

Gudsbegreppens filosofiska problematik*

AV HAMPUS LYTTKENS

Följande historia berättas från ett stiftsmöte i Stockholm. Förhandlingarna drog ut på tiden. Då begärde en av de närvarande prelaterna ordet och föreslog en kaffepaus. Sagt och gjort. Förslaget vann allmän anslutning och de omkring 200 närvarande tågade ut ur samlingslokalen för en kaffepaus. En stund efter det att de lämnat lokalen störtade det tunga blytaket till salen in. Händelsen inträffade så tidigt på dagen att nyheten kunde tas med i kvällspressen. Beröende på att man frågat olika personer kom de två kvällstidningarnas rubriker att lyda olika. I den ena tidningen stod det: Ett Guds under, sade biskopen. I den andra kunde man läsa: en djävla tur, sade källarmästaren. Samma händelse, men två olika beskrivningar. I denna historia berörs en av de centrala frågorna i nutida religionsfilosofisk debatt, nämligen vilka språkliga akter som intenderas i satsen där ordet Gud ingår. Var det så att biskopen och källarmästaren ville ge uttryck åt samma reaktion inför räddningen och att olikheten dem emellan endast bestod i olika språkbruk? Och var den gemensamma reaktionen en känsla av förundran förenad med glädje över räddningen? Eller låg i biskopens yttrande något av en kausal förklaring, fanns där ett kognitivt element, tanken att någon gripit in och fått prelaten att föreslå kaffepaus i rätt ögonblick? Men varför kunde då denne någon, om han var allsmäktig, inte förhindrat takets instörtande överhuvud? Det borde ju te sig mera rationellt än att få alla människor avlägsnade. Och hur skall källarmästaren egentligen tolkas? Vill han bara säga att det hela var tur, ett slumpens verk? Eller innebär anropandet av djävulen

något annat än att uttrycka känslor av förvåning och lättnad? Låg skillnaden mellan biskopen och källarmästaren däri att de gav olika tolkning av samma händelse och därvid använde sig av olika hypoteser? Hur man än tolkar historien visar den emellertid att biskopen och källarmästaren i något avseende hade skilda utgångspunkter.

Den som söker komma till rätta med gudsbegreppens problematik ställs inför ett magistralt ämne. I mängden av synpunkter och problem tvingas man välja några. Den ovan berättade historien kan användas som en motivering för att man gör ett urval. Den antyder nämligen att vi människor ser på tingen med olika utgångspunkter. Modern vetenskapsteori har understrukit att detta präglar också den vetenskapliga forskningen. Denna sanning gäller i synnerhet ett så kontroversiellt ämne som frågan om Gud och gudsbegreppen. Jag tvingas i denna uppsats att begränsa mig och kommer i första hand att peka på de element i gudsbegreppens problematik vilka rör begreppens innehåll. Urval och ställningstaganden får stå för min räkning. Jag vill dock framhålla, att jag tagit fasta på synpunkter som kan anses karakteristiska för den moderna analytiska filosofiens arbetsmetoder.

1. *Termen Gud, egennamn eller klassbeteckning*

Man har i den kristna idéhistorien vid olika tillfällen diskuterat om termen Gud är att betrakta som ett egennamn eller om den är

* Föredrag vid fjärde nordiska systematikerkonferensen i Aarhus jan. 1973.

att anse som en klassbeteckning. Många teologer och filosofer använder — utan att ingå på frågan — termen än på det ena än på det andra sättet. För kristna teologer med deras uttalade monoteism ligger det nära till hands att fatta ordet Gud som ett egennamn. I och för sig är det emellertid logiskt möjligt att tänka sig det kristna gudsnamnet som ett klassbegrepp med ett enda element. För några teologer är treenighetläran ett skäl att tala om termen som ett klassbegrepp i begränsad mening. Termen Gud används då som en gemensam beteckning på de tre gudomspersonerna.

Nu har många filosofer hävdad att egennamn endast används för att referera till något. Däremot skulle de sakna en egen betydelse. De har m.a.o. endast denotation och saknar konnotation. Vi använder ett egennamn för att referera till något, inte för att beskriva något. Gentemot detta har andra påstått att de utgör förkortade beskrivningar eller åtminstone är logiskt förknippade med eller är logiskt bundna med vissa karakteristika hos det objekt som de refererar till.¹ Om nu termen Gud är ett egennamn och de förstnämnda filosoferna har rätt, kan vi inte fråga efter en definition på termen Gud. Och det betyder i sin tur att vi inte heller kan tala om gudsbegrepp och ange dess olika betydelseelement. Detta hindrar emellertid inte att man kan använda sig av andra beskrivningar. Även om vi inte inför ett egennamn (annat än i rent etymologisk betydelse) skulle kunna ställa frågan: Vad betyder namnet N? kan vi erhålla en viss information. Vi kan i stället fråga: Vem är N? eller Vem avser du med N? Det tycks finnas åtminstone tre sätt att besvara en dylik fråga. 1) Vi kan svara med ett annat egennamn: Med N avser jag personen B. 2) Vi kan ge en utpekande definition, en s.k. ostensiv definition. 3) Vi kan ange personen ifråga genom en bestämd beskrivning. Ex. Vem är Erlander? Svar: Jag avser f.d. statsministern i Sverige, f.d. ordf. i socialdemokratiska partiet etc. Om termen Gud används som egennamn är det alltså utifrån en tolkning inadekvat att begära en definition av Gud, innebärande att definiens och

definiendum skulle vara synonyma uttryck och kunna ersätta varandra. Men det är fortfarande meningsfullt att fråga vem som avses med termen Gud. När det gäller ordet Gud är en ostensiv definition utesluten och metoden med andra egennamn föga tillfredsställande.

Återstår bestämda beskrivningar. På frågan vem Gud är kan man svara: den som skapat världen, den som uppenbarat sig i Jesus Kristus och liknande. I Nya testamentet möter ibland bestämda beskrivningar, t.ex. Israels Gud (Luk. 1: 68), Abrahams Gud och Isaks Gud och Jacobs Gud (Matt. 22: 32), Gud, härlighetens Fader (Ef. 1: 17), han som från de döda uppväckte Jesus (Rom. 4: 24, 2 Kor. 4: 14). I GT talas om honom som skapade himmel och jord, honom som förde Israels barn ut ur Egypten osv. Om Jesus säger Matt. 16: 16. Du är Messias, den levande Gudens son, vilket är en bestämd beskrivning. Jag har velat peka på förekomsten av dessa uttryck i bibeln. Även om de inte är problemfria är de mindre abstrakta än de predikat som brukar uppträda i teologisk litteratur.

Teologerna har när det gäller ordet 'Gud' använt sig av olika bestämda beskrivningar, av redogörelser för hur det förmenta objekt som ordet refererar till är beskaffat och av begreppsanalyser.

Hur man än vill tolka teologernas gudsbeskrivningar, såsom explicering av gudsbegrepp, som bestämda beskrivningar, eller som beskrivningar av det objekt till vilket ordet 'Gud' refererar, har vi att göra med olika språkliga beskrivningar. Därmed kan ställas frågan om innebörden i beskrivningarna och om deras ev. referens till ett förefintligt objekt. Frågan om Gud är egennamn eller klassbeteckning har därför ingen avgörande betydelse när det gäller gudsbegreppets problematik. För enkelhetens skull skall jag i fortsättningen använda termen gudsbegrepp.

¹ Till denna diskussion jfr t.ex. John R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge 1969 s. 162 ff.

2. Gudsbegreppens mångfald

Under tidernas lopp har en mängd predikat knutits till gudsbegreppet. En författare har nyligen med ett räkneexempel belyst de många kombinationsmöjligheter som föreligger vid utgestaltandet av ett gudsbegrepp. Han utgår från några av de alternativ som kan uppställas vid beskrivandet av Gud.²

Följande frågor säger han, har debatterats av filosofer och teologer:

Är Gud immanent eller transcendent?

Är Gud ändlig eller oändlig?

Är Gud tidlig och inbegripen i utveckling eller evig och oföränderlig?

Är Gud personlig eller opersonlig?

Är Gud kroppslig eller okroppslig?

Finns det en gud eller många?

Är Gud det högsta varat eller grunden till varandet?

Gud mot världen

enhet	mångfald
oföränderlig	föränderlig
evig	tidlig
ren aktualitet	potentialitet
okroppslig	rumslig
nödvändig	kontingent
skapare	skapad
oändlig	ändlig
fullkomlig	ofullkomlig

Gud i världen

inkarneras
handlar (i
historien t.ex.)
uppenbarar sig
talar
frälsar
förlåter
bekämpar det onda
lider
försonar
dömer
straffar

Vi upplever spontant en viss motsättning mellan begrepp, vilka understryker Guds transcendens, och begrepp som talar om Guds handlande i världen. Är denna endast skenbar? Därom råder olika meningar.

Man kan konstatera, hur de begrepp, vilka sätter Gud i motsats till världen, görs problematiska genom de begrepp som sätter honom i förbindelse med världen. Detta att Gud säges handla i vår värld, uppenbara sig där, förlåta, ingripa och rädda, gör egenskaper som oföränderlighet och evighet problematiska. Om Gud tänkes lyssna på människors böner, blir det tveksamt i vilken

På den första frågan finns det fyra möjliga svar:

Gud är immanent

Gud är transcendent

Gud är både immanent och transcendent

Gud varken immanent eller transcendent.

Eftersom det finns fyra möjligheter för vart och ett av de 7 alternativen så får vi 4⁷ eller 16.384 möjliga kombinationer. Det är givet att inte alla dessa möjligheter har realiserats i teologiska utläggningar om Gud. Men om endast 10 % realiserats får vi över 1.500 olika gudsbegrepp.

Andra listor kan också göras upp. Om man dels gör upp en lista som polariserar Gud och världen, dels en som talar om Gud i världen får man också en rad möjligheter till olika kombinationer:

utsträckning han är ren aktualitet. Hur förenas de absoluta predikaten oändlig och fullkomlig med predikat som talar om att Gud inkarneras, blir människa, lider och dör? Här ges möjlighet till olika nyanseringar och olika svar.

Det bör också framhållas att även om vissa predikat dominerar i gudsbeskrivningarna, finns kombinationsmöjligheterna kvar. Frågan hur man *tolkar* dessa predikat kan nämligen variera från teolog till teolog,

² Paul Gastwirth, *Concepts of God*, Religious Studies. 2. 1972 s. 149 ff.

likaså frågan hur ett predikat skall tolkas i relation till andra. Till detta kan fogas ytterligare en differentierande faktor. Variation kan nämligen också bero på att vederbörande teolog placerar de av honom förfäktade gudsegenskaperna i en annan värdehiarki. Två teologer kan verbalt ha samma uppfattning om gudspredikat och ändå skilja sig ifråga om den tonvikt man lägger på olika egenskaper. Somliga betraktas som mer "centrala" än andra. Ett exempel på en dylik tonviktsförskjutning ger religions-sociologen Betty R. Scharf, när hon understryker det paradoxala i tron på en Gud som är både mäktig och kärleksfull. Som en maktens Gud tilltalar han i första hand makthavarna i samhället. Som en kärlekens Gud omhuldas han av de svaga och sensitiva, vilka söker undfly samhällets orättvisor och våld.³ Ett känt dogmhistoriskt exempel är hur Luther balanserar Guds godhet och rättfärdighet i Stora Galaterbrevskommentaren, där han framhåller att välsignelsen är det innersta i Guds väsen och går före förbannelsen.

Jag vill understryka att ovanstående listor gjorts upp utan alla anspråk på fullständighet eller systematik. Man skulle t.ex. kunna göra en dogmhistorisk genomgång enbart av det kristna materialet och därmed få en mycket stor och omfattande lista. Teologer och filosofer har sedan på olika sätt sökt systematisera materialet. Aulén talar t.ex. om maktkomplexet, reaktionskomplexet (vrede, dom) och gemenskapskomplexet (godhet, barmhärtighet, nåd, kärlek).⁴ Man har skilt mellan positiva och negativa gudsegenskaper, mellan egenskaper som tillkommer Gud i sig och egenskaper som avser hans relation till världen osv.

Inför mångfalden av teologiska gudsbegrepp kan man fråga hur det förhåller sig med kyrkfolk och vanliga troende. Vilka gudsbegrepp blir där aktuella? Vi har tyvärr i detta stycke stor brist på empiriska undersökningar. En av de få som gjort några dylika är Tord Simonsson. Han har funnit bilden kaotisk och flytande. Bl.a. frågade han en grupp teologer, hur de uppfattade satsen: jag tror att Gud har skapat världen. En inte ringa grupp sade sig tolka satsen

avempiriserat vad gäller skapelsetron och gav översättningen 'jag känner mig beroende av Gud'. Simonsson drar själv följande slutsatser av sina undersökningar:⁵ Fler-talet av de tillfrågade talar inte om Gud med angivande av gudomliga egenskaper utan snarare med termer av erfarenhet. Med Gud avser man någon med vilken man träder i förbindelse, någon som man talar till i svårigheter, någon att hålla i hand i tider av oro. Guds bilden byggs upp av bilder från olika existentiella situationer. Simonsson säger att han finner avståndet mellan dylika gudsbegrepp och de traditionellt teologiska vara avsevärd. Simonssons undersökningar ökar det närmast kaotiska i gudsbegreppen. Till de många teologiska möjligheterna fogas ett vitt fält av personliga gudsuppfattningar.

Inför denna begreppsrika mångfald som innehåller också logiskt oförenliga element har en författare⁶ nyligen föreslagit att termen Gud skall betraktas som en familjeterm i Wittgensteins mening. Termen Gud fungerar som en allmän term, vilken denoterar en hel skala av olika gudsbegrepp, vilka har familjelikhet men saknar ett för alla gemensamt drag. Det går inte att fastställa några väsenssegenskaper som anges med termen Gud. Det finns en rad flytande definitioner. Man kan inte ange några bestämda attribut vilka utgör definien för termen Gud.

Om denna uppfattning är riktig — och jag anser att avgörande skäl talar för den — ger den anledning till vissa reflexioner.

1. Alla diskussioner för och emot Guds existens måste föregås av ett angivande av vilka egenskaper som för talaren fungerar som gudsdefinition. Beskrivningar går logiskt före frågor om existens. Frågar vi oss om Gud existerar, måste vi först bestämma oss för "vilken Gud". Vad är det vi åsyftar

³ Betty R. Scharf, *The Sociological Study of Religion*, Paperback Ed., London 1970, s. 127.

⁴ G. Aulén, *Kristen Gudstro i förändringens värld*, Stockholm 1967, s. 54.

⁵ T. Simonsson, *Logical and Semantic Structures in Christian Discourses*, Oslo 1971, s. 122.

⁶ Paul Gastwirth, a.a., s. 151.

med termen Gud när vi ställer frågan? (Likaså måste vi ange vad vi avser med existens.) Vi måste göra klart för oss vad det är termen Gud refererar till. Märkligt nog gör man i regel inte detta vid diskussioner om Guds existens.

2. För det andra torde det vara en utopi att anse att t.ex. alla kristna tror, ber och dyrkar samma Gud i betydelsen av samma intensionalt fattade Gud. Än mindre de olika världsreligionernas anhängare. Det finns inget enhetligt gudsbegrepp som skulle kunna förena alla i tro och bön. Mångfalden på kristet håll får också ekumeniska konsekvenser. Som så ofta här i världen får man anta att även den ekumeniska enigheten i stor utsträckning är verbal och döljer en rad grundläggande olikheter. Emellertid förminskas denna olikhet ifall man antar att flertalet avser att denotera samma Gud. Denna hypotes innebär att begreppet Gud tolkas olika men ändå syftar till samma högsta väsen.

3. Om man antar att en person som säger sig tro på Gud, tror på ett speciellt, explicit uttryckt gudsbegrepp, blir konsekvensen att han inte kan acceptera på annat sätt utformade gudsbegrepp. En alternativ möjlighet är emellertid att folk i allmänhet rör sig med så vaga och obestämda gudsbegrepp att det blir svårt att fixera klara skillnader. Man säger då att Gud betecknar "något" eller "någon", en makt som finns bakom det som sker etc. Tord Simonssons ovan anförda undersökning styrker förmodan att människors gudsbegrepp ofta har denna obestämda och flytande karaktär.

4. Omöjligheten att göra någon allmänt giltig väsensbestämning av innehållet i termen Gud får till konsekvens att alla påstående av typen "Detta är den sanna gudsbilden" blir att fatta som övertalningsdefinitioner. De uttrycker vederbörande teologs egen uppfattning resp. en viss grupps traderade uppfattning men kan inte göra anspråk på sanning i någon vanlig mening. Om en term anger familjelikhet, kan ingen bestämd definition anges som den enda

sanna. Är Gud en familjeterm finns det alltså intet "sant" gudsbegrepp i denna definitoriska mening. Den som är intresserad av problem i detta sammanhang ber jag få hänvisa till Sören Halldéns undersökning av väsensdefinitioner i True love, true humour, true religion.⁷ När teologer urgerar en gudsdefinition som den sanna eller den kristet legitima, kan de inte repliera på något gemensamt språkbruk. Inte heller kan de åberopa någon logisk förbindelse. Ett vanligt sätt att urgera ett kristet gudsbegrepp är att visa på Kristus, "Ingen annan gudsbild kan göra anspråk på att äga kristen dignitet än den som blottas i och genom Kristus och hans gärning".⁸ Detta låter fromt och bra men det förutsätter att man genom studierna av Jesu person och gärning kan avläsa ett enhetligt gudsbegrepp. Var hämtas emellertid kriterierna för att skilja mellan gudomligt och mänskligt i Jesu person och Jesu handlande? Det hela blir lätt en form av cirkelresonemang: Legitim kristen gudstro är den som avläses hos Jesus. Det som avläses hos Jesus beror på vilka kriterier för gudomligt som jag ansluter mig till, m.a.o. vilken gudstro jag anser legitim. Frågan om kriterier aktualiseras, när man ställer frågan hur man skall argumentera för en förment kristen gudsbild mot en annan lika förment kristen.

Det man från filosofisk utgångspunkt kan göra är att välja ut och diskutera vissa förekommande gudsbeskrivningar. Eftersom vi är på kristen grund väljer jag inom den kristna sfären. I vilken utsträckning dessa delas av flertalet teologer eller av de troende kan inte anges utan omfattande språkempiriska undersökningar. Jag har dock sökt göra mitt val så att de bestämmningar som jag diskuterar är allmänt förekommande i teologisk litteratur.

3. Hypotesen att gudspredikaten åsyftar en beskrivning

Jag har sagt att man inte bör diskutera Guds existens utan att ange vilka egen-

⁷ S. Halldén, True Love, True Humour and True Religion, Stockholm 1960.

⁸ G. Aulén, a.a., s. 55.

skaper som åsyftas med termen Gud. Till detta kommer emellertid ett ytterligare spörsmål. Det gäller frågan om vi överhuvud har att göra med beskrivningar, när det gäller gudsutsagorna. Många teologer brukar understryka att Gud inte får betraktas som ett föremål bland andra och att därför inte heller gudsutsagorna får anses som vanliga beskrivningar. Många filosofer har från sina utgångspunkter uppställt vissa krav och regler vilka måste uppfyllas för att en sats skall kunna fungera som beskrivande, m.a.o. vara en sats med sanningvärde. De har sedan funnit att gudsutsagorna inte uppfyller dessa krav och alltså inte kan vara deskriptiva. Anders Jeffner har i sin bok *The Study of Religious Language* angett hur ett argument av denna typ ser ut.⁹ Han gör det i 4 satser.

1. Det finns en metod genom vilken man i princip kan avgöra om en sats har (med Jeffners terminologi) förankring i den verkliga världen.
2. Enda möjliga metod att avgöra om något existerar i verkligheten är att bruka metoderna M_1 — M_n .
3. Det finns ingen metod varigenom vi skulle kunna bestämma att någon av gudsutsagorna har förankring i verkligheten.
4. Inga av de problematiska satserna (alltså religiösa satser som språkligt uttalar sig om en förment högre verklighet) har förankring i verkligheten.

Med ett dylikt resonemang kommer man fram till att gudsutsagorna antingen är falska eller uttrycker andra språkliga akter än faktiska konstateranden.

Nu har det mot resonemang av denna typ sagts att de luktar logisk empirism och man har i dem sett återklang av det gamla verifikationskriteriet för satsers mening.

Det är riktigt att man hittills inte kunnat framlägga en invändningsfri metod att i förväg principiellt avgöra om en sats är empirisk. Emellertid räddar detta inte gudsutsagorna från kritik. För det första får

man komma ihåg att om en sats har ett empiriskt innehåll, alltså med Jeffners terminologi gör anspråk på att ha förankring i verkligheten, finns det en rad metoder att testa den och pröva om den är sann eller falsk, sannolik eller osannolik, bekräftad eller ej. Med andra ord hänvisas till premisser 2 i Jeffners argumentationsanalys ovan. För det andra har det med fog hävdats att om en sats med förment empiriskt innehåll är förenlig med vilket sakernas tillstånd som helst, då kan den inte ha empiriskt innehåll i vanlig mening.¹⁰ Om det nu inte kan anges några metoder att testa gudsutsagorna, får de svårt undgå misstanken att de inte är utsagor om den empiriska verkligheten. Och denna misstanke stärks när det visar sig att vissa av gudsutsagorna också i princip är omöjliga att bekräfta eller falsifiera genom hänvisning till den för oss tillgängliga verkligheten. Medan det kan råda tvekan om i vad mån t.ex. satsen att Gud älskar människorna kan provas resp. har erfarenhetsbas är det uppenbart att utsagan att Gud står utanför tid och rum inte kan testas. Alla våra metoder att avgöra om en sats har förankring i verkligheten hör hemma i en rumstidlig verklighet. Hur skall man då kunna hävda att dylika satser har ett empiriskt innehåll eller denoterar något faktiskt givet? Man får inte förvåna sig över att filosofer med dessa utgångspunkter varit benägna att förvisa gudsutsagorna från verklighetens sfär och anser dem antingen som falska eller som icke-kognitiva.

⁹ A. Jeffner, *The Study of Religious Language*, 1972, s. 32.

¹⁰ En författare, John F. Miller, III/ har mot ett resonemang av denna typ sökt göra gällande att även naturvetenskapens principer av första ordningen är ofalsifierbara och att därför den kritik som riktas mot gudsutsagor för att de är ofalsifierbara också träffar naturvetenskapen. Jfr *Relig. Studies*, 5. 1969, s. 47—68. Gentemot Miller har inväntats att han har missuppfattat naturvetenskapens generella lagar och teorier. Även om t.ex. fysikens lagar inte direkt återfinns i naturen, följer därav ej att de inte skulle stå i nödvändig och avgörande relation till empiriska fenomen. Vi kan t.ex. föreställa oss en sådan kaotisk situation, att vi skulle bli nödgade att överge kausalitetsprincipen. Jfr ib. årg. 6. 1970, s. 281—287.

Mot dessa kritiska synpunkter står den klassiska kristna traditionen, enligt vilken redogörelsen för Guds egenskaper uppfattats som beskrivande. Man har betraktat gudsutsagorna som en form av verklighetsbeskrivning. Om man studerar dogmatiska framställningar av gängse typ får man intrycket att det som åsyftas är något slag av beskrivning. Och även om man finner att många texter och satser i den kristna idéhistorien än getts empirisk än icke-empirisk tolkning synes i regel åtminstone någon eller några satser tolkas så att de gör anspråk på verklighetsförankring. Det finns därför skäl att utgå från hypotesen att åtminstone några av gudsutsagorna åsyftar beskrivning och att det gudsbegrepp, som man beskriver, avses denotera något.

Frågan om gudsutsagornas verklighetsanspråk har varit och är alltfört ett av religionsfilosofiens centrala problem. Denna fråga har emellertid i vår tid kopplats samman med frågan om och med vad rätt gudsutsagorna kan karakteriseras som satser med empiriskt innehåll. Det är att märka att man inte kan besvara den sista frågan enbart genom att undersöka hur religiöst engagerade använder gudsutsagorna. Även om vi genom en empiriskt-semantisk undersökning skulle kunna fastslå att intentionen i regel är beskrivande och deskriptiv, följer ej utan vidare att vi har att göra med påståendesatser. Vederbörande kan ha en felaktig uppfattning om vad som krävs för att en sats skall utgöra ett påstående. Denna synpunkt föranleds av det förhållandet att en sats språkligt kan te sig som ett empiriskt påstående och ändå sakna faktisk begriplighet. Den rent språkliga, grammatikaliska begripligheten och den faktiska är inte identiska. Filosofer har anklagat gudsutsagorna för att sakna faktisk begriplighet.¹¹

Det bör i detta sammanhang understrykas att en person som söker argumentera för att en sats har empiriskt innehåll, i regel hänvisar till vissa kriterier. Sådana är t.ex. satsens förklarande eller förutsäggande förmåga, den utsträckning i vilken den bekräftas genom erfarenheter och observationer, möjligheten att falsifiera den etc.

Dessa och liknande kriterier fungerar, såsom det har framhållits,¹² normativt. De utgör en regel enligt vilken man bedömer en sats och prövar om den fyller de fastställda kriterierna. Att rättfärdiga dessa kriterier förutsätter en procedur liknande den när vi säker motivera antagandet av en norm. Ingen kan tvingas anta normen och de teologer som avvisar filosofiska invändningar mot hypotesen att gudsutsagorna skulle ha kognitiv innebörd kan givetvis göra detta. Men då måste de också kunna hänvisa till andra kognitivitetskriterier, vilka uppfylles av gudsutsagorna.

