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> WA 29: 44.

<sup>46</sup> *Kerygma und Melos . . . herausgegeben von W. Blankenburg* (1970), s. 316.

Av den gamla kyrkans kristushymner på latin har Luther en gång framför allt uppskattat såsom den bästa (»optimus») »Rex Christe, factor omnium», ordagrant: Konung Kristus, alltings skapare.<sup>47</sup>

Angående Psaltaren delade Luther synpunkten alltifrån kyrkofäderna och medeltiden, att denna bok utgjorde en sammanfattning av hela bibeln. I ett förord till Psaltaren (1545) kallade han den »eine kleine Biblia». Samtidigt som nu för honom Psaltaren i dess helhet hade en så central ställning, så utgjorde *en* av psalmerna för honom dess medelpunkt. Han räknade den som sin egen psalm. Säkert var det inte endast dess poetiska innehåll som var det avgörande.<sup>48</sup> Det var nr 118, enligt den svenska bibeln 1917 med inledningsorden »Tacken Herren, ty han är god». Enligt Vulgata, nr 117, började psalmen »Confitemini Domino quoniam bonus». I den ingick f.ö. det förut citerade momentet ur påskens liturgi: »Haec est dies quam fecit Dominus.» Luther författade 1529 en utförlig kom-

mentar till psalmen, varefter Hesus fick uppdraget att översätta den till latin. Luther uttryckte sin beundran över denna återgivning, samtidigt som den för honom blev en anledning att f.ö. i överdrivna ordalag uttrycka sin egen ringhet som poet och teolog. Han ville ifråga om poesien inte jämföras med Hesus, som han kallade »poeternas konung och konungars poet». Hesus hade, ansåg han, icke blott vanlig poetisk gåva utan »ingivelse från himmelen». Den helige Ande var den högste och bäste poeten eller diktaren, förklarade han en annan gång.<sup>49</sup>

Luther framhöll emellertid i sina egna första psalmböcker, enligt psalmboksförorden 1528 och 1529 (det sistnämnda känt från 1533), att hans egna psalmer skulle förbli oförändrade och vara försedda med hans författarnamn. Han räknade sin egen psalmdiktning på modersmålet som en central och, om man så vill, profetisk uppgift.

<sup>47</sup> Ph. Wackernagel, 1 (1864), s. 74. WA Tr 5: 652. Ev. Kirchengesangbuch 72. S. Fornaçon i JbLH 1960, s. 114 ff.

<sup>48</sup> Om Psaltaren: WA. Die deutsche Bibel, 10: 1, s. 99.

<sup>49</sup> WA 31: 1, s. 34—182, 393. Luther till Hesus 20/8 1530. WA Br 5: 549.



# LITTERATUR

---

Lemche, Niels Peter: *Det gamle Israel. Det israelittiske samfund fra sammenbruddet af bronzealderkulturen til hellenistisk tid*, 240 sid. Forlaget ANIS, Århus 1984. Pris dkr 130.

Hur skall man på ett översiktligt sätt kunna få en uppfattning om de senaste strömningarna inom forskningen kring Israels historia och religion? För den som ställer sig den frågan är föreliggande lilla bok väl värd att rekommendera. Författaren, verksam vid Århus universitet, har haft som sin intention att skriva en lärobok för blivande danska religionslärare, men har åstadkommit mycket mera än det.

Det är mycket som måste rymmas i en lärobok av detta slag. Boken inleds med ett kapitel om Palestinas geografi, demografi och ekonomi, som följs av ett kapitel om GT:s tillkomst och värde som historisk källa. Som avslutning har boken ett fylligt kapitel om kanaaneisk och israelitisk religion. Innanför denna ram ryms så en framställning av Israels historia i tre kapitel om resp. den förstalliga tiden, kungatiden samt slutligen den exiliska och efterexiliska tiden.

Bokens stora förtjänst ligger i att den ifrågasätter och gör upp med rätt många av dessa axiomartade påståenden som lanserats av flydda decenniernas stora coryféer och som alltjämt hänger med i mycken litteratur även om mycket sådant idag är ställt under debatt bland exegeterna av facket. Tag exempelvis Martin Noths teori om en gammal-israelitisk amfiktyoni, en idé inspirerad av grekiska förhållanden. Detta har lärts ut till generationer av teologistuderanden, av vilka de flesta ännu idag inte vet om något annat. Ändå finns det knappast något GT-forskare som idag tar dessa teorier på allvar. Idag blåser andra vindar. Lemches bok må bli ett verksamt medel för dessa vindar att nå litet längre än till de teologiska seminarierummen.

Redan i det inledande kapitlet, där vi får en inblick i de ekonomiska förhållandena i Palestina under bronsåldern, slås tonen för

boken an. Lemche vill ge en sociologisk förståelse av det gamla Israels historia. Han anknyter här till tidigare arbeten av G. E. Mendenhall och N. K. Gottwald (Mendenhall, »The Hebrew Conquest of Palestine» *The Biblical Archaeologist* 25/1962, s. 66—87. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, New York 1979. Se även Lemches rec. av dessa böcker i *Dansk Teologisk Tidskrift* 45/1982, s. 16—39). I kapitlet om det förstalliga samhället utvecklas dessa tankar. Tidigare har socio-politiska förändringar inom ett landområde oftast satts i förbindelse med folkvandringar, men nu menar man (sociologiskt arbetande historiker??) att de flesta förändringar ägt rum inom den befolkning som redan finns på plats. Vi har således ingen amoriterinvasion i Mellanöstern omkring år 2000 f.Kr. och ännu mindre någon israelitisk invandring i Kanaan att tala om. De flesta av dem som kom att bilda kungatidens Israel var människor som hade bott där alltid.

Författaren anknyter här till den uppfattning om förhållandet mellan ordet »ibri, »hebré» och det akkadiska begreppet *habiru* som han tidigare presenterat i *Dansk Teologisk Tidskrift* 43/1980, s. 153—190. Att *habiru* var personer som levde utanför det organiserade samhället, och därmed utgjorde ett hot mot detta har länge varit känt, men Lemche menar sig kunna fastställa att vi har att göra med människor som flytt från de olika kanaaneiska statsstaterna. Anledningen till detta bör inte minst ha varit att de kommit på ekonomiskt obestånd, måst sälja sig själva som slavar och till sist inte sett någon annan utväg än att fly från alltsammans. Den bakomliggande tanken är att i varje bondesamhälle som får sköta sig själv, finns det en inneboende tendens att jorden med tiden samlas på ett fåtal händer. Dessa flyktingar, fribytare, konsoliderade sig omsider, först i stammar och sedan i en mera reguljär statsbildning.

Lemche avvisar således båda de förhärskande uppfattningarna om hur Israels »land-

nama» gick till. Han tar avstånd från såväl Albrecht Alts »Weidewechsel»-teori (att de första israeliterna var halvnomader som successivt skaffade sig fotfäste i kulturlandet) som från Albright-skolans tankar om ett mera våldsamt landnama betygat genom ett antal ödelagda städer. Lemche hänvisar till vad vi för övrigt vet om nomadfolk. Nomader är vanligtvis inte fientliga mot den bofasta befolkningen, och de irrar inte heller planlöst omkring i ökenområden, utan har i regel mycket fasta vandringsruttor med bestämda betespplatser under olika tider på året. Därtill anmärker Lemche att det inte finns några belägg för att ordet *habiru* använts om nomader. Snarare har vi att göra med stråtrövare, fredlösa banditskaror i Palestinas bergstrakter.

Lemche lägger tyngdpunkten i sin framställning av Israels historia på Israels tillblivelse och konsolidering som stat. Tiden från riksdelningen till återvändandet från exilen behandlas ganska översiktligt, med tonvikt på det karaktäristiska under de olika epokerna. Någon fortlöpande framställning av Nord- och Sydrikets historia får vi inte i denna bok.

Däremot är det avslutande religionshistoriska kapitlet utförligt. Lemches helhetsuppfattning, att det typiskt israelitiska först successivt profilerade sig mot det kanaaneiska har styrt dispositionen av kapitlet, som börjar med en framställning av den kanaaneiska religionen, främst utifrån ugaritiska källor. Därefter följer så en bild av GT:s religion, av Lemche benämnd den monoteistiska Jahwe-religionen. Denna finner vi fullt utvecklade först i efterexilisk tid. Israels förexiliska religion, som skildras till sist, intar en mellanställning mellan dessa två ytterligheter. Materialet för denna rekonstruktion är några äldre psaltarpsalmer, en del personnamn med suffixet -baal från Sauls tid samt en del utombibliskt material som betyder att israeliterna förutom Jhwh också dyrkat kvinnliga gudomligheter, Ashera och Anat. Att sådan gudsdyrkan förekom skildrar ju också GT på många ställen, men betecknar det då som avfall och synkretism. Enligt Lemche måste vi i stället tänka oss att Israels förexiliska religion i grunden var »kanaaneisk» eller med andra ord *klassisk västasiatisk religion*.

