

# Folkkyrkan — ursprung och framtid<sup>1</sup>

AV GÖSTA WREDE

En anledning att dröja vid vad Einar Billing har att säga är inte bara, att han är folkkyrkans arkitekt framför andra i vårt land. Anledning nog är de aktuella frågeställningarna i Svenska kyrkan i dag. Därför är det ingen mening med att bara se tillbaka och referera vad han sagt. Det finns aktuella problem som måste lösas och det snart. Om Billing skall höras i dag, så är det som bidrag till samtalet nu.

Några konturer i Svenska kyrkans aktuella situation måste först tecknas. Var och en kan sedan komplettera bilden.

## Folkkyrkans kris

Den är för det första en *identitetskris*. Vad innebär det att tillhöra den svenska folkkyrkan? Vad innebär det att arbeta för den? Vad går arbetet egentligen ut på? Vilken är målsättningen?

*Bibeltolkningen* och dess problem är en sida av krisen. Kontroversen om kvinnliga präster är mer känd för den stora allmänheten än bibelproblemen själva. Det förefaller av den ständiga följetongen i pressen som om just konfliktsituationen skulle utgöra kyrkans identitet.

Vilken är folkkyrkans *bekännelse*, i dubbel mening: för varje enskild kyrkotillhörig och för vår kyrka som samfund? Vad innebär det i dag, att den svenska folkkyrkan är evangelisk-luthersk?

Kyrkans *funktion i samhället* är ännu en sida av den nuvarande krisen. Vad kan göras på parlamentarisk och demokratisk

väg i riksdag, landsting, kommun och församling för att främja kristna värderingar i t.ex. socialvård, undervisning och etiska frågor? Är den demokratiska funktionen i kyrkan ineffektiv eller rentav farlig? Vad uppgörelsen kyrka—stat kommer att innebära för samhällsfunktionen och kyrkans arbete i allt övrigt frågar man också.

Men det krisen gäller ytterst är vad *krisen tro* innebär för den enskilde. Frid, frigörelse — eller ej? Den frågan skulle skära igenom förskansningar, även de kyrkopolitiska, långt in i det gamla jaget.

I den psalm som fick nr 380, skrev Billing en vers (ursprungligen vers 6) som kyrkomötet strök till 1937 års psalmbok. I Eidems psalmboksförslag av 1936 är versen med. Språkligt är den för tung, men den åskådliggör kusligt, hur det blir för ett människohjärta, som förlorar friden. Den är aktuell också för präster. Så här lyder den:

Som templet med rämnade murar,  
där vildmarkens djur stryka fram,  
en valplats för vinande skurar  
och vägarnas virvlande damm,  
så hjärtat sen friden det lämnat,  
fastän till Guds helgedom ämnat,  
blir hemvist för lustar och skam.

Vad denna summariska överblick över den aktuella kyrkliga situationen kan visa är detta: det som är brännande angeläget för

<sup>1</sup> Bearbetning och förkortning av dubbelföreläsning vid fortbildning för präster i Västerås stift den 22 aug., 5 och 19 sept. 1977.

oss nu, just *det* var brännande angeläget för Einar Billing!

Men hans intresse gällde inte från början de frågor om folkkyrkans organisation, författning och ekonomi, som kommit att dominera dagens kyrka—statdebatt. Sätillvida visar dagens debatt en skillnad mot Billing. Han startar inte med folkkyrkans speciella problem utan med en teologisk reflexion, som så småningom ger *också* en kyrkosyn. De praktiska kyrkofrågorna sätts efterhand in i ett teologiskt sammanhang, som vuxit fram ur studiet av bibeln och Luther.

Det är de källorna — och förmågan att hämta friskt vatten ur dem — som motiverar vår uppmärksamhet på Billing och som bygger över de få decennier, som skiljer oss från honom. Visst har det skett åtskilligt i teologin efter Billings död 1939. Men hans huvudresultat rubbas inte därför. Fridrichsen hade fullt förtroende för Billing som exeget och såg i honom ett föredöme för bibelteologin, den exegetiska sammanfattningen. Internationellt stod han i meningsutbyte med forskare som ännu är aktuella eller fått förnyad aktualitet, t.ex. Schlatter, Cremer, W. Herrmann, Kähler, Holl. För att inte tala om den forskning han föregripit: utan att ha läst Billing har så skilda forskare som Cullmann, Pannenberg och Cox följt samma spår som han.

Billings mest bekanta bidrag till svensk teologi och kyrka är onekligen folkkyrkoritningen. Han är arkitekten. Andra, såsom Söderblom (skriften Sveriges kyrka, 1908) och J. A. Eklund (psalmen Fädernas kyrka, 1909) påverkade honom knappast alls. Billing hade andra källor. Om man betänker, vilken stark ställning nationalismen hade i vårt land under det första årtiondet av 1900-talet frapperar det, hur alltigenom *internationell* kyrkosynen är enligt Billing. Den har sitt ursprung i exodus och är tillämplig för varje tid och varje folk. Billings folkkyrka är i grunden: Kristi kyrka på jorden.

## Folkkyrkans fundament

1. *Ordet* är den klassiska lutherska förkortningen för vad som uppfattas som Bibelns

huvudinnehåll: det rättfärdiggörande evangeliet.

I Luthers så sent som 1908 publicerade Romarbrevsföreläsningar (1515—16) finner Billing två principer för bibeltolkningen: dels försanthållande (assensus), dels förtröstan (fiducia). Försanthållandet gäller, när Luther talar om att tro på ordet, "credere verbo". Detta försanthållande gäller hela bibeln och alla dess enskilda textställen. Det är nödvändigt, kommenterar Billing, "att hålla alla Guds ord utan någon åtskillnad för sanna". Billing fortsätter: "att betrakta och mottaga dem såsom sanna och rätta, att utan hvarken motsägelse eller (teoretiskt) tvivel, utan något som hålst kraf på bevis låta sina egna meningar, sin egen visshet vika och i tron gifva plats för och mottaga Guds ord . . ." Billing anser sig här kunna konstatera en viljemässig inställning till bibeln, en underkastelse och lydning under bibelns auktoritet. "Credere" i Romarbrevsföreläsningarna skulle närmast ha betydelsen av "cedere" = ge vika, böja sig.

Samtidigt med denna syn på bibeln finner Billing hos Luther en annan uppfattning, som måste beskrivas på ett annat sätt. Det är fortfarande Romarbrevsföreläsningarna som studeras. Billing finner, att Luther talar om att i allt driva Kristus, "in Christo toto intendere". Den inställningen kan inte utan vidare harmonieras med assensus. Här är det fråga om en avgörande personlig förtröstan, fiducia.

Det är alltså en dubbel inställning i bibeltolkningen, som Billing funnit i Romarbrevsföreläsningarna från 1515—16. Frågan är vad Luthers redan gjorda upptäckt i Rom. 1: 17 om den rättfärdiggörande tron egentligen har att betyda för bibelsynen. Den är, säger Billing, i 1517—1521. *Ett bidrag till frågan om Luthers religiösa och teologiska utvecklingsgång* — en i förhållande till skolastiken "rakt motsatt väg, den rena, 'sakna' på Guds nåd allena stödda fiducialtrons".

Vad följer av detta för Billings egen bibeltolkning? Ingen som läst *De etiska tankarna i urkristendomen* vill påstå, att Billing gjort det lätt för sig när han behandlar s.k. obekväma bibelord. Han drogs

till svårarbetade texter. Där såg han *sin* kallelse som bibelforskare. Han har också betonat, att varje bibelläsare måste vara varsam med de enskilda orden. Han varnar för självsvåldiga tolkningar (t.ex. i ett föredrag för Svenska Bibelsällskapet: *Undren i Guds lag*). Subjektivistiskt godtycke är bannlyst i all bibeltolkning. Vad som till sist alltid blir avgörande för Billing och för hans syn på osäkra eller motsägande textställen är den rättfärdiggörande tron. Han ser den som den nyskapande dynamiska kraften i Luthers kristendomstolkning.

Denna uppfattning hos Billing var grundlagd redan 1900, då hans avhandling *Luthers lära om staten* var klar — till hälften, så att en disputation kunde bli av. Resten (utan avslutning) låg opublicerad till 1971, då jag gav ut hela boken i en andra upplaga (med en rekonstruktion av avslutningen på grundval av Billings hundratals citatlappar).

Ordet blir liktydigt med evangeliet — tycks det. Vart tar lagen vägen? Den ligger inbyggd i ordet, såsom lagens samhälleliga (första) resp. "andliga" (andra) bruk: usus civilis — usus spiritualis. Wingren går till överdrift, när han säger, att lagen tappas bort av Billing. Allt i Billings teologi är uppbyggt av syntetiserande resonemang. Men en syntes förutsätter minst två komponenter, i Billings fall rättfärdighet—barmhärtighet, lag—evangelium och de kommer också att bestå, sammanarbetade, när syntesen är gjord. Se på "territorialförsamlingen"! Visst finns lagens usus civilis där! Se på kyrkan såsom syndernas förlåtelse! Vad är det som säger att inte usus spiritualis går före? Ingenting.

Ordet är det primära i förhållande till allt mänskligt. Ordet är en regeringsmakt enligt Billings luthertolkning. Grundmönstret är allt igenom "teokratiskt": Gud först, människan sedan. Som förebud till en folkkyrkotanke har detta sitt intresse. Vi kan fråga, om det ligger en spärr mot demokrati i det här synsättet. Det är nog förhastat att fatta det som en spärr mot politisk demokrati i samhället. Det är inte det saken gäller utan en fråga om, skall vi kalla det, gudsfruktan, tro att det finns en Gud före

människors tro på Gud och tankar om Gud. (Likväl gestaltas all gudsuppenbarelse i och genom de mänskliga vittnesbörden — och deras sammanhang genom tiderna — en lycklig inkonsekvens i Billings teocentricitet, som mer än något talar om *den personliga troserfarenhetens* grundläggande betydelse!)

Ordet synliggör kyrkan, ordet såsom predikan, dop och nattvard. Tankegången återgår i sin helhet på den konservativa tyska luthertolkningens, nylutheranismens s.k. anstaltstänkande. I synen på kyrkan som anstalt betonas bl.a. ordets ämbete såsom gudomligt instiftat. I denna tradition ligger den mest betydelsefulla upprinnelsen till Billings folkkyrka. Till den traditionen hör också fadern, Gottfrid Billing. För ingen av dem var en apostolisk vigningssuccesion av avgörande betydelse. I allt övrigt skulle kanske mest svensk "högkyrklighet" i dag kunna känna igen sig i denna tradition.

Jag undrar om präster i Svenska kyrkan tillräckligt reflekterat över vad det innebär, att folkkyrkan enligt Billing står i *denna* tradition. Så vitt jag förstår skulle den faktorn kunna *samla* mer än *söndra* och ge en förståelse för den svenska folkkyrko-tankens ursprungliga intentioner.

2. Vi har nu sett en del av folkkyrkoritningen. Och så till *tron*, komplementordet till "ordet". Det har då och då sagts, att den personliga tron inte klart hör med till folkkyrkan eller att det är diskutabelt om tron hör med till folkkyrkans motivering. Hur förhåller det sig?

I sitt prästmötesföredrag i Västerås 1937, sitt sista, säger Billing att den unglyrkliga rörelsen "började som en ganska typisk väckelserörelse, där allt såsom i varje äkta väckelserörelse samlades kring den enskildes Gudsförhållande, kring Luthers centrum, kring Rosenius' centrum: synd och nåd — syndernas förlåtelse". När Billing anger, vad som varit den bestämmande utgångspunkten i folkkyrkotänkandet, såsom det tog gestalt i Uppsala i början av seklet, då talar han alltså om *tron* och vad den i dess allra centralaste mening innebar för en liten grupp studenter.

En av de svåra frågorna i dagens kyrka är, hur folk skall förstå vad som avses, när man talar om synd och nåd, syndernas förlåtelse och rättfärdiggörande tro. Låt vara att andra språkliga uttryck kan och bör användas i förkunnelsen. Men problemet är ytterst inte kommunikationstekniskt utan sakligt teologiskt. Enligt Svenska kyrkans bekännelseskriterier är det förkunnelsens uppgift att om och om igen klargöra synd och nåd. Men i vilken mening? Går man till Billing med den frågan blir man först ställd, om man söker uttryck för en smalt subjektiv frälsningsfromhet. Det är vanligt att man ganska exklusivt knyter frälsning och syndernas förlåtelse till den andra trosartikeln, till korset på Golgata. Billing knyter det till Gud, alla trosartiklarna, och ser Golgata och den öppna graven såsom led i ett sammanhang, ett skeende.

Det kan hända att människor ser synd i betydelsen egen brist och försummelse mer än vi räknar med. Men för att tro på syndernas förlåtelse måste det för det första finnas en Gud, som förlåter. "Emedan Gud blivit så avlägsen för oss, har synden upphört att kännas som skuld" (De heligas gemenskap, 1911, s. 37).

Billing knyter syndernas förlåtelse till den handlande Guden. Det kommer ett stycke Guds-ontologi in i soteriologin. Men det handlar inte egentligen om begreppet Gud, utan om gudsskeendet eller om hur det skall beskrivas. Billing talade alltså om den handlande Guden, Guds uppenbarelse i historien osv.

Mot den bakgrunden ser vi, vad han menade med syndernas förlåtelse. I föredraget *Vår kallelse* (också en småskrift) möter hans ord att kärnan i Luthers tankar är "evangeliet om syndernas förlåtelse". Han kunde därför säga, att kyrkan (liksom sakramenten, friheten, kallelsen) är syndernas förlåtelse.

Vad menade han? Några aldrig tryckta blad bland Billings efterlämnade papper ger vägledning. De har överskriften *Folkkyrko-tanken i nutida svenskt kyrkoliv*. Billing förklarar sig och säger: "Den svenska folkkyrkan, sade jag, är — eller litet försiktigare: betyder — syndernas förlåtelse åt allt

Sveriges folk. Uttrycket blev såsom sannerligen ej var att undra på, genast på det gruvligaste missförstått . . . Vad jag avsåg var närmast ett slags religiös historietolkning, ett försök att även gentemot den historia, i vilken vi själva leva, göra allvar av den trostanke, som vi brukade beteckna såsom det allra innersta centrum i vår åskådning, tron på den levande Guden, historiens levande Gud."

Tidigare har våra Billing-tolkare, Wingren och Aulén, hävdats att historiesyn och kyrkosyn inte har nämnvärt med varandra att göra hos Billing. Detta otryckta manuskript och Billings teologi i dess helhet visar något helt annat: kyrkosynen är *alltigenom* en historiesyn! (Man måste minnas, att historia enligt Billing är ett ord för nutid och framtid likaväl som för det gångna.)

Vad är kriteriet på att det är Gud, som verkar i historien (trots allt som pekar på motsatsen)? Det finns inget annat att gå till än *tron*, människors tro, raden av trosvittnen åren igenom.

Vi påminner oss, hur Billing i sin ungdom gick igenom troskriser, dels genom en naturalistisk livsåskådnings kritik av gudstron, dels genom den historisk-kritiska bibelforskning, som tycktes dissekera sönder allt som tron byggt på. Hans historiesyn är den lösning, som vuxit fram under troskrisernas övervinnande.

Så finner vi honom säga i diskussion med Waldenström på Kristliga Studentförbundet: "Alltså för det första: ingen kan bli Kristi egendom, en medlem af Kristi församling utan genom den personliga tron." Dvs.: personlig tro är oundgänglig för varje medlem av folkkyrkan.

Till detta några ord om folkkyrkan som bekännelsekyrka. Vi har frågat vad luthersk bekännelse i praktiken betyder för vår kyrka. På den frågan svarar Billing med att betona (jag citerar hans *Herdabrev*) inte bara "kyrkans pregnant kristliga utan också . . . dess utpräglad lutherska karaktär, dess karaktär av bekännelsekyrka . . . något, som till varje pris måste bevaras. . .". Det betyder nu inte, att en viss fixerad bekännelse är krav för att tillhöra folkkyrkan. Kyrkomedlemmarnas medvetenhet i fråga

om bekännelsen kan växla men folkkyrkan som samfund måste ha en klar, central bekännelse, som de enskilda alltmär kan vinna insikt i.

3. *Dopet* är för Billing ett sakrament, som får sin innebörd av den förekommande nåden. Begreppet ”förekommande nåd” härrör sakligt från Billings tidiga lutherforskning och han använder det explicit i sina småskrifter, t.ex. *Folkkyrkan och förkunnelsen*.

Nåden är förekommande *på så vis, att den ges människor utan att de kunnat förtjäna den*. Ursprunget är Luthers rättfärdiggörelselära.

Man skall inte hänga upp allt på uttrycket *förekommande*. Det finns alternativa ord: oförtjänt, universell nåd. Eller: syndernas förlåtelse. Men den helt avgörande punkten i denna dopuppfattning, det som förklarar allt och motiverar allt är begreppet *nåd*. Stämmer Billings syn reellt med Luther? Låt oss se efter!

Angående bibelordet ”Den som tror och blir döpt, han skall bli frälst” säger Luther i *Stora katekesen*: ”det enda ordet: ’den som tror’ . . . utesluter och tillbakavisar alla gärningar vi månne göra i tanke att därmed vinna och förtjäna salighet.” (Bek.skr. s. 476.) Vidare, som en sammanfattning: ”Du ser alltså tydligt, att det vid dopet icke är fråga om något verk, gjort av oss . . .” (s. 477).

I *Lilla katekesen* sägs det, att dopet ”med Guds ord är . . . ett bad till ny födelse”. Vad ny födelse innebär framgår särskilt av orden ”för att vi, *rättfärdiggjorda genom hans nåd*, skulle, såsom vårt hopp är, få evigt liv till arvedel”. Man märker, att det om den nya födelsen inte sägs något *annat* än det som ligger i rättfärdiggörelsen.

Angående dopets verkan talar *Lilla katekesen* om att ”den gamla människan . . . genom daglig ånger och bättring” skall ”dödas” och ”en ny människa dagligen . . . uppstå” för att leva ”i rättfärdighet”. Enligt Luther *förebildas* den gamla människans dagliga död och den nyas dagliga uppståndelse i dopet. Det skall verkligen följa en fortgående förnyelse efter dopet,

men fortfarande i kraft av den oförtjänta, rättfärdiggörande nåd, som man äger i tron.

Billing har alldeles klart sett, att pånyttfödelse för Luther helt ineligger i rättfärdiggörelsen av nåd allena. Pånyttfödelsen är ingen fristående etisk utveckling hos människan, som rättfärdiggörelsens nåd på sin höjd kan starta för att därmed ha gjort sitt.

Man tänker på gammallutherdomens sätt att räkna med en dopets effekt i människans liv. När denna gammallutherdom höll sig till Luther såg den, att dopets effekt inte kan uttryckas bättre än med syndernas förlåtelse. Där ligger alltsammans, också förnyelsen och det nya livet.

Billing har ett särskilt kapitel i sin bok *I katekesundervisningens tjänst* med rubriken: Sakramenten och nådesbegreppet. Där finner man att nåden inte är en medicin till gradvis självförbättring utan, som det heter: ”Guds nådefulla sinnelag mot syndare.” Billing vill se upp med ett katolskt nådesbegrepp: nåden som en ingjuten etisk kvalitet, att ett ”frö” läggs i barnets hjärta vid dopet osv. Allt detta är för Billing inte *ren* nåd. Tolkar man hans förekommande nåd såsom det första steget: *gratia praeveniens*, som skall fortsättas av *gratia operans* och *cooperans* (t.ex. hos Thomas av Aquino), är det en katolicerande tolkning, som leder vilse, långt bort från den nådestanke Billing lärt av Luther. Förekommande nåd är hos Billing inget annat än Luthers rättfärdiggörande nåd!

Billing räknar med att seden att döpa barn började redan i nytestamentlig tid. Han ser det som en upplysning om att den kristna kyrkan tidigt kom att gestaltas som folkkyrka.

Nu måste jag släppa fram några fler frågor ur nuet. Två är allra mest givna: 1) Hur skall man kunna döpa barn i en miljö, där de — som det förefaller — inte får någon kristen vägledning under uppväxtåren? 2) Vad säger oss det faktum, att folkkyrkans medlemmar så litet — fortfarande som det förefaller — är medvetna om vad dopet betyder och vad det är menat att resultera i: kristet liv, daglig förnyelse?

När jag skall svara på de frågorna måste jag ta hänsyn till hur osäkra och opreciserade frågorna är (hur skulle de kunna vara annat?). Vad är det som säger, att denna uppfattning träffar rätt? Man kan inte rimligen räkna med *en* dopmiljö, utan en rad olika, beroende på var i den svenska kyrkan och var i församlingen man befinner sig. Det är många faktorer att räkna med: olika kyrklig tradition, befolkningsammansättning, inflytande från andra kyrkor och samfund och från skilda ideologier. Visst är den s.k. sekulariseringens tryck enormt, men det är aldrig jämnt fördelat eller helt nivellerande.

Vad finns f.ö. bakom sekulariseringen av oartikulerad och omedveten religiös längtan? Vilka instrument har man att bedöma sådant efter? Är luthersk dopteologi (som det är fråga värt om man inom kyrkan riktigt begripit) det bästa (och enda?) instrumentet att göra en sådan bedömning med? Vad görs för att rätt uppfatta och kanalisera den förväntan och det andliga behov, som ligger i en folklig, teologiskt ovetande dopsyn? Om dopsamtalen är *samtal*, skall de väl inte föras enbart på den ena partens premisser?

På fråga 1) måste jag svara, att varken vi eller Billing kan generellt förutsätta någon *helt* avkristnad dopmiljö. Med en förstärkt (och förständig) dopundervisning bör det vara möjligt att fortsätta döpa barn till föräldrar, som önskar det. Till fråga 2) måste svaret bli, att dopet har följer i kristet liv. Men kristet liv är aldrig likformigt eller konstant. Det är fråga om en kristet andlig inspiration (det grymma är om den tappas bort), som gestaltar sig i olika livsmönster.

Ansvar för en förbättrad dopsed och dopsyn kan inte *bara* vältras på föräldrarna. Kyrkan behöver här en förnyad evangelisatorisk medvetenhet — och frimodighet.

Och nu till frågan om dopet som grund för *kyrkotillhörighet* eller *medlemskap* i Svenska kyrkan. (Som term har medlemskap sina risker, då den kan föra tanken till föreningskyrka, som det inte alls är fråga om. Bäst är kyrkotillhörighet, men det talar kanske inte tillräckligt klart om den

juridiskt-formella sidan av saken.)

Dopet är enligt Billing "den akt, varigenom barnet upptages i kyrkans gemenskap" (I katekesundervisningens tjänst, s. 192). Också på Billings tid räknades dessutom odöpta barn som kyrkotillhöriga, om båda eller en av föräldrarna tillhörde kyrkan. Det förhållandet består som bekant än. Ingenstans har jag sett, att Billing kritiserat det eller ens antytt, att det skulle vara oacceptabelt.

Man kan fråga: hur kan Billing, som har en luthersk dopsyn, tillåta en sådan "dubbel" ordning? Om båda möjligheterna kan gälla, måste det finnas en gemensam motivering (Billing lämnade ingenting åt slumpen). Denna måste vara Guds nåd, förekommande, oförtjänt, universell. Dopet bekräftar Guds nåd till en människa. Dop-handlingen skapar inte denna nåd och kan inte göras till villkor för att denna nåd skall gälla.

Guds nåd gäller — enligt Skriften — alla, vilket rimligen måste betyda: också de ännu inte döpta barnen. Om man låter den kategorien, de före 18 års ålder ännu inte döpta, tillhöra kyrkan även framgent och räknar minst en av föräldrarnas tillhörighet såsom vilja att tillhöra kyrkan, kan jag inte se, att man fördenskull måste göra avkall på synen att dopet är "nödvändigt till saligheten" (CA 9) och den önskvärda grunden för medlemskap. Det blir en uppgift för predikan, undervisning, studiearbete och information att klargöra denna syn.

4. *Församlingen* såsom de heligas samfund, de troendes gemenskap kommer bort i folkkyrkotanken — säger man. Vår aktuella verklighet kan vara plågsam nog: man vill bygga upp en församlingsgemenskap, men folkkyrkoprincipen tycks inte ge ett tillräckligt klart stöd, ja det kan verka som om arbetet för *communio sanctorum* försvåras av folkkyrkans idé. Är folkkyrkan uppsökandets kyrka men *inte* uppbyggandets?