4. *Gudspredikatens falsifierbarhet och tomhet*

Man kan med en viss rätt säga att frågan om gudsutsagornas verklighetsanknytning hör till de eviga frågorna. Den religiösa sanningsfrågan har i våra dagars filosofi kunnat ställas med större precision och skärpa. I grund och botten är det emellertid ett problem som diskuterats från den kristna kyrkans begynnelse. Något liknande kan sägas om en annan form av kritik. Den accepterar hypotetiskt att gudsbeskrivningarna syftar till en beskrivning. Men den gör gällande att de är språkligt omöjliga resp. innehållsligt obegripliga. Frågan gäller inte om och på vad sätt en gudsutsaga kan lokaliseras i den verkliga världen. I stället prövar man om den överhuvud är begriplig. Det är uppenbart att frågor om begriplighet och betydelse har prioritet före frågor om verklighetsanknytning.

Bakgrunden utgör ett inom teologien klassiskt problem. Man kan formulera det såsom en spänning mellan antropomorfismens Scylla och tomhetens Carybdis. Problemet skapas av den kristna övertygelsen att Gud är transcendent, är ande, immateriell och okroppslig. I bibeln möter en rad utsagor vilka tillskriver Gud mänskliga och även kroppsliga egenskaper. Den gudomliga

¹¹ Jfr t.ex. R. Hoffman, *On Being Mindful of 'God': Reply to Kai Nielsen*, *Relig. Stud.* 6. 1970, 289 f.

¹² Jfr W. T. Blackstone, *The Problem of Religious Knowledge*, Englewood Cliffs, N.J., 1963, s. 51 f.

transcendensen kommer i fara när Gud beskrivs i jordiska och mänskliga kategorier.

För att understryka Guds transcendens brukar teologerna betona att Gud är ofattbar och för mänskligt förnuft obegriplig. För att göra honom begriplig beskriver de honom och utvecklar hans olika egenskaper. Logiskt borde ofattbarheten leda till en Wittgensteinsk tystnad. Det blir en spänning mellan agnosticisism och beskrivning. Är Gud både fattbar och ofattbar, möjlig att beskriva och omöjlig att beskriva? Man löser ofta spänningen genom ett pendlande mellan transcendens och immanens. Inför hotet om falsifiering flyr man till transcendensen och inför hotet om obegriplighet och tomhet flyr man till immanensen. Man kan härvid också erinra om den av Arne Naess uppmärksammade glidningen mellan analytiska och syntetiska satser. När en människa hävdar något som han anser som en allmängiltig sanning om livet och människorna är det vanligt att det är mycket svagt grundat på iakttagelser och att det ibland används som om det vore syntetiskt och ibland som om det vore analytiskt. Genom att ansluta sig till den analytiska tolkningen ges uttrycket en air av sanning, genom en syntetisk tolkning får man en känsla av att uttalandet är realistiskt, betydelsefullt och tankedigert.¹⁹

En analys av teologiska framställningar av gudsbegreppet torde ge vid handen att sådana glidningar är särskilt effektiva ifråga om gudsbegreppen. Gudsutsagorna uppfattas som sanna därför att de är definitoriskt sanna. De uppfattas som realistiska därför att de gör anspråk på verklighetsbeskrivning. När man t.ex. talar om den levande, ständigt mot synden aktive guden möter vi realitetsdraget, när man åter avvisar falska gudsbilder framträder det definitoriska draget.

4a. Analogiläran

En klassisk formulering av problemet immanens-transcendens är den medeltida läran om analogien. Det största intresset knyter sig till analogiläran sådan som den utfor-

mades bl.a. av Thomas av Aquino. Dess komplicerade uppbyggnad kan jag inte beröra i detta sammanhang. Jag vill endast visa på några av dessa förutsättningar. Den första är att vi i det religiösa språket använder termer hämtade ur ett immanent, mänskligt språk. Den andra är att det råder en ontologisk likhet mellan Gud och hans skapelse. Man utgår från ett transitivt orsaksbegrepp, enligt vilket orsaken (Gud) till verkan (skapelsen) överför vissa av sina egenskaper. För det tredje förutsattes att våra begrepp i viss utsträckning avspeglar tingen. Det finns alltså möjlighet att begreppslikt dra konsekvenserna av den reala likhet som råder mellan Gud och hans värld. En fjärde förutsättning är möjligheten att befria vissa begrepp från alla materiella konnotationer. Även om vårt språk är inbäddat i och rör sig med den sinnliga verkligheten, finns det vissa begrepp som från början inte är materiellt belastade, t.ex. varat. Vidare finns det möjlighet att befria andra från all materiell innebörd. Detta hör bl.a. samman med att formerna i tingen är intelligibla och härrör från Gud som ren form. En femte förutsättning är en graduell uppfattning av vissa egenskaper. Man tänker sig att en och samma egenskap finns realiserad hos Gud och i skapelsen, men i som man säger olika fullkomning. Det är särskilt den s.k. proportionalitetsanalogien som understryker detta. Ett exempel: Vi vet att jordytan håller ett visst antal grader Celsius. Vi kan då påstå att solen är flera millioner grader. Vi kan inte fatta detta gradtal, men vi vet vad som menas med en grad Celsius. På liknande sätt kan vi med visshet påstå att en viss egenskap förefinns hos Gud. Stöd för detta får man från det faktum att egenskapen som en verkan av Gud finns i skapelsen. Man säger att alla skapelsens fullkomligheter härrör från Gud. *Hur* däremot dessa fullkomligheter finns realiserade hos Gud det kan människan varken veta eller förstå. Hon kan endast ge uttryck åt övertygelsen att de är realiserade i relation till Guds full-

¹⁹ A. Naess, *Empirisk semantik*, Stockholm 1961, s. 63.

komlighet och transcendens. Analogiläran är ett försök att lösa transcendens och immanens, begriplighet och obegriplighet och att göra rättvisa åt bådadera.

4b. *Nielsens och Alstons kritik*

Den thomistiska syntesen, dess ontologi och nyplatonisk-aristoteliska verklighetsuppfattning är inte längre vår. Teologer och filosofer kan fortfarande ansluta sig till tanken att gudsutsagorna använder mänskligt språk och att det sker en betydelseförskjutning. Men försök att närmare precisera vari betydelseförskjutningen består görs sällan. Jag kan inte här ge någon översikt över det stora antalet begrepp och egenskaper som traditionellt brukar behandlas i samband med gudsföreställningen. Jag får i stället begränsa mig till två typer av egenskaper. Den ena gruppen är den som talar om Guds handlingar, den andra är den som betonar hans upphöjdhet över tid och rum.

Kai Nielsen, professor vid New Yorks universitet, hör till dem som förklarat att han inte förstår vad som menas med att ett okroppsligt väsen begår handlingar.¹⁴ Nielsen avvisar analogilärans förutsättning att det är möjligt att befria ord för gudsegenskaper från alla materiella och kroppsliga konnotationer. Hans tes är att gudsbegreppet är osammanhängande. Gud är inte identifierbar, när termen Gud avser något icke-antropomorft. Talet om en älskande okroppslig ande, "a loving disembodied spirit" är en meningslös samling av ord. Talet om att Gud har egenskapen oändlig kärlek är obegripligt, ty ett *x* kan älska endast om *x* förmår göra eller avstå från att göra något, dvs. om *x* kan handla. Men en förutsättning för att ett *x* skall kunna handla är att det har en kropp. Nielsen understryker att när vi säger Gud älskar, Gud är kärlek, impliceras att Gud kan göra vissa ting, att han är ett handlande subjekt. Nu är det visserligen klart att i begreppet handling inte enbart ingår tanken på vissa kroppsliga rörelser. Dock följer av satsen 'x gjorde y' eller 'x kan göra y' att *x* har en kropp. Vi kan inte föreställa oss vad det skulle innebära att säga att någon älskade

om han inte var ett agens som kunde göra vissa ting. Och att göra vissa ting innebär bl.a. att man har en kropp. Gud säges emellertid vara en ren ande, en ande utan kropp, en oändlig individ, transcendent över världen och helt utan någon rumslig tidlig lokalisering. Det ger ingen mening att om en sådan varelse hävda att den älskar.

Nielsen hävdar att hans argument varken har något att göra med verifikationskriteriet eller med en behavioristisk människouppfattning. Kritiken utgår helt enkelt från betydelsen av vissa ord som kärlek, handling etc. Tesen innebär att psykologiska predikat är logiskt knutna till beteende hos organismer, inte att de är identiska med ett dylikt beteende. Det som hävdas är att om en person eller ett agens har egenskaper vid sidan av de kroppsliga, kan vi inte begripligt beskriva dem utan att förutsätta som en integrerande del av det vi menar att han är en levande organism (s. 124). Våra psykiska begrepp kan därför inte användas som modell för att göra ett tal om Gud som okroppslig agens begripligt. Begreppet kärlek liksom en rad andra mentala ord måste förstas mot en behavioristisk bakgrund. De används i förbindelse med en mängd beteendetermer och termer som relaterar till fysiska egenskaper. Om dessa tas bort försvinner bakgrunden och enligt Nielsen blir då ord som kärlek obegripliga. Av dessa skäl hävdar han att gudsbegreppet är inkoherent.

Professor Alston är inne på liknande tankegångar.¹⁵ Han frågar sig hur man skall förklara ordet förlåtelse för en person som inte känner dess innebörd. Man kan inte förklara för ett barn att en mor har förlåtit det, genom att bara hänvisa till en inre känsla. För att förklara ordet måste man peka på yttre handlingar, på ett beteende. En mor visar om han förlåtit sitt barn genom sitt uppträdande. Hennes sinnelag måste s.a.s. beteendemässigt realiseras. För-

¹⁴ K. Nielsen, *Contemporary Critiques of Religion*. London 1971, s. 119 ff.

¹⁵ William P. Alston, *The Elucidation of Religious Statements, Process and Divinity*, *The Hartshorne Festschrift*, ed. W. L. Reese, Open Court, La Salle, Ill., 1964, s. 429—443.

låtelsens innebörd måste för en ovetande förklaras genom hänvisning till iakttagbara beteenden. Något sådant är inte möjligt när man skall förklara innebörden i satsen 'Gud förlåter'. Gud är ju något immateriellt och okroppsligt. Man kan då inte hänvisa till något iakttagbart beteende. Om man då säger att ordet förlåtelse använt om Gud har samma begrepps innehåll som när det brukas om människan fast med borttagande av den kroppsliga implikationen, har man enligt Alston tagit bort en nödvändig förutsättning för den bokstavliga användningen av ordet förlåta och detta utan att sätta något annat i stället. Alston drar inte Nielsens kritiska slutsats men ställer kravet på teologerna att ange den nya betydelse ordet förlåta får när dess beteendeelement skalas bort. Om Gud inte fattas ytterst antropomorft, vad betyder det egentligen att påstå att han har känslor? Nielsen frågar om inte i alla dylika yttranden i bakgrunden lurar en föreställning om Gud som kroppslig.

Professor Geach har understrukt liknande synpunkter som Nielsen om de mentala termerna.¹⁶ Av det odiskutabla faktum att det finns privata erfarenheter drar man ibland den falska slutsatsen att meningen i mentala ord hämtas från en privat inre erfarenhet. Frågan gäller inte huruvida ord som tänka, höra, känna etc. ibland beskriver en privat erfarenhet utan huruvida man kan ge mening åt dylika ord genom en privat oprövbar procedur. Han hävdar att detta är omöjligt. Vi ger ord mening genom att använda dem så att andra förstår dem och detta är en fråga om offentlighet och kommunikation. Då vi inte ser varandras psyken får mentala ord mening via hänvisning till beteenden. Också när det gäller ord som känna, se, höra använder vi dem inte uteslutande för att referera till våra privata erfarenheter utan i förening med fysiska karakteristika hos det som ses, hörs eller känns och i samband med beteendet hos personer som känner, hör och ser.

D. Z. Phillips¹⁷ understryker i anslutning till Geach att de mentala begreppens förbindelse med sådana fysiska drag inte är

kontingenta och tillfälliga. Begreppen blir begripliga endast därför att från dem går trådar till andra icke-psykologiska begrepp. Om tillräckligt många trådar bryts kollapsar begreppet ifråga. Han tillämpar detta betraktelsesätt också på personbegreppet. Personbegreppet är knutet till vissa offentligt medelbara faktorer. Frågan huruvida en okroppslig ande kan vara en person blir då lika tvivelaktig som om han kan hysa känslor av kärlek.

Dessa anmärkningar gäller alla psykologiska begrepp som är knutna till gudsbegreppet. Dit hör också ett så centralt begrepp som anden. Ingen teolog har hittills lyckats klart ange vad detta ord skall betyda. Skall det ges en positiv innebörd räcker det inte med negativa uttolkningar som okroppslig etc. Nielsen understryker att vi inte har en aning om vad det innebär att vara en okroppslig varelse, en rent andlig person. Skall ordet Gud kunna ges någon mening måste han vara i princip identifierbar. Detta är ett villkor för att vi skall förstå vad vi talar om. Men det är ingen som kan förklara vad det skulle betyda att identifiera en dylik varelse. Om Gud inte är identifierbar ens i princip vet vi inte vad vi talar om när vi brukar ordet Gud som denoterande en okroppslig individ. En föregiven individ som ej är identifierbar medför att begreppet om en dylik individ blir inkoherent.¹⁸

Nielsens och övrigas kritik bygger på en analys av mentala termers innebörd. Är denna analys riktig? Det är en fråga vars besvarande tycks bero på språklig intuition i sista hand. Personligen tycker jag det ligger något i resonemanget. Jag instämmer med den synpunkten att mentala känslor som kärlek i det långa loppet någon gång måste visa sig i en yttre handling. Emellertid går det säkerligen att finna situationer, där en person är övertygad om en annan persons mentala attityd t.o.m. om det yttre beteendet strider däremot. Övertygelsen är

¹⁶ Peter Geach, *God and the Soul*, London 1969, s. 19 ff.

¹⁷ D. Z. Phillips, *Death and immortality*, London 1970, s. 5 ff.

¹⁸ K. Nielsen, a.a., s. 116.

kopplad till en tro att någon gång i framtiden rättmätigheten i tron på en kärleksfull attityd skall visa sig. Ett exempel härpå är den av Mitchell anförda liknelsen om motståndsmannen, vars beteende ter sig motstridande.¹⁹ På liknande sätt menar Mitchell att den kristne håller fast vid tron på Guds kärlek. Det som förutsättes är emellertid att det någon gång i framtiden skall gå att erhålla en bekräftelse på denna tro.

Om analysen av mentala begrepp är riktig innebär den att tron på gudomlig kärlek måste knytas till vissa händelser, vilka tolkas som uttryck för gudomlig kärlek. Att helt förlägga dessa händelser till en eskatologisk framtid torde vara otillräckligt.

En annan följd är att hittillsvarande försök att jämföra kunskapen om Gud med kunskapen om andras psyken måste te sig förfelad.²⁰ Den förra förutsätter ett väsen utan alla kroppsliga egenskaper. Den senare räknar med vissa iakttagbara beteenden.

4c. Gud utanför tid och rum

Hur kan någon vara en existerande varelse och samtidigt vara utanför tid och rum? Att Gud är upphöjd över tid och rum har länge varit ett centralt element i många kristna gudsbegrepp. Frågan blir då hur vi, om all vår begreppsapparat är bunden till tid och rum, kan säga något om en varelse som skall befinna sig utanför detta språks rums-tidliga gränser. Det har sagts att ordet existera är bundet till tid och rum. Det räcker kanske att nöja sig med att begreppet "Gud" har denotation. Man slipper då från existensproblemet. Men hur går det med andra element i gudsbegreppet? Det är t ex logiskt omöjligt att erfara något som är utanför rum och tid. Blir termen Gud en tom spekulering, en obegriplig gränstanke utan innehåll? Ty om det som är över rum och tid kan vi verkligen inte säga någonting. Här synes den totala tomheten hota gudsbegreppet.

Professor Nelson Pike har i ett arbete, *God and Timelessness*, behandlat innebörden av Gud som evig.²¹ Om detta betyder

att Gud står utanför tid och rum får det enligt hans analys besvärliga konsekvenser för en rad andra element i gudsbegreppet. Utrymmet tillåter inte att jag i detalj återger hans analys. Pike hävdar att tanken på Guds allmakt förutsätter att han är lokaliserad i tiden. Om Gud skapar eller frambringar ett objekt som har position i tiden måste också Guds skapande aktivitet ha inträffat vid en speciell tidpunkt. Produktionsverb implicerar en relation mellan det frambragta och den skapande aktivitet som föregår den. Produkten står i tidsrelation till frambringaren.²² Likaså utesluter läran om Guds tidlöshet läran om gudomligt förutvetande. Men att Gud har förutvetande hävdas både i GT och NT. Om Gud är tidlös är det därtill tveksamt om det är möjligt att beteckna honom som en person, som en kärleksfull individ, som inkarnerad etc.

En tidlös varelse kan inte överväga, antecipera eller minnas. En tidlös varelse kan inte heller bli påverkad och pressad av någon. Den kan inte svara på behov, glädje eller antagonism mellan mänskliga varelser. Att bli påverkad av någon är att bli förändrad av denne. Handlingar av ett tidlöst väsen kan inte tolkas som svar på något annat. Svar lokaliseras i tiden *efter* det till vilket de äro svar. En ytterligare svårighet är vad vi skall mena med satsen att en tidlös varelse har kunskap, tror eller är medveten om något. En individ som är ur stånd till allt detta kan inte heller räknas som en person.²³

Pike ställer sig därför tvivlande både till det vetenskapliga och det teologiska värdet i att upprätthålla tanken på Guds tidlöshet. Ett dylikt predikat ställer flera problem än det löser.

Man måste fråga sig om inte tanken på en Gud över rum och tid snarast har karak-

¹⁹ B. Mitchell, *Theology and Falsification*, C, New Essays in Philosophical Theology, London 1958, s. 103 ff.

²⁰ Jfr t.ex. A. Plantinga, *God and Other Minds*, 1967.

²¹ Nelson Pike, *God and Timelessness*, London 1970.

²² Ib. s. 105.

²³ Ib. s. 128.

tär av en känslomässig överstegring av transcendensupplevelsen.

4d. *Gudsutsagornas bildkaraktär*

Nu kan en till synes vägande invändning riktas mot den filosofiska kritiken av ovan nämnda gudsbestämningar. Denna kritik utgår från en direkt tolkning av termernas betydelse i jordiska förhållanden och hävdar att de överhuvud är meningslösa använda om ett icke-kroppsligt väsen. Men har man då inte, kan det frågas, förbisett de religiösa uttryckens och speciellt gudsbestämningarnas bildkaraktär. Begår man inte felet att tro det vara möjligt att direkt kunna översätta dem? Jeffner och Alston har framhållit att vissa religiösa satser synes utgöra oöversättbara metaforiska satser. Enligt Jeffner har metaforerna i vissa fall en kognitiv funktion, men det är likväl omöjligt att översätta dem i ett språk utan metaforer.²⁴ Alston talar om kvasimetaforer och tar som exempel satsen 'Gud straffar mig', vilken inte har vanlig bokstavlig innebörd, och som endast kan förklaras genom att använda andra bilder.²⁵

En fråga som först måste klaras ut är vad man menar med termen oöversättbar. Jeffner anger inte hur han vill att termen skall fattas. Det synes mig uppenbart att den bör tolkas i svag mening. Det som åsyftas är att man aldrig kan lämna bildspråket om man skall ha kvar den fulla bildbetydelsen med alla dess direkta och indirekta moment. Men om bildspråket inte skall bli helt privat och endast förstås av den som brukar det, om det alltså skall ha kommunikativ funktion måste det finnas möjligheter att genom omskrivningar och antydningar förklara bilden. Detta medges också av teoriens förfäktare. Max Black säger att en förklaring av bildens bakgrund, fastän den inte är ett kognitivt substitut, ändå kan vara värdefull.²⁶ Hur skulle man annars om t.ex. de vore strängt oöversättbara i betydelsen språkligt oöversättbara kunna översätta bibeln och dess gudsbeskrivningar till andra språk?

Även om ordet kärlek använt om Gud skall vara en oöversättbar bild kommer man

inte ifrån följande förhållanden. För det första måste jag veta att det finns något transcendent och åtminstone delvis kunna identifiera vad detta är. Och detta är en punkt där den filosofiska kritiken sätter in. För det andra gäller att termen kärlek har en bokstavlig, om än glidande betydelse i utgångsspråket. Om den överförs till Gud och får bildkaraktär, måste det föreligga åtminstone några för bildspråk väsentliga förutsättningar. Om jag säger att krig är ett schackspel vet jag för det första vad jag menar med krig och vill för det andra på kriget överföra vissa till schackspelet hörande föreställningar. Om jag på liknande sätt överför ordet kärlek på Gud bör jag veta något om Gud och på Gud vilja överföra vissa till ordet kärlek hörande föreställningar. Nu kan jag omskriva vad det är för föreställningar jag åsyftar med att krig är schackspel. Kan man detsamma med bilden av kärlek använt om Gud? Vidare kan man fråga: Hör inte anknytningen till fysiska beteenden just till de omständigheter som hör med till den bildliga användningen av kärlek, det som organiserar vår uppfattning om en kärleksfull person? I så fall gäller alltför Nielsens kritik.

Man bör också komma ihåg att om man gör bildbetydelsen mycket olik den vanliga, åstadkommer man endast missförstånd. Man brukar helt enkelt fel ord. Man frågar sig då varför ordet över huvud används. Om man t.ex. ger ordet kärleksfull en totalt annan betydelse än den vanliga, blir resultatet obegriplighet. Och det kan ju inte vara avsikten i budskapet. Det hela blir en språkfråga. Man frestas fråga om vissa uttryck behålles endast av rituella och verbala skäl och om användaren när han pressas måste erkänna att han inte förmår ge uttrycket någon vettig innebörd.

²⁴ A. a. s. 52 ff.

²⁵ W. P. Alston, *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, N.J., 1964, s. 103 ff. Alstons teori om kvasimetaforer har nyligen kritiserats, jfr A. J. Burgess, *Irreducible Metaphors*, *Relig. Stud.*, 8, 1972, s. 355 ff.

²⁶ Max Black, *Models and Metaphors*, New York 1962, s. 46.

Jag är överhuvud skeptisk till tanken att gudsutsagorna skulle vara radikalt oöversättningsbara bilder. I så fall förloras det mesta av det kommunikativa värdet. Den deskriptiva funktionen förloras. Deskriptiv funktion är kommunikativ i princip.

Också när mystikerna stammande söker beskriva sina upplevelser är deras syfte att göra sig förstådda och tala om vad de erfarit. Bildkaraktären i gudsutsagorna befriar dem inte i princip från tolkningssvårigheterna.

Det bör också understrykas att bilder inte är ofarliga. De får oss att se på Gud och världen på ett visst sätt. Denna attityd kan lika väl som annat utforskas och analyseras. Något osvikligt skydd mot filosofisk eller moralisk kritik är tesen om gudsutsagornas bildkaraktär inte.

Effekten av bildspråket kan belysas med ett exempel. Jag har i annat sammanhang²⁷ påpekat hur den äldsta kristna tiden använder ett bildspråk hämtat från det omgivande samhället om Gud och Kristus. Båda beskrivs med bilder hämtade från dåtida härskarideologi. Den kristne guden skildras i analogi med den romerska världshärskaren. Jag har i den ovannämnda uppsatsen pekat på de svårigheter som ett fasthållande vid härskarbilderna medför. Jag skall här endast nämna en olycklig konsekvens. Bilden av Gud som enväldshärskaren och världshärskaren har också fått betydelse för hur kyrkan sett på sig själv och på sina innehavare. När ämbetsinnehavarna betraktats som utsända av den gudomlige härskaren, har det fått till följd att även de omgetts av samma bildspråk. Vi möter alltså följdriktigt en kyrka, där påvar, kardinaler och biskopar omgetts med kunglig glans. Härskarideologien har därmed fått sociala konsekvenser. Kyrkan framträder som en överhetskylka med anspråk på social status, allt i enlighet med de gudomliga härskarmodellerna. Biskoparna sitter i sina palats. Präster och biskopar har även i vårt land uppfattats som överhetens representanter. Det olyckliga i denna utveckling framgår om man erinrar sig att enligt nutida exegetik diakonin och tjänandet är centrala teman i Nya Testamentet. Risken är stor

för att ett härskarideologiskt bildspråk kommer att skymma detta väsentliga element.

5. *Levande Gudstro och filosofisk problematik*

Vi står i den perplexa situationen att ett filosofiskt obegripligt gudsbegrepp, en gud som inte verkar kunna ens i princip identifieras samtidigt är föremål för levande tro. Den moderna människans situation inför Gud blir att därmed avses något gåtfullt. Werner Aspenström säger i en i höst publicerad diktsamling:

Skåden liljorna på marken
Men dessa liljor hade sitt fäste
i en förgiftad mark,
som hade sin trygghet hos en Skapare
vars kännetecken förflyktigades
tills endast gåtfullheten återstod
(Ur *Under tiden*, 1972 s. 42. Dikten heter
Det som blev över.)

Förekomsten av levande gudstro trots de filosofiska svårigheterna kan förklaras på olika sätt. En förklaring är att vanliga människor tror på en annan Gud än den som teologerna beskriver. En annan är att de troende människorna inte inser och därför inte heller upplever problematiken. Om de ställs inför problematiken har de en tendens att avskärma sin religiösa tro från den rationella analysens krav. En sådan förklaring utgår från en teori om människans ringa behov av rationalitet vad avser religiösa trosfrågor. En tredje förklaring går ut på att tron i första hand är en emotionell aktivitet. Gudsutsagorna skall då inte tolkas empiriskt-deskriptivt.