Nu måste det ju anmärkas att Lemches framställning lämnar en hel del frågetecken efter sig. Det är svårt att komma ifrån att GT skildrar Israels religion som något i grunden

annorlunda än den kanaaneiska. Enligt Lemche beror detta till stor del på deuteronomisternas inflytande. De kom som flyktingar från Nordriket och hade med sig exodus- och Sinaitraktionerna, förbundsställningen, monoteismen, ja snart sagt allt som vi förbinder med genuint (enl. Lemche efterexilisk) gammaltestamentlig tro. Men denna deuteronomistiska religion kan väl ändå inte ha uppstått ur tomma intet? Själv har jag mycket svårt att tänka mig att exodustraditionen, som är ett *sine qua non* för GT:s religion helt saknar historiska rötter, låt vara att det kanske bara var en mindre grupp som kom från Egypten. Lika svårt är det att komma ifrån att Jhwh-namnet har klara rötter nere på Sinai-halvön men helt saknas i den kanaaneiska mytologin. När det gäller *habiru*-problemet må det inte förnekas att flyktingar från stadsstaterna kunnat benämnas så, men om Lemches tes skall gå i lås måste han också visa att detta är den enda möjliga användningen av begreppet. Vad hindrar att också utifrån kommande element, som hade med sig Jhwh-tron, Sinai- och exodustraditionen, slöt sig till dessa laglösa strövskaror och omsider kom att dominera dem?

Vad man för övrigt saknar i boken är fotnoter. Visserligen finns det rikhaltiga litteraturhänvisningar bak i boken, men en framställning som presenterar så mycket nytt som denna bok gör, bör också ge läsaren möjlighet att på ett enkelt sätt gå till källorna. Till sist måste man så fråga sig hur denna bok fyller sin funktion som enda lärobok i GT för religionslärare. Någon klar bild av Israels historia under kungatiden ges inte, men förutsätts ändå hos läsaren om bokens framställning skall komma till sin rätt. Som redan nämnts ligger bokens tyngdpunkt inte där, men ytterst är detta en fråga som har att göra med vilken typ av kunskaper som danska religionslärare skall gå ut med. Själv förväntar jag mig nog också att en elementär lärobok, som denna är avsedd att vara, skall ge en allsidigare bild av forskningsläget och inte i så stor utsträckning som här sker driva författarens egna teser. Egentligen är det här mera en monografi, och en mycket intressant sådan, kring några huvudproblem i Israels historia och religion än en lärobok i egentlig mening.

Genom sitt sätt att vända ut och in på alla invanda föreställningar är Lemches arbete en mycket fascinerande läsning. Boken ger

en god överblick över de nyaste strömningarna i forskningen kring Israels historia och religion, och bör läsas av var och en som vill hålla sig ajour med det som händer inom detta område. Men läs också andra böcker!

Stig Norin

*The Productions of Time: Tradition History in Old Testament Scholarship. Edited by Knud Jeppesen & Benedikt Otzen, 168 sid. The Almond Press, Sheffield 1984. Pris £ 15.95 (paperback): £ 6.95).*

Ingen behöver läsa mycket gammaltestamentlig exegetik förrän han eller hon träffar på ordet traditionshistoria. Men vad ligger egentligen i detta begrepp? Inom tysk exegetik har det använts för den typ av forskning som bedrivits av Martin Noth och Gerhard von Rad, och då som ett komplement till den litterärkritiska forskningen. Ett sätt att komma åt GT:s muntligt traderade förhistoria. Men begreppet traditionshistoria har också, särskilt av skandinaviska forskare med Ivan Engnell som den främste i detta avseende använts om ett sätt att se på GT:s tillkomst som stod i direkt konflikt med det litterärkritiska arbetssättet.

Men åren har gått och många har frågat sig vad begreppet traditionshistoria står för bland dagens skandinaviska bibelforskare.

För att belysa denna fråga anordnades på initiativ av institutionen för Gamla Testamentet i Århus en internordisk kongress i maj månad 1982. Kongressen hölls på Sandbjergs herrgård, en lantlig sønderjydsk idyll, som nu disponeras som kursgård av Århus universitet. Ett 50-tal skandinaviska exegeter var samlade här och kongressen var upplagd kring ett antal föreläsningar med efterföljande samtal i mindre grupper, ett mycket lyckat arrangemang. Kongressens föreläsningar föreligger nu i bokform översatt till engelska. Som talare medverkade Eduard Nielsen, Köpenhamn (Pentateukfrågor); Timo Veijola, Helsinki (Remarks of an Outsider concerning Scandinavian Tradition History with Emphasis on the David Traditions); A. S. Kapelrud, Oslo (Profeterna); Bent Mogensen, Århus (*šedaqā* in the Scandinavian and German Research Tradition); Magnus Ottosson, Uppsala (Tradition History with Emphasis on the Composition of the Book

of Joshua); Anders Jörgen, Björndalen, Oslo (Psaltarforskningen). Därtill har kongressens arrangörer Knud Jeppesen och Benedikt Otzen, Århus skrivit en sammanfattning av kongressens resultat. Det inledande föredraget av Gillis Gerleman, Lund finns inte med i denna bok, men är publicerat i ett annat sammanhang (Der Menschensohn, *Studia Biblica* 1, Leiden 1983).

Det ligger i sakens natur att föreläsningar av det här slaget i stor utsträckning blir forskningshistorik, recensioner av tidigare och för den delen också nu aktiva kollegers arbete, recensioner som ibland kunde gå rätt hårt fram.

Det skulle föra alltför långt att här gå in på de olika bidragens enskildheter, men ett av dem, som på ett välgörande sätt skiljer sig från de övriga är Magnus Ottossons artikel, där han prövar Engnells tes om ett P- och ett D-verk på en konkret text. Han visar där hur P-traditionerna inte är ett rent efter-exiliskt fenomen utan något som funnits redan i förexilisk tid parallellt med den deuteronomistiska traditionslinjen. Detta att skilda teologiska traditionslinjer har existerat parallellt i det gamla Israel är något som alltför sällan nämns.

Slutintrycket av det som ägde rum vid kongressen är att vi inte längre har så skarp gräns mellan tysk och skandinavisk traditionshistorisk metod. Det finns en öppenhet bland forskarna som var otänkbar för några decennier sedan. Traditionshistoria är fortfarande ett honnörsord bland skandinaviska exegeter, men innehållet i begreppet har förskjutits. Den vikt som Engnell m.fl. lade vid den muntliga traditionen har lättats något. Egentligen är »tradition» hela textens tillblivelseprocess från äldsta muntliga stadium ända till idag, också översättandet hör dit. Vid gruppsamtalen framkom det bl.a. att traditionshistoria egentligen borde vara ett samlingsbegrepp för alla de exegetiska metoderna, men någon egentlig definition på traditionshistoria kan man knappast säga att kongressen ledde fram till, det var väl inte heller att vänta.

Det viktiga är att frågan aktualiserats, belysts i de olika här publicerade föreläsningarna och grundligt diskuterats igenom av i stort sett alla aktiva gammaltestamentliga exegeter som Skandinavien kan uppbjuda.

Stig Norin

François Refoulé: ». . . *Et ainsi tout Israël sera sauvé*. *Romains 11, 25—32 (Lectio Divina, 117) 292 ss. Les Éditions du Cerf, Paris 1984. Pris FF 133.* —

François Refoulé, dominikan, har varit verksam i Lund år 1952—1963 (STK-uppsatser 1955 och 1963), sedan i Éditions du Cerf, där han bl.a. var ansvarig för den reviderade Bible de Jérusalem, BJ (1973) [1956] och katolsk redaktionssekreterare för Traduction Oecuménique de la Bible, TOB (NT 1972, GT 1975). Han var redan med när Romarbrevet kom ut som första separathäfte i den blivande TOB (1967). Vid samma tid skrev han också en mästertlig uppsats i STK, *Exegetiken ifrågasatt*, 49 (1973), 107—116, 162—175. Som föreståndare för dominikanernas bibelskola i Jerusalem 1982—1984 använde han en del av sina krafter till att föreläsa om Romarbrevet, särskilt kap. 9—11, och skriva föreliggande bok samt flera artiklar (varav *Rom X, 4 encore une fois*, RB 91 (1984), 321—350).

När man lever i Jerusalem, säger han, får man klart för sig att problemet judendom-kristendom är mycket djupare och bredare än det exegeterna kan skriva om Romarbrevet. Han kände sig utmanad av ett bedrövtligt och till synes olösligt läge, men detta krävde desto mera att han som exeget ändå tog upp problemet på nytt. På senaste tiden har en hel litteratur ägnats åt ämnet. Även i Sverige har frågan blivit aktuell igen i vida kretsar. Boken kan således mötas med stor förväntan, med förhoppning att författaren bryter en ny gångbar stig in i snårskogen.

Den som läser boken med flit och uppmärksamhet blir inte besviken. R presenterar den som ett »försök» utan förmåtenhet (23), icke som en avhandling med sin behövliga fotnotsmassa (11). Men han upphör inte att punkt efter punkt referera, jämföra, bedöma olika tolkningar, och nyckelsidorna eller -raderna är inte dagsuppenbara vid en snabb genomläsning. Läsaren har intrycket att gå samma väg två gånger: först (25—65) när svårigheterna inventeras och liksom uppordnas, och sedan för att »spana efter en lösning» och återta ungefär samma punkter i varje vers och varje ord med hjälp av »alla» källor sedan två tusen år. Boken kräver alltså en viss möda att studera.

