

Nordisk lutherdom i ekumeniskt perspektiv

AV VILMOS VAJTA¹

”Nordisk lutherdom” avser i denna framställning både teologi och kyrka i Norden. Det ”ekumeniska perspektiv” som anlägges, får inleda framställningen (I) och utifrån detta analyseras dels den nordiska lutherdomens reaktioner på en rad aktuella ekumeniska fenomen (II) och dels några ecklesiologiska problem, som aktualiseras genom denna reaktion (III).

I. Det aktuella ekumeniska perspektivet

1. Den allmänna ram, som bestämmer situationen, består av fyra komponenter:

a. *Den ryska ortodoxa kyrkans inträde i Kyrkornas Världsråd* (1961). Detta har omedelbart medfört en rad andra östliga kyrkors anslutning till KV och den tidigare ortodoxa attityden har väsentligen förändrats. Från ständiga säruttalanden i det förgångna har utvecklingen lett till en verklig participation i det ekumeniska arbetet. Därigenom har även de icke ortodoxa östeuropeiska kyrkornas hållning fått ett väsentligt stöd.

b. *Andra Vatikanconciliet* (1962—1965) har genom ekumenikdekretet (1964) öppnat en ny period i den katolska kyrkans ekumeniska hållning. Även om den romersk-katolska kyrkan vägrat gå med i KV, har den dock börjat ett ekumeniskt samarbete såväl inom Faith and Order som i freds- och utvecklingsfrågor (SODEPAX). De lokala nationella kyrkorna har mer eller mindre (enligt sin tradition) utnyttjat dessa nya ini-

tiativ. Med den nye påven Johannes Paulus II har en ny situation uppkommit. Visserligen gäller konciliertexterna och påvens hittillsvarande yttranden har bekräftat dem. Å andra sidan är det otvetydigt, att hans intresse primärt vänder sig mot de ortodoxa. Hans bristande ekumeniska erfarenheter ger honom heller inga förutsättningar för en allsidig bedömning av relationen till de andra kyrkorna. Conciliertexternas ambivalens har kommit mer i förgrunden. Genom sin mariologiska fromhet och genom betoningen av läroämbetets auktoritet över den teologiska forskningen företräder han en i förhållande till reformationskyrkorna främmande ståndpunkt. Den teologiska nyorientering, som fått kraftigt stöd i conciliet, kan visserligen inte vridas tillbaka, men dialogen kommer att bli mödosammare än tidigare.

c. Inom Europa har diskussionerna omkring och även undertecknandet av *Leuenberg-konkordin* (1973) öppnat nya relationer för kyrkogemenskap mellan reformationens kyrkor. Den dialog, som förts mellan dessa kyrkor, har även varit av betydelse för nordisk lutherdom.

d. *De konfessionella världsorganisationerna* har i sina regelbundna möten ända från slutet av 50-talet utvecklat en egen dynamik, som lett dem från ett mera tekniskt samarbete (koordinering av möten och studieprojekt) till behandling av väsentliga teologiska frågor. I detta sammanhang har deras speciella konfessionella roll diskuterats. För-

¹ Förkortad version av föreläsning vid sjätte nordiska systematikerkonferensen i Oslo den 7/1 1980.

hållandet till KV har med nödvändighet ställt frågan om vilka enhetsföreställningar dessa olika konfessionella familjer representerar. Inte minst aktiveringen av de ortodoxa och romersk-katolska kyrkorna har med inre nödvändighet ställt den något obehärliga och därför bortglömda frågan om den konfessionella identiteten i förgrunden.

2. Inom denna angivna ram präglas den ekumeniska situationen av följande särskilda fenomen och de därmed ställda problemen:

a. *Bilateral samtal* har blivit allt vanligare mellan kyrkorna (se här till N. Ehrenström, *Kyrkorna i bilaterala dialoger i STK 1977*, s. 48—60, och L. Thunberg, *Stadier och mål på enhetsvägen*, i *STK 1979*, s. 93—96).

b. *Kyrkornas multilaterala dialog*, som förts inom ramen av KV, har genomgått en intressant utveckling under de senaste åren. Dialogen inom Faith and Order har lett till texter med väsentliga överensstämmelser. Då dessa dokument utarbetats med både ortodoxa och romersk-katolska teologers aktiva deltagande, har de fått en särskild vikt. Vid kommissionens möte i Accra (1974) ställdes frågan i vad mån dessa rapporter uttrycker sådana gemensamma övertygelser, att de via ömsesidigt erkännande av kyrkorna kunde föra ett steg vidare. KV:s möte i Nairobi (1975) rekommenderade att sända dokumenten om "Dop—nattvard—ämbete" till medlemskyrkorna för yttrande. Reaktionen visade ett ovanligt stort intresse, och en utvärdering kunde framläggas vid Faith and Order:s möte i Bangalore (1977). På grund av resultatet kunde frågan om en möjlig consensus föras fram med hopp om att den skulle leda fram till en gemensam bekännelse av den kristna tron. Behandlingen av dessa frågor leddes av en sedan länge pågående studie av en enhetsföreställning om "konciliär gemenskap". Inom ramen för en sådan enhetsmodell skulle en gemensam bekännelse vinna en central plats. Faith and Order tycks därmed acceptera det konfessionella element, som länge varit bannlyst från de ekumeniska diskussionerna.

c. *De transkonfessionella rörelserna* har under de senaste 10—15 åren spelat en alltmer framträdande roll på den ekumeniska scenen. Det ekumeniska institutet i Strasbourg, som ägnat dem en ingående studie, har under denna benämning sammanfattat särskilt tre rörelser: den evangelikal, den karismatiska och den aktionscentrerade (eller om man så vill: den socialt och politiskt orienterade) rörelsen. Deras gemensamma drag är, att de går tvärsigenom de existerande konfessionella kyrkorna och behåller ett slags dubbel lojalitet både till en speciell kyrka och till rörelsen som sådan. Väsentligt är, att de alla har klart konfessionella drag, som kommer till uttryck i speciella deklARATIONER, ofta ledsagade av fördömanden och av den aktiva målsättningen att verka för kyrkans förnyelse. I vissa fall har man även kunnat frukta en sorts anti-ekumenik (så t.ex. hos de evangelikal, som organiserade ett världsmöte i Lausanne 1974). Men institutionaliseringen av dessa rörelser är knappast deras primära mål. Problematiskt blir oftast deras förhållande till de enskilda kyrkorna. I detta avseende har förmodligen den karismatiska rörelsen, som har stor utbredning inom den katolska kyrkan, bäst lyckats bevara sin roll som ett slags väckelserörelse inom kyrkorna. Väsentliga ecklesiologiska problem aktualiseras (t.ex. nattvardsgemenskapen eller värderingen av dopet och tungomålstalet) inte minst på grund av närheten till pingströrelsen. Den aktionscentrerade rörelsen har i sin tur prioriterat den sociala och den politiska handlingen på ett sätt, som medfört en viss indifferens för läran och bekännelsen. De transkonfessionella rörelsernas dynamik har ofta skapat enhetsmöjligheter, där den ekumeniska rörelsen annars varit hjälplös, men också splittringstendenser, när betingelserna för tillhörigheten till rörelsen blivit alltför speciella.

d. En viss *tendens till regionalisering* av de ekumeniska strävandena har sedan en tid tillbaka kunnat observeras. De nationella kristna råden i Asien och Afrika tillhör numera den ekumeniska opinionsbildningen lika mycket som de kontinentala konferenserna. Dessa har uppkommit som en frukt

av självständighetsrörelserna och genom bildandet av nya nationella stater. I Europa har Konferensen för europeiska kyrkor nyligen kunnat blicka tillbaka på 20 års aktivitet. Den har haft speciell betydelse för kontakten mellan öst och väst, inte endast kyrkligt och teologiskt sett utan även politiskt. Dessutom har den försökt göra de europeiska kyrkorna medvetna om de nya frågor, som deltagandet av de självständiga kyrkorna från den tredje världen medfört för ekumeniken. Den europeiska teologin och dess nästan allenahärska ställning har ofta karakteriserats som en repressiv och imperialistisk hegemoni, som förhindrade utvecklingen av inhemska teologiska strävanden. Den kulturella, nationella och politiska kontexten gör sig kraftigt gällande i teologin, vilket medfört en pluralism, som relativiserar den ofta abstraherande och teoretiska europeiska teologins universella anspråk. Regionaliseringens fenomen har dock ingalunda kunnat dölja, att de kristna enhetssträvandena bör vara ekumeniska till sin karaktär, dvs. gälla för hela den bebodda världen.

e. För lutherdomens del har *den konfessionella identitetens* problem intagit en framträdande plats under en längre tid. Den ekumeniska utmaningen i alla de former, som här nämnts, har ställt nya frågor till den lutherska traditionen. För att kunna kartlägga dessa har två studier — med olika metodiska ansatser — genomförts, dels av LVF:s studieavdelning, dels av Strasbourg-institutet. Den förra ställde frågan mera allmänt om "The identity of the church and its service to the whole human being" och gav en mångfacetterad bild av de aktuella lokala problemen i de lutherska kyrkorna. Dess metod var induktiv och byggde på en omfattande materialsamling, som senare utvärderades av en forskargrupp. Strasbourg-institutet uppställde teser beträffande den lutherska identiteten. Dessa teser har dels sänts till olika kyrkor och enskilda teologer för yttrande, dels har de testats genom regionala konsultationer. Resultatet blev en aktuell och mångsidig beskrivning av luthersk identitet med märken av konfessio-

nell kontinuitet, som genom historiska förändringar dock behållit sin konstans även i världsdelar, som först genom missionen kommit i beröring med den lutherska traditionen. Inför Confessio Augustanas 450-årsjubileum har den lutherska konfessionella identitetens problem motiverat ett gemensamt studiearbete med katolikerna. Den grundläggande lutherska bekännelsens aktualitet och till enhet syftande katolska intention leder till en självprövning av det lutherska arvet.

II. Reaktionen från nordisk lutherdom

1. En modell för kyrkogemenskap?

Leuenbergkonkordin (LK) har väckt stor uppmärksamhet och har diskuterats under en lång förberedelseperiod. Efter undertecknandet, som de nordiska kyrkorna gemensamt har ansett vara omöjligt (på grund av de speciella kyrkorättsliga förhållandena), fortsätter lärosamtalen. Både i det förberedande och det nuvarande stadiet deltar de nordiska kyrkornas representanter. Av det rika hithörande materialet vill jag speciellt ta fram de finländska teologernas arbete på grund av dess intensitet och dess principiella betydelse. I samband med interpretationen av LK har man i Finland speciellt diskuterat dess metod, dess bekännelsekaraktär och förhållandet mellan kyrkans enhet och kyrkogemenskapen sådan den uppfattas i LK.

Till bakgrunden hör att en teologisk kommission bestående av reformerta och lutherska teologer under flera år har diskuterat grundläggande teologiska frågor, särskilt också sådana som en gång blev kyrkosplittrande. En omprövning av dessa lärofördömanden har kunnat fastställa en grundläggande enhet i lärouvecklingen. De historiska fördömandenas giltighet i nutiden blev ifrågasatt, även om deras historiska berättigande samtidigt erkändes. Så uppstod frågan, hur denna nya teologiska situation kunde inverka på de båda kyrkornas inbördes förhållande (i Europa).

Det är viktigt att se denna bakgrund för att kunna förstå de finländska teologernas invändningar mot metoden. Man menade, att ett aktualiseringskrav på ett otillfredsställande sätt kombinerats med den lutherska kyrkans consensus-krav beträffande läran (jfr CA VII). Diskussionen koncentrerade sig på nutida metodiska ansatser i den tyska debatten. Man menade sig här upptäcka en s.k. *proleptisk metod* för läroöverensstämmelsen, nämligen att *tron* (närmare bestämt den rättfärdiggörande tron) ansågs utgöra den grund som förenade, medan läran fattades såsom denna *tros uttryck*, som kunde bli mer eller mindre explicit i den teologiska reflexionen. "Tron" identifierades av kritikerna primärt med dess psykologisk-empiriska form. Man kritiserade bristen på en läro-consensus som förutsättning för den av LK föreslagna kyrkogemenskapen. Eftersom LK infört ett speciellt utformat begrepp för "kyrkogemenskap" mellan "kyrkor med olika bekännelseståndpunkt" och deklarerat de konkorderade kyrkornas "fortsatta bundenhet till sina traditioner", styrktes ytterligare skepsis beträffande metoden. Resultatet blev, att det finländska kyrkomötet anslöt sig till uppfattningen, att oklarheter i interpretationen av LK förelåg. Därmed ansågs förutsättningar för en avslutning inte föreligga.

Att LK inför en tämligen ovanlig modell för kyrkogemenskap skall ingalunda förnekas. Men samtidigt skall konkordins intention såväl som dess närmare definition av kyrkogemenskapen noggrant uppmärksammas för att inte misstolkas. Först ett sådant klagorörelse kan bevisa metodens riktighet. Avgörande för denna "kyrkogemenskap" är distinktionen mellan dess "förklaring" och dess "förverkligande". Denna kyrkogemenskap kan på ett sätt fortfarande betraktas som uttryck för en "proleptisk metod", ty den räknar med något givet, som kan bli explicit genom en förestående process av lärosamtal. Två citat ur LK skall illustrera vad det är fråga om. I nr 34 läser vi: "de berörda kyrkorna har den övertygelsen att de gemensamt har del i Jesu Kristi ena kyrka och att Herren befriar dem och förpliktar dem till gemensam tjänst". I nr 35: "I

tron på den helige Andes enande kraft utförde de sitt vittnesbörd och sin tjänst gemensamt och bemödar sig om att stärka och fördjupa den vunna gemenskapen". Båda dessa satser skall förstås som tolkningar av den definition, som vi finner tidigare under nr 29, nämligen: "Kyrkogemenskap i denna konkordis mening betyder, att kyrkor med olika bekännelseståndpunkt, på grundval av den vunna överensstämmelsen i förståelsen av evangeliet, erbjuder varandra gemenskap i ord och sakrament och eftersträvar största möjliga samordning i vittnesbörd och tjänst åt världen". Den springande punkten är vad som menas med att "kyrkorna erbjuder varandra (gewähren) gemenskap i ord och sakrament"? Svaret kan endast finnas i en analys av det nytestamentliga begreppet *koinonia*, som innebär såväl ett ömsesidigt givande som en delaktighet i frälsningens gåva genom den Helige Ande. När kyrkogemenskap i LK "förklaras", ges således ett uttryck för att kyrkorna "gemensamt har del i Jesu Kristi ena kyrka". Kyrkorna, som fört dialogen ända till förslaget av en konkordi, har hos varandra känt igen Andens verk i Ordets förkunnelse och sakramentens förvaltning. På grund av denna enhet/gemenskap, som är skänkt och mottagen, kunde de också acceptera, att de stod som partner under Guds frälsande pneumatiska handlande i kyrkan. Därför kunde de se framåt och från denna "erfarenhet" (som har sitt givna fundament i ord och sakrament) vandra på en fortsatt väg, som innehåller ytterligare lärosamtal och klagorörelsen av den återfunna fundamentala enheten.

LK talar om ett "förverkligande av kyrkogemenskapen" på samma sätt som Malta-rapporten (mellan katoliker och lutheraner) har förutsatt ett "successivt närmande", där "olika stadier" är möjliga. Kyrkogemenskapen har i denna bemärkelse ett konstant men samtidigt också ett variabelt element. Det första vilar i den skänkta, fundamentala enheten, det senare antyder en väg, som ännu förestår såsom uppgift för att nå den fulla gemenskapen. Vid mötet i Sigtuna 1976 har en grupp speciellt behandlat de finländska frågorna och bejakat "eine pro-

zessuale Gemeinschaft”.

Förmodligen hade hela denna debatt om metoden kunnat profitera av en nytestamentlig besinning: Paulus kan bejaka att ”fullheten” (pleroma) är skänkt i Kristus. Men han kan samtidigt uppmana de kristna att ”växa”, medan de vandrar, trogna den kallelse varmed de mottagit frälsningen i Kristus.

Den viktiga debatten om LK:s metod hade kunnat få en positiv utgång, om de finländska teologerna hade ägnat uppmärksamhet åt dessa aspekter. Som situationen nu är, står den huvudsakligen negativa finländska kritiken av LK:s metod tillsammans med praktiska åtgärder, som exakt motsvarar konkordins förslag, nämligen en interkommunion (i betydelsen av ömsesidigt tillträde till nattvardsfirandet) och ett deltagande i lärosamtal med de reformerta kyrkorna. Vilken är den metod, som för till denna lösning av kyrkogemenskapens problem, om inte LK:s metod accepteras? Ett svar på denna fråga skulle vara av högsta värde och även ett positivt bidrag, som förmodligen skulle relativisera den motsats som karakteriserade debatten.

2. En överensstämmelse i läran?

KV:s möte i Nairobi 1975 sände ut till medlemskyrkorna tre ”agreed statements” beträffande dopet, nattvarden och ämbetet och bad om deras ställningstagande. Frågan gällde inte endast i vad mån kyrkorna känner igen sin egen lära och praxis i dessa dokument utan också i vad mån de kan bidra till ”the common advance towards unity”. Norges, Sveriges och Finlands lutherska kyrkor sände in sina svar. Däremot kom inte något svar från den danska folkkyrkan. Frågan i vad mån sådana consensus-dokument kan bidra till enheten, berörs i alla svar. Finland gör med hänvisning till CA VII läsaren uppmärksam på att det finns en nödvändig consensus men också mänskliga ”traditioner”, som är onödiga för kyrkans enhet. Denna distinktion måste beaktas i enhetssträvandena. Även om vissa seder och bruk accepteras i en kyrka, får

de inte nödvändigtvis ställas som villkor för enheten. I detta sammanhang ger det svenska svaret en viktig hänvisning till sakramentens liturgiska gestaltning: ”Kyrkornas liturgiska tradition har ofta visat sig kunna och förefaller i ökad utsträckning ge uttryck för en större bredd och rikedom än deras läromässiga definitioner, i synnerhet vad gäller nattvarden”. Denna hänvisning tyder på en tvekan om consensus-dokument i sig själva kan bilda grunden för full kristen enhet.

Vad beträffar *dop-dokumentet* domineras svaren av ett åtskiljande mellan dop (primärt som barndop) och ”troendedopet”, En samexistens mellan dop/barndop och troendedop avvisas som illusorisk (F).

De nordiska reaktionerna beträffande dopet förvånar endast på en punkt, nämligen att man saknar varje spår av en pågående dialog med baptisterna. När man betänker, att baptismen lever sida vid sida med kyrkans församlingar i förmodligen alla de nordiska länderna, är reaktionerna beträffande dop-dokumentet mera tecken på en inomkyrklig monolog än på en ekumenisk dialog med den egentliga partnern.

I samband med *nattvardsdokumentet* har vi en enligt den lutherska traditionen enhetlig önskan, att Kristi reala närvaro skulle betonas. Intressant är iakttagelsen att ”Kristi närvaro knyts till måltidshandlingen mer än till brödet och vinet som utdelas och tas emot” (S). Detta ses i en viss motsättning till dokumentets plädering för ett bevarande av de konsekrerade elementen, något som entydigt avvisas av de nordiska kyrkorna (F: även vid sjukkommunion bör *hela* konsekrationen förekomma!). På en speciell punkt är de nordiska reaktionerna intressanta att uppmärksamma, nämligen frågan om epiklesen. Den norska reaktionen säger helt enkelt: ”We find no trace of the epiclesis in the New Testament”. I motsats härtill betonas det kristologiska ropet ”Maranatha” och följaktligen nattvarens ”predominantly christological” karaktär. Även den svenska reaktionen understryker ”att Kristi reala närvaro inte knyts endast allmänt till måltidshandlingen som helhet och till Andens verk” och betonar, ”att det är

den inkarnerade och uppståndne Kristus själv som kommer när det med Ordet för bundna brödet och vinet utdelas". Men konsekvensen här blir ingalunda ett avvisande av epiklesens plats inom nattvardsliturgin. När det norska svaret motiverar sitt ställningstagande mot epiklesen, begrundas detta överraskande nog med risken för en spiritualisering av nattvarden. Det finländska svaret är mera nyanserat i detta hänseende. Här sammankopplas den reala närvaron med den Helige Andes verk: "According to the confession of faith of our church, the Holy Spirit is given through the Gospel and the sacraments as means and it is also the Holy Spirit who awakens faith in those who hear the Gospel". Instiftelseordens löfte måste emellertid betraktas som konstitutivt för nattvarden. "Any eventual epiklesis must not separate the work of the Spirit from these words of Christ".

Den finländska kyrkans dialog med den ortodoxa kyrkan kan vara orsak till att det här uppvisas en syntes mellan Andens verk och Kristi reala närvaro som ett berikande av den lutherska traditionen. När det gäller *ämbetet* menar den norska reaktionen, att frågorna ställts utifrån förutsättningar som är andra än i den lutherska traditionen. Mellan CA IV—V å ena sidan och det förelagda dokumentet å den andra finner man en motsättning, som även de andra nordiska kyrkorna varit uppmärksamma på. Genom användandet av begreppet "community" som översättning av den bibliska termen *koinonia* har — menar man — infallsvinkeln glidit åt ett sociologiskt betraktelsesätt i stället för att fyllas med "mer biblisk substans" (S). Vad man vill värna om är ämbetet som "divine institution" och inte "a more or less expedient human ordinance" (F). "Stor risk för missförstånd föreligger dock. Ämbetet kan uppfattas såsom blott underordnat den församling, som det i traditionell teologi har överordnats" (S). Hela frågan har betydelse både för ämbetets auktoritet och dess succession.

Detta kan exemplifieras med frågan om successionen. Dokumentet talar om "det historiska episkopatet" som det fulla "tecknet", som (enligt rekommendationerna) bor-

de återvinnas när det hade gått förlorat i vissa kyrkor. Det är viktigt, att just Svenska kyrkan — som har möjlighet att betrakta sitt biskopsämbete inom den s.k. apostoliska successionens kontinuitet — gör ett korrigerande påpekande. Det säges, att hon "i sina ekumeniska relationer aldrig velat hävda något sådant". Denna solidaritet med kyrkor, som inte "äger" det historiska episkopatet, borde uppmärksammas av Nordens övriga kyrkor och inte minst svenskarnas förslag att "dokumentets helhetssyn borde återverka även på behandlingen av detta traditionella problem, så att traditionella skiljelinjer tilläts att bli genombrutna". Här finns nämligen en grundläggande enhet i de nordiska kyrkornas ämbetssyn även med hänsyn till biskopsämbetet: "Den apostoliska successionen ligger förankrad i Ordet och icke i reglerat vidareförande av ämbetet genom människor" (S).

3. En ekumenisk metodologi?

Världslutherdomens mångsidiga engagemang i den ekumeniska dialogen (såväl de bilaterala som de multilaterala samtalen) har gjort ett studium om "ekumenisk metodologi" nödvändigt. Uppgiften, som gavs till LVF:s studieavdelning i samarbete med Strasbourg-institutet för ekumenisk forskning, hade en mera speciell praktisk-kyrklig inriktning. Man har nämligen inte utan viss förvåning kunnat konstatera, att de pågående dialogerna primärt var inriktade på lärosamtal. Således syntes de motsvara den lutherska traditionen (CA VII: "consensus de doctrina"). Dialogen har ofta fört fram till väsentlig enighet vad beträffar läran. Men därifrån har man sällan (om ö.h.t) nått till ett förverkligande av kyrkogemenskap. Så har LVF önskat ett utbyte av erfarenheter för att blottlägga de faktorer, som bortom eventuella läroöverensstämmelser utgör hinder för en konkretisering av enheten. Annars skulle ju lärosamtalen kunna bli ett mål i sig. Möjliga enhetsmodeller, som kunde verka nyskapande i den kyrkliga splittningens beklagliga situation, skulle prövas och redovisas.

Metodologi-studiet har väckt uppmärksamhet på många håll i de lutherska kyrkorna och s.k. fallstudier gav exempel på svar från olika delar av världen. Men själva studieprojektet har också framkallat kritiska frågor. Därvid har en "uttalelse" från "Norsk teologisk nemnd for mellomkirkelige spørsmål" funnit stort intresse, och jag skall koncentrera mig på denna som reaktion från Norden.

Det norska dokumentet påpekar att alla metoder innehåller teologiska förutsättningar. Då i nuvarande situation en trängande önskan om "et fulltonende positivt uttrykk for den felles kristne tro" och "en lødig bekjennelse av de kristne grunnsannheter" synes få en ekumenisk prioritet, är den ekumeniska metodologin av största betydelse. Man varnar dock "mot pragmatisk effektivitetstenkning" och önskar en principiell genomgång av problemet. Den norska kritiken berör primärt den s.k. fallstudiemetoden. Frågan efter kyrklig "representativitet och förbindlighet" ställes. Man fruktar, att själva urvalet av fallstudierna kan återspegla en "manipulation", dvs. man får fram de resultat man själv önskar. I stället för en gemensam bekännelse är man i fara att få fram olika "kontexter", som kan vara godtyckliga. Det uppstår en "interkontextuell metod", som i själva verket undviker sanningsfrågan och hämtar svaret ur situationen själv. Empirin blir källan till "troserkjennelse".

Denna kritik berör en väsentlig fråga inom den nuvarande ekumeniska diskussionen. Teologin skulle komma på villovägar, om normen för den kristna trosbekännelsen skulle hämtas ur den erfärbara verkligheten, sådan den ter sig i de olika kyrkliga "kontexterna av i dag", det må vara Väst eller Öst, Afrika, Asien eller Latin-Amerika. Ordet kommer utifrån, "extra nos", och kan inte identifieras med situationen, som f.ö. är mångfaldig.