Frågar man på det sättet, har man säkert inte läst Billings skrift *De heligas gemenskap*. Där hänvisar han till Paulus' bilder för de heligas gemenskap: kroppen med

lemmarna, vinträdet med grenarna. Det är sant, att de bilderna annars knappast används av Billing, men hur är det sakligt? Något som nästan tappats bort i tolkningen av Billing är hans tanke, att *syftet* med folkkyrkans arbete är att de heligas samfund skall tillväxa (se I katekesundervisningens tjänst s. 141, 145). Man fattar ibland Billing så, som om folkkyrkan helt enkelt vore den allmänliga kyrkan. Men en sådan halv kyrka är ingen kyrka alls. Det visste han mycket väl med sina insikter om innebörden av *communio sanctorum* i t.ex. *Apostolicum* och CA 7.

Uppenbarelsens dynamik går alltid: utåt. Detta redan genom sin egen enkla pedagogik: från exodus, genom ökenåren, profeterna, Kristus, apostlarna, fäderna, vittnena genom seklerna — till oss — och genom oss vidare. Kyrkan står som den ojämförliga förmedlaren av detta verk, ett verk som inte kan avstanna. Kristus, centrum i detta uppenbarelse-drama, samlar de sina *mot* dem som vill förskingra dem, värnar och uppbygger, men likafullt: huvudriktningen går alltid *utåt*.

Man säger kanske ändå: vi skulle vilja veta mer om folkkyrkans *inåt*. Låt oss då hålla oss till vad exegetiken visat efter Billing om Kristusgemenskap och församling. Billings intentioner går ihop med det, bara inte församlingens öppenhet tappas bort. Och skulle man isolera de heligas samfund och se *det* som kyrkan så vore det lika ensidigt som att bara se den allmänliga kyrkan.

Man kommer nämligen *inte* ifrån att de heligas eller troendes samfund *är* osynligt, inte i någon filosofiskt idealistisk mening men i kristet andligt och kyrkligt praktisk mening. Här finns en intention hos Billing, som jag tror är *alldeles omistlig* för framtiden. Och det goda med den intentionen är inte direkt att den är Billings utan att den är så helt förenlig med Jesu eget sätt att söka och samla människor. Det är en intention som också har de flesta av vår kyrkas lärofäder bakom sig, inklusive Augustinus och Luther. Den stämmer med de stora kristna kyrkornas klara tradition.

Att därifrån ta *ett enda steg i riktning*

*mot föreningskyrka är ett avsteg!* Skall Billing än en gång behöva påminna om vilka svårigheter, som hör ihop med en sluten församlingstyp? I så fall må han göra det så det hörs. Men jag tror att det är onödigt. Riskerna är redan kända. Och frikyrkorna känner dem.

Församlingen är territorial- eller lokalförsamling *och* de troendes samfund. Det är skapelse- *och* frälsningstro, som kan förena dem teologiskt. Varför skulle inte skapelsen, förvaltarens ansvar, ha en del i själva församlingsmotiveringen och i förkunnelsen? I sitt *Herdabrev* säger Billing: "Det ser ytterligt profant ut. Kyrkan tager en yttre, administrativ enhet: socknen, kommunen och kallar den för en sin församling." (s. 81). Ja, det *ser* profant ut, men *är* det aldrig, så länge man kan tro att Kristus är där, ständigt före oss — i varje situation.

Med den synen behöver som regel inte den demokratiska representationen vara någon "fara". "Folket" kan inte tillåtas vara "primärt" eller normgivande i trosfrågor. Däri har Billing rätt (men vem påstår något annat?). Den demokratiska representationen tillför naturligtvis kyrkan en omistlig fond av allmän mänsklig erfarenhet. Det finns dessutom tillräckligt många övertygande bevis på att Kristus kan nå fram till och verka genom politiskt förtroendevalda. Men det fordrar ett visst tålmod (och självobservans på att vi präster inte blir de största hindren för Kristi verk).

5. *Uppgiften* för kyrkan är koncentrerat uttryckt: att ge frid. Det är enligt Billing inte *en* av kyrkans uppgifter utan det hela. Hälsosamt att påminna sig för en kyrka, som kan dras med i västerlandets förbannelse: effektivitetsneurosen med tillhörande planlöst mångsyssleri.

Vad skulle kyrkan själv kunna ge människorna i arbetslivets prestationskrav? Någon sorts frigörelse? En sak var Billing alldeles klar över: Skall kyrkan ge något socialt bidrag så är det *just* genom vad den kan ge som *kyrka*: evangelium, inre frihet.

Att lösa, frigöra, ge friden. Det är också

svaret på vår fråga om folkkyrkans identitet, vad denna kyrka är till för och vad alla som arbetar inom den är till för. Vi kan åter påminna oss den strukna versen i psalm 380.

Kyrkan är i världen. Vad allt det innebär visste Billing nästan alltför väl. Så blev han med åren både härdad och ängslig. Under sina sista år betonar han alltmer envist, att det viktigaste för kyrkan inte är "av världen".

Det är nu jämnt 40 år sedan Billing höll sitt i dag förnyat aktuella föredrag: *Kyrka och stat i vårt land i detta nu*. Det genomgående temat uttrycks t.ex. så här: "Kan på en viss punkt extensiteten, folkkyrkans yttre universalitet, köpas blott på bekostnad av ett försvagande av den kristligt religiösa halten i dess handlande, är den alltid för dyrt köpt." Det hjälper inte, heter det i ett annat sammanhang, med "hela vagnslaster av socioletiska vinningar". Billing var verkligen uppmärksam på faran för uttunning av folkkyrkan till bara social eller kulturell institution (vilket inte på något vis behöver hindra — såvitt jag kan förstå — att kyrkan både kan och bör arbeta socialt och kulturellt).

Det finns ingen kristen princip, som nödvändiggör att folkkyrkan är statskyrka. Det är en praktisk lämplighetsfråga. "Skilsmässa" från staten blir, menar Billing, nödvändig, om friheten att förkunna och verka för evangeliet försvåras eller om möjligheterna att öva inflytande på lagstiftningen i etiska frågor förloras. Om man nått det läget i dag på den sista punkten har man väl funderat över åtskilligt. Och det kan ges mycket varierande svar. Några hänvisar till att varje kristen (och kyrkotillhörig) kan verka för de lösningar han vill på politisk väg i kommun, landsting, riksdag. Men kyrkans korporativa inflytande är onekligen försvagat, kanske helt eliminerat.

Vad skulle man från kyrkans sida i etiska

frågor förlora genom att upphäva bandet med staten? Förmodligen ingenting. Och förkunnelsens frihet blir inte mindre fri i en kyrka skild från staten.

I dagens läge är ändå Billings varnings-signaler överdramatiserade som utgångspunkt för arbetet med kyrka—statfrågan. Vad som står sig är allvaret i synen på kyrkans uppgift, men anklagelser för att den försummas behöver inte riktas mot staten eller något annat än kyrkan själv. För förhandlingarna kyrka—stat är det en tillgång att nu inte behöva stå i en direkt konfliktsituation.

Väsentligt är, om man finner, att statskyrkoformen är lämplig och tidsenlig — eller ej — för kyrkans verksamhet och syfte. Själv anser jag, att tiden är inne för en från staten skild kyrka men i en samverkan med staten som är ofrånkomlig med tanke på kyrkans omfattning och hur dagens samhälle fungerar.

Men väsentligast är om *folkkyrkoprincipen* skall behållas. Billings svar: det är en centralt kristen motivering i att behålla den. Jag är övertygad om att han har rätt. Ordet folkkyrka skulle kunna användas också i framtiden. Men det behövs i så fall en grundlig upplysning om motiveringen.

Den kan belysas med en bild: liksom ett sjukhus har till uppgift att rädda, inte släcka liv, skall kyrkan — redan genom sin organisation som folkkyrka — visa att dess uppgift är att rädda människor, inte lämna dem åt sitt öde. Den bärande motiveringen är och förblir densamma: Jesus var sådan och evangeliet är sådant, att kyrkans organisation inte kan eller bör bli någon annan än den öppna, centralt kristet motiverade folkkyrkans.

Billing är bara en del av det kyrkliga arv, som man får väga in med det andra. Det är inte tal om att kopiera Billing. Men finns det en klok rådgivare inom räckhåll så går man till honom.

# Skriftens klarhet enligt Paulus

AV RAGNAR BRING

Ofta har frågan om Skriftens klarhet diskuterats. Att Luther kan tillerkänna Skriften klarhet och tydlighet, beror på att han tänker på det *budskap*, som Skriften meddelar. Detta är, menar han, helt klart. Att förstå Skriften och rätt mottaga dess budskap kräver emellertid, menar han, Anden. I fråga om innebörden av detta budskap finns intet som är tvetydigt, utan det är genom Ordet ställt i det säkraste ljus och kungjort för hela världen (De servo arbitrio, Rudbergs övers., sid. 17). Skriften kan, synes Luther mena, korrekt återges med avseende på dess mening, men blott Anden ger förmågan att tränga så in däri, att budskapet mottages i tro.

Vår fråga gäller nu emellertid inte Luther utan Paulus. Det är inte vanligt att beträffande denne ställa frågan om Skriftens klarhet. Hans egna brev tillhör ju vad vi kallar Skriften. Men man får inte glömma, att för honom det som vi kallar "Gamla testamentet" var hans bibel, var vad *han* kallade Skriften, ἡ γραφή.

Då man skall tolka en bibeltext, kan man betrakta den som ett historiskt givet dokument, som undersökes med hänsyn till dess uppkomst, språk, miljö och innehåll, varvid den undersökande själv är oengagerad i vad texten säger. Texten kan emellertid också fattas som ett budskap. Det som det gäller att rätt förstå är själva det budskap som förmedlas av texten, resp. belyses av denna.<sup>1</sup>

1.

Går vi till Pauli ställning till Skriften (ungefär = vårt GT), är det tydligt att han inte var

en vetenskaplig exeget, oengagerad av innehållet. Han var helt inställd på att förstå och rätt tillämpa vad han trodde texten förmedlade, alltså det han fattade som dess budskap. Före hans omvändelse var detta sammanfattat och utlagt i de fäderneärvda stadgarna jämte de gammaltestamentliga lagarna. Man kunde diskutera dessas konkreta innebörd och stränghetsgrad, men blicken var riktad på hur de praktiskt skulle tillämpas.<sup>2</sup> Det gällde att leva ett rättfärdigt liv och vara ostrafflig (jfr Fil. 3: 6). Israels historia hade gjort begreppet rättfärdighet till ett centralt begrepp; allt gick för den verkligt fromme fariseén ut på att vinna rättfärdighet (jfr Rom. 9: 32; 10: 3).

Pauli omvändelse hade direkt med detta att göra. Därmed rörde den också hans ställning både till bibeln och till traditionen.<sup>3</sup> Konsekvensen av hans tidigare förståelse av Skriften ledde till att han blev en förföljare av de kristna. Dessa tedde sig som företrädande en riktning som måste utrotas ur

<sup>1</sup> Jfr mina artiklar Bibeln och den historiska forskningen (STK 1969, s. 1 ff); Bibeln som Guds Ord (STK 1961, s. 1 ff) samt Die Bibel als historisches Dokument und als Wort Gottes (Festschrift für Fr. Müller, 1966). Se också artikeln Bibeln som Guds Ord och historisk syn på bibeln (STK 1970, s. 74 ff). Beträffande Luther jfr Rudolf Hermann, Von der Klarheit der Heiligen Schrift, 1958.

<sup>2</sup> Jfr Gal. 1: 13 f samt min utläggning därav i Galaterbrevet (Tolkning av Nya testamentet, 1958).

<sup>3</sup> Jfr min artikel Det levande Ordet (STK 1960, s. 161 ff) samt Mose lag och Kristus (STK 1957, s. 137 ff) och Kristus såsom den nya lagen (STK 1958, s. 194 ff).

folket. Man kunde ha en strängare eller mer lax uppfattning av lagens krav, men man kunde inte se nasaréén såsom Messias. Denes förkunnelse hade gått emot lagen och han hade till slut också fördömts av lagen, auktoritativt företrädd av dess officiella vårdare. Han hade utlämnats till hedningarna och därmed gjorts oren, han hade hängits upp "på trä" (Gal. 3: 13) och därmed blivit förbannad och skild ut från folkets kultgemenskap; han hade förts till en oren avrätningsplats utanför "lägret" (jfr Hebr. 13: 12 f). Att se denne som en lärare i Israel var i högsta grad förkastligt, att förkunna honom som Messias var den förfärligaste hädelse av totalt förvillade människor, som borde utrotas ur folket, så att de inte förförde det. Skriften syntes vittna om att han var en förbannad. Och konsekvensen av en sträng lagtrohet blev då att söka förhindra nasaréernas falska lära att sprida sig.

Mötet vid Damaskus betydde, att Paulus förstod, att den, som han sett som en förbannad, var Guds välsignade, var Guds Son och Messias. Paulus upptäckte, att denne blivit "en förbannelse" *för vår skull*, såsom den lidande tjänaren. Men detta innebar, att hela *hans syn på Skriften* förändrades. Skriften meddelade rättfärdighetens väg. Och då Paulus visste sig ha mött den uppståndne och hört honom tala till sig, innebar detta att han kom att förstå *Skriften* på ett nytt sätt. Alla hans anspelningar på GT och hans citat därifrån i breven vittnar därom. Man kan ge akt på att han aldrig tvekar i utläggningen, aldrig finner ett ställe svårtolkat, utan konsekvent ser hela Skriften på ett enda sätt. Det ljus, som beledsagade uppenbarelsen av Kristus vid Damaskus, blev för Paulus ett andligt ljus och belyste hela Skriften, så att den blev klar och tydlig, men på ett helt annat sätt än tidigare.

Då Paulus i Gal. 1 omtalar att han dragit sig undan till Arabien, har man undrat vad orsaken till detta var. Det berättas bara som demonstration av att han inte fått mottaga sitt evangelium av andra, t.ex. Jerusalemsapostlarna. Frågan vad han gjorde i Arabien kan aldrig besvaras, men man kan ju undra, om han inte behövde genomtänka

hela Skriften, sedan han fått en helt ny syn på Guds gärningar och uppenbarelse. Man måste alltid ha klart för sig, att Pauli syn på GT och hans mottagande av uppenbarelsen vid Damaskus inte var av varandra oberoende ting. Skriften meddelade Guds uppenbarelse, och vid Damaskus fick Paulus en nyckel till vad Skriften innebar och hur allt skulle förstås. Det är detta man sedan kan finna i hans brev.<sup>4</sup>

Paulus har aldrig sett på Skriften blott som ett historiskt dokument utan direkt som ett Guds uppenbarelsemedel. Damaskushändelsen visade, hur allt skulle förstås i GT. Lika klart och övertygande som vid Damaskus talade nu Kristus till honom genom Skriften. Denna, som kunnat bli föremål för olika tolkningar, blev definitivt klar. De begrepp som spelat en avgörande roll för honom: lagen och Guds rättfärdighet, fick nu en helt ny betydelse. Allt blev belyst genom Guds gärning i Kristus, genom uppenbarelsen av den utlovade tidsåldern, den vilken man förut inte kunnat helt förstå med hänsyn till dess innebörd. Liv var givet i den korsfästes gärning och hans uppståndelse; genom detta skänktes människan rättfärdighet (Rom. 4: 25). Denna kunde mottagas i tro men inte förvärfvas genom laggärningar.

Pauli tolkning av GT måste för en modern exeget verka främmande och delvis orimlig, men Paulus sökte inte lösa historiska problem utan sökte svar på frågan, vilken rättfärdighetens väg var. Hans sätt att nalkas och ställa frågor till Skriften var inte den historiskt inställda exegetens, utan hans fråga var, hur Guds i Skriften krävda rättfärdighet kunde nås av människor. Därför kan hans syn och tolkning inte heller vederläggas på exegetiskt-historiskt sätt. Paulus rör sig på ett annat plan.

För Paulus var det naturligt, att Skriften gav ett enhetligt svar på frågan om rättfärdighet. Rabbinerna kunde räkna med motsägelser i Skriften, vilka de fyndigt kunde upplösa med hjälp av texter, som med-

<sup>4</sup> Jfr min artikel Troheten mot Skrift och tradition (STK 1958, s. 330 ff).

delade en lösning på frågorna.<sup>5</sup> För Paulus förkunnar Skriften entydigt sitt budskap. Han hade fått en övergripande klarhet om vad allt gick ut på och såg hela Skriften som Guds uppenbarelse, vars innebörd blivit helt klar sedan Kristus kommit och i sin gärning givit lösningen på Guds krav och gåva.

Så är för Paulus Skriften helt klar, sedan Kristus uppenbarat dess djupaste mening och själv kommit som den som fullbordade allt som sagts där. Allt i Skriften pekade nämligen fram emot en kommande fullkomning och uppfyllelse. Denna var kommen genom Kristus, och då fanns bara rum för klarhet över Skriften; intellektuella överväganden över betydelsen hörde inte samman med den förklaring som Skriften fått genom Kristus och det "sken som utgick från hans ansikte" (2 Kor. 4: 4).

## 2.

I 2 Kor. 3 har Paulus talat om hur det gamla förbundets skrifter var till sin betydelse dolda av ett täckelse, tills detta försvann genom Kristus. För judarna, som inte låtit sig vinnas av Kristus, hängde täckelset kvar. Moses hade hängt ett täckelse för sitt ansikte, därför att folket inte uthärdade att se det sken, som utgick från hans ansikte, sedan han talat med Gud på berget. Det fick inte heller se slutmålet för och höjdpunkten av den härlighet, som utstrålade från Mose ansikte. Moses återspeglade Guds härlighet, och av det slaget var den härlighet, som utstrålade från Kristi ansikte. Ljusskenet som Paulus såg vid Damaskus enligt berättelserna i Apg. synes ha föreställts så, att det återspeglade den härligheten. Sedan Kristus nu kommit, behövdes inte mera något täckelse som dolde Skriftens innersta mening. Denna var nu avtäckt och evangeliet kunde öppet förkunnas. Det var tydligt och klart. Lagen syftade inte till lagrättfärdighet; inför Gud kunde ingen göra sig själv rättfärdig. Lagen var till för att döma; den innebar ett dödens och domens ämbete, men ett, som stod i Guds tjänst och såsom mål hade den rättfärdighet som Kristus gav, då han försonade världen å Guds vägnar

med Gud. Kristus blev själv gjord till mänsklighetens synd och Gud försonade i hans verk världen med sig själv (2 Kor. 5: 18—21).

Det evangeliet kunde nu öppet förkunnas. Och på det löpte hela Skriften ut. Ty denna handlade om Guds rättfärdighet. Och denna gavs nu av nåd som en gåva till den mänsklighet som brutit förbundet med Gud och försyndat sig ohjälpligt mot sin skapare och Herre, så att den inte kunde hjälpa sig själv. Gud tog i Kristus på sig synden.

Denna hemlighet var nu avslöjad och kunde öppet förkunnas. GT blev genom den uppenbarade hemligheten belyst, så att man kunde förstå, då det talade om rättfärdighet.

## 3.

Täckelsets borttagande hänger samman med tron, ty att tro är att "vara i Kristus", och det är i Kristus som täckelset försvinner. Därför hänger täckelset oborttaget kvar för dem, som hör GT föreläsa men inte lyssnar i tro på Kristus. Men eftersom GT innerst handlar om rättfärdighet och denna nu kommit genom Kristus, kan enligt Paulus hela Skriften förstås genom tron på Kristus. Och dess mening kunde nu öppet förkunnas. Möjligheten att tolka lagen såsom lagrättfärdighet var nu förintad och fördöms borttagen. Lagens mål och den till den utlovade tidsåldern hörande rätt-

<sup>5</sup> N. A. Dahl, *Motsägelser i Skriften* (STK 1969, s. 22 ff). — Jfr beträffande Pauli syn på Gamla testamentet mitt arbete *Christus und das Gesetz*, Brill, Leiden 1969, särskilt s. 35 ff, och Paul and the Old Testament (*Studia theologica* 1971, s. 35 ff) samt (emot Dahls artikel) *Trosrättfärdighet och lagens fullgörande* (STK 1969, s. 101 ff). — Se vidare *Erhard Kamlah*, *Buchstabe und Geist* (*Evangelische Theologie* 1954, s. 276 ff) samt *E. Käsemann*, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, särskilt s. 237 ff, och *Ph. Vielhauer*, *Paulus und das Alte Testament* (i: *Festschrift für Ernst Bizer*, 1969, s. 33—62, = *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation*). Jfr också *E. Earle Ellis*, *Paul's use of the Old Testament*, Edinburgh and London 1957, samt *Chr. Dietzfelbinger*, *Paulus und das Alte Testament*, München 1961.

färdigheten kunde nu förkunnas och skänkas, och denna skulle bli bestående.<sup>6</sup> Den hörde inte till den tidsåldern, som en gång skulle försvinna. På Mose tid var det inte folket givet att se denna rättfärdighet; den måste döljas genom täckelset. Nu var detta borttaget genom Kristus. Guds doxa strålade fram från Mose ansikte, och denna var densamma som den som nu i fullt mått spred sitt sken från Kristi ansikte (2 Kor. 4: 4).

Orden om täckelset visar, hur Paulus tolkar Skriften i ljuset av uppenbarelse av Guds Son. Med hans uppståndelse begynte den nya skapelsen (jfr 2 Kor. 5: 17). "Bokstaven" hörde till den gamla tidsåldern, vilken skulle försvinna, men vilken hade ett mål, som tillhörde den kommande tidsåldern och vilket stod i dess tjänst också genom den död och dom, som den gav del av.

Mot judarna kunde sägas, att de inte rätt brukade den heliga lag de fått sig anförtrodd. De förvandlade den till lagrättfärdighet och tog då bort dess mål och syfte i den kommande tidsåldern. De såg rättfärdighet såsom något som *de* kunde förvärva, vilka fått lagen, och de gjorde människan, i stället för Gud, till rättfärdighetens upphovsman. Lagiakttagelsen trädde i stället för löftet; lagiakttagelsen trädde i stället för förbindelse med den eskatologiska framtiden. Med uppfyllelsen av budet, lagen, var förbundet löfte om liv, medan förbannelse vilade över *den*, som inte fullgjorde detta (jfr Gal. 3: 12 och 3: 10). Fullgörandet var av Paulus inte menat som lagiakttagelser, som man kunde prestera, utan var ett sådant fullgörande som sammanhängde med löftets uppfyllelse, alltså med den nya rättfärdigheten i den kommande tidsåldern. I och med Kristus var Anden given, och denne hörde den utlovade tidsåldern till; den innebar att Kristus tog sin boning i den troende (jfr 2 Kor. 13: 5 och Gal. 2: 20). Rättfärdigheten framställdes av GT som en fordran, men denna fordran kunde inte fullgöras i denna tidsåldern; Skriften hade inneslutit allt under synd, för att det, som var utlovat, skulle ges den som trodde på Kristus (Gal. 3: 22). Kristus hade på korset

fullbordat försoning för synden och fyllt lagen, så att den nu fullgjordes av dem som vandrade i Anden (Rom. 8: 3). Kristus tog lagens fördömelse på sig, så att den var förintad för dem som var i honom. Att Jesus var Kristus betydde att något historiskt givet förbands med en eskatologisk händelse, Guds uppenbarelse av sin rättfärdighets väg, i vilken människan fick tas upp. Och rättfärdigheten hängde samman med att Kristus uppstått (Rom. 4: 25); då kunde den ges människan.

Denna tidsålder, där allt var inneslutet under synd, kunde inte innehålla det uppfyllande av lagen, som skulle ges genom Kristus; och därmed var givet, att Skriften inte kunde förstås rätt, förr än Kristus kommit och gått rättfärdighetens väg. Kärleken till Gud kunde helt förverkligas blott genom Kristus. Därmed föll också ljus över Skriften. Genom Kristus borttogs möjligheten för dem som lever i honom att göra lagen till en avgud i människans tjänst, lik de "stoicheia tou kosmou", som hedningarna dyrkade (jfr Gal. 4: 8 f, Kol. 2: 8 f, 2: 20 f).

Kristus fullgjorde genom sin gärning det i lagen, som hörde den utlovade tidsåldern till. Han fullgjorde inte lagiakttagelser utan förverkligade den Guds rättfärdighet som var ett rätt uppfyllande av budet, att Gud skulle vara den som älskades över allting. Kristus representerade alltså det i lagen, som blott kunde förstås i eskatologiskt ljus.