Men den är mödan värd. Dess innehåll som är så omfångsrikt och ömtåligt vågar jag knappast sammanfatta. Grovt förenklat skulle

man möjligen säga att R söker en genomfart mellan två ytterligheter. Liksom alla kommentatorer av Rom 9—11 känner han sig förbryllad av ett par utsagor som förefaller oförenliga. Somliga håller fast vid att Kristus är den enda frälsningskällan och att ingen kan bli »frälst» (eller »rättfärdigad» eller vad det heter) utan att tro på honom, vilket ställer alla, judar och hedningar, på fullständig jämställd fot, utan något företräde för någon. Andra anser däremot att Israels kallelse ej kan förlora sin oåterkalleliga verkan, så att vi i Rom 11 kan utläsa ett förebud för »hela Israels» slutliga och eskatologiska frälsning, där utkorelsen blir för evigt fullgjord och fullkomnad. R granskar och väger med största filologiska noggrannhet alla detaljer i kap. 9—11, särskilt efter 11:11 ff, och till slut 11:25—32. Märk t.ex. (94—133) hans studie av komplexitetet i 11:26b—27 (från Jes 59:20—21a och 27:9). Han känner sig föranledd vid 26a (päs Israel) jämfört med 23—24 och 30—31, att konstatera att Paulus inte tänker på något annat än det historiska Israel, inte på det eskatologiska. Jo, Paulus syftar på Israels »kvarleva», den för Paulus konkreta kvarlevan, den fromma delen i dåtida judendom som levde efter Guds vilja, som fick bli frälst just genom sin »rättfärdighet» enligt den »bevarade och gjorda» Lagen. Denna del av Israel var då äkta bärare av den utkorelse som fordom hade varit anförtrodd åt det även då historiska Israel.

Så hoppas R glida undan all motsägelse inom 9—11. Bekant som han är med kollegernas tankevanor hyser han ingen inbillning om att övertyga dem alla i en handvändning. Han är medveten om att hans nya tolkning tangerar motsatsen till det de flesta anser vara kärnan i Paulus teologi. För min del skulle jag gärna tro att hans syn är värd att ordentligt tas i betraktande och övervägas: han utvisar en ovanlig sida i Apostelns tanke, när han tar hänsyn till dåtida faktiska förhållanden och så öppnar en konkret utväg ur de stundom rätt teoretiska frälsningshistoriska perspektiv vi är vana vid. Att hans tolkning kan ställa oss inför ytterligare ett nytt redaktionshistoriskt problem i Rom 1—8 och 9—11 är inte behandlat i boken.

Litteraturen (277—287) är imponerande om än inte utfömlig: den ger en bred översikt av de källor och arbeten R verkligen har använt, flera svenska teologer och NT-81 medberäknade. Läsaren har ibland svårt att återfinna alla hänvisningar (»op.cit.» eller

»som vi har sagt»). Det finns också många tryckfel, lyckligtvis sällan vilseledande (s. 30, not 62, läs: Corpus Christ. LXXIII A).

*Louis-Marie Dewailly*

Jens Glebe-Møller: *Politisk dogmatik, 176 sid. FK-tryk, Århus 1982.*

Jens Glebe-Møller: *Jesus og teologien. Kritik af en tradition, 211 sid. Gad. København 1984.*

Författaren till de två arbeten som härmed anmäles är sedan 1980 innehavare av den ena av de två professurerna i dogmatik vid Köpenhamns universitet.

Trots titeln, »Politisk dogmatik», utgör detta arbete inte någon troslära, »dogmatik», i den meningen att den skulle ge en framställning av det kristna trosinnehållet. Snarare rör det sig om en rad ganska egenvilliga reflektioner av programmatisk karaktär kring frågan om »hvoru teologiens och speciellt dogmatikkens funktion och opgave består i det 20. århundredes sidste femtedel» (förordet). Som exempel på konsekvenser av författarens position behandlas dock sådana centrala problemställningar som ekklesiologi och kristologi.

Det är inte helt lätt att komma underfund med vad som här avses med termen »politisk», onekligen ur terminologisk synpunkt ett novum som bestämning av »dogmatik». Förf. anknyter visserligen till 60-talets »politiska teologi» (J. B. Metz), men han menar att man där inte var radikal nog. Man tog gängse teologiska kategorier för givna och gjorde ej allvar av att de också är föränderliga. De måste inte bara nytolkas utan de får ett nytt innehåll i en situation bestämd av vad Glebe-Møller sammanfattande kallar »moderniteten», närmare bestämt de tankeformer och det verklighetsmedvetande, som kännetecknar den västliga, industrialiserade världen i dag. Till »moderniteten» hör enligt förf. mer än under någon tidigare epok nödvändigheten att ständigt träffa »politiska» avgöranden: »'Politik' vil sige overvejelser over og beslutninger om, hvordan samfundet og den enkelte skal indrette sit liv. Politik i denne forstand indebærer, at der bestandigt skal træffes valg» (s. 16) — skall man i denna nya situation redovisa kristen teori och praxis i överensstämmelse med moderna tankeformer måste också dogmatiken i denna mening vara »politisk».

Efter denna inledning behandlar förf. i tre för hans position grundläggande kapitel »moderniteten», »religionens udvikling» och »den kommunikative etik». Det första av dessa teman består huvudsakligen i referat och kommentarer till Peter L. Bergers uppsats 1977 »Facing up to modernity» — därvid gör förf. bl.a. en intressant utredning av utvecklingen från ett »kvalitativt» till ett »kvantitativt» tidsbegrepp. Religionens utveckling tecknas i ganska grova drag i anknytning till Rainer Döbert som vägen från jägar- och samlar-samhället över åkerbrukssamhället (hit föres uppkomsten av distinktionen sakralt/profant och föreställningar om »uppenbarelse» och Guds »transcendens») till det moderna industrisamhället, främst karakteriserat av sekulariseringen. Genom denna utveckling är religionen i dess traditionella innebörd överflödlig och omöjliggjord. »Moderniteten» utesluter varje föreställning om gudomlig transcendens och människan väljer själv med förnuftet som »øverste kriterium» (s. 52) sin tydning av tillvaron. Den »moderna religionen», som möter både i och utanför »kyrkan», är principiellt »ateistisk» (s. 54) och dess innehåll täcks av termer som sanning, frihet och rättfärdighet (s. 56).

Den »kommunikativa etiken» hämtas i första hand från Habermas Theorie des kommunikativen Handelns, där det äkta samtalet utgöres av den maktfria kommunikationen och i sin tur likaså går ut på sanning, frihet och rättfärdighet (s. 61). Här ges det inga konkreta antaganden om vad som är »sant» — kriteriet på vad som är riktigt, rättfärdigt och legitimt utgöres av själva formen, att man når fram till något genom en maktfri diskurs. Den »moderna religionens» innehåll blir i sista hand ett slags förnuftsmoral. Nu är tydligen dock inte allt så förnuftigt — även i moderniteten hotas ständigt den maktfria kommunikationen. Förf. uttrycker detta med Habermas' termer: »Lebenswelt» koloniserar av det förtryckande system som främst representeras av ekonomin och staten. Här möter ett »funktionellt förnuft», som står i strid med det »förnuft» som skulle utgöra det överordnade kriteriet. Detta dilemma hade varit förtjänt av en mera ingående diskussion — man efterlyser här ständigt klara bestämningar av de begrepp som förf. använder.

Har då dogmatiken något att säga för att befordra det maktfria samtalet? Med de två följande kapitlen, som båda behandlar »kyr-

kan», börjar förf. ta itu med den frågan. Man kan notera att han aldrig ställer frågan om den kristna tron skulle kunna ha en egen identitet, eventuellt med samhällskritisk relevans. En sådan frågeställning är på förhand utesluten genom teorin om religionens utveckling — det är inte bara sättet att uttrycka kristen tro som förändras i nya situationer utan också själva innehållet (s. 13 f). När förf. i början av kapitlet »Kirken som organisation» säger att dogmatiken å ena sidan skall framställas på modernitetens betingelser och i överensstämmelse med religionens utveckling — vilket ju betyder att det som strider mot den moderna människans autonomi och förnuft måste uppges — och samtidigt å den andra sidan hävdar att »det betyder ikke, at dogmerne skal tilpasse sig moderniteten» (s. 70) börjar man undra vad som egentligen menas. Finns det någon som helst anledning att tala om »kristendom» och bedriva »dogmatik» om det inte finns något identitetskriterium?

Men kyrkan finns ju. Den var enligt Glebe-Møller från början en Jesus-rörelse, men utvecklades genom konflikten med gnosticismen (förf. följer här okritiskt Elaine Pagels) till en social institution och organisation med uppgift att legitimera överheten, skapa lydnad i samhället och få människor att acceptera tillvaron sådan den nu en gång är. Men — det finns också en »kirkens anden dimension» (s. 85—106). Det finns drag av »erindrande solidaritet» med alla som lidit och dött före oss och som inte får uteslutas från kommunikationsgemenskapen. Detta blir för förf. innebörden i talet om kyrkan som »communio sanctorum» och därmed får kyrkan en subversiv bestämning. Den kan ge uttryck åt solidariteten med alla dem som liksom en gång Jesus lidit och dött på grund av människors förtryck av andra.