En annan punkt i kritiken pekar på risken att en "kontextuell metod" kan lyfta fram sekundära element i det kristna troslivet och göra dem till avgörande faktorer. Man fruktar att det specifika i situationen, dvs. den kulturella, nationella, etniska eller politisk-

ekonomiska kontexten kommer i förgrunden och att kriterierna för äkta kristen tro omärkligt förskjutes: "'Ekte' eller 'autentisk' blir ifølge denne konsepsjon det som er kulturelt set rotekte eller som fungerer sosiokulturelt".

Att en sådan fara föreligger i nuvarande ekumenisk debatt kan knappast förnekas. Men man har dock i metodologistudiets uppläggning knappast velat ge stöd åt denna tendens. Man har uppmärksammat betydelsen av dessa s.k. sekundära faktorer och accepterat att själva kontexten ofta spelar en väsentlig hermeneutisk roll. Att komma till rätta med det därmed ställda problemet var ju bl.a. syftet med metodologistudiet. Det vore ett misstag att försöka bortse från "det specifika" i troslivets gestalt i de olika kontexterna och i stället abstrahera en kristen sanning som så att säga finnes bakom det historiskt-kontingenta.

Frågan är naturligtvis berättigad: Blir den kristna enhetens möjlighet identisk med möjligheten till "interkulturell kommunikation"? Så det norska dokumentet. Svaret blir beroende på hur man väger risken för en sådan identifiering gentemot vad som också faktiskt föreligger som ekumenisk erfarenhet, nämligen att den kristna enheten *också* beror på förmågan till interkulturell kommunikation, även om enheten inte är identisk med den. Naturligtvis måste dessa s.k. sekundära faktorer transcenderas. Men detta innebär inte en eliminering av dem, som om de vore irrelevanta för den kristna enhetens förverkligande. Man måste här lyssna till den tredje världens kyrkor, där likgiltigheten inför den lärosamtal-metod, som övervägande dominerat den ekumeniska scenen, finner sin orsak i att vissa teologiska sanningar presenterades såsom universellt giltiga. Anklagelsen från de unga kyrkorna för en "repressiv hegemoni" (särskilt från Västteologier) har sitt ursprung i denna atmosfär. Ekumenisk metodologi måste finna vägar till en trons kommunikation utan missaktning för de hos alla parter befintliga kontexternas betydelse.

III. Ekklesiologiska problem i nordisk lutherdom

I ljuset av det ekumeniska perspektivet och de från nordisk lutherdom givna svaren (ställda problemen) skall vi nu rikta uppmärksamheten på några ekklesiologiska problem.

1. Kyrkans strukturer

Kyrkoordningens problem har inom luthersk tradition ofta spelat en sekundär roll. Hänvisningen till CA VII ställde "consensus de doctrina" i centrum, när det gällde kyrkans enhet. Däremot har man ofta glömt, att CA VII inleds med bejankandet av kyrkan som "congregatio sanctorum", *in qua* både ordets förkunnelse och sakramentsförvaltningen äger rum. Vikten av församlingen som ram för kyrkans primära funktioner, inneslutande även consensus om sakramentsförvaltningen (som har lika stor vikt som förkunnelsen) aktualiserar kyrkoordningens problem. Även om den i sin konkreta gestalt är variabel ("nec necesse est"), har den dock avgörande betydelse för enheten. Den har visat sin betydelse i fråga om receptionen av de ekumeniska dialogernas resultat. Några exempel skall illustrera detta fenomen.

a) I samband med Malta-rapporten efterlyste den norska menighetsfakultetens majoritet såväl som minoritet "representativiteten" hos den lutherska studiekommisionen. Problemet är inte utan betydelse. Men har inte just den norska reaktionen på Malta-rapporten visat, att man på världsnivå önskat lösningen av ett problem, som var olösligt på hemmaplan? Vem var representativ för den norska kyrkan? Menighetsfakultetens majoritet eller minoritet? Eller universitetsfakultetens teologer? Vem talar representativt för de lutherska kyrkorna (individuellt och institutionellt)?

b) Leuenbergkonkordin sändes ut för officiellt ställningstagande även till de nordiska kyrkorna. I alla nordiska lutherska kyrkor

uppstod problemet, hur en sådan förpliktande anslutning till en konkordi skulle kunna komma till stånd. Med hänvisning till kyrkorättsliga svårigheter uttryckte biskopsmötena sina sympatier, men avvisade undertecknandet. Svaren avgavs här av organ, som inte i något nordiskt land har en lagstadgad ställning. Endast Finska kyrkan behandlade ärendet vid ett kyrkomöte — och avvisade undertecknandet. Men alla kyrkor har varit villiga att delta i de fortsatta lärosamtalen. På vems uppdrag? Biskoparnas?

c) Ekumeniska konferenser av typen LVF:s generalförsamlingar aktualiserar frågan om delegaternas ställning. Har delegaterna till uppgift att tala för sin egen kyrka eller endast i eget namn? Vilken procedur bör tillämpas för att en enskild kyrka genom en eller flera av sina delegater skall kunna ställa förslag? Är det fråga om enskilda delegaters eller kyrkliga representanters möte?

Dessa exempel leder fram till en fråga, som knappast ställs i aktuell ekklesiologisk diskussion, nämligen frågan om strukturen av "ecclesia representativa".

Vi stöter här på ett problem, som knappast har lösts i lutherdomens egen historia, nämligen förhållandet mellan det allmänna prästadömet och det kyrkliga ämbetet såsom strukturbildande, dvs. bestämmande för kyrkans ordning. All den irritation, som f.n. präglar debatten kring kyrkans egen identitet i förhållande till staten, bottnar i själva verket i denna för lutherdomen "sekundära" fråga om kyrkans struktur. Därtill kommer att i en situation, där hela folket genom dopet tillhör kyrkan, ett utnyttjande av "medlemskapet" för inflytande över kyrkans egen ordning ("kyrkans affärer") lätt kan dras fram som argument för det reformatoriska kravet beträffande det allmänna prästadömet. Det kan leda till att kyrkan dirigeras utifrån andra premisser än Skriften och bekännelsen. Därför måste i en folkkyrklig situation hela frågan om de döpta som medlemmar i kyrkan behandlas i den av den historiska utvecklingen givna kontexten. Ur denna synpunkt är det ett oroväckande misstag att referera problemet till

systerkyrkor i tredje världen i stället för att själv bearbeta det. Jag syftar på det brev, som en del svenska präster och teologer riktat till LVF:s president med förfrågan, om man kan vara medlem i kyrkan utan att vara döpt.

Hur skall kyrkans identitet ta form om ecklesiologiska postulat skall respekteras? Stat-kyrka-debatten ger på många håll intrycket, att de nordiska kyrkorna i viss mån står maktlösa i denna situation. Just detta för med nödvändighet till provisoriska och i viss mån "illegala" lösningar och främjar hierarkiska tendenser. De ekumeniska studierna av *episkopē* (den kyrkoledande uppgiften) skulle av denna anledning vara av högsta betydelse för Nordens kyrkor. Väl att märka: det gäller frågan om "föreståndareämbetet" (episkopos), som sträcker sig ut över församlingarna. Distinktionen mellan episkopos och församlingspräst har knappast varit genomreflekterad i den lutherska teologin. Det talas alltid om *ett* ämbete men sällan om hur detta är strukturerat. De facto utövas ett ämbete, vars primära uppgift är en annan än ledningen av lokalförsamlingen. Den ekumeniska diskussionen har mer och mer visat vikten av att klagöra detta problem oberoende av den historiska form ett sådant ämbete har fått. Få biskopar i Norden har reflekterat över sitt faktiskt utövade ämbete och dess möjliga omstrukturering i ett samhälle, där det "hierarkiska" varken socialt eller teologiskt accepteras. Frågan om kyrkoledningens karisma (kybernesis) vore värd att tagas upp i Nordens kyrkor, *innan* man börjar beröra problemet stat och kyrka.

Är det berättigat att lägga sådan vikt vid problemet episkopē? Det är min övertygelse, att just i det moderna samhället och inte minst i Nordens folkkyrkliga, statskyrkliga och sekulariserade förhållanden, kyrkan står eller faller med lösningen av detta elementära strukturproblem.

Episkopē gäller en tillsyn över och ett ansvar för att kyrkan som "divina institutio" respekteras, att ämbetet såsom "ministerium ecclesiasticum" förkunnar Ordet och förvaltar sakramenten enligt Kristi uppdrag ("pure" och "recte" hänvisar till detta i CA

VII). Episkopē har den ecklesiologiska funktionen att bevara kyrkans identitet.

2. Konfessionell identitet

Kyrkans identitet bör med nödvändighet karakteriseras som konfessionell. Bekännelsen är inte en sekundär kyrklig funktion utan ger uttryck för hennes väsen. Utan trons bekännelse finns det ingen kyrka. Denna bekännelse behöver inte nödvändigtvis ta formen av en bekännelseskrift som under reformationstiden, men den primära bekännelsen vid förkunnelsen och sakramentsförvaltningen kan inte elimineras. Kyrkor, som avvisar attributet "konfessionell" eller direkt förklarar sig likgiltiga för eller motståndare till alla bekännelser, bedrar sig själva.

Frågan om en konfessionell luthersk identitet kan emellertid inte besvaras endast genom ett flitigt citerande av de lutherska bekännelseskrifterna. Även när det gäller centrala trosfrågor, kan dessa skrifter inte utan ingående teologisk hermeneutisk reflexion fylla den uppgift, som våra kyrkor står inför i dag. De måste tolkas i ljuset av den historiska och teologiska utvecklingen sedan 1500-talet.

Nordisk lutherdom uppvisar även i förhållande till den konfessionella identiteten en viss polarisering i två läger. Båda vill hävda sin trohet mot den lutherska bekännelsen. Nordisk lutherdom kan inte vika undan för denna teologiska konfrontation och bör söka efter en metod att lösa denna typ av konflikter. Så länge dialogen pågår, är ingen skada skedd. Svårare blir det, om förespråkare för splittringen, anatematiseringen på ena eller andra sidan, vill avbryta samtalen och behålla anspråk på renlighets. Tendenser finns i denna riktning, och man är frestad att med Luther säga: huvudena pekar åt olika håll, men svansarna är sammanbundna.

Låt mig också nämna en annan falsk polarisering: när man utgår från att konfessionell identitet inte kan förenas med ekumeniskt engagemang. Det finns en utbredd syn, som tycks förneka en för de lutherska

kyrkorna grundläggande position, som ofta betonats av Anders Nygren: "Ekumeniken kan inte gå *förbi* de existerande kyrkorna/konfessionerna utan måste ta vägen *tvärs igenom* dem." Detta postulat tycks få en allt större kraft i dagens ekumeniska situation. Det är en illusion att tro, att man kan gå in i den ekumeniska dialogen utan en bestämd konfessionell identitet. Många från Norden har oftast upptäckt detta först efter att de kommit in i en ekumenisk dialog.

Om den konfessionella identiteten spelar en så avgörande roll, vilken är då den enhet mellan kyrkorna som skall och med sund teologisk motivering kan eftersträvas? Debatten har på denna punkt inom ekumeniska kretsar förts under rubriken "enhetsmodeller". Medan man inom Faith and Order — på grund av en studie beträffande de gammalkyrkliga konciliernas innebörd och roll — förordat modellen av en "konciliär gemenskap" (conciliar fellowship), har inom LVF — med godkännande vid dess sista möte i Daressalam — modellen "försonad olikhet" (reconciled diversity) förts fram. Medan dessa modeller länge ansågs vara varandra uteslutande alternativ, har man under diskussionen mer och mer närmat sig varandra. Resultatet är en konvergens, där man knappast längre kan åtskilja dem. Diskussionen gällde följande: i den ursprungliga tanken på konciliär gemenskap hade det konfessionella elementet eliminerats medan kulturella och sociala (dvs. kontextuella) faktorer gavs existensberättigande. Man tänkte sig en regional enhet mellan kyrkor, som genom en världsomfattande konciliär gemenskap skulle ge uttryck åt kyrkans enhet. "Den försonade olikheten" är inte emot en konciliär metod i och för sig men betonar nödvändigheten av att det konfessionella elementet även på universell nivå tas på allvar. Modellen kan närmast illustreras med LK:s tolkning av "kyrkogemenskap" som en gemenskap mellan kyrkor "med olika bekännelseståndpunkt" (LK 29) och "i fortsatt bundenhet till sina förpliktande bekännelser" (LK 30). Naturligtvis förutsätter LK (och följaktligen enhetsmodellen i fråga) att de konfessionella skiljaktigheterna i läran omprövas och att

historiskt givna fördömanden efter samvetsgrann teologisk omprövning ogiltigförklaras. På så sätt bör de historiska bekännelseskrifterna få en hermeneutisk tolkning i ljuset av de förändringar, som gångna århundraden medfört. Dessutom bör med eftertryck framhållas, att den "försonade olikheten" inte syftar på den mångfald av nådegåvor, som självklart hör med till Kristi kropps enhet. I stället betonas *olikheten*: olika utformningar av konfessionell identitet bör *försonas*, dvs. erkännas som legitima uttryck för kristen identitet. För lutherdomen innebär detta ett bejakande dels av den egna konfessionella identiteten och dels av andra konfessionella identiteter vad beträffar lärans formulering (= en underskrift av de lutherska bekännelseskrifterna kan inte vara förutsättning för kyrkogemenskap med andra kyrkor) och/eller olikheter i fromhetstraditionen (gudstjänstformer, kyrkliga ordningar etc., jfr LK 28).

Denna enhetsmodell (försonade olikheter) synes vara en fruktbarande metod även i dialogen med den romersk-katolska kyrkan. Som exempel kan nämnas det av den gemensamma kommissionen (Vatikanen — LVF) utarbetade dokumentet om "Herrens måltid" (Herrenmahl — Eucharist) samt den aktuella diskussionen om Confessio Augustana i samband med 450-årsjubileet: 1) Vad beträffar nattvarden så har kommissionen varit angelägen om att bearbeta de sedan reformationstiden föreliggande skiljaktigheterna i läran, med särskild hänsyn till de svåraste frågeställningarna; således den reala närvarons problem, offertanken och den gudstjänstliga praxis, som råder i våra resp. kyrkor; man har t.ex. accepterat att olika dogmatiska uttrycksformer kan stå sida vid sida under förutsättning att intentionen bakom läroformuleringarna gemensamt kunde accepteras; när det gäller olika yttringar av fromhetslivet, har frågan ställts i vad mån de kan tolereras sida vid sida eller uteslutes av den uppnådda läroöverensstämmelsen. 2) Vad beträffar CA har speciellt dess avsikt att vara uttryck för "katolsk" (= allmänkristen) tro varit vägledande för utläggningen av de olika trosartiklarna. Resultatet har blivit, att katolska och

lutherska teologer uppnått möjlig enhet i tolkningen och noterat de ännu oklara punkterna.

Ännu har dessa båda ämnen för den katolsk-lutherska dialogen endast funnit begränsad uppmärksamhet i Norden. Är frågan om den konfessionella identiteten måhända mindre viktig här än för den s.k. kontinental lutherdomen?

3. Förhållandet mellan teologi och kyrka

I detta sammanhang kan två fenomen uppmärksammas: a) Behovet av att tillvarata teologins roll inom kretsen av vetenskaperna har också medfört *intresse för en tvärvetenskaplig metod* i många ekumeniska studier. Såväl den teologiska vetenskapen som andra specialvetenskaper har känt ett ömsesidigt behov av utbyte och samarbete särskilt på områden, som berör människans och det mänskliga samhällets problem (medicinen, biologin, ekonomin, ekologin, sociala och politiska problem etc.). När teologerna arbetar med sådana frågor, begär de ofta misstaget, att förutsättningarna för den tvärvetenskapliga metoden missaktas: det specifika bidraget från varje vetenskap får inte gå förlorat. Teologerna blir ofta med rätta anklagade för att försumma sitt specifika bidrag och i stället försöka lösa problem, som andra vetenskaper sysslar med. De känner ofta illa till dessa vetenskapers aktuella rön, och resultatet blir därefter. Om det därtill kommer en viss portion naivitet, idealism och dilettantism, blir den tvärvetenskapliga "metoden" naturligtvis själv diskrediterad. Att ekumeniken är medveten om dessa faror (inte minst på grund av egen erfarenhet) visar den sommaren 1979 i Boston hållna konferensen över ämnet "Tron, naturvetenskapen och framtiden". För första gången var inte teologerna i majoritet. Det viktiga är, att teologerna blir medvetna om att uppgiften endast kan lösas genom en gemensam ansträngning och att de andra vetenskaperna själva välkomnar teologins specifika bidrag. b) Som varje vetenskap måste också teologin bli uppmärksam på frågan om *vilka konkreta följder den teolo-*

giska vetenskapen i sitt aktuella arbete medför. Inom naturvetenskaperna är man sedan en tid öppen att ställa dessa frågor (atomfysiken, biologin osv.). Teologin som vetenskap kan alltså inte vara likgiltig för reaktioner, som kommer från såväl kyrkan som från samhället. Inledningsvis nämndes det fenomen som utgöres av interkonfessionella rörelser. Man kan våga uppställa hypotesen, att dessa ofta återgår på brister, som teologin i sitt vetenskapliga arbete inte observerat. Så har t.ex. den evangeliska rörelsens bristande förståelse för den historiskt kritiska bibelexegesen sin grund i att teologin inte ansett det vara dess uppgift att syssla med frågan om hur denna exegetiska metod förhåller sig till förkunnelsen eller hur den kan inverka på den evangeliska sändningen i världen. Den karismatiska rörelsen har förmodligen sina rötter i en bortglömd dimension av pneumatologin, i en alltför ensidig institutionalisering av Andens verk (ämbetsdebatten) och i ett tillbakaträngande av den andliga erfarenhetens livsyttringar. Slutligen har den aktionscenterade rörelsen vuxit fram som en reaktion på teologins bristande världsnärhet. Teologin har glömt aktuella mänskliga problem, som är klart givna och som endast kan lösas om teologins intresse vidgas till en världslig dimension och spränger en introverterad ecklesiocentrisk metod.

Teologin måste som vetenskap vara öppen mot *theologia* i dess ursprungliga betydelse. "Theologia" är den liturgisk-doxologiska hållningen av tillbedjan inför det verklighetens mysterium, som aldrig fullt ut kan gripas via vetenskapliga kunskapsmetoder. "Theologia" som tillbedjan och doxologi signalerar gränsen för språkets och handlingarnas symbolvärld och leder till en kommunikation, som transcenderar kunskapsmöjligheterna.

Mot denna bakgrund måste man förstå, men även korrigera det norska dokumentets oro inför studiet av ekumenisk metodologi sådant det presenterats: "Må ikke mistroen til ord og til språklige formuleringer tjene til å gjøre kirkens grunn usikker? — En slik mistro skinner igjennom i LVF-dokumentets reservasjoner overfor consen-

susmetoden og er i dokumentene fra Faith and Order åpent og til dels krasst uttalt. Tiden for 'omfattende teologiske systemer' er forbi, heter det. Målet for det økumeniske arbeide kan ikke lenger være å nå frem til 'consensus statements and common formulæ', ja det spørres om sannhet i det hele tatt kan gripes i 'unambiguous propositional statements' og man antyder at her drives 'idolatry of words'. I det hele tatt er man opp-tatt av grensene for "verbalisation". Man kunde invända, att kyrkans grund ingalunda göres osäker genom att den språkliga formuleringens gränser uppvisas. Tvärtom har osäkerhet och splittring blivit resultatet på grund av en övertro på det verbalas makt inom lutherdomen. Kyrkans grund — och därmed menas säkerligen evangeliet om Jesus Kristus — har en variationsmöjlighet, när det gäller den språkliga formuleringen. Lutherdomen har varit alltför mycket upp-tagen av dogmatiska formuleringar som medel att kunna fastställa den rätta tron (jfr "pure docetur" CA VII). Även om den lutherske identiteten med rätta uppvisar ett intensivt teologiskt sanningssökande kan det dock vara på sin plats att — inte minst som en historisk lärdom — vara "upptatt av grensene for 'verbalisation'".

Att den här betonade "theologia"-aspekten ibland inte träder fram med tillräcklig klarhet och styrka i teologiska sammanhang kan inte förnekas. Viktigt är emellertid, att alternativet till en sådan teologi inte blir en traditionell luthersk övertro på teologisk-dogmatiska-språkliga formuleringars consensusbildande förmåga. Lärans genuint lutherska, gudstjänstliga och doxologiska kontext är ett skydd för tron och ger den dess yttersta visshet. Teologin kan vara ett hot mot sanningen endast när de språkliga formuleringarnas gränser deklarerar som det sista ordet, utan öppenhet mot "theologia":s språktranscenderande möjligheter. Men det kan också vara ett hot mot sanningen, när kyrkan övertar ofelbara språkliga formuleringar och kanoniserar dem

utan att vara medveten om det korrektiv, som hennes sakramentala liv innebär. En rätt relation mellan teologi och kyrka medför en rätt rollfördelning och en nödvändig komplementaritet, så att slutligen även økumeniska frukter kan växa fram och enheten framträda.

Litteraturhänvisningar:

- N. Ehrenström—G. Gassmann, *Confessions in Dialogue*, Geneva 1975.
- Lutheran identity, Institute for ecumenical research, Strasbourg 1977.
- Studies on the Identity of the Church, LWF-Dep. of Studies, Genève 1979.
- L. Thunberg—H. Fagerberg, *Kyrkogemenskap. Kring samtalen mellan lutheraner och reformerta*, Stockholm 1974.
- S. Kiviranta (utg.), *Theologische Grundprobleme im Leuenberger Konkordienentwurf*, Helsinki 1973.
- Nordiska reaktioner på Leuenberg-konkordin, i: *Ekumenisk Orientering (Faith and Order)*, Nord. Ekum. Inst., Sigtuna 1973, nr 12, 1977 nr 1.
- Konsultation über die Leuenberger Konkordie, Järvenpää (Finnland), 28.—30. Okt. 1977 (stencilerad dokumentation).
- L. Thunberg—P. E. Persson, *Evangelium och kyrka. Kring samtalen mellan lutheraner och romerska katoliker*, Stockholm 1974.
- Norsk Teologisk Tidsskrift, årg. 74, häft. 2—3, Oslo 1973 (På uppdrag av Norsk teologisk nemnd for mellomkirkelige spørsmål: uppsatser med utvärdering av Malta-rapporten).
- (Menighetsfakultetens reaktioner utgöres av icke publicerade manuskript).
- Dop — nattvard — ämbete. En økumenisk samsyn, utg. av L. Thunberg, Falköping 1975.
- Towards an Ecumenical Consensus on Baptism, the Eucharist and the Ministry (Faith and Order Paper No. 84), Genève 1977.
- Finska och Norska kyrkans kommentarer i: *Ekumenisk Orientering*, Sigtuna 1977, nr 1.
- Svenska kyrkans kommentar "På väg mot enhet" är tryckt i *Svensk kyrkotidning* 1977, s. 465—468.
- Ecumenical Methodology. Documentation and Report ed. by P. Højen, The Lutheran World Federation, Geneva 1978.
- Økumenisk metodologi — Utkast til en uttalelse fra Norsk teologisk nemnd, i: *Ekumenisk Orientering*, Sigtuna 1974, nr 3.

Teologins kyrkokritiska funktion i Norden under 1980-talet

AV GUSTAF WINGREN¹

Rubrikens centrala term ("kyrkokritik i Norden") kan ha en vidsträckt innebörd men jag gör här vissa medvetna inskränkningar för att få mitt ämne någorlunda hanterligt. Med "kyrkor" avser jag de fyra stora folkkyrkorna i Danmark, Finland, Norge och Sverige. "Kritik" betyder i detta sammanhang granskning utav dessa fyra institutioner ifrån deras egna förutsättningar: de är, alla fyra, utifrån sitt eget centrum underordnade under förpliktelsen att utlägga bibelordet och de betraktar reformationens vittnesbörd såsom en hjälp till att fylla denna förpliktelse.

Om innebörden i en sådan förpliktelse bör teologin i Norden ha en relativt god insikt. Den sysslar i sina exegetiska, historiska och systematiska discipliner med tolkningar av biblisk text och med forskning rörande den historia, genom vilken dessa fyra kyrkor en gång formades. Teologins kyrkokritiska funktion utövas när teologin, på basis av sitt vetenskapliga arbete, kritiskt försöker bedöma i vilken grad kyrkorna, genom tal och handling, motsvarar den förpliktelse som de själva har ställt sig under.

"Under 1980-talet", det betyder en period som vi nyss har gått in i och som sträcker sig 10 år framåt, alltså: en i enskildheter okänd period. Vissa faktorer, helt avgörande faktorer, i denna period är emellertid redan nu kända. På basis av en 450-årig historia har dessa fyra kyrkor varit nationalkyrkor och helt burit upp fostran av vederbörande folk moraliskt och livs-åskådningsmässigt, vilket har satt direkta

spår i ländernas skolsystem och lagstiftning. Alltsedan upplysningstiden och med ökande hastighet efter det andra världskrigets slut i detta sekel har dessa fyra kyrkors dominerande roll i respektive folk blivit ifrågasatt och långsamt minskad. Vad vi med säkerhet vet om 1980-talet är att denna process kommer att fortgå och att de därmed förknippade problemen kommer att höra till kyrkans huvudproblem i Norden under skedet.

Det är denna process som jag här i första rummet avser att belysa, med en enda fråga i fokus: Kommer, på ett kanske omärkligt sätt, den förpliktelse till evangeliets förkunelse, som kyrkan står under, att glida ut i periferin just på grund av den process som jag här talar om? Den pågående processen rör sig ju oavbrutet kring kyrkans yttre ställning i nationen, såsom en av samhällets institutioner, i spänning emot krafterna inom andra institutioner, skolan, lagstiftningen, rättsväsendet, socialvården.