<sup>6</sup> Jfr Odebergs kommentar till 2 Kor.: 3 i Korintierbrevet (Tolkning av Nya testamentet, 1944, särskilt s. 378 ff). Man bör observera, att Odeberg översätter τέλος med slut(mål). "Vad Paulus menar med slutmålet för det försvinnande torde framgå av, vad han säger i brevet till romarna (10: 4): Kristus är lagens slut(mål) till rättfärdighet för var och en som tror." — Odeberg skriver vidare: "Det hänger ett täckelse över deras (Israels) hjärta, när Moses föreläses, men, fortsätter Paulus, när det vänder om till Herren, tas täckelset bort. Paulus finner denna sanning symboliserad i Gamla testamentets berättelser om att Moses, då han vände sig från folket (otrons och okunnighetens värld) till Herren på höjden, icke längre hade täckelset" (s. 380). — "Genom det täckelse, som Moses ... hängde för sitt ansikte, symboliseras, att slutmålet för det gamla förbundet och dess skrifter, nämligen Kristus, doldes för Israels blickar" (s. 378).

Han var lagens "telos", dess höjdpunkt och fullbordan, dess högsta form och det, som sammanfattade den och som allt syftat till. Hans fullgörande av lagen hörde samman med det nya livet. I och genom honom uppfylldes löftet, att den som fullgör lagen skall få evigt liv (Rom. 10: 5, Gal. 3: 12). Hans väg över korset ledde till uppståndelsens liv. Han bar förbannelsen som lagen uttalade, på så sätt, att han upphävde fördömsen. "Telos tou nomou", som oftast översatts med "lagens ände", torde riktigtast förstås som ett eskatologiskt begrepp och syfta på att Kristus genom sin korsdöd fyllt lagen och fullgjort allt som var skrivet (jfr Rom. 10: 5).<sup>7</sup> Hans rättfärdighet ges nu, då han verkar såsom Ande (2 Kor. 3: 17). Hans rättfärdighet innesluter nu försoning för all synd i detta livet och delaktighet i det nya livet. Så synes "telos tou nomou" angiva vad lagen syftade till och krävde men inte kunde giva, då den inte själv medförde Andens liv (Gal. 3: 21 f) utan var bunden vid denna tidsålder ("var försvagad av köttet"; Rom. 8: 3). Blott i eskatologiskt perspektiv kan man se Skriftens djupaste betydelse. Att därmed all lagrättfärdighet blev utesluten var tydligt; i dess ljus kunde Skriften inte mer tolkas.

Detta belyser hela Pauli sätt att förstå och bruka Skriften. Nu då frälsningens dag var kommen (2 Kor. 6: 2) kunde den djupaste meningen i Skriften avslöjas. Genom det ljus som lagens nu avslöjade mål spred, blev allt klart. Paulus har inte kunnat vara en historisk exeget, och han ville inte vara en rabbinsk, hur mycket han än lärt sig av rabbinismens lärdom. Därför skall han inte bedömas som om han velat vara en historisk exeget eller var en vilsegången rabbin.

Det är meningslöst att bedöma Paulus, som om han egentligen borde ha varit exeget i modern mening. Det blir lika oriktigt att anklaga honom för en förfelad exegetik som att söka försvara honom i hans utläggningar, som om de dock vore menade som historiska.<sup>8</sup>

En annan sak var, att han fann det, som stod i Skriften (GT) belysa den sanning han funnit, nämligen rättfärdigheten genom Kristus. Han förstod som sagt Skriften

eskatologiskt, och detta innebar att han inte tänkte som historiker; han återgav inte heller oengagerat Skriftens antagna eskatologi, som om man kunde argumentera över ett historiskt förhållande, utan han upplevde sig såsom levande i den uppfyllelsens tid, som Skriften syftat fram emot, och ut ifrån vilken därför Skriftens mening kunde förstås.<sup>9</sup> Detta innebär, att allt i Skriften sågs ut ifrån dess nu avslöjade slutmål, vilket var Kristus och hans rättfärdighet. Man har aldrig intryck av att Paulus vill historiskt tolka gammaltestamentliga texter; han meddelar suveränt, vad texterna i sista hand syftar på. Sedan han funnit Kristus och blivit vunnit av honom, kunde han auktoritativt meddela tolkningen.

#### 4.

Rabbinerna har kunnat diskutera en komplicerad texttolkning och funnit en på dju-

<sup>7</sup> Utförliga argument för den tolkningen har jag angivit i *Christus und das Gesetz*, Leiden 1969, s. 35 ff, samt i *Paul and the Old Testament*, *Studia theologica* 1971, s. 21 ff. — För den vanliga översättningen av telos nomou med lagens ände har *Käsemann* m.fl. trätt in. För honom betecknar Rom. 10: 5 Mose ord om "bokstaven" och vers 6 ff evangeliet. Men i Rom. 10: 5 är fullgörandet av lagen förbundet med liv ( $\zeta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ ). Jfr *Käsemann*, *Paulinische Perspektiven* 1969, s. 268.

<sup>8</sup> I *Festschrift für Ernst Bizer*, 1969, har *Ph. Vielhauer*, s. 33 ff, fört fram meningen, att Paulus helt förfelat en korrekt historisk utläggning av G.T. — Uppenbart är, att Paulus inte givit en historisk utläggning, men det är ju så, att han aldrig avsett detta. Hans bruk av de delar av G.T., som han citerar, sker på ett annat plan och har ett annat syfte. Han frågade efter ordens eskatologiska innebörd, sedan nu det. som allt syftat till, uppfyllts genom Kristus. Somliga exegeter synes utgå från som självklart, att han måste ha haft samma mål som de tänkt sig, men misslyckats. Men att bedöma Paulus så är en anakronism. (Jfr härtill också *Chr. Dietzfelbinger*, *Paulus und das Alte Testament*, München 1961, s. 38 f).

<sup>9</sup> Jfr också *E. E. Ellis*, *Paul's use of the Old Testament*, s. 135: *Pauline exegesis . . . "reads the Scripture from the viewpoint of an Endtime in which OT history and prophecy have become realised and fulfilled in Christ. The OT is Heilsgeschichte, pregnant in anticipation of future fulfillment: The mystery of the Gospel, foretold in the OT, pointed to the Messiah and the Messianic Era was a familiar concept in Judaism."*

pare plan liggande, fördold mening i texterna, som skilde sig från den bokstavliga. Paulus höll sig omedelbart till en djupare mening (i berättelsen om Sara och Hagar (Gal. 4: 21 ff) kallar han den "allegorisk"; vi skulle kanske beteckna den som snarare typologisk, jfr 1 Kor. 10: 11: τυπικῶς). Men utgångspunkten för tolkningen är genomgående den genom Kristus givna rättfärdigheten och den frihet som följer därmed.<sup>10</sup>

Ständigt finner Paulus Skriften bli klar genom Kristus.<sup>11</sup> Det talas ju i Deut. 6: 4 om den ende Guden. Paulus alluderar därpå. I 1 Kor. 8: 6 skriver han t.ex.: "För oss finns bara en enda Gud: Fadern, av vilken allt är och till vilken vi själva är, och en enda Herre, Jesus Kristus, genom vilken allt är och genom vilken vi själva är." Kristus och Gud sammanställs omedelbart, och det i Skriften talande och handlande subjektet är Gud. Budet, att den ende Guden skall älskas över allting, blev, menar Paulus, uppfyllt av Kristus i hans gärning. Gud lät det bli fyllt genom honom, då denne uppenbarade Guds väsen i sin självutgivelse. Lagens "telos", dess slutmål, hörde sakligt till den kommande äonen, och förverkligades av Kristus. Verklighet uppfyllelse av lagen (jfr Gal. 3: 12 och Rom. 10: 5) är något som hör Kristus och livet i hans Ande till.

Kristus var alltså sammanfattningen av Skriftens budskap om rättfärdighet och den nu givna välsignelsen, löftets uppfyllelse. Lagens slutmål var därmed givet, och Skriftens hela innehåll fick sin höjdpunkt i och genom Kristus. I denna mening var han lagens "telos". Då judarna kunde sätta lagen i deras tolkning därav (enligt Paulus "lagrättfärdighet") emot budskapet om lagens uppfyllelse genom Kristus, innebar detta att de vantolkade lagen och därmed hela Skriften. De såg den som en färdig samling föreskrifter, som kunde fyllas genom människors gärningar (Rom. 9: 32 och 10: 3); de ivrade för lagen med falsk insikt i den (Rom. 3: 31, 10: 2). De hade ett täckelse framför Skriften och lät inte detta tas bort genom Kristus. Om de gjort detta, skulle de funnit, att Kristus var den som fullbordat hela lagen och nu representerade den på nytt sätt, inte som en yttre lag, men

så att han genom sin Ande tog in den som trodde på honom i lagens verkliga, andliga uppfyllelse (Rom. 8: 4). Eftersom Skriftens huvudsak var att meddela rättfärdighet och denna nu rätt kunde fattas, vilket varit omöjligt före uppfyllelsen därav, blev Kristus den som representerade det rätta förståendet av Skriften; denna hade sin fulländning (telos) i honom, och det som var skrivet kunde rätt förstås blott ut ifrån fulländningen.

Såsom rabinerna kunnat sätta en djupare förståelse av skriftorden emot en bokstavlig, satte alltså Paulus förståelsen genom Kristus såsom den djupare tolkningen. Denna vore den sakligt sett riktiga.<sup>12</sup> Han kunde inte stanna vid "bokstaven" (jfr 2 Kor. 3: 6) utan att stanna i domen; denna hade att göra sin tjänst men borde sammanhållas med "Andens ämbete", ty först genom detta gavs rättfärdighet, vilket var målet för Skriftens budskap. Israels barn hade inte fått se slutmålet vid Sinai, men nu var detta

<sup>10</sup> A.a., s. 147 f. "Paul would probably begin by saying: The OT Scripture has a wider meaning than its immediate historical application (cf. Rom. 15, 4; 1 Cor. 10, 11); even OT history is God-moulded history whose significance does not lie in the event but in the meaning of the event for its later fulfilment. Furthermore, grammatical exegesis can only circumscribe the possibilities as to what the text says; to determine the meaning of a text one must not only select the grammatical possibility but also fit it into a proper interpretation of OT history as a whole. This is precisely what Paul proceeds to do, integrating his exposition into the quotations themselves; and in doing so he is convinced that he thereby expresses the true meaning of the text."

<sup>11</sup> Ellis a.a., s. 149: Paul's "experience on the Damascus road radically altered his understanding of the Book (OT), but it in no way lessened its importance for the apostle to the Gentiles. Rather, his knowledge of Christ opened to him a New Way in which he found the true meaning of the Scriptures."

<sup>12</sup> Jfr Chr. Dietzfelbinger, a.a., s. 38: "In der Tat: er (Paulus) steht den exegetischen Traditionen seiner Zeit so unbefangen gegenüber, dass er nicht meint, als Christ müsse er die alten Traditionen verwerfen und eine neue christliche Methode der Exegese erfinden. Vielmehr: mit Hilfe der alten, nur durch das neue Telos modifizierten Methode interpretiert er das Alte Testament von seinem hermeneutischen Neuansatz her."

uppenbarat. Därmed var Skriften klar i och genom tron på Kristus.

Att kvarhållandet av en bokstavlig tolkning enligt Paulus ledde i felaktig riktning, visas särskilt ifråga om omskärelsen. Att Paulus måste förstå omskärelsen på nytt sätt hänger samman med hela hans syn på lagens rätta uppfyllelse. Lagen var given för att blottlägga synden i hela dess djup (Rom. 3: 20 och 5: 20). Skriften inneslöt allt under synd (Gal. 3: 22). Den krävde en full rättfärdighet, som inte kunde åstadkommas under syndens värde. Därmed pekade lagen med hänsyn till sin uppfyllelse på en kommande tidsålder, då liv skulle ges och därigenom rättfärdighetskravet fyllas. Med Kristus kom den utlovade tidsåldern. Man kan därför förstå de lagens krav som fylldes av honom blott i eskatologiskt ljus. Han representerade, som framhölls, just den sida av lagen som sträckte sig in i den utlovade tidsåldern och som kunde uppfyllas bara genom att liv (evigt liv) gavs samtidigt med budet. Kristus kom alltså både med lagens fullbordan och löftets uppfyllelse. Han var lagens höjdpunkt — den som sträckte sig ut över denna tidsålder in i den utlovade. Han var lagens "kyrios"; och genom hans verk både försonades synden och gavs den rättfärdighet, som inneslöt evigt liv. Lagens "telos" låg i den utlovade tidsåldern. De ord som Paulus citerar i Gal. 3: 12 och Rom 10: 5 (ὁ ποιήσας ἀνθρώπος ζήσεται)<sup>13</sup> torde för Paulus åsyfta en sådan laguppfyllelse som gavs genom Kristus. Genom denna vanns liv. Kristi uppfyllelse av lagen gällde också dem som i tro förbands med honom (jfr Rom. 8: 4). Hans fullbordande av lagen inneslöt delaktighet i det nya, eviga livet.<sup>14</sup>

Så förstår och brukar Paulus Skriften i hela dess eskatologiska djup. Nu, då frälsningens dag var kommen genom Kristus (2 Kor. 6: 2), var också den djupaste meningen i Skriften avslöjad och kunde förkunnas utan något täckelse. I stället för bokstavens blott delvis riktiga tydning, trädde nu den i Anden givna fulla förståelsen.

5.

Ut ifrån denna förståelse av texterna läser Paulus t.ex. berättelsen om Abraham, Israels stamfader. I det ljuset blev det klart, att rättfärdighet inte skapades fram genom människans handlande och att omskärelsen inte kunde, såsom grundval för lagiakttagelse, vara villkor för rättfärdighet. I eskatologisk belysning var denna helt Guds gåva, och Abraham blev trons mönsterbild, då han litade på den utlovade välsignelsen, som inte bara innefattade köttslig avkomma utan i första rummet löftet om en evig välsignelse för dem som följde honom i tro. I samma riktning pekar för Paulus också berättelsen om Sara och Hagar. Abrahams tro kunde sägas vara mönstret för hållandet av budet, som senare formulerades i Deut. 6: 4; för Abraham var Gud den ende Guden. Just tron fyller lagen rätt (Rom. 3: 31, 8: 4). Och i tron på Kristus följdes det mönster, som Skriften tecknar i fråga om Abraham (Rom. 4).<sup>15</sup>

6.

Det missförstånd av lagen och därmed av Skriften, som judarna gjorde sig skyldiga till, bestod alltså, från en sida sett, i att de lät bokstaven undantränga Anden. Den lag och de gåvor, som givits dem för att de genom dem skulle ta emot Guds nådegåvor, förvandlades till medel, som judarna råde över, såsom ett visst folks, de omskurnas, privilegium. Då Paulus såg detta, måste han strida mot omskärelsen, som på detta sätt missbrukades. På samma plan ligger hans kamp mot lagrättfärdighet, som var en sida av hans helighållande av lagen och Skriften. För att hålla Skriften ren från förvändning har Paulus i det mycket omdiskuterade partiet av Romarbrevet kap. 9—11 särskilt berört Israels utkorelse.

<sup>13</sup> Jfr STK 1969, s. 105 f.

<sup>14</sup> Denna tolkning har framförts i mitt arbete Galaterbrevet, samt i Paul and the Old Testament (Studia theol. 1971) liksom i artikeln mot N. A. Dahl i STK 1969, s. 101 ff.

<sup>15</sup> Jfr E. Käsemann, Paulinische Perspektive, s. 140 ff.

Tanken på utkorelsen av Israel, som Paulus bejakar som en Guds gärning, ett hans löfte, hade kommit judarna att sluta till, att denna var ett privilegium för Israel "efter köttet", ett som skilde Israel från andra folk. Tanken på att utkorelsen var en Guds gärning, hade såsom bakgrund det fördolda i Guds handlande. Detta leder Paulus till att skilja mellan "Israel efter köttet" och "Israels barn efter löftet" (Rom. 9: 4—9). En antydning om detta var löftesordet om att Sara skulle få en son. Det som var avgörande för detta var nämligen inte det naturliga skeendet, utan löftet vilket eskatologiska innebörd gjorde, att det kunde syfta på alla som hörde samman genom tron på den, som uppfyllde löftet om välsignelse: Kristus. Hela tiden skiljs mellan det, att utkorelsen är Guds suveräna handlande, och tendensen att förvandla detta till något som är beroende av människans gärningar, till laglydnad på grundval av omskärelse och den antagna mänskliga kvaliteten att vara utkorad. Därför tar Paulus fram berättelsen om Esau och Jakob, där Gud utan rationellt angivbara motiv utkorade den yngre såsom löftets bärare (Rom. 9: 10 ff). Därmed markerades, att utkorelsen inte var och inte kunde göras beroende av människans kvalitet eller gärningar.

En liknande tankegång föreligger i Sara-Hagar-berättelsen (Gal. 4: 21 ff). Där lägges vikten så starkt på att Isak var löftets barn, att detta fick tjäna som mönsterbild också för dem som tillerkändes tillhörighet till det nya förbundet utan köttslig härstamning från Abraham. Den eskatologiska synpunkten segrar helt; tanken på den utlovade tidsåldern och löftets uppfyllelse genom Kristus sköt åt sidan sådant som hörde till den gamla tidsåldern, det som var "efter köttet". Jesajas ord om den ensamma som har flera barn än den som har man anföres emot betonandet av den köttsliga härstamningen.

Det eskatologiska betraktelsesättet dominerar också i Pauli (för en historisk exegetik orimliga) sätt att spela ut singularisformen av ordet "säd" gentemot den naturliga kollektiva betydelsen (Gal. 3: 16 ff). Singularis-

formen är här i grunden inte bara ett tecken på att den åsyftade "säden" är Jesus. Det är inte dennes Davidssonskap som främst åsyftas, utan det är det eskatologiska perspektiv, som är förbundet med ordet Kristus = Messias, den av Gud sände Sonen (Gal. 4: 4), som är den dominerande synpunkten.<sup>16</sup>

I sammanställningen "Jesus Kristus" anger "Jesus" för Paulus den historiska anknytningen (jfr Rom. 1: 3 f). Men "Kristus" kännetecknade det eskatologiska momentet, uppenbarelsen.<sup>17</sup> Paulus kände huvudsakligen Kristus från eskatologisk synpunkt eller såsom uppenbarelse.<sup>18</sup> Liksom han i fråga om GT inte i första hand såg texten såsom historisk, så blev *traditionen* från Jesus det inte heller. Då han talade direkt om *traditionen* från hans gärningar och undervisning i 1 Kor. 11 och 15, gällde det sådant som hade eskatologisk innebörd, nattvarden och uppståndelsen. I övriga anspelningar på Jesu undervisning blir det en fråga om huruvida inte också där innehållet i *traditionen* har en eskatologisk referens. I 2 Kor. 5: 16 säger ju Paulus: "Om vi än efter köttet hade lärt känna Kristus, känner vi honom nu inte mer på det sättet."

## 7.

Såsom flera gånger påpekats, är Skriften (GT) för Paulus inte en historisk urkund; dess berättelse ställs i tjänst åt uppenbarelsen av den rättfärdighet, som Gud ger genom Kristus. Då denna nu kommit såsom en realitet som människan kan bli delaktig

<sup>16</sup> E. E. Ellis slutar sitt intressanta arbete *Paul's use of the Old Testament* med ett citat från Dodd (The Old Testament in the New, s. 21), vilket behandlar Nya testamentets sätt att begagna G.T. Det heter där: "I believe it represents an intellectual achievement of remarkable originality, displaying penetration into the meaning that lies beneath the surface of the biblical text, and a power of synthesis which gathers apparently disparate elements into a manysided whole, not unsuitable to convey some idea of the manifold wisdom of God."

<sup>17</sup> Jfr *Martha Byskov*, Et kristet menneskes frihed (Hilsen til Noack, — Gad, København 1975, s. 25).

<sup>18</sup> Jfr berättelsen om jungfrufödelsen i Matt. och Luk.

av, blir hela Skriften ett medel att åskådliggöra och förklara den genom Kristus givna rättfärdigheten. Vid Damaskus hade Paulus fått ett helt paradoxalt svar på den fråga om rättfärdighet, som tidigare upptagit honom. Han såg nu att denna till sin natur var en eskatologisk storhet, som gavs av Gud. Gud hade nu genom Kristus fyllt sina löften om välsignelse och gav denna till dem som i tron förenades med Kristus. Denne hade på försoningens väg, genom att ta på sig lagens förbannelse (Gal. 3: 13; 2 Kor. 5: 21), möjliggjort att den syndiga människan, som var fången under död och dom, fick del av rättfärdigheten. Denna välsignelse var alltså alltigenom en gudsgärning. Den sammanhängde med Guds utkorelse. Denna, som givits Abraham och hans efterkommande, tillräknades enligt

Paulus dem som hörde till de på Kristus troende. Kristus var "säden" som löftet gällde; den bokstavliga tolkningen fick övergå i en eskatologisk.

Men utkorelsen låg även bakom tron. Gud kallade och rättfärdiggjorde (jfr Rom. 8: 29 ff). Genom detta borttogs en sådan begränsning av frälsningstanken, som kom frälsningen att gälla ett enda folk eller en grupp människor med särskilda kvalifikationer, såsom då omskärelse var förutsättning för rätt lagiakttagelse och denna för evigt liv. Därför kunde tron förkunnas för alla folk utan krav på mänskliga kvalifikationer. Och Skriften kunde bli alla folks bibel, genomlyst av evangeliet om Guds sändande av Kristus och om dennes död och uppståndelse. I detta var Skriften helt klar.

# Att vara kristen i ett socialistiskt samhälle

AV JACUB TROJAN\*

I en tid då vedertagna synpunkter håller på att upplösas, då generationsmedvetandet i det moderna samhället är i färd med att försvinna och traditionerna upphör att vara bindande blir ett vittnesbörd som detta av övervägande subjektiv karaktär. Men i en tid som också präglas av schematiska tänkesätt och officiella, kanoniserade åsikter av ideologisk karaktär kan ett sådant vittnesbörd kanske ge den mest autentiska bedömningen. Jag vill redogöra för vad det innebär att vara kristen utifrån en evangelisk teologs synpunkt och när det i följande talas om "kyrkan" avses — om ej annat framgår av sammanhanget — min egen tjeckoslovakiska evangeliska kyrka. Stråvan att klargöra de problem som här möter går hand i hand med stråvan att förtydliga bilden av det socialistiska samhälle, i vilket den kristna existensen här skall förverkligas.

Situationen präglas här — som i Väst — av folkkyrkans sönderfall. Tecknen på detta är överallt, om icke identiska, så dock mycket likartade:

- kyrkan håller på att bli en minoritet
- den förlorar sin privilegierade ställning i samhället och trängs undan till samhälls-skeendets utkant
- prästens samhälleliga roll ifrågasätts
- närvaron vid gudstjänster och kyrkliga aktiviteter sjunker
- spänningen mellan den verklighet som förkunnas och medlemmarnas faktiska liv tilltar
- församlingarnas och kyrkans strukturer

är i sönderfall, man möter en kris för gudstjänst, undervisning och konfirmation

- gentemot samhällets sekularisering intar kyrkan en defensiv och moraliserande hållning
- man är rådvill i fråga om relationen till den yngsta generationen

Samtidigt med dessa krisfenomen kan man konstatera att kyrkans självbevaringsdrift ökar. Denna organisationens vilja att överleva tar sig på grund av trycket utifrån uttryck i viljan att överleva i den gestalt kyrkan en gång fått. Under den efterkonstantinska epoken uppfattas skeendet som en "förminskning" av den konstantinska kyrkan med alla dess negativa kännetecken: anpassningsförmåga, neddämpning av kritiken mot makthavare, ovilja till dialog — särskilt hos de mest konservativa grupperna.

Ställd inför den senaste tidens ökande ateistiska propaganda, partisekreterarnas och statsapparatusens administrativa åtgärder — som delvis får stöd i särskilt den äldre generationens antiklerikala stämningar —

\* Författaren, som är född 1927, är en av under-tecknarna av "Charta 77". Han är teknologie dr och samtidigt präst i "De tjeckiska brödernas evangeliska kyrka". Artikelns text utgör en något förkortad och koncentrerad version av ett större aktstycke som ställts till red:s förfogande via prosten Erkki Niinivaara, Helsingfors, och som översatts från tjeckiskan av pastor Martin Marcolla, Tyresö.

lämnar kyrkan vanligen den ena positionen efter den andra och drar sig tillbaka till vad som bäst kan uttryckas med det klas-siska begreppet "ghetto". Vanlig är föreställningen att kyrkan kan klara sig i kam-pen för sin existens endast om den kon-centrerar sig på kärnan i bibelns budskap och uppbyggandet av församlingsgemenska-pen. Man säger att kyrkan måste lära sig att bli kyrka igen efter att i det förgångna sysslat också med sådant som inte anstår henne. All vikt måste läggas vid den punkt där kyrkan är unik, förkunnelsen av Guds nåd i Jesus Kristus.