För mig synes enda möjligheten att söka bevara något deskriptivt i gudsutsagorna och samtidigt ge dem ett någorlunda begripligt och refererande innehåll utgöra olika metoder att fastare än hittills knyta dem till händelser och erfarenheter i vår mänskliga värld. Detta skulle också föra gudstron närmare vanliga människors gudsuppfattning, vilken ovan antytts i Simons-

²⁷ Modeller i det religiösa språket, *Vår Lösen* 3, 1966, s. 142 ff.

sons undersökning. Tendensen i Gamla och Nya Testamentets ovan exemplifierade bestämda beskrivningar av Gud synes mig även gå i samma riktning. En dylik konkretion skulle också stå i överensstämmelse med Gamla Testamentets verklighetsuppfattning, enligt vilken också det kroppsliga och yttre har religiös referens.²⁸ Bochenski representerar ett försök till en dylik anknytning, när han talar om den religiösa hypotesen, dvs. hävdar att gudstron för en människa kan fungera som en förklarande hypotes för hennes totala erfarenhet.²⁹ I samma riktning går Jeffners förslag att vissa gudsutsagor utgör vad han kallar icke-vetenskapliga förklarande hypoteser.³⁰ Det finns upplevelser och erfarenheter, där människan intuitivt tillgriper gudshypotesen. Det är att märka att med hypotes inte avses en diskursiv utan en spontan process.

Utrymmet tillåter inte att jag närmare utvecklar detta program. Om man emellertid ansluter sig till dylika tankegångar, får det två viktiga konsekvenser. För det första synes det mig i längden inte vara möjligt att använda hela den nuvarande samlingen av gudsbestämningar som förklarande hypoteser för människans erfarenheter av sig själv och av världen.

De händelser och upplevelser som blir föremål för religiös förklaring kan inte bära eller motivera hela den begreppsapparatur som under historiens gång samlats kring gudsbegreppet. Vi kan visserligen konstatera att en människa, som gör en märklig religiös erfarenhet, ofta låter den fungera som bekräftelse på den tro i vilken hon blivit uppfödd. I grund och botten kan händelsen emellertid bestyrka bara en smal bas. Och även om det är så att basen blir smalare när man argumenterar från erfarenheten till förklaringen än när man använder en teori som förklaring av ett skeende, måste det ändå råda någon relation mellan förklaringshypotesen och händelsen. Jag skall ge ett exempel på erfarenhetslinjens begränsning.

Professor John Hick har vid flera tillfällen diskuterat vad det innebär att tala om en bekräftelse av den gudomliga verkligheten genom erfarenheter efter döden. Hick frå-

gar: Hur skulle en situation i evigheten se ut som för den erfalande, uppståndna människan odiskutabelt pekade på existens av en älskande Gud?³¹ Hick är skeptisk beträffande den principiella möjligheten att ens i evigheten erfara Gud direkt. Hur kan man för det första veta att det är Gud som man mött? Gud beskrivs i kristet språkbruk med en rad absoluta egenskaper, allmakt, allestädesnärvaro, fullkomlig godhet etc., vilka inte kan observeras på samma sätt som vi observerar deras ändliga analogier, begränsad makt, godhet etc. Hur igenkänner man att någon har obegränsad makt? Hur observerar man att den vareelse man möter är allestädes närvarande? Hur uppfattar man att hans godhet och kärlek är oändliga? Sådana kvaliteter kan inte ingå i en mänsklig erfarenhet. Och ingen kristen teolog har hävdad att de uppståndna skulle bli Gud själv lika i alla stycken.

Om Hicks anmärkningar träffade prick får de bl.a. två konsekvenser. För det första kan inte ett tänkt möte med Gud ens i salighetens värld direkt bestyrka absoluta gudspredikat. Och om så är fallet, verkar det ej rimligt att de är nödvändiga för att förklara en människas upplevelser och erfarenheter här på jorden. Dessa är begränsade, inte absoluta. För det andra syns man inte ens i saligheten komma ifrån det faktum att all erfarenhet måste tolkas och att skeptiska tolkningar alltfört är möjliga. Vad skulle t.ex. den saliga människan skåda för att vara viss om treenigheten? Eller för att vara viss om inkarnationen? Överväganden av detta slag leder till slutsatsen att det är svårt att inse att våra skäl att tro på en Gud skulle vara radikalt olika i himlen mot på jorden. I båda fall står vi inför en tolkningsproblematik.

En andra konsekvens av hypotesen att vissa gudsutsagor fungerar som ovetenskap-

²⁸ Jfr Gillis Gerleman, *Gammalttestamentlig livs-syn*, Sv. Teol. Kvartalskrift 4. 1972, s. 145.

²⁹ J. Bochenski, *The Logic of Religion*, New York 1965, s. 148 ff.

³⁰ A.a., s. 122 ff.

³¹ J. Hick, *Theology and Verification*. Ingår i: *The Existence of God*. Ed. J. Hick, New York 1964, s. 268 ff.

liga förklarande hypoteser är möjligheten att ändra dem. Man får det intrycket att teologien under tidens gång belastat gudsbegreppen med en mängd teorier och bestämmningar. En naturlig följd av att fatta en sats som en förklarande hypotes är att den kan ändras och förbättras genom nya insikter. Detta är det naturliga för teori-bildning i allmänhet. Det tragiska med många gudsföreställningar är att de givits ett slags gudomlig sanktion och ansetts som orubbliga sanningar. Är det fråga om hypoteser bör de kunna ändras och förbättras. Det är en uppgift för systematiska teologer att göra detta. De svårigheter som filosoferna anser sig finna i de kristna guds-

begreppen fungerar som en pådrivande faktor. Många teologer är också sysselsatta med sådana förnyelseförsök. Därvid vill jag på nytt understryka vikten av att gudsbilden knyts fastare till människans erfarenheter. Gunnel Vallquist har nyligen sagt något vari jag helt kan instämma: "Den enkla sanningen är likväl att en religion som inte kan bjuda någon religiös erfarenhet inte kan leva särskilt länge."³² Detta gäller mutatis mutandis även om gudsbegreppen.

³² Att möta Gud i dansen, under strecket, Svenska Dagbladet 16.12.72.

Den treenige Guden*

AV PER ERIK PERSSON

För bara litet mer än ett årtionde sedan stod tveklöst ekklesiologin i centrum för teologernas intresse — det var där debatterna fördes och sinnena upprördes. Den bilden förändrades radikalt under 60-talet. I den mån man fortfarande intresserade sig för kyrkan var det dess relation till och uppgift i "världen" det gällde. Med "världen" kom också människan och därmed antropologin in i blickfältet — men också något annat — den "värld" man fann utanför kyrkans murar var en värld, där "Gud" inte längre var en självklarhet. Det område inom teologin där allt förr varit problemöst, där allt som kunde sägas tycktes vara sagt och alla frågor avklarade, själva frågan om Gud och hur man på ett ansvarigt och trovärdigt sätt kan tala om Gud rycker därmed in i den teologiska debattens centrum. De nya frågorna och det nya debattläget har en ekumenisk dimension av helt annat slag än 50-talets ekklesiologiska diskussioner. Så länge man ställde frågan om kyrkan ställde man också frågan om vad som *skiljer* kristenhetens kyrkor från varandra — den nya frågorna och inte minst gudsproblematiken går på ett helt annat sätt ner till det djup där det för dem alla *gemensamma* befinner sig.

Om man för ett ögonblick ser bort från de konfessionella skillnaderna, sådana de tecknas i handböckerna i konfessionskunskap, och ser kristendomen i det perspektiv som den jämförande religionshistorien levererar — och därpå ställer frågan om Gud, då framträder något för den kristna gudstron specifikt. Den skiljer sig från guds-föreställningarna i andra monoteistiska religioner som judendomen eller islam genom det komplex av föreställningar, som med anknytning till ansatser i de bibliska texterna i den kristna traditionen utbildats som

läran om den treenige Guden, Fadern, Sonen och Anden. Detta är något för kristendomen säreget och präglar inte minst dess uttrycksformer i bön, gudstjänst och kyrkoår. Kristendomens svar på den fundamentala frågan "Vilken Gud?" har genomgående varit: "Den treenige Guden."

Om man från det perspektivet går till den omfattande debattlitteratur kring gudstrons problematik, som på kristet håll växt fram under det sista decenniet finner man till sin förvåning att diskussionen med ytterst få undantag förts som om detta för den kristna gudstron säregna drag över huvud taget inte funnits till. Diskussionen gäller teism och ateism och eventuellt möjligheterna att nå bortom detta något sterila alternativ.¹ Och detta gäller även i sådana sammanhang där man väntat sig något annat. Om man efter det minst sagt svala intresset för trinitetsteologin på protestantiskt område — med Karl Barth som undantag — inte väntar sig att man där i debatten skall dra in frågan om den treenige Guden, så blir man dock förvånad att bilden ter sig likadan om man går till arbeten av romersk-katolska teologer. I den 1969 utgivna "Wer ist das eigentlich — Gott?"² möter man bland de 24 uppsatserna — som dock bland annat tar upp sådana ämnesområden som kyrkofäderna och högskolastiken — ingen som helst antydning om att treenigheten skulle kunna höra med i bilden som svar på den fråga man ställer. När de tyskspråkiga romersk-katolska professorerna i dogmatik

* Föredrag vid fjärde nordiska systematikerkonferensen i Aarhus jan. 1973.

¹ Se P. E. Persson, Att tolka Gud i dag, 1971, särskilt s. 107—165 samt bibliografien s. 170—172.

² Svensk översättning: Gud — vem är det egentligen? Det centralaste ämnet i livsåskådningsdebatten, 1970.

1970 samlas till en "Dogmatikertagung" i Würzburg tar man som samlande tema upp "Die Frage nach Gott", men när de åtta konferensföredragen 1972 utkommer i bokform³ letar man också där förgäves efter något bidrag som tar upp frågan om treenigheten. Det verkar som om Karl Rahners konstaterande att om man av någon anledning skulle utmönstra läran om triniteten så skulle ändå största delen av den religiösa litteraturen förbli oförändrad⁴ — som om ingenting av någon större betydelse skulle ha hänt — skulle ha fog för sig. Skulle det betyda att föreställningen om treenigheten helt skulle ha mist sin betydelse i dagens teologiska debattläge, att den bara utgör en museal relik, som av någon anledning lever kvar i liturgin men som man teologiskt inte längre kan göra något av? Så tycks emellertid inte vara fallet — men det skall jag återvända till. Dessförinnan skulle jag vilja ta upp den fråga som i den skisserade situationen ter sig nödvändig, nämligen frågan om vad treenighetskomplexets försvinnande ur diskussionen om gudstrons problematik kan bero på.

Därvid kan det här givetvis inte bli fråga om någon som helst uttömmande teckning av trinitetsteologins utveckling. Vad det gäller är några randanmärkingar till denna utveckling, som i sina stora drag förutsättes kända. De formler som blev resultatet av dogmbildningen under de första århundradena traderades vidare i kyrkan i dess helhet, men med en karakteristisk skillnad mellan den östliga och den västliga traditionen. Vanligen uppmärksammar man i detta sammanhang endast konflikten kring "filioque", det tillägg som via augustinsk teologi kom att känneteckna den västliga formen av Nicaeno-Constantinopolitanum. Men bakom detta symptom döljer sig en konsekvensrik olikhet i själva bruket av de gemensamma formlerna.

Enkelt kan denna skillnad anges så att man i den östliga traditionen utgick från de tre personerna för att därpå gå vidare till den för dem gemensamma gudomliga naturen. Därmed fullföljde man en huvudtendens i de tre kappadociernas teologi. I Västern utgick man — i första hand på

grund av inflytandet från Augustinus — däremot primärt från den gemensamma gudomliga naturen för att mot den bakgrunden ta upp frågan om de tre personerna.⁵ I det förra fallet var utgångspunkten det individuella och konkreta, i det senare det allmänna och abstrakta i de traderade formlerna. Utifrån dessa själva var ju i princip båda dessa utgångspunkter möjliga och i det kaotiska virrvarr som inläggen på ömse sidor i den trinitariska debatten kring dogmbildningen erbjuder kan man finna anknytningspunkter för bådadera både i Öst och Väst — men huvudtendenserna är klara och får efterhand påtagliga konsekvenser inom det teologiska tankearbetet.

En sådan konsekvens är givetvis utbildningen av den "filioque"-föreställning inom

³ Die Frage nach Gott, hrsg. v. J. Ratzinger, 1972.

⁴ "Man wird also die Behauptung wagen dürfen, dass, wenn man die Trinitätslehre als falsch ausmerzen müsste, bei dieser Prozedur der Grossteil der religiösen Literatur fast unverändert bleiben könnte." K. Rahner, Der dreifaltige Gott als Transzenderer Urgrund der Heilsgeschichte (i *Mysterium salutis*, Band II, 1967, s. 319 f.). Se även K. Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“ (i *Schriften zur Theologie*, Band IV, 1964, s. 105).

⁵ B. Hägglund, *Teologins historia*, 3:e uppl. 1966, s. 67. Se vidare t.ex. V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, 1961, s. 68 "Mochten die Lateiner in ihrer Trinitätspekulation von der *einen* Essenz ausgehen, um zu den drei Personen zu gelangen, oder mochten die Griechen das Konkrete, die drei Hypostasen als Ausgangspunkt vorgezogen und in ihnen dann die *eine* Natur betrachtet haben — immer blieb es das gleiche Trinitätsdogma, das die ganze Christenheit vor der Trennung bekannte"; s. 73 "Das abendländische Denken ging in seiner Darstellung des Trinitätsdogmas meist von der *einen* Natur aus, um dann erst die drei Personen zu betrachten. Die Griechen hingegen schlugen den entgegengesetzten Weg ein: von den drei Personen zur *einen* Natur. Der heilige Basilius zog diesen Weg vor, weil er vom Konkreten ausging und der Heiligen Schrift sowie der Taufformel entsprach, die Vater, Sohn und Heiligen Geist nennt". T. Ware, *The Orthodox Church*, 1963, s. 221 "In Latin Scholastic theology, so it seems to the Orthodox, the persons are overshadowed by the common nature, and God is thought of not in concrete and personal terms, but as an essence in which various relations are distinguished".

den västerländska traditionen som blev en av de bidragande orsakerna till den grundläggande schismen mellan Öst och Väst inom kyrkan.⁶ Men i detta sammanhang skall vi i stället vända uppmärksamheten till en annan konsekvens av den annorlunda trinitariska ansatsen inom den västerländska teologitraditionen. Det är en konsekvens, som på ett för den följande utvecklingen avgörande sätt dras av Thomas av Aquino i hans *Summa theologiae*. Här behandlas i *Prima pars* i *quaestiones* 3—26 Guds väsens och egenskaper och därvid tas betecknande nog utgångspunkten i ”*De Dei simplicitate*”. Först därefter tar Thomas i *quaestiones* 27—43 upp frågorna kring de gudomliga personerna. Därmed är modellen given för det sätt att behandla läropunkten ”*De Deo*”, som sedan slog igenom i hela den västerländska traditionen fram till nyare tid. Genomslagskraften är en följd av att Thomas’ *Summa* i växande utsträckning kom att ersätta Lombardens *Sentenser* som lärobok. Den nya schematik, som var given i och med Thomas’ anordning av stoffet, innebar att denna läropunkt i de dogmatiska framställningarna klyves upp på två från varandra skilda delar, av vilka den första, ”*De Deo uno*”, behandlar Guds väsen och egenskaper, medan den andra, ”*De Deo trino*”, blir en separat avdelning för redovisning av trinitetsteologin i alla dess ofta subtila tankeföringar. Man kan också observera att frälsningsekonomin, som var utgångspunkt för det teologiska tankearbete som under de första århundraden ledde till treenighetsdogmat, efter hand träder allt mera tillbaka, medan intresset inriktas på en spekulativ utveckling av den immanenta triniteten.

Denna utveckling har utan tvekan sin förutsättning i den karakteristiskt augustinska utgångspunkten i den gemensamma gudomliga naturen. Därmed möjliggjordes en isolering av behandlingen av denna från behandlingen av de tre personerna, som föres till en efteråt ”påhängd” avdelning. Egentligen har ju allt väsentligt om Gud redan sagts i ”*De Deo uno*”, och den funktion, som tillkommer avsnittet om triniteten — utöver att meddela något som av någon

anledning uppenbarats — blir oklar. Det är Karl Rahner, som gjort den observationen att anledningen till denna utveckling ytterst skulle kunna vara att söka i ”die augustinisch-abendländische Grundkonzeption”. Utgår man från denna ”liegt ein a-trinitarischer Traktat *De Deo uno* wie selbstverständlich vor dem Trinitätstraktat”.⁷

Efter reformationen, som övertog det traderade dogmat, men som samtidigt innebar en markant försvagning av det spekulativa intresset för den immanenta triniteten,⁸ återkommer den av Thomas av Aquino införda schematiken i den efterreformatoriska ortodoxin. Hos de lutherska dogmatikerna behandlas frågan om Gud dels ”absolute”, dvs. med bortseende från triniteten, och dels ”relative”, i den avdelning som behandlar läran om de gudomliga personer-

⁶ Inom ortodox teologi kan man ibland möta en tendens att uppfatta allt det som man kritiserar i de västerländska kyrkorna som en direkt konsekvens av ”filioque”. Som ett närmast avskräckande exempel må hänvisas till *L. Karsawin*, *Der Geist des russischen Christentums*, s. 354—365 (i *Oestliches Christentum. Dokumente II*, 1925).

⁷ *K. Rahner*, *Bemerkungen zur dogmatischen Traktat „De Trinitate“* 1964, s. 112. Jfr även s. 111 ”Auf diese Weise gerät der Trinitäts-traktat noch mehr in eine splendide isolation, durch die er noch mehr in Gefahr kommt, als für die religiöse Existenz uninteressant empfunden zu werden: Es sieht so aus, als ob alles, was für uns selbst an Gott wichtig ist, schon vorher im Traktat *De Deo uno* gesagt worden wäre. Vermutlich entspringt diese Teilung und Reihung der beiden Traktate im letzten Grund aus der augustinisch-abendländischen Trinitätskonzeption im Gegensatz zur Griechischen”. Samma observationer återkommer i Rahners bidrag till *Mysterium salutis II*, 1967, s. 324 f.

⁸ Jfr Melanchthon kända ord i inledningen till *Loci* 1521: ”*Mysteria divinitatis rectius adoravimus quam vestigaverimus*” och ännu i utgåvan 1535: ”*In hac invocatione, in his exercitiis fidei melius agnoscemus trinitatem quam in otiosis speculationibus, quae disputant, quid personae inter se agant, non quid nobiscum agant*” (CR XXI, s. 85 och 367). Se i övrigt — inte minst för expressiva Luther-utsagor — *J. Koopmans*, *Das altkirchliche Dogma in der Reformation*, 1955. Intressant är konstaterandet s. 64 att förf. hos Luther finner en tendens till ”die griechische Trinitätslehre”. Beträffande Luther, se även *R. Prenter*, *Spiritus Creator*, 1946, s. 182—193.

na. Som C. H. Ratschow påpekat möjliggjordes detta genom att man från den äldre traditionen som en självklarhet övertog det augustinska axiomet att "opera dei ad extra sunt indivisa": "wir kennen nur die opera ad extra trinitatis, und in ihnen wird die deitas nur als indivisa sichtbar".⁹ På nytt möter samma bild, man kan tala utförligt om Guds väsen och hans egenskaper utan att ännu beröra det som man samtidigt otvetydigt uppfattade som det specifika för den Gud man talade om, nämligen treenigheten.¹⁰ Och även inom detta senare locus är det Guds väsen eller "essentia", som man fortsätter att behandla, ty till detta enhetliga väsen hör att det innefattar relationer — och personbegreppet bestämmas, som hos Thomas, som "relatio".¹¹ Man kan förstå hur en teolog från den östliga traditionen reagerar på denna markanta försvagning av den vid dogmats tillkomsttid konkreta innebörden av "hypostasis": "Orthodox thinkers find this a very meagre idea of personality. The relations, they would say, are not the *persons*—they are the *personal characteristics* of Father, Son and Holy Spirit; and (as Gregory Palamas put it) 'personal characteristics do not constitute the person, but they characterize the person'.¹²

Ännu höll man samman betraktelsen "absolute" och "relative". Den följande utvecklingen karakteriseras av C. H. Ratschow på följande sätt: "Als die Trinitätslehre sich im Zuge der Aufklärung aus dieser klaren Bindung verselbständigte, da verlor sie auch diesen ihren dogmatischen Ort. Sie wandert seitdem umher in der Dogmatik. Solange man wusste, dass von Gott reden auch heisst, von den drei Personen reden, war das anders."¹³ Att i detalj följa den fortsatta utvecklingen är ej möjligt i detta sammanhang. En överblick, som inte minst är av intresse därför att den också innefattar den annars ofta bortglömda engelskspråkiga teologin, ges hos Claude Welch, *The Trinity in Contemporary Theology*, 1953. Men det är till skada för denna annars i många stycken väldokumenterade och intressanta framställning, att dess perspektiv är så kort. Den ortodoxa tradi-

tionen berörs ej alls och framställningen tar sin början med bibelkritiken hos D. F. Strauss och F. C. Baur samt inflytandet från Schleiermacher som förklaring till "the reduction of the Trinity to a doctrine of the second rank".¹⁴ Utifrån ett vidare perspektiv skulle man med skäl kunna ställa frågan om inte denna "reduction" egentligen tog sin början redan med Thomas av Aquino och bygger på förutsättningar som ytterst går tillbaka på Augustinus.

Den av C. H. Ratschow påtalade förlägenheten inför trinitetsläran och dess egendomliga hemlöshet i protestantiska framställningar av den kristna trosläran kan lätt exemplifieras. Det är ju välkänt att Friedrich Schleiermacher relegerade utsagorna om triniteten till ett appendix i slutet av "Der christliche Glaube" med den motiveringen att denna lära inte kunde uppfattas som "eine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewusstsein". Dess irrelevans

⁹ C. H. Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung II*, 1966, s. 59. Det anförda axiomet återfinnes ej ordagrant men sakligt hos Augustinus: "Sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operantur" (*De trin.* I, 4). — För den reformerta ortodoxins del gäller att man där möter samma anordning av stoffet, se H. Heppe—E. Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 2. Aufl. 1958, där "De existentia et notione Dei" samt "De proprietatibus Dei" föregår locus "De sancta Trinitate".

¹⁰ C. H. Ratschow, 1966, s. 59 "Es ist kein Zweifel, auch König ist wie alle Theologen dieser Zeit der Meinung, das Spezifikum des christlichen Glaubens sei der Glaube an den dreieinigen Gott".

¹¹ C. H. Ratschow, 1966, s. 83 "Die trinitarisch verstandene persona ist nämlich relatio" — det är detta förhållande som förklarar användningen av termen "relative" om locus De Trinitate. Jfr *Thomas av Aquino*, *Summa theologiae I*, q.29T, a.4 "Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem", se även I, q.40, a.1 och 2. De "relationes" det rör sig om är "paternitas", "filiatio" och "processio", se I, q.32, a.3.

¹² T. Ware, *The Orthodox Church* 1963, s. 222; stället utgör en kommentar till *Summa theologiae I*, q.40, a.2.

¹³ C. H. Ratschow, 1966, s. 83 f. Se även A. Peters, *Ich glaube an Gott — was heisst das?* (i *Kerygma und Dogma* 15, 1969), särskilt s. 271 ff. med intressanta reflexioner angående huvuddrag i utvecklingen från fornkyrkan och framåt.

¹⁴ C. Welch, *The Trinity in Contemporary Theology*, 1953, s. 3 ff.

framgår också av den kända utsagan att "unser Glaube an Christum und unsere Lebensgemeinschaft mit ihm dieselbe sein würde, wenn wir auch von dieser transzendenten Tatsache keine Kunde hätten, oder wenn es sich mit derselben auch anders verhielte".¹⁵ Av intresse i vårt sammanhang är att för Schleiermacher avgörande är att triniteten ytterst strider mot det för honom självklara att uppfatta Gud som den absoluta enhet, där inga distinktioner eller åtskillnader kan finnas.¹⁶ Till bortträngningen av treenighetsläran bidrog givetvis också den liberala teologins angrepp på trinitetsdogmat som uttryck för "metafysik" eller kristendomens "hellenisering".

Hur oklar frågan om treenighetslärans "systematiska ort" blivit kan exemplifieras med några av de mest inflytelserika framställningarna på protestantiskt håll. Även teologer, som knappast har något till övers för Schleiermachers teologi i övrigt, som Paul Althaus¹⁷ och Paul Tillich,¹⁸ placerar

dock på ett om honom påminnande sätt — låt vara med andra motiveringar — treenighetsläran i framställningens slut. Hos Gustaf Aulén möter i de fem första upplagorna av "Den allmänliga kristna tron" en kort sammanfattande paragraf "Det trinitariska momentet i den kristna gudstron" (i den sjätte upplagan har rubriken ändrats till "Fader, Son och Ande") efter det att Gud, Kristus och Anden utförligt behandlats.¹⁹ Som en motpol till Althaus och Tillich framstår Karl Barth, som i sin *Kirchliche Dogmatik* utan någon förebild i den föregående traditionen placerar detta lärostycke i *Prolegomena*²⁰ och som i detta avseende fått en efterföljare i Regin Prenter.²¹ Werner Elert vänder upp och ned på den traditionella ordningen och talar om "Die Dreifaltigkeit Gottes"²² omedelbart före "Wesen und Wirken Gottes" — och samma anordning av stoffet möter hos Heinrich Vogel²³ och Wolfgang Trillhaas.²⁴ Hos Emil Brunner finner man ytterligare en modell, ty

¹⁵ F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 170 (cit. efter M. Redeker's kritiska utgåva, band II, 1960, s. 458 och 461).

¹⁶ Se här till C. Welch, 1953, s. 7.

¹⁷ P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik* II, 1932, där trinitetsläran möter i § 38, medan den allmänna läran om Gud avhandlas i §§ 2—6. Motiveringen för denna ordning är att läran om treenigheten "die Christologie und Geistlehre ... am besten nachfolgt" (II, s. 135). Samma anordning möter i förf:s stora arbete *Die christliche Wahrheit*, 1947.