Aktioner från kyrkans sida på dessa områden blir automatiskt motaktioner contra andra maktcentra och göres genom massmedia genast kända av alla människor i folket. Kyrkornas aktioner fungerar därmed faktiskt såsom från kyrkorna utgående "ord" till människorna, det som "man hör" från institutionen "kyrka" under spänning gentemot andra institutioner i folket. Samtidigt håller sig antalet gudstjänstfirande människor på en relativt låg nivå. Därinne i

¹ Föreläsning vid sjätte nordiska systematikerkonferensen i Oslo den 8/1 1980.

kyrkorummet hörs evangelium, ett "ord" också det, i princip det egentliga ordet till folket. Trots att även detta ord, evangelieordet, förmedlas av massmedia, i vissa därför avsedda, begränsade program, är det tydligt att aktionerna från kyrkan såsom institution, i konkurrens, under kamp om "inflytandet" på samhället, blir det dominerande innehållet i "nyheterna från kyrkan". Och ur dessa nyheter "hör man" något annat än evangelium. Det från kyrkan utgående ordet blir till sin effekt ett *anspråk* på människorna.

Man kan här lätt förirra sig in i en debatt om skillnaderna mellan de nordiska länderna. I Norge och i Finland har kyrkan ett starkare grepp om skola och lagstiftning än vad fallet är i Danmark och i Sverige. I Finland och i Sverige finns det ett lagstiftande kyrkomöte, som Danmark och Norge saknar; detta leder till att i Köpenhamn och i Oslo de rent statliga organen (kyrkodepartementet, folketinget resp. stortinget) får viktigare roller att fylla än motsvarande organ i Helsingfors och i Stockholm har. Men redan detta samtalsämne, som är mycket älskat bland nordiska kyrkmän, är — om man ständigt återvänder till det — en sorts fångenskap och en form av blindhet, en oförmåga att skilja på stort och smått. Ser man på dessa olikheter mellan kyrkorna i Norden, då låser man in sig i problemet om kyrkoinstitutionen i dess spänningsförhållande till andra institutioner i samhället — och sedan är man avskärmad från att se sakens kärna.

För att alls kunna bli varse sakens kärna behöver man komma utifrån, driven av ett tämligen ordinärt intresse för kyrkans funktionsduglighet i nuet men helst utan att äga speciella kunskaper om olikheterna mellan Nordens kyrkor, framför allt utan något intresse för dessa differenser på institutionsplanet. Då ser man det gemensamma, fyra nordiska folkkyrkor, alla lutherska, alla förenade med staten, alla ensamma om att i sitt respektive land ha burit ansvaret för folkfostran och skola, ensamma om att ha utgjort livsåskådningsgrunden för landets lagar och nu — alla fyra — stadda på återtag från samhällsinflytandet. Det är en up-

pehållande reträtt, ofta genomförd med stor kyrkopolitisk skicklighet men dock, i samtliga fyra fall, en reträtt. Detta är sakens kärna.

Och teologin i sin tur: i alla de fyra länderna en teologi vid statligt erkända fakulteter, enligt gällande stadgar de normala utbildningsplatserna för de fyra folkkyrkornas prästerskap. Troligen finns det icke på något annat ställe i världen fyra länder och fyra kyrkor som tillsammans lever i en så enkel och rak, på ett sätt okomplicerad, problematik. Här finns mängder av självklarheter som bara vi i Norden gemensamt lever i. Det borde vara lätt att enas i synen på teologins kyrkokritiska funktion i Norden under 1980-talet, kunde man tycka.

Detta var prolegomena. Nu övergår jag till att utveckla tre teser, inbördes nära sammanhängande. Alla tre är knutna till den kyrkohistoriska process som jag nyss har beskrivit.

Den första tesen handlar om det från kyrkoinstitutionen utgående "ordet" till folket. Eftersom institutionen "kyrka" under sin uppehållande reträtt från platsen som lagfäst institution i samhällets mitt försöker fasthålla så mycket som möjligt av sin legala roll, blir *lagen* i regel "det ord man hör". Den andra tesen handlar om kyrkans tvivel på sin egen trosbekännelse. Eftersom Gud, för att alls kunna skydda det av honom skapade livet, förutsättes behöva utöva detta skydd genom kyrkoinstitutionens ogravade bestånd, kommer kyrkans faktiska beteende att *försvaga tron på Skaparens verksamma närvaro i världen såsom värld*. Den tredje tesen handlar om evangeliets predikan, alltså om förkunnelsen av det unika ord, med vilket Kristi församling har blivit betrodd. När kyrkan icke längre tror, att Gud såsom Skapare är verksam i världen, såvida icke kyrkan i kraft av sin lagfästa ställning får hjälpa Gud på den punkten, då är kyrkan redan drabbad av det grundläggande tvivlet, *tvivlet på evangelium*, alltså tvivlet på den kraft som icke är lag utan är "de dödas uppståndelse".

Var och en av dessa tre teser vill jag nu

försöka att något utförligare utveckla. Allt samlas upp i den tredje och sista tesen.

Första tesen: Kyrkan sprider lagens ord

Att sprida lagens ord är icke någonting som står i motsats till kyrkans universella uppdrag. Visserligen är Guds verk genom befallningar och bud ett allmänt mänskligt och av alla "erfarbart" fenomen, ett för varje människa kännbart inslag i verkligheten: det är omöjligt att "leva för sig själv". Men det är möjligt att förvrida lagens syfte, utnyttja alla paragrafer för att uppnå egen vinning och därmed förstöra medmänniskors liv. Eftersom destruktionen av livet pågår, behöver den allmänmänskligt givna lagen stöd från olika håll — och bland annat från kyrkans förkunnelse. När den kristna kyrkan trädde ut i det hedniska Europa var icke budet om varje enskilds rätt till liv ett överallt erkänt bud. Kyrkan bidrog då till att stärka den enskildes rätt till liv. Men det var ett naturligt, ett allmänt mänskligt bud som kyrkan då stärkte. Människan Jesus kan bringa något allmänt mänskligt att klarna, något som — därefter — alla anser vara rätt.²

Idag tillvaratas den enskildes rätt till liv av det världsliga samhället och av medborgare som inte har någon som helst kristen tro. En utvidgning av detta allmänt mänskliga bud om skydd för livet är det krav på välfärd för alla som styr samhällsutvecklingen. I industrivärlden har välfärdssamhället under instämmande från kroppsarbetarna bejakat en teknisk utveckling som först idag börjar att visa sitt rätta ansikte. Höjd produktion, ökad ekonomisk tillväxt, stigande vinster på exporten sätter som sina frukter samtidigt två motsatta resultat: större förmåner för alla i sådant som kan räknas i pengar, minskad trygghet till liv och lem, särskilt för kroppsarbetare. Denna egendomliga utveckling innebär, att det skydd av skapat mänskligt liv, som Guds lag fordrar av oss, har kommit i konflikt med vinstintresset. Om kyrkan nu på ett realistiskt sätt förkunnar lagen och tillvaratar det hotade människolivets rätt, resulterar alltså denna bejakelse av Guds lag med

nödvändighet i en kritisk distans gentemot den pågående trenden i samhället.

Generellt gäller om Guds universella lag att den är ett utflöde ur Guds vilja att skapa, contra destruktionen, vilket alltid medför att hävdandet av lag förnimmes såsom livsbefrämjande för den svage, den av destruktionen hotade. Idag är det så, att åtskilliga krafter "nerifrån" i samhället oavbrutet pekar på hotet mot livet och därmed tillvaratar "Guds lag", det som *reellt* är Guds lag och som omvitnas genom hela Bibeln såsom centrum i lagen. Kyrkans förkunnelse av lagen berör däremot ytterst sällan denna sida av hotet mot livet. I stället koncentreras uppmärksamheten på privatmoralen, familjelivet, sexualetiken och angränsande områden, som kan behandlas under bortseende från det härskande ekonomiska samhällsmönstret. Det betyder att när "kyrkan sprider lagens ord", lämnas den sektor vanligen obehandlad, där den svage i nuet starkast känner hotet mot sitt liv.

Detta är i och för sig allvarligt nog. Men vid en kritisk granskning av hur kyrkan i Norden förvaltar sitt uppdrag — de nordiska länderna ligger ju i spetsen ekonomiskt sett — är en lakun som denna ingalunda det mest graverande minustecknet. Eftersom det totalomdöme om hela människan, den slutsummering av livsinnehållet, som den kristna tron i tidigare generationer gav åt alla, nu är en för det stora flertalet helt förlorad tillgång, kan livsvärdet för den arbetande människan nu icke mätas med något annat mått än duglighet i arbetet, styrka och vitalitet i påfrestningarna — alltså: prestationer på lagens plan, "rättfärdigörelse genom gärningar". Den som kommer till korta här, han kommer *totalt* till korta och är ingenting värd. Han är ett vårdobjekt för samhället, ingenting annat.

Medan han vårdas, dömd som icke duglig (patient, pensionär, förtidspensionär), stiger nya starka människor in i arbetsapparaten

² Detta är en viktig punkt i K. E. Løgstrups författarskap. Se härom Lars-Olle Armgard, *Antropologi* 1971, s. 203—210 och de skrifter av Løgstrup som Armgard i fotnoterna hänvisar till.

och rättfärdiggör sig själva, genom att orka, genom "gärningar". På denna punkt borde något helt annat än lagen bli det ord som hörs (och jag återkommer till ämnet vid den tredje tesen, tesen om "det unika ordet", evangeliet). Men det som hörs och förnimmes från kyrkan är i själva verket lagen — och dessutom lagen på en sidopunkt, tycks det: hela tiden bud på det privatmoraliska området, sexualitet, äktenskap, familj. Och ovanpå allt detta ett defensivt tal om kyrkan såsom institution och om hennes rättmätiga makt över skola och lagstiftning, en makt som nu viker och som, under reträtten, envist försvaras, försvaras av kyrkan själv.

Detta är allvarligt. Det finns ju också något annat som viker, nämligen. Och detta andra tillbakavikande sammanhänger i högsta grad med den spänning mellan institutionerna i samhället som det begynnande 1980-talet präglas av. Tidigare under vårt århundrade var situationen såtillvida enkel, att kroppsarbetarnas berättigade intressen tillvaratogs av en stark socialdemokrati och en militant fackföreningsrörelse, som hade en vinstintresserad industri såsom sin motpart. Nu är denna socialdemokrati inom Norden genom sin långvariga satsning på ett effektivt näringsliv så indragen i industrins och den privata handelns strävan efter ökade vinster, att partiet helt enkelt inte kan ställa sig på den allvarligt hotade arbetarens sida, ifall skyddet av hans hälsa och hans naturliga mänskliga gemenskapliv på den plats där han bor skulle komma i *konflikt* med näringslivets krav på ökade vinster. Fackföreningen är ofta i samma dilemma. Arbetaren får en förnimmelse av att hans egna sociala och politiska "skyddsorgan" viker undan från uppgiften att skydda honom. Därav kommer bl.a. de vilda strejkerna.

Det skede då detta "vikande" pågår, vårt begynnande 1980-tal, är identiskt med kyrkans stora reträttskede, skedet då kyrkan förlorar mark i samhället. Det är mycket som pågår på en gång. Medan nu allt detta pågår är kyrkan såsom institution på ett, som det ser ut, hypnotiskt sätt fixerad vid sig själv, förgrämd inför sina egna förluster,

sysselsatt med självförsvar och upptagen av att behålla så mycket som möjligt av sin hävdvunna position, den position som *lagar och förordningar* hittills har garanterat henne. Kyrkan sprider därmed lagens ord, men icke ett sådant lagens ord som de gammaltestamentliga profeterna spred i Israel eller som Reinhold Niebuhr såsom ung präst 1917 spred i Fordfabrikernas Detroit, icke det vredgade och gudomliga lagord som "lyfter den fattige ur dyn".

Det hjälper inte att predikan i gudstjänsten uttalar evangeliets ord om syndernas förlåtelse till den enskilde. Det hjälper inte heller att efter det vanliga mönstret göra evangeliets säkrade närhet hos varje människa på varje plats i landet till det stora och heliga ändamålet, den andliga motiveringen för allt utvärtes kyrkoförsvar. Ingenting sådant hjälper. Det ord, som utgår från kyrkoinstitutionen, vittnar ändå icke med tillräcklig klarhet om den Gud som befinner sig i skapande kamp mot förstörelsen i världen och som älskar den hotade, utsatta människan mitt i hennes nöd. För att detta budskap skall bli tydligt måste helt andra grepp tas.

Andra tesen: Kyrkan försvagar tron på Skaparen

När skapelsetron försvagas, yttrar sig i regel icke detta såsom en direkt negation av de ord som står i den första trosartikeln. Den korta satsen om "himmelens och jordens Skapare" bejakas tvärtom med stor regelbundenhet, minst söndagligen. För att bli varse vad satsen reellt betyder skulle man emellertid behöva göra en historisk återblick, dels till det avlägsna skede då denna trosartikel för första gången formades, dels till den mycket konkreta tolkning som den lutherska reformationen för 450 år sedan gav åt samma text.

Fornkyrkan före år 300 tvekade aldrig om sitt ja till Apostolicums ord om Gud såsom närvarande, aktivt närvarande och verksam ute i den hedniska världen. Även när staten förföljde kristna bekännare var Skaparen dagligen igång med sitt skapelse-

verk mitt inne i denna hedniska stat. Även när djurvärlden var grym i sin kamp för livsuppehållet var det Skaparen som gav alla dessa djur "deras mat i rätt tid" (Ps. 104: 20—27).

Ännu mera påfallande är den reformatoriska förkunnelsens bejakande av tron på den första trosartikeln, eftersom det då, på 1500-talet, gällde att återerövra mark för tron på det verk i världen, som Skaparen oavbrutet utför genom människor utan kristen tro. Det är därför som läran om "de två regementena" utformas och genomföres. Det är därför som genomförandet får den kyrkokritiska form som det får: hela frågekomplex ryckes loss ur kyrkans maktsfär och placeras i världen — ty där är Gud!

Rättare: *också* där är Gud. Genom kyrkan, eller genom "predikoämbetet" som det då hette, sprider Gud Kristi evangelium, det unika ord som skulle saknas i världen om predikan tystnade. För att sprida lagens ord behövs i princip inget predikoämbete. Lagens verk, med dess drivande till gärningar och dess dom och förbannelse i samvetena, är redan i full gång i världen. Det är i en sådan av Guds vrede fylld värld som evangelium behövs.

Men — djävulen är ju också verksam, inte bara Gud och hans två "regementen". Därför finns det dåliga predikanter i kyrkorna och dåliga furstar i staterna. Till de mest intressanta och samtidigt mest förbisedda inslagen i Luthers författar- och predikoverksamhet hör de regelbundet återkommande motiveringar som han anför när han överskrider evangeliepredikans gräns och kastar sig in i det världsliga regementets problem. När han talar om ocker, om köpmän, om förlovning och äktenskap jämte andra sådana ämnen, säger han i regel med klara ord ifrån att han nu gör något som icke tillhör hans egentliga uppgift i predikoämbetet. Ändå måste han handla som han handlar, för *människornas* skull, för de svaga och drabbade människornas skull. Världens styresmän sköter nämligen sitt fögderi dåligt och människorna far illa.

Gränsen mot det världsliga regementet förblir ändå klar, även i detta överskridande. Straffåtgärderna, domstolsmakten, våldet

är något som predikanten aldrig tar i sin hand. Han talar, det är allt. Men han talar om den hotade människan i *världen*, han tiger icke om detta. Och framför allt: han säger *icke* att varje enskild i sitt ansvar inför Guds ansikte får avgöra dessa frågor helt på egen hand. Är den svaga människan i världen hotad, då skall predikanten tala om detta hot och tala *contra* förstörelsen, tydligt.³

Allt detta är direkt överförbart till vårt nu. Hotet mot människorna har i det begynnande 1980-talet framträtt på punkter där "det världsliga regementet" (= vårt politiska partisystem) numera knappast kan undgå att självt ta del i förstörelsen. Alla partier är så invecklade i tillväxtideologin och i lönsamhetstänkandet att de inte kan se någon utväg, när den lönsamhet och produktionsökning de eftersträvar visar sig rymma själva hotet mot människan: nya faror på arbetsplatserna, nya gifter spridda i naturen — och därtill den växande problematiken mellan fattiga och rika länder, en problematik som bara blir ytterligare tillspetsad när våra lönsamhetskrav, som ju helt nyligen såg så oskyldiga ut, skall genomdrivas på den internationella handelsområde.

Praktiskt taget alla människor är på någon punkt nu missnöjda med sitt parti. Alla partier riskerar att splittras när de tar de nya formerna av hot mot människan på allvar. Följaktligen frestas alla partier att försöka sopa de nya globala problemen under mattan och att i varje fall icke ta upp dem i valrörelsen. Under sådana omständigheter må kyrkans predikanter gärna vidhålla de gamla formuleringarna ("förkunnelsen bör vara partipolitiskt neutral", "kyrkan bör stå öppen för medlemmar i alla partier" etc.). Men vad kyrkan *icke* kan, vad hon *icke får* göra, det är att lämna det skapade livet totalt oförsvarat när det öppet, inför allas ögon, angripes av förstörelse. Här måste förkunnelsen tala — och tala om världsliga ämnen, liksom förkunnelsen på

³ Mycket klagörande är analysen av denna sida i Luthers predikoverksamhet hos Henrik Ivarsson, *Predikans uppgift*, 2 uppl. 1973, s. 70—81.

1500-talet gjorde.

Viserligen blir det skapade livet inte lämnat utan skydd när kyrkan tiger. Ty Gud förnyar själv sin skapelse, han gör det utan att för den sakens skull ta evangeliet i bruk. Gud gör sitt verk genom hemmafruar och skolpojkar som anar att ofärd är på gång och som ger sig ut på natten och gräver fram livsfarliga gifttunnor som fabriköerna har slängt ut. Gud gör sitt verk genom en envist demonstrerande befolkning, som vägrar att böja sig, som vill behålla sin mark, sitt vatten och sin luft. Skapelsen håller sig nog uppe, det ordnar Gud själv, genom lagen, den lag som med rätta kallas "den *naturliga* lagen" och som sedan uråldrig tid har haft kraft nog att korrigera den skrivna lagens paragrafer.

Genom sin tystnad åstadkommer kyrkan alltså inte att skapelsen förstörs. Så lätt förstör man inte livet. Men *ett* resultat åstadkommes genom tigandet, ett ödesdigert resultat inne i den kristna församlingen själv: skapelsetron försvagas just i den grupp där den starkast borde leva. Från den gruppen borde värnandet av livet komma. Men tystnad råder. Och detta förvärras genom den intensiva kamp som kyrkoinstitutionen genom sina olika organ för på helt andra punkter, i det uttalade syftet att öka sin egen yttre säkerhet.

När skogsarbetare, med livsfarliga verktyg, fjärran från väg och fjärran från lasarett, skall få lön efter prestation, då ökas farten i skogshuggningen och därmed olyckorna. Om då de besinningsfulla bland dessa skogsarbetare kräver månadslön, kastas motargumentet emot dem: Med månadslön kommer produktionen av timmer att minska, kanske med 30 %. Bland dem som önskar fortsatt hetsig produktion med livsfara som följd finns alltid unga, starka arbetare som vill ta risker och tjäna pengar. Överallt pågår kampen mellan starka och svaga, hotade svaga. Den fromme kyrkbesökaren som i sina politiska ställningstaganden gör ökad produktion till ett överordnat mål, han tar ställning i denna kamp — och han gör det *mot* de svaga och hotade, *mot* de besinningsfulla, *mot* dessa som främst vill värna livet. Samtidigt slår denne from-

me man nästan alltid larm så snart kyrkoinstitutionen hotas av minsta risk.

Präster och biskopar har månadslön. De skulle också kunna få lön efter prestation. Det vore inte alls orimligt, tycker skogsarbetaren och hans barn och hans hustru. Skulle antalet gudstjänstbesökare sjunka, minskas lönen för pastor något. Detsamma sker när kollektsiffrorna från pastoratets kyrkor avtar. Antalet psykiska sammanbrott inom prästerskapet skulle bli ännu större än de är nu, invänder kanske någon. Javisst, men varje person, som anlägger denna berättigade synpunkt på präster, är förpliktad att anlägga den också på skogsarbetarna och deras skador i arbetet. Först då blir det balans i resonemanget. Och först då tillvaratar och värnar kyrkan det skapade livet.

Börjar man att från dessa utgångspunkter reflektera över de nordiska folkkyrkorna i deras relation till samhället runt omkring dem, finner man åtskilliga andra exempel som pekar åt samma håll. Teologin vid universiteten i Norden har i sina olika discipliner tillgång till ett rikligt material som kan brukas i fakulteternas kyrkokritiska arbete. För kyrkorna själva skulle denna kritik enbart vara till gagn.

Tredje tesen: Kyrkan utsuddar evangelium

Det skapade livet kan skyddas av alla människor. Evangeliet kan predikas blott av dem som har hört det och sagt ja till det. Därför är evangeliet kyrkans unika ord.

Ifall kyrkoinstitutionen binder Guds möjligheter att verka i folket vid *sig själv*, alltså vid kyrkoinstitutionens ograverade bestånd, då är det icke möjligt för en sådan kyrka att på ett ofördunklat sätt ge uttryck åt evangelium. När evangeliet verkligen är klart, har det i förhållande till kyrkan fullständig och oinskränkt prioritet. Ämbetet är totalt underordnat under evangeliets ord, dess enda uppgift är att utdela ordet. Detta förhållande är i Nya testamentet illustrerat på ett åskådligt sätt genom apostlakretsens brist på tro mellan Långfredagens död och Påskdagens uppståndelse. Kärnan i evangeliets budskap är i alla tider ordet om Kristi uppståndelse från de döda, ett ord som föres

till apostlarna, till ämbetsbärarna, av kvinnor, alltså av människor utan ämbete, människor som dessutom, enligt judisk uppfattning, icke var vittnesgilla (Luk. 24: 22—24).

Liksom tron på Skaparen normalt icke brukar försvagas i den formen att den första trosartikeln direkt förnekas, utsuddas vanligen inte heller evangeliet genom en uttrycklig överordning av ämbetet över nådemedlen. Läran om *successio apostolica* bejakas här i Norden blott av begränsade grupper, väsentligen bestående av präster i Sverige. Deras inflytande inom kyrkan som helhet skulle vara obetydligt, om icke övriga präster betraktade dem som förföljda martyrer, ett för den svenska kristenheten ödesdigert medlidande, på vilket än så länge intet slut kan skönjas. Det är på det hela taget icke genom dylika läror, klart utformade, som kyrkan inom Norden överordnas över evangeliet. Utan det är, här som på övriga punkter, fråga om den självklara attityden när konkreta frågor skall avgöras: ifall kyrkans yttre position rubbas, förutsettes alltid evangeliet vara i fara.

Fördunklingen av evangeliet framträder tydligast när de rent kvantitativa kategorierna tas i bruk. Evangeliet antas fungera genom att kyrkoorganisationen extensivt när befolkningen överallt, är "rikstäckande", som det heter i den svenska debatten. Genom dylika resonemang anser man sig vara i samklang med Einar Billings folkkyrko-tanke.

Vad man därvid glömmet är att Billings idéer omkring år 1910 utformades i polemik mot en kyrkosyn som på principiella grunder *underkände* varje tanke på territorialförsamlingen och som förkastade dessa geografiska synpunkter såsom ur kristen synpunkt helt illegitima, närmast löjliga. Denna stridbara svenska frikyrklighet är idag förvandlad till sin motsats: den tänker själv i territoriella kategorier när den bygger kyrkor och ger dem namn och den känner knappast något högre ekumeniskt mål än fullt erkänd gemenskap med den svenska folkkyrkan.

Billings kyrkotanke laborerar icke med ett rent extensivt ideal utan med ett "intensivt", ett kvalitetsbestämt församlingsbe-

grepp, som utesluter varje sorts "rättfärdiggörelse genom gärningar" (inklusive den sort som bygger församlingen på "sann omvändelse"). Billing företräder en syn som restlöst baserar kyrkan på *syndernas förlåtelse*, dagligen på nytt mottagen.⁴ Ingen som helst positiv egenskap på människans sida motiverar att människan kallas "kristen", ingen. Över hela fältet förblir oavbrutet grundvalen för kyrkans renhet en enda, giltig för alla hennes medlemmar utan undantag: var och en utav dem har i evangelium tillgång till en Gud, som "icke tröttnar att förlåta".

Inom konfessionell lutherdom har det länge varit en i det närmaste självklar förutsättning, att somliga kyrkosamfund säger ja till "rättfärdiggörelsen av tro allena", medan andra säger nej till samma läropunkt. Flera faktorer, bland dem utvecklingen inom Rom efter Andra Vatikankonciliet, har på senare tid gjort denna förutsättning något dubiös. I själva verket är alla kyrkosamfund numera mycket mer *lika* varandra än de var vid detta sekels början. Och framför allt: befolkningarna i Europas länder får inte nu i samma utsträckning som då sin rent vardagliga livssyn, sin tolkning av lycka och olycka, formad genom kyrkornas förkunelse. Det är andra faktorer som idag, automatiskt och halvt omärkligt, bygger upp människornas uppfattning om vad som är "meningen" med livet.

Till dessa människoformande, meningsbyggande faktorer hör främst arbetslivets förhållanden, kravet på att "orka med" och icke bli lämnad utanför den produktiva processen i samhället. Ineffektiva personer, som i det gamla, förtekniska samhället alltid kunde fungera på någon punkt i arbetet och som därmed kunde få förnimmelsen av att behövas — alltså: leva "meningsfullt" på den mest elementära av alla nivåer — är i det tekniska samhället enbart till hinders. Det är mera lönsamt att pensionera dem i

⁴ De yttranden av Einar Billing, som på denna punkt är relevanta, ligger utspridda på ett flertal skrifter av hans hand. Jag har samlat hänvisningar till de olika ställena i mitt monografiska arbete i ämnet, Einar Billing 1968, s. 79—95.

förtid än att de dem en plats i produktionen, där de bara går i vägen för de effektiva, de värdefulla människorna, dessa som i ordets egentligaste mening "rättfärdiggör sig själva genom sina gärningar".