Är detta en riktig orientering eller ett farligt självbedrägeri? Jag anser att den kristnes uppgift är villkorlös och utan grän-ser. Det finns ingen kyrkans "mission" i världen som kan genomföras endast inom samfundets slutna gemenskap. Tesen att de kristna först måste bli "kyrka" för att sedan kunna hjälpa "världen" strider mot att det väsentliga i bibelns budskap utgöres av per-spektivet av en hela mänsklighetens gemen-skap, fullkomnad i Kristus. Kyrkan kallas som det nya Israel till uppbrott i varje ögon-blick, vare sig den är redo eller inte, vare sig den är andligt högststående eller lever i för-fall. Därför är den uppfattningen felaktig att folkkyrkans omvandling till bekännelse-kyrka kan genomföras under temporärt av-kall på dess samhällsansvar. En kyrka, som frivilligt eller under tryck begränsar sig till s.k. andliga frågor, för vilka endast kyrkan säges vara behörig, förkrymper sitt ansvar och den andliga problematik som det verk-ligen handlar om förvandlas till oigenkänn-lighet när kyrkan blir en självgod lekstuga.

En kyrka blir vi bara genom att oavbrutet bära vittnesbörd överallt där man våldför sig på människan i det moderna samhället, där rätten förtrampas, där Gud förnekas, där de svaga manipuleras. Självbevarelse-driften omöjliggör kyrkans nödvändiga om-daning eftersom den berövar henne modet till en radikal inre förändring och till att bygga upp nya gudstjänst- och församlings-strukturer.

Vad det gäller i den strid vi i dag för i Tjeckoslovakien är lydriad mot Kristus på det personliga livets och samhällets alla om-

råden och frihet från rädsla för det yttre administrativa trycket. Det gäller att upp-täcka att kyrkan just i denna tid anförtros en profetisk funktion. Det är genom den som kyrkan förnyas, det är genom den som den också blir tilldragande för den yngre generationen, som är utomordentligt känslig för alla försök att med maktmedel utifrån dirigera människan, bestämma hennes livsorientering och behärska hennes sam-vete.

De invändningar som möter är: är inte detta en gärningsförkunnelse, där Gud nåds glädjefyllda indikativ försvinner? Bör inte kyrkan i en värld av prestationskrav och uppdrag vara en plats för vila och helg, en plats där människan accepteras som hon är och där man måste övervinna allt tänkande i utilitära kategorier? Sådana frågor har de sista åren blivit högst aktuella både hos oss och i den internationella ekumeniska dis-kussionen.

Enligt min bedömning måste man inför sådana frågor utgå från "nådens universalitet". Just därför att Guds nåd har en allom-fattande räckvidd måste gärningarna finna sin särskilda plats inom den. De gärningar det rör sig om utgör i detta övergripande perspektiv ett samlande begrepp för engage-mang, ställföreträdande offer, en kristen människas solidaritet i mellanmänskliga och samhälleliga relationer. Det är just det djupa och tacksamma mottagandet av Guds nåd — som för oss är Guds "gärning" — som leder den kristna människan till en engagerad insats på livets alla områden.

Att bekänna nådens universalitet och leva ut den i det dagliga livet är det tecken på kyrkans andliga mognad, med vilket man kan testa den i såväl Öst som Väst. Kyrkans grundläggande brist ser jag i dag bestå i att man på ömse håll oskadliggjort förkunnelsen av nåden och deformerat den till en trångsynt, småborgerlig och till den befintliga ordningen anpassad kristendom. Det är endast en sådan reducerad, halvhjärtad och fantasilös nåd utan ansvar utåt som kan revoltera mot och ställas i motsats till de "gärningar" det här gäller.

Just accenten på nådens universella ka-raktär kan leda kyrkan i våra länder att

övervinna den olycksbådande driften till självbevarelse. Kyrkan måste i nådens sfär innesluta såväl samhällets mäktiga som dess svaga, men rätt uppfattad leder denna nåd kyrkan till ett olikartat förhållande till de nämnda grupperna. Viljan och kraften till en sådan differentiering i fråga om konkreta ställningstaganden är en prövosten för varje levande kristen gemenskap. En abstrakt förkunnelse om kärlek till alla och nåd för alla utan att man i den konkreta situationen förmår uppvisa en kärleksfull hållning på ett differentierat sätt utgör tecknet på att de bedövande tendenserna bland Europas kristna vinner mark. En kristen människas ansvar har olika dimensioner, alltid beroende på vilka människor hon vänder sig till och vilka institutioner det gäller. Gentemot makthavarna tar nåden uttryck i en kritisk tjänst som varnar för alla tendenser att lösa problem med rena maktmedel. Gentemot de svaga, alla som blir offer för samhällslivets skoningslöshet, för lagstiftningens och de sociala åtgärdernas brister består tjänandet i beskydd och försvar. Såväl de mäktiga som de svaga är i behov av solidaritet, men på olika sätt.

En kyrka som lever i denna nåd har inga illusioner om att allt i den komplicerade värld vi lever i kan avhjälpas endast med hjälp från människa till människa. Den är medveten om institutionernas makt och vet att metanoia gäller också för dem. Å andra sidan hemfaller en sådan kyrka lika litet åt den motsatta illusionen att alla sociala problem såsom genom ett trollslag skulle kunna lösas genom institutionella förändringar. Strävan måste gälla att förändra såväl människan som hennes institutioner. Kyrkans "kors" består just i att den vägrar att dra sig tillbaka till ett "ghetto". Den kan inte heller nöja sig med den "revolutionsteologi" som avstår från alla existentiella och andliga frågor med hänvisning till att man kan hinna med att ta upp dem först sedan en revolutionär förändring av samhällsförhållandena genomförts. De kristna i Östeuropa har utifrån sina erfarenheter av en post-revolutionär situation erfarit att ett sådant uppskov får djupgående negativa conse-

kvenser för hela den revolutionära rörelsen. Dessa erfarenheter har inte fullt utnyttjats i samtal t.ex. med kristna i den latinamerikanska situationen eller den nya vänsterns pseudorevolutionärer i Väst.

Det viktigaste ämnet för ett sådant samtal skulle vara frågan om makten. Marx uppfattade makten rent operativt, som ett neutralt medel som övergår från minoritetens (utsugarnas) händer till majoritetens (arbetarklassen) och som utan vidare biverkningar möjliggör nya ekonomiska, sociala och kulturpolitiska relationer. Först den stalinistiska eran har visat att maktens absoluta koncentration i händerna på ofta bara några enskilda människor ger den en demonisk karaktär och gör den till socialismens centrala problem. Av klassikerna uppfattades socialismen som ett övergående stadium, följt av en högre samhällstyp, där staten tvinar bort. Det var motsatsen som inträffade genom att de högsta partikretsarna bemäktigade sig staten och ställde den över samhället i övrigt. Stalinisterna befäste särskilt statsapparatusens säkerhetssektor, vars kontroll ibland gled även ur själva partiets händer. Detta är sådant som kritiserar av såväl kommunisterna själva som i Väst. En maktdominerad socialism av stalinistisk typ förmår inte acceptera några avvikelser, inte heller hos dem som intar en positivt kritisk hållning till socialismen — den enväldiga makten har ett enda mål: att framgångsrikt försvara sig själv.

Paradoxalt nog visar det sig att vi här möter en variant av samma attityd som det ovan talades om i samband med självbevarelsesdriften inom kyrkan i våra länder. Självbevarandets mekanism arbetar på samma sätt, antingen det handlar om dem som har makten eller om dem som fråntagits denna.

Den kyrka som i självbevarandets kramp avstår från dialog med andra och drar sig tillbaka från sitt samhällsansvar ideologiserar världen som ett fientligt område eller som objekt för den abstrakta nåden och kärleken (eventuellt bådadera). Utan förmåga till konkret differentiering drar den sig i den nya historiska situationen undan från den profetiska tjänsten. På motsva-

rande sätt avvisar den enväldiga makten varje dialog med andra, omöjliggör ett verkligt samhällsengagemang och kamouflerar de verkliga problemen med hjälp av ideologi, liksom den saknar förmåga att differentierat ta itu med nya i historien framväxande företeelser. Så kan man bevittna hur även en kyrka som hamnat på sidan om samhällsutvecklingen ändå fortsätter att tänka "i gamla spår" och samtidigt hur den socialism som tagit ledningen inte förmått göra upp med den benägenhet för makt, som var typisk för det gamla samhället och som i sista hand deformerar socialismens egentliga mål och praxis.

Att vara kristen i Östeuropa innebär att konfronteras med två kritiska frågor. Den första gäller om man i en situation av faktisk maktlöshet kan frigöra sig från den gamla patriarkala högdragenheten och därmed bördan av sitt eget konstantinska förflutna och ha kraft till den inre förändring som möjliggör ett modigt vittnesbörd om Guds dom över enskilda och folk. Den andra frågan gäller om man är medveten om att man just med detta hjälper socialismen att finna sitt rätta ansikte och sluta upp med att vara en ny religion. Ännu är situationen otillfredsställande, då hos oss den officiella kristendomen antingen väljer den billiga anpassningens väg, varmed socialismens åkommor blott förvärras utan att man kan hindra regimens bryska avoghet — eller också bekänner sin tro så att säga "på trots" utifrån ett medvetande om en sekteristisk säregenhet och överlägsenhet. Båda dessa attityder innebär enligt min mening att man väljer en återvändsgränd, som endast fördjupar såväl den kristna gemenskapens som hela samhällets kris.

Självbevarandets mekanism för med sig också en annan märklig företeelse som man kan kalla för "verklighetens avrealisering". Det skulle kunna tyckas att såväl kyrkan, som håller på att trängas undan, som den maktinriktade militanta socialismen vore autentiska yttringar av polaritetsrelationen mellan de svaga och de starka, som var för sig står i livlig kontakt med samhällets realiteter. Men så förhåller det sig inte. Kyrkan (särskilt dess officiella företrädare)

står med sitt defensiva ställningstagande på sin höjd i kontakt med en viss krets funktionärer på distrikts-, läns- och departementsnivå, dvs. med representanter för maktapparaten. Dessa har i sin tur ett förhållande till samhällets verkliga liv som är bestämt av ideologiska fördomar. I och med att det administrativa trycket tvingar kyrkan att överge en rad aktiviteter, som tidigare var självklara (föredrag, kulturprogram, konserter och andra musikevenemang, breda ekumeniska kontakter både hemma och med utlandet osv.) och att begränsa sig till rent kultisk-liturgiska yttringar förloras den levande kontakten med arbetslivets realiteter och de sociala problemen. Kyrkan tvingas att röra sig i sin egen mikrovärld i den kvalmiga luften innanför stängda fönster och dörrar. Det blir då ej underligt om den blir bärare av förvrängda eller otillräckliga föreställningar om världen utanför bönehusens murar. Dess medlemmar rör sig visserligen i arbetsmiljön och lever i samhället, men bristen på institutionaliserad reflexion och organiserade samtal om aktuella och principiella frågor utifrån trons position gör att man saknar den stimulans som kunde leda till initiativ och en friskt ny syn på de samhälleliga realiteterna.

Samtidigt förhåller det sig likadant med stats- och partirepresentationens byråkratiska toppskikt, som till följd av det makttryck som tillämpas gentemot samhället i övrigt lever i betydande isolering, praktiskt taget endast kommunicerar med sig själv eller med en utvald kader av regimen tillgivna — eller, vilket ofta är fallet, med funktionärer som hycklar denna tillgivenhet. Inom båda dessa "system" — för att tala i cybernetik-termer — är kontakten med samhällslivets realiteter i utslöcknande och vad man möter är en "avrealisering" av verkligheten. För kyrkans del sker detta genom att den på ett i grunden onaturligt sätt stiliserar sig gentemot omvärlden så att samhällsrealiteten i grund och botten passerar den utan att ta notis om den. Maktcentrum kan å andra sidan konstatera (i den mån det kan tillåta sig en sådan uppriktighet) att samhället stiliserar sig inför

den totala maktens regim och tar på sig en mask, bakom vilken det döljer sitt rätta ansikte. Så kommer t.ex. inom det ekonomiska livet informationer till centrum antingen försenade eller förvrängda. Statsförvaltningens och partiledningens maktkrav ger inget utrymme för enskilda människors, företags eller kommuners intressen att komma till uttryck, igenkännas och bearbetas inom hela samhällets ram — en uppgift som skulle kunnat klaras av pressen och fria fackföreningar. Detta ökar spänningarna inom samhället och leder oundvikligen till en hela samhällets kris (så föregicks 1968 av en gradvis exponering av motstridiga intressen, som under lång tid latent utvecklades i landet). Det säger sig självt att under sådana omständigheter självcensuren och självstiliseringen till en för den officiella maktens och den officiella ideologins företrädare godtagbar skepnad för majoriteten förefaller vara den oundvikliga och enda möjliga lösningen.

På motsvarande sätt försåller det sig inom kyrkans led, särskilt bland dess prästerskap. Även om de enligt lag är kyrkans anställda övervakas sedan 1949 deras anställning och verksamhet av statsförvaltningen och denna övervakning har skärpts särskilt under de två senaste åren. Även om läget skiljer sig från distrikt till distrikt möter på det hela taget en klar tendens att inskränka det kyrkliga livet så mycket som möjligt, få det under kontroll med hjälp av ökat tryck på kyrkans funktionärer och så gradvis tränga det undan. Direkta ingrepp i kyrkans liv utförs av distriktens sekreterare för religiösa angelägenheter. Statsförvaltningen söker styra kyrkan med hjälp av direktiv, särskilt genom att förflytta präster eller frånta dem som inte vill anpassa sig det statliga tillståndet att utöva prästämbetet. Man normerar vad kyrkan får och inte får göra, så hör t.ex. föredrag till bildningsverksamheten, som inte angår kyrkan, och man avråder från eller förbjuder ungdomsverksamhet inom stiftet eller hela kyrkan och begränsar kyrkans publiceringsverksamhet. Särskilt barn och studerande i skolorna är utsatta för ateistisk propaganda och administrativa åtgärder. De fall ökar,

då begåvade barn till kristna föräldrar nekades tillträde till högre utbildning, trots att författningen uttryckligen förklarar att alla samhällsmedlemmar skall ha samma möjligheter.

Allt detta framkallar en inre differentiering inom kyrkorna. Liksom i andra länder inom östblocket möter man vid sidan av den officiella ledningen (som antingen den vill detta eller inte anpassar sig till den givna situationen i förhoppningen att så kunna mildra det administrativa trycket genom att visa sin goda vilja) även en rad grupper och enskilda som avvisar denna väg. För dem gäller det att ge uttryck åt det bibliska budskapet i hela dess vidd genom ett autentiskt vittnesbörd.

Sådana kristna — man återfinner dem i alla kyrkor bland såväl präster som lekmän — upplever en svår inre kamp. De vill fortsätta att vara lojala medlemmar av sin kyrka samtidigt som de ofta under årtionden blivit positivt inställda till den socialistiska samhällsordningens principer. De hamnar så mellan två eldar och deras förhoppningar att kunna leva ett autentiskt kristet liv i ett socialistiskt samhälle är starkt undergrävd. De råkar i konflikt med kyrkans officiella företrädare, som anser att man temporärt måste avstå från den kristna bekännelsen i hela dess vidd och begränsa sig till ett slutet församlings- och gudstjänstliv. En sådan hållning står givetvis också i skarp motsats till den tolkning av evangeliet som för min generation framlagts av kyrkans lärare hos oss (J. L. Hromádka, J. B. Souček och andra) och på annat håll (K. Barth, D. Bonhoeffer och en rad andra). Vi bevittnar i detta teologins och den praktiska fromhetens djupaste kris efter kriget.

Majoriteten i kyrkan, de tusentals lekmän som på sina olika arbetsplatser under årtal fått erfara hur det ideologiska och administrativa trycket ökat i vågor för att därefter lätta igen, har lärt sig att kompromissa och nästan inte alls öppet visa sin tro. Detta passar utmärkt samman med kyrkoleddningens inställning, som går ut på att möjliggöra ett slags övervintring. Samma inställning väljs också av majoriteten bland den utomkyrkliga allmänheten. Endast så-

dana som besitter en moralisk och andlig motståndskraft långt utöver det vanliga kan undgå att ryckas med av anpassningen till gränsen av andlig prostitution och ett moraliskt anfrätt liv, belastat med kompromiser. Men de människor som vill övervinna rädslan och leva ett enda liv såväl utåt som inåt uppfattas av andra som ett slags exalterade hjältar — under de onormala omständigheter, som samhällsmajoriteten drivits in i på grund av minoritetens byråkratiska övertag, ter sig även vanliga medborgerliga dygder som absurda anomalier.

Så har under de senaste åren i Tjeckoslovakien en konfrontation uppstått mellan å ena sidan kyrkoledningarnas teologi och praxis och å den andra s.k. karismatiska grupper — ett nytt drag inom den tjeckoslovakiska protestantismen. Tidigare antagonismer har rört konfessionella och teologiska skiljaktigheter av närmast akademisk karaktär med endast sekundär betydelse för församlinglivet och den praktiska fromheten. I sådana tvister har statsapparaten aldrig ingripit, men i dag befinner vi oss i en situation där motsättningarna skärps och tid efter annan hotar att bryta ut i öppen konflikt.

Dessa karismatiska grupper betonar vid sidan av en levande förväntan på Guds rike kyrkans frihet, som man ser bekräftad som en andlig princip dels i Kristi strid med sin samtids officiella kyrka och dels genom otaliga vittnesbörd från Europas och det egna landets historia. Man lägger stor vikt vid Andens direkta ledning just därför att den officiella kristendomens hittillsvarande praxis ofta verkat förlamande. Även om det uppfattas som nödvändigt att anknyta till vissa sidor i traditionen ses Anden inte som immanent förbunden med denna kyrkans tradition. Dessa organisatoriskt sett mycket lösa grupper är ekumeniskt öppna och där möts sida vid sida både präster och lekmän från olika kyrkor. Intensiteten stegras ofta genom djupa vänskaps- eller familjeband och sociologiskt sett rör det sig oftast om intellektuella med högre utbildning, som vill tänka igenom de kristnas kallelse i en ateistisk och starkt sekulariserad miljö.

En annan särpräglad teologisk strömning utgör vad man kallar "konfrontationens teologi". Här rör det sig om insikten att den bibliska sanningens bärkraft endast kan verifieras genom en riskfylld konfrontation med makten, t.ex. genom olika initiativ, förslag och brev till myndigheterna. Man ser det så att Guds verkliga kraft uppenbaras först i en sådan sammanstötning, medan den förblir tillsluten eller endast anas skymtvis så länge man intar observatörens position eller räddhågat anpassar sig till förhållandena. Utifrån Jesu eget sätt att kommunicera med sin tids mäktiga och med Israels heliga institutioner klargörs vikten av denna konfrontationens teologi. Jesus vägrade att leva med sina lärjungar i en de avskildas gemenskap men vägrade också att anpassa sig till de förhållanden som etablerats av makthavarna i samtidens judendom. Han valde en tredje väg: att inifrån — men med påföljd utåt — göra upp med det som representerade det dåtida samhället både på det individuella och det institutionella planet (ett exempel är striden om sabbatens innebörd). Hos honom finns ingen flykt från verkligheten, han befann sig i själva kärnan av vad den egentligen rörde sig om. Vad verkligheten egentligen rymmer når vi först då vi motsäger den och därmed frammanar de sidor som den inte utan denna konflikt skulle lägga i dagen. Vad den egentligen innebär kan inte förstås av den som befinner sig på flykt från den eller av den som med maktmedel utifrån övar våld på den. Först i de svagas sammanstötning med de mäktiga uppenbaras verklighetens dittills dolda dimensioner.

Denna teologiska ståndpunkt och den praxis som följer med den blir givetvis föremål för skarp kritik inte endast från statsförvaltningen utan också i kyrkans och den teologiska fakultetens officiella ställningstaganden. I stället för en väg som leder till konflikt hänvisar man här till en lugn väg av förståelse, ökad respekt gentemot makthavarna och hänsyn till deras förmåga att absorbera kommunikation. Man säger att huvudsaken är att de som vi vänder oss till förstår oss. Hela frågan om vad det innebär att vara kristen i ett socialistiskt samhälle

förvandlas därmed till en hermeneutisk förmaning att bli begriplig för statsmyndigheterna.

Men vid ett autentiskt vittnesbörd är det alltid nödvändigt att ytterst noggrannt och med hänsyn till den aktuella situationen analysera vem man adresserar sig till och hur olika adressater förhåller sig till varandra. Just därför att det finns en mångfald adressater måste kyrkan vittna på ett sätt som inte förnärmar de svaga, de som råkat i onåd hos de officiella myndigheterna och som inte har någon som ingriper till förmån för deras berättigade krav och intressen. Kyrkans språk måste i varje situation utformas så att det kan bryta igenom pansaren av fördomar och ideologisk fraseologi. Och detta kan man endast göra genom ett språk som är sant, som inte blivit manipulerat. Adressaten nås inte av sanningens befriande makt genom ett inställsamt språk, avpassat till vad vederbörande vill höra. Ett befriande ord kan därför hos oss ofta uttalas endast till priset av konflikt och oförståelse.

Många menar att själva föreställningen om en konflikt är oförenlig med den kristna trons ståndpunkt. Jag anser dock att det bibliska budskapet och särskilt Jesu ord och handlingar visar att en konfliktlös existens inte är möjlig. Den leder endast till en gnostisk eller doketisk förvrängning av kristendomen. Inkarnationen, uppfattad massivt hebreiskt, betyder alltid att verkligheten slår ut i ett spektrum av möjligheter, bland vilka man kan välja endast när man är beredd att ta en risk. En fiktiv kritik i en instängd miljö, ett liv i avskildhet och flykt från verkligheten berövar denna möjligheten till metanoia och går förbi vad det egentligen handlar om.

Här skulle jag vilja betona att det inte råder det minsta tvivel om att den officiella kyrkan och dess ledning, som i det föregående blivit föremål för kritiska reflexioner, vid sina ställningstaganden styrs av en allvarlig oro för kyrkans framtid. I sina strävanden kan de också utan tvekan finna stöd i vissa traditionella teologiska föreställningar, som tidigare fungerat utan större problem. Jag bestrider inte heller att man

för flera av mig kritiserade attityder kan finna stöd i bibeln — låt vara att man därvid bortser från centrala och eskatologiska sammanhang. Men för mig gäller det ett kristet vittnesbörd som är inkarnationsmässigt kärnfullt, eskatologiskt orienterat och som inte lämnar något mänskligt oberört, vare sig det nu gäller det personliga eller det samhälleliga livet. Jag har också understrukit nödvändigheten av att ha kontakt med det moderna livets realiteter, vilket endast är möjligt genom att de kristna och kyrkan är modigt närvarande i varje situation på ett sätt som bryter ned tabubelagda fördomar, vedertagna måttstockar och ideologiska schabloner.

Hela den euroamerikanska civilisationen med dess två sidor, socialismen, sådan den utvecklats i östra Europa, och den modifierade kapitalismen är överallt i behov av en radikal förändring. Kristna på båda sidor om skiljelinjen kan erbjuda sin omgivning en enda tjänst: att inte undvika profetisk kritik, att ha mod att genomlysna de officiella idéernas och förebildernas alla tabubelagda områden, att inte låta sig hejdas av djupt rotade fördomar och välbevakade maktintressen inom politik och ekonomi. Och detta skall inte göras utifrån en känsla av överlägsenhet eller lömsk självgodhet utan utifrån insikten att detta är den skyldighet de har gentemot sina medmänniskor.