¹⁸ I P. Tillich's *Systematic Theology* möter en samlad behandling av "The Trinitarian Symbols" först i del III, 1963, s. 283—294.

¹⁹ G. Aulén, *Den allmänliga kristna tron*, 1923, 1924², 1931³, 1943⁴, 1957⁵, 1956⁶. Man kan i Auléns författarskap avläsa en fortgående förstärkt accentuering av treenighetsmomentet. Så möter i *Kristen gudstro i förändringens värld*, 1967, s. 48 ett avsnitt "Fader, Son och Ande" som det första svaret på kapitelrubrikens fråga "Vilken Gud?" innan det karakteristiskt auléniska ämnet "Gudsbilden" tas upp. I det tidiga arbetet *Den kristna gudsbilden genom tiderna*, 1927, spelar treenighetsläran ingen avgörande roll.

²⁰ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*. Die Lehre vom Wort Gottes. *Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik* I: 1, 5. Aufl. 1947, s. 311—403, med motiveringen (s. 318): "Die Trinitätslehre ist es, die die christliche Gotteslehre als christliche — sie ist es also schon, die den christlichen Offen-

barungsbegriff als christlichen vor allen möglichen anderen Gotteslehren und Offenbarungsbegriffen grundlegend auszeichnet."

²¹ R. Prenter, *Skabelse og genløsning* I, 1951. Karakteristiskt för Prenter är dels att "treenighetsstanken" uppfattas som "det ökumeniske udgangspunkt" och dels att dess funktion blir att avvisa "deisme", "arianisme" och "spiritualisme".

²² W. Elert, *Der christliche Glaube*. Grundlinien der lutherischen Dogmatik, 4. Aufl. 1956, s. 197—227. Elert kritiserar läropunkten "De Deo uno" som "der Versuch einer Lehre von Gott 'an und für sich' ... der mit der Bindung auch der Dogmatik an das Evangelium unvereinbar wäre" (s. 197) och hävdar att "es aber eine andere Kirchenlehre über Gott selbst als die trinitarische nicht gibt" (s. 198).

²³ H. Vogel, *Gott in Christo*. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik, 1951. "Der dreieinige Gott" ställes här före "Gottes Wesen und Wesensherrlichkeiten". Vogels motivering är att triniteten "seinsmässig (ontisch) die Voraussetzung, Wahrheit und Wirklichkeit aller theologischen Aussagen ist" (s. 225).

²⁴ W. Trillhaas, *Dogmatik*, 1962. Under kapitelrubriken "Gottes Verborgenheit und Gottes Erkenntnis" behandlas på s. 107—119 "Die Trinitätslehre" (uppfattad som "ein einigermaßen sachgemässes Korrektiv der christlichen Rede von Gott", s. 118), och detta avsnitt följes av kapitlet "Die Möglichkeit von Gott zu sprechen (sogenannte Eigenschaftslehre)".

här möter kapitlet om triniteten som nr 16 ungefär mitt i det kapitlet 12—21 omfattande avsnittet "Das Wesen Gottes und seine Eigenschaften".²⁵ Den ende dogmatiker, som direkt följer den traditionella ordningen, synes vara Hans-Georg Fritzsche.²⁶ Alla dessa skilda lösningar av problemet om var detta lärostycke skall placeras kan var för sig motiveras med en mängd tänkvärda skäl, och hos de nämnda författarna finner man en stor uppfinningsrikedom när det gäller att föra fram sådana — men det jag i detta sammanhang ville understryka är den osäkerhet inför trinitetslärans roll, som dess "hemlöshet" i systemen tyder på — och som markant avviker från den äldre traditionen.

Men även där man — mer eller mindre i anknytning till äldre tradition — i dogmatiken infogar ett parti om treenigheten kan det vara så att den utanför detta locus inte spelar någon roll längre. Jag har redan nämnt Karl Rahners emot traditionell romersk-katolsk troslära riktade kritiska anmärkning, att man skulle kunna lyfta bort denna läropunkt utan att något väsentligt skulle bli förändrat i framställningen i övrigt. Han gör i det sammanhanget en iakttagelse, som har en räckvidd utöver den katolska teologi han avser. Man skulle gentemot Rahners hårda omdöme kunna invända, säger han, att trinitetsläran dock just genom inkarnationens centrala roll alltid på ett oavvisligt sätt ändå är med i bilden. Men det argumentet håller inte: "Denn wenn von der Menschwerdung Gottes die Rede ist, fällt heutzutage theologisch und religiös der Blick nur auf die Tatsache, dass 'Gott' Mensch geworden ist, dass 'eine' Person (der Trinität) Fleisch angenommen hat, nicht aber darauf, dass diese Person eben gerade die des Logos ist. Man kann den Verdacht haben, dass für den Katechismus des Kopfes und des Herzens (im Unterschied zur gedruckten Katechismus) die Vorstellung des Christen von der Inkarnation sich gar nicht ändern müsste, wenn es keine Dreifaltigkeit gäbe. Gott wäre dann eben als (die eine) Person Mensch geworden, und mehr ergreift der durchschnittliche Christ ausdrücklich bei seinem Be-

kenntnis zur Inkarnation faktisch ja doch nicht."²⁷ Åtskilliga exempel skulle säkerligen utan svårighet kunna visa att detta fenomen inte bara kännetecknar romersk-katolsk utan även genomsnittlig protestantisk teologi. Med eller utan explicit anknytning till den gamla tvånatur-läran behandlas inkarnationen som en fråga om förhållandet mellan gudomligt (i allmänhet) och mänskligt i Kristus — medan förhållandet mellan Fadern och Sonen, en av de centrala ansatzpunkterna i fornkyrkans trinitetstänkande, försvinner ur bilden.

Vi har alltså kommit till en situation där triniteten, talet om den kristna trons ende Gud som Fader, Son och Ande, i dogmatiken förlorat sin funktion. När den är kvar får den i bästa fall rollen av att vara ett sätt att uttrycka att den fornkyrkliga be-kännelsen har tre trosartiklar eller att utgöra en avgränsning mot heresier som betecknas med etiketter från fornkyrkan eller får helt enkelt vara med därför att det nu en gång hör till att också detta stoff någonstans skall beröras. Däremot fungerar fortfarande triniteten i bön och psalm, bekännelse och lovsång i gudstjänsten. Men det tycks vara svårt att hitta någon förbindelse mellan detta och människors frågor kring om man kan och hur man kan tala om den kristna trons Gud i vår värld i dag — när detta behandlas av teologerna i 60-talets debatter, då lyser talet om den treenige Guden med sin frånvaro.

Jag återvänder till frågan om vad detta

²⁵ E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik Band I*, 1946. Karakteristisk för Brunner är hans syn på trinitetsläran som något som ej hör med till "biblisches Kerygma" utan utgör "eine theologische Schutzlehre für das biblisch-kirchliche Glaubenszentrum" (s. 214).

²⁶ H.-G. Fritzsche, *Lehrbuch der Dogmatik. Teil II: Lehre von Gott und der Schöpfung*, 1967. Här behandlas i § 8 "Wesen" och "Eigenschaften" Gottes", varpå § 9 avhandlar "Die Trinitätslehre". Detta motiveras av Fritzsche med att han så följer "die geschichtliche Entwicklung . . . Das Trinitätsdogma hat nicht am Anfang der Kirchengeschichte gestanden" (s. 129).

²⁷ K. Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“*, 1964, s. 105 f. Se även Rahners bidrag till *Mysterium salutis II*, 1967, s. 320.

kan bero på, i synnerhet som detta utgör ett för den västerländska utvecklingen utmärkande fenomen.²⁸ Inom det gemensamma dogmat tar man från Augustinus utgångspunkten inte i de tre hypostaserna utan i den gemensamma gudomliga naturen eller väsendet. Därmed tar man sin utgångspunkt i det abstrakta och allmänna momentet i dogmat i stället för i de konkreta och individuella momenten. Intressant som symptom på detta blir de skilda sätten att uppfatta vad som konstituerar enheten i Gud — medan denna i den östliga traditionen förbunds med de två andra hypostasernas utgående från Fadern blir för den västliga den ena gudomliga naturen det för enheten konstitutiva.²⁹ I det första fallet får enheten ett — i brist på bättre uttryck — ”personligt” drag av för-ening, samhörighet, i det andra fallet får enheten innebörden av enhetlighet, odelbarhet. Det är — som nämnts i det föregående — karakteristiskt att Thomas av Aquino börjar sin framställning om Gud med en quaestio om Guds ”simplicitas”. Men därmed kommer också den antika filosofin att bestämma gudsbegreppet på ett sätt, som får konsekvenser för den följande traditionen och som på denna punkt inte har någon anknytning i den östliga traditionen.³⁰ I och med denna utgångspunkt var förutsättningen given för det steg, som togs av Thomas med särläggningen av ”De Deo uno” och ”De Deo trino”. Denna tvådelning utgör i sin tur förutsättning för att det i en given situation blir möjligt att lyfta bort den ena delen som ovidkommande — i synnerhet sedan de två delarna kopplats samman med respektive ”naturlig” och ”övernaturlig” gudskunskap. Det var den situationen som kom med upplysningen, och efter hand tillkommer allt flera skäl till att lyfta bort den trinitariska överbyggnaden som ”metafysik”, ”hellenism” eller ”hot mot den rena monoteismen” — ännu hos Schleiermacher utgör ”simplicitas”-föreställningen en pådrivande faktor. Även där man bibehåller ett locus om triniteten kvarstår tendensen att understryka enheten som det primära — dit hör också det klart modalistiska draget i protestantisk trinitets-

teologi (ett exempel är Barths återgivande av ”person” med ”Seinsweise”). Därmed är man på väg in i en situation, där det inte längre går någon klar skiljelinje mellan kristen gudstro och en allmän, abstrakt teism. Och det är den som i debatten framstår som exponent för ”traditionell” kristen gudstro och som man på olika sätt försökt komma bortom — dock utan att utnyttja den möjlighet till profilering som ges med traditionens tal om den treenige Guden. Man bör kanske till en viss eftertanke i den situationen och som en kritisk fråga till debatten fundera över vad som anföres av en företrädare för den ortodoxa traditionen — låt vara att det som sägs har sin udd vänd emot skolastiken (men om det ovan anförda resonemanget har skäl för sig, då har nusituationen en direkt förbindelse med denna för västerlandets teologi avgörande period): ”Latin Scholastic theology, em-

²⁸ Jfr V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, 1961, s. 85 ”Für die orthodoxe Kirche ist die Dreifaltigkeit das unerschütterliche Fundament alles religiösen Denkens, aller Frömmigkeit, allen geistlichen Lebens, aller mystischer Erfahrung”; T. Ware, *The Orthodox Church*, 1963, s. 216 ”Our social programme, said the Russian thinker Fedorov, is the dogma of the Trinity. Orthodoxy believes most passionately that the doctrine of the Holy Trinity is not a piece of ‘high theology’ reserved for the professional scholar, but something that has a living, practical importance for every Christian”.

²⁹ T. Ware, *The Orthodox Church*, 1963, s. 217 ”God is not only a unity but a union”; s. 219 ”The Orthodox Church, following the Cappadocian Fathers, answers that there is one God because there is one Father. In the language of theology, the Father is the ‘cause’ or ‘source’ of Godhead, He is the principle (*arche*) of unity among the three”; s. 221 ”Orthodox Trinitarian theology has a personal principle of unity, but the West finds its unitary principle in the essence of God”.

³⁰ H. Lyttkens, *Treenigheten enligt bekännelse-skrifterna* (i *Ny kyrklig tidskrift*, 1962, s. 75—99) visar vilka problem lånet av termer som *essentia* och *simplicitas* från den hellenistiska filosofin förde med sig, så t.ex. s. 83 ”Och i den västerländska kristenheten blev enhetlighet, *simplicitas*, ett centralt gudsattribut . . . Fattas den gudomliga enhetligheten på detta sätt, blir det givet, att också talet om tre personer i Gudomen egentligen blir en lek med ord. Gud är en enda enhet, och allt som säges uttalar sig om ett och samma, odelbara, enhetliga väsen”.

phazising as it does the essence at the expense of the persons, comes near to turning God into an abstract idea. He becomes a remote and impersonal being . . . a God of the philosophers, not the God of Abraham, Isaac and Jacob."³¹

Om man mot denna bakgrund av trinitetslärans försvinnande eller funktionslöshet i samband med diskussionen om gudstrons problematik med användande av den i grunden missvisande, men pedagogiskt belysande motsättningen mellan "vertikalt" och "horisontalt" ser tillbaka på framför allt 60-talet finner man en markant vändning från det "vertikala" med Gud och själen som centrum till det "horisontala", där det rör sig om människorna, historien, världen och politiken. Om trinitetslärans funktion skulle bestå i — som man tycks ha menat i debatten om Gud — att utgöra ett slags världsfrämmande toppunkt på den "vertikala" linjen skulle den givetvis med den nya intresseriktningen också ha slutgiltigt försvunnit ur bilden. Men det är egendomligt nog inte alls fallet.

Utrymmet tillåter bara några snabba exempel på att det tycks förhålla sig alldeles tvärtom. Men då gäller det områden, som inte direkt hör samman med debatten om Gud eller hans eventuella "död". De sista årtiondena har lett till en radikal omorientering av kyrkornas sätt att tala om vad "mission" innebär. Den ses inte längre som något som kyrkan "också" kan ägna sig åt vid sidan av annat, utan som något för den kristna kyrkan konstitutivt och då upptäcker man att "missio" egentligen är ett trinitariskt begrepp, som i traditionen använts om Sonens och Andens sändning i världen. Med denna syn på kyrkans sändning som en förlängning av de trinitariska sändningarna blev den ekumeniska missionsteologins slagord under 60-talet just "Missio Dei" — kyrkans mission ses som en participation av Guds egen "missio" och ges därmed ett trinitariskt fundament.³² Detsamma gäller den missionsteologi, som kom till uttryck i Andra Vatikankonciliet dekret om kyrkans missionsverksamhet, "Ad Gentes", och där paragraferna 2—5 utvecklar temat om kyrkan som missione-

rande "eftersom hon själv leder sitt ursprung från Sonens och den Helige Andes sändning enligt Faderns rådslut".³³

Man kan rentav få intrycket att vändningen till världen och historien i stället för att ytterligare avlägsna teologin från allt som skulle kunna höras samman med treenighetsläran i stället gjort att försummade drag i samband med den aktualiserats. Det gäller inte minst pneumatologin, där ett karakteristiskt citat från sektion 1 vid generalförsamlingen i Uppsala 1968 väl tjänar att ange tendensen: "In the agonizing arena of contemporary history . . . we also see the activity of the life-giving Spirit of God. We have come to view this world of men as the place where God is already at work to make all things new, and where he summons us to work with him."³⁴ Det avgörande viktiga är att läran om Anden koplats loss från den exklusiva bindningen till kyrkans ord och handlingar eller till den inre, privata sfären och sätts i samband med Guds verk i hela skapelsen, där enligt Ps 104, 30 "jordens anlete" förnyas, när Anden sändes ut.³⁵ Ett sådant fenomen som

³¹ *T. Ware*, *The Orthodox Church*, 1963, s. 222. Se även *V. Lossky*, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, 1961, s. 83 med liknande formuleringar. Jfr *R. Prenter*, *Skabelse og genløsning I*, 1951, s. 46 om "treenighedstanken som en afstandtagen fra naturlig theologi" och *A. Peters'* användning av det Pascal-citatet *T. Ware* ovan alluderar på i *Ich glaube an Gott*, 1969, s. 272.

³² Se t.ex. *L. Newbigin*, *The Relevance of Trinitarian Doctrine for Today's Mission*, 1963, *The Church for Others. Two Reports on the Missionary Structure of the Congregation*, 1967, eller förberelsematerialet för sektion II vid WCC:s generalförsmaling i Uppsala 1968 i *Drafts for Sections* (u.å.).

³³ Texten är lättast tillgänglig i den svenska översättningen i *Katolsk dokumentation* nr 5, 1967.

³⁴ *The Uppsala Report 1968*, s. 12; jfr kommentaren i *Allting nytt?* En bok om Uppsala 68, 1968, s. 16 f. och 23 ff.

³⁵ Jfr t.ex. *W. Pannenberg*, *Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*, 1972, där författaren pläderar för en systematisk-teologisk bearbetning av "die alttestamentliche Auffassung des Geistes als Gottes Lebensmacht" och visar hur denna präglar också NT (s. 136—150; se även *W. Pannenberg*, *Grundzüge der Christologie*, 1964, s. 170 ff.) samt drar den intressanta slutsatsen: "Gegenüber solchen

den karismatiska väckelsen inom kyrkorna ger anledning till ett förnyat arbete med pneumatologin, men inför vissa yttringar av detta skulle man vilja hänvisa till att till Andens frukt enligt Gal. 5, 22 hör också "kärlek, glädje, frid, tålmod, mildhet, godhet, trofasthet", alltså något som inte går att inordna under en specifikt religiös eller kyrklig sfär utan närmast ter sig som de "spontana livsytringar" som enligt K. E. Løgstrup hör till "de skapelsegivna livsenergierna i människans tillvaro".³⁶

Långt ifrån att leda till sekterism och privatisering — konsekvenser som däremot kan knytas samman med utgångspunkten i den enhetliga gudomliga naturen (koncentrationen på Gud och själen, "inläsningen" av Gud i "kyrkan") — visar det sig att utgångspunkten i de tre "personerna", Fadern, Sonen och Anden, i stället vidgar perspektivet till att innefatta skapelsen, mänskligheten, världen. Triniteten blir utifrån frälsningsekonomin ett uttryck för Guds "världstillvändhet". Gustaf Wingrens envetna "praeterea censeo", att den första trosartikeln om Gud Fader, Skaparen, står före de andra två har ur systematisk synpunkt en omisskännlig strukturlikhet med de gamla kappadociernas hävdande av Fadern som "archä". Och nyligen har han visat att om kyrkans människosyn ses inom "en trinitarisk ram", då upplöses "det privatteologiska intresset" och det kommer att röra sig om en öppenhet mot alla människor, hela mänskligheten.³⁷

I diskussionen kring den "politiska teologin" har man visat på trinitetslärans politiska konsekvenser. I det sammanhanget hänvisas ständigt till Erik Petersons grundlärda uppsats "Der Monotheismus als politisches Problem". Han visar hur i fornykyrkan den grekiska filosofins metafysiska monoteism i monarkianismen förbands med den judiskt-kristna monoteismen och ledde till parallellen och samhörigheten mellan imperiets "en kejsare — en lag — ett rike" och världsalltets monarkiska struktur "en Gud — ett världsförnuft — ett kosmos" — kristendomen framstår därmed med sin monoteism som ett högre uttryck för den enhet som också uttrycktes i imperiet —

kristendomen är på väg att framstå som det romerska imperiets politiska religion. Utbildningen av det trinitariska dogmat betydde en avpolitiserings av gudsföreställningen, Peterson hänvisar till Gregorius av Nazians som hävdar att den enhet det gäller när man talar om den treenige Guden inte har någon motsvarighet i det skapade.³⁸ Det blir inte längre möjligt att utifrån den kristna gudstron rättfärdiga en politisk situation.³⁹

Jag nämnde den politiska teologin. Till sist ett exempel från en av dess mest kända företrädare, Jürgen Moltmann. I sin sista bok, "Der gekreuzigte Gott", 1972, använder han trinitetsläran som nyckel till att förstå och tolka innebörden i Jesu korsdöd. Det är ju dess fundamentala betydelse som jämte läran om treenigheten ur den jämförande religionshistoriens synvinkel utgör det för kristendomen specifika. Moltmann visar hur man utifrån en teism av det slag som möter "in der katholischen und protestantischen Tradition im Artikel 'De Deo uno'"⁴⁰ aldrig kan komma till rätta med hur Gud kan vara inblandad i Jesu död på korset och att dessa svårigheter, som ytterst går tillbaka på den grekiska filosofins gudsföreställning, går igen om man försöker

biblichen Gedanken wird deutlich, wie weit unsere heutige Theologie entfernt ist von einer der biblischen Aussagen über den Geist entsprechenden Lehre vom heiligen Geist. Dazu wäre offenbar eine theologische Durchdringung der biologischen Phänomene des Lebens nötig" (s. 142).

³⁶ Se L.-O. Armgard, Antropologi. Problem i K. E. Løgstrups författarskap, 1971, s. 40.

³⁷ G. Wingren, Kyrkans människosyn (i Kristen humanism. Årsbok 1972, s. 30—43).

³⁸ E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem (i Theologische Traktate, 1951, s. 45—147; hänvisningen till Gregorius på s. 103).

³⁹ Jfr J. Moltmann, Umkehr zur Zukunft, 1970, som efter att ha refererat Peterson fortsätter: "Mit der Ausbildung der Trinitätslehre hat sich die christliche Theologie grundsätzlich, wenn auch nicht gleich faktisch, vom politischen Monotheismus befreit. Ich denke, dass bis heute die Kritik an der politischen Metaphysik und der politischen Religion die politische Funktion der Trinitätslehre ist" (s. 174).

⁴⁰ J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, 1972, s. 199.

tolka korsdöden enbart utifrån tvånaturläran. I stället måste man "das Kreuzesgeschehen im Sein Gottes trinitarisch und personal verstehen. Gegenüber der traditionellen Zwei-Naturen-Lehre muss sie darum von dem ganzheitlichen Aspekt der Person Christi ausgehen und den Tod des Sohnes in seiner Beziehung zum Vater und zum Geist verstehen". Jesu död blir därmed inte en "Tod Gottes" utan "Tod in Gott" och därmed dödandet av döden. "Sagt man es so, ist es ratsam, den Gottesbegriff zu verlassen un in dem Raum der 'Gott' genannt zu werden verdient, von den Beziehungen des Sohnes und des Vaters und des Geistes zu sprechen."⁴¹ Därmed ställs den kristna gudstrons treenige Gud just genom förknippningen med Jesu korsdöd i bjärtaste motsats till den "Projektion menschlicher Bedürfnisse" som kommer till uttryck i "die philosophische und politische Monotheismus" och "die neuzeitliche Preisgabe oder Verdrängung der Trinitätslehre zu einer leeren, orthodoxen Formel ist ein Zeichen für die Assimilierung des Christentums an die Bedürfnisreligionen der modernen Gesellschaft".⁴² Därvid hänvisar Moltmann gång på gång till den kritik som Karl Rahner riktat emot den kyrkliga traditionen i fråga om trinitetsläran och som berörs i det föregående.⁴³

Redan dessa exempel torde göra klart att den dödförklaring av trinitetsläran, som

dess bortfall i 60-talets debatt om gudstrons problematik kunde ge skäl till, är för tidigt utfärdad. Den är tvärt om på väg att få en fundamental funktion igen — inte på trots av teologins världstillvändhet utan just på grund av den. Och med det sist anförda exemplet från Moltmann framgår att den börjar spela en huvudroll i övervinnandet av den banala teism, som var 60-talets debattämne. Men det är också lika klart att ansatsen och utgångspunkten i denna nya funktion inte tas — som i den tidigare västerländska traditionen — i det enhetliga gudomliga väsendet utan i de tre "personerna". Därmed anknyter man till bibeln och fornkyrkan och kommer — utan att man avser det — att inta en position, som även på avgörande punkter närmar sig den östkyrkliga traditionen. Bekännelsen till den treenige Guden var det som efter den arianska striden förenade de kristna gentemot alla andra religioner och ideologier — kanske är vi också här på väg in i en situation som påminner om fornkyrkans?

⁴¹ *J. Moltmann*, 1972, s. 191 f. (med hänvisningar bl.a. till V. Lossky och Cyrillos av Jerusalem), se vidare hela avsnittet s. 184—239 samt uppsatsen *Gott im Kreuz Jesu i Umkehr zur Zukunft*, 1970, s. 133—147).

⁴² *J. Moltmann*, 1972, s. 200 f.

⁴³ Så sker på sidorna 188, 223 och 226 f. med instämmande referat.

LITTERATUR

BIRGER GERHARDSSON: *2000 år senare. Om den genuina Kristustron. Verbum, Stockholm 1972.*

Det är med största tacksamhet och glädje som man tar emot professor Birger Gerhardssons nya bok med titeln "2000 år senare". Den har en stor uppgift att fylla i det närvarande läget genom att ge en lättillgänglig orientering beträffande det nytestamentliga forskningsfältet. Inte i den meningen att den skulle ge en fullständig beskrivning av alla de problem som där möter eller en uppräknig av de resultat som man kommit fram till. Fastmer tar förf. läsaren med i det vetenskapliga arbetet och låter honom få ett intryck av vad forskningen kan ge och inte kan ge — en långt viktigare uppgift än den förut nämnda.

Behovet av en sådan orientering är utomordentligt stort. *Å ena sidan* kan man väl säga att det knappast finns några texter som blivit föremål för så noggranna och ingående både språkliga och historiska analyser som de nytestamentliga texterna. Varje bibelvers och nästan varje ord har blivit föremål för vetenskaplig undersökning. Fältet är verkligen uppodlat, och man borde kunna säga att man här befinner sig på ganska fast mark. Naturligtvis beror denna synnerliga omsorg inte på att just dessa texter skulle erbjuda så mycket större språkliga och historiska problem än andra texter. Orsaken ligger fastmer i det nytestamentliga budskapets eminenta sakliga betydelse. Det är detta som gör att ingen omsorg och möda kan vara för stor för att nå fram till en klar och säker uppfattning om dess innebörd.

Men så möter oss *å andra sidan* den rakt motsatta bilden. Det finns väl knappast några texter som blivit föremål för så godtycklig tolkning som de nytestamentliga texterna. Vem som helst kan tolka dem hur som helst och därvid gärna utge sin tolkning såsom vetenskapens sista ord.