Det är från denna brutala process som evangeliet om rättfärdiggörelse av tro allena idag hotas, inte från några militanta, gärningsrättfärdiga frikyrkor såsom på Einar Billings tid. Vilka gärningar det är som i olika tider tränger sig fram och som vill sätta sig i stället för rättfärdigheten från Gud, mottagen i tro, det står inte i Bibeln. Gärningsrättfärdigheten byter dräkt från tid till tid. Vad rättfärdiggörelsen av *tro* är, det står i Bibeln. Men vad *gärningsrättfärdigheten* är, det får varje släktled självt utrona, genom att lyssna till det egna hjärtats anfäktelse. Vad är det för prestationer som tynger ner mig, när jag förgäves strävar efter att lyckas med dem? Vilket misslyckande på gärningsplanet är det som kastar hela min existens över ända? Där, just där, är min och mitt tidsskedes gärningsrättfärdighet belägen.

Luther fann icke ett enda ord i Nya testamentet om klosterliv, icke ett enda ord om biktinstitutets urspårning eller om avlaten — han *omtolkade* medvetet det som Paulus skrev om sabbater, ren och oren mat, omskärelse etc., han *omriktade* bibeltexten så att den drabbade den helt annorlunda uppbyggda gärningsrättfärdigheten i 1500-talets kyrkliga Europa. Det är den omadresseringen, det är den drabbande analysen, alltså analysen av samtidens specifika avgudadyrkan, som måste till, ifall det nu med rätta skall kunna sägas om en kyrkas förkunnelse, att genom hennes ord idag "evangelium rent och klart förkunnas".

Detta rena evangelium är under det framför oss liggande 1980-talet icke möjligt att göra till ett för folket begripligt budskap, såvida icke förkunnelsen — för evangeliets skull, icke bara för lagens skull! — låter det bibliska ordet få utöva en *samhällskritisk* funktion. Det finns alltid i själva evangeliet en kritisk udd riktad mot meningslösa prestationer, en negativ spets contra avgudarna,

en kritik och en negation som innehållsligt harmonierar med lagens krav, att varje gärning skall gagna nästan och icke ha något bisyfte bredvid detta enkla. De förment rättfärdiggörande och meningsskapande men reellt meningslösa, tomma prestationerna, var finner man dem idag? De ligger nu ute i *produktionen* — det är mot dem kritiken måste sätta in, om evangeliet skall bli klart förkunnat.

Här dras trådarna mellan de tre teserna samman. Den dödande och förstörande lagrättfärdigheten med sina orimliga gärningar rymmer ingen reell lydnad för budet om kärlek till nästan. Att tillverka tjugo, trettio sorters deodorant, när människor på andra delar av vår planet svälter ihjäl i brist på mat, att bygga privata lyxbåtar för fritidsbruk med inbyggda barskåp och med telefoner vid sängarna, när människor dör i spetälska som skulle kunna botas för en ringa kostnad, sådana gärningar höjer bruttonationalprodukten, det är deras enda "rättfärdighet". Till sitt innehåll är dessa gärningar en avvikelse från Guds lag och en medverkan till spolierandet av det skapade livet.

Att driva arbetande människor in i en dylik produktion, det är att beröva dem mening i livet, även om deras lönekonto därigenom fylls. En kyrka, som passiv och tigande åser att sådant sker, reparerar icke skadan genom att i traditionella satser predika rättfärdiggörelseläran contra de former av missbruk som förekom på 1500-talet. Hon ger därigenom tvärtom sitt stöd åt den falska lagrättfärdigheten, hon försvagar tron på Skaparen och hon utsuddar evangelium.

Dessa tre utslag av deviation är i roten ett och detsamma. Det borde för teologin vid universiteten i Norden inte vara svårt att se den inre enheten mellan dessa tre fenomen och att, i öppen och klar kyrkokritik, tala om diskrepansen mellan det som kyrkan faktiskt gör och det som hon enligt sina egna auktoritativa dokument är förpliktad att göra.

Problemställningar i nutida kristologi

AV WALTER KASPER¹

A. Nutida kristologi ”nedifrån”

I. Problemställning

Den som i någon mån följt den katolska teologins utveckling under det sista decenniet torde ha konstaterat en avgörande accentförskjutning. Medan årtiondet efter Andra Vatikanconciliet var övervägande ekklesiologiskt präglad, vände sig den katolska teologin sedan början av 70-talet huvudsakligen mot det kristologiska ämnesområdet. Frågan: Vad tänker ni om Jesus Kristus?, med vars svar den kristna existensen står och faller, trädde in i centrum för den teologiska diskussionen. Det skedde en besinning på kyrkans grund och centrum. Denna teologiska accentförskjutning har under tiden också fått ett nedslag på det hierarkiska planet. Medan påven Paulus VI:s encyklika vid tillträdet ”Ecclesiam suam” (1964) var ekklesiologiskt — i visst hänseende t.o.m. ekklesiocentriskt — inriktad, har påven Johannes Paulus II:s första encyklika ”Redemptor hominis” (1979) en uttalat kristocentrisk karaktär.

Denna intresseförändring är också ur ekumenisk synpunkt ytterst betydelsefull. Ty bekännelsen till Jesus Kristus är den gemensamma grunden och medelpunkten för alla kyrkogemenskaper, som kallar sig kristna. Utifrån honom måste de gestalta sitt liv och förnyas ständigt på nytt. Endast utifrån kristologin kan också de ekumeniskt ännu öppna frågorna inom ekklesiologin få sitt svar.

Anmärkningsvärt beträffande den sista utvecklingen inom den katolska teologin är inte bara vändningen mot kristologi utan

minst lika mycket vändningen *inom* kristologin. Ingen av de under de senaste åren utkomna kristologiska framställningarna framlägger rätt och slätt någon nyutgåva av de nyskolastiska skolbokskristologierna. Trots alla delvis betydande skillnader på enskilda punkter och alla därav utlösta kontroverser har de i stort sett oberoende av varandra fullgjort en vändning från den traditionella kristologin ”uppiifrån” (Christologie von oben) mot en kristologi ”nedifrån” (Christologie von unten). Begreppet ”Christologie von unten” har under tiden nästan blivit ett slagord. Frågar man nämligen de enskilda författarna, vad de menar med en kristologi ”nedifrån”, får man högst skilda svar. Därmed avser man: en kristologi utifrån människan och de mänskliga erfarenheterna — en kristologi utifrån den jordiske respektive historiske Jesus — en kristologi med utgångspunkt i en uppstigande evolutionistisk världsuppfattning — en kristologi med utgångspunkt i mänskliga befrielseörelser — bl.a.

Dessa skilda nyansatser har dock i det väsentliga tre ting gemensamma:

1. En antropologisk inriktning. De utgår från den trossituation i vilken de flesta människor i vår moderna, i stor utsträck-

¹ Något förkortad version av föreläsning vid Kyrklig förnyelses kyrkodagar i Uppsala i augusti 1979. Kasper är professor i dogmatik vid den katolska teologiska fakulteten i Tübingen. Som katolsk ordförande i den 1967—71 arbetande luthersk/katolska studiekommisionen ”Evangeliet och kyrkan” har han aktivt bidragit till en ny samtalssituation mellan lutheraner och katoliker.

ning sekulariserade civilisation nu befinner sig. De stora kristologiska formlerna från Nicea, Konstantinopel och Chalcedon har för dem blivit ett obegripligt främmande språk och hamnat bland misstänkta mytologier och ideologier. I en situation, då talet om Gud har blivit ett svårt problem, kan man i kristologin inte längre utan vidare hålla fast vid den treenige Guden "där uppe" och "bara" tänka på "nedstigandet", den andra personens i Gudomen människoblivande. Den omvända vägen är snarare att förorda, att man nämligen utgår "nedifrån" de mänskliga erfarenheterna. Man skulle kunna travestera ett bekant ord av Kant och säga: Trosutsagor utan troserfarenhet är tomma, men troserfarenheter utan trosutsagor är blinda. Därav följer, att de kristologiska trosutsagorna måste bringas i överensstämmelse med människornas erfarenheter, frågor och insikter. Eller för att tala med Andra Vatikankonciliet: De måste sättas i relation till "tidens tecken". Av detta skäl måste man övervinna det medeltida skiljandet av kristologin från soteriologin, dvs. från Jesu Kristi betydelse för frälsningen. Det handlar om — och därvid griper man tillbaka på en biblisk och reformatrisk angelägenhet — att göra Kristuskeendets *pro nobis* gällande.

2. Till den antropologiska inriktningen kommer den bibelteologiska förnyelsen. Den bevarar den antropologiska orienteringen från att Jesus Kristus bara blir ett chiffer, en symbol eller förebild för en lyckad och lycklig mänsklig tillvaro (som fallet är i vissa sekulariserade nutida kristologier). En sådan antropologisk reduktion av kristologin inser inte, att Kristustron hänför sig till det en gång för alla inträffade Kristuskeendet. Den låter sig därför inte inordnas i något föregivet antropologiskt, metafysiskt, språkfilosofiskt, sociologiskt eller annat schema utan måste orientera sig utifrån det bibliska vittnesbördet om Jesus Kristus. Den nyare katolska teologin har därför alltsedan bibelrörelsen under första hälften av vårt århundrade tillägnat sig den historiska bibelforskningens viktigaste rön och metoder, och den företräder idag i anslutning till

Andra Vatikankonciliet den meningen, att bibelutläggningen är själen i all teologi, att Skriften alltså är alla trosutsagors norma normans non normata. Därmed har man också erkänt, att Bibeln förkunnar sitt budskap om Jesus Kristus, då den berättar Jesu historia. G. Bornkamm skrev redan 1956 i sin bekanta Jesusbok om evangelierna: "Då de berättar historien från fordom, förkunnar de vem han är, inte vem han var." I den nytestamentliga brevlitteraturen möter vi vid sidan om nedstigningskristologin en, om möjligt äldre, upphöjelsekristologi, i vars mitt står — inte människoblivandet — utan Jesu Kristi kors, uppståndelse och upphöjelse. I frälsningshistorien visar sig Frälsarens väsen. För att tala med H. Schlier: Frälsarens Jesu Kristi historia är tillika hans väsens historia. Dessa bibelteologiska insikter kräver en nystrukturering av kristologin i betydelsen av en kristologi "nedifrån", dvs. en kristologi som utgår från Jesu Kristi historia — eller som man nu ofta säger — en berättande (narrativ) kristologi.

3. Orienteringen mot Bibeln å ena sidan och mot människan av idag å den andra leder till en historiskt orienterad förståelse av den kristologiska traditionen och det kristologiska dogmat, till en förståelse av traditionen som en process av levande utläggning, översättning och aktualiserande av det ursprungliga bibliska vittnesbördet rakt in i de föränderliga historiska situationerna. Denna historiska förståelse bröt framför allt igenom i samband med 1500-årsfirandet av konciliet i Chalcedon (451—1951). K. Rahner skrev då en programmatisk uppsats: "Chalcedon — slutet eller början?" Han förklarade, att varje konciledefinition betyder slutet på och resultatet av en diskussion, sanningens seger och entydighet, men att den tillika är början till nya frågor och djupare insikter. Rahner talade om varje formels självtranscendens. "Inte därför att den är falsk, utan just därför att den är sann", måste den ständigt övervägas på nytt; "den förblir levande just genom att den förklaras". Denna historiskt orienterade uppfattning av den dogmatiska traditionen har under tiden bekräftats genom påven

Johannes XXIII:s öppningstal vid Andra Vatikankonciliet, genom konciliet självt och genom en förklaring från den romerska troskongregationen. Den innebär ingen relativisering av den dogmatiska traditionen, utan att man gör den fruktbarande för samtiden. Arbetet med den historiska synpunkten var därför framför allt i den franska katolska teologin förbundet med en förnyelse av den patristiska traditionen.

Ur besinningen på den för alla kyrkor gemensamma fornkyrkliga traditionen följer också riktningar för nyorienteringen inom kristologin. Den fornkyrkliga liturgin ber i sina doxologier och böner till Fadern "i den Helige Andes enhet genom Jesus Kristus". Också här har vi att göra med en rörelse "nedifrån" upp. Först i de kristologiska motsättningarna på 300- och 400-talen trädde denna frälsningsekonomiska syn tillbaka till förmån för betonandet av Jesu Kristi väsenslikhet med Fadern. Konciliet i Chalcedon fasthöll visserligen vid — jämte väsenslikheten med Fadern (*homooúsios tó patri*) — väsenslikheten med oss människor (*homooúsios hemîn*). I folkfromheten blev dock Jesus ofta en Gud som vandrade på jorden; man uppfattade hans mänsklighet bara som en yttre uppenbarelse eller t.o.m. som Guds förklädnad. En sådan kristologi, som försummar den sanna mänskligheten, kan dock lika litet värna om vår återlösningens hemlighet som den, som försummar den sanna gudomen. Ty bara då Jesus Kristus är oss lik i allt, synden allena undantagen, kan han skänka oss återlösning i allt. Den sanna mänskligheten är därför i kyrkofädernas perspektiv vår återlösningens sakrament, dvs. dess tecken och verktyg; den är ett verksamt tecken och medel, en väg och en plats för vårt möte med Gud. På så sätt ligger också för den stora dogmatiska traditionen en kristologi "nedifrån" nära till hands. Den kan och måste korrigera ensidigheterna i det allmänna kristologiska medvetandet och på nytt öppna traditionens rikedom för nutiden.

II. Genomförande

Efter framställningen av några väsentliga problemställningar i nutida kristologi övergår vi nu till dess konkreta genomförande. Därvid är ett visst urval ofrånkomligt. Vi börjar med den antropologiskt inriktade kristologin "nedifrån", såsom den framför allt företräds av K. Rahner, och fortsätter sedan med kristologin utifrån den jordiske Jesus, sådan den — låt vara med vissa skillnader — framför allt representeras av H. Küng och E. Schillebeeckx.

1. Antropologiskt inriktad kristologi.

Här börjar man i grunden med frågan: Vad är människan? Alltifrån det västerländska tänkandets början till dagens antropologi står sig övertygelsen, att en människa endast når sin fulla mänsklighet (*die volle Menschlichkeit seines Menschseins*) när hon ställer sig denna fråga. Det är nämligen det som skiljer människan från djuret, att hon inte instinktivt låter sig inpassas i en bestämd miljö utan är öppen mot yttervärlden. Med hennes existens är inte meningen med hennes existens förutsatt. Människan är det "icke fastställda djuret" ("nicht festgestellte Tier" — F. Nietzsche). Hon är fri att avgöra sig angående meningen med sin existens. Hon är lämnad åt sig själv i frihet. På grund av sin frihet är människan heller aldrig slutgiltigt definierbar. Varje kunskapsakt genom vilken vi uppfattar ett visst föremål såsom ändlig är bara möjlig, därför att vi "på något sätt" känner till något oändligt. Varje ändligt begrepp står alltså inom ramen för ett oändligt "föregrepp" (*Vorgriff*), som vi aldrig helt kan få något begrepp om. Varje kunskapsakt visar oss alltså vidare mot en sista hemlighet. Endast bindningen till det oändliga gör oss fria gentemot det ändliga och särskilda; först mot horisonten av den oändliga hemligheten blir det särskilda föremålet tydligt i sin relativitet, kontingens och icke-nödvändighet. Så är människan i sin alldagliga erfarenhet ett transcendent väsen. Hon erfar sitt liv som en väg mot det öppna, som ett vågspel in i en till sist outgrundlig hemlighet. Det som för det mesta otematiskt och

oreflekterat ligger till grund för vardags- erfarenheten, kan i vissa insiktsfulla ögonblick (disclosure situations) bryta fram i medvetandets ljus och bli en medveten fråga om meningen med tillvaron.

Vad är denna hemlighet? Den är "något" annat än de många olika problem, som vi varje dag måste kämpa med och som vi i princip kan lösa successivt. Den är därför inte heller lösningen på de frågor, för vilka vi har fått vårt förstånd. Den är inte heller "något" vid sidan om det normala och begripliga, en så att säga irrationell rest eller ett sakralt särområde. Den är "något", som omfattar och möjliggör allt annat, som ljunder genom hela vår tillvaro och hotar tillvaron i sin helhet i döden. Människan som helhet är alltså i sig själv en ogenomtränglig hemlighet, en fråga på vilken hon inte kan ge sig själv något svar. K. Rahner definierar den därför som "die arme Verwiesenheit auf ein Geheimnis der Fülle".

Det kristologiska svaret låter sig inte härledas ur denna "condition humaine", men väl visar det sig inför denna situation vara meningsfullt och en icke härledbar uppfyllelse av det hopp människan hyser. Guds människoblivande är i detta perspektiv "der einmalig höchste Fall des Wesenvollzugs der menschlichen Wirklichkeit"; Jesus Kristus är människans realsymbol och ursakrament. I honom uppenbarar — som Vaticanum II uttrycker det — Gud människan för människan. Utifrån Jesus Kristus belyses människans outgrundliga hemlighet och framför allt lidandet, skulden och döden. Detta kristologiska svar på den fråga och det hopp, som människan inte bara har utan själv är, kan inte bevisas för någon. Möjliga är bara appellen och frågan, om inte just det ges i Jesus Kristus som var och en redan söker i sitt liv.

Här blir gränsen för den antropologiskt inriktade kristologin "nedifrån" tydlig. Den mänskliga existensen är i sin radikala öppenhet så att säga den grammatik kristologin betjänar sig av. Men lika litet som man kan härleda en dikt ur grammatiska regler, lika litet kan man härleda kristologin ur antropologin. Kristologin är snarare vår mänskliga existens' unika och icke härled-

bara "förtätning". Den är den unika och icke härledbara bestämningen av vår mänskliga existens' obestämda öppenhet. Jesus Kristus är därför inte bara ett chiffer, en symbol eller ett exempel på det allmänmänskliga, en slags myt om den eviga människan. Han är en alldeles bestämd person, som inte kan förväxlas eller bytas ut, med ett bestämt namn. Därmed förändras den hittillsvarande frågeställningen. Det gäller nu inte längre att definiera Jesus Kristus utifrån människans allmänna och obestämda väsen, utan att låta människan definieras på nytt utifrån den konkreta människan Jesus Kristus.

2. Kristologi utifrån den jordiske Jesus.

Betraktelsen av Jesu livs hemligheter hade redan länge spelat en viktig roll i den kristna fromhetens historia — man kan tänka på Franciscus av Assisi, devotio moderna och Ignatius av Loyolas Andliga övningar, när man sedan i den liberala teologin från helt andra förutsättningar grep sig an med att skissera en "Leben-Jesu-Theologie". Den bröt av mångfaldiga skäl, som vi inte här kan gå in på i detalj, samman i början av vårt århundrade. Bultmann-skolan drog därav den slutsatsen, att tron överhuvud taget inte intresserar sig för den jordiske Jesus; för tron kommer det bara an på den i kerygmat närvarande Herren. Svenska teologer, särskilt H. Riesenfeld, har motsagt dessa teser från början. På 50-talet aktualiserades genom E. Käsemann, E. Fuchs, J. M. Robinson och andra den nya frågan om den historiske Jesus. Man erkände, att kerygmat endast skulle bli myt, om det inte hade någon förankring i den jordiske Jesus. Man gick t.o.m. ett steg vidare och förklarade den historiskt rekonstruerade jordiske Jesus vara normativ och kritisk instans för kyrkans Kristusförkunnelse.

Denna problemställning togs på olika sätt upp av många katolska teologer. De kunde gripa tillbaka på en under tiden uppnådd bred consensus bland exegeterna. Det lyckades dem att levande framställa och aktualisera Jesu gestalt, hans sätt att tala och förhålla sig, och på nytt föra fram hans sak i ljuset, budskapet om Guds rike. De kunde

klargöra, att mitt i kristendomen står — inte en lära, en moral eller ens ett kyrkligt eller samhälleligt system, utan — en konkret person med ett bestämt namn. Efter honom måste allt som gör anspråk på att vara kristet låta sig mätas. Det betyder konkret: kristen förkunnelse och kristen praxis måste präglas av Jesu kallelse till frihet; de måste ha en frigörande karaktär.

Dock har redan E. Käsemann påvisat de återvändsgränder, som frågan efter den historiske Jesus leder till. Det är framför allt hermeneutiska problem som inställer sig. Vi tar här bara fram två — och dessa bara antydningvis. Kan vi idag efter nära 2000 års kyrko-, teologi- och dogmhistoria ännu ställa oss i samma situation som Jesu första lärjungar? Har inte de sista årtiondenas hermeneutiska diskussion framhållit förutförståelsens och traditionens betydelse, och har inte den moderna kunskapsociologin visat, att varje mänsklig och också varje vetenskaplig insikt är bunden vid kommunikations- och consensus-processer? Den ofta så enfatiskt framställda orienteringen mot det ursprungliga och den däri implicerade övertygelsen om prestationsförmågan hos den historiskt-kritiska metoden att fastställa det specifikt kristna torde alltså först kräva en noggrannare hermeneutisk reflektion. Dessa allmän-hermeneutiska synpunkter kan ytterligare förstärkas genom teologiska synpunkter. Tron på Jesus Kristus hänför sig inte bara till den jordiske Jesus utan till den jordiske Jesus, som i egenskap av den uppväckte Kristus i den Helige Ande förblir närvarande i kyrkan. Men den uppväckte och upphöjde Kristus möter vi bara genom vittnesbördet från av honom utsända vittnen. Tron är alltså hänvisad till ett med fullmakt förkunnat kerygma. Därför möter oss redan mycket tidigt i N.T., redan före evangeliernas avfattande, bindande bekännelseformuleringar. Så motiveras, inte bara allmän-hermeneutiskt utan också teologiskt, att den kyrkliga trosgemenskapens vittnesbörd är den plats, utifrån vilken kristologi och teologi i allmänhet först blir möjliga. Teologin kan reflektera kritiskt över detta förhållande till kyrkan, men den kan aldrig i grunden frigöra sig därifrån. Det motsva-

rar den inomvärldsliga, icke härledbara karaktären hos Kristuskeendet, att Kristus-tron är ett tilltal till människan, att den betygas för henne och förkunnas med fullmakt.

Därmed kommer kristologin "nedifrån" också i sin andra gestalt som kristologi utifrån den jordiske Jesus på samma ställe till sina gränser, där också den antropologiskt inriktade kristologin "nedifrån" måste överstridas. Vi slutar därför med ett par reflektioner över gränserna och kompletteringsbehovet för denna nyare kristologi "nedifrån". Därmed skapar vi förutsättningarna för vårt eget kristologiska utkast, som uppfattar kristologin "nedifrån" som en väg till den klassiska kristologin "uppifrån".

III. Gränser

K. Barth har i en uppsats om den dogmatiska principläran hos Wilhelm Hermann, en huvudföreträdare för den liberala teologi, som första gången uppställde programmet kristologi "nedifrån", karakteriserat problemet i denna kristologi på följande sätt: "Den ortodoxa kristologin är ett från 3 000 meters höjd brant forsande glaciärvatten; med det kan man göra något. Den Hermannska kristologin, såsom den står där, är det hopplösa försöket att med hjälp av en handpump föra upp en stillastående lagun till samma höjd. Det går inte alls." Varför går det inte? Enligt Barth därför att människan överhuvud inte av egen kraft kan gå vägen "nedifrån" upp. Vägen "nedifrån" upp kan bara vara svaret på Guds tilltal "uppifrån". Detta konstaterande motsvarar den mänskliga existensens redan påvisade dialektik. Människan är en fråga, på vilken hon inte kan ge sig själv något svar. Svaret "uppifrån", som inte kan härledas "nedifrån", är därför inget främmande för människan "därnere" (für das "Unten" des Menschen), inget som stjälpas över henne och inget heteronomt utan människans innersta förverkligande. Teonomi är inte heteronomi utan den mänskliga autonomins grund och förverkligande.

Beaktar man denna människans dialektik, då visar sig den klassiska kristologin ”uppifrån” vida mindre naiv och okritisk än den i förstone kunde tyckas vara. Den framgår t.o.m. ur en högst kritisk syn på människan. Den respekterar människans storhet och elände (B. Pascal). Människans storhet, som består i att hon överskrider allt begränsat och allena i Gud finner sin grund och sitt mål. Hennes elände, emedan människan inte själv kan ge sig detta förverkligande. Hon är existens i mottagande. Allena i Guds självmeddelande kärlek finner människan sin frälsning. Grunden till Guds och människans enhet i den ene Frälsaren Jesus Kristus kan därför inte läggas på annat sätt än ”uppifrån”, dvs. utifrån Gud.

Den gamla kristologin ”uppifrån” var förvisso inte så övermodig, att den menade, att den kunde ställa sig på Guds ståndpunkt och spekulera utifrån denna. Den var helt-

igenom medveten om, att vi kan bara känna Gud genom hans uppenbarelse i skapelsen och i historien. Den kunde alltså skilja mellan en varats ordning och en kunskapens ordning. I varats ordning (ratio essendi) föregår Guds trinitariska vara (immanent trinitet) uppenbarelsen (ekonomisk trinitet). I kunskapens ordning (ratio cognoscendi) däremot utgår den teologiska insikten — liksom varje annan insikt — från det synliga och erfärbara för att däri finna Guds hemlighet omvittnad. Därmed var för den klassiska kristologin — vilket man i diskussionen nästan helt bortsett från — skillnaden mellan kristologin ”uppifrån” och kristologin ”nedifrån” ingen ömsesidigt uteslutande motsats. Kristologin ”nedifrån” är snarare den enda möjliga vägen till kristologin ”uppifrån”. Och — utan kristologin ”uppifrån” förlorar kristologin ”nedifrån” all mening och betydelse.