Ur detta perspektiv behandlas t.ex. sakramenten. Man kunde vänta sig att troendedopet skulle vara mer i överensstämmelse med »modernitetens» krav på människans autonomi — men förf. tar i stället parti för barndopet som uttryck för att också de maktlösa räknas med i kommunikationsgemenskapen. På motsvarande sätt blir nattvarden uttryck för den erinrande solidariteten med lidande och döda. Kyrkoåret avvinnes en positiv aspekt genom att det erbjuder ett alternativ till modernitetens kvantitativa tidsbegrepp. Gudstjänsten ger en möjlighet att öva förmågan att »vila» och så undslippa

modernitetens otaliga valsituationer. Även predikamentet kan till nöds inordnas i och tematisera kommunikationsgemenskapen. Förutsättning för allt sådant är dock att förpliktelsen till det lutherska arvet (med dess överhetslegitimation) upphävs och att prästlöftet avskaffas!

Men Jesus då? I kapitlet »kristologi fra nedem» sägs att den traditionella kristologin är en produkt av åkerbrukssamhället med dess föreställningar om en transcendent Gud och om en inkarnation. Jesu egen tro och livsväg är inte något annat än en urbild och ett mönster för efterföljarnas tro (s. 112). Här finns tydligen ändå något av ett förblivande kriterium — att »Jesu ord og livspraksis har haft og stadig har afgørende betydning for menneskers liv» (s. 107). Innehållsligt skiljer sig det man där möter inte från rationellt begrundade moralregler — det enda nya som kommer till är »beredskabet at tage lidelsen på sig» (s. 117). Jesu uppståndelse blir givetvis ett problem — för förf. blir det så att varje gång man kämpar vidare mot förtryck och övervinner lidandet i solidaritet med andra lidande gör man samma erfarenhet som lärjungarna gjorde vid »uppståndelsen». Egendomligt nog går förf. aldrig in på det förhållandet att denna »erfarenhet» i begynnelsen erfors som ett övervinnande av döden. Ännu egendomligare är kanske att han med all sin anknytning till nutida teologis tendens att starta kristologin »nedifrån» helt förbigår att detta genomgående handlar om att det specifika med Jesu anspråk var att man i mötet med honom hade med »Gud» att göra.

I kapitlet »Tanken om Gud» heter det att politisk dogmatik måste bli »ateistisk» i den meningen att traditionell gudstro är omöjlig — föreställningen om en personifierad gudomlig makt strider mot den moderna människans autonomi, vi kan inte ha den gudstro som Jesus hade! Egendomligt nog behåller Glebe-Møller ändå termen »Gud», till och med skriven med stor bokstav. Vad den till sist står för blir det krav på universalitet, som blir avgörande norm för alla som går in i »det maktfria samtalet» (s. 135), att det skall vara öppet »for alle». Inte heller blir talet om »förlåtelse» eller »frälsning» i traditionell mening kvar: »Ingen guddommelig forløsning — eller tilsigelse af syndernes forladelse — er længere nødvendig. Der kreves kun, at vi tænker os om, bruger vores fornuft . . . Ufornuften overvindes kun af for-

nuften» (s. 137). Skuldmedvetandet blir bara en drivkraft att bekämpa de förhållanden som frambragt det.

Boken avslutas med ett kapitel om »Den kristne utopi», där föreställningen om en gemenskap utan maktmedel får ersätta eskatologin, och en »efterskrift» om »det teologiske studium». Teologin skall vara »praktisk», på alla nivåer skall »praxis» stå i centrum och man skall utan att appellera till någon uppenbarelse eller någon transcendent gud tematisera vad som är allas behov. Teologin ses av förf. som »en normativ videnskap, som sætter en i stand til at sige et forbindtligt ord om, hvordan menneskers liv med hinanden (og med den omgivende natur) bør være» (s. 160).

Man frågar sig varför man skall gå denna omväg över ett teologiskt studium, där innehållet i så hög grad hör samman med en förgången epok, när ändå alltsammans till slut rör sig om en »modern» förnuftsmoral?

Det kan inte förvåna någon att en bok av detta slag blir bemött med kritiska invändningar, i varje fall från teologer. För att i sin tur bemöta detta har Glebe-Møller skrivit boken »Jesus og teologien». Underrubriken »Kritik af en tradition» anger vad framställningen går ut på: alla som har en annan mening än förf. är fångna av det traditionella föreställningskomplex, som förf. kallar »den teologiske kode» (s. 10): att det skulle finnas en transcendent Gud, att en inkarnation skulle ha ägt rum för att åstadkomma försoning osv. Hela detta system måste förkastas, därför att det »har moralske konsekvenser, som er uantagelige. Sagt meget kort og formelagtigt leder koden til en accept af undertrykkelse i samfundet» (s. 11).

Via en kritik av historisk-kritisk metod och en redovisning av alternativa sätt att läsa bibeltexterna på (strukkturalism, litteraturkritisk exeges) kommer förf. så till sitt huvudämne, Jesu betydelse. Här centreras allt kring »Jesu praksis», men medan Glebe-Møller i »Politisk teologi» menade att »hvis Jesu historie opgives, opgives også kampen mod synden» (s. 123), blir också detta nu utan någon avgörande betydelse. Även om Jesus aldrig funnits finns det texter om honom »som kræver af os, at vi tager korset op og følger ham» och det är detta och ingenting annat som i vår kulturkrets begrundar Jesu unicitet. Frågan om »den historiske Jesus» blir bara viktig utifrån »den teologiska koden» — därför att en gång biskoparna behövde underbygga sin auktoritet (s. 56)! Ef-

tersom det i sista hand rör sig om en »praxis» blir kristologin till »ecclesiologi»: »kirken eller menigheden er Jesus, hvis den ellers er kirke eller menighed» (s. 45).

Efter en behandling av begreppet »spiritualitet» som något som kan passivisera, men som också kan uttrycka mot systemet kritiska livsformer (det blir det egentliga innehållet i traditionens tal om »den helige Ande»!), återvänder förf. till »kristologin». Här refereras exempel på hur »Jesus» tolkas olika i olika sociala kontexter (James H. Cone, asiatisk teologi) och i det följande kritiseras Kalcedon-konciliet tvånatur-lära, bl.a. som uttryck för ett »herre-tänkande» som inte skiljer mellan förtryckare och förtryckta »men lader frelsen være til for alle, uden forskel» (s. 121). I ett skissartat kapitel avfärdas med anknytning till bondeupproret Luthers kristologi som ett exempel på hur den teologiska koden leder till och legitimerar förtryck.

I kapitlet »Kristologi i dag» vill förf. så ge en framställning av vad en »modern» kristologi borde gå ut på. Understrykandet av varje tolknings kontextualitet skulle konsekvent betyda att varje samtal om »Jesus» till slut bleve omöjligt. Mot den invändningen hävdar förf. att även den tredje världen är präglad av »moderniteten», att det överallt råder förtryck och vi överallt har att tolka samma text, i första hand NT. Om nu »moderniteten» — som ju enligt »Politisk dogmatik» utgör det västliga industrisamhällets verklighetsförståelse — skall ange betingelserna för teologin, blir då inte detta krav ett uttryck för ren och skär kulturimperialism? Den frågan glider Glebe-Møller förbi. I övrigt ger detta kapitel knappast något nytt i förhållande till boken från 1982. Korsfästelsen (som uppfattas som »mordet på Jesus», s. 149) blir uttrycket för solidariteten med de lidande och förtryckta och »uppståendelsen» blir svaret »på et konkret politisk-moralsk problem», nämligen kravet att som urförsamlingen dela brödet och ha allt gemensamt (s. 154). Vad allt rör sig om är en »ny kod», en livspraxis, ett sätt att leva utan makt och maktanvändning.

Avslutningsvis ställs frågan om möjligheterna att anknyta till de många nyreligiösa rörelserna — detta avvisas av förf. med det välgrundade konstaterandet att man där saknar korset, lidandet, solidariteten, det som förf. ser som det allt avgörande i berättelserna om Jesus. Anknytningsmöjligheterna

finner han i stället i olika »gräsrots»- och protesterörelser.

Nog framträder denna företrädare för dogmatikämnet med en originellt egen profil. Till det positiva som kan sägas hör att man genom det hela spårar en lidelse för att mitt i »moderniteten» kunna förknippa åtminstone något meningsfullt med termer som kristen tradition och teologi nu en gång rör sig med. Att de många gånger använts för att legitimera förtryckssituationer exemplifieras grundligt, men det är han nu inte ensam om. Andra gör detsamma utan att dra de konsekvenser som Glebe-Møller gör genom att göra rent hus med allt som inte passar in i hans mall. Han visar med skärpa på de villkor under vilka teologin i dag måste fullgöra sin uppgift att klargöra vad kristen tro rör sig om. Men oupphörligen förundrar man sig över de onyanserade förkastelsedomar som ersätter den dialog och den analys som denna uppgift kräver. Likaså frågar man sig vad det egentligen finns för bärande skäl för att över huvud dra in element ur den kristna traditionen för att teckna den utopiska förnuftsmoral han i sista hand företräder. Allvarligast blir det när etiketten »kristendom» som här används för att beteckna en livshållning, helt byggd på krav och utan »nåd». Men en sådan användning av den etiketten kan möta även där man behållit hela den traditionella apparaten — det visar att frågan om den kristna identiteten går djupare än till problemet om man kan eller inte kan använda traditionell terminologi.