Jag tillhör den mellangeneration, som efter andra världskriget uppfattade socialismen som ett historiskt alternativ som skulle komma att hävda sig inte endast genom maktmedel utan framför allt därför att den kunde erbjuda ett mänskligare samhälle. Trots att vi inte föll för frestelsen att underbygga socialistiska mål med en kristen ideologi (vi hade en ytterst talande varning mot detta i det som Deutsche Christen tidigare gjort) fogade vi oss under en viss tid i en historiefilosofi, där socialismen direkt och odifferentierat gavs företräde. Femtiotalet med dess kritik av personkulten och andra brister som den byråkratiska socialismen hamnat i hjälpte oss till större nykterhet. Inte desto mindre vidhåller jag tillsammans med mina vänner övertygelsen att den socialistiska samhällsordningen, dvs. en sådan

ordning där medborgarna utövar verksam kontroll över det ekonomiska och politiska livet och allt intensivare tillägnar sig styrandet av sina egna historiska angelägenheter, trots alla mänskliga ordningars relativitet och brister har bättre förutsättningar än andra att fullgöra de uppgifter som nu avtecknar sig framför oss i kosmiskt mått. På denna punkt kritiseras vi av den allra yngsta teologgenerationen, som förhåller sig skeptisk till socialismen sådan den förverk-

ligats hos oss, medan vi bibehåller förhoppningarna — så ofta svikna — att det ännu är möjligt att förbättra detta historiska experiment och tala det till rätta. I vilken mån detta kommer att lyckas beror dock även på de vittnesbörd, som i övriga delar av Europa och i världen i stort avläggs av dem med vilka vi är sammanbundna inte endast med den gemensamma beteckningen ”kristna” utan även genom en gemensam kallelse.

# Rapport från reformationsforskningens arbetsfält

AV BENGT HÄGGLUND

Tidskriften *Lutherjahrbuch* innehåller varje år en bibliografi över samtliga under det föregående året publicerade utgåvor av Luthers skrifter och bidrag till litteraturen kring hans person och verk. Då även arbeten som sekundärt behandlar Luther tagges med, kommer hela reformationsforskningen att omfattas av denna bibliografi. Den registrerar i regel omkring 800—1 100 titlar per år. Att ge en översikt över några viktiga bidrag under senaste tid är därför i första hand fråga om ett urval inom ett fält, som internationellt sett är mycket omfattande och svåröverskådligt.

I det följande skall jag söka ge en sådan översikt genom att presentera några få av de senaste årens bidrag, varvid avsikten mera är att ge en introduktion till några av de viktiga teologiska frågor, som sysselsätter denna forskning, än att ge en allsidig överblick.

I årgång 1977 av nämnda *Lutherjahrbuch* ges i en rad artiklar en resumé av lutherforskningen i olika länder under 70-talet eller rättare sagt under tiden mellan de båda lutherforskarkongresserna i St. Louis 1971 och Lund 1977. Översiktarna har gjorts just med tanke på den sistnämnda kongressen, som ägde rum i augusti förra året och som refererades i denna tidskrift, häfte 4, 1977.

En dansk teolog, Steffen Kjeldgaard-Pedersen, presenterar lutherforskningen i Skandinavien sedan 1966, vilket blir liktydigt med en översikt över de monografier och andra bidrag, som utgivits av skandina-

viska forskare under denna tid. Som författaren riktigt påpekar saknas ett gemensamt forum för denna forskning, och man kan inte heller peka på några enhetliga tendenser; både i fråga om ämnesval och metoder uppvisar den skandinaviska forskningen en brokig mångfald.

Ett annat tillvägagångssätt följer Ernst Wilhelm Kohls i sin översikt över den tyska lutherforskningen sedan 1970. Han understryker vissa systematiska huvudtankar, som han anser väsentliga i den nuvarande forskningen. En synpunkt, hämtad från Wilhelm Maurers nyligen utgivna samlade *Lutherstudier*, framhäver han som en förutsättning för att förstå reformationen, nämligen att rättfärdiggörelseläran inte är grunden i Luthers teologi utan en följd av det som är allt avgörande: det i Skriften och i den fornkyrkliga bekännelsen verksamma Gudsordet, i vilket Kristus är närvarande.

En romersk katolsk teolog med stark anknytning till reformationsforskningen på evangeliskt håll, Jos E. Vercauysse, har givit en översikt över lutherforskningen på de nederländska och romanska språkområdena. En japansk lutherforskare, Yoshikaya Tokuzen, skriver om lutherforskningen i Japan. Han kan bl.a. berätta om den utgåva av Luthers skrifter på japanska, som är planerad att omfatta 36 band, varav de första volymerna kommit ut och några redan blivit utsålda. Därutöver finns redan en mera populär edition i 8 band, och vissa skrifter har utgivits separat. Så har t.ex. *Von der Freiheit eines Christenmenschen*

utkommit i inte mindre än 41 upplagor i Japan i sammanlagt 207 000 exemplar.

Lowell C. Green har gjort översikten över lutherforskning i engelsktalande länder sedan 1971. Han är själv historieprofessor vid ett universitet i North Carolina, tillhör alltså ingen teologisk fakultet, men har likväl reformationsforskningen som sitt specialområde. Det är påfallande, i hur hög grad den amerikanska lutherforskningen kombineras med en ingående historisk forskning över hela reformationstiden i vid mening. Luther insattes m.a.o. i hela den historiska kontexten, och hans teologi betraktas inte som ett isolerat stycke tradition, av intresse endast för de lutherska samfundet. En samlingspunkt för reformationsforskningen i USA är Center for Reformation Research i St. Louis, som bl.a. har en omfattande mikrofilmsamling av viktiga tyska handskriftserier och utger värdefulla bibliografiska bidrag i en periodisk Bulletin of the Library.

Den amerikanska reformationsforskningen bygger i stor utsträckning, bortsett från mängden av populär litteratur, på ett självständigt arbete med källorna. Det är därför en brist att denna litteratur är så föga känd och så svårtillgänglig på vår sida av Atlanten. Bl.a. har i USA utförts ett omfattande arbete med den senare delen av reformationsårhundradet, Martin Chemnitz' och Konkordieformelns tid, som är ett värdefullt komplement till den tyska forskningen på detta område.

En viktig fråga, där amerikanska forskare gjort en betydande självständig insats, är den kända problemet om tidpunkten för och innebörden av Luthers reformatoriska genombrott. Redan tidigt vände sig ett par amerikanska forskare mot den allmänt omfattade teorin, att Luthers nyupptäckt av rättfärdiggörelsens innebörd skulle förläggas mycket tidigt, till åren 1513—1515. Vid Lutherforskarkongressen i Münster kunde man t.ex. bevittna, hur hela raden av framstående tyska lutherforskare trädde in för denna teori, under det att en ensam amerikansk forskare anmälde avvikande mening.

Den sena dateringen, som förlägger vändpunkten till omkring 1518, och som har sitt

stöd i Luthers egen berättelse från 1545, har sedan dess fått många talesmän, inte bara bland amerikanska forskare utan också i Tyskland. Några av dem skall vi möta i det följande. Vi lämnar därmed översikterna i Lutherjhrbuch 1977 för att i stället stanna vid några enstaka bidrag till lutherforskningen.

Att den konkreta skrifttolkningen och icke några fritt svävande teologiska idéer står i centrum i reformationen har ibland varit förbisett men är något som ofta betonas i nutida arbeten. Likväl har det varit sparsamt med undersökningar som direkt inriktats på språkets och språkanalysens betydelse för Luthers teologi. Ett nytt och viktigt bidrag till denna fråga är Sigfried Raeders arbete *Grammatica theologica. Studien zu Luthers Operationes in Psalms* (J. C. B. Mohr, Tübingen 1977). Samme författare har tidigare publicerat två arbeten som behandlar det hebreiska språket i Luthers första psalmföreläsning och Luthers användning av den masoretiska texten i skrifterna mellan den första och den andra psalmkommentaren. Dessa tidigare arbeten, publicerade 1961 och 1967, utgör en viktig förutsättning för den nya undersökningen, ty några av dess intressantaste resultat gäller just den utveckling i Luthers textanalys, som kommer till synes vid en jämförelse mellan *Operationes in Psalms* 1518—1520 och de tidigare exegetiska arbetena.

Syftet med Raeders undersökning är att visa på kombinationen av filologi och teologi i Luthers psaltarutläggning. I första delen av boken visar författaren hur en fördjupad analys av den hebreiska texten påverkar Luthers utläggning, samtidigt som den filologiska analysen i sin tur bestäms av en fördjupad insikt i det teologiska helhetssammanhanget, något som gör att man hos Luther kan tala om en teologisk filologi eller, med hans eget uttryck, en *grammatica theologica*, till skillnad från den *grammatica pura*, som bedrivs t.ex. av dåtidens hebraister.

I andra delen av boken visar författaren på hur det hebreiska språket inverkar på utläggningen. Dels undersökes Ps. 5, 14 och 17 ingående från denna synpunkt, dels be-

handlas vissa hebreiska grundbegrepp, motsvarigheter till "denken", "handeln" och "Kraft", i deras betydelse för Luthers teologiska utläggning.

I jämförelse med de tidiga psaltarutläggningarna av Luther utmärker sig hans *Operationes in Psalms* för en långt högre grad av insikt i det hebreiska språket. Först i samband med denna utläggning företog han ett systematiskt studium av grundtexten, och de nytolkningar som förekommer är i regel betingade av hebreiskan. Man föreställer sig ofta, att Luthers översättning var något radikalt nytt. Men Raeder visar, att han tvärtom så långt det var möjligt följde Vulgata och att han dessutom hade en stark veneration för Septuaginta.

Vid studiet av hebreiskan använde sig Luther bl.a. av Johannes Reuchlins arbete *De rudimentis Hebraicis* 1506, men han berikade själv materialet och hade ett ännu mer utpräglat sinne för de språkliga nyanserna än Reuchlin, enligt Raeders bedömning. Reuchlins böjelse för kabbalistiska spekulationer betraktade Luther som "geistvolle Spielerei" (s. 63). I stället var för honom det teologiska sammanhanget avgörande. Samtidigt gäller också att det hebreiska sättet att tänka på ett avgörande sätt påverkade Luthers teologiska tolkning. Författaren konstaterar "eine Kongenialität zwischen Luthers Denken und dem Weltbild der hebräischen Sprache" (s. 309).

Medan Luther i de tidiga psaltarutläggningarna ännu håller fast vid den s.k. fyrfaldiga tolkningen, har han i *Operationes* kommit fram till antagandet av en enda mening, den bokstavliga, som förutsättning vid tolkningen. I samband därmed kommer givetvis studiet av grundtexten att få en dominerande betydelse.

Ett viktigt exempel förekommer i utläggningen av Ps. 5, där Luther för första gången uttryckligen ställer det bibliska rättfärdighetsbegreppet gentemot det allmänt gängse. Den nya förståelsen av iustitia, som föranleder Luther att bryta med den skolastiska traditionen i tolkningen av detta begrepp, bygger på insikten om det motsvarande hebreiska uttryckets (sedaqa) betydelse i psaltartexten.

Raeders undersökning tycks på denna liksom på andra punkter stödja den sena dateringen av Luthers reformatoriska upptäckt. Utläggningen av Ps. 5,9 "deduc me in iustitia tua" tycks stämma väl överens med Luthers egen berättelse i företalet till *Opera latina* 1545. Av någon anledning vill dock Raeder för sin del förlägga "upptäckten" redan till tiden för den första psaltarutläggningen, däri följande sin egen lärare, Gerhard Ebeling. Men han inskränker sig till en förmodan och visar med full evidens, att vi i *Operationes* möter en teologiskt genomförd behandling av reformationens grundtankar, som ej har sin motsvarighet tidigare (jfr s. 127 f; 305 ff).

Ett annat exempel på ett hebreiskt inflytande på tolkningen av bibliska begrepp möter i bestämningen av termen meditari. Ännu i en utläggning från 1516 förbindes detta verb, liksom i den medeltida traditionen, med ratio och cogitare, men i *Operationes* kombineras det uteslutande med ordet. Det är fråga om ett övervägande av Skriftens ord, "ein werthafte Nachsinnen". Detta är en konsekvent utveckling, analog med den nya inriktning på den bokstavliga meningen, hebraica veritas literae, som kommer till uttryck i *Operationes*.

Raeders undersökning är ett fint exempel på att en litterär detaljanalys av en enda skrift kan ge resultat, som är av betydelse också för förståelsen av Luthers teologi i dess helhet.

Att Luther såg förklaringen av bibeltexten som teologins egentliga uppgift är en av de förutsättningar Leif Grane bygger på i det metodiska program han utvecklar i sitt nya arbete *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie 1515—1518* (Brill, Leiden 1975). Grane är kritisk mot den metod, som ofta använts av dem som undersökt den unge Luthers teologi, delvis också av honom själv i hans arbete om Gabriel Biel, nämligen att man söker de reformatoriska tankarnas genesis genom att jämföra med andra samtida eller tidigare teologer, som Luther möjligen kan ha läst eller hämtat material ifrån. I stället prövar han nu en annan väg: att genom en detaljanalys av källorna kombi-

nerad med en helhetsbild, vunnen ur samma källor, se efter vad Luther själv förstod som teologins innebörd och uppgift. Med en travestering av titeln på Holls berömda föredrag 1917 blir huvudfrågan: Was verstand Luther unter Theologie?

Hela första delen av Granes arbete (kap. I—III) handlar om Luther och Augustinus, varvid framför allt Romarbrevsföreläsningen utgör material. Men avsikten är inte att undersöka vad Luther hämtat från Augustinus, eller om han tolkat Augustinus riktigt eller ej. Det avgörande för Luther själv var inte att referera teologiskt värdefulla tankar från Augustinus, utan att med Augustinus' hjälp bättre kunna förklara vad Paulus sagt.

På flera ställen i Romarbrevs- och den tidiga Galaterbrevskommentaren skiljer Luther mellan "apostelns sätt att tala" och det filosofiska eller moraliska sättet, *modus loquendi Apostolicus* och *modus loquendi metaphysicus* eller *moralis*. I denna distinktion finns en nyckel till att förstå vad Luther menade med teologi, ett sätt att tala om människan och om förhållandet till Gud, som står i motsats till det metafysiska och det moraliska betraktelsesättet, vilket möter i skolastikens teologi och i andra samtida riktningar.

Mot denna bakgrund analyserar Grane i de följande kapitlen, IV—VI, bl.a. frågorna kring Luthers ställningstagande till humanismen, mystiken, den senmedeltida skolastiken och slutligen hans relationer till thomismen och hans uppgörelse med Cajetanus. Vad som utmärker Granes analys är bl.a. ett klart angivande av vad man verkligen kan veta och vad vi ännu inte fått klarhet i. Han kommenterar också genomgående forskningsläget utifrån sin nya metodiska ansats, och preciserar sin egen ståndpunkt så, att han inte i och för sig avvisar genetiska undersökningar — han bygger själv på sådana, t.ex. i frågan om Luther och humanismen — men vad han vill framhålla är, att idéhistoriska jämförelser inte räcker till, då det gäller att förstå det som var reformationens egenart. Bakom de systematiska tankarna finns ett saktintresse, som är det avgörande, det som för

Luther är teologins innehåll.

Att beskriva teologibegreppet under reformationstiden är en uppgift, som också andra forskare gripit sig an med. Man kan nästan tala om att detta är ett älsklings-tema i våra dagar. Vid Lutherforsarkongressen i Lund tog Regin Prenter upp detta tema i ett föredrag (jfr STK 1977, s. 190). I en längre uppsats i *Evangelische Theologie* 1975 (s. 322—350) skrev Klaus Schwarzwäller om "Theologie nach reformatorischem Verständnis". Nästan samtidigt med Leif Granes bok utkom en omfattande monografi över ämnet *Das Theologieverständnis Martin Luthers*, författad av en romersk-katolsk teolog Reinhold Weier i Mainz (Paderborn 1976).

Medan Grane i sin undersökning stannar vid år 1518, börjar Weier just med Heidelbergdisputationen detta år och behandlar först den mogna reformatorns ståndpunkt. Därefter kommer han också in på de tidiga "förreformatoriska" formerna av Luthers teologibegrepp för att i bokens tredje del behandla relationen till den senmedeltida utvecklingen och till olika samtida eller tidigare författare. Denna metod är väl motiverad, när man som Weier vill ge en bild av vad Luther betraktade som teologins centrum och huvudinnehåll. Liksom Grane — vars arbete han av naturliga skäl inte kunnat ta hänsyn till — utgår han ifrån att teologibegreppet bestämmas av teologins innehåll, inte av en formell metod eller metodisk teori.

Weier tar som nämnt sin utgångspunkt i Heidelbergdisputationen 1518 och visar, att den där utvecklade tanken på en *theologia crucis* icke endast är ett tillfälligt tema i Luthers teologi utan är genomgående och avgörande för hans teologibegrepp. Däri ligger en skarp antites till den spekulativa teologin i skolastiken, liksom också till den dåtida kyrkans läroauktoritet. *Theologia crucis* innebär en ödmjuk lydnad inför Skriften och bestämmer därför Luthers svar på frågan om förhållandet mellan teologi och filosofi. Avvisandet av den pseudo-dionysiska mystiken och den nominalistiska teologin är en direkt konsekvens av hans *theologia crucis*.

Vad betyder den "reformatoriska grundinsikten" för Luthers teologibegrepp? Detta är den andra huvudfrågan i Weiers framställning. Frågan om dateringen av den s.k. tornupplevelsen lämnar han oavgjord. Han utgår endast från att den reformatoriska grundinsikten redan har koncipierats omkring 1518. För teologibegreppet betyder denna insikt bl.a. att Bibelns innehåll bedömes utifrån ett meningscentrum. Det finns bestämda grundsanningar i teologin, som samtidigt betecknar Skriftens summa och huvudention. Termerna: summa — intentio — scopus är i detta sammanhang utbytbara.

Vid jämförelsen med andra dåtida teologer blir denna punkt avgörande: att Luther i motsats till den kaotiska uppsplittringen och hopandet av detaljer i den dåtida teologin genomför en fast strukturering av stoffet genom en klar och konsekvent koncentration på det väsentliga. Det sker inte genom en systematisk genomarbetning, utan genom en upptäckt av det inre meningssammanhanget. Den bekanta satsen i förordet till Galaterbrevskommentaren 1535 om den enda artikeln i teologin, som alla tankar utgår ifrån och vänder tillbaka till, nämligen *fides Christi*, bildar en höjdpunkt när det gäller att visa, vad rättfärdigörelseläran betyder för uppfattningen om teologin i stort.

Jämförelsen mellan Luthers uppfattning och hans samtids teologi, som i bokens tredje del genomföres på ett förtjänstfullt sätt, syftar inte till att påvisa historiskt beroende i sträng mening eller litterära förbindelser. Författaren vill endast skildra de problemhistoriska sammanhang, i vilka Luthers tankar utbildades och mot vilka de avtecknar sig.

Weiers och Granes arbeten har uppstått oberoende av varandra, men man kan konstatera att de väl kompletterar varandra. Weier sysslar mer med huvudlinjerna i Luthers teologi, medan de formella frågorna om metoder och argumentationssätt i den teologiska framställningen inte direkt behandlas.

Ett nytt och klagörande inlägg i den omdebatterade frågan om tidpunkten för

och innebörden i Luthers "reformatoriska upptäckt" möter i en uppsats av Martin Brecht, känd för sina Brenz-forskningar och sin medverkan i utgåvan av Brenz' skrifter, numera professor i Münster. Uppsatsens titel är *Iustitia Christi. Die Entdeckung Martin Luthers (Zeitschrift für Theologie und Kirche 74. Jahrgang 1977, s. 179—223)*. Detta bidrag är första ledet i ett omfattande forskningsprogram kring reformationens framväxt och centrala innehåll och på sitt sätt också ett försök att besvara frågan, vad Martin Luther menade med teologi.

Brecht utgår från en analys av det bekanta företalet till de latinska skrifterna 1545 och visar, att det som där säges mycket väl stämmer överens med den förändring och nyorientering i Luthers teologi, som man kan utläsa ur olika skrifter från tiden 1518—1519, dvs. den tid som Luther själv anger för sin reformatoriska upptäckt. Att den förberetts tidigare och att det finns antydningar om samma insikter i tidigare skrifter är inget hållbart argument mot den sena dateringen. Som Luther själv uttrycker det vid ett bordssamtal: "Ich wusste wol etwas, oder wuste doch nichts, was es war ..." (s. 189). Brecht kommenterar: "Ahnungen, Teileinsichten waren beim jungen Luther vorhanden, aber das alles fand sich zunächst nicht zu einer einheitlichen Konzeption zusammen." Av flera texter från 1518 framgår emellertid klart, att han just vid denna tid kommit till en fördjupad insikt om att *iustitia Dei* är att förstå som *iustitia Christi*, som i tron tillräknas människan, och därför kommer att sammanfalla med Guds barmhärtighet. Förtjänsten i Brechts undersökning ligger bl.a. däri att han inte utgår från en förutfattad mening om vad det reformatoriska är, utan i sin klara teologiska analys endast visar på texternas samstämmiga vittnesbörd.

Ett viktigt centrum för reformationsforskningen är Institut für Spätmittelalter und Reformation i Tübingen. Dess ledare, Heiko A. Oberman, tidigare professor vid Harvard i USA, har i sin omfattande produktion framför allt behandlat den senmedeltida bakgrunden till reformationen. I ett nyutkommet arbete, *Werden und Wer-*

tung der Reformation (J. C. B. Mohr, Tübingen 1977) har han med Tübingens tidiga universitetshistoria som exempel skildrat övergången från den akademiska striden mellan *via antiqua* och *via moderna* till reformationens kyrkliga troskamp. Obermans arbete har ett samband med Tübingen-universitetets 500-årsjubileum 1977, men framställningen är icke endast en universitetshistorik utan behandlar ett vidsträckt område av dåtida kulturhistoria.

Oberman kommer med den metod han valt att skildra reformationen från andra utgångspunkter än de flesta av de lutherforskare vi hittills mött i denna översikt. Hans styrka är att beskriva mångfalden av idéer och tankelinjer i den dåtida kulturen och därigenom låta bilden av reformationen växa fram ur det brokiga, för oss i regel föga kända sammanhang där den historiskt hör hemma.

Ett lysande exempel på en kombination av minutiös detaljanalys och en omfattande undersökning av den historiska kontexten föreligger i Gerhard Ebelings nya arbete över Luthers disputation *De homine* 1536 (J. C. B. Mohr, Tübingen 1977). Den nu utkomna volymen är den första i en serie om tre, som alla skall behandla *De homine*. I det första bandet presenteras i en första avdelning en reviderad utgåva av själva texten men omfattande textkritisk apparat och en översättning till tyska. I andra avdelningen beskrivs traditionsbakgrunden, först en exposé över definitionsbegreppet hos några medeltida auktorer, och därefter en utförlig undersökning av definitionerna av människan hos Aristoteles och i skolastiken. De två följande volymerna skall innehålla själva textkommentaren, i del II kommentaren till de teser, som behandlar den filosofiska människouppfattningen, och i del III till den teologiska delen av teserna. Det finns sålunda anledning att återkomma till detta verk av Ebeling.

I det föregående har några exempel getts på hur lutherforskningen i våra dagar är starkt inriktad på att finna ett svar på frågan vad Luther menade med teologi. När Gerhard Ebeling valt de korta disputationsteserna om människan som en central

text i reformationens teologi, värd en ingående undersökning, har han på sätt och vis givit ännu ett svar på denna fråga: när den teologiska antropologin, så som det sker hos Luther, utgår från satsen *homo iustificatus fide* (jfr Rom. 3), anger den — allt under det att den talar om människan — också vad som är teologins egentliga innehåll.

Till temat Luthers antropologi hör delvis också ett annat nyutkommet arbete, nämligen Lennart Pinomaas på mångåriga forskningar grundade studie över *Die Heiligen bei Luther*. Första delen av boken är en nyutgåva av författarens tidigare arbete om *Die Heiligen in Luthers Frühtheologie* (*Studia theologica* XIII 1959); i andra delen skildras omvandlingen av helgon-uppfattningen i Luthers teologi. Den nya bilden av vad ett helgon är gör det motiverat att inte endast behandla den reformatoriska kritiken av helgondyrkan utan också vad det ordinära kristna livet innebär enligt Luthers etiska och religiösa grundtankar. Därför möter i detta arbete också en framställning om "helgelsen". "Wenn Menschen heilig genannt werden verwirklichen sie das menschliche Leben so, wie Gott das haben will. Es ist somit gleichbedeutend, ob man von Heiligen oder vom wahren christlichen Leben spricht" (s. 164).

Boken utmynnar i en studie över framåtskridandet (*processio*) i det kristna livet, ett tema som författaren också i tidigare arbeten givit klagörande bidrag till.

I denna översikt omnämnda arbeten:

*Lutherjahrbuch*. 44. Jahrgang 1977, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977.