B. Ny begrundning av kristologin ”uppifrån”

Sedan vi nu behandlat några metodfrågor inom kristologin, skall frågorna om dess innehållsliga nybegrundning stå i förgrunden. Naturligtvis får man inte vänta sig en fullständig planritning, utan vi begränsar oss till några väsentliga frågor i den nutida kristologiska diskussionen. Vi följer därvid ett relativt enkelt schema och behandlar först några frågor om det bibliska underlaget, därpå det bibliska vittnesbördets dogmhistoriska utläggning och slutligen några dagsaktuella perspektiv. Jag håller mig alltså till den katolska Tübingen-skolans historiska metod, där traditionshistorien förstås som den kristna ”sakens” självutläggning. Denna historiska metod togs upp av det senaste konciliet, och har därmed slutgiltigt avlöst den nyskolastiska metoden.

I. Om det bibliska underlaget

Traditionellt utgår kristologins bibliska motivering/förankring från enstaka Kristustitlar. Den börjar alltså vanligen med att fast-

ställa, att Jesus gjorde anspråk på att vara Messias (= Kristus), Guds son, Herrens lidande tjänare osv. Denna utgångspunkt har blivit problematisk, för att inte säga omöjlig i nutidens exegetiska situation (åtminstone på tyskspråkigt område). De flesta tyskspråkiga exegeter hävdar att dessa Kristustitlar inte är den jordiske Jesus' egna utsagor, utan den första kyrkans trosbekännelser. Samma exegeter som ifrågasätter den hittillsvarande direkta kristologin, i det de påstår att Jesus inte förkunnat sig själv utan Guds herravälde, vilket är människornas frälsning, har dock påvisat en indirekt eller implicit kristologi hos den jordiske Jesus, som i grund och botten gör ett starkare intryck. Man menar: Jesu anspråk framgår indirekt av hela hans sätt att förkunna, verka och bete sig. Jesus förkunnar inte bara Guds herravälde; i hans tal och handlande, i hela hans person är Gud själv närvarande: frälsande, frigörande, förlåtande och försonande. I viss mening kan man med Origenes säga, att Jesus är Guds herravälde personifierat (autobasileia).

Det finns olika möjligheter att påvisa denna indirekta kristologi. Här väljer vi ut de viktigaste genom att utgå från det som är centrum och den egentliga hemligheten i Jesu liv: hans förhållande till "sin" Fader. Först härifrån får man det rätta perspektivet på hans medmännisklighet, hans liv för andra, hans "pro-existens". Att vända sig till Gud såsom Fader och till medmänniskorna såsom bröder hör ju oupplösligt samman för Jesus. Att vara kristen kan därför inte delas upp/upplösas vare sig i ren Gudsgemenskap eller i ren medmännisklighet.

Det är allmänt erkänt, att Jesus tilltalade Gud med "Abba", och att det sätt som han använde detta Gudstilltal på var något nytt såväl för GT som för judendomen. I detta "Abba" uttrycks det nya i Jesu tal om Gud såsom människornas Gud, men också hans eget Gudsförhållande. Det är nämligen påfallande, hur exklusivt Jesus använder detta tilltal, att han aldrig innesluter lärjungarna i det. Det heter alltid antingen "min Fader" eller "er Fader". Därur följer: även om Jesus inte använt titeln Son eller Guds Son om sig själv, är hans förhållande till Fadern den ende enfödde Sonens, vilket gör oss till söner. Först i och genom honom får vi tillträde till Gud som Fader; först genom honom uppenbaras medmänniskan som vår broder. Jesu Fader-Son-förhållande är alltså inte sig självt nog; det är av frälsningsbetydelse för oss. Det är grundvalen för människornas försoning med Gud och med varandra.

Detta Jesu enastående Abba-förhållande, som icke kan delegeras och som är betydelsefullt för oss alla, ser många nutida teologer som hela kristologins grundval på ett indirekt och implicit sätt. Jag nämner framför allt K. Rahner och H. U. von Balthasar, W. Pannenberg, D. Wiederkehr, E. Schillebeeckx, K. Lehmann m.fl. Ty detta Abba-förhållande består i ömsesidigt erkännande, dvs. ömsesidig personlig förbundenhet i kärlek och hängivelse. I detta förhållande representerar Jesus, i lydriad och kärlek, den radikala härkomsten från Fadern och den radikala överlåtelsen till honom. Han är intet i sig själv, men allt i Gud. Han är helt och hållet en Guds gjutform. I sin person-

liga hängivelse är han Guds givande och självmeddelande kärleks närvaro. Jesu hängivelse till Fadern förutsätter därför att Fadern vänder sig till honom. Denna Faderns självmeddelelse är dock inget som läggs utanpå Jesu existens, utan något som totalt konstituerar Jesus i hela hans vara. Jesus existerar bara som svar på och växelspel med Gud. Just i sin personala mänskliga lydriad är han Guds personala självmeddelelse.

Av den komprimerade framställningen av det som är Jesu livs centrum och egentliga hemlighet, följer: Hela den sonkristologi som utvecklats efter påsk är i sak inget annat än en samvetsgrann utläggning av Jesu sonförhållande. I Jesu växelspel med sin Fader uppenbaras, eskatologiskt och slutgiltigt, vem Gud är: Den som av evighet står i Fader-sonförhållandet; den som av evighet är kärlek; den som av evighet är inriktad på människorna. Så står det senare kristologiska dogmat i en djup, saklig kontinuitet med det som är Jesu livs centrum och hemlighet. Det är Jesus själv som tvingar oss till kristologisk explikation. Kristologin är den konsekventa exegesen av Jesu av Nasaret liv och framträdande.

Att utgå från Jesu Abba-erfarenhet betyder likväl inte bara ett rättfärdigande av det klassiska kristologiska dogmat, utan samtidigt en viss korrigerig av dess ensidigheter. Det Skriften beskriver som personförhållande mellan Jesus och hans Fader, blev senare — vilket strax skall visas — med rätta förklarad och uttolkat ontologiskt. I personrelationens ställe kom frågan om förhållandet mellan gudomlig och mänsklig natur. Denna abstrakta, av den antika filosofin bestämda frågeställning ledde till många, nästan olösliga aporier. Den ledde framför allt till att kristushemligheten blev alltmer främmande för den existentiella tron (Glaubensvollzug). En frälsningshemlighet hotade att bli en tankehemlighet, som verkade att inte angå den enkle kristnes personliga tro, och som blev allt mindre förstådd. Att utgå från Jesu Abba-erfarenhet kan inte bara visa, att den dogmhistoriska tolkningen förblir sakligt giltig och bindande. Det kan likaså på nytt göra kris-

tenhetens centrala dogma tillgängligt för en förståelse i tro. Det kan visa att kristologin inte är en abstrakt spekulation, utan något som för oss in på efterföljelsens väg, inget rent försanthållande av trossatser, utan grundvalen till ett nytt sätt att vara människor, en som lever av tro på Gud och i tjänst för medmänniskorna. Teologin är här omedelbart förbunden med spiritualiteten och den kristna praxis. En sådan kristologi ger ansatser för de "alternativa livsstilar", som många unga människor frågar efter idag: för ett liv där det inte handlar om att ha, utan om att ge, ett liv i enkelhet och tjänst, ett liv i tro, hopp och kärlek.

Med det sist sagda står det sedan klart, på vilket sätt vi skall hålla fast vid den dogmatiska traditionen: inte genom att ge den vidare som ett dött mynt, utan genom att göra den fruktbar och bevisa dess livskraft utifrån Skriften och samtidens frågor. Därmed står vi sedan inför nästa grupp av problem.

II. Om den dogmhistoriska grundvalen

Dogmhistorien börjar inte först efter NT utan i själva NT. Mycket tidigt möter oss här kristologiska bekännelseformler: "Jesus är Herre", "Jesus är Kristus", "Jesus är Guds son". Mycket tidigt möter oss också här utsagor av en kristologi "ovanifrån". Man kan ju tänka på den redan förpaulinska Kristushymnen i Fil. 2, 6—11 eller de efter allt att döma likaså förpaulinska sändningsformlerna i Gal. 4,4 och Rom. 8,3. Johannesprologens utsagor är alltså en senare utveckling av den tidigaste kristologin. Den frälsningshistoriska "nedifrån"-kristologin tjänade från början till att säga vad Gud "ovanifrån" gjort för vår frälsning inom historiens ram.

Men detta NT:s enstämmiga vittnesbörd utformas på en mångfald olika sätt allt efter de skiftande historiska situationerna. I denna mening finns det redan i NT en dogm- resp. bekännelsehistoria, som naturligtvis

inte tar slut när Bibelns kanon är fastställd, utan alltid måste aktualiseras på nytt.

Vägen från Bibelns vittnesbörd till den äldsta kyrkans dogma är inte bara en upprensning eller en logisk förklaring. Det rör sig om en i ordets ursprungliga mening över-sättning i en ny kulturkrets med nytt språk och nya tänkesätt. Bibeln tänker övervägande historiskt, den hellenistiska världen däremot frågar efter det förblivande väsen, som ligger till grund för historien, den tänker metafysiskt. Detta metafysiska tänkesätt drar nu in i teologin och i kyrkans dogma: i Nicea-mötets homooúsios (325), Kalcedons lära om två naturer (physeis) och en person (hypostasis, prosopon, 451). Så tillkom fornkyrkans stora trosbekännelser, som binder ihop alla Österns och Västerns kyrkor sedan dess. De tillhör kristenhetens starkaste sammanhållande band. Deras syntes av bibliskt budskap och grekiskt tänkande är en av den västerländska europeiska kulturens grundpelare.

Den nya tidens upplysnings- och emanicipationsprocesser ledde till att denna hittills gemensamma grundval ifrågasattes. Den liberale dogmhistorikern A. von Harnack betecknade som bekant fornkyrkans dogmutveckling som en hellenisering av den bibliska kristendomen. Dogmat är för honom ett verk av den grekiska anden på evangeliets mark. Denna negativa bedömning är alljämt vida spridd. Men i ljuset av dagens teologi- och dogmhistoriska forskning kan den omöjligt upprätthållas i odifferentierad form. Jag hänvisar bland många andra framför allt till A. Grillmeiers forskningar, som har visat att kyrkofäderna inte tänkte "aristotelice", utan "piscatorie", dvs. pastoralt. De använde sig av det nya språket och dess tänkesätt för att bemöta de lärofel som uppträdde på detta språk och för att göra det kristna budskapet begripligt i den situationen. På ett annat sätt än Arius, Eutyches o.a. villolärare jämförde de denna nya begreppsapparat med Bibeln och den äldre traditionen, för att därifrån spränga dess inre logik. Så är t.ex. inte den för det kristologiska dogmat grundläggande skillnaden mellan natur och person (hypostas) förberedd i den hellenistiska filosofin, utan den

är ett resultat av kristen reflektion som i jämförelse med villolärornas akuta hellenisering snarare framstår som en av-hellenisering. Annorlunda uttryckt: den gamla kyrkans dogmhistoria är dåtidens aggiornamento. Den var en hermeneutisk nödvändighet, ingen svaghetsyttring hos kristendomen utan ett bevis på dess historiska dynamik och skapande kraft att tränga igenom en hel kultur, en modell för vad vi har att göra på liknande sätt idag: inte mesig anpassning och konformism, utan skapande förvandling.

Två inslag i den kristologiska dogmutvecklingen, så som den framstår i den nutida forskningens ljus, förtjänar i synnerhet att nämnas:

1. *Den soteriologiska motivationen*

För en man som Athanasius handlade det inte om spekulation. Han erkände snarare: om Jesus inte är sann Gud, då har han heller inte återlöst oss. Vore Jesus en människa eller något annat skapat väsen, om än en helt och hållet fullkomlig skapelse, då kunde han bara skänka oss det som var mänskligt och skapat. Då skulle vi inte vara förlossade från vår egentliga nöd, skuldens och dödens nöd. En kristologi och en kristendom som inte längre bekänner sig till Jesu Kristi sanna gudom, vore en kristologi och en kristendom som man rivit hjärtat ur.

2. *Den rationella motivationen*

Den kristne har fått i uppdrag att ge alla människor "skäl för det hopp som är i dem" (1 Petr. 1, 15). Sekteristisk ghetto-mentalitet måste vara honom främmande. Han har ett hopp att vittna om för alla och måste därför stå till svars inför förnuftets universella domstol. Följaktligen måste han ge sig in på filosofiskt tänkande, inte för att underkasta sig det, utan för att inom det göra trons sanning gällande. Fornkyrkan hade modet att göra det. Också därför har dess bekännelseformler sin bestående giltighet.

Men inte heller inom dogmhistorien finns det ett vinstkonto utan motsvarande förlust-

konto. Jesu Kristi hemlighet är alltid rikare och djupare än varje än så lyckad dogmatisk formulering. De gammalkyrkliga symbola kunde inte fånga hela det bibliska vittnesbördets rikedom. Framför allt kunde inte de metafysiska språk- och tankeformerna fullständigt uttrycka den bibliska kristologins personala, historiska och eskatologiska dimension. Sålunda står vi idag inför uppgiften att med bevarande av dogmhistoriens positiva bidrag aktualisera Skriftens ursprungliga vittnesbörd för vår tid. Därvid gäller det att inte bryta traditionen och därmed också den ekumeniska gemenskapen, utan att förnya och aktualisera den.

III. Om dagens nybegrundning

Vi erfar idag på nytt människans begränsning, vanmakt och ovisshet. Vi erfar den framför allt när vi tar oss för att bygga upp en rättvisare samhällsordning. När vi angriper orättvisa och våld står vi alltid själva under orättfärdighetens villkor; ofta måste vi använda våld och för därmed fröt till ny orättfärdighet, ny förbittring in i den ordning vi strävar mot. Vi rör oss alltså i en ond cirkel. Om människornas hopp inte skall vara förgäves, då måste det bli en ny början till rättfärdighet och försoning, en som inte kan härledas från historiska betingelser. Vi kan inte återlösa oss själva, återlösning måste skänkas.

Inom det historiskt orienterade tänkandet och i betraktande av dess akuta kris i samtiden får det bibliska budskapet om den i Jesus Kristus skänkta återlösningen, den nya början som skett i honom en helt ny aktualitet. Just "ovanifrån"-kristologin är svaret på den fråga som ställts "de profundis", "nedifrån". Därvid för oss det historiska sättet att fråga återigen mycket närmare Bibelns historiska sätt att tänka än vad som var möjligt för det hellenistiska tänkandet. Samtidens kris kan också vara en "kairos", där kristologin kan utvecklas utifrån ett historiskt och personalt perspektiv. Vi står bara vid början här, men jag menar nog att det är en hoppfull början. Endast ett par steg på

denna långtifrån avslutade väg till målet kan antydast här.

1. En kristologi i historiskt perspektiv är en personal kristologi.

Personens väsen består i att den finner sig själv genom att förlora sig i och ge sig åt andra. Personen blir sig själv genom möten inom historien. En person är en relation som uppfylls i kärlek. Till denna frihet i kärlek når personen bara fram när den erfar kärlek från andra. Endast när den mottages som person av andra, får den tillträde till sin frihet. Men personen upplever historien inte bara som möjligheter för sig, utan också som ett hot mot sig. Personen blir till i historien, men den förgås också i och med historien. Den blir inte bara mottagen, utan också tillbakavisad och hatad. Frälsning är inom historien bara möjlig, när personen inom historien möter absolut mottagande och en absolut kärlek, som är starkare än döden. Detta äger rum i Jesus Kristus, som i sitt förhållande till Fadern erfar sig vara mottagen på ett enastående, absolut och slutgiltigt sätt, och som genom sin Ande ger detta mottagande vidare. Jesus Kristus är den nya människa som på nytt uppenbarar vad det är att vara människa, och gör det möjligt att vara det.

Inte nog med att Jesus Kristus slutgiltigt uppenbarar för oss vad människan är, han uppenbarar också, eskatologiskt och slutgiltigt, vad Gud är: Gud såsom självmeddelande kärlek. Denna gudsuppfattning skiljer sig radikalt från Aristoteles', för vilken Gud är den orörliche Röraren, den som alla strävar mot i kärlek, men som inte själv älskar. Den grekiske guden tronar orörlig över historiens faser, utan att delta i dem, ty han kan inte lida. Jesu Kristi Gud är historiens Gud, han låter sig röras av sin skapelses lidande, han går in i historien, in i lidandet och själva döden. "Gottes sein ist im Werden" (E. Jünger). Denna tes menar emellertid något annat än en Gud i vardande. En Gud i vardande, som förverkligas först i och genom historien är otänkbar (eine Ungedanke). Om vardande förstås som ett uttryck för brist och ofullgångenhet, då måste man säga: "Gott kann nicht werden".

Men det finns ett annat vardande, vars ursprung inte är brist utan överflöd, överflöd av liv och kärlek. Så uppenbaras Gud i Jesus Kristus. Eftersom han är oförstörbart livsöverflöd, kan han gå in i historien och i själva döden, och just så uppenbara sin härlighet i paradoxal gestalt. Därmed spränger han sönder dödens band. Sedan Gud blivit vår like, finns det inte längre någon situation som i grunden är gudlös och fjärran från Gud. Eftersom Gud i sig själv är överflöd på liv och kärlek, kan han vara liv och självutgivande kärlek för oss.

Med det sagda har vi egentligen nått fram till vad vi menar när vi talar om Gud som Fader, Son och Ande. Vi menar därmed att Gud i sig är liv och kärlek, att han av evighet är den Gud som kan och vill förbarma sig i sina skapade varelsers historia av suckan och väntan. Guds inomtrinitariska vara är så att säga den transcendentalteologiska förutsättningen för återlösningens möjlighet, grammatiken för Guds självmeddelelse i historien. Den är ingen spekulation, utan den konsekventa exegesen av Guds självuppenbarelse i Jesus Kristus. Den inbegriper och sammanfattar Nya Testamentets frälsningsbudskap.

2. En kristologi i historiskt perspektiv är en universell kristologi.

En sådan universell kristologi, som ser hela skapelsen framgå ur och sträva mot Jesus Kristus, möter oss framför allt i Johannesprologen, liksom i Efeser- och Kolosserbrevet. I Kyrkans tradition har den främst av Irenaeus i hans anakephalaios-lära utvecklats storartat, men idag har denna universella kristologi blivit mycket främmande för oss. Vi har isolerat vår Kristustro från vår världsliga verklighetsuppfattning. Vi har därmed undanhållit människorna det autentiskt kristna meningsfulla perspektivet. En kristologi som den vi just skisserat kan hjälpa oss att återvinna Kristustrons universella syftning.

Om Gud är frihet och självutgivande kärlek, betyder detta att den frihet, som själv utger sig i kärlek, är världens yttersta och djupaste mening. Kärlek är då varats mening. Allt som är till fullbordas genom att

överskrida sig själv, skänka bort sig. I Jesus Kristus och hans förhållande till sin Fader och till oss skänks oss alltså grundmodellen och paradigmet för en kristen verklighetsuppfattning. Så är då Jesus Kristus Guds sakrament för världen. Han är det universella "concretum", en konkret enastående person med ett alldeles bestämt namn, i vilken och samtidigt genom vilken den universella frälsningen skänks åt världen. I det vi inlåter oss med honom genom tron, och genom honom blir Guds söner, skänks också åt oss kärlekens frihet, blir vi utsända i universell tjänst. Trinitarisk trosbekännelse och efterföljelse har alltså mycket med varandra att göra. Den ena kan inte tänkas utan den andra. Där båda är för handen blir det en anticipation av den eskatologiska fulländningen. Tro, kärlek och hopp bildar därför en oupplöslig enhet. Tillsammans är de kristenlivets treeniga facit.

Att den trinitariska och kristologiska be-kännelsen inte heller politiskt är utan följer märktes redan i 3- och 400-talens kristologiska diskussioner. E. Petersons kända uppsats, "Monoteismen som politiskt problem", har eftertryckligt påvisat hur den an-

tika monoteismen resp. monarkianismen också innehöll ett politiskt program: "En Gud — ett rike — en kejsare". Den kristna treenighetsläran var därför, enligt Peterson, ett uppror mot den metafysiska och politiska ordningen. Den bröt upp det monolitiska enhetstänkandet, och det är ingen slump att den åter och åter utlöste nya uppgörelser rörande kyrkans frihet från staten, men också statens från kyrkan, positivt uttryckt: en fri kyrka i en fri stat. Ty trinitarisk enhet är en enhet i mångfald och därmed i frihet. Detta perspektiv har givetvis också vittgående konsekvenser för Kyrkans enhet, konsekvenser som i den katolska kyrkan länge varit förbisedda och som först genom det senaste konciliet åter eftertryckligt gjort sig gällande. Kyrkans enhet, i NT:s och den gamla kyrkans mening, kan bara vara en *communio*-enhet, eller som man ofta säger idag: en konciliär enhet av olika lokalkyrkor. Så framgår ur kristologin också en modell för enhet, fred och försoning mellan människor och folk.

Översättning: Birgit Lindkvist Markström och en munk i Östanbäck.

LITTERATUR

Philipp Vielhauer: *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter. XIX+813 s. W. de Gruyter, Berlin und New York 1975.*

Vi är nog många som tycker att W. G. Kümmels *Einleitung in das Neue Testament*, 17 uppl. (1973) är den bästa nytestamentliga isagogiken f.n. I den tjocka boken lägger en grundlärdd tysk exeget fram sin syn på de olika isagogiska frågorna. Kümmel är också ordentligt beläst i den internationella litteraturen. I sitt hemland betraktas han som relativt konservativ.

Den som vill veta hur man inom den tyska bultmannskolan ser på samma frågor skall studera Vielhauers *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Här får man en mäktig och sluten bild av denna profilerade skolas grundhållning och bedömningar.

Som framgår av bokens huvudtitel har förf. inte velat skriva en vanlig inledning utan just precis en litteraturhistoria. Ställer man sig den uppgiften måste man ta med fler skrifter än man normalt gör i en isagogik. Men man får i gengäld lägga huvudvikten vid de litteraturkritiskt sett mest intressanta frågorna och ta ganska lätt på en del annat stoff som brukar dansa med i inledningsverken.

Jag tror det är på sin plats att redovisa vad Vielhauer tar med och hur han grupperar. Han börjar med en presentation av varjehandas förlitterära framställningsformer, som hela eller delvis har införlivats med texten i nytestamentliga skrifter (särskilt då breven) utan att bli konstitutiva för framställningens helhetsstruktur (9—57). Sedan behandlar han de fyra huvudgenrerna inom urkristendomens litteratur: evangeliet, brevet, apostelhistorien och apokalypsen. Kap. 1 ägnas åt corpus paulinum (58—251). Här får även de "oäkta" paulusbreven och Hebr. vara med. — I kap. 2 granskas de synoptiska evangelierna och Apg. (252—409). Här behandlas ordet *euaggelion*, den synoptiska frågan, formhistorien och logiakällan också,

förstås. — Kap. 3 handlar om "den johanneiska kretsen". Den — med tanke på indelningsgrunden — något förvånande rubriken är vald av praktiska skäl; det är rimligt att behandla evangeliet och breven i sammanhang med varann (410—484). — I kap. 4 har de skrifter som kan kallas apokalypter grupperats: Upp., Petrusap., Herm. Herden, Jes. himmelsfärd (485—528). — Kap. 5: "de senare breven", dvs. 1 Clem., ignatianerna, Pol. (529—566). — Kap. 6: "fingerade brev": Jak., 1 Petr., Jud., 2 Petr., Barn. (567—612). — Kap. 7: apokryfa evangelier. Här behandlas agrafa, Tomasev., fragment ur okända ev., Petrus-ev., Nasareerev., Ebjoniterev., Hebreerev., Egypterev., barndomsevangelier samt Den uppståndnes samtal med sina lärjungar (613—692). — Kap. 8: apokryfa "apostlagärningar": Petrus-, Paulus-, Andreas-, Johannes- och Tomasakterna (693—718). — Kap. 9: församlingsordningar och "kultiskt": Did., det s.k. 2 Clem., Ev. Veritatis, Salomos oden (719—756). — Kap. 10 slutligen handlar om "der Ausgang der christlichen Urliteratur" och tar upp papiasfragmenten, Hegesippus Hypomnemata samt kanonbildningens problem (757—786). — Ett register över textställen, ett över grekiska ord och ett sakregister hjälper läsaren att hitta i den stora boken (787—813). — Litteraturhänvisningarna är fördelade på resp. avsnitt. De är ganska knappa — och utomordentligt ensidiga.

Vad skall man i en kort recension säga om detta rikhaltiga arbete? Jag väljer några spridda påpekanden.

Det ligger i sakens natur att man inte kan hårdra definitioner och göra enkla, okontroversiella indelningar, när man skall beskriva historiskt framvuxet stoff av detta slag. Jag tycker väl inte att skillnaden mellan den urkristna och den fornkyrkliga litteraturen är fullt så enkel som Vielhauer gör den. Det är väl inte riktigt sant att de urkristna litteraturformerna dog ut genom kanoniseringsprocessen? Men jag tycker ändå det är rimligt att dra gränsen ungefär som Vielhauer gör mellan urkristendomens genrer evangeliet, brevet,

apostelhistorien och apokalypsen och å andra sidan den patristiska litteraturen med dess mer allmänlitterära former. Rimligt är det också att ibland av praktiska skäl gruppera ihop skrifter som hör ihop utan att tillhöra samma litterära genre. Praktiska kompromisser av den typen är nog ofrånkomliga, om inte systemtvånget skall bli direkt löjeväckande.

Naturligt är det också att en författare av en så här vittfamnande bok inte kan vara lika intresserad av allting. Det måste bli starkare och svagare partier sådana här gånger. Här är förf. ursäktad.