*Per Erik Persson*

Erik Kyndal: *Nadverlære og nadverfælleskab. Den lutherske nadverlære kritisk belyst ud fra Ny Testamente og den økumeniske samtale i nutiden, 324 sid. Gad, København 1984.*

I nuets ökumeniska dialog mellan kyrkor och kyrkofamiljer utgör frågan om nattvardsgemenskapen ett centralt problem. För t.ex. katoliker, ortodoxa och anglikaner blir detta primärt en fråga om ämbetets validitet, medan för lutheraner alltsedan reformationstiden nattvardsläran stått i centrum. Alltifrån det havererade samtalet mellan Luther och Zwingli i Marburg 1529 har motsättningen till de reformerta gällt Kristi närvaro, slagordsmässigt uppfångat i talet om »real-presensen», och likaså sedan 1500-talet har kon-

flikten med den romersk-katolska kyrkan centererats kring frågan om nattvardens »offer»-karaktär. Genomgående har man från lutherskt håll hävdad att man står på Skrifstens grund.

Hur ter sig situationen i dag? Svar på den frågan får man genom detta arbete av Århus-teologen Erik Kyndal, tidigare känd som flitig Lutherforskare. Han bestämmer uppgiften så att han vill kritiskt pröva den lutherska traditionen utifrån aktuell nytestamentlig forskning samt utifrån de samtalsresultat som uppnåtts under de senaste årtiondenas dialog med andra kyrkor, först och främst de reformerta och den romersk-katolska kyrkan.

Boken är uppbyggd så att en första huvuddel mot bakgrunden av en sammanfattning av Luthers nattvardslära redovisar de bilaterala dialoger som förts och vad de lett fram till, medan den andra huvuddelen med utgångspunkt i exegetisk forskning kring nattvardstexterna mera systematiskt diskuterar samtalsresultaten och sätter in dem i ett vidare teologiskt sammanhang. Mot denna bakgrund behandlas så dels själva huvudfrågan om kyrko- och nattvardsgemenskap och dels ges en kritisk belysning av den danska folkkyrkans liturgiska tradition i fråga om nattvardsgudstjänsten.

Framställningen av Luthers lära om nattvarden — som med nödvändighet måste bli ganska skissartad — byggs med rätta upp kring tre skilda utvecklingsfaser. Först möter det för den berömda sermonen 1519 centrala gemenskapsmotivet, som sedan i den andra fasen, uppgörelsen med Rom, skjuts åt sidan för polemiken mot mässfotret. Den tredje fasen utgöres av uppgörelsen med Zwingli och »svärmarna» och det hela sammanfattas i katekeserna. Som huvudintentionen i Luthers skiftande utsagor anges strävan att fasthålla identiteten mellan »gåva» och »givare».

Upprottet från de fastlåsta positionerna mellan lutheraner och reformerta kom med den teologkommission, som 1947 tillsattes inom den då nygrundade »Evangeliska kyrkan i Tyskland» (EKD) och som 1957 framlade de viktiga »Arnoldshainer-teserna». S. 51—55 ges en dansk översättning av denna för den fortsatta utvecklingen grundläggande text (som mig veterligt inte tidigare varit tillgänglig på något nordiskt språk). Förf. ger också en grundlig kommentar, där punkt efter punkt genomgås och där man får en klar bild av den betydelse som den exegetiska



forskningen då hade för en kritisk prövning av såväl luthersk som reformert nattvardslära i deras traditionella utformning. Därmed var en grund lagd, på vilken man kunde ta upp frågan om nattvardsgemenskapen mellan lutherska och reformerta (och unierade) kyrkor i Europa. Det avgörande steget togs här med Leuenberg-konkordin 1973, som helt kort presenteras.

Det kapitel, som behandlar samtalen mellan katoliker och lutheraner, centreras naturligt nog kring den gemensamma kommissionens rapport »Das Herrenmahl» 1979. Riktigt konstateras att inspirationen här i främsta rummet inte kommer från exegetiken utan från den liturgiska förnyelsen i kyrkorna och att det traditionellt »lutherska» här ställts in i en vidare, för-reformatorisk tradition. Med skäl sätts frågetecken för formuleringar som skulle kunna tydas som om »vi» skulle bli »med-subjekt i forsoningen» (s. 98) — här kvarstår konflikten mitt i alla försök att nå en gemensam position i fråga om nattvardens offer-karaktär.

Bokens första avdelning avslutas med en kort presentation av den multilaterala dialogen med dess utmyning i det nu aktuella Lima-dokumentet »Dop, nattvard, ämbete». Av särskilt intresse är att förf. på goda grunder lyfter fram den betydelse som franskspråkiga reformerta teologer haft i detta sammanhang: F.-J. Leenhardt, Max Thurian, Jean-Jacques von Allmen. Att som på s. 107 säga att den sistnämndes »Essai» från 1967 nu skulle utgöra den bästa introduktionen till BEM-texten torde väl dock vara något av en överdrift!

Andra avdelningen behandlar inledningsvis ganska brett (s. 121—157) den exegetiska diskussionen kring texterna om nattvardens »instiftelse». Förf. som i fråga om Paulus huvudsakligen följer Neuenzeits arbete från 1960, avslutar detta kapitel med en jämförelse mellan »Markus-traditionen» (inkl. Matt) och »Paulus-traditionen» (inkl. Luk), där den senare anses återge den äldsta och tillförlitligaste traderingen av vad som sades vid Jesu sista måltid med de sina. Enligt Kyndal kan man om den första paragrafen i Lima-texten om nattvarden säga att den »på udmärket måde» sammanfattar »hvad der i dag historisk og teologisk er dækning for at sige om nadverens instiftelse» (s. 157).

Därefter behandlas i tur och ordning problemkomplexen »närvaron» och »offret». Kyndal framhäver att den exegetiska och

ekumeniska diskussionen ger Luther rätt i att det rör sig om en »identitet» mellan nattvardens gåva och »bröd och vin» — men hans sätt att tolka denna identitet har inte någon motsvarighet i NT. Den »substansontologi», som kännetecknat den lutherska teologitraditionen och som kritiserats från reformert håll som en risk för »förtigligande» av nåden, bör därför ersättas med en »personalt» orienterad närvaroföreställning — förf. menar (i en uppgörelse med R. Prenter) att detta ligger i förlängningen av Luthers egen uppgörelse med det medeltida substansbegrepp, som han själv ej helt kunde frigöra sig från. På ett instruktivt sätt visas att nyare romersk-katolska försök att tolka transsubstantiationsdogmat (t.ex. »transsignifikation») rör sig i samma riktning, också här rör det sig ytterst om »personala» kategorier.

I fråga om »offret» tas utgångspunkten i det i dialogen centrala begreppet »anamnesis» med dess rötter i judisk tradition och dess klara förankring i fornkyrkan. Mot den bakgrunden diskuteras möjligheten att sammanhålla Luthers och Tridentinums till synes helt skilda intentioner. Medan vissa utsagor på ömse håll nu ej kan upprätthållas och Tridentinum (också av katoliker) kan tolkas på ett sätt som också en lutheran skulle kunna instämma i blir det enligt Kyndal dock till sist möjligt att mötas i det i luthersk tradition försummade »eukaristiska» momentet i gudstjänsten. För detta tas på karakteristiskt danskt vis bl.a. Grundtvigs psalmer till intäkt (s. 212 ff).

I kapitlet om »Kirkefællesskab og nadverfællesskab» tas utgångspunkten i nattvardens gemenskapsmotiv och här hänvisas till Faith and Order-konferensens i Lund 1952 betydelse för detta problemkomplex. Med denna utgångspunkt hade det varit naturligt att i stället ta upp den totala nyorienteringen i Louvain 1971 (»Beyond intercommunion») med »communion» som huvudord — det förefaller som om denna viktiga text vore okänd för förf. (till innehållet se den utförliga redovisningen i Gemensamt nattvardsfirande, Uppsala 1975, s. 45—52). Kyndal ser i Leuenberg-konkordin »en model, som kan vise sig brugbar for en realisering af kirkefællesskab også i større sammenhæng» (s. 230). — Uti från vad man uppnått i de bilaterala samtalen och med hänvisning till katolska teologers tolkning av nattvardshandlingens innebörd kommer Kyndal vad gäller relationen

till den romersk-katolska kyrkan fram till att evangeliska kristna bör kunna delta i en katolsk mässa med Hippolytos' kanonbön (s. 236). Problemet ligger här främst i bristen på ömsesidighet och i den ännu olösta frågan om sambandet nattvard/ämbete.

I slutkapitlets granskning av den danska folkkyrkans liturgiska tradition pläderas bl.a. för att man i likhet med andra lutherska kyrkor (här hänvisas också till försöksordningen i Svenska kyrkan) skall införa »den store nadverbøn» och arbeta för en differenciering mellan olika typer av nattvardsfirande.

För den som vill sätta sig in i det aktuella debattläget i fråga om möjligheterna till nattvardsgemenskap från lutherska utgångspunkter utgör Kyndals bok en utmärkt introduktion.