I detta läge är det verkligen en oskattbar

gåva, när en forskare tar upp några av de just nu aktuella populära frågorna och gör det på ett sådant sätt att läsaren får en omedelbar inblick i skillnaden mellan ansvarig vetenskap å ena sidan och godtyckliga hugskott å den andra. Det är detta som professor Gerhardssons nya bok ger läsaren.

Bokens titel är välfunnen och har något väsentligt att säga. "2000 år senare" heter den, och därmed är fastslaget att det gäller förhållandet mellan det innevarande nuet och något som verkligen hänt på vår jord ungefär 2 000 år tidigare. Det är inte fråga om tidlösa idéer, utan om något som är fast förankrat i mänsklighetens historia, något som kan fixeras både med hänsyn till rum och tid. Det gäller något som tilldrog sig för snart 2 000 år sedan men som sträcker sina verkningar till det som nu är, som är närvarande i detta nuet och som har något väsentligt att betyda för oss var vi än befinner oss. Eller rättare sagt, det gäller *någon* som levde här på jorden under en bestämd tid och på en bestämd ort för 2 årtusenden sedan och som ännu alltjämt har avgörande betydelse för oss som lever "2000 år senare".

Vad vet vi egentligen om människan Jesus av Nasaret, som levde för snart två årtusenden sedan och som av sina lärjungar och anhängare bekändes vara Kristus, den av Gud utlovade Messias? I själva verket vet vi ganska mycket om honom. Den som vill ha besked om vad man med historisk-exegetisk metod kan nå fram till kan hämta en klar och solid vägledning i professor Gerhardssons essäsamling. Den ger inte en framställning av vad man kallat "den historiske Jesus", detta som man för ett par mansåldrar sedan sökte framkonstruera — det var ingenting annat än en anakronistisk önskebild. Källorna ger inte underlag för en sådan "Leben Jesu"-framställning. Men det betyder inte att man historiskt kan säga vad som helst om människan Jesus. Gärna tar Gerhardsson sin utgångspunkt i en populär frågeställ-

ning och får just därigenom möjlighet att visa skillnaden mellan ett allvarligt vetenskapligt tillvägagångssätt och dilettantismens lösa och falska fantasier. Sålunda behandlar en essä frågan "Var Jesus revolutionär?", en annan "Golgamysteriet, skendöd och symbolisk uppståndelse?", åter en annan "Kan man tro på bibeln idag?", åter en annan "En lysande förebild — behöver vi mer?". Möjligen kunde någon på grund av frågeformen frestas att tänka, att man med ungefär samma rätt kunde svara ja och nej på dessa frågor, men i så fall blir han vid läsningen genast tagen ur denna villfarelse. Man kan inte svara hur som helst. Här finns verkligen en skillnad mellan allvarlig forskning och tom dilettantism. Vetenskapen har sina objektiva grunder att bygga på. Enklast skulle man kunna åskådliggöra detta med en bild. Vi har en väldig mängd pusselbitar, som det gäller att passa ihop. Dilettanten eller charlatanen tänker: detta är ju ett idealiskt läge för att få fram den bild som han på förhand helt godtyckligt gjort sig. Och så tar han ut en eller ett par pusselbitar som passar honom och säger: se, detta är sanningen om Jesus, den sanning som kyrkan och teologien dolt undan; Jesus var en politisk revolutionär, en vanlig upprorsmakare och ingenting annat. Och beviset för detta? Jo, det är ju ostridigt att Jesus av den romerska överheten blev dömd som en som ville göra sig till "Judarnas konung". Pilatus måste ju ha vetat hur det förhöll sig. Om Nya testamentet säger något annat, så är detta bara den urkristna församlingens försök att rentvå Jesus. Och så den andra pusselbiten, det andra "avgörande" argumentet: bland Jesu apostlar fanns det också en zelot, som omvänt sig till Jesus. Är det inte bevis nog, att Jesus var zelot, tillhörde zeloternas sekt? (Med samma rätt kunde man då säga: när Paulus som var en farisé blev omvänd, så visar detta att Jesus var en farisé.) På samma sätt kunde man tillägga: Jesus kallades "publikaners och syndares vän". Publikanerna var ju kollaboratörer med romarna. Alltså var Jesus en kollaboratör med romarna och dömdes alltså av de romerska myndigheterna till döden. Så förvirrad blir den historiska bilden, när man väljer ut ett par pusselbitar, som skall passa som stöd för sin egen godtyckliga teori. Inte heller dessa passar för sitt ändamål. Man måste fila av dem ganska betydligt för att få skenet att de passar. Och vad blir det av den väldiga mängden av andra pusselbitar, som också borde passa in? Det blir ett otroligt göra att fila av dem var och en.

Det vetenskapliga tillvägagångssättet är det rakt motsatta. Det inriktar sig inte på atomerna, som *lösryckta ur sitt sammanhang* kan betyda vad som helst och som först i det sammanhang vari de ingår får sin innebörd. Här ger Gerhardssons bok ett utmärkt exempel på vetenskaplig metod. Överallt är han inriktad på *sammanhanget*. Aldrig tillåter han sig att fila på pusselbitarna för att få dem att bättre passa samman med ett visst på förhand fixerat syfte. Ständigt är kompassen riktad mot centrum. Riktat man uppmärksamheten på "vad som stod i centrum för mästarens övertygelser, värderingar och handlingsmönster" (sid. 41), så är det inte mycket att ta miste på. "Om man vill förstå — historiskt förstå — Jesus av Nasaret, får man lov att sätta in honom i de sammanhang han hörde hemma inom" (sid. 52). Det är detta som sker hela boken igenom och förf. är därvid medveten om att vetenskapen på historiens fält aldrig kommer längre än till hypoteser. Men när han framställer sin "arbetshypotes" om hur Jesu livshållning har sina rötter i det gammaltestamentliga "Schma": "Hör Israel Herren vår Gud, Herren är en. Och du skall älska Herren din Gud med hela ditt hjärta och med hela din själ och med hela din kraft", och när han på sinnrikt och övertygande sätt förbinder detta med berättelserna om Jesu frestelser i öknen — ett tema, som i annat sammanhang livligt sysselsatt förf. — får Nya testamentets ord stämma och talande tunga. Man förstår både det gamla och det nya. Kanske skulle man kunna gå ett steg vidare och rikta uppmärksamheten på att frestelserna är *Messias*-frestelser, frestelser att avvika från den genom dopet anvisade vägen, lydnadens väg intill döden — en tanke som ligger helt i linje med författarens. Man får då se hur den gamla Messiasbilden, Messias—Konungen transformeras till Messias—Herrens lidande tjänare, som tar gestalten i Jesus Kristus. Att vi här dragit in denna tanke beror på att den ger oss hjälp att förstå hur pass långt man kan komma med hjälp av den historiska forskningen och var denna har sina gränser. Den nytestamentliga forskningen visar oss klart och tydligt att urkyrkan trodde på Jesus som den av Gud utlovade Messias. Men däremot kan ingen forskning visa, att han verkligen var det. Judarna förnekar honom, den kristna kyrkan tror på honom som Guds Messias. Vem har rätt? På den frågan kan vetenskapen inte ge något svar; den kan över huvud taget inte ställa den frågan.

På denna punkt har det ofta rått stor oklar-

het. Mången menar: jag tror bara på det som kan vetenskapligt bevisas. Och så blandar man samman tro och vetenskap på ett för båda ödesdigert sätt. Det borde ju utan vidare stå klart, att trons visshet är något helt annat än en vetenskaplig hypotes. Genom att klarlägga de historiska sammanhangen kan den vetenskapliga forskningen (teologien) i hög grad berika tron, men aldrig tjäna som grund för tron.

Förf:s metodiska säkerhet sammanhänger med att han noggrant vet var gränsen går mellan vetenskapen och tron, att de är belägna på två "skilda plan", man skulle också kunna uttrycka det så, att de tillhör två olika "meningssammanhang". Om man blott fasthåller vid detta, kan man som teolog upprätthålla de strängaste vetenskapliga krav utan att därför behöva avhända sig sin personliga tro. Det ligger något av ett personligt program i när förf. på bokens sista sida förklarar: "Tänkvärt är emellertid, att åtskilligt av det som bibelforskningen får fram, *får liv* först när det formuleras på ett ovetenskapligt språk som vädjar till den levande personen som helhet och inte bara till det isolerade rationella tänkandet. Den som ideligen gör denna iakttagelse, måste — även om han bejakar sitt akademiska ämbete fullt ut — ge sig själv tillstånd att hålla personligt färgade föredrag ibland och — skriva essäer."

Det ligger i sakens natur, att en författare som nått fram till en sådan klarhet över grundproblemet om vetenskap och tro inte kan ha mycket till övers för det s.k. avmytologiseringsproblemet. Det har, säger han "på ett orealistiskt sätt tillspetsat problem som åtminstone delvis kan hanteras mer fruktbart i en annan form" (sid. 187). Och inte heller för vad som f.n. går under namnet "hermeneutik". Vad förf. söker är, såsom bokens undertitel anger, "den genuina Kristustron". Sin egen syn ger förf. i följande ord: "För bibelforskningen gäller det att trots olika 'engagerade' grupper missnöje ge högsta prioritet åt frågorna om hurudan Jesus var i sin egen tid och *vad texterna ursprungligen gick ut på*" (sid. 49). Det finns ingen vetenskap som har till uppgift att omforma den genuina Kristustron så att den passar människan av idag. Forskningen har att framställa denna tro i dess ursprungliga mening, och sedan har den genuina Kristustron makten att just sådan den är bana sig väg till människan av idag.

Vad man beundrar hos Birger Gerhardsson är på en gång hans suveräna behärskning av materialet och hans aldrig svikande metodiska säkerhet. När härtill kommer en ovanlig sti-

listisk och pedagogisk skicklighet, har allt detta samverkat till att göra hans essäsamling till en utomordentligt förnämlig och lättillgänglig introduktion i det nytestamentliga forskningsarbetet.

Anders Nygren

PETER C. HODGSON: *Jesus—Word and Presence. An Essay in Christology. XIV + 304 sid. Fortress Press, Philadelphia 1971. Pris \$9.95.*

Man kunde nog vänta sig, att det senaste decenniets myckna tal om Guds *frånvaro* förr eller senare skulle föranleda någon att från nya utgångspunkter skriva en bok om Guds *närvaro* i Kristus. När en sådan bok nu föreligger, är det knappast en tillfällighet, att den är skriven av en amerikansk teolog med god kännedom om det teologiska och filosofiska debattläget på den europeiska kontinenten. Under sin vistelse i Tübingen 1968—69 hade Peter C. Hodgson tillfälle att utbyta tankar med framför allt Ebeling och Moltmann men också med Pannenberg och Rahner. Uppslaget att skriva en kristologi ut från begreppet "presence" har han fått från Hans W. Frei, som bland annat skrivit "The Mystery of the Presence of Jesus Christ" (jfr s. 109 not 112). I sin "Essay in Christology" visar sig Hodgson vara ovanligt all round och besitta en avsevärd systematisk begåvning.

"Guds närvaro" är inte något, som Hodgson slungar emot dem, som predikar "Guds frånvaro". Hans utgångspunkt är "the temporary cultural experience of the absence of God", och han börjar med att analysera olika nutida teologiska tolkningar av denna "frånvaro". Analysen leder fram till konstaterandet av "the emergence of 'presence' as an important motif in the more recent writings of Moltmann and Pannenberg". Dessa ger emellertid enligt Hodgson inte något tillfredsställande svar på frågan: "What is the *means* or *mode* by which the future God is present?" Ett sådant svar kan man först ge, menar Hodgson, om man uppfattar erfarenheten av Guds frånvaro som orsakad av grundläggande språkliga defekter i samtiden. "God is experienced as absent because of the failure of language." Detta är tvärfaldigt. Dels har den traditionella fromhetens uttryckssätt visat sig förfela sin verkan på stora grupper av nutidsmänniskor. Dels har — och det är ännu allvarligare — de vanliga "seku-lära" språkformerna ofördelaktigt påverkats av

det kompakta trycket mot individen från teknologi, automation och cybernetik. "Under such conditions, language is more often used to oppress and conceal, to render powerless, to produce estrangement and hatred, than it is to liberate and unconceal, to upbuild and to gather" (s. 22). Om orsakerna till att man allmänt upplever Guds frånvaro ligger på språkets område, är det just språket, fastslår Hodgson, som kan bli medlet för hans närvaro. Här är inkörsporten för en nutida kristologi, vars "context" är "the absence of God": *Jesus* är "Word and Presence". En av de vägar, som Hodgson går för att komma fram till denna upptakt, leder via den av von Rad och andra rekommenderade översättningen av gudsnamnet i Ex. 3: 14: "Ich werde da sein." Ordet Gud betyder "the promise of presence". Jesus är löftets uppfyllelse.

Om inledningens första del alltså skisserar undersökningens "kontext": Guds frånvaro, behandlar den andra delen undersökningens metod, som sammanhänger med vad Hodgson kallar "kristologins hermeneutiska struktur". Denne har två poler, "historical quest and present responsibility", som inte får spelas ut mot varandra. Hodgson konstaterar, att "tendensen att göra samtida kristen erfarenhet normativ för kristologin" har sina rötter hos Schleiermacher och Erlangen-skolan och förnyades av Kähler och ritschlianismen för att finna ett modernt uttryck i existentiell teologi, särskilt Bultmanns. Pannenberg's teologi är en reaktion mot denna tendens, som Hodgson karakteriserar som "over-reaction to existentialism". Pannenberg hävdar, att "the experience of the presence of Christ is promised only for the end of time". I anslutning till detta citat gör Hodgson gällande, att hand i hand med Pannenberg's betoning av det framtida går en motsvarande accentuering av det förflutna, av "the so-called 'new quest'". Hodgson instämmer med Ebeling och Pannenberg i att frågan om den historiske Jesus är grundläggande för kristologin men gör också gällande, att erfarenheten av Kristi aktivitet i nuet är ett lika konstitutivt tema för kristologin. "On the one hand, the critically recovered Jesus of history is the basis and criterion of the proclamation and mission that give expression to his presence. On the other hand, our contemporary mode of participation in the Christ-event provides the hermeneutical context for raising in significant fashion the question about the historical Jesus." Kristologin måste röra sig mellan de båda nämnda polerna — samtidigt i båda riktningar-

na och präglas därvid av den dialektik, som kännetecknar allt historiskt tänkande. Den hermeneutiska cirkeln eller spiralen (den senare termen är enligt Hodgson mera adekvat) konstitueras nämligen av "the dialectical movement between critico-interpretive and practical-responsive thinking in the total process of historical understanding". Också *kristologins* hermeneutiska struktur uppkommer genom den nämnda rörelsen: "To paraphrase Heidegger, any critical interpretation of the historical Jesus that is to contribute to understanding of him must already have understood what is to be interpreted. The quest for the historical Jesus already operates in the forestructure of faith (or lack of it)."

Jag har försökt återge innehållet i Hodgsons "Introduction", tillika bokens första del. De båda återstående delarna rubriceras "Jesus as Presence" och "Jesus as Present" och utgör de två etapperna i den nyformulering av den klassiska distinktionen mellan Kristi person och verk, som är förf:s mål. Bokens mest omfattande parti, framställningen av "Jesus as Presence", är uppdelat på två avsnitt, "Word as the Medium of Presence" och "Jesus as the Word of Faith". Utgångspunkten är en diskussion av olika kristologiers sätt att relatera Kristi gudomliga och mänskliga naturer med varandra; Hodgson menar, att F. C. Baur, som han är särskilt väl förtrogen med, är den förste, som skilde mellan kristologi "ovanifrån", med tyngdpunkten på den gudomliga naturen, och "nedifrån", med accenten på den mänskliga naturen. I båda fallen opererar man enligt Hodgson med en dualistisk verklighetsuppfattning, med "the idea of vertically distinguishable dimensions of reality by which the difference between God and man is defined, and the concomitant notion of divine and humane 'natures' as abstract essences that are conjoined in the person of the God-man". Också "the christology from before" hamnar i dualism; denna är här horisontell och utgör en "supernaturalism of the future", eftersom "all continuities between past and future, history and eschatology, have been exploded".

De svårigheter, som de olika historiskt föreliggande kristologierna hamnar i, kan enligt Hodgson undvikas, om kristologins disponerande princip får vara o r d e t, det gudomliga och det mänskliga. En sådan disposition överensstämmer utmärkt med det bibelteologiska materialet såväl som med den moderna språkfenomenologin och är ägnad att övervinna "the failure of language" och att ge riktlinjer för

”den pånyttfödelse av språket, genom vilken Guds närvaro kan bli erfaren” (s. 26). Första etappen i utarbetandet av ”a contemporary word-christology” markeras av ”återupptäckten av autentiska element i logos-traditionen” (s. 74 ff). Denna upptäckt är en avgörande förutsättning för att språket skall uppfylla det syfte, som vi förut hörde Hodgson ange med orden ”to upbuild and to gather” (s. 22). Det senare ordet användes i inledningen för att peka fram mot andra delens behandling av ”Greek Logos and Hebrew Dabar”. Här anknyter Hodgson nämligen till den av Heidegger kraftigt understrukna betydelsen hos det verb, som logos avletts från, som just är ”to gather”: ”The spoken word represents a gathering of sound into coherent, structured units, by which a meaning is expressed, communication is established, and reality is unconcealed. In the process of speaking, man himself is gathered into presence, both in a temporal sense—for word is the means by which the modes of time are integrated—and in a spatial sense—for word is the means by which man transcends distance and establishes communication with other persons and the world at large” (s. 75). I de citerade orden har förf. själv antytt den allmänna gången vid uppvisandet av att ”ord är medlet för närvaro”. Det centrala avsnittet är ”Word and the Horizons of Presence” — tidlighet, rumslighet och transcendens, som är allmänna antropologiska strukturer. Framställningen av ”Word and Temporality” bygger på Heidegger, som enligt Hodgson däremot föga beaktat sambandet mellan ”Word and Spatiality”. Heidegger ”seems to think of man as a speaker without a body”. Hodgson söker i stället anknytning hos Merleau—Ponty, Ricœur och Marcel, som till centraltema har det faktum, att ord i egenskap av ljud är ”embodied”: ”it is a bodily ‘gesture’”, och framför allt hos Walter J. Ong, S. J., ”The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History” (1967), där det utreds, hur ”sound establishes ‘communication without collision’”, hur ljud är en unik ”sensory key to interiority”, och hur den mänskliga rösten mer än något annat ”conveys presence” och detta i så hög grad att man kan säga, att ”voice *is* presence” (s. 95 f). Ordets transcendens i förhållande till den talande människan utförs i anslutning till Heidegger och Gadamer, men Hodgson anser, att den förre fallit för frestelsen till ordmystik och hypostasering av ord, i stil med den gamla logos-kristologin. Distinktionen mellan ”word” såsom ”language” och såsom ”speech” avses ge en

begreppsmässig bas för förståelsen av Guds ords transcendens; såsom en allmän antropologisk struktur är den mot tidlighet och rumslighet svarande transcendensen ”ändlig”: ”In speaking man is not infinitized or supernaturalized; he is not annulled in the being of God, as was the danger in Hegel’s infinite dialectic of Spirit” (s. 103).

För Hodgsons syn på förhållandet mellan ”Word, Word of God, and God”, som uppriktar förbindelsen mellan ”Word as the Medium of Presence” och ”Jesus as the Word of Faith”, spelar två nyckelbegrepp hos Rahner en viktig roll. Det första är ”Bei-sich-sein”, som Rahner förknippar med ”Bei-einem-anderen-sein” genom att fastslå, att ”Rückkehr in sich” endast är möjligt genom ”Auskehr in Welt”. ”Presence to oneself” är enligt Hodgson inte, såsom Rahner menar, en intellektuell akt, lika litet som ”being itself” är ”Erkenbarkeit”; ”presence to oneself” konstitueras av ordet, som håller samman existensens tidsformer i en dynamisk enhet, och är dialektiskt förenad med ”presence to the world”. Om de båda närvaroformernas ömsesidighet upphävs, kommer man att på ett olycksdigert sätt oscillera mellan ”acute presence to oneself and the dissolution of the self in intensive relationships with others”. Hodgson hänvisar till den inledningsvis nämnde Hans W. Frei, som menar, att vi inte har någon direkt erfarenhet av ”the complete unity of presence to oneself and presence to another person”. Sådan enhet kan, menar Frei, endast finnas hos den Treenige; Hodgson tillägger, att den proleptiskt kan sägas finnas hos Jesus, ”whose self-presence is really identical with his being for others in word and deed” (s. 109). Den andra rahnerska term, som Hodgson använder för att utreda relationen mellan ord i allmänhet, Guds ord och Gud själv, är bestämningen av Gud såsom ”das Seiende absoluter ‘Seinshabe’”. Hodgson modifierar formeln och återger den så: ”God is the one who has word absolutely”. I detta såväl som i det tidigare nämnda fallet riktar sig Hodgson mot Rahners ”Thomistic assumptions”. Genom att utbyta ”Seinshabe” mot ”having word” menar sig Hodgson kunna uttrycka ”a dialectical identification of God and word in such a way as to discourage the hypostatization of word and to designate the unique personal being of God vis-à-vis all creatures”.

Steget från ”Word as the Medium of Presence” till ”Jesus as the Word of faith” tar Hodgson i anslutning till Rom. 10: 8—9, där han griper ut de båda för honom ytterst betydelsefulla be-

greppen "the word of faith" och "homologi", som får bli hörnstenar i hans kristologi. Att Jesus är "the word of faith", innebär, att den "homologa" relationen mellan Guds och människans ord på ett unikt sätt upprättats. När begreppet "homologia" får ersätta begreppet "homoousion", undviks "den abstrakta distinktionen mellan 'natur' och 'person'" och återges Kristi enhet på ett mera adekvat sätt. Samtidigt som "faith" betecknar det homologa ord, som Jesus är, är ju tron själv en "verbal realitet", som måste definieras som ord. I Jesus förverkligas till fullo den mänskliga existensens tre fundamentala "horisonter", "presence to self, world, and God". "Jesus var närvaro i mångdimensionell mening" (s. 150). Begreppet "word of faith" är också mångdimensionellt. Det avser dels "the quality of Jesus' speech" — Jesu ord var på ett unikt sätt "faithful word" —, dels vad Jesus sade om tron såsom ett nytt existenssätt, dels, slutligen, Jesu "enactment of faith in his deeds and conduct". Genom att korsa "the three horizons of presence" med "the three dimensions of Jesus' word" erhåller Hodgson nio "närvarokvaliteter", som ur olika infallsvinklar belyser "Jesus as Presence". Såsom "Faithful Word" skänker Jesus "ett nytt språk", som präglas av "authority", "truthfulness" och "homology with the word of God". I sitt "Word about Faith" ger Jesus "power", "wholeness" och "openness for the kingdom of God", som bildar "ett nytt existenssätt". I Jesu "Enactment of Faith" ligger "en ny praxis", präglad av "freedom", "responsibility" och "obedience to the will of God". Ur den "rumsliga närvarons" synpunkt är Jesu ord alltså "a truthful word", vilket belyses med en framställning av Jesu liknelser. Den tredje närvarohorisonten (Presence to God/Power of Presence) låter för att taga ännu ett exempel det nya språket framstå som homologi med Guds ord, det nya existenssättet som öppenhet för Guds rike, "the kingdom of presence", och den nya praxis som lydnad för Guds vilja. Beträktad som "Enactment of Faith" förknippas lydningen med *frihet*, som är Jesu "presence to himself" i egenskap av "radical man", ett uttryck, som får ersätta Barths tal om den konungsliga människan ("the use of royalist imagery" måste enligt Hodgson undvikas), och *ansvar för världen*, "his co-humanity or being-for-others as 'the brother of men'". Lydningen är "his presence to God as the true 'son of God'". Den skisserade systematiska referensramen är väl inte minst inspirerad av Ebelings accentuering av Jesus som *Guds ord*, *människornas broder* och *världens herre*.

Det för Hodgson säregna är radikalismen i utvecklandet av ord-kristologin, som lättast kan belysas genom en jämförelse med Tillich, som hävdar, att Jesus i egenskap av Guds ord är något mer än alla ord, han talat (Systematic Theology, II, s. 121 f). Hodgson avvisar den här ådagalagda principen, att "being precedes speaking" (s. 139 not 5). — Jesu frihet, ansvar och lydnad kulminerar i döden på korset, som Hodgson i likhet med Ebeling tolkar som "Wort-Ereignis". Korsdöden är den mest intensiva erfarenheten av Guds frånvaro, den slutgiltiga demonstrationen av människans egen maktlöshet och ändlighet. Jesu "final cry of God-forsakeness, his death-cry" är en mänsklig erfarenhet, som tar sig uttryck i ord. Samtidigt gör Gud detta ord till sitt eget ord, varigenom döden frånges karaktären av främlingskap och frånvaro och vänds i närvaro, "the presence of the living God". Därför är korset "the word-event of faith" (s. 209 ff).