Vielhauer är en mycket renodlad företrädare för den s.k. "formhistorien". En del av styrkan i denna forskningsriktnings grepp får man en god bild av i den här boken: att de litterära formerna verkligen ses i samband med det liv och de verksamhetsformer som de uppstod i: urkristendomens situation och problem. En annan imponerande sak är den analytiska skärpan vid strävandena att urskilja formelement. Det kan de, dessa formkritiker. Men öppna för nyheter som stör skolbildningens ritningar är de inte. Det är bra märkligt att läsa att Vielhauer inte tycker det finns någon anledning att ändra något i det som Dibelius och Bultmann m.fl. har grundlagt och byggt vidare på: deras formbestämningar och klassifikationer är enkelt och simpelt riktiga. "Redaktionshistorien" är enligt Vielhauer inte någonting egentligt nytt utan bara ett fullföljande av formhistorien. Tvåkällshypotesen är riktig, Q-källan är en storhet att räkna med. Ingen skall komma och säga något annat.

I det paulinska kapitlet noterar man att Vielhauer — som har många liktänkande i det fallet — betraktar följande sju brev som äkta: Rom., 1—2 Kor., Gal., Fil., 1 Tess., Filem. och vidare att han — med färre liktänkande — anser att 1 Kor. egentligen är sammanarbetat ur två paulusbrev, 2 Kor. ur tre och Fil. likaså ur tre brev. Sådana här delningar är på modet nu.

Man får intrycket att boken inte är riktigt up to date. En orsak är att den kom ut för fem år sen. En annan att delar av den redan då måste ha varit kanske tiotalet år gamla: ett arbete av det här slaget tar många år i anspråk. En tredje orsak är kanske att författaren mot slutet nog var sjuklig. (Han är död nu.)

Men den här känslan att boken inte riktigt återger dagens forskningsläge beror nog främst på att författaren har varit så lite intresserad av den väldiga mängd av nyheter som på senare år kommit fram inom exegetiken i Amerika, Frankrike, England, Skandinavien: nya

frågor, nya uppslag, nya grepp, nya insikter av litteraturkritisk relevans. Här har Vielhauers skolmässiga bördstolthet legat honom i fatet. Han har tryggt bevarat arvet från sin skolbildnings fäder och konsoliderat det. Med lärdom, skärpa och bestämdhet. Men att mycket har satts i gungning, tycks han inte se eller i varje fall inte erkänna.

Vielhauer skriver suveränt. Han är grundligt förtrogen med den inhemska traditionen och fackdebatten, han skriver med sakkunskap, säkert omdöme, skärpa och klarhet. Stilen är smidig, effektiv och elegant. Man blir oskrymtat imponerad av bredden och längden och höjden och djupet på den tyska, protestantiska forskning han företräder. Men nog är det lite underligt, att en ledande företrädare för en framstående nations forskning på ett område kan vara så provinsial som Vielhauer — trots spridda litteraturhänvisningar till ett antal arbeten på främmande språk — tillåter sig vara.

Birger Gerhardsson

X. Léon-Dufour: *Face à la mort. Jésus et Paul.* 316 sid. Éditions du Seuil, Paris 1979.

X. Léon-Dufour, årets ordförande i *Studiorum Novi Testamenti Societas*, är en av Frankrikes främsta teologer och känd i många länder, även utanför den trånga kretsen av fackexegeter. Hans böcker uppfyller alla krav på det man i gamla kulturländer som Frankrike uppfattar som en av universitetslärnarnas huvuduppgifter: att i en elegant form och utan alltför tung lärdom lägga fram de viktigaste resultaten av sin mödosamma forskning.

Léon-Dufour har under årens lopp hunnit skriva väsentliga översiktsarbeten över den nytestamentliga forskningen. I *Les Évangiles et l'Histoire de Jésus* (1963) liksom i *Études d'Évangile* (1965) har han försökt belysa växel-spelet mellan den historiska verkligheten och den tolkande historieskrivningen i våra evangelier. Han ger också där en del nya synpunkter på det synoptiska problemet. I *Résurrection de Jésus et Message pascal* (1971) tar han upp Bultmanns utmanande teser angående Jesu uppståndelse. Genom att uppmärksamma de vertikala och horisontella mönstren i upphöjelse- och uppståndelseföreställningarna har han givit nya impulser till forskningen kring Jesu

uppståndelse. Som redaktör för viktiga uppslagsböcker som *Vocabulaire de théologie biblique* (1962) och *Dictionnaire du Nouveau Testament* (1975) har han bidragit till den viktiga uppgiften att sprida kunskaperna på Bibelns område (Varför översätts de inte till svenska, där det saknas böcker av liknande kvalitet?).

När Léon-Dufour nu ställer sig frågan om "Jesus och Paulus inför döden", fortsätter han att hjälpa sin läsekrets att tränga in i en för teologerna väsentlig problematik. Han gör det naturligtvis på sitt mycket engagerade och personliga sätt.

Han skriver sin bok i medvetenhet om både de troendes och de icke-troendes attityd inför traditionella kristna utläggningar om Jesu döds betydelse. Som vanligt är på kontinenten tvekar han inte att från början uttryckligen säga, att han skriver i ljuset av tron (s. 7).

Inledningen tar upp det som i Frankrike är ett naturligt sätt att börja med: de språkliga medlen vi förfogar över för att kunna tala om döden. Liksom i *Résurrection de Jésus et Message pascal* understryks vikten att se, hur samma händelse kan bli utgångspunkt för olika tolkningar och språkliga uttryckssätt. Här tar förf. avstånd från en naiv uppfattning som en del forskare har om den historiske Jesus och hans *ipsissima verba et facta*. Även när han nämner "dissimilaritets"- och "kohärensprincipen" som nycklar till den historiske Jesus är han medveten om exegetens egen subjektiva utgångspunkt, särskilt när det gäller helhetsbilden av Jesus (se f.ö. mina anmärkningar i S.T.K. 55 (1979), 32).

Léon-Dufour är liksom i andra arbeten skeptisk mot tvåkällshypotesen. Däremot tvekar han inte att ta med Johannesevangeliet, som tidigare alltför lätt utklassades av särskilt tyska forskare som ohistoriskt. Han vill emellertid inte göra ett slags kompromiss mellan uppgifterna hos synoptikerna och hos Johannes, utan han menar att den senare hjälper oss att bättre förstå och tolka den synoptiska traditionen.

Den första delen av boken ägnas åt "Jesus inför döden", den andra åt "Paulus inför döden". I första delen behandlas inledningsvis hur Jesus såg på andra människors död; sedan belyses hans attityd till den egna våldsamma döden, först som en möjlighet och slutligen som en oundviklig verklighet.

Léon-Dufour menar att Jesus till skillnad från Paulus inte ser ett kausalt samband mellan synden och döden. Jesus är inte heller någon stoiker som föraktar döden. Han klagat emellertid inte över mänsklighetens lott och är

inte rädd varken för livet eller döden. En enda sak är central för honom: troheten mot Gud, som är livets ursprung. Människans liv är för Jesus en gåva som man bör vara beredd att ge tillbaka. Döden är inte ett definitivt slut för den som i nuet kan säga "Abba" till Gud och uppleva hans levande närvaro. Jesus själv har inte sett på sin egen död som ett egentligt försoningsoffer. Han såg den som en följd av sin trohet mot Gud och det uppdrag han hade som profet. Han förstår att Guds vilja är, att han håller ut i trohet intill det bittra slutet. Detta absoluta förtroende för Gud gör att han litar på sin egen fortsatta närvaro bland lärjungarna även efter sin död; det är den främsta avsikten med hans sista måltid. Han dör för de andra liksom han förut levde för dem. Det offerspråk med vilket man förtydligar hans sista måltid är en senare utveckling. Jesus som inte hade mycket till övers för rituella offer kan knappast ha beskrivit sitt liv och sin död med hjälp av offerspråk. Inför motgången fortsätter han att vara trogen Guds kallelse.

I anslutning till H. Sahlin och T. Boman menar Léon-Dufour, att Jesus' sista ord troligen på hebreiska lydde "Eli 'atta" (= "min Gud, det är du"; denna formel används i Ps. 22; 31; 63; 118; 140). Folket trodde att den döende Jesus talade på arameiska och sade: "Eli' ta", "kom, Elia!". Genom att utropa "min Gud, det är du" uttrycker Jesus intill slutet sitt förtroende för den levande Guden.

Vad gör Paulus av det traditionella materialet om Jesus? Det är enligt förf. viktigt att se de "olika språk" ("pluralité des langages") som Paulus använder för att beskriva Jesu död på korset. Det kulturella språket används sparsamt och har, genom tolkningar, med Hebréerbrevet som utgångspunkt, fått en alltför framskjuten plats i exegeternas bild av Paulus. Denne förvandlar f.ö. det gammaltestamentliga språkbruket till ett mer existentiellt språk. För Paulus är Jesu död kulmen på hans liv av trohet i kärlek till Gud. Paulus uttrycker det i olika språkkategorier: Jesus befriar oss från syndens slaveri, syndaren är rättfärdiggjord och försonad med Gud, han blir levandegjord, han är befriad från lagen osv. Alla dessa uttryckssätt är olika symbolspråk, som man bör behandla som metaforer och inte pressa alltför hårt. Annars kommer man att tala om, hur synden kränker Gud, som därför behöver straffa människorna, vilka å sin sida behöver gottgöra sin skuld. I ett sådant perspektiv skulle Gud utlämna sin Son att straffas i vårt ställe. Enligt Léon-Dufour kan döden hos Paulus som

för Jesus vara det naturliga slutet på ett fullbordat liv eller tvärtom ett våldsamt avbrott. Men Paulus förbinder mer än Jesus synden med döden. Alla drabbas genom Adam av synden och döden, men genom sin uppståndelse ger Jesus en mening åt dödens meningslöshet. Själv accepterar Paulus döden och lidandet, liksom Jesus, och vet att den rättfärdige måste lida. Men lidandet har inget värde i sig själv: det måste bekämpas, liksom döden och synden. Att följa Jesus innebär inte endast att efterlikna honom utan även att låta den korsfästes död och uppståndelse bli till liv i förtroende för Gud. Döden får inte skiljas från uppståndelsen och livet: Jesu död och liv samverkar. Detta utesluter den masochistiska attityden att söka efter lidanden.

Jesu död är hos Paulus en konsekvens av ett troget liv enligt Guds vilja. Det kristna livet är för Paulus liksom för Jesus en ständig "extas", en villighet att förlora sitt liv och slutligen vinna det: den som inte älskar förblir i döden. Anden gör att jag kan säga "Abba" till Gud, som är kärlek och som besegrar döden.

Léon-Dufour avslutar sin bok med en appendix "utöver döden", där han understryker, hur, enligt Bibeln, Gud är den ende Levande. Människan är alltid levande genom sitt sammanhang med Gud. Vid vår död förverkligas den vertikala dimensionen av "upphöjelsen" till Guds sfär. Men "uppståndelsen", som också uttrycker vårt samband med människorna och hela kosmos, är ett hopp på väg mot fullbordan.

Jag har försökt få med så många aspekter som möjligt av Léon-Dufours rikhaltiga bok. Jag kan inte här redogöra för de detaljdiskussioner, där han underbygger sin presentation. Mycket av det han skriver är kontroversiellt. Jag anser att han alltför lätt harmoniserar Jesus och Paulus, för att därigenom kunna driva genom sin tes om det primära med troheten mot Gud. Han går alltför snabbt förbi de dimensioner som troligen finns med i Jes. 52—53, inte bara solidariteten utan också i viss mån det ställföreträdande lidandet. Endast få exegeter förnekar denna aspekt. Man kan diskutera om Jesus redan såg sitt liv i detta perspektiv, men hos Paulus är det ställföreträdande lidandet inte så oväsentligt som Léon-Dufour vill göra gällande. Men han har rätt att tona ned det i en presentation som vill framhäva det grundläggande tankemönstret hos Paulus. Jag är överens med honom, att man inte bör pressa metaforerna alltför hårt, men jag är rädd att han i sin tur alltför ensidigt orienterar de olika

motsägelsefulla elementen i texterna i en enda huvudriktning. Det finns i Nya testamentet och i synnerhet hos Paulus en komplexitet som man inte får förenkla. Léon-Dufour är naturligtvis medveten om de olika språk som förekommer där, men han visar tydligt, att han föredrar ett slags språk framför de andra. Ligger inte Nya testamentets rikedom just i den omöjliga uppgiften att renodla ett enda perspektiv?

Jag pläderar inte för en kristendom som ställer offret i förgrunden, men jag har intryck att Léon-Dufours framställning kan, använd med mindre omdöme än det han själv ådagalägger, leda till en utarmning av den nytestamentliga teologin om döden. Förf. medger emellertid att hans bok inte är en uttömmande bearbetning av dödens teologi.

Léon-Dufour är något vag i sin användning av de historiska kriterier, som han definierar i början av boken. Genom att skriva för en bredare publik känner han sig inte alltid tvungen att i detalj visa, varför en del Jesu ord och händelser går tillbaka till honom och andra inte. Kanske är han alltför medveten om, hur även en noggrann diskussion alltid kommer att återspegla författarens subjektiva uppfattning om helhetsbilden av Jesus. Men då måste han acceptera, att andra exegeter tolkar Jesu attityd inför döden på ett annat sätt. Boken är i alla fall ytterst stimulerande och kommer säkert att utlösa åtskilliga diskussioner bland teologerna.

René Kieffer

Folke Olofsson: *Christus Redemptor et Consummator. A Study in the Theology of B. F. Westcott.* (ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensis, 19.) 340 s., 1 portr. Almqvist & Wiksell International, Stockholm i distr. Uppsala 1979.

Brooke Foss Westcott (1825—1901) — bibelforskare och kyrkoman, slutande som biskop i Durham (från 1890) — är föremålet för denna både omfångs- och synpunktsrika doktorsavhandling, ventilerad i Uppsala vårterminen 1979. Trots att Westcott förblivit en namnkunnig man, som exeget, textkritiker och översättare av Nya Testamentet och som en av medlemmarna i det berömda Cambridge-triumvira-

tet Westcott, Hort och Lightfoot, får ämnesvalet betraktas som djärvt. Det är nämligen i första hand som systematiker och kristen tänkare i allmänhet, som förf. valt att studera honom, och på denna punkt har han av både samtid och eftervärld uppfattats som dunkel. Det går en historia om honom som säger, att folk när fogen höljde staden brukade säga, att det var Westcott som öppnat fönstret till sin studerkammare. Hans flit kunde ingen klaga på, hans bristande klarhet beklagades däremot ofta.

Olofsson gör mot denna bakgrund i sin avhandling något, som mycket liknar en äre-räddning. Han visar, vilka grundläggande frågeställningar W. brottades med och hur i brottningen med dessa ett integrerande centrum träder fram. Detta är f.ö. inte något som bara kommer till efter hand. På ett sätt finns allt viktigt nästan hela tiden hos denne osedvanligt konsistente teolog. En hel del av talet om dunkelhet får nog också skrivas på det oväntades konto, ty W. arbetade utifrån i engelsk teologisk diskussion relativt ovanliga utgångspunkter. En motsvarighet har han visserligen i F. D. Maurice, men inte heller denne åtnjöt självklar genomslagskraft.

På ett ställe betecknar Olofsson W:s insats, när det gäller skiftet från en latinsk-västlig koncentration på Kristi försoningsverk på korset till en grekisk-östlig koncentration på Kristus som — i kraft av inkarnationen — *Consummator* och förverkligare av människans och mänsklighetens högsta uppgift i skapelsen, som en "kopernikansk omvälvning". Detta må vara överdrivet. Det var ju ändå bara en återupptäckt, och det saknades inte samtida paralleller. Likväl ligger det en hel del i påståendet, ty W. bröt i stor utsträckning med sin kristna samtids traditionella grundsyn och medverkade till att vända uppmärksamheten i en ny riktning: mot fullkomningen, all mänsklig utvecklings mål, ett förverkligande av skapelsens och mänsklighetens yttersta drömmar, genom en Kristus som inte bara var Frälsare (*Redemptor*) utan också Fullbordare och Fullkomnare (*Consummator*). Därvid gav han inte bara uttryck åt sin tids "optimism" (ett tvetydigt ord som förf. nog använder alltför ofta och alltför löst) utan också åt hoppet, att denna tillvaro överhuvud skall visa sig ha en mening. W. var m.a.o. en "Hoppets teolog" i engelskt 1800-tal, som på flera punkter slående föregriper 1900-talets kristna tänkande.

Med fog har Olofsson ställt kristologin i centrum för sin framställning. W. var nästan kristomonistisk i sin teologi. Man kan givetvis

fråga varför. Med rätta pekar avhandlingen på den roll W:s egna exegetiska studier spelat. Det är där han funnit det centrum, som sedan integrerar hela hans tänkande. Skriftens centrum är för W. Kristus, men detta betyder samtidigt inte någon förträngning. *Consummator*-kristologin kompletterar *Redemptor*-kristologin, så att allt kan inneslutas i ett kristologiskt perspektiv. Denna övertygelse skapar konsistensen i W:s tänkande. Just som exeget är W. sålunda också systematiker. Detta visar avhandlingen med all önskvärd tydlighet. Det betyder emellertid inte, att W. på grundval av nya exegetiska rön bygger upp sin systematik. Till den moderna bibelkritiken behåller han en viss distans. Det är karakteristiskt för honom, att han snarast faller tillbaka på den anglikanska tendensen att appellera till fäderna och kyrkans tradition. Hans kommentarer till bibelböcker överflödar av hänvisningar till fornkyrkans utläggningar. Men det är inte den latinska utan den grekiska traditionen som dominerar, och inte minst hos den store bibelforskaren Origenes har han funnit mycket, som inspirerat honom.

W. gav ibland intrycket, att han stod och ville stå tämligen ensam i samtidens kyrko- och kulturlandskap. Hans glädje i att citera fornkyrkans fäder motsvarades av en lika stor återhållsamhet, när det gällde att hänvisa till samtida auktoriteter. Likafullt är det viktigt att beakta hans livsbana i dess sammanhang och sammanställa honom med samtiden. Detta gör förf. i kap. 1 och 2. W:s "karriär" var rak och lysande. Dess akademiska och kyrkliga spår löpte i stor utsträckning parallellt. Cambridge förblev genom åren hans andliga miljö, och därför blev också den s.k. Cambridge-platonismen något ganska självklart för honom, trots att hans förhållande till dennas främste företrädare, F. D. Maurice, tycks ha varit förvånande indirekt. Hans samtid skakades av allvarliga debatter. Geologen Charles Lyell och biologen Charles Darwin ställde allvarliga frågor till den bibliska skapelseberättelsen, och Comte, Marx och Spencer relativiserade var för sig människans ställning i det sociala sammanhanget. W. mötte emellertid alla dessa utmaningar i stort sett positivt men också med bevarad distans. Ett speciellt kapitel utgör det starka inflytande som vissa sidor av Comtes tänkande utövade (det rörde sig om de sidor han likaväl kunde ha bejakat hos Hegel: evolutionismen, tanken på mänskligheten som en enhet och en viss kunskaphierarki, där han själv kunde ställa in teologin som en vetenska-

pernas drottning, trots Comtes avvisande av framtidsbild), men som helhet gäller, att det genomgående draget är ett beundransvärt lugn, all metafysik och teologi från mänsklighetens som inte lät sig rubbas av att debattens vågor stundom gick höga. W:s traditionella kyrkliga hållning förenades med öppenhet och liberalism. Den kristologiska nyckeln, sådan som han själv såg den vara formad i bibel och gammal tradition, tycktes passa till alla lås — men, för att fortsätta bildspråket, inte för att stänga dessa om ett slutet kyrkligt rum utan för att öppna dörrarna åt många håll. Vad han avskydde var ytterlighetsståndpunkter, inte minst kyrkliga. Han förstod i grunden inte vare sig non-konformisterna och de evangelikala eller traktarianismens långtgående högkyrklighet. I vissa avseenden kommer han nära den ena av dessa sidor, i andra avseenden den andra. Att skolor och etiketter i så hög grad var honom främmande, kan ha bidragit till hans ”dunkelhet” i mångas ögon. Politiskt företrädde han vidare ett slags kristen ”socialism”, som dock var ytterst modest i sin framtoning.

Olofsson lyckas på ett övertygande sätt uppvisa en struktur i W:s tänkande, som hjälper oss fram till en helhetsbild. Med hjälp av en imponerande källkännedom plockar han samman de olika bitarna i åskådningen. När man väl fått syn på vissa grundtemata, är detta inte heller så svårt, eftersom W. upprepar sig och i ytterst liten utsträckning ändrar ståndpunkt eller perspektiv. Ändå är det beundransvärt, ty det är först en totalläsning som kan uppvisa mönster och ledmotiv. En stor del av W:s författarskap har tillfällighetskaraktär. Endast få av hans arbeten är rent systematiska. Huvuddelen av hans synpunkter får man hämta ur de spridda kommentarerna till bibelställen, även om också långa exkurser i kommentarerna underlättar arbetet.

Om strukturen gör Olofsson följande klarlägganden. För det första visar han — redan i den allmänna inledningen — att W. metodologiskt präglas av ett ”*korrespondenstänkande*” (en intressant föregångare till Paul Tillichs berömda ”*method of correlation*”). Detta innebär, att hela teologin utgår från förutsättningen, att uppenbarelsen svarar mot existentiella mänskliga livsfrågor. Metoden utvecklas i en relativt oapologetisk framställningskonst. För W. var både livserfarenheten och Bibels vittnesbörd ett ”råmaterial”, som det var teologens uppgift att arbeta med. För det andra särskiljer Olofsson i det viktiga kap. 3, där W:s teologi behandlas i huvuddrag, *tre grundläggande*

element, tre grundläggande antiteser och tre teologiska postulat. De tre grundläggande element, som man enligt W. alltid måste räkna med är jaget, världen och Gud. Människan är alltid medveten om dem. De tre grundläggande antiteserna ingår på likartat sätt i det mänskliga medvetandet, enligt W. De är den metafysiska antitesen mellan ändligt och oändligt, den kosmiska antitesen mellan synligt och osynligt och den personliga antitesen mellan människa och Gud. De tre teologiska postulaten slutligen är på sätt och vis axiomatiska i W:s system och behöver därför i och för sig inte beläggas eller bevisas. De utgöres av följande teser: a) att Gud skapat världen; b) att människan är skapad till Guds avbild; c) att människan brutit sin rätta gudsrelation genom självhävdelse (alltså: syndigheten som grundvillkor). Alla dessa grundkategoriers förekomst och funktion i W:s teologiska system utvecklar och belägger Olofsson genom citat och i en diskussion. Man kunde naturligtvis hävda, att det är omöjligt att få ett verkligt grepp om W:s teologi via så pass allmänna och vaga kategorier. Samtidigt är det emellertid uppenbart, att en dylik kritik inte träffar förf., ty just så vaga och allmänna behåller W. dem — och det medvetet och genomtänkt, tycks det. Han vill inte tillverka finmaskigare analysnät, än vad som är nödvändigt, och därvid har han, i varje fall sakligt sett, både Nya Testamentet och fornkyrkan på sin sida. Genom sina litet vida och flytande analysinstrument fångar W. tillvaron i en dynamik, som skulle vara fördold för den som opererar med större exakthet, och därvid följer honom Olofsson i spåren. Och varför skulle han inte det? Det är en fråga om betraktelsenivå, och denna kan inte utan vidare alltid avgöras till närsynthetens förmån.

Dessutom visar det sig, att för Olofssons egen analys det tredje kapitlets bestämningar är tillräckliga. Framställningen i kap. 4 disponeras sålunda efter de tre nämnda postulaten, medan kap. 5 behandlar de problem som W. tar upp, när han beaktar det tredje av dessa postulat: att människan är en fallen varelse. Här vänder sig W. — på ett sätt som åter påminner om de grekiska kyrkofäderna och Östkyrkan — mot alla tendenser att låta syndigheten ingå i själva människodeinitionen. W. hävdar vidare, att syndafallet inte påverkat gudsrelationen på ett sådant sätt, att det korrespondenstänkande som han själv hela tiden tillämpar, omöjliggöres. Människan kan enl. W. visserligen inte själv förverkliga den gudslighet, för vilken hon skapats, men hon kan erfara

bristen på den och sträcka sig efter den, och ur denna saknad växer hennes frågor fram. I anknytning till detta gör f.ö. Olofsson ett viktigt konstaterande (som igen har intressanta paralleller i östkyrkligt tänkande), nämligen att inkarnationen enl. W. inte bara är motiverad av syndafallet utan har en med människans egen utveckling förknippad innebörd. W:s tänkande kommer här mycket nära Irenaeus' i fornkyrkan. Inkarnationen skulle ha ägt rum även utan syndafallet och har en räckvidd utöver försoningen av synden. Först genom denna lyfste människan upp på den nivå, där hennes fullkomning möjliggöres.

När det gäller kristologins centrala temata — och det är dem som avhandlingens huvudavsnitt behandlar — har förf. valt att disponera sitt material efter den s.k. nicenska trosbekännelsens olika avsnitt. Man kan fråga sig, om inte denna metod underkastar W:s tänkande en tvångströja, som det inte förtjänar. Förf:s egen motivering är delvis, att W. själv i sin skrift *The Historic Faith* disponerat framställningen enligt Apostolicum, men man kan fråga sig, på vilket sätt detta prioriterar Nicaenum. Å andra sidan visar dock förf:s egen framställning, att dispositionsprincipen *faktiskt* fungerar, utan att göra våld på materialet. Jag tror därför, att man måste acceptera den. Därtill kommer, att den kastar ett ljus över den traditionstrohet, som utmärkte W. Stommen i denna sammanfaller nog mycket nära med Nicaenum.