Wilhelm Maurer: *Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1—2*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970.

Leif Grane: *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515—1518)*. *Acta theologica Danica* Vol. XII, Brill, Leiden 1975.

Siegfried Raeder: *Grammatica theologica. Studien zu Luthers Operationes in Psalmos*. Beiträge zur historischen Theologie 51, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977.

Klaus Schwarzwaller: *Theologie nach reformatorischem Verständnis*. *Evangelische Theologie*, 35. Jahrgang 1975, S. 322—350.

Reinhold Weier: *Das Theologieverständnis Martin*

- Luthers*. Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien Band XXXVI, Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1976.
- Martin Brecht: *Iustitia Christi. Die Entdeckung Martin Luthers*. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 74. Jahrgang 1977, S. 179—223.
- Heiko A. Oberman: *Werden und Wertung der Reformation. Von Wegestreit zum Glaubenskampf*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977.
- Gerhard Ebeling: *Lutherstudien Band II. Disputatio de homine*. 1. Teil. Text und Traditionshintergrund, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977.
- Lennart Pinomaa: *Die Heiligen bei Luther*. Schriften der Luther—Agricola-Gesellschaft A 16, Helsinki 1977.

# LITTERATUR

---

*Tradition and theology in the Old Testament*, edited by Douglas A. Knight. Fortress Press, Philadelphia, 1977. 335 s.

Att det sedan länge råder en viss skillnad mellan anglosaxisk och tysk gammaltestamentlig exegetik är väl känt. Inte minst när det gäller synen på Israels historia har så varit fallet, men även när det gäller innebörden i den mångtydiga termen traditionshistoria. Det finns nu åtskilliga tecken som tyder på att denna motsats mellan olika forskningstraditioner är på väg att försvinna, och dit hör den nu recenserade boken.

Douglas A. Knight är amerikan, biträdande professor i Vanderbilts University, Tennessee. Han är mest känd för sin 1973 utgivna *Rediscovering the traditions of Israel*. Han ådagalade där en förnämlig kännedom om det tyska och skandinaviska forskningsläget och gjorde en inträngande analys av den traditionshistoriska forskningsmetoden.

I den 1977 utgivna volymen anknyter han till denna problemkrets. Det är här fråga om en samlingsvolym med bidrag av tretton forskare, därav fyra tyskar, en norrman (Kapelrud) och en svensk (Ringgren). Två av de tyska bidragsgivarna är knutna till Göttingens universitet, där Knight tillbringat ett par år.

Även om synen på traditionshistorien är tämligen likartad i de olika bidragen, är det givetvis en vansklig uppgift att recensera ett samlingsverk av denna typ. Jag begränsar mig därför till att peka på några av de mest intressanta artiklarna. Boken är uppdelad i tre avdelningar. Den första har rubriken "Impetus", och där uppmärksammas en ur metodisk synpunkt mycket värdefull artikel av Helmer Ringgren: "The impact of the Ancient Near East on Israelite tradition." Förf. skiller mellan fem olika slag av likheter mellan GT och andra främreorientaliska texter. Att Israel har rönt stor påverkan från sin omgivning på olika sätt är klart, men Ringgren varnar också

och med rätta för den "parallellomania" som man ibland kan märka.

Den andra huvuddelen är betitlad "Developments". Det är den största delen, och här har volymens redaktör ett bidrag om "Revelation through tradition". Samma problem kommer Rudolf Smend in på. Inför den mycket starka betoning av traditionen som dessa — och flera andra bidragsgivare — gör sig till tolk för, måste man fråga sig: går det över huvud att tala om en uppenbarelse? Försvinner den inte i den väldiga traditionsström, som går genom hela GT? Knight menar att uppenbarelsens förmedling genom traditionen är trefaldig. Först lämnar traditionen de "structures of understanding" som är nödvändiga för att förstå uppenbarelsen som sådan. Vidare: uppenbarelsen kunde komma genom den process i vilken israeliterna upplevde livets svårigheter och formade sin tro i förbund med Gud. Slutligen kunde uppenbarelsen föras vidare endast i form av ett traderat gods, *traditum*. "In all this we see the people themselves acting, and we have no basis for supposing that God was somehow guiding or steering this total process *despite* human participation." På ett liknande sätt polemiserar Roger Lapointe i en uppsats om den muntliga traditionens betydelse mot tanken på en punktuell inspiration av de bibliske författarna. "En bibel född av traditionen kan inte vara en frukt av individuell inspiration." Men varför skulle Gud inte kunna inspirera hela den långvariga processen av *traditio* och på så sätt bevara *traditum* från allvarliga förvrängningar?

Den tredje delen handlar om "Continuity and diversity". Här märkes ett bidrag av Peter Ackroyd i London: "Continuity and discontinuity: rehabilitation and authentication", medan Odil Hannes Steck skriver om olika teologiska traditionsströmmar. I den fjärde och sista delen ("Scripture") finns bidrag om tradition och kanon, torah och tradition och tradition och biblisk teologi (det sista av Hartmut

Gese).

Efter genomläsning av en bok som denna slås man av tanken att den betydelse som tillmätas traditionens roll i GT i inte liten grad är beroende av vilket slag av texter man sysslar med. Det ligger sålunda nära till hands att betona profeternas nyskapande och traditionskritiska insats. Så gör också Zimmerli i sin uppsats om profetisk förkunnelse och nytolkning, som inleds med att förf. pekar på Amos' nej till redan samtidens försök att förankra honom i en institutionell sfär (Am. 7,14). Är uppmärksamheten vänd mot psalmer och annan religiös kultlyrik blir sambandet med traditionen helt naturligt (så i Kapelruds värdefulla studie över kultens roll i traditionens formande och vidareförande). Alla frågor i detta hänseende svarar inte denna volym på — och gör förvisso inga sådana anspråk heller — men den ger många stimulerande synpunkter på relationen mellan tradition och historia i Israels liv och skrifter. Den är i god mening tvärvetenskaplig och kan läsas med behållning av även andra än exegeter.

*Sten Hidal*

**Benedikt Otzen: *Israeliterna i Palaestina. Det gamle Israels historie, religion og litteratur.*** G. E. C. Gad, Köpenhamn, 1977. 350 s.

Framställningar av Israels historia i det större formatet på ett skandinaviskt språk är inte alltför vanliga. Det är därför tacknämligt att professorn i Århus Benedikt Otzen nu givit oss ett aktuellt och värdefullt hjälpmedel till att förstå Israels historia.

Boken är i själva verket mycket mer än en Israels historia — i samma mening som t.ex. Noths och Herrmanns arbeten. Stommen bildas av en kronologisk framställning. Men i fylliga exkurser behandlar förf. dels den religionshistoriska utvecklingen dels för sammanhanget viktiga texter.

I en inledning kommer Otzen in på olika sätt att nalkas Gamla testamentet: litterärkritik, formhistoria etc. Hans egen synpunkt kan betecknas som moderat traditionshistorisk, men han förkastar ingalunda litterärkritiken, och påpekar med rätta att de båda metoderna ofta kommer till samma resultat. Att även den allra nyaste litteraturen använts visas därav att Rolf Rendtorffs viktiga arbete av år 1977 om pentateukens uppkomst finns med i ett kort referat. Rendtorff menar att dokument-

hypotesen bör uppges och antar att traditionerna om Abraham, Isak och Jakob från början varit självständiga enheter. Den slutliga redaktionen av pentateuken synes ha varit deuteronomistisk. Otzen uttalar sig försiktigt, men menar att det ligger åtskilligt av värde i Rendtorffs — och före honom Engnells — synpunkter.

En särskilt fyllig skildring får Israels äldre historia under Saul och David, medan den efterexiliska tiden — som nästan alltid i böcker av detta slag — blir betydligt mer kortfattat behandlat. Detta är beklagligt, ty den exiliska och efterexiliska tiden rymmer många och viktiga frågor, även om källmaterialet är ganska sprött. När det gäller skildringen av Davids uppstigande till tronen ansluter sig Otzen till Mettingers uppfattning att denna text omfattar 1 Sam. 16—2 Sam. 7 (Grønbaek och Veijola sätter gränsen i 2 Sam. 5). Den äldsta traditionen om Sauls framträdande återfinnes i 1 Sam. 11.

I en av de religionshistoriska exkurserna kommer förf. in på frågan om det israelitiska prästerskapets uppkomst och spec. Arons gåtfulla gestalt. Han ansluter sig till den traditionella uppfattningen, som i Ex. 32 ser en tillbakaprojektion av förhållandena i Betel. Själv tror jag att Codys syn (i: *A history of Old Testament priesthood*, 1969) är riktigare, enl. vilken Arons roll i Ex. 32 inte är prästerlig, och att Aron bäst kan förstås som *heros eponymos* för en grupp av sydliga leviter (se listan på levitiska städer i Jos. 21,9—42).

I en annan av exkurserna ger förf. en intressant tolkning av deuteronomismen. Han ser deuteronomismens uppkomst i olika levitiska grupper, som efter 722 kommit till Jerusalem. Deras insats består bl.a. i att avmytologisera sionsideologin och kungatraditionerna. Guds *namn*, ej Gud själv, skall bo på Sion, och utkorelsen och förbundet knytes inte längre snävt till konung och tempel. Kultcentraliseringen leder i sin tur till en sekulariseringsprocess i och med att den dagliga slakten i landet befrias från sitt religiösa innehåll.

Deuteronomismen och profetismen ses som två led i en reaktion mot den kanaaneiska synkretismen. Profetismen under senare delen av kungatiden kallas helt enkelt för reaktionsprofetismen. Här betonas inte så mycket deras samband bakåt med Israels sakrala traditioner, som t.ex. hos von Rad.

Boken ger som helhet en utmärkt skildring av Israels historia. Det relativt stora omfånget är till en del beroende på det spatiösa trycket.

I ett appendix finns vissa icke-bibliska texter avtryckta i översättning, som t.ex. Mesa-stenen och Sanheribs berättelse om fälttåget 701. Måhända skulle man ha önskat något fylligare litteraturhänvisningar, nu finns den allra viktigaste moderna litteraturen förtecknad i ett appendix. I förordet skriver förf. att boken mer är tänkt som en "läsebok" än en lärobok i traditionell mening. Just detta gör att stilen kan hållas ledig och avspänd och att boken sålunda kan läsas med behållning av envar som är intresserad av det gamla Israel.

*Sten Hidal*

Axel Smith: *Anton Fridrichsens kristendomsförståelse. Kontinuitet og nytenkning*. 303 s. Universitetsforlaget Oslo—Bergen—Tromsø 1976.

Anton Fridrichsen har blivit föremål för en vetenskaplig monografi. Den är skriven av Axel Smith, som är lektor vid menighets-fakulteten i Oslo. Undersökningen är inriktad på Fr:s *kristendomsförståelse* men tar inte bara systematiskt utan även utvecklingshistoriskt på ämnet; Fr. var ju aktiv som teolog i ca 40 år. Underrubriken Kontinuitet og nytenkning röjer förf:s intresse för ämnets historiska dimensioner.

Boken börjar med en inledning (s. 11—35) och är sedan disponerad i tre delar: I. Fr:s ungdomsteologi (i stort sett 1910-talet) (s. 37—63), II. Nyansatserna på 1920-talet (s. 65—87), och III. Fr:s Uppsala-teologi (s. 89—201). Sist kommer en avslutande överblick över kontinuiteten och nytänkandet hos Fr. (s. 203—216). Boken innehåller även Fr:s bibliografi, rikhaltigare än någon av de föregående men ingalunda komplett (s. 217—247) samt litteraturförteckning, noter, person- och sakregister (s. 248—303).

Som framgår av sid-siffrorna är det — av naturliga skäl — den mogne mannens kristendomstolkning förf. är mest intresserad av. Ungdoms- och nyorienteringsåren (1910- resp. 1920-talen) tas med som nödvändig bakgrund. De borde annars ha behandlats grundligare. Det stora avsnittet om Uppsala-åren är upplagt på en gång systematiskt och historiskt: A. Vetenskapsbegrepp och forskningsprogram (s. 89—126), B. Den eskatologiska verklighets-synen, teologisk tolkning av NT (s. 127—180), C. Underkraft och uppståndelsevisioner, histo-

risk och psykologisk tolkning av NT (s. 181—201).

Förf. har på olika sätt begränsat sin undersökning. Från sina utgångspunkter har han goda skäl för inställningen att inte försöka vara heltäckande utan inskränka sig till att fråga efter grundstrukturerna i Fr:s tänkande. En mer kännbar brist är det att förf. inte har velat ägna någon större uppmärksamhet åt frågorna om vem och vad som har påverkat Fr., vilka debatter han tar ställning till osv. Om vi t.ex. tänker på att Fr:s program "realistisk bibelutläggning" formulerades under en period när Fr:s vänner bland formhistoriker och dialektiska teologer på kontinenten diskuterade "teologisk utläggning av bibeln", "pneumatisk exeges" etc., förstår vi att det måste ses i sitt tidshistoriska sammanhang. Synd är det också att förf. inte tar någon nämnvärd hänsyn till muntlig tradition och vittnesbörd från dem som stått Fr. nära och ännu lever utan bara håller sig till tryckta och skrivna källor. Från Fr:s sista fem år — när rätt intressanta saker var i görningen — finns t.ex. mycket litet sådant källmaterial. (Här kanske vi skall efterlysa anteckningar och annat material — särskilt från den tiden — som åhörare av olika kategorier kan ha kvar, liksom minnen och intryck, värda att bevara.) Det bör påpekas att förf. är medveten om sina avgränsningar och ger sina skäl för dem.

Jag har studerat den här boken med livligt intresse och gott utbyte. Förf. berör mängder av intressanta problem och behandlar dem på ett fängslande sätt. Jag beklagar själva ämnesvalet (se nedan) men tycker att förf. röjer medvetenhet om många av de metodologiska problem ett företag av den här arten har att bemästra och tar ställning till dem på ett klokt — om än väl kortfattat — sätt (se särskilt § 2 och 3). Undersökningen berikar vårt vetande om Fr., särskilt om ungdoms- och "uppbrots"-åren. Delvis gör ju Smith här ett pionjärarbete och jag tycker att hans bild av Fr:s utveckling i grova drag är övertygande. I sin ungdom framträdde ju "Fridrik" som en frejdig "liberal teolog" av Harnack-typ med en kulturglad, optimistisk och idealistisk syn på människan och hennes religiositet och med generöst överseende med urkristendomens tidsbundna försök att objektivt sätta sina religiösa upplevelser. På 20-talet kommer han effektivt in på andra spår och börjar göra upp med den liberala teologi som han själv startat i. Han blir förlöst av den formhistoriska evangelieforskningen och av religionshistoriska studier av apokalyp-

tik och eskatologi. I början av 30-talet sker den mest genomgripande strukturförändringen i hans tänkande. Avgörande är den nya övertygelsen att Jesus ville vara Människosonen. Det ena ger det andra. Människosonen måste tolkas inom den frälsningshistoriska ram, där han hör hemma, mot gammaltestamentlig-judisk bakgrund, med eskatologisk-apokalyptiska framtidsperspektiv och inställd i en dualistisk-dramatisk kamp. Kyrkotanken blir väsentlig: till Messias-Människosonen hör gudsfolket-kyrkan. Hela NT måste — den saken klarnar — tolkas "realistiskt", i ljuset av sina egna grundläggande övertygelser och synsätt. Det som förut framstod som tidsbundna och sekundära föreställningar blir nu vitalt för Fr. Den tidigare psykologiserande utläggningen blir nu teologisk. — Det här behöver nog inte refereras närmare här i STK.

Smith antecknar många goda iakttagelser. Han har sinne för att en teolog av Fr:s typ inte har ett system, som han medvetet omstrukturerar, inifrån och ända ut. Han rör sig och arbetar hela tiden med olika uppslag och problem, mindre och större, blir stimulerad och stimulerar andra, arbetar ut nya ställningstaganden punktuellt, medan mycket från tidigare år får ligga kvar utan att bli genomarbetat ut från de nya insikterna. Smith pekar på hur vissa "liberala" synsätt från ungdomsåren står kvar hos Fr. under hans Uppsala-år och hämmar honom från att tolka vissa element i NT lika "realistiskt" som andra. Hans kristologi blir t.ex. också under Uppsala-åren förkortad: han har svårt med Jesu gudsskap, preexistensföreställningarna, jungfrufödelser, många av undren osv. — Det här är intressanta och viktiga saker, men de borde kanske ha manat Smith att inte välja den systematiska aspekten för sin undersökning. Man bör ju främst tolka en teolog efter vad han själv var och ville vara, inte börja med att granska honom ut från en totalsystematik som han själv inte var särskilt hågad att gå in under.

Smith söker korrigerar vår "traditionella" bild av Fr:s hermeneutiska program. Han menar att Fr. krävde en positiv kristen troshållning av exegeten (§ 16). Det är svårt att belägga det; Smiths material är minst sagt sprött här. Däremot finns det väldigt mycket material som stöder den traditionella uppfattningen: vad Fr. krävde av den som vill tolka NT på ett adekvat sätt var inte kristen tro men väl religiöst sensorium och intensiv vilja att göra rättvisa åt materialets egna intentioner. Han

resonerade religionshistoriskt här, inte konfessionellt. — Förf. söker också nyansera den traditionella uppfattningen att Fr. under sina Uppsala-år försummade sanningsfrågan i sin utläggning (§ 17). Det är visserligen sant att han ingalunda stod främmande för den; han kunde även nu ta upp rent historiska frågeställningar. Men ett väldigt material — även sådant som refereras i Smiths bok — visar att han sköt undan sanningsfrågan. Den borde väl åtminstone ha tagits upp som ett *problem* för utläggaren, men så skedde inte. Den stod inte på programmet för själva utläggningen i snäv mening.

Några detaljer: Den unge Fr:s arbete med NT:s hellenistiska bakgrund hade varit värt större uppmärksamhet som kontrast till den senare, "judaiserande" inställningen. — Den mogna Fr:s kyrkotänkande får alldeles för liten plats i boken. Det temat odlade han ju flitigt under Uppsalatiden. — "Jag-du-motivet" tror jag inte spelade en så pass stor roll som Smith gör gällande (s. 167 f, 206 f, 290).

Trots bokens obestridliga förtjänster måste jag beklaga en grundläggande sak: själva ämnesvalet. Det var synd att den första monografien om Fr. skulle vara systematisk och handla om hans "kristendomstolkning". Om man frågar så, kan man rimligen inte få fram hans format, *kvaliteten* på hans tänkande och övriga arbete som bibelutläggare. Det är typiskt att man källmässigt inte förs till hans centrala vetenskapliga arbeten utan till artiklar och manuskript av mer överblickande och populariserande natur, ofta skrivna i journalistisk, lite yvig stil och med rapsodisk problembehandling.

Enligt min mening måste först av allt en *biografisk* undersökning av den märklige "Fridrik" göras. Härvid måste särskild vikt läggas vid frågan om hans "tillflöden". Man förlorar mycket om man — som Smith gör — bara ser till hans egen produktion utan att ställa in honom i de sammanhang där han rörde sig, de debatter han tog ställning till osv. Han var ju en mångsidigt begåvad, rörlig, receptiv, social och vittfamnande man. Han följde med i vad som hände — typiskt var att han "skrev i tidningarna" — läste mycket och hade vida kontakter, tog emot och gav ut med frodighet — och humor också för den delen. I den norska prästfamilj där han föddes, var pappan präst i fjärde led och även mamman av prästsläkt. På hennes sida löpte luthersk ortodoxi och pietism ihop med ett grundtvigianskt arv. Hur formades och inspirerades

gossen och ynglingen i denna familj — i prästgårdar på den norska landsbygden? Skolgången, de lysande akademiska studierna, de första arbetsåren som präst och lärare, och samtidigt tidningsskribent och ung forskare; sådant behöver klarläggas. Vilka lärare påverkade honom mest? Vilka vetenskapliga böcker? Vilka kolleger i teologiska fakulteten i Uppsala och vilka andra svenska teologer? Hur gick påverkningarna i licentiatseminariet; där fanns sådana profiler som Odeberg, Linton, Lindeskog, Reicke, Riesenfeld m.fl. Hur förde hans lärjungar ut hans idéer och hur påverkades han tillbaka? Hur reagerade han på förhållandena i kyrkan och kulturlivet, i Norge, i Sverige och internationellt? Debatterna och problemen inom Svenska kyrkan, där hans uppslag förvaltades och förvandlades; hur verkade detta på honom? Tidsläget som han följde med i: stämningarna i Europa efter första världskriget och sedan under den uppblussande nazismen; hans vänner i Tyskland och — under krigsåren — i Norge var ju hårt pressade. Det är en lockande, fängslande och säkert mycket givande uppgift som väntar på sin man: att skriva Fr:s biografi. Det kanske borde göras snart, innan en mängd sagesmän är borta.

Nästa uppgift blir att studera Fr:s *vetenskapliga gärning*. De fullödigaste frukterna av sin lärdom, sitt tänkande, sitt vetenskapliga omdöme, sin metodiska skicklighet och sitt forskningsarbete har han ju lagt ned i sina strikt vetenskapliga arbeten av filologisk, detaljegetisk, historisk och bibelteologisk natur. Endast om man studerar detta material kan man se Fr:s format. Och materialet måste därvid sättas i samband både med de debatter det hört hemma inom och med de verkningar hans gärning fått hos lärjungar, kolleger och andra. Det är nog bara genom ett grundligt studium av detta vetenskapliga primärmaterial man kan få en säker blick för vad Fr. egentligen förde fram som exeget, teolog och pedagog. Jag tror m.a.o. att man efter inledande studier av Fr:s personliga historia och centralt vetenskapliga gärning kan få en djupare och skarpare inblick i hans ledande intentioner och övergripande idéer än vad Smith kunnat få vid sin undersökning: med det material han lagt huvudvikten vid och med de kunskaper som än så länge är framarbetade om Fr.

Jag anser alltså inte att Axel Smith har gjort full rättvisa åt Fr:s tänkande. Själva ämnesvalet — greppet — har liksom begärt en systematik som Fr. själv inte strävat efter

att hålla sig med. Läsaren av boken om Fr:s kristendomstolkning kan nog inte förstå hur det kommer sig att ”den realistiska exegetikens” program har kunnat visa sig så fruktbart och bli så inflytelserikt, både vetenskapligt och kyrkligt sett. Men jag vill ändå varmt rekommendera boken för dess många förtjänsters skull. Den ger oss intressanta perspektiv på vår exegetiska och teologiska situation i Sverige just nu, väcker många viktiga frågor till liv och ger värdefulla lärdomar om Anton Fridrichsen, exegetiken och Nya Testamentet.

*Birger Gerhardsson*

Ulf Görman: *A good God? A logical and semantical analysis of the problem of evil*. *Studia Philosophiae Religionis* 5. 160 s. Verbum—Håkan Ohlssons, Lund 1977.

Detta arbete är en doktorsavhandling i religionsfilosofi, som behandlar det teoretiska problemkomplex, som betingas av det ondas existens innanför den kristna trons kontext. Förf. ger inte uttryck för någon egen ståndpunkt i dessa frågor, utan analyserar typiska ståndpunkter och deras logiska konsekvenser samt de viktigaste punkterna för oenighet mellan apologeter och kristendomskritiker. Särskilt inriktas analysen på att få tag i intresseramen bakom hela problemkomplexet, och detta leder till en omformulering av problemet från att främst vara ett logiskt till att i stället framstå som ett etiskt värderingsproblem.

De olika aspekterna i detta etiska problemkomplex behandlas i kap. 4—7, sedan dessförinnan några logiska aspekter i teodicéproblemet behandlats (i kap. 2 och 3). Låt oss först se något på avhandlingens behandling av den logiska problematiken.

Förf. går in på en utförlig undersökning av ståndpunkten, att en logisk motsägelse inte skulle göra den kristna gudstrons förklaring av det ondas ursprung oacceptabel. Auléns och Hygens behandling av teodicéproblemet tas upp som exempel på en sådan ståndpunkt (till avhandlingens behandling av Hygen återkommer jag nedan). Analyserna här leder vidare in på den generella frågan om behandlingen av logiska motsägelser i ett teoretiskt system. Särskilt intrikat blir problemet, om upphåvandet av inkonsistensen i teorin skulle leda till en så stor modifikation, att teorin inte längre kunde uppfylla sin ursprungligen avsedda funk-

tion, antingen det gäller att förklara vissa erfarenheter eller att ge stöd åt vissa etiska idéer.