Jag har hittills återgett Hodgsons tankegång relativt utförligt; det har varit nödvändigt, eftersom jag gärna ville klargöra, hur han utvecklar den under ständiga anknytningar till den pågående teologiska debatten utan att förfara eklektiskt; grundkonceptionen bär tydliga spår av originalitet. Innehållet i den tredje och sista delen, "Jesus as Present", kan endast återges i stora drag. Grundläggande är, att Hodgson menar, att man kan tala om Kristi "verk" som ett fristående tema, endast om man därmed avser "the making present, i.e. /—/ the efficacious realization for us today, of what Jesus was, namely 'presence'" (s. 52). Den tredje delens enda kapitel får därför överskriften "Resurrection and the Practice of Presence" och disponeras efter "three sets of related questions: 'When' does the resurrection take place? 'What' does it entail? 'How' (or in what modality) does it happen?" (s. 221). Den första frågan besvaras i ett avsnitt om "The Time of the Resurrection", där det trefaldiga svaret expliceras ut från existensens tempus: uppståndelsen är såväl "Present Event" som "Past Occurrence" och "Future Promise". Trons huvudtempus — för att anknyta till Aulén — blir också i fråga om Kristi uppståndelse presens. Frågan *vad* uppståndelsen är, besvaras så, att den är "an action" av såväl Jesus och Gud som församlingen. Härigenom understryks uppståndelsens egenskap av "praxis". Tretalet återkommer även vid besvarandet av frågan om uppståndelsens *hur*. Tre perspektiv läggs på "Modes of Jesus' Personal Presence". Huvudsynpunkten är, att "personal presence occurs

when recognition is evoked by means of word, including also verbal action or enacted word" (s. 267). I evangeliernas möten med den Uppståndne är det enligt Hodgson det verbala, inte det somatiska, som dominerar, och Hodgson menar sig kunna fastställa, att "the presence of Jesus is clearly not a matter of physical proximity to us". Därefter belyses "Jesus' Presence in Word and Act" och "Embodiment of Jesus' Presence in Community and World", varefter boken avslutas med en behandling av "närvaro som eskatologisk realitet". Här påpekas till sist, att framtiden i sitt förhållande till nuet är både *futurum* och *adventus*. Enligt Hodgson har "the theology of the future" — förmodligen i reaktion mot Ernst Bloch — tenderat att eliminera det futurala elementet och att begränsa det kristna hoppet till *adventus*, som till skillnad från *futurum* betyder ankomsten av något kvalitativt nytt (s. 288 ff). För framställningen av "Resurrection and the Practice of Presence" är de i arbetets båda första delar introducerade begreppen homologi och hermeneutisk spiral särskilt betydelsefulla. Att uppståndelsen också kan sägas vara "an Action of Community", beror på att relationen mellan Jesus och lärjungarna även i nuet är homolog (jfr s. 145 och hänvisningen till Luk. 12: 8) och på att denna homologi till yttersta förutsättning har historiens förut uppvisade hermeneutiska struktur. Uppståndelsen är ur denna synpunkt en hermeneutisk process, i det att "the present, risen Christ is related to the past, historical Jesus (and vice versa) by the hermeneutical power of the word" (s. 271 f).

Man skulle kunna säga, att Hodgsons "Essay in Christology" gör allvar av Ebelings ord: "Förhållandet mellan 'den historiske Jesus' och 'trons Kristus' blir /i modern tid/ ett problem, som måste spränga den traditionella kristologins ram" (Was heisst: Ich glaube an Jesus Christus?, Stuttgart 1968, s. 55). Att man läser Hodgson med så stort intresse, beror på att det alltid framstår klart, att förändringarna av den kristologiska ramen skall gagna framställningen av innehållet, Jesus "as Presence" och "as Present". Hodgson menar, att "de klassiska distinktionerna i kristologin mellan person och verk, förnedring och upphöjelse, jordisk Jesus och uppstånden Herre (men inte mellan mänsklig och gudomlig natur)" korresponderar med de båda hermeneutiska polerna "historical quest and present responsibility" (s. 49). Parentesen är inte oviktig. Den stämmer med den allmänna tendensen hos Hodgson att utan egentlig diskussion avvisa tvånaturläran. Om denna inte

låter sig inbyggas i den hermeneutiska strukturen, anses den tydligen obsolet. Nu skulle det ju i och för sig väl kunna förhålla sig så, att en rätt förstådd tvånaturlära kunde vara en probersten på att den hermeneutiska struktur, som man opererar med, är korrekt och inte ännu mer tidsbetingad än talet om Kristi mänskliga och gudomliga *natur*. Från den sidan ser Hodgson dock aldrig saken, och det beror väl bl.a. på hans teologihistoriska referenssystem. Framställningen av "Word as the Medium of Presence" börjar som vi sett med att Hodgson tar upp frågan om "The Divinity and Humanity of Jesus", och här framläggs förslaget om "A Contemporary Word-Christology" mot bakgrunden av "Christology 'From Above', 'From Below', and 'From Before'". Det är en diskutabel utgångspunkt. Att skilja mellan kristologier "von oben" och "von unten" etc. kan ha ett visst pedagogiskt värde vid en mera elementär dogmhistorisk undervisning (jfr exempelvis hur ett snarlikt perspektiv i Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, s. 215, anläggs på alexandrinsk och antiokensk teologi) men ger knappast någon nyckel till den kristologiska läroutvecklingen utan hindrar tvärtom förståelsen av den genom att ge upphov till falska alternativ. När Hodgson vill ersätta kristologierna "ovanifrån", "nedifrån" och "framifrån" med "en nutida ordkristologi", avskär han sig automatiskt från möjligheten att utnyttja sådana teologer som Irenaeus och Luther, som ju inrangerats i var sin kristologiska typ: den förre skulle skriva kristologi "von oben", den senare "von unten". Vad först Luther beträffar, så menar Hodgson, att "protestant christology from below had its roots in Luther, who stressed—with a radicalism hitherto unparallelled—the humanity of Jesus (the crucified, God-forsaken humanity of Jesus) as the locus of the being of God" (s. 62 f). Hodgson hänvisar här till Gogarten men kunde minst lika gärna ha refererat till Ebeling, som skriver: "Für das Verhältnis der Reformation zur traditionellen Christologie ist — jedenfalls was Luther betrifft — das rückhaltlose Ernstmachen mit dem Menschsein Christi charakteristisch. Die Gottverlassenheit Christi am Kreuz ist nie zuvor so radikal aufgefasst" (a.a.s. 60). Det är ett ödesdigert misstag att ut från detta konstaterande hänföra Luther till en kristologityp, som opererar med tanken på "divine and human 'natures' as abstract essences that are conjoined in the person of the God-man". Om det är något som är främmande för Luther — också på denna punkt, så är det att tänka

abstrakt. Vid Kristi korsfästelse är för Luther den gudomliga naturen närvarande "i den ringa formen av kärlek till rövare och krigsmän" (Wingren, Luthers lära om kallelse, s. 67). Att göra Luther till kristolog "von unten" är förvisso inte att låta rikedom i hans kristologi komma fram. Lika torftigt blir resultatet, när Irenaeus hänförs till kristologi av "von oben"-typ. Hodgson drar en linje från Irenaeus över Athanasius ända fram till Karl Barths "Gudsordsteologi". "Ordet" betraktas hela vägen i överensstämmelse med den ortodoxa logoskristologin såsom "en transcendent gudomlig hypostas, det gudomliga frälsnings- och uppenbarelseundret, som söndersplitrar alla mänskliga kategorier". Mot detta hävdar Hodgson: "Word is not a supernatural substance that invades from another sphere of reality, although it 'transcends' man as a unexacted gift (s. 71). Föreställningen att Irenaeus har "a christology 'from above'", som klyver verkligheten i en gudomlig och en mänsklig del, hindrar Hodgson från att upptäcka, vad Wingren redan för ett kvarts sekel sedan såg, att "den irenaeiska tanken på Verbum incarnatum omöjliggör en kontrastering utav gudomlig och mänsklig natur": "Det är ej så, att det gudomliga — Verbum — räcker ett stycke, och sedan tar en mänsklig substans vid och förmedlar det gudomliga till jorden. Utan tanken på *ordet* sönderbryter substanstänkandet; en funktion, en rörelse mellan Gud och människor träder i stället för de vilande naturerna, och detta som talas och hörs, det förenar människan med Gud" (Människan och inkarnationen enligt Irenaeus, s. 113 f).

Hodgsons nytolkning av kristologin styrs i hög grad av polemiken mot en uppfattning om Guds ord, enligt vilken detta är ett substantiellt tänkt, överhistoriskt ord, som invaderar jorden från "another sphere of reality and is miraculously inserted into or between human words" (s. 148, jfr s. 71 och 101, där saken återges på samma stereotypa sätt). När man läser detta, undrar man, om Hodgson är helt klar över, varifrån den dualism stammar, som han vill övervinna med sin ordkristologi. "The idea of vertically distinguishable dimensions of reality" är enligt honom gemensam för båda de traditionella kristologityperna, den "von oben" och den "von unten". Hodgson tycks föreställa sig, att klyftan mellan verklighetssfärerna är given med de båda kristologiska ansatserna "uppifrån", resp. "nedifrån". I själva verket består den av hellenismens chorismos, genom vilken tillvaron uppdelas på kosmos aisthetos och

kosmos noetos — en uppdelning, som förkastas i Niceamötets (år 325) lära om Sonens väsensenhets med Fadern. Här ersätts klyftan mellan kosmos noetos och kosmos aisthetos med den bibliska distinktionen mellan Skaparen och hans skapelse. Inte heller Athanasius, enligt Hodgson kristolog "von oben", laborerar med de olika verklighetssfärerna. Klyvningen har övervunnits genom tanken på den väsensenhets mellan Fadern och Sonen, som till förutsättning har, att Gud är närvarande i sin odelade värld. Att med Hodgson ersätta begreppet homoousion med homologia (s. 146 f) är ingen förbättring. Förändringen bygger på den falska förutsättningen, att talet om Kristi *naturer* med nödvändighet skulle hänföra sig till en dikotomisk verklighetssyn; Hodgson avvisar all föregående kristologi, där "the two-natures formulation remains intact" (s. 69). Tvånaturläran skyddar emellertid tvärtom tron på att Gud är Herre och Frälsare i den enda värld, som vi känner till, och som vilar i honom. Hans närvaro i den genom Ordet är alltid konkret; i sin i och för sig berättigade kritik av tanklöst användande av abstrakta formler förbiser Hodgson, förefaller det, att Guds närvaro i Ordet är en närvaro i dom och nåd. Det myckna talet om Guds frånvaro kommer honom att låta domen vara identisk med "frånvaron" och göra "närvaron" okvalificerad. Guds dom är för honom Guds tystnad, och när Gud talar, är det aldrig lag utan alltid evangelium. "The nearness of God is the meaning of Jesus' language about God as Father", heter det (s. 188). Det är inte hela sanningen om "God's near presence". Just därför att Guds ord inte har något att göra med en invasion från en annan verklighetssfär, är domen en påtaglig verklighet här och nu och rymmer "homologien" både evangelium och lag. I hur stor utsträckning är "the contemporary cultural experience of the absence of God" i själva verket en upplevelse av "God's near presence" — i dom? Om teologin på nytt förmår göra detta klart, blir förkunnelsen av den Nåderikes närvaro verklig evangelium.

Benkt-Erik Benktson

INGE LÖNNING: „Kanon im Kanon“. Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, hg. v. Ernst Wolf. Zehnte Reihe, Band XLIII). 295 sid. Universitetsforlaget, Oslo 1972. Pris Nkr 60: —.

Inge Lønnings gradualavhandling "Kanon im Kanon" försvarades i Oslo i mars 1971 och utgör frukten av hans studier i Oslo (för R. Hauge) och i Tübingen (för E. Käsemann). Den är också magnum opus i den vetenskapliga produktion som samma år förskaffade den unge författaren (f. 1938) professorsstolen i systematisk teologi vid Oslo universitet.

Förf. har inom ett tacknämligt hanterligt format — 261 sidor text — bearbetat en rad viktiga teologiska och dogmhistoriska problem utifrån ett omfattande material av källor och sekundärlitteratur: litteraturförteckningen upp-tar 562 verk, varav 49 från tiden före 1800 — alltifrån Erasmus och Luther till Semler och Lessing. Att framställningen (och läsaren) inte kvävs av denna litterurmängd beror på förf:s förtjänstfulla behandling av sin notapparat. Arbetet är ovanligt rikt på noter (1.346 st.), och dessa utgör uppskattningsvis drygt hälften av textmassan. Bortsett från några inte helt nödvändiga lärdomsdemonstrationer tjänar nämligen notapparaten fylliga citatsamlingar och litteraturdiskussioner som en effektiv underbyggnad av textens framställning, som därigenom frigöres till en mera koncentrerad behandling av huvudsakerna.

Avhandlingen är disponerad i fyra huvud-avsnitt, där det första (s. 11—49) fungerar som teologisk och historisk introduktion till det kanonproblem Lønning vill behandla. Efter att under långa tider i reformatorisk teologi ha reducerats till ett rent historiskt problem rörande den NTliga skriftsamlingens uppkomst och framväxt är kanons problem idag återigen ett *teologiskt* problem av första rang (som för Luther). Det kan formuleras i frågan (s. 13): är det meningsfullt att fortfarande — i ljuset av vad exegetik och kanonhistoria lärt oss — tala om en den heliga Skrifts bindande kraft i lärofrågor (dogmatische Verbindlichkeit)? I diskussionen härom har kravet på en "kanon i kanon" både förfäktats och avvisats. Man har menat att något slags urval eller rangordning eller utläggningskanon är nödvändig — och i praktiken alltid använd. Förf. vill nu undersöka innebörden i denna formel, och det berättigade i det program den uttrycker.

Lønning börjar med en begreppshistorisk exkurs (s. 17—29) med särskild uppmärksamhet på det NTliga (= paulinska) bruket av "kanon". Begreppet står hos Paulus för det all mänsklig kontroll undandragna, av Gud givna evangelieförkunnelsens uppdrag. "Kanon" är tämligen synonymt med "evangelium". I senare kyrkligt språkbruk blir "kanon" — med nödvändighet

— lika med den traderade, "apostoliska" sanningen, som till skillnad från den sanning Paulus vet sig förkunna, är både förmedlad och legitimerad på människors vis. Först när begreppet kommit att få innebörden "auktoritativ lista på heliga skrifter" uppkommer möjligheten av att tala om en kanon (vad är normativt?) i kanon (skriftsamlingen).

Vare sig man nu frågar efter ett urval av verkligt auktoritativa skrifter i NT eller efter en översta utläggningsnorm inom NT, krävs det idag att det svar som lämnas kan legitimeras både historiskt (stämmer detta med det vi vet om den tidigaste kristna historien från exegetiken och kanonhistorien?) och teologiskt (stämmer svaret med en rätt tolkning av Guds handlande i historien och kyrkohistoriens förlopp överhuvud?). Svårigheten för en teolog idag ligger i att han inte förfogar över ett omedelbart, från historiens relativitet upphöjt kriterium i bedömningen av kyrkans (inkl. kanons) historia. Den historisk-kritiska vetenskapen har nämligen visat att varken "Skriften" eller en "consensus quinquasecularis" är något annat än delar av samma kyrkans historia (s. 36). Utifrån denna insikt formulerar Lønning två metodiska grundsatsar för sitt arbete: 1. En dogmatisk sats som, explicit eller implicit, innehåller historiska påståenden är falsifierbar. 2. Ingen dogmatisk sats är historiskt verifierbar. En lära om den heliga Skrift måste således stå i samklang med vad vi vet om kanonhistorien, vilken i sin tur måste utsättas för en teologisk bedömning för att kunna bli fruktbar för kyrkans troslära.

Som en övergång till den dogmhistoriska delen av boken visar förf. hur detta att befinna sig i en upplevd "kanonkris", med undantag för ortodoxins tid (ca 1560—1760), faktiskt tycks vara den protestantiska teologins normalsituation.

I avsnitt II (s. 50—213) vill Lønning underbygga tesen att reformationen teologiskt sakriktigt bör förstås som en den NTliga kanons kris. För att uppnå detta måste man dock först befria förståelsen av hela reformations-tiden och dess teologiska kontroverser från en senare tids konfessionella överlagringar. Detta vill nu förf. göra genom att

- a) klarlägga de historiska förutsättningarna för reformationstidens kontroverser om kanon, från medeltiden över Erasmus, Cajetanus och Karlstadt (s. 52—71). Därefter följer
- b) en Lutherinterpretation, där förf. strävar att

ställa in Luthers utsagor om kanon i hela hans teologiska utveckling och tankevärld (s. 72—160), varpå förf. ger

c) en framställning av argumentationen hos Luthers litterära motståndare fram t.o.m. Tridentinum år 1546 (s. 160—186). Sist skildras d) huvudlinjerna i utvecklingen av den lutherska kontroverteologins position fram t.o.m. Johann Gerhard (s. 187—213).

Den främsta källan till Luthers uppfattning i kanonfrågan är hans företal till det s.k. september-testamentet 1522. Dessa företal analyserar Lønning grundligt (s. 72—115) för att sedan kunna uppvisa att de utsagor om kanon Luther där gör klart uttrycker hans djupaste teologiska intentioner (s. 115—160). Härigenom avviker förf. på ett betydelsefullt sätt från de många både anhängare och motståndare till Luther, som ser dessa kanonutsagor enbart som uttryck för reformatorns subjektiva, religiösa frälsningsupplevelse. Luther använder sig av sin tids kanonkritiska vetande, men är inte intresserad av att föreslå några nya yttre gränser av kanon, utan framför allt av att vägleda sin tids bibelläsare till en rätt förståelse av NT som evangelium. En sann apostels kännetecken är den omedelbara sändningen från Gud och det uteslutande beroendet av evangelium. De skrifter som ej uppvisar dessa kännetecken — Hebr, Jak, Jud, Apok — bedöms därför av reformatorn som icke-apostoliska, vilket ingalunda är detsamma som en kvantitativ kanonreduktion. Däremot kan man säga att Luther på detta sätt upprättar en hermeneutisk kanon i kanon, som en direkt konsekvens av nödvändigheten att skilja mella lag och evangelium i all skriftutläggning. Det är bara det förkunnade evangeliet (ministerium verbi) som bygger Kristi kyrka i varje tid, inte några mänskliga ordningar, såsom en kanonisk lista, läroämbete eller påve (verbum ministerii).

Den katolska kritiken av Luther förutsatte, precis som Luther, att apostlarna som enda mottagare av uppenbarelsen är ense på djupet. Men för att avgränsa vilka skrifter som är apostoliska, och för att uppvisa och bevara denna Skriftens harmoni är det kyrkliga läroämbetets utläggningsprimat nödvändigt. Samma Kristi Ande talar ur Skriften och ur kyrkans läroämbete. Bestrider man detta och överlämnar frågan om sann och falsk skrifttolkning till den enskilde, då upplöses förr eller senare själva Skriftens enhet och auktoritet.

I avsnitt III (s. 214—242) går Lønning in på samtidens principiella teologiska frågor angående

de kanon igen. Alla kristna har samma Nya testamente, vilket de alla betraktar som helig Skrift och Guds ord, men detta betyder uppenbarligen mindre än att de har var sin utläggningskanon till den gemensamma kanon. Somliga föreslår att detta beror på NTs egen oenhetlighet, som legitimerar alla konfessioner (Käsemann). Men lika litet som den kristna splittringens problem löses genom en organologisk uppfattning av kyrkan som primärt en helhet, sammansatt av olika konfessioner, kan det motsvarande ekumeniska kanonproblemet lösas genom en liknande uppfattning av NT (NT=hela uppenbarelsen, sammansatt av alla sina olika delar — olika trosbegrepp, kristologier, existensförståelser — harmoniskt sammantolkade). Kyrkan måste låta döma sig av den kritiska instans som är den i NT föreliggande ursprungliga planen (Entwurf) för kyrkan, menar också katoliken Hans Küng. Och den måste utvinnas medelst en kritisk siktning av texterna, vilka ingalunda är uniformt och likvärdigt normativa. Kontroversen ligger dock kvar på annat håll, menar Lønning, i och med att katolikerna har en grundläggande "helhetskonception" av både NT och kyrkans historia, som inte går att jämka samman med den protestantiska, "kvalitativa" synen. Enligt den ligger nämligen kyrkans kontinuitet inte i de yttre, påtagliga anordningarna utan i *skeendet*: den gudlöses rättfärdiggörelse genom ordets förkunnelse och sakramentens förvaltande (s. 240 f). Detta är hela evangeliet, konkretiserat i verkligheten.

I avsnitt IV (s. 243—268) behandlar förf. kanonproblemet som en del av det gamla kontroversproblemet skrift—tradition. En grundlig kännedom och analys av vad som skett på katolsk botten före, under och efter Vaticanum II visar att kontroversen inte längre gäller frågan om Skriftens sufficiens, utan i stället frågan om hur uppenbarelsen närvarogöres idag. Det katolska svaret, som det formuleras av Hubert Jedin 1968, är: kyrkans väsen är tradition, vidaregivande av den anförtrodda sanningen och nåden genom dess herde- och läroämbete, och ett erkännande av detta kyrkans väsen och ämbete är att anse som *articulus stantis et cadentis Ecclesiae Catholicae*. Oscar Cullmanns försök att lösa problemet om förhållandet mellan kyrkans historiska prioritet och kanons teologiska prioritet granskas ingående, men får inte godkänt av Lønning. Dels håller det inte historiskt, och dels utesluts där inte nödvändigheten av en utanför kanon ligande instans med interpretativ fullmakt.

Tanken på en "apostolisk" ursprungstid, är otjänlig som en historisk kategori, men bevarar likväl något viktigt, nämligen medvetandet om att uppenbarelsen är kyrkan förut-given, och att kyrkans själva identitet ej kan förstås utan relationen och bundenheten till detta förutgivna, "apostoliska". "Apostolicitet" som kanonkriterium får inte förstås som liktydigt med påståenden om författarskap el. likn., utan är ett främst material begrepp, som hos Paulus (med den oupplösliga förknippningen evangelium—apostel som grund för evangeliets uppenbarelseskaraktär). Liksom behovet av en dogmatiskt slutna historiebild av kyrkans ursprungstid då blir överflödigt, blir också frågan om kanons precisa yttre gränser mindre intressant, när "kanons" teologiska avgränsningsfunktion blir den nödvändiga uppgiften. Den primära kanonfrågan är frågan efter vad som är förblivande "apostoliskt".

I sina slutord om programmet "kanon i kanon" (s. 269—272) summerar Lønning att detta program låter sig realiseras varken genom en yttre kanonrevision eller genom någon teologisk formel. Men förstår man, i linje med Paulus och Luther, kanon som=evangelium i dess fulla skärpa, ser man programmets konstant person- och traditionskritiska struktur. Detta är en följd av att kontinuiteten i *auctoritas canonica* är kontinuiteten av (det verksamma) evangeliet.

Det är ingen tvekan om att detta är en lärd, engagerad och betydelsefull avhandling, som med energi och skarpsinne diskuterar centrala frågor. Av den anledningen är det knappast nödvändigt att haka upp sig på de formella fel och brister som finns i boken, av typ tryckfel o. likn. Det som är av intresse att kritisera och diskutera är i stället Lønnings huvudärende, undersökningen av hur NT är kanoniskt. Här kan bara några kritiska frågor formuleras.

Lønning visar efterhand allt klarare hur de två stora alternativen i synen på kanon visar sig vara grundade i den katolska resp. den protestantiska synen på kyrkans natur, uppdrag, kontinuitet och verkningssätt. Man kan t.o.m. fråga sig om det skulle finnas någon kanonfråga kvar, om frågan om den sanna ecklesiologin finge sin lösning. Det är ett nyttigt perspektiv, eftersom det ställer båda parter inför nödvändigheten att legitimeras sin beskaffenhet i förhållande till "ursprungsplanen" sådan NT omvittnar den. De kriterier man väljer för att bedöma sin kontinuitet med ursprunget fotar på vardera traditionens *articulus stantis et cadentis eccle-*

siae. Och där ställer man sig frågan: Är inte den "apostolicitet" som Lønning (och Luther) skisserar alltför obestämd för att kunna tjäna som kriterium på vad som är legitim utveckling och lära i kyrkan? Den "konstant traditionskritiska struktur" och det "förintande av all personalauktoritet i kyrkan" som omtalas på bokens sista sida har konsekvent nog reducerat vad som kan tjäna som legitimation till det yttersta. "Wird mit dem Erkenntnis ernst gemacht, das 'das Ganze' [sc. Neue Testament oder Evangelium; der ganze Christus; die ganze Wahrheit] nur in der Bewährung in der konkreten, geschichtlichen Wirklichkeit zu haben ist, . . ." skriver förf. s. 241 efter att ha klargjort att denna "Bewährung" helt enkelt är att människor — *ubi et quando visum est Deo* — blir rättfärdiggjorda genom ministerium verbi i förkunnelse och sakrament. Är det verkligen möjligt att konstatera att en eller flera människor blivit rättfärdiggjorda? — på ett sådant sätt att det över huvud taget är användbart som kriterium, utom i himlen? En sådan kunskaps-teoretisk pragmatism i teologin är, om inte annat, helt opraktisk och omöjliggör vidare diskussion. Om sanningen inte är gripbar (eller åtminstone approximerbar) i en teologisk terminologi, som är åtkomlig för alla, är det meningslöst att diskutera eller skriva teologi. Man skulle gärna av förf. velat ha distinkta besked om förhållandet mellan det profetiska medvetandet om att känna Guds tanke (Paulus i Gal. 1: 8 och Luther, s. 130 f) och den "normala" kunskap om sanningen, som en nutida historiskt-kritiskt arbetande teolog har.

Bengt Holmberg

HANS-MARTIN BARTH: *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. Band 25). 356 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971. Pris inb. DM 64, —.*

Denna omfattande habilitationsskrift av H.-M. Barth, numera verksam som docent i Erlangen, har en ovanlig tillkomsthistoria. Författaren vistades vid ett amerikanskt universitet för att skriva en avhandling om Johannes Musaeus' principlära, men under intryck av de just då pågående debatterna om Gud-är-död-teologin utanför bibliotekets murar ändrade han sitt ämne och började undersöka ateismen och dess

bekämpande under 1600-talet. Det har blivit en lärd avhandling, där han med ett mycket stort och tidigare till största delen okänt och obearbetat material visat hur man under 1600-talet ställde sig till ateismens problem. Tvärt emot vad man skulle ha väntat, visar det sig, att ateismen vid denna tid var relativt starkt utbredd, framför allt i vissa större städer. Man klagade t.ex. över att det i Paris fanns ateister i nästan varje hus. Hithörande frågor blev därför också föremål för en intensiv och ingående diskussion inom den protestantiska ortodoxin.