Per Erik Persson

*Ett brev från biskoparna i fredsfrågan. 63 sid. Verbum 1984.*

Svenska kyrkans biskopar utsände i november månad 1984 ett brev i fredsfrågan. De upprepade därmed vad deras kolleger i flera andra länder redan gjort. Om denna sed är väl i och för sig inget annat än gott att säga. Att söka komma med klarläggande ord i tidens svåraste etiska frågor måste vara en viktig biskoplig uppgift. Ett sådant här brev dementerar samtidigt två missuppfattningar: att det för en luthersk kyrka skulle vara nog att lyssna till »Guds rena och klara ord», och att sexual- och äktenskapetik skulle vara det enda stora moralkomplexet värt ett biskopsbrev.

Här tecknas i fem punkter situationen och uppgifterna. *Freden som uppgift* är det första, så verklighetsbeskrivningen: *En fredlös värld*. Därefter målsättningen: *Mot en internationell rättsordning*, så ett historiskt perspektiv: *Kristna attityder till krig och våld*. Till sist *Förslag och rekommendationer*, där sex olika problemområden tecknas: Klyftan mellan rika och fattiga länder, Kapprustningen och militarismen, Mänskliga rättigheter och rasism, Försvar, civilmotstånd och vapenvägran, Svensk vapenhandel och vapenproduktion, Fredsforskning.

Är detta ett bra brev?

Enligt vissa enkla kriterier för behandlingen av moraliska problem måste det anses vara av försvarlig kvalitet. Först och främst

anstränger man sig att teckna problemen realistiskt. Man anger en målsättning. Man noterar hur lång väg vi har att gå. Man markerar tänkbara delmål. Man tar avvikande ståndpunkter på rimligt allvar.

Det är väl en risk som är större än andra i biskopliga brev och påvliga encyklikor, nämligen förenklingen. Den risken är så stor att det måste vara viktigt att tänka efter innan man skriver: hur utförliga måste vi rimligen vara för att alls ta till orda? — Man kan inte frikänna detta brev från att likt många föregångare på vissa punkter vara alltför summariskt. Den mycket centrala frågan om terrorbalansen som ett medel till fred — om man så vill den centrala oenigheten i fredsdebatterna — summeras så här: »Slutsatsen av detta måste bli följande: hot om våld och faktisk användning av våld kan och bör underkastas en mycket noggrann moralisk prövning. Efter en sådan prövning finner vi det ofrånkomligt att ansluta oss till dem som avvisar både innehav och användning av kärnvapen». — Men här har man ju dispenserat sig från att redovisa denna sin prövning. Det är bestämt inte riktigt bra.

Till sist en suck om något annat, hur man behandlar svenska språket. I detta brev finns sådana språkliga horrorer som »men» och »emellertid» i samma sats eller »avståndstagande till» i stället för »från». Nog har biskopar också att ansvar för svenska språkets ans och tukt!

Jarl Hemberg

Eberhard Herrmann: *Erkenntnisansprüche. Eine orientierende erkenntnistheoretische Untersuchung über Fragen zum Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft. 127 sid. C W K Gleerup 1984.*

Eberhard Herrmann skrev en doktorsavhandling om Bernard Bolzanos religionsfilosofiska ståndpunkt, på vilken han disputerade 1977. 1980 kom ett arbete om det ontologiska gudsbeviset i Charles Hartshornes processteologi. Och nu 1984 föreligger ett tredje arbete: »Erkenntnisansprüche». Det kan enklast karakteriseras som en lång och mycket välskriven kunskapsteoretisk essä, som ställer den centralaste av frågor: hur ska jag som kunskapssubjekt kunna orientera mig på ett ansvarigt sätt bland alla skilda kunskapsanspråk?

Denna framställning är i själva verket så

mönstergillt klar och metodiskt argumenterande, att den kunde sättas i händerna på en doktorand vilken som helst för att på ett idealtypiskt sätt illustrera vad det betyder att veta vad man vill säga, säga det och inget annat och sedan sätta punkt. Att den är skriven på en mycket njutbar om också en smula pedantisk tyska gör inte saken sämre.

Här ska inte göras ett försök att återge Herrmanns hela argumentering, särskilt som han själv nyligen gett en sorts sammanfattning av sin argumentation i denna tidskrift (nr 1/85). Men det kan konstateras att mycket hinner sägas i denna komprimerade skrift om centrala kunskapsteoretiska frågor: via Wittgensteins förnekande av att det finns filosofiska problem och Heideggers sannings-teori, en teoriehistorisk översikt över Bacons, Descartes', Humes och Kants kunskapsteori till Poppers skiljande mellan optimistisk och pessimistisk epistemologi. Så fortsätter Herrmann att utveckla sin egen kunskapsteori via frågor om huruvida denna är en normativ disciplin, den hypotetiskt-deduktiva metodens plats, existensbegreppets differentiering osv.

Den centrala delen av förf:s framställning är ett försök att i anslutning till främst Stegmüller och i diskussion med teoretiker som Popper, von Wright och Kuhn söka svar på frågorna om vad kunskap och förklaring är, hur vetenskaplig teoribildning går till, hur den förändras, vad den förutsätter och hur vetenskap och religion ömsesidigt betingar varandra.

Låt mig nöja mig med att här säga att på det övergripande plan där Herrmann rör sig, framstår hans argumentering som välavvägd och övertygande. Och låt mig sätta in detta konstaterande i en vidare referensram: Det heter ibland att doktorander står för en stor del av det vetenskapliga arbetet i vårt land. Kvantitativt må detta väl vara sant, men det är ju sällan forskare i sina förstlingsarbeten verkligen kan göra betydande insatser. Där- emot är det utan tvekan en förstärkning av svensk forskning allmänt sett, när numera en mellankategori av universitetslärare — högskolelektorer enligt det kommande LÄTU-systemet — bereds tillfälle att stanna vid universiteten och, om de är flitiga arbetare, kan åstadkomma alltmer framstående forskning. Härpå är detta här anmälda arbete ett gott exempel. (Men sedan måste också resurser skapas för att kommande generationer av duktiga forskare ska beredas rimliga chan-

ser till fördjupning — annars råder inte jämvikt i systemet.)

Mitt andra allmänna konstaterande skulle vara, att det är en stor tillgång för svensk religionsvetenskaplig forskning, att i denna numera skrives så goda vetenskaps- och kunskapsteoretiska arbeten som detta av Eberhard Herrmann. Därmed får denna forskning en filosofisk bas av sådan stabilitet, som ingen god och framgångsrik religionsvetenskap eller teologi kan klara sig utan.

Jarl Hemberg

Anders Jarlert: *Ämbete och tro. En undersökning av den kyrkliga debatten i Göteborgs stift under slutet av 1800-talet. Bibliotheca historico-ecclesiastica lundensis 13. 388 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1984.*

Det utgående 1800-talet, ett av problem fyllt skede i den svenska kyrkans historia, har blivit ett fruktbart fält för den kyrkohistoriska forskningen. Den magistrala översikt, som Edvard Rodhe gett i sitt arbete »Svenska kyrkan omkring sekelskiftet», utgör alltså det grundläggande standardverket. Sedan har genom olika monografier denna periods konturer blivit allt tydligare. En viktig uppgift för ifrågavarande forskning är att teckna utvecklingen i de delar av landet, som präglades av århundradets väckelserörelser. Ett välkommet tillskott till denna kartläggning föreligger nu i Anders Jarlerts doktorsavhandling med dess undersökning av hur tidens frågor återspeglades i debatt och delvis också i handling i Göteborgs stift.

I det första inledande avsnittet sätter Jarlert in undersökningen i det aktuella forskningsläget. Beträffande benämningen på den från Henric Schartau utgående traditionen i svenskt kyrkoliv väljer Jarlert att i pastoralt avseende tala om »schartaulärjungar» och i kyrkopolitiskt hänseende om »den schar-tauska riktningen». Rörande strömningarna i stiftet kan man, framhåller Jarlert, utöver de av den föregående forskningen behandlade två riktningarna, den dominerande schar-tauska och den lågkyrkliga, peka på i varje fall lundensisk högkyrklighet och vad han betecknar som icke-schartausk »ämbetspositivism» av gammalluthersk typ. Det nya skede i stiftets utveckling, som Jarlert bestämmer som objekt för undersökningen, inträdde en-

ligt honom, då E. H. Rodhe 1888 blev stiftets biskop. Framställningen skildrar i huvudsak de första tolv åren av Rodhes episkopat. Med utgångspunkt i den Augsburgska bekännelsens femte artikel, om predikoämbetet som redskap för trons uppkomst och liv genom ord och sakrament, låter Jarlert relationen mellan ämbete och tro bli infallsvinkeln för undersökningen och ser i den också sammanfattningen av forskningsuppgifterna.

Inledningens andra avsnitt ägnar Jarlert åt en idéhistorisk bakgrund. Här behandlas i sammanhanget centrala tankar hos först Schartau och därefter de två betydande schartaulärjungarna Gustaf Daniel Björck, biskop i Göteborg 1856—88, och J. H. Holmqvist, kyrkoherde och prost i Kville, en andlig ledare i stiftet (d. 1879), samt slutligen Peter Wieselgren, som domprost i Göteborg, 1857—77, den främste i en huvudsakligen lågkyrklig falang i stiftsstad. Överblicken ligger bland annat skillnaderna mellan den schartauska åskådningens mer eller mindre restriktiva och den lågkyrkliga åskådningens klart positiva inställning till lekmannaförkunnelse.