Därpå tas det s.k. friviljeförsvaret på kristet håll upp till utförlig diskussion, enligt vilket åtminstone en stor del av det onda i världen är en konsekvens av att Gud skapat människan med fri vilja utan att kunna hindra människans missbruk av denna frihet. Ur den omfattande moderna litteraturen i ämnet väljes två författare ut för en särskilt utförlig behandling: Flew som representant för en skeptisk kritik mot friviljeförsvaret, och Plantinga som en särskilt sofistikerad representant för detta försvar — detta val är utmärkt representativt. Författarnas argumentationer och begreppsbildningar analyseras noggrant och kritiseras så att svagheterna tydligt framträder. Härvid kommer Görman in på mycket svåra filosofiska och logiska problem, som behandlas med stor sakkunskap. Konklusionen av hela detta kapitel (kap. 3) blir, att frågan om det är logiskt möjligt att en allsmäktig och allvetande Gud skapar fria personer som aldrig gör något ont, ännu inte har fått sitt slutgiltiga svar.

Fr.o.m. fjärde kapitlet presenterar Görman sin egen tolkning av teodicéproblemet som väsentligen ett moraliskt värderingsproblem: Är det rimligt att tillskriva Gud godhet i värderande mening i ljuset av det onda i världen? Svaret beror på ett moraliskt ställningstagande att välja kriterier för godhet som bestämning hos Gud. Förutsättningarna för att problemet skall vara relevant för en utformning av kristen tro är att denna tro uppfyller vissa nödvändiga villkor: 1) den måste åtminstone delvis beskriva en metafysisk realitet, 2) den måste vara monistisk, dvs. se Gud som orsak till allt eller kontrollerande allt, samt 3) den måste ha ett personligt gudsbegrepp.

Satser om Guds godhet i kristna sammanhang har värderande mening, men där finns också kriterier för att tillskriva Gud godhet, som kan utläsas ur kristna dogmer och läror. Förf. avvisar en radikal non-kognitivism inom värdeteorien: värderande satser uttrycker inte bara pro- och kontraattityder till något, de har också deskriptivt innehåll genom principer och kriterier, och de kan därför s.a.s. sekundärt ge upphov till logiska problem.

Förf. går så över till frågan, hur moraliska omdömen om personer begrundas. Svaret blir: sådana omdömen grundar sig på personernas handlingsstyrande principer, på de skäl de kan ge för en viss handling. Omdömen om Guds

godhet liknar i detta stycke omdömen om en människas godhet, om man utgår från ett personligt gudsbegrepp. Förf. ger en utförlig analys av olika typer av sådana skäl man kan ge för en handling, och detta i form av en analysmodell, som framställer rationella beslut som grundade på värderingar av olika handlingsalternativ utifrån givna värden. Modellen kan också användas till att efterpröva föregivna möjliga skäls rimlighet.

Denna analysmodell kommer till användning vid analysen av de skäl som Gud påstås ha för sina handlingar enligt olika kristna läror. Dessa gudomliga handlingsmotiv utgör inom kristendomen argument för Guds godhet. En viktig uppgift blir då att analysera de kriterier för godhet hos Gud, som har uppställts inom kristendomen och som kunde rättfärdiga det ondas existens. Utsagorna om Guds godhet uttrycker värderingar hos den kristne, nämligen anslutning till de värden som Gud anses omfatta genom sina handlingar. Särskilt intresse har frågan, hur Gud säges värdera lidandet. Kan lidandet förklaras genom hänvisning till något annat positivt värde? Och kan detta positiva värde uppväga lidandet?

Tre kristna lärokomplex undersöks, som innehåller centrala aspekter på Guds handlande: skapelsen, försoningen och eskatologin i dessa ords vidaste mening. Förf. koncentrerar sig på vissa typer av ståndpunkter för att analysen skall bli överskådligare utan anspråk på att typerna också skall täcka hela det historiska materialet.

Först undersöks olika skapelseläror och tolkningar av dessa med avseende på frågan, om de har betydelse för valet av förklaring av det onda i termer av Guds handlingsstyrande principer och intentioner. Dessa olika tolkningars värderingsmässiga konsekvenser granskas kritiskt. En nödvändig förknippning mellan det onda och ett positivt värde hävdas vanligtvis genom antagandet av människans fria vilja, som i sin tur är en nödvändig betingelse för gemenskap mellan Gud och människa. På liknande sätt undersöker så förf. vilka värderingar som implicite tillskrivs Gud i olika typer av försoningsläror och eskatologiska läror.

Från värdemässig synpunkt ser sig förf. kunna urskilja två huvudtyper av (personligt teistisk monistisk) kristendom: den "ortodoxa" och den "liberala". Den ortodoxa typen innefattar Anshelms objektiva försoningslära och vedergällande eskatologi. Som dominerande värden bakom Guds handlande framstår här

människans underkastelse, vedergällning och gemenskap. Den liberala typen å andra sidan innefattar en subjektiv försoningslära (av Schleiermachers typ) samt en icke-vedergällande eskatologi. Gemenskap är här det dominerande värdet i Guds handlande, medan vedergällning avvisas. Gemensam för bägge typerna är ståndpunkten, att lidandet i världen värdemässigt vägs upp av de positiva värden, som Gud intenderar — antingen på grund av värdenas relativa prioritering eller på grund av graden i vilken de positiva värdena realiseras.

Prioriteringen mellan olika värden torde just vara huvudpunkten ifråga om oenighet mellan kristna apologeter och kristendomskritiker: prioritering av frånvaro av lidande är den viktigaste kritiska punkt, som kritiker brukar urgera contra den kristna gudstrons värderingar. Kristendomen ger nämligen värdet av att undvika lidande mindre rang än vissa andra positiva värden som t.ex. gemenskap mellan människa och Gud. Ifråga om dessa spörsmål går förf. in på en utförlig diskussion både med kristna och med antikristna tänkare.

Ståndpunktstagandet till det ondas problem beror dels på ens allmänna ställningstagande till värdeprioriteringar och dels på vilken kristendomssyn man har. Ortodox kristendom ger de största problemen, i det den tycks implicera en auktoritär moraluppfattning.

Till sist behandlas frågan, om det ondas problem har någon relevans för frågan om Guds existens, med negativt resultat: från ett moraliskt ställningstagande är det inte möjligt att dra några konklusioner ang. fakta, inte heller ang. sanningen av kristendomens metafysiska läror, varken positivt eller negativt. Det är tvärtom nödvändigt att klart hålla isär den värderande och den deskriptiva aspekten av det ondas problem.

Analysen av de värden, som vissa kristna läror implicerar med avseende på Guds handlande, utgör ett nytt och originellt metodiskt grepp, som systematisk teologi i allmänhet skulle kunna lära sig mycket av. Över huvud taget visar avhandlingen, hur viktigt det är att ha bestämda frågeställningar till ett material. Det möjliggör korta referat av de relevanta punkterna med utelämnande av alla onödiga detaljer. Detta vare sagt inte minst till den, som stöter sig på att framställningen t.ex. av försoningsläror i kap. 6 är väl kortfattad.

Avhandlingen visar stor behärskning av de sista årtiondenas livliga debatt av teodicépro-

blemet, främst den anglosachsiska, men också några exempel från modern skandinavisk teologi och från den klassiska traditionen tas upp. Arbetet ger en god dokumentation och rikliga hänvisningar också där förf. av utrymmesskäl inte kan gå in på närmare diskussion. Samtidigt för Görman debatten ett avgörande steg vidare, gör själv avgörande inlägg i denna debatt med stor självständighet.

Problemformuleringar och problemdiskussion genomföres med stor klarhet och följdriktighet. Grundligt prövas olika tänkbara alternativ, också orimliga, och problem och svårigheter, som är förbundna med en viss ståndpunkt, framträder klart. Kritiken som framförs mot andra författare och deras argument verkar övertygande. Rent allmänt utmärker sig denna avhandling för klar framställning, gott språk och god disposition. Framställning och stil saknar rentav inte drag av elegans.

Skall jag slutligen ta upp några enskilda punkter till kritik, så kunde jag peka på, att förf. ibland utsätter sig för en viss risk för överinterpretation av andra författare. I kap. 2 säger förf., att Hygen avvisar kraven på motsägelsefrihet hos kristen gudstro (s. 27). Riktigt är, att Hygen menar, att det onda inte kan ges en rationell förklaring. Men detta implicerar inte en logisk kontradiktion — motsägelsefrihet skulle tvärtom vara förenlig med en oförklarlighetsteori, som endast hävdar mysteriet, det oförklarliga. Hos Hygen kan man knappast hitta belägg för att han skulle acceptera logiska kontradiktioner, snarare vissa antydningar i motsatt riktning (Guds allmakt og det ondes problem, s. 136, 141).

I ett annat fall, beträffande Schleiermacher, är ansatsen till en sådan överinterpretation beroende av en viss missvisande historisk förenkling. Förf. återger (s. 103 f) ett historiskt schema av Hick (ur dennes arbete *Evil and the God of Love*) över två kristna typer av traditioner, den s.k. "augustiniska" och den "irenäiska". Förf. utsätter detta schema för en del berättigad kritik, men denna kritik sträcker sig inte till att anfäkta Hicks placering av Schleiermacher i den s.k. irenäiska traditionen. Denna tradition säges bl.a. omfatta tanken på Guds yttersta ansvarighet och på Guds personliga kärlek. En sådan placering av Schleiermacher är säkert försvarbar när det gäller dennes försoningslära — men passar mycket sämre till dennes skapelselära med gudsbegreppets metafysiska status som viktig punkt. Schleiermachers Gud står ju utanför varje växelverkan — hur kan Gud då vara

yterst ansvarig? Schleiermachers gudsbegrepp har här stor likhet med platonisk tradition, enligt vilken Gud är totalt oföränderlig, ett drag, som Hick snarare placerar in i den s.k. augustinska traditionen. Av samma skäl är en personlig gudomlig kärlek problematisk. Gud kan enligt Schleiermacher knappast sägas ha några intentioner. Nu är Hicks schema faktiskt inte begränsat till att gälla bara skapelse-läror, utan har ett vidare användningsområde — men Görman har återgivit schemat under rubriken 'skapelseläror'.

Ovan påpekades, att just värdeanalysen av teologiska läror utgör ett speciellt nytt och fruktbart grepp i avhandlingen. När det gäller olika alternativa läror inom eskatologin kunde denna analys dock ha förts betydligt längre och kunde också ha ställts upp mera över-skådligt. Förf. skriver: "The roles of submission and absence of suffering do not seem so clear" (s. 130). Tvärtemot detta förefaller det mig, som om det vore ganska lätt att analysera fram den roll, som frånvaro av lidande spelar i de olika alternativa eskatologiska läror, som just uppvisar olika syn på lidandets negativa värde. Man kunde ställa upp alternativen i en tablå över de olika grader, i vilka gemenskap och frånvaro av lidande realiserades, och detta med följande resultat: Apokatastasisläran torde ha ett klart försteg över de andra alternativen ifråga om gemenskapens värde. När det gäller frånvaro av lidande, torde annihilationsläran ha ett klart försteg framför de andra alternativen, medan helvetesläran å andra sidan torde värdera frånvaron av lidande ovanligt lågt.

Urban Forell

Bo Hanson: *Application of rules in new situations. A hermeneutical study.* *Studia philosophiae religionis* 3. 159 s. Gleerups, Lund 1977.

Detta arbete utgör en doktorsavhandling i religionsfilosofi och den handlar om tolkning av regler med hänsyn till deras användning i en ny situation. Arbetet avhandlar den problematik, som är förbunden med uppgiften att finna en originalregels anpassning till en nysituation genom en ny interpretation av originalregeln, som förf. kallar nuregeln. Därvid fungerar originalregeln, den till denna knutna originalsituationen och nysituationen som de

tre kända faktorer, som kan bilda utgångspunkten för problemets lösning.

Avhandlingen pekar på många olika slags problem, när det gäller tolkning av regler eller regelsystem. Speciellt intresse för avhandlingen har emellertid den s.k. lydndsfrågan: hur adressater skall anpassa sig till regler, speciellt i nya situationer.

En analys av lydndsfrågan kan ske på tre plan med var sina typer av problem: den handlandes, konsultens och filosofens plan (problem). Den handlandes hermeneutiska problem gäller att finna en regel, som är direkt tillämplig på den handlandes situation. Konsultens problem däremot gäller huvudsakligen att efterpröva och bedöma olika svar på den handlandes problem. Medan både den handlandes och konsultens hermeneutiska problem handlar om en enskild, särskild regel, så gäller filosofens problem tolkning av regler i allmänhet — det gäller att konstruera de semantiska och logiska modeller, inom vilka en konsult skall kunna arbeta med ett enskilt fall. Avhandlingens huvuduppgift är att behandla lydndsfrågan från filosofens synpunkt, dvs. generellt under bortseende från enskilda fall.

Nästa uppgift blir att definiera själva begreppet 'regel'. Denna definition förbereds med det metodiska greppet att först diskutera, vilka adekvanskrav en sådan definition måste uppfylla, relativt avhandlingens intresseram. Efter definitionen går förf. in på analyser av reglers interna struktur, av olika typer av regler och av andra liknande typer av satser och påståenden, som regelbegreppet måste avgränsas från. Bl.a. gäller det att klart få fram skillnaden mellan regler och naturlagar. Naturlagar kan inte följas, men ett skeende kan överensstämma med dem. Att följa en regel måste därför noga skiljas från att blott överensstämma med regeln — en regel medger i och för sig bägge möjligheterna. Definitionen av 'regel' som något som är möjligt att följa är därför väl motiverad.

Begreppen att följa en regel, tillämpa en regel och att åtlyda en regel blir så föremål för en noggrann analys. Att tillämpa en regel innebär t.ex. att avgöra, vad en åtlydnad av regeln skulle innebära. Förf., går så in på att diskutera och definiera olika åtlydnadsbegrepp: ett svagare, som innebär, att man inte bryter mot en regel, och ett starkare åtlydnadsbegrepp, enligt vilket man gör det som regeln föreskriver.

Förf. går sedan över till att diskutera några förutsättningar, som den fortsatta undersök-

ningen bygger på: översättbarhet av originalregeln till en ny situation, som i sin tur förutsätter klassificering och möjligheten att tala om samma regel. Förf. får därför anledning att gå in på olika alternativa ståndpunkter ang. möjligheten att klassificera och några av dessa ståndpunkters hermeneutiska konsekvenser.

I ett nytt kapitel (kap. 5) behandlas olika metoder att avgöra, om en given interpretation uttrycker samma sak som originalregeln. Kriterier för en sådan regelidentitet består i något slags likhet mellan originalregeln och den regel, som skall kunna utgöra en tolkning av denna. Förf. undersöker en rad olika avseenden, i vilka regler kan likna varandra på ett relevant sätt.

Särskilt viktig blir i detta sammanhang distinktionen mellan individuella handlingar och generella handlingstyper. När vi har att göra med nya situationer, är det handlingstyperna, som är av relevans: handlingen, som skall utföras, måste exemplifiera den handlingstyp, som framställs i originalregeln. En svårighet att bestämma detta kan ligga i att en individuell handling tillhör flera olika handlingstyper.

Denna problematik föranleder förf. att närmare diskutera olika sätt på vilka språkliga formuleringar (i en regelformulering) kan framställa en generell handlingskategori: en distinktion införs mellan intensional, extensional och exemplifierande framställning. Förf. visar skarpsinne och originalitet i bildandet av begreppet 'extensional framställning av handlingstyp' — en sådan framställning avgränsar rätt klass av handlingar endast under vissa omständigheter, den nämner egenskaper, som under vissa omständigheter medföljer handlingstypens väsentliga egenskaper. Vilket sätt att framställa handlingar som används påverkar vår tolkning av vad som skall räknas som åtlydnad av regeln.

Möjligheten att kunna åtlyda en regel kan emellertid betinga en ändring av originalregeln — vi får då kriterier för att något skall räknas som en interpretation av originalregeln, som kräver olikhet mellan interpretation och originalregel. Förf. går utförligt in på olika typer av hinder för åtlydnad och på vilka slags ändringar av originalregeln, som betingas av dessa hinder, varvid förf. griper tillbaka på sin distinktion mellan ett svagare och ett starkare åtlydnadsbegrepp.

Hinder för åtlydnad kan vara av mycket olika slag. Hindren kan vara lokaliserade hos regelsystemet, men också hos den handlande

och i hans relationer till omgivningen eller i hans egen uppfattning och ståndpunkt. Listan på de olika arterna av åtlydnadshinder tjänar som en negativ bakgrund för definitionen av begreppet 'direkt tillämpbarhet' hos en regel: när inget av dessa hinder för åtlydnad föreligger, är regeln direkt tillämpbar. Dessa hinder betingar olika kriterier som kräver olikhet mellan originalregeln och nuregeln — olikheterna markerar, att den direkta tillämpbarheten är bruten. Förf. ger en översikt över olika typer av sådana olikhetskriterier, som vi dock inte kan gå närmare in på här.

Olika kriterier, som kräver likhet och/eller olikhet mellan originalregel och interpretation, kan naturligtvis kombineras med varandra. En sådan uppsättning av kriterier kallar förf. för en 'tolkningsstrategi'. En tolkningsstrategi fastlägger inte entydigt interpretationen av originalregeln, där kan finnas flera möjliga tolkningar (nuregler) inom ramen för en och samma strategi — men en strategi kan också leda till, att ingen acceptabel nuregel går att finna.

Förf. behandlar olika sätt att klassificera tolkningsstrategier. En särskilt originell klassificeringssynpunkt förtjänar att nämnas, nämligen styrkan i tendensen att omtolka originalregeln, som beror på balansen mellan likhets- och olikhetskriterier i tolkningsstrategien.

Tolkningsstrategier spelar en stor roll vid bedömningar av tolkningar, men också tolkningsstrategien själv kan i sin tur bli föremål för bedömning. Val av en tolkningsstrategi måste bedömas i relation till den avsedda användningen av tolkningen (= nuregeln). Skall t.ex. nuregeln användas som argument eller ideal, så ger detta skäl för likhetskriterier på det begreppsliga planet. Skall den brukas till att initiera handlingar, så är imperativform och korta formuleringar att rekommendera. Se t.ex. på tio Guds bud. Sådana formuleringar kan emellertid dölja implicita förutsättningar i regelns innehåll.

Förf. påpekar själv i ett avslutande kapitel (kap. 8) undersökningens relevans för en rad andra discipliner på flera punkter. Särskilt förtjänar avhandlingens relevans för idéhistorien och för den systematiska teologien (särskilt etiken) att framhävas. När det gäller idéhistorien, så påpekar förf. själv analogien i frågeställning mellan vad som skall anses tillhöra samma tradition resp. samma regelsystem. Även här är likhets- och olikhetskriterier relevanta. Problemet rör sig ju här om kontinuitet resp. växling och förändring i en tradition.

Inte minst när det gäller en ideologisk relation till sin auktoritativa originalskrift, är flera av avhandlingens begreppsbyggnader användbara för en närmare analys.

Mest grundläggande är dock undersökningens relevans för teologisk etik, i synnerhet för hela auktoritetsproblemet inom etiken, lydningen av normer, som ju spelar en speciellt stor roll i en religion med heliga skrifter.

Som monografi är avhandlingen sannolikt tämligen ensam om sitt tema, så vitt jag kan överskåda litteraturen, och redan därigenom fyller den en lucka. De flesta av avhandlingens distinktioner är var för sig välkända inom analytisk filosofi, men de ordnas in på sin systematiska ort i problemkomplexet och bidrar till kartläggningen av detta. Förf. visar stor förmåga att s.a.s. mobilisera de relevanta insikterna och placera in dem på rätt plats. Helheten med sitt sammanhang i stort kan därför sägas vara originell liksom de större komplexen av delproblem. Här har förf. inte haft så mycket att bygga på, i detta avseende är arbetet ett rent pionjärarbete — detta gäller dock också vissa detaljer och enskildheter här och där.

En del sådana originella punkter har redan nämnts ovan vid redogörelsen för avhandlingens innehåll. Man kunde emellertid peka på några ytterligare enskildheter av särskilt stort värde. Så utmärker sig t.ex. karakteriseringen av den handlandes hermeneutiska problem i olika punkter för stor akribi (s. 31 ff). Man kunde också nämna den skarpsinniga argumenteringen för att bestämningen att faktiskt dirigera folks handlande inte duger som ett led i definitionen på begreppet 'regel' (s. 46). Ett annat exempel är diskussionen om relevanta egenskaper hos en situation i samband med utläggningen av begreppet 'direkt tillämpbar' som bestämning hos en regel (s. 73 f).

Det är verkligen en stor heuristisk prestation att själv finna fram till formuleringen av problemen och själv finna fram till så många synpunkter, långa stycken utan direkt hjälp av litteratur på området. Dock skulle man i detta avseende ha önskat en utökning av avhandlingens volym på så sätt, att det hade presenterats en viss debatt med en del teologer och en tillämpning av vissa analyser på en del teologiska loci. Detta saknar man tyvärr i rätt hög grad i boken. För att bara

plocka några exempel i högen, så skulle en debatt med Willi Marxsens arbete 'Exegese und Verkündigung' ha varit intressant, likaså en närmare analys av auktoritetsbegreppet och vissa belysningar av lagens olika bruk i anslutning till reformatoreernas läror om detta ämne.

Rent allmänt måste det dock påpekas, att förf. grundligt sätter in den egna forskningsuppgiften i ett vidare sammanhang med relationer till andra forsknings- och tolkningsuppgifter. Över huvud taget har avhandlingen en starkt vetenskapsteoretisk, metodologisk inriktning. Avhandlingen presenterar mängder av problem och deras förhållande till varandra och pekar på kriterier för problemens lösning. I många fall karakteriseras också problem, som förf. inte direkt tar upp till egen diskussion. Däremot karakteriseras svårigheterna som möter lösningen av problemen — detta är en sida av undersökningens metateoretiska inriktning.

Förf. visar också goda förutsättningar för en sådan uppgift, vad man kunde kalla en hög grad av metateoretisk medvetenhet. Ett rätt markant exempel på detta föreligger, när adekvansvillkoren, som en definition av begreppet 'regel' måste uppfylla, ställs upp och diskuteras (s. 41 ff). Definitionen av 'regel' (s. 51) begrundas med utförliga diskussioner med uteslutande av eventuella alternativa definitionsmöjligheter (s. 43 ff).

Tyvärr visar avhandlingen en rätt stark tendens till att vara väl kortfattad och lapidarisk i framställningen. Många sammanhang antyds, men skulle egentligen ha behövt närmare expliceras. Större utförlighet kunde man därför ha önskat på många ställen. Där finns en hel del mycket abstrakta resonemang utan exempel, där några exempel hade underlättat läsningen. Förf. uppfyller inte alla de förväntningar längre fram i boken, som han ger läsaren i inledningen, som just mycket lovande börjar med några mycket åskådliga exempel. På grund av kortheten blir framställningen tung, men därtill bidrar också att språket dessvärre inte är elegant, utan ganska knaggligt. Detta skall dock inte avhålla mig från att — i ljuset av bokens mycket stora, ovan påpekade förtjänster — varmt rekommendera den till alla intresserade läsare, som har ett visst mått av elementära filosofiska förkunskaper. Sådana krävs nämligen av läsaren.

*Urban Forell*

## En forskningspolitik för teologiska fakulteter och avnämare?

### *Bakgrund*

Bakgrunden till den nuvarande utvecklingen av frågan om den teologiska/religionsvetenskapliga forskningens inriktning och relation till de s.k. avnämarna är en kontaktkonferens i Lund den 17—18 maj 1976 med dåv. dekanus, prof. Carl-Gustaf Andréén, som initiativtagare och ordförande. Denna konferens hade f.ö.v. en föregångare i en liknande konferens i Lund 1966 på initiativ av prof. Hampus Lyttkens. 1966 års konferens fick som resultat bl.a. ett kontaktorgan mellan fakulteter och avnämare, vilket fungerade till dess att RUMO-utredningen kom till.

Till 1976 års konferens inbjöds ett 70-tal representanter för universiteten, Svenska kyrkan, frikyrkorna, SÖ, Sveriges radio, SIDA m.fl. för diskussion av frågor om grundutbildning, fortbildning och forskning. I det avsnitt som berörde forskningen inledde tekn.dr Åke I:son Nyström, teol. lic. Anne-Marie Thunberg och dåv. domprost Sven Ingebrand, vilkas bidrag återfinns i en rapport från konferensen (A.-M. Thunbergs inledning finns dessutom i STK 3/1976, s. 141 ff).