Här som på många andra områden har en senare tids teologi glömt sitt eget förflutna. Debatten om ateismen väcktes inte först av upplysningen eller av Feuerbach utan förekom i stor omfattning redan under 1600-talet. Man kan också konstatera, att många av de argument, som är typiska för den nutida debatten, möter i likartad form redan vid denna tid.

Förf. visar att den bland konfessionerna, som minst sysslade med ateismen, var lutherdomen, och han menar, att debatten om ateismen var tämligen obefintlig i det lutherska Norden. Detta stämmer inte helt. Han kunde ha funnit traktater över detta ämne även i vårt land. Ett exempel är Uppsala-teologen E. Micranders dissertations *De atheismo* 1682.

En komplikation är att termen "ateism" då-förtiden kunde användas i en vidare mening än i våra dagar. Man avsåg därmed inte bara en åskådning som förnekar Guds existens utan även de meningsriktningar, som numera kallas deism och panteism. Betecknande är att följande tre auktorer ofta framställdes som ateismens lärofäder framför andra: Hobbes, Herbert av Cherbury och Spinoza, de båda senare deismens resp. panteismens främsta då-tida företrädare.

Motiveringen är att beteckna deismen som ateism var att en Gud som endast "skapat" världen men inte var verksam och allstädes-närvarande var lika otänkbar som ett brinnande ljus utan sken eller en eld utan glöd.

Ur nutida synpunkt gåtfullt är att Spinoza betecknades som ateist. Vad man menade var, att när Spinoza identifierade Gud och naturen, ledde det till orimliga konsekvenser, eftersom Gud kunde identifieras med vad som helst, eller också ledde det till ett absolutifierande av naturen, som utslöt Guds självständighet och suveränitet. Med tanke på den betydelse en likartad naturalistisk åskådning — med eller utan användning av Guds-begreppet — har haft för det moderna tänkan-

det är den dåtida diskussionen om spinozismen ej utan intresse.

Förf. ger ett värdefullt bidrag till sekulariseringens historia. Genom hans undersökningar blir det evident, att sekulariseringen t.ex. i upplysningen inte är en utveckling ur tidigare teologi utan bygger på en självständig rörelse med rötter i renässansens och humanismens tänkande och med talrika — nu mestadels okända — företrädare också under 1600-talet.

Av idéhistoriskt intresse är också den av förf. uppvisade utvecklingen från 1600-talets metafysik till 1700-talets fysikoteologi. I den senare riktningen tog man sin utgångspunkt i en direkt naturbetraktelse snarare än i filosofiska resonemang, när man ville bevisa Guds existens. Detta tillvägagångssätt blir dominerande i och med att skolmetafysiken förlorar sin ställning som grundvetenskap vid början av 1700-talet.

Ett utmärkande drag i dåtida apologetik var att ateismen betraktades som en moralisk defekt. Bakom denna förenklade slutsats dolde sig omfattande teologiska problem, som skymtar fram i det material som presenteras, och som hade förtjänat att närmare analyseras. Om så hade skett, hade man bättre kunnat komma underfund med apologetikens felslut, när den kopplade samman moral och gudstro på det sätt som skedde. Författarens slutkritik går ut på att apologetiken misslyckades därför att den inte utgick från kristologin utan stannade vid en allmän gudslära.

Ett lysande undantag från det gängse apologetiska mönstret utgör Pascal, som klart visar på den andliga erfarenheten i stället för den exakta demonstrationen som källa för "gudskunskapen". Ett liknande argumentum ab experientia spiritali möter sedan också i pietismen.

Barths avhandling erbjuder ett synnerligen rikhaltigt material, mestadels sådant som eljest är okänt och varit helt obeaktat i teologihistorien. Bokens förtjänster ligger framför allt i den rikedom på synpunkter som lägges fram, inte bara som lärdomshistoriskt stoff utan indirekt också som bidrag till den nutida diskussionen. Den avslutande kritiken förefaller dock mindre träffande. Som ersättning för apologetiken hänvisar författaren till en nutida kerygmateologi, vilket gör att man kan fråga sig, om han på denna punkt talar om samma sak som de många auktorerna från 1600-talet, som passerar revy i hans undersökning.

Bengt Hägglund

HENRY-EVRARD JAEGER (utg.): *Zeugnis für die Einheit. Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation. Band I: Luthertum. 268 sid. Band II: Calvinismus. 252 sid. Band III: Anglikanismus. 288 sid. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970—1972.*

H.-E. Jaeger, anställd som forskare vid Centre National de la Recherche Scientifique i Paris, har i denna omfattande antologi sökt ge en bild av vad han kallar "die Spiritualität der reformatorischen Kirchen". Det franska uttrycket "spiritualité", som här utgjort förebild, betyder mer än individuell fromhet, snarare det andliga livet i kyrkan som uttryck för de fundamentala uppenbarelseansningarna. Eftersom det kristna livets grundstruktur, sådan den tar gestalt i denna andlighet, kan sägas vara ett gemensamt arv och något som i ordets djupare mening är katolskt, har han trots uppdelningen i olika volymer kallat sitt arbete en ekumenisk antologi och givit det titeln *Zeugnis für die Einheit*.

För att undvika all förväxling med en fromhetens historia i gängse mening har utgivaren medvetet gått förbi pietismen och väckelserörelserna i sitt sökande efter lämpliga auktorer. Han vill ge en bild av det andliga livets dramatik så som det — i en ofta renare och kanske adekvatare form — återges av de klassiska representanterna för en luthersk, resp. reformert kyrkofromhet. Därmed vill han inte förneka, att också pietismens och väckelsens uttryck för en äkta "Spiritualität" kunde förtjäna att skildras. Men i detta urval har han som sagt följt en annan linje.

Lutherdomen (Band I) representeras av Luther och Melancthon, Arndt och Gerhard samt från den utgående ortodoxins tid Valentin Ernst Löscher; Wilhelm Löhe är enda namn från 1800-talet, och från vår egen tid är det två skandinaver, Regin Prenter och Gustaf Aulén, som valts att företräda luthersk andlighet.

Bland de äldre kalvinska auktorerna (Band II) är de flesta okända för en svensk läsekrets. Nutiden i denna andra volym representeras av Karl Barth och Suzanne de Diétrich samt av den schweiziske teologen Jean de Saussure, som bl.a. bidrar med en text om Maria som personifikation av kyrkan.

I den nyligen utkomna tredje delen ger utgivaren i en över 50 sidor lång inledning en djuplodande karakteristik av anglikanismen, vars mångsidigt utvecklade teologiska litteratur kanske tydligast motsvarar det ideal av

katolsk eller ekumenisk spiritualitet, som även i de föregående delarna bestämt urval och synpunkter. Han betonar den anglikanska kyrkans fornkyrkliga förankring och söker komma bort från de gängse schablonerna högkyrklighet—lägkyrklighet. Bland de auktorer som lämnat bidrag till denna del av antologin är flera av de kända stora teologerna från Cranmer och Hooker fram till Pusey och Newman samt från nutiden William Temple, Kenneth E. Kirk och Mikael Ramsey.

Texturvalet har gjorts med omsorg, under mångårigt studium och omfattande resor bl.a. i Skandinavien. Alla tre volymerna är försedda med utförliga bibliografier över de behandlade auktorerna. De utförliga inledningarna är värdefulla bidrag till försöken att teckna de tre konfessionernas teologiska och andliga struktur. I en inledning till hela verket i Band I förklaras syftet och de grundläggande principerna för denna genom sin självständiga uppläggning fascinerande och beaktansvärda antologi.

Bengt Hägglund

PHILIPP SCHMITZ: *Die Wirklichkeit fassen. Zur „induktiven“ Normenfassung einer „Neuen Moral“ (Frankfurter Theologische Studien, Band 8). VII+127 sid. Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1972. Pris DM 21,—.*

"Das Ziel der Arbeit ist, nach Elementen zu suchen, mit deren Hilfe die sittliche Norm vorgestellt und formuliert werden kann." skriver författaren i sitt förord. Den metod Schmitz valt är att ta upp ett kritiskt samtal med tre företrädare — Fletcher, Cox och Robinson — för vad som kallats den nya moralen. Även om denna riktning inte utgör någon enhetlig grupp, finns där dock gemensamma teologiska förutsättningar, motiv och målsättningar anser författaren.

Schmitz går till verket med stor energi och noggrannhet. Hans analyser grundar sig inte bara på dessa tre författares mest diskuterade skrifter, utan han bemödar sig att fördjupa sin förståelse av dem genom att studera även smärre artiklar och debattinlägg. Även den sekundärlitteratur författaren beaktar är imponerande. Litteraturförteckningen upptar 11 tätt tryckta sidor. (Tyvärr förekommer ingen form av register.) Många kan inte de kritiska synpunkter på den nya moralen vara, vilka undgått Schmitz. Ordnade och sammanfattade

möter läsaren dem. Vid flera tillfällen framhålls att företrädarna för den nya moralen uppriktigt och redligt strävar att hjälpa den kristna sanningen till nya tillämpningar. Man får dock ett intryck av att auktorerna förblir främlingar för författaren.

Gemensamt för Fletcher, Cox och Robinson är en vilja att relatera normer till erfarenheten. Alla generella normformuleringar blir ifrågasatta vid konfrontation med verkligheten, som är oändligt mångsidig. Praktisk erfarenhet blir det enda ursprung ur vilket ett moget moraliskt medvetande kan uppstå. Om utgångspunkten för normformuleringen är av detta "induktiva" slag kan den varken bli specificerad för alla situationer eller enkel och samtidigt allmängiltig. Vad erfarenheten kan erbjuda enligt denna nya moral är "modeller" av olika slag.

Schmitz är kritisk mot detta och finner Fletcher oklar och omedveten, speciellt när han förnekar behovet av metaetiska principer vid etisk argumentation. Fletcher framstår i högre grad än Cox och Robinson som anti-intellektuell. Schmitz huvudinvändning mot Cox, som vill finna det normerande i världen, finna Guds vilja i det sekulära, är att Cox inte ger någon hjälp vid avgränsningen av vad i världen, som är gudomligt. Att den nya moralen inte är särskilt ny bekymrar däremot författaren mindre.

Den klyfta som finns mellan författaren Schmitz och den nya moralen kan naturligtvis förklaras genom hänvisning till deras olika teologiska traditioner, romersk-katolsk resp. protestantisk, men sådana gränser behöver idag inte vara några hinder för förståelse.

Enligt recensentens mening skulle en mera fruktbar diskussion kunna uppstå om man inte inskränkte sig till att fråga, vilken moralen är, hur den uppstår, formuleras osv., hela tiden med förutsättningen att det finns en enda moral. Det behöver inte vara ett moraliskt relativiserande — innehållsligt sett — om man pekar på, att moral kan användas olika och faktiskt används olika. En mycket viktig uppdelning blir då i en bedömande, tillbakablickande användning och en styrande, framåtriktad användning. Hur skall moralen formuleras: som ett system, som besvarar alla frågor, eller som en skiss, som ger antydningar? Vilket av alternativen vi upplever som rimligast är väl i hög grad beroende av vilken användning vi vill göra av moralen.

En förklaring till att Schmitz inte, trots en utpräglat lyssnande attityd, finner mycket att lära av Fletcher, Cox och Robinson kan vara, att han frågar efter något, som de inte vill svara

på. Schmitz' avsikt är "nach Elementen zu suchen, mit deren Hilfe die sittliche Norm nicht nur in einem individuellen Sinne erkannt, sondern in einem ethischen System und für eine sittliche Gemeinschaft vorgestellt und formuliert werden kann". Detta intresse är i sin tur förklarligt utifrån hans tradition.

Mycket tyder på att "de nya moralisterna" inte vill vara några moralister i den meningen att de bedömer andras handlande eller formulerar regler, som lämpar sig för en sådan användning, inte ens för att bedöma sitt eget forna handlande. De vill hellre ange vart den bör rikta blicken, som tvekar i sina planer för framtiden. Sådana riktningvisare är inte heller vad som kan konstituera "eine sittliche Gemeinschaft". Är dessa förmodanden om intentioner bakom den nya moralen riktiga blir en del av Schmitz invändningar mindre träffande. Riktningens företrädare använder dock ordet "moral" så, att det inte direkt framgår att intresset inte gäller dömande utan ledande användningar.

Bo Hanson

OLOF HENRICSON: *Att färdas mot brunnar. Synodalavhandling, framlagd inför prästmötet i Skara 1972. 542 sidor. Kyrkvägens förlag, Skara.*

Den svenska psalmdiktningen står i varje tid i självklar och nära förbindelse med den allmänna poesien. Detta är ett grundtema i den avhandling som Olof Henricson, kyrkoherde i Kvänum, har lagt fram vid prästmötet i Skara i juni 1972. Titeln, "Att färdas mot brunnar", utgör citat ur inledningsraden i Johannes Edfeldts dikt från 1947, "Ett är nödvändigt". Citat ur samma dikt förekommer också på ett annat ställe i boken som rubrik för ett avsnitt. Den omfattande och innehållsrika avhandlingen har till syfte att sätta in psalmdiktningen och särskilt den senaste i dess sammanhang med den allmänna lyriken men också att undersöka denna senare mot bakgrunden av de religiösa motiven. Kyrkans sång svävar inte i ett andligt vakuum, förklarar författaren med rätta (s. 163). Det menade man åtminstone i praktiken på sina håll under 1800-talet. Och han ser då som en central uppgift att ge psalmdiktningen dess rätta plats i kraftspelet mellan de litterära och kyrkligt konfessionella synpunkterna. Men det har i och för sig alltid varit uppgiften och problemet. Henricson fullföljer sin undersök-

ning så, att avhandlingens förra del redogör för den psalmhistoriska utvecklingen i Sverige från romantiken och fram till 1937 års psalmbok, medan den andra delen, s. 149—421, efter en kort inledning om Karlfeldt och hans lutherdom behandlar allmänna drag i denna innevarande tids svenska lyrik. Här gäller frågan framför allt vilka legitimt kristna motiv som kan skymta i denna som författaren själv uttrycker det aktuella lyrik. Avhandlingen mynnar ut i ett avsnitt med rubriken "Lyssna till ådran", ett citat från Harry Martinson (s. 429—455), där författaren redogör för den nu aktuella psalmboksfrågan och vilka krav som kan ställas på ny psalmdiktning. Området för undersökningen är sålunda stort och svåröverskådligt. Det kunde tilläggas att den i och för sig välfunna rubriken "Att färdas mot brunnar" lämpligen hade kunnat kompletteras med en underrubrik om vad det gäller.

Författaren berör, huvudsakligen med nutida utgångspunkter, frågan vad som menas med poesi (s. 165—174) och kunde ha tillagt, att något allmängiltigt och exakt poesibegrepp inte finns. Men han behandlar inte i samma mån den svärbesvarade frågan vad man i vårt nordiska språkbruk har anledning lägga in i ordet psalm. Definitionen tangeras emellertid många gånger: vi skiljer inte på psalm och andlig sång (s. 115), ordet psalmtön nämnes (s. 410), egenskaper och önskemål beträffande framtida psalmdiktning behandlas i slutkapitlet (s. 437 och följande).

Redogörelsen för den psalmhistoriska utvecklingen börjar med romantiken och Wallin. Det var denna epok som i väsentlig grad gav den svenska psalmen den prägel som den trots allt fortfarande har. 1695 års psalmbok bedömes väl delvis traditionellt och oproblematiskt som ortodoxiens psalmbok och uttrycket för en kyrklig enhetskultur. Även om detta är riktigt så har dess innehåll tagit intryck från olika håll, och trots dess formella skröpligheter, som författaren talar om, var den dock resultatet av en litterär förnyelsetid. Dessutom talar många gamla uttryck i psalmerna från 1695 mera direkt till oss i denna tid i deras ursprungliga form än i wallinsk omstöpning. Vad nu författaren vill komma fram till är emellertid den wallinska epokens psalmdiktning och dess betydelse för denna tid. Tre synpunkter som här framställs särskilt beträffande den wallinska psalmen av 1819 kan det finnas anledning att här ta fram ur Henricsons avhandling.

Den första är teodicéfrågan (s. 35 och följande).

Den äldre allvarstonen blev i någon mån bytt i Ijusare dur. Detta var en genklang från Leibniz "den bästa av alla världar" och från stoicistiska och nyplatoniska tankar. Men grundfrågan var lika olöst. Den tonar igenom i Ödmanns fråga i en 1937 utesluten psalm med orden "Kan en värld, där sådant händer, / styras av en rättvis Gud?" Från detta ödmannicitat ledes tanken till Lidners Grefvinnan Spas-taras död, ett verk som var ett eko från jordbävningen i Messina 1783. Hjalmar Gullberg behandlade poetiskt 1959 en annan jordbävningsskatastrof, den i Lissabon 1755, den dikt som mynnade ut i konstaterandet att Gud var död (s. 36 samt 460 not 17). Året efter Gullbergs dikt inträffade den jordbävning i Agadir, som gav anledning till en dikt av Artur Lundkvist 1961. Han upplevde på något sätt Guds närvaro. Det "finns ej annan hjälp mot Gud än Gud" (s. 37). Vid omnämmandet av Lundkvists dikt är Olof Henricson utan att här direkt nämna det framme vid den första av sångerna i det av 1969 års psalmskommitté utgivna försökshäftet "71 psalmer och visor" av 1971, i Anders Frostensons bearbetning. Men nu, i det senare 1900-talets formulering, är teodicéproblemet inte insvept i filosofi. Det är nu mera släkt med det svar, som Job kom fram till med hänvisningen till Guds allmakt. För gammaltestamentlig åskådning fanns det egentligen, som Gillis Gerleman har framhållit, ingen makt bredvid Gud. Synen var icke dualistisk utan snarare, med viss reservation, monistisk.

Även när det gäller en annan fråga, nämligen de med en platonsk syn besläktade inslagen i Wallins psalmdiktning, finner författaren en väg rakt in i nutiden. När diktare nutilldags kommer nära evighetsfrågorna, så är det, anser han, platonska tankegångar som i regel fångar huvudintresset (s. 414). Det kunde ha varit av betydelse att här också beröra frågan om och under vilka förutsättningar beteckningen "platonska" ger full rättvisa åt de ifrågavarande wallinska psalmerna, framför allt 1937 nr 45 och 564, med hänsyn till deras intention. Väckelsens kritik var i alla händelser skonsam mot Wallins nr 564, "Var är den Vän, som överallt jag söker", och gjorde säkert Wallin rättvisa, när den tolkade Vännen som entydigt syftade på Kristus. Studeras strukturen av dessa båda psalmer i dess helhet, så är deras sammanfattande budskap givetvis inte platonskt utan hör direkt hemma i evangeliet. Detta visar sig med stor tydlighet i den välkända strof, i vilken psalmen 45 mynnar ut.

En tredje synpunkt som berör den wallinska psalmboken och nutiden är uppskattningen under 1900-talets första decennier av Wallin som Sveriges oförläppliga psalmdiktare. Denna tog sig uttryck bl.a. omkring 1920 i samband med kyrkomötesförhandlingarna vid slutet av detta år (s. 119). Men det var, och det kunde kanske ha understrukits ännu kraftigare, ett motiv från sekelskiftet med dess nyorientering som levde vidare. Nathan Söderblom har konsekvent framhållit, att Wallin var den, som såsom ingen annan hade tecknat det svenska fromhetskynnet i sina psalmer. Inte minst det religionspsykologiska studium som Söderblom inledde i vårt land gav ny mening och betydelse åt studiet av psalmboken. Vidare kan nämnas den diskussion som rörde "svenskarnes lynne", som det hette i en uppsats av Heidenstam 1896. Den wallinska psalmboken bedömdes som en återspeglning av det svenska folkets fromhetskynne och därmed som nära nog idealet av en folkkyrklig psalmbok. Samtidigt har Söderblom haft en avgörande betydelse för den nya psalmdiktning, som brukar kallas den unglyrkliga och som bland annat kom till uttryck i det betydelsefulla, i denna avhandling dock föga berörda tilläggsförslaget av den söderblomska kommittén 1920. Året dessförinnan hade bland annat Liedgrens psalm, "Mästare, alla söka dig", fått sin slutliga form (s. 132).

Redogörelsen kommer så in på trettioalet, då frågan om ny psalmbok avgjordes. Vad som följde efter J. A. Eklunds psalmboksförslag 1934, först genom en promemoria och sedan genom februariförslaget 1936, var resultatet av en omorientering med ny tonvikt på det vardagsenliga. Det är i detta sammanhang som författaren nämner Liedgren, Beskow och Frostenson samt skildrar den sistnämnde som den främste företrädaren för en enkel, oaffekterad och ändå lyrisk psalmstil (s. 124, 140). Bildspråk från industriens värld ansågs i något fall kunna avlösa de agrara bilderna. Det är inte någon stor del av det svenska folket som äger en teg av Guds jord (psalm 501, avhandlingen s. 128). Men det agrara är trots allt det bibliska. Framställningen skulle ha vunnit i klarhet om författaren mer direkt hade ställt den frågan huruvida de krav som senare, under sextioalet, fördes fram beträffande ny psalmdiktning, hängde samman med motiv som kom till uttryck i februariförslaget 1936. Septemberförslaget samma år blev emellertid bestämmande för "den psalmbok som blev vår" (s. 143). Det betecknade en reaktion i förhållande

till det föregående. I förordet fastslogs här att normen för en svensk psalm, som kan och bör sjungas vid högmässan i kyrkan, har blivit satt genom Wallin och hans psalmbok. Samtidigt kom 1937 års psalmbok med mycket nytt, som i avhandlingen får en kortfattad samlad redogörelse.

På ett välfunnet sätt utgår författaren i avhandlingens andra del, vars rubrik, "Alla mina källor äro i dig", utgör slutorden i Psaltarens 87 psalm, från att Paulus talade till grekerna på deras eget språk och läste grekisk poesi, samtidigt som han betonade sitt samband med lagens folk med dess psalmtradition i Psaltaren. Vi har, anser författaren, anledning att lyssna till "de många lyrorna" (s. 198). Framställningen i detta nya avsnitt bygger på två grundläggande synpunkter. Den första är att, som Ragnar Jändel har uttryckt det, "all äkta dikt egentligen har en religiös innebörd". Men det menade också Atterbom och övriga romantiker vid början av förra seklet. Den andra synpunkten är den, att diktaren oftast inte vill kallas religiös men, anser Henricson, tolkar allmänreligiösa erfarenheter (s. 205). Normalt skriver inte diktare några psalmer och vill inte heller gälla som Guds barn (s. 410, 329). Men det hör nu till det grundläggande i avhandlingen, att författaren inte stannar vid denna yttre hållning utan vill nå fram till bakomliggande motiv. Detta gör författaren så, att han genom att "nollställa" sin undersökning söker komma fram till vad han kallar barnets tre frågor, Om Gud och det eviga, om kärlek och medmänsklighet, om döden och uppståndelsen. Dessa återspeglas, anser han, i mycken ny diktning, och han gör också försöket att här följa uppställningen i 1937 års psalmbok (s. 276).

De många citaten och den ingående redogörelsen för dessa vittnar om författarens stora beläsenhet och om en synnerligen stor förmåga att med associationer följa tankegångarna. Han citerar sålunda bland dessa poeter Anna Greta Wide, som i en dikt tycks ha Apostolicum som en bakgrund (s. 276) och nämner som exempel på obestämd aningstro Pär Lagerkvists dikt om spjutet som någon kastat (s. 213). Ofta beröres det mångtydiga och därför i viss mån tacksamma ämnet mystik (s. 211). Och det finns, framhåller Henricson, problem som vår tid särskilt kämpar med och som på något sätt måste få lysa genom i den nya psalmdiktningen. Han nämner de kosmiska perspektiven i den s.k. rymdåldern, problem som kan utlösa desillusion, förtvivlan och tanken på en obön-

hörlig determinism. ”Stjärnorna kvittar det lika / om någon är född eller död” (s. 233, Ferlin). Här nämnes problemen lidandet, ensamheten, ångesten (s. 235). Den ton av lovsång över Guds uppenbarelse i naturen, som kommer från Psaltaren och präglar så mycket såväl av 1600-talets naturmystik som av 1800-talets romantik, har svårt att komma till sin rätt i en tid av miljöförstöring (s. 269). Det finns motiv som inte alls kommer fram i svensk nutida lyrik men i den direkt kristet inriktade sången. Påsken spelar föga roll i den moderna svenska diktningen (s. 304), men ”71 psalmer och visor” har 5 sånger under rubriken påsktiden.

Avhandlingens slutkapitel med dess ”önskemål för framtiden” innehåller synpunkter på frågan om psalm och psalmbok för denna innevarande tid. Som grundläggande krav framhålls att en psalm skall vara biblisk och enkel (s. 437, 439). Båda kraven, så självklart acceptabla de än kan synas vara, ger dock rum för olika tolkningar. Psalmerna skall inte strida mot det som är centralt bibliskt, inte leda den kristna känslan i felaktig riktning utan präglas av vad Einar Billing kallade känslans ortodoxi. Den skall vidare vara klar, och författaren citerar (s. 439) detta krav från den klassiska retoriken, ”perspicuitas”. Henricson för vidare fram tanken på en antologi av i första hand nordisk psalm. Han anser det önskvärt att även sådan andlig sång av olika slag kunde införlivas med psalmboken, som är prövad och ”in-sjungen” i andra sammanhang. Den nya psalmen behöver med andra ord inte i övervägande grad vara nydiktad och borde få representera alla psalmdiktningens epoker, äldre och senare. Psalmboken lever i ständig kris, är anlagd på att förnyas, och psalmdiktning är något ständigt pågående. Detta är nu en allmänt accepterad sanning. 1800-talets kriterium på en kyrkopsalm, som huvudsakligen skulle reproducera äldre psalmdiktning, håller inte. Men författaren antyder också (s. 444) väl inte utan skäl en pessimistisk inställning ifråga om denna tidens möjligheter att bli en stor epok för kyrkans sång.