W:s kristologi utgör ett spänningsfält med två poler. Olofsson anger dem med termerna *krubban* och *korset* och skildrar den ena som en *vara-kristologi*, den andra som en *göra-kristologi*. Konsekvent handlar huvudkapitlen 7 och 8 i boken om resp. Kristi person och — med titeln på en för avhandlingen central bok av W. — *The Victory of the Cross*. Också sistnämnda titel är f.ö. signifikativ. Långt före Aulén var W. en enträgen förespråkare för *Christus Victor*-motivet. Detta förhållande är inte utan samband med den vikt W. lägger vid trinitetsläran. Det är välmotiverat, när Olofsson i kap. 7 tar sin ansats i denna. W. är förespråkare för både en frälsningshistorisk och en essentiell eller mystisk trinitetslära, och man kan t.o.m. säga, att han har sitt hjärta i den sistnämnda. I sammanhanget pekar Olofsson med rätta på den analogilära W. här utvecklar. I en senare tids ljus kan man säga, att denna utgör en ganska raffinerad kombination av *analogia entis* och *analogia relationis*. Enligt W. kan man sålunda t.ex. från det jordiska

fadersförhållandet sluta sig till det gudomliga (faderskapet i högre potens), men därifrån kan man sedan också finna en belysning av vad faderskap egentligen är och skall vara också på jorden. Förf. illustrerar rätt väl hur W:s grundmetod, korrespondenstänkandet, tillämpas och klargör hur den hermeneutiska cirkeln fungerar i W:s fall.

Inte heller göra-kristologin (som senare utvecklas i kap. 8) är traditionellt västlig hos W. Att Kristus-Logos (W. brukar snarare beteckningen Kristus som Sanningen) är medskapare, utgör en förutsättning för hans roll som *Consummator*. Han är inte heller bara Skapare utan också Uppehållare av skapelsen, och förbunden därmed är naturligen tanken om en Guds pedagogik i frälsningshistorien med Kristus som instrument. Man kommer ofta att tänka både på Irenaeus och de alexandrina författarna i fornkyrkan, när man läser W. Det är t.ex. inte bara fråga om en av syndafallet motiverad pedagogik. Den syftar till just *consummatio*. Inkarnationen skulle ha ägt rum även utan syndafallet, och den inkarnerade är inte bara en människa bland många utan mänskligheten, det idealt mänskliga. Med hjälp av fornkyrkans enhypostasilära (det är Logos som är den personbildande principen) söker W. hindra, att Kristi personvara därigenom kommer i kläm. Olofsson beskriver W:s tankar om Kristi mänsklighet som tre koncentriska cirklar, där den innersta är Kristus som sann människa, den därutanför liggande Kristus som fullkomlig människa och den yttersta Kristus som representant för allt mänskligt.

Men blir då inte frälsningen rent ontisk, och automatisk? Förf. tar upp detta problem och visar på en viss spänning hos W. mellan en ontologisk relation mellan den enskilda människan och Kristus och en mera voluntaristisk och moralisk. W. avvisar ett "ontiskt" tvång och betonar människans frihet. Man kan säga, att W. här visar sin modernistiska och liberala sida. Samtidigt ligger dock denna spänning inte utanför det fornkyrkliga perspektiv, som ständigt aktualiseras hos W. Denne har en viss sympati för vad man brukat kalla den subjektiva försoningsläran, men också i den grekiska fornkyrkan fanns spänningen mellan en ontologisk inkarnationsoteriologi med apokatastasis som logisk konsekvens och en betoning av människans valfrihet, som gör Kristus-relationen "moralisk" och medger möjligheten av förtappelse.

I försoningsläran (vi är nu inne i kap. 8) tar W. bestämt avstånd från tankar om strafflidand-

det. Hela denna sida av Kristi gärning subsumerar han i stället under offertanken, vilken han f.ö. ger en ganska originell tolkning. I förstone förbluffande kan det synas, att Olofsson tvingas konstatera, att segermotivet trots allt inte spelar någon större roll för W. Vid närmare eftertanke visar sig dock även detta ligga väl i harmoni med den grekiska fornkyrkan. Formellt finns segermotivet där (när man skall beskriva själva försoningsgärningen griper man till den terminologin), men det är hela tiden underordnat det ontologiska perspektivet. W. har egentligen sett detta klarare än Aulén. Olofsson påpekar helt korrekt, att Guds kärlek i Kristus främst *segrar genom att fullkomna*. Hos W. är inte heller synden utifrån pålagd av Gud som ett straff utan innesluter i stället (genom ett slags naturlag) sitt eget straff. Därför kan den *consummatio*, som sker i Kristi offer, besegra den s.a.s. inifrån.

Det hör till avhandlingens förtjänster, att den starkt uppmärksammar W:s ganska originella tankar om *offret*. För att få profil på framställningen kontrasterar Olofsson W., när det gäller korslidandet, mot den evangeliskt orienterade korsteologi, som i samtiden företräddes av H. C. G. Moule i dennes *Outlines of Christian Doctrine* (från 1890). Pedagogiskt kan ett sådant arrangemang motiveras. För att få syn på W:s uppfattning är det dock inte nödvändigt. Ett faktum är emellertid, att det ställföreträdande lidandet var ett verkligt problem för W. Lösningen ligger i en offerteologi, som han bygger på ingående studier av det gammaltestamentliga offret och av Hebréerbrevets uppfattning om Kristus som både översteprästen och offret. Poängen blir, att både fullbordans- och soningsaspekten kommer till uttryck i detta unika offer. Blodet uppfattar W. därvid i första hand som uttryck för *liv*. Döden blir förutsättning för att livet (symboliserat av blodet) kan framföras för mänskligheten till dens befrielse och fullkomning.

Utrymmet medger inte, att jag går in på kap. 9, som behandlar det ytterst viktiga temat "Man in Christ" i dess mångskiftande aspekter, bl.a. sociala och socioetiska. Inte heller vill jag uppehålla mig vid Epilogen, även om detta skulle kunna vara av intresse, eftersom förf. där diskuterar W:s betydelse också för vår tid. Jag vill i stället, i anslutning till vad som nyss sagts om W:s syn på offret, något diskutera dennes begrepp "Life" och göra det just i relation till en teolog från vår tid.

Jag har redan tidigare antytt en viss parallellitet mellan W:s och Paul Tillichs teologiska

tänkande. Denna visar sig gå längre än bara korrespondenstänkandet som metod. Tillichs analys av tillvaron löper längs två spår: en analys av Varat och dess kategorier, sådana dessa avspeglas i existensen (*Being*-analysen), och en analys av det föränderliga och detsas kategorier (*Life*-analysen). Mellan *Being* och *Life* finns både samspel och spänning. Just denna spänning finns också hos W. I Tillichs distinktion mellan essens och existens befinner sig *Life* givetvis på existenssidan. Man kan säga, att i existensen sker förverkligandet av det varande just i de dynamiska och föränderliga former, som är karakteristiska för det levande livet. Hos W. finns en parallell till detta tänkesätt, om också utan de existencialistiska förutsättningarna. Trots sin platonism är nämligen W. inte ute efter det rena Varat utan efter dess förverkligande i de dynamiska former, som också han gärna sammanfattande benämner *Life*. Själva gudomen yttrar sig som *liv*, kunskapen måste bli en "vital apprehension", gudomliggörelsen är en *livs*utveckling och berör därför också hela det organiska samband, som mänskligheten utgör. En viss 'biologism' träder fram hos den W., som upplevat debatten om darwinismen och noga läst sin Comte, likaväl som man kan påvisa intressanta paralleller mellan Tillich och en Teilhard de Chardin. I ingendera fallet är den biologiska föränderligheten något negativt, men samtidigt finns hos bägge stundvis en tendens att inordna livet i Varats högre enhet, snarare än tvärtom. Hos Tillich har *Life*-analysen en betydelse för hela struktureringen av teologin, liksom spänningen mellan denna och *Vara*-analysen. Hos W. är den strukturella betydelsen inte lika uppenbar. En mera energisk studie av livsbegreppet och dess derivata från Olofssons sida kunde dock förmodligen ha avsatt intressanta resultat, vilka i sin tur kunde ha fördjupat diskussionen av W:s betydelse för vår tid och för det teologiska arbetet i allmänhet. Kanske är detta för mycket begärt, och naturligtvis är det inte rena spekulationer som efterlyses, men redan efterlysningen av en sådan fördjupning är ett uttryck för uppskattningen av denna i så många avseenden tankestimulerande avhandling, f.ö. rikt kryddad med utförliga citat av den stilistiskt alltid njutbare W.

Från omnämmandet av citaten finns f.ö. en naturlig övergång till en kort kritik av formalia. Det är nämligen just i relation till citaten som den mest markanta formella svagheten är att söka. I alltför många fall är dessa inte korrekt återgivna. På sakinnehållet har detta inte

inverkat, ty felaktigheterna består nästan helt av språkliga "korrigeringar" från förf:s och kanske översättarnas sida: en annan stavning och kommatering samt klargörande inskott. Därtill kommer felaktigheter i sidoangivelserna. Helt negativt är emellertid inte heller detta, ty man gripes stundom av misstanken, att förf. känner sin W. så väl, att han citerar ur minnet snarare än direkt ur källan! En störande formell svaghet är dock de hänvisningar, som ges i personindex. Dessa refererar ibland till noterna och ibland till den sida i texten, där notnumret återfinnes. I sistnämnda fallet blir det ganska förvirrande, ty namnet i fråga återfinns man först om man slår upp de noter, som texten hänvisar till. I bibliografin saknar jag f.ö. Reardons bok *From Coleridge to Gore* samt Torben Christensens avhandling om F. D. Maurice. Sistnämnda anmärkning sammanhänger med att jag skulle önskat en utförligare diskussion av W:s förhållande till Maurice överhuvudtaget.

När det gäller inflytanden på W. skulle man måhända också ha önskat andra utvidgningar. Samtidigt kan man inte förbise, att W. är besvärlig på denna punkt. Som redan antytts, är han nämligen i hög grad en ensamgångare i sin samtid. Han läser och tar till sig, men han integrerar det så väl med sin redan i förväg färdiga totalsyn, att talet om påverkan i stor utsträckning faller till marken. Ändå kunde en närmare genomgång av t.ex. Hegel-traditionen i England ha varit på sin plats. I varje fall finns vissa klara paralleller mellan dennas främste företrädare T. H. Green och W. Likaså kunde man ha önskat en diskussion av hur beroendet av Comte kunde harmoniseras med platonismen. Finns en parallell till Maurice också här? Frågan står obesvarad. När det gäller beroendet av de grekiska kyrkofäderna, kunde man slutligen måhända ha undersökt, om inte också ett beroende av Cyrillus av Alexandria föreligger. Pusey utgav denne i England åren 1868—1877.

Dylika anmärkningar är emellertid till sist desiderata i kanten. En modern svensk doktorsavhandling tillåter inte större utsvävningar. Olofsson har ändå varit mycket generös. Han och översättarna Neill Tomkinson och Jean Gray har utfört ett berömvärt arbete.

Lars Thunberg

Helge Haystrup: *Kristusbekendelsen i Oldkirken. C. A. Reitzels Boghandel A-S, København. (Bokhandeln Arken, Lund, i distr.) 1979.*

I Danmark talar man ibland om "Prästgårds-teologi", och det är en hedersbeteckning. Längre har betydande verk producerats av teologiskt framstående präster i praktisk tjänst. Man kan tänka på Otto Møller i Gylling kring sista sekelskiftet, vilkens skrifter har högt anseende och fortfarande läses, eller på F. C. Krarup i Sorö. Går vi till nutiden, kunde man bl.a. nämna Dr theol. P. H. Jørgensen i Kongerslev eller Domprost R. Arendt i Odense, och inte minst tänker man på Lic. theol. Helge Haystrup, Sognepräst i Østofto på Laaland. Denne har nu publicerat sin sjunde bok; han är specialist på Gamla kyrkans liv och teologi. Nu har han givit ut en fängslande och lärorik framställning av kristologin fram till Kalcedonkonciliet 451. Man får följa striderna till och med detta mötes berömda, enhetsskapande tesser. Haystrup har på berömvärt sätt gått till källorna och ofta låtit dessa direkt tala.

Det är verkligen lärorikt att läsa denna bok. Man kan gärna studera den vid sidan av t.ex. Bengt Häggglunds "Teologiens historia" och kan så få fram en god överblick över de första århundradenas strider på kristologiens område, vilka numera är allt för litet kända. Haystrups bok ger en levande bild av dem och de agerande teologerna då. Man kan också få en belysning av vår egen tids svårigheter i teologiskt avseende genom att se, hur trosinnehållet bestämdes och hur svårigheterna bemästrades i gångna tider och hur genom alla motsättningar till slut en viss enhet nåddes.

Haystrups verk kan bidra till att befria från den rätt spridda vantron, att de kristologiska stridigheterna i Gamla kyrkan behandlade teologiska spetsfundigheter utan praktisk betydelse. I själva verket gällde det trons rätta inriktning och det urkristna budskapets rätta förståelse. Frågan om frälsningens innebörd ligger nämligen bakom de olika försöken att i den tidens termer formulera kristologien.

Då evangeliet fördes ut i den hellenistiska kulturvärlden med dess filosofiska tänkesätt, låg det nära till hands att den kristna trons djupaste innebörd kunde gå förlorad genom anpassning till då allmänna föreställningar. Därför var det viktigt, att uttrycken blev väl valda och förstådda så, att de rätt återgav traditionen från Skriften.

I nutiden har man ofta velat tolka striderna med utgångspunkt i vad som nu synes mest

rimligt; det ligger alltid nära till hands att läsa in nu gällande föreställningar i gångna tiders tänkande. Harnacks berömda dogmhistoria har otvivelaktigt en tendens att låta 1800-talets humanistiska liberalism påverka bedömandet av Gamla kyrkans kristologiska tänkande.

Haystrup finner en linje från N.T., där samma bekännelse under olika uttryck hävdats mot avvikelser i olika riktningar. Han låter läsaren följa ett ganska spännande drama. Bibelns budskap hade i sig något för vanligt tänkande paradoxalt. Kristus sågs såsom kommen från Gud och såsom hans Son, men han hade varit en människa helt och fullt. Han hade lidit och genomgått de prövningar, som enligt G.T. Guds lidande tjänare måste genomgå. Och nu riktade sig bönerna till honom. Gud var inkarnerad i honom och blev känd genom honom. Genom honom kom Guds frälsning och närvaro till Kristi lärjungar och fördes vidare ut till olika folk. Det var naturligt, att dessa tankar om Kristus skulle kunna komma att ensidigt gå i olika riktningar. Man kunde, i likhet med ebionitismen eller adoptianismen, tänka sig Kristus såsom en gudabenådad människa, som till sin natur var skild från Guds väsen. Men man kunde också så betona hans gudomliga natur, att denna kom att utesluta den mänskliga naturen. Bakom låg i båda fallen mer eller mindre ett hellenistiskt vanligt sätt att skilja mellan gudomligt och mänskligt (man tänkte mer intellektualistiskt om Kristi naturer än på själva gärningen). Gud tänktes på hellenistiskt håll gärna såsom det högsta varat, från vilket lägre former av vara kunde emanera, men inte så, som i bibeln, att Fadern själv kunde genom sin Söns gärning gå in i världens nöd och lidande och låta honom ta på sig dess skuld och synd. En sådan tanke, som den, som Paulus i 2 Kor. 5 uttryckt så, att Kristus av Gud gjordes till synd för oss för att vi skulle bliva rättfärdighet från Gud, var för hellenismens tankemönster främmande. Inkarnationen blev länge den stora anstötten bland hellenistiskt tänkande människor. Och för kristen teologi blev denna den stora svårigheten att tillfredsställande uttrycka. Den tanken bröt mot hellenismens grundsyn. Kristus kunde lättare tänkas såsom en människa, utrustad med gudomliga krafter, en som gav människan en högre kunskap och kunde bli en förebild. Denna sistnämnda uppgift tillerkändes Kristus i den form av "monarchianismen" som kallades den "dynamistiska". Den fick en fortsättning i arianismen, vari skillnaden mellan Gud och människa betonades.

Mot denna uppträdde den "modalistiska" formen av monarchianism, enligt vilken Kristus endast var ett sätt, varpå Gud framträdde: Fadern och Sonen var inte skilda personer.

Båda formerna av monarchianism avvisades av kyrkan. Dynamismen var den avväg som kom att stå närmast teologitraditionen i Antiokia. Den motsatta vägen att tänka förhållandet mellan Gud och Kristus var den som låg närmast teologien i Alexandria.

Den liberala teologien kände sig, med sitt betonande av Jesu mänsklighet, närmast besläktad med tänkesätt i Antiokia, så också vissa moderna dogmhistoriska författare såsom Ad. Holl och W. Dantine (sid. 66), vilka står kritiska mot Nicenum. Haystrup åter anser, att traditionen i Alexandria, som mest betonade Kristi gudomliga natur och därmed den gudomliga karaktären av hans gärning (vilken inte bara bestod i att meddela en högre kunskap och vara en förebild utan en objektivt utförd gärning till vår befrielse), kom bibelns budskap närmare. Dess svaghet var dock, att den ibland kom nära modalismen.

Arius' teologi betyder för Haystrup "en akut hellenisering av kristendomen" (sid. 54). Den hade ett visst samband med Origenes' teologi och blev gärna populär bland filosofiskt bildade. Den skulle en tid t.o.m. bli ett slags hovteologi i Konstantinopel. Den var för hellenistiskt tänkande lättfattlig, då man var van vid tanken på mellanväsen mellan Gud och människa. För Arius var det inte fråga om en verklig inkarnation (sid. 54 f.).

Athanasius åter, som representerade och delvis präglade Alexandrias teologi, tänkte visserligen, också han, på ett sätt, som visar beroende av hellenistisk filosofi, men enligt honom har Kristus blivit människa för vår frälsnings skull. Han fasthåller vid den bibliska tanken att människan för syndens skull med rätta blivit dödens fånge. Därför måste Gud gripa in (sid. 61). Kristus blev människa, och genom sitt lidande, där vi alla "dog i honom", erlade han lösepenningen åt döden och friköpte oss så från det ondas makt. Frälsningen blev alltså inte främst kunskapsmeddelande, och tanken på efterföljelse kom inte i centrum. Centrum blev Kristi död och uppståndelse. Kristi kors uttryckte inkarnationens höjdpunkt (sid. 62 f.). Kristus var av samma väsen som Fadern.

Tanken på inkarnationen och homoousin utvecklades och betonades särskilt i striden mot Arius (Orationes contra Arianos). — Athanasius' arvtagare Cyrillus av Alexandria utvecklade Athanasius' ståndpunkt vidare.

I Nicenums monumentala tesar fastslogs Kristi fulla väsensenhät med Fadern. Arianismen var då för tillfället avvisad. Faran blev nu, att man öppnat dörren på glänt till den modalistiska (sabellianska) formen av monarchianismen. Om detta kom man att strida fram till Kalcedon-konciliet. Och därvid kunde Antiokia-traditionens betonande av Kristi mänskliga natur få betydelse.

Haystrup ger en levande bild av teologien i Alexandria. Ett långt kapitel ägnar han åt Apollinaris' rätt svårtolkade teologi. Denne gjorde anspråk på att fullfölja Athanasius' tänkesätt. Men han synes ha varit starkare påverkad av grekiskt filosofiska tankegångar än Athanasius. Frälsningen vanns genom kunskap och etiskt efterföljande (sid. 81). Den som särskilt uppträdde emot Apollinaris var den store teologen Gregorius av Nazians. Vid synoden i Konstantinopel 381, där Nicenum kompletterades, avvisades Apollinaris' lära. Hans skrifter har varit förstörda och kännedomen om deras innehåll bristfällig. Nu har en forskare, Ekkehard Mühlenberg, lyckats rekonstruera hans huvudskrift, och Haystrup har kunnat utnyttja dennes resultat. — För Apollinaris' avvikelser i monofysitisk riktning varnades inte sällan vid senare kyrkomöten.

Ett långt och intressant kapitel har Haystrup skrivit om Cyrillus av Alexandria och striden kring Nestorius. Cyrillus, från 412 patriark av Alexandria, var en kanske något ensidig fullföljare av Athanasius' teologi. I sin skrift *De incarnatione unigeniti* behandlar Cyrillus Kristi människoblivande. Kristus tillbedes med rätta som Gud. Men doketismen, enligt vilken Kristi lidande var ett sken, avvisas. Denne fick genomgå fysiskt lidande och själslig ångest. Kristus var inte bara Gud utan också sann människa. Men han var inte bara ett exempel för vårt liv, utan genom sin död tillintetgjorde han dödens herre, djävulen. I vissa avseende kom Cyrillus dock att i någon mån i sina uttryck stå nära monofysitismen, något som senare i Kalcedon rättades till genom att man betonade också Kristi mänskliga natur.

Haystrup ger en utförlig skildring av Cyrillus' teologi och visar hans betydelse för de kristologiska diskussionerna. Haystrup ser honom som en av de verkligt stora teologerna i Gamla kyrkan. Sista delen av Cyrillus' liv upptogs i hög grad av striden mot Nestorius, som blivit patriark i Konstantinopel och som i huvudsak följde traditionen från Antiokia. Cyrillus' skrivelser till denne fick stor betydelse för kommande kyrkomöten. Påven Coelestin I för-

dömde Nestorius' lära. Med Coelestin bakom sig kunde Cyrillus skärpa tonen mot Nestorius, fast denne stöddes av kejsaren. Cyrillus försvarade (mot Nestorius) också uttrycket "theotokos" (gudaföderska) om Maria. Ordet sammanhängande med kyrkans lära om "communicatio idiomatum" (Kristi naturers samverkan). Konciliet i Efesus 431 blev en stor triumf för Cyrillus, och påvens dom över Nestorius blev bekräftad, trots kejsarens motstånd.

Sista partiet av Haystrups framställning ägnar han åt striden kring Eutyches och det viktiga konciliet i Kalcedon 451. Eutyches gjorde anspråk på att korrekt uttrycka Cyrillus' tesar, men man kunde påvisa, att han faktiskt tolkade dem så, att han hamnade i monofysitism. Hans teologi avvisades därför av Österns teologer såsom falsk. Också i ett märkligt brev från påven Leo I fördömdes hans lära. Detta brev, skrivet till patriarken Flavian i Konstantinopel, blev senare erkänt som ett rättesnöre för kyrklig rätt lära. Det visar inte prov på samma sofistikerade ontologiska tänkande i kristologien, som utbildats i den österländska teologien, utan rörde mer spår av västerländsk tradition. Leo såg en fara för en tendens till doketism, då Kristi mänskliga lidande blev undanskynt. Hos Leo kan man märka resultatet av Tertullianus' och Augustinus' teologi. Han betonar Guds dömande rättfärdighet och hans förlåtelse på grund av Kristi lidande och död för oss, varigenom en väg för barnaskap hos Gud banats. — Man kan märka en viss skillnad mellan Leos framställning och den österländska teologien, t.ex. i Cyrillus' formuleringar. Denne såg synden mer som en fördärvsmakt än som en skuld. Han talar relativt sällan om Guds vrede och om frälsningen såsom syndaförlåtelse. Det blir mera fråga om vad som gäller människosläktet som helhet än om den enskilda människans skuld och förlåtelse (sid. 139). Kristi gärning betyder enligt Leo däremot inte bara en återupprättelse för det fallna människosläktet utan en ersättning för vad människan förbrutit. För att kunna uppfylla den rättfärdige Gudens krav på människan måste Kristus lida såsom människa. Därför måste Eutyches' monofysitism avvisas. — Man märker alltså den västliga traditionens tänkesätt i Leos skrivelse.

Kalcedon-mötet summerade upp vad man kommit fram till på kristologiens område och sökte betona både Kristi gudomliga och hans mänskliga gärning och natur. Dess formuleringar verkar som paradoxer. Men de uttrycker en enhetlig syn, sådan den traderats från bi-

beln. Och formuleringarna har visat sig slitstarka och förblivit i kyrkans bekännelse. I Kristus har Guds frälsning kommit och Gud inkarnerats, så att människan kan vända sig till honom i bön såsom den Guds Son, som förverkligat Guds vilja och väg. Kristus var både Gud och människa. Han var hos Gud i evighet och lever och verkar också efter uppståndelsen som hans enfödde Son. I den bekännelsen kunde då Östern och Västern enas. Och i Östern förbands det särskilt för alexandrisk teologi viktiga betonandet av Kristi gudomliga natur med framhävandet av hans mänskliga natur, som traditionen i Antiokia varit mån om att slå vakt om. Uttrycken i Kalcidon om Kristi naturer: "utan sammanblandning och förvandling, oskiljaktigt och ouplösligt förenade" kan förefalla som motsatser i en paradox. Men de återger ett konsekvent tänkt förhållande, om än detta kan kräva en djup insikt för att förstå. De uttrycker Guds väg till människors frälsning och frihet.

Haystrup är värd allt erkännande för att han så ingående och livfullt framställt motsatser och strider, som i nutiden ofta i oförstånd setts såsom irrelevanta teologiska spetsfundigheter. Det grekiska tänkandet skapade former, som för oss kan vara svårförståeliga. Men de uttryck, som behandlar Kristi "naturer", låg den tiden till grund för en rätt syn på den frälsning, som genom Kristus ges åt den från Guds liv och väg avfallna människan. Varje tid kan ha svårt att tillägna sig och rätt uppskatta en gången tids uttryckssätt. Men ibland kan ett tidigare tänkande ha nått ett djup, som senare tider borde stanna inför i begrundan och inte gå förbi såsom något förlegat. De kristologiska striderna i Gamla kyrkan visar, på vilket allvar man tog den syn på Kristus, som återgick på Skriften, och hur mycket det kunde kosta att finna rätta och av en enad kyrka erkända uttryck för denna.

Ragnar Bring

Hans-Jürgen Prien: *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. 1302 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978. Pris cirka 510 kr.

Sedan 1954 har Hans-Jürgen Prien forskat i kristendomens historia i Latinamerika, först i egenskap av lärare i utrikeshandel, senare efter teologiska studier såsom lärare i dogmatik och

kyrkohistoria vid den lutherska teologiska fakulteten i São Leopoldo i Brasilien. Det massiva och gedigna resultatet av hans forskningar föreligger i ovanstående omfattande arbete, av vars 1 302 sidor nära 1 200 utgör löpande text och resten litteraturförteckning och register.