Konferensen beslöt att utse en kommitté med mandat att själv besluta om organisatorisk samverkan mellan de teologiska fakulteterna och deras avnämare. Till kommittéledamöter utsågs från Sv. kyrkan: domprost Per-Olov Åhrén, från frikyrkorna: rektor Olle Engström, från de teol. fakulteterna: prof. Åke Andréén och prof. Per Erik Persson, från SÖ: konsulent Melker Wesslegård och från de studerande: dåv. ordf. i Teol. studierådet i Lund, teol. kand. Åke Danielsson. Till sammankallande utsågs prof. Andréén; till sekreterare utsåg gruppen därefter doc. Göran Bexell. Wesslegård har 1977 efterträtt av konsulent Lars-Olov Lernberg.

Vid sitt första sammanträde 1976-07-16 beslöt kommittén att den skulle fungera som arbetsutskott (AU) fram till nästa kontaktkonferens samt att AU skulle behandla frågor om forskningen. För behandling av frågor om grundutbildning och fortbildning m.m. beslöt AU att tillkalla ytterligare representanter från olika organisationer m.m. Det är denna utökade kommitté som går under namnet Kontaktkommittén. I denna ingår för närvarande förutom AU också biskop Helge Brattgård (Biskopsmötet), rektor Bert Franzén (de frikyrkliga seminarierna), byrådirektör Hans Larsson (UHÄ), förbundsdir. Per-Olov Nilsson (Sv. kyrkans förs.- och past.förbund), utbildningssekr. Per-Olof Nisser (Sv. kyrkans utbildningsnämnd) samt teol. kand. Carl-Gustaf Spangenberg (Teol. studierådet i Uppsala).

För diskussion och behandling av frågorna om forskningen beslöt AU att inbjuda till ett symposium den 17—18 oktober 1977 på Stjärnholms stiftsgård med rubriken: Symposium om samverkan i religionsvetenskaplig forskning. Som mål för arbetet med forskningsfrågor angav AU bl.a. inventering och ev. samordning av föreliggande forskningsresurser, inventering av avnämarnas önskemål och behov, planering av forskningen med särskild hänsyn till projektforskning samt utbyggnad av informationen om forskningsresultat och pågående forskning.

För att skaffa bakgrundsmaterial till Stjärnholmskonferensen gjorde AU därför en enkät till forskningsinstitutioner och avnämare om dels forskningsresurser, dels behov av forskning. Dessutom sammanställde prof. Persson och Andréén rapporter om det aktuella forskningsläget och tendenser i detta vid fakulteterna i Lund resp. Uppsala. Resultaten föredrogs i Stjärnholm. Sammanställningen om avnämarnas önskemål har spritts i ett stort antal exemplar och torde redan vara välkänd för många. Flera av önskemålen berör frågor om "församlingen" ur olika aspekter, om Sv. kyrkans

tjänster ut utbildning, om människosyner och rel. pedagogiska problem. För med ekklesiologin sammanhängande frågor kommer prof. Per Erik Persson att till nästa symposium utarbeta ett projektförslag (synpunkter kan lämnas till prof. Persson senast 1978-03-01).

Vid Stjärnholmskonferensen höll utbildningsminister Jan-Erik Wikström ett föredrag med titeln "Religionsvetenskaplig forskning — ett samhällsintresse?", vilket återfinns i STK, häfte 4/1977, s 156 ff. Vidare talade statssekreterare Kerstin Anér om "konsumentsynpunkter" på rel.vet. forskning och livlig diskussion förekom.

Den andra dagens förmiddag ägnades åt uppgiften att i grupper utarbeta förslag till uppläggning av projektforskning om givna temata, som förberetts av AU. Gruppernas rapporter utarbetades sedan ytterligare och finns utskrivna tillsammans i stencilform; även dessa rapporter har redan spritts i ett stort antal exemplar. De temata som behandlas är (inom parentes anges de som haft och har särskilt ansvar för projektförslagen): Människosyner i dagens pluralistiska Sverige: Konfrontation och dialog (C. F. Hallencreutz), Kristen människosyn i konfrontation och dialog (Hans Hof), Bibelns auktoritet — bibelsyn och bibelbruk, Religöns begreppsbildning hos vuxna och kyrkans språk (Kurt Bergling), Massmedia som spegling och attitydskapare — en massmediaetik (Jarl Hemberg m.fl.) samt Åsiktgrupperingen i kyrkorna. — Det bör poängteras att huvudmålet med grupparbetena var att behandla uppläggning av projekt mer än att utarbeta innehållsbestämda projekt. Det visade sig dock att flera av de föreslagna ämnena var av den karaktären att de ansågs lämpade som temata för projektforskning.

Efter Stjärnholmskonferensen har AU åter sammanträtt och då beslutat bl.a. att grupp-rapporterna och sammanställningen av avnämarnas önskemål och behov sänds till avnämarna för ytterligare reaktion, varvid möjlighet ges till nya förslag och synpunkter beträffande forskningen. Svar skall inkomma senast 1978-03-01. Därefter har AU beslutat anordna ytterligare ett symposium på Stjärnholm den 3—4 april 1978.

Vid konferensen föreslogs ett par typer av utbyggd organisation för bearbetning av forskningsfrågorna. Enligt det första skulle en Religionsvetenskaplig forskningsnämnd (akademi) med sekreteriat och forskningsbulletin inrättas, enligt det andra skulle en teologisk forskningskonferens sammanträda en gång per år med

en kontinuerligt arbetande exekutivkommitté. Båda förslagen bedömdes av AU som intressanta; samtidigt ansågs det inte vara meningsfullt och knappast möjligt att f.n. utöka organisationen utöver den redan befintliga.

Sammanfattningsvis har AU uppnått sitt första mål i och med att en bearbetning av följande centrala frågor kommit till stånd:

- (1) inventering och ev. samordning av föreliggande forskningsresurser
- (2) inventering av avnämarnas önskemål och behov
- (3) planering av forskningen, särskilt med hänsyn till (2) ovan samt till projektforskning.

Vad gäller uppgiften att verka för utökad information sammanfaller denna med en av den nya högskolans uppgifter. Som ett led i denna information står STK-redaktionens beslut att låta fr.a. varje avhandlingsförfattare presentera sin avhandlings metod, innehåll och resultat i en kontinuerlig informationsavdelning i tidskriften. På detta område finns dock behov av ytterligare insatser.

Jag har hittills uppehållit mig mest vid bakgrund och yttre ram för den nuvarande utvecklingen av diskussionen om den religionsvetenskapliga forskningen. För ett mer personligt hållet bidrag till den mer innehållsliga diskussionen hänvisar jag till följande inlägg.

*Göran Bexell*

### *Synpunkter*

Det som redovisas i föregående artikel jämte några ytterligare faktorer aktualiserar den alltid nödvändiga självreflexionen och självkritiken inom det s.k. forskarsamhället, här närmast den teologiska eller religionsvetenskapliga delen av detta. Åtminstone följande fyra punkter måste bearbetas, om man i analogi med forskningsrådsutredningens betänkande (SOU 1977: 52) skall kunna tala om en medveten teologisk forskningspolitik:

1) Genom Kontaktkommitténs arbete har startats en process med mål bl.a. att få en allsidig överblick över avnämarnas intressen och resurser och fakulteternas aktuella forskning. Här finns flera långtgående frågor att diskutera, som gäller relationen fakultet—avnämare. Mycket kretsar kring hur det forskarna kallar religionsvetenskap/teologi förhåller sig till det många avnämare förväntar sig att "teologi" skall vara.

2) I den nya högskolan åligger det fakultets-

kollegier och fakultetsnämnder att främja forskningen och dess kontakter med samhällslivet. Det sägs uttryckligen att det därför åligger fakultetsnämnderna att främja samarbetet mellan forskare. Fakultetsnämnderna skall också "handlägga vissa frågor om planeringen av forskningen", och detta ansvar kan bli än större om forskarutbildningsutredningens förslag till tjänstekonstruktion (i SOU 1977: 63) blir verklighet.

3) I offentliga utredningar som Bertil Östergrens enmansutredning "Utbildningsplanering för förnyelse" (slutrapport: UHÅ-rapport 1977: 2) och "Tema. Ny väg för forskning vid universitetet i Linköping". Betänkande av Forskningsorganisatoriska gruppen (FOG), Linköpings universitet, Linköping 1976 föreslås ändringar av forskningens organisation avsedda att befrämja forskningens utveckling.

4) Dessutom finns den alltid giltiga frågan om forskningsetik och forskningens relation till samhället/politiska beslut. Hit hör också frågan om s.k. grundforskning och målforskning.

Innan vi riktar uppmärksamheten mot de teologiska fakulteterna, vill vi emellertid något belysa, att det som redovisas i föregående artikel också borde aktualisera "avnämarnas" självreflexion och självkritik. Vi formulerar det till Svenska kyrkan men menar att det i lika hög grad är riktat till t.ex. skolan och frikyrkorna.

Avnämarnas reflexion över sina forskningsbehov avslöjar deras självförståelser som organisation/samfund/kyrka. Det gäller såväl synen på vilken roll forskningen får spela för organisationen som synen på hur det skall gå till när en linje klargörs i sådana frågor. Handlingar visar mer än ord. En kyrkas syn på forskningen visas mer av beredvilligheten att satsa resurser på egen forskning och på att tillgodogöra sig andras forskningsresultat än av ord om forskningens betydelse. Och man får kanske en bättre bild av samfundets syn på sin egen verksamhetsmetod genom att studera vilken möda centrala organ lägger ner på att uppfånga önskemål från enskilda och församlingar än genom att ta fasta på uttalanden om hur viktiga dessa önskemål är.

Frågan till avnämarna är bl.a. om det finns en medveten forskningsplanering med hänsyn till den egna verksamheten och målet för denna. En annan intressant fråga är i vilken mening t.ex. Svenska kyrkan uppfattar sig själv som "avnämare" till den nuvarande teologiska forskningen. Vad innebär det närmare bestämt att vara "avnämare" (hemska ord!):

att taga emot, använda, tillämpa forskningsresultat? Gäller detta för Svenska kyrkans relation till de teologiska fakulteternas forskning?

Både avnämarna och fakulteterna har anledning besinna att avnämarnas önskemål också indikerar i vilken utsträckning de teologiska fakulteternas forskning nått fram till avnämarna och vilken bild av denna forskning som avnämarna har. Det som önskas kan ju redan vara gjort. Önskemålen kanske framstår som orealistiska för forskarna. De är kanske främst inriktade mot dokumenterande uppgifter och uppgifter som kan ge fasta och entydiga svar, medan sådan forskning anses mindre viktig som leder till att bilden av problemen blir mera komplicerad. Kanske gäller detta i så hög grad att önskemålen kan uppfattas som ett försök att styra bort forskningen från uppgifter som kan tvinga enskilda och samfund till kritisk prövning av sin verksamhet och sina uppfattningar.

Så till fakulteterna. En första självkritisk fråga är: I vilken mening är t.ex. Svenska kyrkan fakulteternas "avnämare" vad gäller forskning? Kan man med den terminologi man använder för att beskriva sin egen verksamhet ge mening åt tanken att samfunden är fakulteternas avnämare, och kan man förklara varför man överhuvud skall bry sig om avnämare? Det har ju varit en poäng i många försök att definiera religionsvetenskap att man definierat sig just genom att separera sina uppgifter från kyrkornas. Kan teologerna då följa med nu när man i allmänna forskningssammanhang inte bara skiljer mellan grundforskning och tillämpad forskning utan, som forskarutbildningsutredningen, också betonar "det nödvändiga samspelet mellan inomvetenskapligt och externt motiverad forskning" (SOU 1977: 63, sid. 16)?

När avnämare nu framställer sina önskemål, tvingar sig också frågan fram om "fakulteten" som något slags samlat organ har ansvar för forskningen, eller om det är enskilda, förment "fria" forskares preferenser som skall styra allt. Det är då ofrånkomligt att högskoleförordningen ger fakultetskollegier/nämnder ansvar för forskningsplanering likaväl som att avnämarnas önskemål är tänkta till fakulteterna som enheter.

Det finns alltså all anledning för de i fakulteternas arbete engagerade och för fakulteternas organ att ta den nya situationen som en uppmaning att lägga ner större möda på att motivera och planera forskning och på att

därvid försöka stimulera till innovationer. Ingen torde motsäga önskemål om att detta sker, men frågan är hur man skall gå till väga.

Det verkar rimligt att fråga sig, om det finns faktorer som försvarar samarbete och innovationer. Mycket beror väl på de engagerades personliga förutsättningar och relationer, men inte heller detta torde väl vara omöjligt att påverka. Det torde ge gott utbyte att lägga ner möda på de vanliga mänskliga relationerna och på att skapa flera formella eller informella möjligheter till tankeutbyte och direkt samarbete inom och mellan ämnena inom fakulteterna och mellan fakulteterna. Ett systematiskt försök att skapa och vårda kontakter med "avnämare" som är intresserade av de aktuella forskningsuppgifterna skulle också kunna vara en del av arbetet att skapa en idéstimulerande och kreativ forskningsmiljö.

Andra faktorer är kanske mera beroende av forskningens mera strukturella förutsättningar. Det finns en inbyggd tröghet i forskarsamhället, som innebär att forskare definierar sin forskning i relation till tidigare forskning. Alltför bjärta avvikelser betraktas ofta med skepsis, och man får därför räkna med en viss försiktighet i fråga om val av metod och material och därmed en trohet mot den egna disciplinens traditioner som kan verka förlamande och lämna viktiga problem obearbetade. Vidare kan en alltför stelbent fördelning av utbildnings-, forsknings- och administrativa uppgifter verka hindrande. Dessa strukturella förutsättningar har naturligtvis uppmärksamats. I sin utredning har Bertil Östergren pekat på behovet och möjligheten av att konstruera tjänsterna så att en smidigare fördelning av uppgifterna blir möjlig (och av att frigöra forskarna från en del av de administrativa uppgifterna) (UHÄ-rapport 1977: 2, sid. 46 f, 43 f). Och i det utredningsarbete som föregått statsverkspropositionens förslag att forskning om "Teknik och social förändring" nu skall bedrivas i Linköping har en ny organisation för forskningen utformats, där tema-principen ersätter disciplinprincipen, och speciell möda har lagts ner på hur ett tema skall utvecklas och på hur impulser till förändring skall stimuleras och tillvaratas.

Dessa utredningar riktas ju till politiska beslutsfattare, och det kan ligga nära till hands att nöja sig med att registrera att andra säger att det krävs strukturella förändringar och att dra slutsatsen att vi alltså inte har dessa möjligheter. Mycket torde emellertid vara möjligt också inom de nu gällande förutsättningarna,

och utredningarnas analyser kan ge impulser.

Både disciplinbundenheten och individualismen har ju luckrats upp redan i och med att "projekt" blivit ett honnörsord — även om detta ord hotar att breda ut sig på ett sådant sätt att det förlorar all mening. Särskilt om "projekt" står för flera forskares gemensamma ansträngningar att belysa ett tema eller problem ur olika synvinklar, så allsidigt som möjligt, och om samarbetet skall utnyttja och befrämja de individuella insatserna, finns det ingen anledning att reservera dessa arbetsformer för forskning vid sidan av den forskning som bedrivs på fakulteternas vanliga anslag.

En del samarbete av detta slag finns kanske redan, och mera kan skapas genom individuella överenskommelser. Men också fakulteternas organ borde kunna göra en del på sin nivå. Naturvetare och en del humanister verkar låta projekt (inom disciplinen!?) spela en betydligt större roll i forskarutbildningen, och vi kunde kanske lära av dem. Vidare vore det väl inte omöjligt t.ex. att fakulteternas lärare beslöt att ett läsår belysa ett eller två teman, uppdrog åt en lärare att hålla i detta och hjälpte till med diskussionspapper till gemensamma seminarier och ev. uppsatser till ett samlingsverk som redovisar resultatet av de gemensamma ansträngningarna. Det som då skulle göras är kanske inte originell forskning utan snarare kunskapsöversikter eller, mera ambitiöst, problemöversikter (Tema, sid. 97 f). Ett sådant samlingsverk borde ändå kunna vara av största intresse för avnämarna. I de gemensamma ansträngningarna bör också nya forskningsuppgifter kunna öppna sig, som kan locka lärarna själva eller andra, t.ex. forskarstudenter, till fördjupad forskning. Detta borde kunna vara möjligt redan nu. Ännu mera blir möjligt, om FUN:s tjänstekonstruktion med dess prioriterings- och variationsmöjligheter genomförs.

Slutligen: Om man inför ökad avnämarskontakt och mer beställningsforskning, så blir teologin inte nödvändigtvis "nyttigare". Det finns som bekant flera olika sätt på vilka en forskning kan vara eller bli till nytta, och dessa är inte alltid så lätta att beräkna. En forskning som inte strävar efter att vara nyttig kan också bli till allra största nytta. Detta är dock under inga omständigheter ett argument mot att man skall utveckla och planera sin forskning både som individ, som forskarseminarium och som fakultet.

*Edgar Almén*

*Göran Bexell*

# IN MEMORIAM

## Gustaf Aulén

Denna tidskrifts grundare är inte längre bland oss. Svår är uppgiften att tolka den saknad vi känner. Ingen kan fylla det tomrum han lämnar efter sig.

De riktlinjer för STK, som under rubriken "Vårt företag" möter i dess första häfte 1925, var skrivna av Gustaf Aulén. Lika gångbara än i dag som då de skrevs utgör de samtidigt karakteristiska drag i hans egen teologiska profil.

Dit hör principen om STK som "ett samlingsorgan för svensk teologisk forskning" och som en "allmän-teologisk facktidsskrift". Den skulle vara ett språkrör för all svenskspråkig teologi och för alla teologiska discipliner. När tidskriften från begynnelsen fick en redaktionsavdelning i Uppsala och en i Lund var detta något nytt och i den sista av de fyrtio artiklar av Aulén, som publicerats i STK, "När Svensk teologisk kvartalskrift startade" (1975), betecknar han detta som "ett historiskt evenemang". Själv förenade han som ingen annan i svensk teologi traditionerna från såväl Uppsala som Lund. Han disputerade 1907 för doktorsgraden i Uppsala på en avhandling om en lundensisk teolog, Henrik Reuter Dahl. Som docent hos Nathan Söderblom och nära vän med Einar Billing förde han med sig impulser, som självständigt fördes vidare när Aulén 1913 utnämndes till professor i systematisk teologi i Lund. Ett annat uttryck för denna för Gustaf Aulén självklara inriktning på samarbete mellan de båda fakulteterna och mellan skilda teologiska discipliner var planeringen av den konferens i Nyköping 1942, som samma år resulterade i det internationellt uppmärksammade samlingsverket "En bok om kyrkan".

Ett främlingskap för alla provinsiella eller ämnesmässiga förträngningar och en programmatisk öppenhet för såväl nya frågeställningar som för rikedom av problem över hela teologins vida fält förblev typiska drag för Gustaf Aulén. Inte minst kom detta till uttryck i hans omfattande författarskap efter biskopstiden i Strängnäs. "Tvärvetenskap" var hans signum långt innan denna term kom i allmänt bruk. Arbeten som "Högmässans förnyelse" (1961) eller "Jesus i nutida historisk forskning" (1973) utgör värtaliga vittnesbörd om detta. Ännu under de sista åren var hans osvikliga förmåga till överblick över forskningsläget på vitt skilda områden lika obruten.

Med samma intresse följde han utvecklingen också utanför teologin, inte minst gällde detta musiken. Det sista större arbetet av denne Musikaliska akademiens förre preses utgjordes typiskt nog av en inträngande musikalisk-teologisk analys av Sven Erik Bäckes evangelie-motetter.

I riktlinjerna från 1925 talas det också om vikten av att svensk teologi "får ett ord med i laget i nutidens teologiska debatt". Det heter vidare att den inte längre är "blott en avläggare av utländsk teologi" och att det ges "ett växande svenskt teologiskt självmedvetande". Vidare talas det om betydelsen av att söka "förbindelser åt andra håll" än den tidigare tämligen ensidiga inriktningen på utvecklingen i Tyskland. På ett säreget sätt realiserades detta program i Gustaf Auléns eget författarskap. Genom honom fick svensk systematisk teologi verkligen "ett ord med i laget" med en egen profil i den internationella diskussionen och blev en faktor att räkna med. Generationer av teologer i hela världen har fått avgörande impulser genom studiet av "Den allmänneliga kristna tron" och inte minst "Christus Victor", som båda översatts till fem språk. Medan Aulén förblivit relativt okänd bland tyska teologer har hans inflytande på teologin i den engelskspråkiga världen varit djupgående. Där var han också så hemmastadd, att han 1967 direkt på engelska skrev "Dag Hammarskjöld's White Book".

Den programmatiska öppenheten för "den teologiska utvecklingen inom den evangeliska kristenheten i dess helhet" i riktlinjerna från 1925 innefattade för Gustaf Aulén också en aktiv insats i den framväxande ekumeniken. När STK kom till, årsbarn med det märkliga ekumeniska mötet i Stockholm 1925, hade Aulén sedan 1920 tagit del i förberedelserna för såväl detta som inte minst för den första världskonferensen kring "Faith and Order"-frågorna, som sedan hölls i Lausanne 1927. När Faith and Order 1977 firade sitt femtioårsjubileum var Aulén en av de fyra kvarlevande pionjärerna och blev föremål för en särskild telegrafisk hyllning. Han tillhörde konferensledningen vid den andra stora världskonferensen kring "Faith and Order" i Edinburgh 1937 och gjorde en betydande aktiv insats i planeringsarbetet för bildandet av Kyrkans världsråd 1948. Men han uppfattade inte konferenser som det mest betydelsefulla i ekumeniken, till de mest pådrivande faktorerna räknade han gudstjänstlivets förnyelse och en fördjupad bibelforskning, just de områden som

mer än andra efter hand fångade hans eget intresse.

Få ting torde ha glatt Gustaf Aulén så mycket som att han fått vara med om en genomgripande förnyelse av gudstjänstlivet i sin egen kyrka. Allt det som fram till den nuvarande kyrkohandboks-kommittén präglat och format Svenska kyrkans gudstjänst — kyrkohandbok, evangeliebok, mässbok, koralbok och psalmbok — bär spår av Gustaf Auléns nydanande arbete. Med oförminskat intresse och med profilerade egna synpunkter följde han det fortgående arbetet på detta område. Den lov-sångston, som för Gustaf Aulén utgjorde gudstjänstens innersta, präglade på ett oförglömligt sätt också vårt farväl till honom, jordfästningsakten i Lunds domkyrka.

Gustaf Aulén talade inte sällan om hur han såg det som en förmån att under åttio år ha fått vara teologie studerande. Som ingen annan kunde han till andra förmedla en smittsam glädje över att vara just — teolog. På ett egendomligt sätt jämnårig med alla förband han ett långt livs perspektiv med glädjen över nyupptäckta horisonter. Inför den förpliktande minnesbilden står vi — med generationer av denna tidskrifts läsare — i djupaste tacksamhet för en oförglömlig och i många stycken oförlämlig insats för svensk teologi.

För redaktionen

*Per Erik Persson*

## FRÅN REDAKTIONEN

### Tack — välkommen

Med år 1968 inträdde exegeten Per Block i redaktionskommittén för STK. Avsikten därmed var bl.a. att låta yngre forskare bli aktivt representerade i arbetet med tidskriften. Under sin tid som medlem av kommittén har Block i artiklar och framför allt i en imponerande rad recensioner med stor sakkunskap utifrån sitt vidsträckta vetande kritiskt belyst litteratur och problem på skilda områden. Vid planeringsarbetet av STK har hans uppslagsrikedom och okonventionella sätt att nalkas problem varit en stor tillgång. När han nu inte längre anser sig ha tid att fortsätta, vill redaktionen varmt tacka honom för de gångna tio årens betydelsefulla insatser och uttrycka förhoppningen att han skall fortsätta att producera sig i STK:s spalter.

Med år 1978 inträder etikern Göran Bexell som Blocks efterträdare i redaktionskommittén. Bexell är genom uppdrag och personligt intresse väl insatt i religionsvetenskaplig utbildning och forskning samt problemen med den praktiska tillämpningen av bådadera. Redaktionen hälsar honom varmt välkommen förvissad om att hans kunskaper kommer att bli till nytta för tidskriften och hoppas att han skall finna stimulans och glädje i sitt nya engagemang.

För redaktionen

*Carl-Gustaf Andréén*