Det är en mycket förtjänstfull avhandling som Olof Henricson har lagt fram. Den är försedd med omfattande noter och litteraturhänvisningar, personregister samt en bilaga med numren av citerade psalmer. Dispositionen behandlar klart och överskådligt det stora materialet. Olika frågeställningar skymtar visserligen fram, och innehållet kunde ha givit anledning och stoff till olika och självständiga undersökning-

ar. Men det sammanfattande ämnet är hela tiden kyrkans nya sång, som nu liksom förr skulle växa fram med den nya tidens behov och förutsättningar, ur den gamla och historiskt betingade psalmen.

Allan Arvastson

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. 16. Band 1971. Herausgegeben von Konrad Ameln, Christhard Mahrenholz, Karl Ferdinand Müller. XV+283 sid. Johannes Stauda-Verlag, Kassel 1972.

Det sextonde bandet av *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* behandlar vad det förra ämnet beträffar nästan uteslutande företeelser och problem som berör kyrkolivets nutida förhållanden. Den inledande huvudartikeln, av Will Adam, bär sålunda överskriften ”Gottesdienst zwischen Kanzel, Mikrofon und Kamera”. Det gäller följaktligen radio och TV som förmedlare av gudstjänsterna. Kyrkan har så länge det funnits offentliga radio- eller TV-program tagit dessa i sin tjänst. Frågor av hithörande slag leder inte blott till praktiska överväganden utan också till teologiska problem om kyrkans väsen och gudstjänstens karaktär. Den avslutande litteraturförteckningen, i huvudsak behandlande tyskspråkig litteratur, visar vilket stort forskningsintresse som massmedia tilldragit sig i denna roll av kyrkligt kommunikationsmedel. Will Adams artikel innehåller också en historik över det kyrkliga radioarbetets utveckling med de många olika rön och synpunkter som har framkommit. Författaren bygger därvid också på amerikansk kommunikationsforskning. Detta gäller även om Yorick Spiegel, som i en artikel behandlar de icke verbala, symboliska handlingarna. En viktig sida av saken utgör även det som Herbert Goltzen redogör för, nämligen de ekumeniska texter för bön och bekännelse, som har framlagts beträffande det tyska språkområdet. Årsbokens första hymnologiska huvudartikel, författad av Walther Lipphardt, behandlar melodierna i Adam Reissners psalmbok från 1554. Denna undersökning ansluter sig till en föregående i en tidigare årgång av samme författare rörande samma psalmbok. Melodierna, av vilka flera har övertagits även i svenska psalmböcker, härrör i stor utsträckning även från förreformatoriska källor. Den andra hymnologiska huvudartikeln, av Hans-Christoph Piper, har titeln ”Der Verlust einer Dimension”

och behandlar en av de mest inflytelserika rationalistiska psalmböckerna, den som med privilegium av Fredrik II av Preussen utgavs 1780. Efter sin förläggare August Mylius har den gått under namnet "Mylius". Här behandlas den omstöpning i rationalistisk anda, som skedde i denna psalmbok bl.a. med Paul Gerhards psalmer.

En hymnologisk undersökning av Hans-Jürgen Laubach är ägnad åt Luthers dop-psalm, Christ unser Herr zum Jordan kam, publicerad i tryck första gången 1541 och i en senare psalmbok, den mycket bekanta Babstska från 1545, inordnad bland katekespsalmer. Författaren uppvisar med sin analys av psalmen, att den utgör en undervisning om dopet, där Luther vid tolkningen av Jesu dop följer medeltida tradition alltifrån Augustinus. Intressant är också framhållandet av att Luther för en katekisk psalm som denna valde mästersonsångens form. Författaren redogör så för sångens skiftande öden i evangeliska sångsamlingar, först i nästan oförändrad form i nära två sekler och sedan med av rationalistiska tankegångar influerade ändringar. Psalmen möter i svensk översättning redan på 1540-talet och bl.a. i två återgivningar 1695. Den enda översättningen på svenska som här omnämnes är emellertid den som förekommer i en psalmutgåva från 1743. Först ett medvetet återvändande till arvet från reformationen har enligt författaren skapat ny förutsättning för ett tillägnande av psalmens ursprungliga innehåll. Olika äldre tyska former av dop-psalmen återger författaren i en bilaga. Walter Blankenburg undersöker den melodi till Luthers påskpsalm Jesus Christus, unser Heiland, der den Tod überwand, som först uppträdde i Klugs psalmbok 1529, efter att tidigare, 1524, ha uppträtt med två andra melodier. Konrad Ameln gör i en följande artikel ett försök att rekonstruera denna Klugska psalmbok, som utgavs i Wittenberg 1529, den första upplaga som Joseph Klug utgav av Lutherpsalmboken, en viktig men tyvärr förlorad detalj i hymnologisk forskning. I en följande artikel, "Valentin Trillers Bekenntnis", besvarar Konrad Ameln en omstridd fråga, huruvida utgivaren av Schlesisch singebüchlein 1555, Valentin Triller, var anhängare av Schwenckfeld eller luthersk präst. Svaret ger det senare alternativet. En intressant artikel av Kurt Menard behandlar det klassiska arvet i kyrkovisan, "Lateinisches im Kirchenlied". Walter Hüttel skildrar Bartholomäus Crasselius, en av den tyska 1700-talspietismens sångare och mest konsekventa förkämpar. Ger-

hard Schuhmacher lämnar ett bidrag till en musikbibliografi beträffande verk från slutet av 1600-talet av Johann Georg Ahle. Av intresse också beträffande svenska förhållanden är Brigitte Metz redogörelse för Laurentius David Bollhagen och hans psalmbok. Bollhagen, som levde 1683—1738, sammanställde som generalsuperintendent i Vorpommern 1724 en psalmbok, bevarad i en upplaga från 1726. Tendensen i den är antipietistisk. Konrad Ameln behandlar nya faksimilupplagor av katolska psalmböcker. Serien av artiklar i årsboken avslutas med Folke Bohllins referat från den sjätte internationella hymnologkonferensen i Vadstena den 9—14 augusti 1971. Årsboken senare del innehåller som vanligt en omfattande redogörelse för under de senaste åren utgivna arbeten i liturgi och hymnologi. I denna förteckning ingår också en redogörelse av Josef Smolik för arbetet på en ny agenda i en evangelisk minoritetskyrka, nämligen de böhmiska bröderna. Årsboken avslutas liksom alla tidigare årgångar med förteckning på citerade sånger samt personförteckning.

Det nu föreliggande bandet liksom de tidigare i denna serie är av oskattbart värde för forskningen. Tendensen att förena de historiska aspekterna med tidens nya problem och situationer är påtaglig särskilt genom de till liturgiken hörande artiklarna.

Allan Arvastson

GOTTFRIED MARON: *Die römisch-katholische Kirche von 1870 bis 1970. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hrsg. v. Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, Band 4, Lieferung N 2.) 132 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972.*

Inom ramen för det stort upplagda kyrkohistoriska verket *Die Kirche in ihrer Geschichte* föreligger nu en översikt över den romersk-katolska kyrkans historia under det senaste århundradet. Författare är Gottfried Maron i Erlangen, icke-katolsk kännare av katolsk kyrkohistoria och teologi.

Första Vatikanconciliet 1870 är en naturlig ansatspunkt för historiken. Att skildringen förs fram ända till 1970 beror inte bara på conciliets hundraårsjubileum utan även på en vilja hos författaren att redovisa något av utvecklingen inom den romersk-katolska kyrkan efter Vaticanum II.

Maron närmar sig sitt digra material ur tre

olika vinklar. Första kapitlet ger en rad porträtt av påvarna under perioden och av deras agerande, från Pius IX till Paulus VI. Påvedömet har utgjort katolicismens starkaste kraft under det senaste seklet, menar Maron. Därför anser han sig också kunna karakterisera hela det skildrade århundradet genom rubriken "Den romersk-katolska kyrkan under det ofelbara påvedörets ledning" (s. 197). Till påvebiografierna ansluter sig ett kort avsnitt om Vaticanum II. I andra kapitlet anläggs ett geografiskt perspektiv, som klart visar, hur skiftande den romersk-katolska kyrkans historia har förlöpt i olika länder. Särskild uppmärksamhet ägnas åt Tyskland, i synnerhet den katolska kyrkans förhållande till nationalsocialismen. Till sist presenteras vissa särpräglade "rörelser" eller strömningar inom den katolska världen, av vilka somliga varit infogade i och/eller påverkat den officiella kyrkans linje, andra kommit att avvika från den: gammalkatolicismen, lekmanarörelsen, de monastiska och liturgiska rörelserna, bibelrörelsen, den marianska och den mera direkt kristocentriska fromheten, arbetarprästernas och andras sociala strävanden samt den framväxande ekumeniken. Ett särskilt parti i slutkapitlet ger ett stycke teologihistoria, som speglar konfrontationen mellan en över tiden mera upphöjd nyskolastik å den ena sidan och ett klart historiepräglat tänkande å den andra.

Värdefulla käll- och litteraturhänvisningar hjälper den som vill tränga djupare in i periodens romersk-katolska tänkande och kyrkohistoria än vad Marons förvisso goda, men ofrånkomligen uppslagsboksmässigt komprimerade och snabba framställning ger möjlighet till.

Örjan Wikmark

Israel, kirken og verden. (Gammaltestamentlig Bibliotek 2.) 230 sid. Forlaget Land og Kirke, Oslo 1972.

I Juli 1971 samlades några teologer — sju exegeter, en dogmatiker och ett par representanter för Israelsmissionen — till en konferens på Utstein kloster i Norge. Ämnet för konferensen var Israel, kirken og verden. Föredragen vid denna konferens har samlats i en bok, den andra i serien Gammaltestamentlig Bibliotek.

De tre första uppsatserna behandlar gudsfolkstanken i Gamla Testamentet. Professor Bertil Albrektsson skärskådar termer som

hänger samman med Israels utkorelse. Israel är Jahves *segulla*, Guds särskilda, privata och dyrbara egendom. Såsom Guds egendom är folket också heligt, "ett rike av präster", och detta inte i kraft av egna kvalifikationer utan just för att det hör Herren till.

Ett annat ord som hör samman med Israels ställning som Guds folk är *bachar*, utvälja eller utkora. Termen dyker upp relativt sent i Gamla Testamentet, blir genast ett nyckelord i Deuteronomium och spelar en central roll i Deuterocesajas teologiska terminologi. Efter exilen används den mera sparsamt. Enligt Deuteronomium är Israels utkorelse förenad med höga etiska och religiösa krav, men de för inte med sig något ansvar för världen. I den efterexilska litteraturen återfinns en än krassare tolkning av målet för utkorelsen, utmynnande i föreställningen — belagd i pseudepigraferna — att Gud skapade världen för sitt folks skull. Tanken på utkorelsen för världens skull är däremot klart uttalad i Deuterocesaja.

Albrektsson konstaterar, att de bägge föreställningarna om Israels utkorelse står bredvid varandra i Gamla Testamentet men noterar i en "ovetenskaplig efterskrift", att valet mellan dem är lätt för "varje anständig människa".

Docent Bo Johnsons bidrag behandlar profetia och uppfyllelse i Gamla Testamentet. Han betonar särskilt, att profetian inte verkar blind eller automatiskt. Dess öppenhet kan ha den innebörden, att dess uppfyllelse beror på den enskildes handlande. Profetian är emellertid framför allt öppen för Guds styrning. Det som sker står hela tiden i en levande förbindelse med Gud. I honom är såväl profetian som dess uppfyllelse förankrad.

Professor Magne Sæbø skriver i sin uppsats om Israels framtid i förbundet med Jahve. Enligt profeterna är Gud inte bunden vid sitt folk genom förbundet. Israels särställning är inte garanterad — när folket inte gör vad förbundet bjuder.

Amos ser ett snart slut på det som varit, men anar också en ny framtid för Israel. De senare domsprofeterna talar om en avslutning på den gamla frälsningshistorien och begynnelsen på en ny, som helt är grundad i Guds initiativ och motiverad av hans nåd och kärlek.

Den profetiska frälsningsförkunnelsen kan sammanfattas i satsen: Gud vill frälsning för Israel. En framtid har folket bara i förbund med sin Gud. Bara när de förnyas och tillber Herren med lydnad, endast under hans välsignelse, kan de bli en välsignelse för folken.

Två författare, Sverre Aalen och Nils Alstrup

Dahl, behandlar Israels framtid enligt Nya Testamentet.

Enligt Aalen intar evangeliernas Jsus en reserverad hållning till de löften judarna vanligtvis stödde sitt framtidshopp på. Han kallar ingenstans Israel för Guds utvalda folk. Har Israel en framtid, så är det inte i kraft av sådana fakta som uttåget ur Egypten eller förbundet på Sinai, utan därför att folket ska få del i ett *nytt* förbund.

Framtida militära segrar och politiskt herradöme för Israel förkunnar Jesus inte. De gammaltestamentliga profetiorna ger han en andlig tolkning. Han grundlägger en ny ordning i förhållandet mellan Gud och människor, och i denna nya ordning har *juden* inget försteg. I stället för Israels rike står Guds rike, och den som vill ha del i uppfyllelsen av löfterna finner denna bara i Guds rike. Bara de judar som tror på Jesus, får del i det riket. När Jesus kommer tillbaka, då skall den avslutande och definitiva uppfyllelsen av löfterna äga rum. Men då befinner vi oss inte längre i denna världen, på det politiska planet, men i den nya världen, Guds eviga rike.

Nils Alstrup Dahl behandlar Paulus' syn på löfternas uppfyllelse och Israels framtid. Inledningsvis konstaterar han, att orden löfte och uppfyllelse aldrig uppträder tillsammans men att de omges av en gemensam krets av ord som hänger samman med profetiorna och deras fullbordan.

Beträffande löftet om landet (t.ex. Gen. 15: 7, 18 etc.) ansluter sig Paulus till en gammal judisk tolkningstradition, men han tänker inte på något jordiskt världsherradöme (Rom. 4: 13). För honom rör det sig om delaktighet i Kristi herradöme. Abrahams säd låter han syfta inte på Israels folk utan på Kristus.

Enligt Paulus har Gud genom att sända Jesus Kristus visat att han håller sina löften, trots att hans lag inte har följts. Det innebär, att löfterna blivit *stadfästa* som löften, inte att de blivit helt *infrjade*.

Löftet för framtiden gäller delaktighet i den uppståndnes härlighet. Något spår av hoppet att Israels folk ännu en gång skall ta landet i besittning, återstår knappast hos Paulus.

Dahl tar slutligen närmare upp Rom. 9—11. Paulus ser här fram emot det ögonblick, då Israel ska få del i frälsningen i Kristus. Vad framtiden för övrigt ska föra med sig för Guds folk, behandlar Paulus inte. Frågan om Israels förhållande till Jesus Kristus har blivit den enda och avgörande.

Sigurd Granlids bidrag, Israels folk och lan-

det, ger inte mycket utöver vad som redan framkommit i de föregående uppsatserna. Också här betonas, att Israels folks återvändande till sitt land inte är det primära i löfterna i Nya Testamentet. Inte staten Israel utan parusien är löfternas uppfyllelse. Judafolkets återvändande till sitt land är alltså inte en uppfyllelse av något, men det är ändå ett eskatologiskt tecken, lika väl som folkets fortsatta existens.

Missionsdirektor Göte Hedenqvist orienterar om det judiska folkets historia och om kristet-ekumeniska uttalanden om staten Israel.

Professor Regin Prenter behandlar det judiska folkets gudsdyrkan. Till skillnad från andra folk betonade judarna inte främst kultens rätta handhavande utan avsikten med den, en rätt förbundsgemenskap mellan Jahve och hans folk. Men förutsättningen för folkets lycka var dess lydnad, och eftersom lydningen sviktade, hade heller inte kulten någon verkan. Nya Testamentets lösning av folkets problem härvidlag är detta: Israel blir det heliga egendomsfolk, som det utvalts till och kallats att vara, genom Jesus Kristus. Han är den lydige i det olydiga folkets ställe.

Om kyrkans förhållande till synagogan skriver Danska Israelsmissionens mångåriga ledare Axel Torm: Tidigare har kyrkan nedvärderat judendomen för att upphöja Kristus. Det är kyrkans synd. Idag nedvärderar man Kristus för att förhärjliga judendomen. I fortsättningen betonar Torm vikten av ett kärleksfullt uppträdande från kyrkans sida men med en viktig avgränsning mot vissa tendenser i nutidens missionsdebatt: Bara vänskap och broderskap skapar ingenting nytt. Vi må tillsammans med Kristus, i vilken vi är utvalda, ställas inför Guds ansikte.

Boken avslutas med en redogörelse av professor Gösta Lindeskog för religionssamtal mellan kyrkan och synagogan i nyare tid och en bibliografi, som kunde ha varit fylligare. På dryga 200 sidor ger den en god orientering om de brännande frågorna rörande Israels land och folk och vad bibeln och kyrkan har att säga om gudsfolkets historia, nutid och framtid.

Lars Edvardsson

N. FERNÁNDEZ MARCOS Y A. SÁENZ-BADILLOS: *Anotaciones críticas al texto Griego del Génesis. (Textos y estudios "Cardenal Cisneros" de la Biblia Poliglota Matritense C.S.I.C.) 125 sidor, Madrid—Barcelona 1972.*

År 1906 utgavs Genesis av Brooke-McLean i Cambridge-Septuagintan. Sedan dess har flera nya manuskript blivit tillgängliga. Det samlade materialet bearbetas nu för Göttingen-utgåvan. Utan att vilja föregripa resultatet av detta arbete presenteras i föreliggande spanska undersökning en genomgång av samtliga papyrer samt dessutom 18 delvis obearbetade manuskript till Genesis. Till kapitel 1—10 presenteras samtliga varianter; därefter endast de som inte är belagda i Cambridge-utgåvan. Med utgångspunkt från de undersökta varianterna ordnas

manuskripten i fem grupper. Man möter den hexaplariska, den s.k. lucianska och ytterligare tre, som delvis återkommer i de följande historiska böckerna. Vissa frågor som materialet väcker vidröres, t.ex. vilken text som tjänade som underlag för Origenes' hexaplariska revision (s. 67 f) eller förhållandet mellan gruppen 44 46 etc. och den s.k. lucianska gruppen (s. 89 f).

Arbetet är en intressant presentation av nytt material och aktualiserar samtidigt de problem som möter vid arbetet med septuagintatexten.

Bo Johnson

Nordisk systematikerkonferens i Aarhus

För nio år sedan, i januari 1964, hölls i Lund den första nordiska konferensen för systematiska teologer. Liknande konferenser har sedan följt vart tredje år, 1967 i Oslo, 1970 i Åbo. Den senaste ägde rum 8—10 januari vid universitetet i Aarhus och samlade nästan 60 teologer från sju nordiska universitet. Under intryck av det uppbrott från gamla positioner som nyreligiositet och förnyat metafysiskt intresse i vår tid ger uttryck för hade planeringskommittén ansett att gudsbegreppet och religionsproblemet var intressanta att dryfta.

Prof. K. E. Løgstrup från Aarhus höll första föredraget. Ämnet var "Singulariteten". Han började med att ge sin tes för föredraget: det universella är primärt singulärt, bara sekundärt kan det brukas som allmänbegrepp. Exempel på detta är färgen. Ett tings färg kan alltid finnas hos andra ting, men därför är den inte allmän. Färgen har engångskaraktär vilket den inte mister hur många gånger den än går igen. Färgen är heller icke individuell. Den specifika färgen är utbredd, den är universell, men överallt är den av en och samma kvalitet. Den är singulärt universell.

Medan färgen differerar specifikt, så differerar livsytringen individuellt. Icke desto mindre måste livsytringen tillskrivas singularitet. Ord som tillit, uppriktighet och medkänsla förenar en deskriptiv och etisk betydelse och dessa kan ej hållas isär. Positiviteten finns med i den deskriptiva analysen av orden. Denna positivitet är inte skapad av oss som använder orden. Så personlig den är, positiviteten är förpersonlig, på en gång personlig och anonym. Anonymiteten manifesterar livsytringens singularitet och när orden för livsytringarna brukas som allmänbegrepp blir det ett sekundärt bruk. Allt partikulärt är

variationer av den ena eller andra helheten. Det förbluffande är att komplexa helheter upprätthåller sig själva på singulärt vis men icke desto mindre är de utbredda. Detta kallar Løgstrup singularitetens metafysik och en förståelsens och beskrivningens metafysik.

Motståndet mot singularitetens metafysik kommer från verbalspråkets logisk-grammatiska uppbyggnad av satserna. Detta beror på predikationstänkandets dominans. Løgstrup vill i sin tur ge ett bidrag till en kunskaps-teori som svarar mot en religionsfilosofisk ontologi.

Det singulärt universella, som för livsytringens vidkommande manifesterar sig i dess anonymitet, gör en religiös tydning nära till hands. Denna religiösa tydning säger att livsytringarna utspringer ur den makt att vara till som vi inte själva är och som är oss närmare än vi själva är.

Den nye dogmatikprofessorn i Oslo, Inge Lønning, talade om "Abrahams, Isaks og Jakobs Gud — Jesu Kristi far. Til problemet: Kirkens dobbeltkanon for tale om Gud".

Bultmann hävdar att NT gör ett bruk av GT som vi inte kan göra till vårt. Det beror på att NT ses som uppfyllelsen av GT:s profetior och förutsägelser, att NT tolkar GT allegoriskt och att NT läser in sin kunskap i GT. Vad utvinner då Bultmann av GT? Förbundet i GT upplöses med historisk nödvändighet. Tanken på Guds herravälde är ogenomförbar i det empiriska och den upplöses också. På samma sätt sker även med Gudsfolkstanken. Den teologiska poängen är att ett etiskt kvalificerat folk hör eskatologin till. Kyrkan är icke ett folk i empirisk betydelse, utan i eskatologisk. GT blir fruktbart endast negativt, genom sitt fiasko.

Lønning menade att en intim kontakt måste hållas med den historiska exegeesen. Förkunnelsen och därmed kyrkans existens är knuten till urkristendomen. Om detta är rätt

måste vi historiskt ta på allvar att teologi i NT är skriftutläggning. Paulus var exeget.

Abrahamutläggningen är en nyckel till förståelsen av relationen GT—NT. Att Gud rättfärdiggör den ogudaktige, Rom. 4, är för Paulus ett historiskt faktum knutet till löftet till Abraham, Gen. 15. Sitt andra fundament har talet om den rättfärdiggörande Guden i Kristi kors, där det fortfarande är fråga om den ogudaktiges rättfärdiggörande.

När kyrkan uppträder med pretentionen "Gud med oss" är evangeliet omöjliggjort. Samma är det med pretentionen "Gud mot oss". Matteus evangelium börjar i Emmanuel, Gud med oss, och utvecklas till nästan motsatsen i korset. Här finns ett spänningförhållande. Gud rättfärdiggör den ogudaktige. Kristen förkunnelse måste leva i spänningen "Gud med oss — Gud mot oss".

De två övriga föredragen som hölls av professorerna Hampus Lyttkens och Per Erik Persson från Lund finns återgivna på annan plats i detta häfte av STK.

Två inslag i konferensen var en smula anorlunda. Författaren Tage Skou-Hansen läste ur sin egen bok "Tolvtemanden" och från de sju i konferensen representerade teologiska fakulteterna föredrogs forskningsrapporter.

Den debatt som ägde rum i anslutning till föredragen och som avslutades in pleno dominerades av en konfrontation mellan Løgstrup å ena sidan och företrädare för analytisk filosofi å den andra. Løgstrup menade att de analytisk-filosofiskt inriktade teologerna överlämnar erfarenheten till religionskritisk tolkning. Vidare måste problemen passa in i det analytiska schema som används, annars kan de inte tas på allvar och behandlas. Løgstrup vill visa att etiska och deskriptiva satser reser krav på religiös tolkning eftersom de har värderingar i sig och att vi har rätt att använda erfarenheten till att ge den religiösa tolkning. Mot detta hävdades att analytisk

filosofi inte är någon enhetlig företeelse och att den inte förbjuder en religiös tydning av verkligheten. Den engelska analytiska religionskritiken är snarast antiklerikalt inriktad, sades det också.

Det filosofiska språket, menade analytikerna, måste vara begripligt, offentligt, inte privat. Den analytiska filosofin är i den bemärkelsen meningsfull. Erfarenheten är en alltför smal bas ur vilken inget kan härledas. Men man kan uppfinna teorier, som kan bli logiskt användbara. Moralfilosoferna hjälper oss att analysera och formulera tänkbara lösningar. Men kvar står frågan vad man gör med värderingarna.

Drar man sig tillbaka och analyserar och återkommer sedan med ett utförligt resultat av sitt arbete som kan användas för den som sedan måste göra värderingarna? Eller skapar man hypoteser, som egentligen inte har mer att göra med verkligheten än att de är möjliga konstruktioner? Eller kan man göra sig besväret att klart ta ställning och ge erfarenheten en tolkning? Har man därmed gjort sig oförståelig och vetenskapligt omöjlig? Eller för att gå ännu längre, har dessa modeller överhuvudtaget relevans för det teologiska arbetet? Vi kan få ett bra system, men passar evangeliet in? Teologi är ju inte enbart skapelsetro. Frälsningen har med hela människan att göra, utan substraktion av hennes sociala, ekonomiska och kulturella miljö. Kyrkan har inga patentsvar. Hon har att med öppna ögon gå in i framtiden i tro att världen är Guds. Vad innebär det för teologin?

Det här är frågor som finns kvar efter konferensen i Aarhus och som säkert inte kommer att vara inaktuella när det blir dags för ny nordisk systematikerkonferens i Uppsala 1976. Då skall det handla om livsåskådningsforskning och om det specifikt kristna i det sammanhanget.

Lennart Molin