Denna presentation vill söka teckna och kommentera några av Priens principfrågor såsom målsättning, metodfrågor och periodindelning samt bokens redaktionella utformning. Det skulle i övrigt föra för långt att kommentera framställningen. Därtill är den alltför omfattande. Priens arbete omfattar perioden från tiden före erövringen till omkring 1977.

De nämnda principfrågorna behandlas på ss. 17—31 och redan den första meningen anger undersökningens målsättning vara "den Versuch, die Grundlinien der Kirchengeschichte der Neuen Welt im Spannungsfeld der gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Strukturen der verschiedenen Epochen aufzuzeigen" 17.

Genom tvenne fleråriga vistelser i Latinamerika menar för. sig kunna undvika ett "eurocentriskt" betraktelsesätt av historien. Huruvida han lyckats därmed måste en latinamerikansk kyrkohistoriker avgöra, t.ex. Enrique Dussel, som han ofta citerar och ibland polemiserar emot. Denne mycket beläste argentiniske kyrkohistoriker är en av de ledande krafterna i en latinamerikansk kyrkohistoriekommission (CEHILA), som arbetar med utgivandet av en komplett kyrkohistoria för Latinamerika varav vissa delar redan utkommit. Hans skrift "Desintegración de la Cristiandad Colonial y Liberación" är en mycket stimulerande läsning som jämförelse till Priens bok. Dussel är numera bosatt i Mexico. Av det korta företalet till bokens tredje upplaga, Salamanca 1978, anar man anledningen till bytet av vistelseort: "Ett år efter attentatet som förstörde mitt hus."

Prien gör mycket energiska ansträngningar för att tolka den latinamerikanska kristendoms-historien efter den huvudmålsättning han angivit. Hela den latinamerikanska historien framför allt under kolonialtiden men också senare om än under andra förtecken är så intimt förknippad med kyrkan, att det är oundvikeligt att inte behandla politiska och näringslivsfrågor. Det är kanske en av förtjänsterna i detta arbete att så klart framställa de många sambanden. Wirtschaft och wirtschaftlich är f.ö. några av de allra vanligaste termerna i framställningen. Prien har också bemödat sig om att noggrant, stundom nog så detaljerat skild-

ra det politiska händelseförloppet, t.ex. revolutionsrörelser i Bolivia och Mexico. De många revolutionsprocesserna med komplicerade personförvecklingar framför allt under senare tid medför en svårighet att nå överblick.

En annan målsättning, som ligger förf. varmt om hjärtat, är *indianernas situation* alltifrån den första kontakten med Spanien och framför allt missionsarbetet. Under de första årtiondena av mission grundläggs den kommande utvecklingen. Alltför litet har vi i Sverige ägnat denna unika situation uppmärksamhet. Ur den synpunkten har en så i alla avseenden olik och idag inaktuell historiker som Zuretti för kristendomshistoriens vidkommande ändå rätt: "Sedan Jesu Kristi ankomst till världen finns ingen mer extraordinär händelse i mänsklighetens historia än upptäckten av Amerika" (*Historia eclesiástica Argentina, Buenos Aires 1945, s. 13*). Priens framställning är lärorik och samtidigt ett uttryck för hans målsättning att låta indianen vara centrum i framställningen — den börjar och slutar med dem, se s. 1161. "Das erklärt sich aus dem Zusammenhang von Kirche und Kolonialismus, also dem bewussten oder unbewussten Bündnis der Kirche mit oppressiven Systemen und Ideologien, das man seit der Kolonialzeit immer wieder beobachten kann. Im Namen von Christentum, abendländischer Moral, Fortschritt und Entwicklung galt von jeher das Axiom, dass die Indianer umgeformt und umerzogen werden müssten. Die Umformung im Sinne der 'Verwestlichung' oder 'Kreolisierung' führt fast stets zur Heranbildung eines indianischen Lumpenproletariats" s. 1171. Dussel ser för sin del betydelsen av denna första tid som genuin missionsepok i att här fanns trots allt en äkta kristendom i form av en levande protest mot det exempelösa utnyttjandet av indianerna, en protest som under kolonialtiden egentligen aldrig hörs mer, och som under frigörelseprocesserna under 1800-talet inte är aktuell eftersom frigörelsen aldrig avsåg den fattiga befolkningen, än mindre indianerna. Först i samband med Vaticanum II hörs åter den profetiska rösten till försvar för de fattiga.

Kristenhet och kristendom (cristiandad och cristianismo, Christenheit och Christentum) är två nyckelbegrepp för förståelsen av den latinamerikanska kristendomshistorien. Prien skriver alltså i första hand inte kyrkohistoria. Det gäller i stället "einer problemgeschichtlich orientierten Darstellungsweise in Quer- und Längsschnitten die Hauptprobleme der Christentumsgeschichte einzelner Länder und Epo-

chen in ihren Bedingtheiten aufzuzeigen", s. 22. Emellertid är begreppen inte helt entydiga. Prien säger själv: "Die Definitionen von Christentum schwanken in der Literatur", s. 22. Kristenhet i det latinamerikanska sammanhanget betyder närmast organiserandet av ett samhälle där kyrka och kristen tro utgjorde en viktig, stundom den viktigaste delen, allt efter spansk modell. Därför talade man också om den nya kristenheten. Ett slags kolossal kyrkokommunal organisation med vår terminologi. Men, fastslår Dussel, "kristenheten är inte kristendom ... kristendomen är den kristna religionen", Dussel a.a. s. 47. Såvitt jag kan finna har inte Prien någon klagörande utredning här. För Dussel är det däremot en avgörande fråga. "Vår tes, mycket enkel, sammanfattar vi på följande sätt: kristenheten, denna stora social-politiska-religiösa-kulturella rörelse är på väg att försvinna. Detta är orsaken till alla de problem och kriser som de kristna i vår tid upplever i Latinamerika; just detta faktum att denna kristenhet försvinner. Några vill stödja den. All tid använd att stödja kristenheten är förlorad tid för kristendomen", s. 69.

Denna fråga återkommer i Priens periodindelning. Men först något om den *metod* förf. vill använda. Den sammanhänger naturligtvis med såväl målsättningen som periodiseringen. I den aktuella historieforskningen har genom den sociologiska forskningen sådana termer som maktvälde — förtryck, underutveckling — beroende kommit att spela en betydande roll. "Eine derartige Methodik setzt die Überwindung des objektivistischen Wissenschaftsbegriffes des Historismus voraus" menar emellertid Prien, s. 20, och vill därför hellre utgå från Luthers kyrkobergrepp, vilket mer överensstämmer med ett bredare ekumeniskt kyrkobergrepp som Guds folk. Detta skyddar också för en "Verabsolutierung eines bestimmten Kirchen-tums" s. 21. Men det är ändå svårt att beskriva kyrkohistorien såsom Gudsfolkets historia på ett uttömmande sätt. En bättre formel är Evangeliet som det befriande budskapet. Det är ett ord, som beledsagar mänskligheten, går in i den och ändå står över den och förblir ett "fremde Wort". "Seinen Weg und seine Wirkung in der Geschichte von Kirche und Gesellschaft will diese 'Geschichte des Christentums in Lateinamerika verfolgen" s. 21. En sådan metod syftar inte heller till en handboksaktig sammanställning; så vill Prien inte se sin bok. Trots detta är nog boken trots den löpande framställningen samtidigt en handbok. Mate-

rialet är alltför överflödande; omfånget, spännvidden, person- och sakregistren, den stora biografien på 55 sidor gör Prien till en klassisk bok och rik källa för Latinamerikaforskare. Det är kanske en logisk följd också med hänsyn till förf:s ambition att ge en "syntetisk överblick" s. 31. En handbok behövs dessutom.

I fråga om *periodindelningen* är förf. kritisk mot de flesta framställningar, som inte erbjuder en fullständig överblick. Gränsen går ofta mellan Brasilien å ena sidan och det övriga Latinamerika å den andra. Särskilt kritisk är han mot den traditionella indelningen i kolonialhistoria och därefter tiden med kamp för oberoende. Några förebilder för periodisering finns egentligen inte, varför Priens arbete på denna punkt skulle vara genuint, framför allt av två skäl. Dels genom att ge en syntetisk överblick, dels genom att låta upplysningstiden utgöra vattendelaren. "Nicht die Unabhängigkeitskämpfe, sondern die Auswirkungen der Aufklärung bilden für die Christentums-geschichte die entscheidende Zäsur" s. 31. På denna punkt polemiserar han mot Dussel, som i sin avhandling "Historia de la Iglesia en América Latina", Barcelona 1972, om 250 sidor endast ägnar en och en halv åt upplysningen.

Härom kan kommenteras, att Dussel visserligen är i jämförelse med Prien mycket kortfattad men kanske därigenom har möjlighet till större perspektiv. Det är oundgängligt, att Prien med sin utomordentligt detalj- och fotnotsrika framställning ibland får svårigheter med de större perspektiven. Det är kanske också betecknande, att Dussel i sin mest bekanta bok, "Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina", Barcelona 1967, av 219 sidor ägnar 20 åt en metodologisk introduktion. I det anförda arbetet av 1978 s. 138 finns f.ö. en sammanfattande periodisering av teologins historia i Latinamerika, vilken kan tjäna som jämförelse till Priens indelning.

Dussel:

- I Erövringens och evangelisationens professiska teologi (från 1511).
- II. Den koloniala kristenhetens teologi (1553—1808).
- III. Den praktisk-politiska teologin inför den nykoloniala emancipationen (från 1808).
- IV. Den nykoloniala konservativa teologin i försvarsattityd (1831—1930).
- V. Den "nya kristenhetens" teologi (1930—1962).
- VI. Den latinamerikanska befrielsens teologi (från 1962).

Prien delar in sitt väldiga material i fem stora huvudavdelningar, sidhänvisningarna inom parentes ger en uppfattning om fördelningen. Han är sparsam med tidsangiven indelning. Årtalen får oftare komma till bruk för enskilda länders epoker.

1. De folkliga, kulturella och religiösa utgångspunkterna i Latinamerika (33—78).
2. Utvecklingen av den latinamerikanska kristendomen i tecknet av "kristenhets"-modellen (79—326).
3. Den latinamerikanska kristenhetens kris i upplysningens och den politiska emancipationens tidevarv (327—400).
4. Kyrka och samhälle mellan restauration och sekularisation. Ifrågasättande och avveckling av den traditionella latinamerikanska kristenhetsmodellen genom liberalismens och protestantismens krafter (401—884).
5. Kristendomen i ekumenikens tidevarv och i de oligarkiska nationalstaternas kris i utvecklingskonflikt (885—1178).

Nog lyckas Prien att ge en syntetisk framställning. Hans framställning innehåller också utöver samlad information en rad informationer av dokumentär art när det gäller aktuell tid. Inte minst för evangelisk kyrka och mission innebär detta arbete en unik studiemöjlighet, det gäller också lutherdomen. För svensk kristendom har också pingstkyrkan i Brasilien betydelse. Det är inte meningsfullt att här räkna upp de många ämnesområden Prien behandlar. De torde täcka det mesta. Genom att författaren själv är så engagerad och bärs av ett socialt patos blir framställningen levande. Att detta innebär slagsida åt något håll ibland är oundvikligt. Samhällsutvecklingen blir ibland rätt dominerande. Den liturgiska, konstnärliga och pastorala delen av kyrkans arbete får däremot inte ofta komma till tals. Med sin breda ambition kunde något mer härom nämnts. Det är t.ex. omvitnat hur bl.a. jesuitmissionärer haft påfallande stor framgång med inlärande av körsång och instrumentalmusik. På 1500-talet skriver en padre Alonzo: "Många bland folket i Córdoba har fallenhet för att sjunga och dansa. Efter att ha arbetat och vandrat en hel dag, dansar och sjunger de i körer större delen av natten. Musikundervisningen producerar snabbt frukter så att 1622 kunde en grupp av indianmusiker från Paraguay resa ner till Buenos Aires med tre körer av musiker" (Aretz, Isabel: "El folclore musical argentino", Buenos Aires 1952, omtryckt på 1970-talet, s.

18). För att inte tala om utvecklingen t.ex. i anslutning till Vaticanum II.

Till sist några *redaktionella observationer*. Att hitta tryckfel i denna bok är som att finna rara blomster, och några har jag lyckats plocka. Sakfel torde finnas här och där. Den för sin adventspredikan 1511 till försvar för indianerna berömde Antonio de Montesinos uppges vara död 1566 på s. 76, 1540 på s. 170. Enl. Dussel 1545 (1978, s. 115). Missouri kyrkan i Argentina heter Iglesia Evangelica Luterana Argentina och inte Unida s. 771. Författaren Galilea på s. 855 1973 återfinns ej i bibliografen osv. För läsaren hade det varit till stor hjälp med några listor över årtal och händelser för resp. länder. Liksom också en förteckning över olika termer.

Sådana har t.ex. Dussel i sin nämnda Hipótesis. Priens lista över förkortningar är bra men inte komplett på långt när. Hans system att översätta nästan alla spanska namn och förkortningar till tyska är inte alltid praktiskt, den spanska texten borde finnas kvar. En kartbilaga följer med. Framställningen hade varit betjänt av fler kartor i texten. Bokens illustrationer, hämtade ur Felipe Guamans berömda krönika, är utomordentligt expressiva i sin enkelhet.

Med Priens bok föreligger en förnämlig möjlighet för svenska kyrkan att grundligare utbildade de medarbetare, som i framtiden i större antal kommer att verka i Latinamerika. Det är en både tvingande och brådskande utbildningsuppgift.

Anders Ruuth

Björn Sahlin (red.): *Religionsfrihet — För vem? Nya religioner möter samhället. 176 sid. Proprius 1979.*

Hösten 1978 ordnade Religjöst Forum ett symposium kallat "Religionsfrihet för minoritetsamfund". Föredragen och diskussionerna föreligger nu i bokform. Texterna är instruktiva, lättlästa och inspirerar till vidare reflexion.

Ett centralt tema tas upp redan i inledningen av Björn Sahlin: De nya samfunden och rörelserna accepterar inte den i Sverige idag normala tendensen att förvisa religionen till ett avskilt område. I stället söker de göra sig socialt gällande genom att sätta igång och ge im-

pulser till t.ex. nya vård- och skolformer. Det är just detta som gör dem så kontroversiella, säger Sahlin.

Per Beskow skriver om "Religiös tolerans på Jesu tid och nu". Han knyter an till Berger-Luckmanns kunskapssociologi och svarar med hjälp av denna på frågan: Vad är den rådande kognitiva strukturen i dagens Sverige? Vad är det för grundläggande tolkningar av verkligheten som är styrande även vad gäller inställningen till kyrkor och samfund? Ett viktigt drag idag är konformismen, som backas upp av att massmedierna tenderar att fånga upp avvikande idéer medan de är nya men sedan snabbt förvisa dem till en marginell tillvaro. Detta drabbar inte bara de små nya samfunden utan även de etablerade och stora. Alla befinner de sig i periferien och är kognitiva minoriteter. Men just som sådana har de enligt Beskow en uppgift — att ifrågasätta tryggheten i konformismen och i normalföreställningen att det nog inte finns någon Gud och nog inte något i sig gott och rätt att arbeta för — även i motvind. I att utforma alternativa världsbilder har alla dessa minoriteter en gemensam funktion.

Olle Hjern framhåller i "Svenska minoritetsamfund" att ett centralt drag hos dem är att visa på människans plats i ett större universellt sammanhang. I detta avseende kan de vara med om att utveckla vad som idag ofta kallas ett ekologiskt totalbetraktelsesätt på vår värld. De står också för övertygelsen att det finns en andlig kunskap. Tro är inte ett slags tyckande utan rymmer en insikt.

Jörgen Sundvall skriver om hur "Västerlandet möter hinduismen". Han tillhör själv Hare Krishna-rörelsen. Målet för denna är, med Sundvalls formulering, att återskapa ett andligt genomsyrat samhälle genom att knyta an till den andliga dimensionen inom alla människor. I en tidigare tidsepok kunde de kristna ses som motståndare men idag är det snarare den andliga likgiltigheten som är huvudfienden. Sundvall skildrar hur han i svenska skolor kunnat skapa intresse hos eleverna för en levande religion genom att våga vara avvikande — även i yttre uppträdande.

Bokens redaktör Björn Sahlin skriver om "Religionsförhållande i Västtyskland". Slutklämmen blir: Visst kan och bör nyreligiositeten granskas och kritiseras men inte på grundval av förutfattade meningar och rädsla för det avvikande och inte med yttersta syfte att stöta ut den ur samhället.

Örjan Björkhems föredrag har titeln "Finns

det religiöst sjuka människor?”. Svaret blir: Den psykotiskt sjuke är inte ”religiöst” sjuk. Han är sjuk och har samtidigt religiösa föreställningar, som liksom alla hans andre föreställningar färgas av sjukdomen. Men det är inte så att hans religion driver honom in i sjukdomen. Tvärtom söker han hjälp mot denna i sin religion. Den s.k. nyreligiositeten kan därvid enligt Björkhem vara ett bättre stöd än t.ex. Svenska kyrkan, där personliga och avvikande religiösa och mystiska erfarenheter ofta har svårt att finna ett tillräckligt inkännande bemötande.

Å andra sidan är det enligt Björkhem helt naturligt att människor med kraftigt avvikande idéer blir betraktade som ”sjuka” och kanske också för det mesta är det, eftersom bristande känslighet för vad som är acceptabelt i den egna miljön är ett slags tecken på psykos. Vad som är sjukligt blir därmed till en viss grad socialt betingat och växlande från kultur till kultur.

Björkhem illustrerar sin framställning med några mästertliga exempel som nästan ger läsaren en känsla av svindel: Hur skulle ni reagera, frågar han sina åhörare vid symposiet, om jag plötsligt toge fram en killing och offrade den genom att skära halsen av den? Skulle er bestörtning bli mindre om jag förklarade mig som dyrkare av gudinnan Kali? Och vad skulle polisen, djurskyddsföreningen osv. säga? Men om jag gjorde det samma i Nepal, skulle någon där alls reagera? Och om jag dessutom för er nu förklarade att jag gjorde detta offer av medkänsla för killingen, så att dess själ skulle befrias till att vandra vidare i återfödelseernas kretslopp — och dessutom gjorde offret på uppmaning av Gud? Ätminstone vissa åhörare skulle nog anse mig ”sjuk” då, menar Björkhem, ty där slutar nog den religiösa toleransens hos oss. — Just genom att välja tillspetsade exempel blir Björkhems framställning uppfordrande: Var drar vi gränserna i vår kultur och hur kan vi motivera dem?

Gustaf Petréén kommer i sin uppsats om ”Mänskliga rättigheter” att i sak hävda något liknande, nämligen att gränserna för religionsfriheten ur den enskildes synpunkt inte är tillräckligt klart angivna i svensk lagstiftning. I praxis kommer denna brist enligt Petréén att missgynna de nya samfunden, som för in föreställningar i konflikt med etablerade konventioner och därvid ofta får vika för dessa. Lenart Hane tar upp liknande problem i sin artikel om ”Skyddet mot religionsförföljelse”. Klart blir enligt båda författarna att vi befin-

ner oss i ett nytt ”religiöst” läge med behov av en större juridisk klarhet vad gäller religionsfrihetens konkreta tillämpning.

Sist i boken skriver Roger Matz om ”Religionen som kulturförnyare”. Religion är enligt Matz ”att bry sig om”, att ta livet på allvar, att ställa de fundamentala frågorna. Religionsfrihet är idag, säger Matz, rätten till ett harmlost kyrkligt liv som inte stör de breda gossarnas grepp om verkligheten. Mot denna begränsade religionsfrihet ställer Matz upp med programmet att återupprätta religionen som det som ger mening och sammanhang åt allt som är till. — Detta program kan också sägas sammanfatta ett av de väsentliga temata som boken lyfter fram.

Lars-Olle Armgard

Einar Molland: *Norges kirkehistorie i det 19. århundre. 1—2. Gyldendal Forlag, Oslo 1979.* Pris nkr 109,— per band.

Einar Molland (1908—76), professor i kyrkohistoria vid Oslo universitet från 1939, förknippas i Sverige kanske främst med läroboken *Konfesjonskunnskap: Kristenhetens trosbekjennelser och kirkesamfunn*, som utkom 1953, i ny upplaga 1961 och åter omarbetad 1976 med titeln *Kristenhetens kirker og trossamfunn* (se *STK* 1977 sid. 83). För generationer teologie studerande är denna lärobok välkänd och noga studerad. Den är också en synnerligen värdefull uppslagsbok rörande kyrkor och samfund världen över. Forskningsmässigt var Molland i övrigt framför allt specialist på fornkyrkan och inom patristiken. Det var inom dessa områden han först framträdde.

Det kan därför i förstone synas överraskande att det nu postumt utkommit ett arbete om 1800-talets norska kyrkohistoria på drygt 750 sidor. Förklaringen härtill är tvåfaldig. Sedan Mollands kollega Oluf Kolsrud avled 1945 övertog han ansvaret också för undervisningen i norsk kyrkohistoria. För 1800-talet fanns vid detta tillfälle ingen modern framställning, varför Molland av denna anledning inriktade sig också på norsk kyrkohistoria och bedrev omfattande grundforskning. Hösten 1946 började han föredra en föreläsningsräcka över 1800-talets norska kyrkohistoria, som avslutades först 1952. Manuskriptet växte undan för un-

dan och föreläsningarna hölls i reviderad form 1957—59 och 1964—66. En skissartad version utkom redan 1951 med titeln *Fra Hans Nielsen Hauge til Eivind Berggrav. Hovedlinjer i Norges kirkehistorie i det 19. og 20. århundrede*. Den andra förklaringen till Mollands studier under decennierna i norsk kyrkohistoria är att finna i hans djupa engagemang i norska kyrkans ställning i samtiden och därmed också i dess historia.

När Molland avled i november 1976 efterlämnade han ett antal otryckta manuskript av skilda slag. En särställning intog den brett anlagda skildringen av 1800-talets norska kyrkohistoria, omfattande över 1.250 tätskrivna sidor. Hans hustru Vera Molland har med benägen medverkan tillsett, att dessa föreläsningar nu utkommit i tryckt form. De två volymerna omfattar som sagt drygt 750 sidor och utgör en mycket bred exposé över århundradets kyrkohistoria "efter kilderne", ett kanske något missvisande uttryck. Startpunkten är den politiska frigörelseprocessen och slutpunkten Menighetsfakultetens upprättande år 1908.

Einar Molland var en "profan" kyrkohistoriker med strävan såvitt möjligt till en "objektiv" kyrkohistorieskrivning. 1960 skrev han en artikel i *Norsk teologisk tidskrift* om Den kirkehistoriske forsknings sekularisering, där han pläderade för sina ideal. För en svensk kyrkohistoriker framstår emellertid hans norska kyrkohistoria som något för personorienterad. Framställningen rymmer en mångfald personer och deras insatser. De politiska, sociala, ekonomiska och kulturella perspektiven tecknas främst i inledningen till den första volymen och i dennas avslutande kapitel. I övrigt kommer dessa perspektiv med endast mer parentetiskt, främst kanske ändå i den breda skildringen av de händelser, som ledde fram till bildandet av Menighetsfakulteten.

Norskt kyrkoliv idag förklarar Molland utifrån vad som skedde under 1800-talet. Klyftan mellan kyrka och kultur- och samhällsliv började då växa. Samtidigt uppstod inom norska kyrkan en skiljelinje mellan arvet från å ena sidan Hans Nielsen Hauge, Gisle Johnson, I. C.

Heuch och Sigurd Odland och å den andra sidan arvet från W. A. Wexels, J. J. Jansen och Th. Klaveness. En framväxande lekmannarörelse ställdes mot en ortodox teologi och konservativ kyrkopolitik, som emellertid förenades i kampen mot den s.k. moderna teologien vid sekelskiftet. Kulmen nåddes vid bildandet av Menighetsfakulteten, vars bakgrund och tillkomsthistoria intar en central ställning och slutpunkt i Mollands stora kyrkohistoria.

Hans skildring av 1800-talets norska kyrkohistoria är som nämnts postumt utgiven. Senaste forskningsresultat har inte alltid medtagits, vilket något drar ned värdet. Utförlig käll- och litteraturredovisning finns liksom ett namnregister, som underlättar användandet. Närmast är det väl specialforskaren som har användning för detta arbete men det fungerar också som en utförlig uppslagsbok för 1800-talets norska kyrkohistoria.

Utgivandet av denna stora skildring av ett betydelsefullt århundrade i norsk kyrkohistoria aktualiserar några frågor. I Norge utgav Carl Fr. Wisløff och Andreas Aarflot *Norsk kirkehistorie* i tre band 1967—71. Den Danske kirkes Historie skildras i åtta stora volymer som utkom 1950—66. För danskt vidkommande har också utkommit under 1960-talet en skildring av *Vækkelsesernes Frembrud i Danmark* i flera volymer och för norskt vidkommande finns nu Mollands framställning. För svenskt vidkommande kvarstår fortfarande Svenska kyrkans historia, vars första volymer utkom på 1930- och 1940-talen som en torso. En sammanfattande översikt över Svenska kyrkans historia utkom 1940—48 av Hjalmar Holmquist och Yngve Brilioth. I slutet av 1950-talet utarbetade Berndt Gustafsson för den dåvarande översiktskursen i teol. kand.-utbildningen sin *Svensk kyrkohistoria*, som sedan nytryckts flera gånger. I jämförelse med de väl tillgodosedda behoven av översikter över norsk och dansk kyrkohistoria växer kraven alltmer att åstadkomma en större modern handbok också i svensk kyrkohistoria.

Ingmar Brohed