Under rubriken »Från splittring till samverkan» tecknas så i avhandlingens första kapitel debatten i Göteborgs stift under 1880-talet. I Göteborg konfronterades prästerskapet särskilt intensivt med de problem för kyrkan, som bottnade i de framflytande positivistiska och materialistiska strömningarna och den sociala nöd, som följde i den växande industrialismens spår. Som på andra håll i landet kände i denna situation åtskilliga präster önskvärdheten av vidgad kontakt och samverkan. I Göteborgs stift mötte denna önskan emellertid de speciella svårigheter, som låg i klyftorna särskilt i Göteborg mellan de olika prästerliga lägren, teologiskt-kyrkligt ofta karakteriserade med en höger-vänsterskala. I betydande utsträckning hade den schartauska riktningens avvisande inställning till närmare kontakt mellan de motsatta lägren sin grund i Schartaus varningar för andliga sällskap eller föreningar som en risk för egenrättfärdighet och därmed en fara för den sanna tron hos den enskilde.

I detta läge öppnades nya möjligheter till lösning av de kyrkliga problemen i stiftet, då E. H. Rodhe blev innehavare av biskopsstolen. Rodhe representerade en konservativ lutherdom, som ägde frändskap med arvet från Schartau, och som hos honom förenades med inflytande från den lundsiska högkyrkliga

heten. För honom var det naturligt att omedelbart efter sitt ämbetstillträde visa sin önskan att samla stiftets präster över åsiktsgränserna.

Hur blicken för gemenskapens och kyrkans betydelse kom att skärpas i stiftet, skildras i det andra kapitlet, som har rubriken »Bekännelsen och bekännarna». Här behandlas den debatt, som initierades genom förslaget av 1889 års riksdag, att kyrkolagens bestämning av bekännelsen skulle inskränkas till överensstämmelse med regeringsformen, och som avslutades, då kyrkomötet 1893 avslag förslaget. Frågan om bekännelsen ställde i sin tur problemet om förhållandet mellan individ och samfund i förgrunden. Ett betydelsefullt forum för dessa frågor blev prästmötet 1890. Som ämne för sitt inledningsföredrag hade Rodhe valt bekännelsen, och han underströk bekännelsens vikt för kyrkan. Vid diskussionen på prästmötet kritiserades vidare i ett uppmärksammat inlägg den schartauska förkunnelsen som ensidigt inriktad på den enskilde, något som orsakade upprörda reaktioner med både avståndstagande och bifall. Meningsbrytningarna kring frågan om individ och samfund vid prästmötet fick en fortsättning i en längre, delvis i pressen och i separat publicerade artiklar förd debatt. Väsentligt i detta sammanhang var, att prästmötet enhälligt beslöt att bilda ett stiftets prästsällskap med konferenser i samtliga kontrakt som förberedande instanser. På grund av att prästsällskapet var ett organ av officiell karaktär, blev det för den schartauska riktningens företrädare en del av ämbetets förpliktelser att delta i sammankomsterna. Debatten de följande åren rörande bekännelsen och andra riksskyrkliga frågor kom så att vidga perspektiven och bland annat innebära en betoning av lekmännens betydelse i kyrkolivet och uppskattning av deras gärning.

Ett brett spektrum av frågor inrymmer i den debatt under 1890-talet, som skildras i det tredje kapitlet under rubriken »Församlingens förnyelse» och grupperas kring problemen rörande församlingsinstitutionerna, församlingsvården och liturgien. Mycket markerat bröt sig meningarna, där nya verksamhetsformer kom in i bilden. Det starka engagemang beträffande frågorna om kyrkliga sociala insatser, som Rodhe ådagalagt redan före sin tid som stiftschef, visade han också nu genom olika initiativ på detta fält. Frivilliga sammanslutningar, som han först arbetade för, var därvid för honom endast

etapper på vägen mot målet, en kyrklig fattigvård. I Göteborg hade sedan slutet av 1880-talet i de församlingar, som hade icke schartausk prästerlig ledning, församlingsdiakonissor anställts och föreningar — en lågkyrklig arbetsform — bildats som stöd för den diakonala verksamheten. Rodhe, som främjade föreningen som arbetsinstrument på stifts- och kontraktspanet, stod emellertid liksom de konservativa riktningarna över huvud främmande för föreningar i församlingsarbetet.

På stiftsplanet fördes problemet om en kyrklig fattigvård upp genom att det utsågs till överläggningsämne vid prästsällskapets sammanträde 1894. När frågan diskuterades, mötte Rodhe emellertid ett bestämt motstånd mot sin uppfattning i både schartauska och icke schartauska kretsar. Han vann inte heller den framgång i denna sak, som han hoppats på. Prästsällskapet uttalade sålunda, att en kyrklig fattigvård i princip var riktig och önskvärd, men att tiden ännu inte kunde anses vara inne för dess genomförande. Som en trolig förklaring till denna negativa inställning ser Jarlert den schartauska åskådningens individualism i förening med fasthållande vid den lutherska treståndsläran och likaså vid den lutherska tvåregementsläran med fattigvårderna som en uppgift för staten. Därutöver kan man peka på att prästerna i enlighet med den gammallutherska enhetskulturens traditioner hade omfattande funktioner beträffande både fattigvård och andra borgerliga angelägenheter.

Som medel för att föra ut det kristna budskapet samt främja och bevara kristen tro introducerade den lågkyrkliga riktningen i stiftet nya verksamhetsgrenar som söndagskola, barn gudstjänster, möten för ungdom och nykterhetsföreningar samt började också med sommar- eller fritidskyrkoöverksamhet. Till sådana arbetsformer ställde sig stiftsledningen och den schartauska riktningen i stort sett avvisande. Motiveringen var främst, att man ville slå vakt om familjegemenskapen i gudstjänstlivet, och att barnens och ungdomens kristna fostran var förutom kyrkans en hemmets och skolans uppgift. Vidare ansåg man, att sådana »extra» åtgärder gick utanför den kallelse, som prästen fått genom sitt ämbete. Mått och steg för att möta tidslägets krav borde vidtagas inom det lagligen utstakade kyrkolivets ram.

Den schartauska fromhetens inriktning på ordet och på den enskilde tog sig rörande

gudstjänsten inte sällan uttryck i en ointresserad eller reserverad inställning till strävanden efter skönhet och högtidlighet och församlingens gemensamma aktivitet i gudstjänstlivet. Sådana ambitioner hörde emellertid till dem, som låg Rodhe om hjärtat. Till följd av olika insatser både från icke schartauskt och schartauskt håll vann de också i viss utsträckning gehör.

Under senare delen av 1890-talet framträdde i debatten med särskild tydlighet frågor rörande tron och ämbetet. De skildras i det fjärde och sista kapitlet, som har rubriken »Tron hotad och ämbetet ifrågasatt». Som i landet i övrigt uppkallade den Ritschlska teologien den konfessionella kyrklighetens företrädare till försvar. Den kris i relationerna mellan stat och kyrka, som utgjordes av den kända striden kring antecknande av lekmannadop i kyrkoböckerna, blev av betydelse för utvecklingen i stiftet. I diskussion med tidigare forskning anlägger Jarlert här nya perspektiv. Ett forskningsresultat av speciellt intresse är, att Jarlert påvisar, att striden gav upphov till en teologisk kontrovers inom den schartauska riktningen rörande lekmannadopets sakramentala värde. Då företrädare för de olika riktningarna i stiftet förenades i att underteckna de riksomfattande petitionerna i frågan, var detta ett tecken på att medvetandet om vikten av samverkan vuxit sig starkare. Diskussionerna efter stridens avslutning visade också detta.

Beträffande några problem drar Jarlert ut linjerna över den närmast fastställda tidsramen. Först behandlas därvid konsekvenser av det ökade sinnet för församlingens betydelse. Vidare tecknas missionstankens genombrott samt hur uppfattningarna under 1800-talet rörande lekmannainsatser föres vidare. Avslutningsvis framhåller Jarlert, att utvecklingen under 1900-talet när en punkt, efter vilken man inte längre kan tala om en specifikt schartausk riktning men väl om en schartausk prediko- och katekestadition.

Det är en i olika avseenden förtjänstfull studie, som Jarlert har presterat. Förf. har dragit fram och utnyttjat ett omfattande material. Vid behandlingen av det ådagalägger han problemmedvetenhet och förmåga till teologisk och idéhistorisk analys. Hans synpunkter och konstateranden kan ibland diskuteras, men det är skäl att betona, hur påtagligt framställningen kännetecknas av träffande iakttagelser och väl avvägda och motiverade omdömen.

De erinringar, som framställningen föranleder, gäller väsentligen de övergripande perspektiven. I blickpunkten kommer här främst förhållandet mellan ämbete och tro som förf:s sammanfattning av den skildrade utvecklingens problematik i inledningen och genom arbetets huvudtitel. Mot denna rubricering kan anföras, att undersökningen visar, att det första ledet i den av förf. utifrån Augustana art. 5 fixerade relationen, begreppet ämbete i bemärkelsen prediko- eller prästämbetet, är för begränsat för att problemställningen skall kunna ge utrymme åt de olika behandlade frågorna. Förf. har också insett detta. I det inledande principiella resonemanget vidgar han sålunda starkt den angivna begreppsramen genom att som ett förtydligande inflika, att i undersökningen med ämbetssynpunkt eller ämbetsaspekter inte avses endast sådant som rör prästämbetet utan »den trohets- eller förpliktelsesida som utgör trons dialektiska motsvarighet» (s. 20). Då han därmed emellertid inlägger två skilda betydelser i begreppet ämbete, kan detta givetvis inte undgå att inverka ogynnsamt på stringensen i framställningen. Mycket hade vunnits i fråga om en invändningsfri presen-

tation av innehållet i avhandlingen, om arbetets adekvata undertitel fått bli dess titel. Vad man vidare kan påtala är, att utvecklingen i svenska kyrkan i dess helhet inte beaktats nog mycket för att kunna bestyrka förf:s åsikt om det för Göteborgs stift utmärkande i förhållande till det svenska kyrkolivet i övrigt.

Efter dessa synpunkter är det på sin plats att åter poängtera arbetets kvalitet. När det är dags att ge en ny totalbild av det kyrkohistoriska skeendet i Sverige omkring sekelskiftet, utgör Jarlerts verk ett gediget bidrag till denna teckning. Av särskilt stort värde är avhandlingen naturligt nog ur stiftshistorisk synvinkel. Förf:s inriktning i sin forskning på både idéer och personer har i detta arbete avsatt ett rikt resultat. Många präster och en del lekmän i stiftet under detta skede återfinnes här med biografiska data och karakteriserande upplysningar. Den kännedom om deras tankar och handlande, som Jarlerts undersökning ger, är en betydelsefull förutsättning för att kunna se och förstå sammanhang och problem i nuet.

*Bertil Rehnberg*

# DISKUSSIONSINLÄGG

---

## *Hjorden, jorden, orden — och sedan? Om teologi för datasamhället*

För mycket länge sedan levde människorna av jakt, fiske och samlande. De var ständigt beredda till uppbrott beroende på årstider och tillgång på föda. Civilisationen byggde på att sådana är människors villkor.

Sakta uppkom så en kunskap om att vissa kvargömda frön gav växt och ny skörd nästa år. Sakta blev denna kunskap något man medvetet använde sig av och lika sakta började man anpassa sig till de möjligheter detta förde med sig: man kunde planera för framtiden och man kunde bygga hus, byar och städer. Hela civilisationer förändrades och människor måste kämpa sig fram till ett nytt sätt att se på livet: hur skall en av ständigt vandrande präglad jägarkultur kunna omvandlas till en kultur bunden till jorden?

Kan vi inte se tydliga spår av denna kamp och spänning i bibelns skapelseberättelser och deras fortsättning: Kain och Abel och Kains släkttavla? Kan vi inte se liknande spår i skildringarna av ökentiden och övertagandet av Kanaan? Kanske finns det ännu in i kungatiden spår av denna kulturella revolution?

För mycket länge sedan var informationsöverföringen muntlig, symbolisk och iakttagande. Man berättade, använde tecken och symboler för att ge andra människor kunskap. Mycket lärde man sig genom att iaktta och pröva själv. Otaliga generationer av människor har lärt sig av de äldre.

Ur symbolerna uppkom skriftspråket. Också denna omvälvande förändring tog tid. Den symboliska och verbala informationsöverföringen var mycket effektiv och välanpassad. Skriftspråk behövde lång tid för att bli utvecklade. Skriftspråk behövde också lång tid för att förändra samhället i den riktningen att de blev outhärliga. Just därför fanns det också ett motstånd från dem som bar upp den symboliska och verbala

kulturen. Genom skriftspråkets seger skulle dessa ju förlora makt och prestige.

Den långsamma och mödosamma omvandlingen till skriftburen informationsöverföring har vi sett många teologiska försök att sprida klarhet om. Det bibliska materialet har del av både den epok som präglas av den symboliska och verbala informationsöverföringen och den epok som präglas av skriftburen sådan. Vi kan se hur skillnaderna har varit viktiga för *vad* som hänt, *hur* det hände och hur händelserna *skildras*.

Under denna epok, som präglades av jordbruk och skriftburenhet, byggdes kyrkan upp i stora delar av världen bland annat i Europa med Norden och Sverige. Kyrkan kom att organiseras och arbeta på grundval av denna epoks villkor. I remissyttrandena på utredningen om »Församlingen i framtiden» finner vi tydliga uttryck för att det förhåller sig så i Sverige ännu alltjämt.

Nästa steg i skeendet är nästan övertydligt: jämför den romersk-katolske munk, som mödosamt präntar bibel och missale, med tryckpressarna, som trycker inte bara Luthers skrifter utan även verk med tankar som helt bryter med skolastik, Aristoteles och Thomas! Jämför encyklopedisterna med mystikerna!

Sedan två århundraden har övergången från jordbruksbaserat till industribaserat samhälle pågått: först i England och ungefär 100 år senare i Sverige. Ångmaskiner, järnvägar, telegraf, tidningspress och elektricitet utgör faktorer i denna förändringsprocess. Järnvägarna är kanske det tydligaste uttrycket för denna omvandling: människor som aldrig kunnat föreställa sig en värld bortom hembyn, även om de hört om både kung, Stockholm och Jerusalem kunde nu resa både till närmaste stad och till Nordamerika.

Under fjorton århundraden har kyrkan varit med om att bygga upp Europa. Kyrkans del i händelserna i samhället har växlat

men alltid funnits med. I Sverige har kyrkan århundraden igenom haft teoretiskt och praktiskt monopol på utbildning, kultur och bildning.

På några få årtionden upplöstes emellertid detta sekelgamla inflytande. Huvudströmmarna av svensk samhällsutveckling tycktes obegriplig för kyrkan och det kyrkan ville framföra tycktes obegripligt för utomstående. Är det en tillfällighet att detta inträffade under ångkraftens, dagspressens och industrins tid?

Vi har hittills pekat på två övergångar: Från jakt och samlande till jordbruk och från jordbruk till industri. Vi har också lyft fram två andra övergångar: Från verbalt och symboliskt framställningssätt till handskrift och från handskrift till tryck. Alla dessa fyra övergångar har haft tydliga konsekvenser för och nedslag i bibel, kyrkohistoria och forskning. Det är fråga om fyra övergångar som helt har förändrat människors villkor.

Sedan snart fyrtio år pågår omvandlingen av världssamhället med datorn som grund. Datorn är hjälpmedel för många vitt skilda uppgifter. Ett samhälle med datorer ställer krav på datorernas omgivning: telefonledningar, eltilförsel, teknisk utbildning byggs ut och datorn blir under hand alltmer lämpad som hjälpmedel.

Det principiellt helt nya med datorn är möjligheten till maskinell bearbetning av information. Jordbruket var ett nytt sätt att tillgodogöra sig vad naturen ger. Industrin var ett nytt sätt att bearbeta råvaror. Datorer bearbetar information och kunskap och resultatet av denna bearbetning kan sedan användas för att styra produktion av olika slag.

I vissa fall kan datorer användas för att utföra sådana uppgifter som i och för sig också kan utföras på annat sätt. I andra fall är datorerna nödvändiga. Några exempel: Åtta miljoner passagerare passerar Arlanda varje år. Datorer används för att konstruera flygplan, leda trafiken i luften, navigera flygplanen, utbilda piloterna, raffinera oljan till bränsle, boka biljetterna samt sköta de anställdas ekonomi och utbetala löner till dem. Utan datorerna hade möjligheterna att resa varit mycket mindre.

Bakom företag, myndigheter och politiska instanser finns nu helt överväldigande mängder av information och statistik. Många miljoner separata informationer bearbetas maskinellt och blir till beslut som påverkar människor på alla nivåer världen runt. — I Sverige har en miljon människor i sitt arbete kontakt med datorer på ett eller annat sätt!

Kultur, kontakt, språk. Flera av exemplen på datorernas intåg i vårt samhälle har handlat härom, om möjligheterna att möta andra folk och ta del i deras liv genom resor, TV och andra massmedier. Datorerna påverkar vårt dagliga arbete, en central del av vår kultur, genom att ge det en ny organisation.

Sålunda har datorerna och deras roll i vårt samhälle en avgörande betydelse för fördelningen av makt och inflytande, för våra spelregler och för vårt organiserande av samhället. Datorerna påverkar sålunda förhållanden och väcker existentiellt grundläggande frågor av den sort som världens kyrkor hittills har arbetat med. Arbetet med dessa frågor har gett kyrkorna en sorts ram för mycket av sin verksamhet. Men hur har nu denna ram förändrats genom datorernas intåg?

Ibland försöker man ge en mycket teknisk beskrivning av de datorer och andra informationsmedel som kan finnas i framtidens kontor, fabriker och hem. Jag tror att det är bättre att använda ett annat slags ord i stället: makt/inflytande och kultur/arbete. Precis som de fyra andra övergångarna mycket djupt förändrade människors liv och samhällets funktion håller datorerna nu på att medföra en omvandling på tre sätt: produktion, informationsöverföring och — som något helt nytt — maskinell bearbetning av information.

Många mycket intensiva försök att tolka vad som nu händer göres. Många mycket intensiva försök att påverka vad som händer göres med insatser av enorma ekonomiska resurser. Har kyrkorna och teologien något att lära sig och bidra med? Nog måste de ha det!

*Gunnar Imberg*